13/нох.

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Д7

27

ЧИТАЛНЯ

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Лиляна Грашева, Петър Динеков (отг. редактор),
Иван Добрев, Климентина Иванова

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

© БАН, Институт за литература
1994

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редактор С. Василева Технически редактор В. Андронова Коректор Е. Тошева
Изд. индекс 13188 Дадена за набор м. февруари 1994 г. Подп. за печат м. юни 1994 г.
Формат 70×100/16 Тираж 350 Печ. коли 9,25 Изд. коли 11,99
Печатница на БАН — 1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5
Поръчка № 98

82Б(05)

Нр 1329/95

митер.

ISSN 0204—868X

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

КНИГА 27 . СОФИЯ . 1994

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

ЧИТАЛНЯ

СЪДЪРЖАНИЕ

Тотю Тотев — Някои наблюдения във връзка с типологизацията на преславските кръстокуполни църкви 3
Надежда Романкова — Проблемы авторского стиля в произведениях Климента Охридского (Опыт машинного анализа) 12
Виктор Бычков — Эстетика византийского исихазма 51
Ана Стойкова — Гръцкият Физиолог и неговите южнославянски преводи 69

НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ И МАТЕРИАЛИ

Мария Дерменджиева — Румънските жития на св. Петка Епиватска 78

ПРЕГЛЕД

Елена Томова — Международен симпозиум по случай 1080 години от смъртта на Наум Охридски 113
Димитринка Димитрова-Маринова — Из проблематиката на симпозиума „Богомилството и средновековната европейска култура“ 118

КРИТИКА И РЕЦЕНЗИИ

Петър Динеков — Красимир Станчев, Георги Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1988. 219 с. 122
Красимир Станчев — Майя Йонова. Белетристиката в системата на старата българска литература. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1992. 268 с. 125

БИБЛИОГРАФИЯ

Донка Илинова — Публикации по старобългарска литература и култура, излезли в България през 1987 г. 128

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

БАН
БИБЛИОТЕКА

НЯКОИ НАБЛЮДЕНИЯ ВЪВ ВРЪЗКА С ТИПОЛОГИЗАЦИЯТА НА ПРЕСЛАВСКИТЕ КРЪСТОКУПОЛНИ ЦЪРКВИ

ТОТЮ ТОТЕВ

Утвърждаването на кръстокуполната църква в началото на X в. поставя край на неколковековните (VI—IX в.) търсения на византийската архитектура. Новосъздадената композиция представлява напълно завършена структура, в чийто архитектурен образ се изявява пространствено основният християнски символ — кръстът. Произходът и развитието на кръстокуполния план са разгледани в трудове на редица видни познавачи на византийската архитектура и византийското строително творчество, като О. Вулф, Г. Мийе, Й. Стриговски, Н. Брунов, Р. Краутхаймер и др.[1], които в своите оценки са единодушни, че се касае за църковен тип със съвършена система от закономерности, пропорции, параметри и стилистични принципи.

В култовата архитектура на християнска България кръстокуполната църква се налага като представителен и характерен тип в строителната програма, която цар Симеон (893—927) провежда в столицата си Преслав. Дотогава в първата столица Плиска и в страната се строят църкви с базиликален план. Обяснение за диференцирането на тези два църковни типа с основание се търси в сложната историческа обстановка, настъпила след покръстването, и по-точно в отношенията, които България е трябвало да поддържа с Византия и страните на православния Изток, от една страна, и със Запада и Римската курия, от друга. Освен на съображения от общ исторически характер опитите за по-подробно разглеждане на причините в това отношение се основават и на формалната общност между отделните съставки на църковния план, без да се държи сметка за семантичната изява и развитието на богослужебния ритуал. Днес едва ли някой сериозно би се заел да оспорва мнението, че създаването на кръстокуполната църква е ре-

[1] O. W u l f f. Altchristliche und byzantinische Kunst. Bd. 2. Berlin — Neubabelsberg, 1914, 383—393, 451—455; G. M i l l e t. 1. L'Asie Mineure. Nouveaux domain de l'histoire de l'art. — Révue archéologique, 4-me série, t. 5, 1905, janvier-février, 92—109; 2. L'école greque dans l'architecture byzantin. Paris, 1916; J. S t r z y g o w s k i. 1. Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte. Leipzig, 1903, 132—137; 2. Die Baukunst der Armenien und Europa. Vienne, 1918, 475—482, 842—854; Н. И. Б р у н о в. 1. Очерки по истории архитектуры. Т. 2. М.—Л., 1935, 484—487; 2. Архитектура Константинополя IX—XII вв. — ВВр, 2, 1949, 150—214; 3. Архитектура Византии. — В: Всеобщая история архитектуры. Т. 3. М.—Л., 1966; R. K r a u t h e i m e r. Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, Middlessex, 1965, p. 246.

зултат от продължителното развитие на куполната базилика във Византия[2]. Разбира се, за различните нейни варианти ще са оказали въздействие и някои местни църковни архитектурни типове от българските земи през V—VI в. Сред тях няма кръстокуполни църкви с вписан кръст, но затова пък се срещат представители на типа „свободен кръст“[3].

От известните засега около 30 кръстокуполни църкви от епохата на Първото българско царство 25 се свързват териториално с Преслав и неговата близка и по-далечна околност. Макар и оцелели главно с основите си, те предлагат достатъчно възможности за наблюдения, за да може да се очертаят мястото и значението на този църковен тип в старобългарската архитектура от края на IX до началото на XI в. Освен подробните бележки на авторите в публикациите върху отделните паметници за пълна характеристика на кръстокуполния църковен тип допринасят и значителен брой обобщителни трудове на изследователи като Н. Мавродинов[4], Кр. Миятев[5], В. Иванова-Мавродинова[6], Ст. Ваклинов[7] и др. Преславската кръстокуполна църква е предмет на разглеждане и в редица изследвания, посветени на столичното църковно и манастирско строителство, чиито автори опират изводите си на данни от почти всички разкрити паметници[8].

Въз основа на архитектурното решение, броя на подкуполните подпори (колони или стълбове) и изграждането на олтарното пространство се разграничават следните четири основни варианта на кръстокуполната църква:

1. Преходен тип между трикорабна базилика и кръстокуполна църква.
2. Църкви с четири свободни подпори (типът е известен още като „цариградски“ или „сложен“ вариант).
3. Църкви с две свободни подпори (типът е известен като „съкратен“ или „провинциален“ вариант).
4. Църкви със запълнени междурамия (или още с вградени подпори).

Първият вариант е наследил от базиликата засводените кораби, разделени помежду си със стени. В средата на църквата стените се пресичат от напречен кораб, имащ височината и ширината на средния. Над квадрата, образуван при пресичането, се е издигал куполът. Липсват предапсидно пространство и обособени подкуполни подпори.

---

[2] А. И. Комеч. Храм на четырех колоннах и его значение в истории византийской архитектуры. — В: Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. М., 1973, 64—77.

[3] Неотдавна един такъв паметник беше разкрит под основите на Голямата базилика в Плиска. С него се осветляват важни моменти от началото на църковното строителство на княз Борис, вж. Т. Тотев. Кръстовидна църква под основите на Голямата базилика в Плиска (865—866). — В: Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов. С., 1984, 160—170.

[4] Н. Мавродинов. 1. Еднокорабната и кръстовидната църква. С., 1931; 2. Старобългарското изкуство. С., 1959.

[5] Кр. Миятев. Архитектурата в средновековна България. С., 1965.

[6] В. Иванова-Мавродинова. Културата и изкуството през време на Първата българска държава. — В: История на изобразителното изкуство. Т. 1. С., 1976, 77—83.

[7] Ст. Ваклинов. Формиране на старобългарската култура VI—XI в. С., 1977, 187—191.

[8] Н. Чанева-Дечевска. 1. По въпроса за църквите на Велики Преслав. — В: Традиции и нови черти в българското изкуство. С., 1976, с. 202; 2. Църкви и манастири във Велики Преслав. С., 1980, с. 11; Ст. Бояджиев. 1. Архитектурата на преславските кръстокуполни църкви. — МПК, 1981, № 3, с. 15; 2. Велики Преслав — постижения и проблеми в архитектурно-историческото му наследство. — Архитектура, 1981, № 5, 20—21.

Представител на този вариант в Преслав е по-старата манастирска църква в местността Тузлалъка[9]. Дълга 15,15 м и широка 10 м, тя е значително обезличена от стъпилата по-късно върху нейните развалини втора църква[10]. С разпределението на формите и на покритието си ранната манастирска църква предлага някои особености, които са характерни за църкви в източните византийски провинции. Куполът над квадрата, образуван при пресичането на напречния и средния кораб, е стъпвал върху свободните ъгли на четирите помещения, вместени в кръстните междурамия — две пред страничните апсиди и две пред вътрешната стена на притвора. В северната и южната стена на удълженото източно рамо има входове за страничните апсиди и за двете помещения пред тях, които са имали гробнично предназначение. В тях се е влизало и през отвори, оставени откъм напречния кораб. В западните (също гробнични) отделения достъп се осигурявал от входове на вътрешната стена на тесния притвор.

Общата покривна система не се е отличавала от тази на кръстокуполните църкви от останалите варианти. Различието е в това, че в наоса няма свободни подпори за купола. Запазвайки кръстовидните сводове с барабан и купол в средата на кръста, църквата е имала кръстовидна форма на наосното пространство, отговаряща на кръстокуполното покритие. Сравнително малките размери и почти квадратната форма на гробничните отделения позволяват да се приеме, че те са били покрити с кръстати сводове. Това е вероятно и поради факта, че рамената на кръста са тесни и биха могли да се покрият единствено с полуцилиндричен свод с невисок център, който не позволява да допуснем покритие на страничните отделения в църквата с калоти. Притворът с един вход от запад е бил покрит с напречен на църковната ос свод.

Църковните стени, дебели 1—1,05 м, са имали отвън едностъпални слепи арки, отговарящи на вътрешното разчленение на наоса. От намерените при разкопките в насипа или използувани като сполии в по-късните строежи варовикови корнизни дялове може да се съди, че църковната фасада е имала подпокривен корниз с профилиран объл торус и украса от дентикули и „вълчи зъби". Повече материали има за рисуваната керамична декорация по вътрешните стени на църквата и за подовата настилка в наоса и върху каменните покрития на гробничните отделения, вместени в междураменните пространства. Известни данни за характера на декоративната система при облицовката на църковните стени предлага многобройният и разнообразен материал от разкопките, включващ прави и извити плочки с разнообразни орнаментални мотиви, рисувани и релефни керамични икони и др.[11]

За най-близки аналогии на тази интересна в много отношения църква могат да послужат църквата от началото на VIII в. в Буюкада близо до Амасра в Пафлагония[12], някои църкви в Херсонес от IX—X в.[13], църквата

---

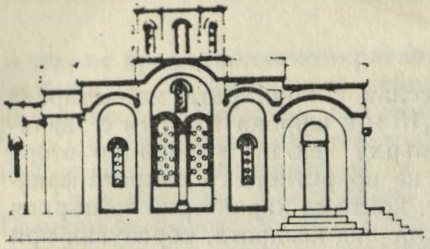
[9] Т. Тотев. Манастирът в „Тузлалъка" — център на рисувана керамика в Преслав през IX—X в. С., 1982, 12—23, обр. 11—14.

[10] Горната църква е отдавна известна на археологическата наука, вж. Й. Господинов. Гробничні църкви в Тузлалъка на Преслав. — Разкопки и проучвания, 3, 1949, 100—103; В. Иванова-Мавродинова. История на българското изобразително изкуство. Т. 1. С., 1976; Кр. Миятев. Архитектурата. . ., с. 33 сл.

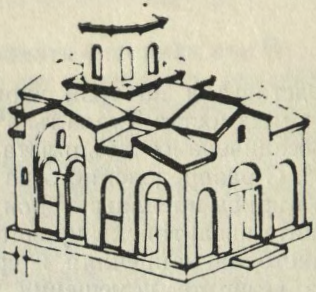
[11] Подробности за украсата се съдържат в: Т. Тотев. Манастирът в „Тузлалъка". . ., с. 51.

[12] S. Eyice. L'église byzantin de „Büyukada" à Amasra (Amastris de Paphlagonie). — Belleten, 15, 1951, octobre, No 60, 492—496; N. Brunov. Une église byzantin à Chersonèse. — In: L'art Byzantin chez les slaves. 1. Paris, 1930, 24—25; А. Л. Якобсон. Средневековый Херсонес. М.—Л., 1958.

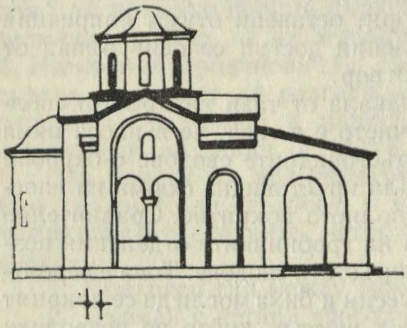
[13] N. Brunov. Une église byzantin. . ., 25—34.



1



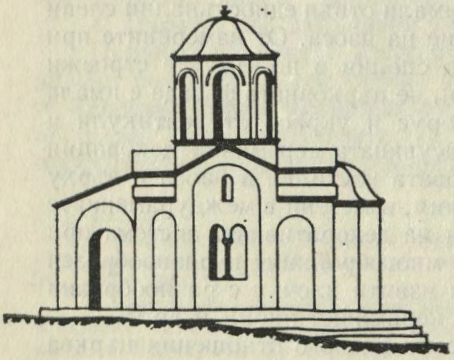
2

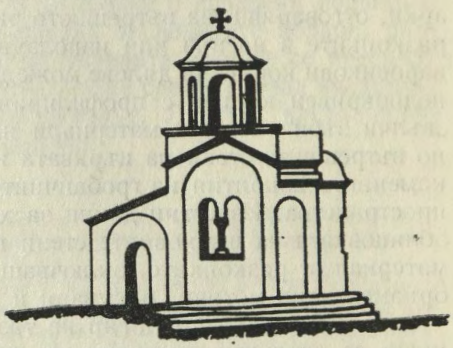


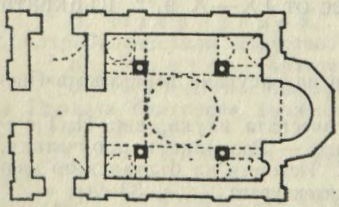
3



4

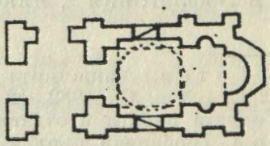






5





6



Архитектурен образ и план на църкви от IX—X в. *1*. Църква № 1 в местността Аврадака (по арх. Ст. Бояджиев); *2*. Църква № 4 в местността Селище (по арх. Ст. Бояджиев); *3*. Църква № 3 в местността Селище (по арх. Ст. Бояджиев); *4*. Църква в Патлейна (по арх. Ст. Бояджиев); *5*. Средищна църква в Дворцовия манастир — план и образ; *6*. Малка църква в Дворцовия манастир — план и образ

в с. Триглия във Витиния от края на VIII — началото на IX в.[14] Не по-късно от началото на X в. тази композиция се среща в Солун[15]. Тя води началото си от ранносредновековната архитектура, както показват паметници като църква № 3 в Ил-Андерин в Сирия[16], извънградската църква в Русаф в Месопотамия[17] и др. Най-ранен пример за този тип постройка в Цариград е църквата на св. Петър и св. Марко (Атик джамия)[18]. По-късно при развитието на плана стените на ъгловите отделения постепенно изчезват и се превръщат в отделно стоящи подпори, а вътрешното църковно пространство се обединява. Така в първите години на X в. се стига до завършения цариградски кръстокуполен план с четири свободни подпори за купола[19], който се задържа и става господствуващ в столичното византийско строителство чак до XIV в.

Фактът, че ранната манастирска църква в Тузлалъка е единствен представител на този вариант сред откритите досега в Преслав над 30 църковни постройки, е от значение за определяне на времето на построяването ѝ и на изграждането на свързаните с нея постройки от ансамбъла през първите две-три десетилетия след покръстването. С други думи — тази църква е с известен хронологически приоритет спрямо другите кръстокуполни преславски църкви. Той проличава и във връзка с технологията и стиловите белези на нейната рисувана керамична декорация. За известно предимство по отношение на времето на изграждане говорят и отделенията в междурамията на наоса, предназначени за погребване на някои членове на монашеското братство. Съставки от плана ѝ са се запазили по нашите земи до късно. По същия начин са вмъкнати в четирите ъгли на наоса отделенията в конхалната църква при с. Кулата, Благоевградско[20]. Същите отделения, но само от изток, се наблюдават и при църквата до с. Винени, на брега на Преспанското езеро[21]. Ъглови отделения с по-големи размери и оформена на изток малка апсидна ниша са запазени и при църквата в манастира „Седем престола“, която Кр. Миятев отнася към XIV в.[22]

За първообраз на следващия вариант — напълно развитата кръстокуполна църква с четири свободни подпори — е послужила построената в цариградския дворец от император Василий I „Неа“ („Нова църква“) около 880 г.[23] При него плановата композиция се удължава, тъй като между източното рамо на кръста и апсидата е вмъкнато предапсидно пространство, което е имало самостоятелен покрив, по-нисък от свода на кръстните рамена. В своя завършен вид този вариант представлява степенуване на обеми, увенчани с купол. В зависимост от общата височина сградата има по-малък или по-голям цокъл, до чието равнище са извеждали стъпала. Основното

---

[14] F. W. Hasluck. Bithynica. — Annual of the British School at Athens, 13, 1906—1907, p. 285, 288, 290—291.

[15] Α. Ξυγγόπουλος. Τὸ Κεραμεντὶμ Τζαμὶ Θεσσαλονίκης. — ΑΔ, 6, 1920—1921. Ἀθῆναι, 1923, σ. 191.

[16] J. Butler. Ancient architecture in Syria, dis II sec. B, part 2, Le Andérin. Leyden, 1908, p. 56.

[17] Н. И. Брунов. Очерки по истории архитектуры. . ., с. 484 сл.

[18] J. Ebersolt, A. Thiers. Les églises de Constantinople. Paris, 1913, 131 — 136.

[19] А. И. Комеч. Храм на четырех колоннах. . ., с. 409 сл.

[20] А. Милчев. Археологически разкопки и проучвания по долината на средна Струма. — ГСУ ФИФ, 1960, 1, с. 409.

[21] З. Злоковић. Старе цркве. Београд, 1931, с. 100.

[22] Кр. Миятев. *Архитектурата*. . ., с. 189, бел. под линия 109.

[23] Ch. Diehl. Manuel de l'art byzantin. 1. Paris, 1925, p. 430.

ядро, състоящо се от църковния наос, е с кубичен обем. Разположените в него четири квадратни или кръгли колони очертават рамената на равнораменен кръст и носят устройството на купола. Кръстните рамена се очертават над общия обем на куба, а покритията на междурамията лежат по-ниско. По оста изток—запад на наоса се долепват и останалите части[24].

С изключение на две църкви в Плиска — в жилищния дворец[25] и № 24 във Външния град[26] — известните досега представители на сложния вариант принадлежат изцяло на Преслав, който с прерастването си в столица се превръща във водещ център на всички дялове на материалното и духовното творчество. Към него се отнасят манастирските църкви № 1 и № 2 в местността Аврадака[27], църква № 1 в долината Бял бряг[28], църквата в местността Дългата поляна[29], манастирската църква с гроба на чъргубиля Мостич[30], двете църкви, строени една над друга до чупката на вътрешната крепостна стена[31], и главната църква на Дворцовия манастир[32]. Плановата им композиция на вписан кръст със свободни междурамия не е резултат на историческа еволюция от типа на кръстокуполната църква с плътни междурамия и в тази насока не може да се търсят основания за хронологическо предимство между отделните варианти. Осветляването на този въпрос е свързано със засвидетелстваното усложняване на олтарната част в някои църкви[33].

Независимо от многобройните си аналогии с редица паметници от Цариград и византийския Изток изброените църкви предлагат някои местни особености, като отсъствие на задължителното за цариградските църкви съответствие между външно и вътрешно конструктивно членене на стените, неразчлененост на притворите, предпочитане на каменния градеж и полукръглите апсиди и др. Известна разновидност на разглежданият вариант представлява долната от двете църкви при чупката на вътрешната крепостна стена. Плановата ѝ композиция е съставена от вписан кръст с издължени рамена и галерия от три страни между наоса и притвора. Галерия е имало и на църковния етаж. С допълнителните си съставки този паметник се отделя от останалите кръстокуполни църкви на сложния тип, които включват в своите корпуси само наос, олтар и притвор. Многосъставността на долната църква може с основание да намери обяснение в мястото и значението, което е заемала в живота на столичните жители като една от големите и представителни градски църкви.

---

[24] Ст. Бояджиев. Архитектурата на преславските кръстокуполни църкви. . ., 15—16.

[25] Кр. Миятев. Архитектурата. . , с. 109.

[26] Ст. Михайлов. Разкопки в Плиска през 1945—1947 г. — Разкопки и проучвания, 3, 1949, с. 149.

[27] В. Иванова. Разкопки на Аврадака в Преслав. — Разкопки и проучвания, 3, 1949, с. 65.

[28] В. Иванова. Две църкви в Бял бряг в Преслав. — Разкопки и проучвания, 3, 1949, с. 79.

[29] Ст. Станчев. Три новоразкрити църкви в Преслав. — Разкопки и проучвания, 3, 1949, с. 79.

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

[31] В. Иванова. Две църкви при чупката на източната стена на вътрешния град в Преслав. — ИАИ, 20, 1955, 463—486.

[32] Непубликувани разкопки и материали на Т. Тотев.

[33] Ст. Станчев. Църквата до с. Виница. — ИАИ, 18, 1952, с. 309; Ст. Бояджиев. 1. Църквата в Патлейна в светлината на нови данни. — Археология, 1960, № 4, 23—33; 2. Църква № 4 в Селище на Преслав. — МПК, 1963, № 1, 10—15.

Групата на кръстокуполните църкви от съкратения или провинциален вариант включва изцяло паметници от Преслав: църкви № 3[34] и № 4[35] в ниската крайречна част на Външния град, наречена Селище, църква № 3 в Бял бряг[36], горната манастирска църква в местността Тузлалъка[37], манастирските църкви в Патлейна[38] и Под Вълкашина[39], т. нар. църква на каменаря (след преустройството)[40], църквата в местността Въбилин дол[41], разкритата малка гробнична църква до Източната крепостна стена на Вътрешния град (след преустройството)[42] и една оцеляла само с подложката от основата си църква, отвътре на Южната порта във Вътрешния град, проучена наскоро[43].

Манастирската църква в местността Патлейна[44] и църква № 4 в Селище[45], които в хронологическо отношение отразяват ранен етап в развитието на кръстокуполния църковен план в Преслав, се обособяват в разновидност на варианта с две подпори за купола. И при двете междураменните пространства от изток са развити в помещения с предназначение на протезис и диаконикон. Куполът на патлейнската църква стъпва на Г-образни междураменни стени с дъговидна вътрешна извивка — особеност, намерила сполучливо обяснение от Ст. Бояджиев[46]. Еднаквостта на кръстните рамена при това положение позволяват обособените самостоятелни помещения да получат самостоятелен обем. Подобно степенуване на обемите се наблюдава и при църква № 4 в Селище[47].

Втора разновидност на разглеждания провинциален вариант предлагат църква № 3 в Бял бряг, № 3 в Селище, горната църква в Тузлалъка, манастирската църква в Под Вълкашина и църквите на каменаря и до Източната крепостна стена на Вътрешния град след преустройството им. Ст. Бояджиев не без основание отнесе към тази разновидност и църквата в местността Въбилин дол[48]. Всички те се отличават със сравнително малки размери и почти квадратен наос, при който източните подпори за купола се заместват от запълнените междурамия. В резултат на това за сметка на скъ-

---

[34] К. Шкорпил. Паметници от столицата Преслав. — В: 1000 години България. С., 1930, с. 183; Н. Чанева-Дечевска. Църкви и манастири. . ., с. 26, фиг. 25 а, б.

[35] К. Шкорпил. Паметници от столицата Преслав. . ., с. 188; Ст. Бояджиев. Църква № 4 в Селище. . ., 10—15; Н. Чанева-Дечевска. Църкви и манастири. . ., фиг. 25 а, б.

[36] Ст. Станчев. Три новоразкрити църкви. . ., с. 79.

[37] Й. Господинов. Гробнични църкви. . ., с. 100; Н. Чанева-Дечевска. Църкви и манастири. . ., фиг. 27.

[38] Ст. Бояджиев. Църквата в Патлейна. . ., 23—33; Н. Чанева-Дечевска. Църкви и манастири. . ., с. 23, фиг. 23; Ст. Бояджиев. Архитектурата . . ., с. 18, обр. 5.

[39] Л. Огненова, С. Георгиева. Разкопките на манастира Под Вълкашина в Преслав. — ИАИ, 20, 1955, 373—417; Ст. Бояджиев. Архитектурата. . ., с. 18, обр. 6; Н. Чанева-Дечевска. Църкви и манастири. . ., с. 27, фиг. 29.

[40] Т. Тотев, П. Георгиев. Две църкви в Преслав. — В: Плиска—Преслав. 1. С., 1979, с. 158, обр. 4 и обр. 6 б.

[41] Ю. Господинов. Разкопки в околността на Преслав. — ИБАД, 6, 1916—1918, с. 158, обр. 162; Ст. Бояджиев. Архитектурата. . ., с. 18, обр. 6.

[42] Непубликувани разкопки и материали на Т. Тотев.

[43] Непубликувани разкопки на Ст. Бонев от Филиала на Археологическия институт при БАН в Шумен.

[44] Ст. Бояджиев. Църквата в Патлейна. . ., 23—33.

[45] Ст. Бояджиев. Църква № 4 в Селище. . ., с. 20.

[46] Ст. Бояджиев. Църквата в Патлейна. . ., 23—33.

[47] Ст. Бояджиев. Архитектурата. . ., с. 18.

[48] Пак там, обр. 6.

сяването на източните междурамия се наблюдава издължаване на западните.

По отношение на конструкцията си църквите, които представят съкратения вариант, се отличават от образците на цариградския единствено по броя на свободните подпори, отсъствието на предапсидно пространство и източни междурамия. Всяка от тях предлага особености, които се отнасят до вида на куполните подпори, формата на олтарната апсида, третирането на стенните плоскости, входовете на едноставния притвор, вида и характера на нишите в църковната вътрешност и др. Не е изключено изоставянето на варианта през годините на Второто българско царство да се дължи донякъде на специфичните белези и особености на отделните паметници.

На последния вариант — кръстокуполни църкви с вписан кръст и запълнени междурамия — принадлежат преславските църкви в местността Делидушка[49], № 2 в Селище[50], № 2 в Бял бряг[51], на каменаря[52] и до Източната крепостна стена на Вътрешния град (преди преустройството)[53], малката църква в Дворцовия манастир[54], разкритата неотдавна много обезличена гробнична църква на левия бряг на Румска река[55], църква № 8 в градския парк на днешния Преслав[56] и една неголяма църква, разкрита южно от владетелските дворци[57]. Кръстообразният наос при всички е с малки размери и купол, стъпил върху вътрешните ъгли на зидарията, запълваща междураменните пространства. Западните кръстни рамена на всички с изключение на църквата на каменаря са скъсени. На изток завършват с олтарна апсида, а на запад с еднопространствен притвор. Като разновидност на варианта се отделят църква № 8 в градския парк и разкритата наскоро църква на левия бряг на Румска река, които са със скъсени кръстни рамена и просторен притвор. Другите отлики между отделните представители на варианта засягат преди всичко архитектурното третиране на стенните плоскости.

Кръстокуполните църкви с вписан кръст и плътни междурамия показват подчертана близост с редица паметници от земите на християнския Изток и Гърция[58]. Те продължават да се развиват и през годините на византийското владичество и Второто българско царство[59].

Основните варианти и второстепенните разновидности на кръстокуполния църковен план имат известни различия в обемното и фасадното решение на цялостния архитектурен образ. Във всички случаи обаче най-характерният момент е проектирането на кръста. Той се е откроявал при степенуването на обемите както в горните части на църковните постройки, така и по техните фасади. Особен интерес предизвиква декоративното оформяне на богато строените столични църкви в Преслав, за което отчасти свидетел-

---

[49] Ст. Станчев. Разкопки по десния бряг на Тича в Преслав. — ИАИ, 20, 1955, 419—426.

[50] Ю. Господинов. Разкопки в околността. . ., 159—160; Ст. Станчев. Разкопки по десния бряг. . ., с. 399.

[51] Ст. Станчев. Три новоразкрити църкви. . ., 79—95.

[52] Т. Тотев, П. Георгиев. Две църкви. . ., с. 25.

[53] Непубликувани разкопки и материали на Т. Тотев.

[54] Непубликувани разкопки на Т. Тотев.

[55] Непубликувани разкопки на Т. Тотев.

[56] Т. Тотев, П. Георгиев. Две църкви. . ., с. 18, обр. 4 и 6.

[57] Разкопки на колектива с ръководител Д. Овчаров. Непубликувани.

[58] В. М. Полевой. Искусство Греции. Средние века. М., 1973, 156—168.

[59] Вж. посочените примери у Н. Чанева-Дечевска. По въпроса за църквите на Велики Преслав. . .

ствуват постъпилите при тяхното археологическо разкриване корнизни дялове, архиволти, капители, бази за колони, части от олтарни прегради, триизмерни лъвски и други животински глави, предназначени за гаргуи и декорация по фасадите, различни по форма разноцветни мраморни детайли за подова мозайка опус сектиле и многобройни керамични белоглинени плочки, запълнени с рисувани орнаментални мотиви и изображения[60].

В края на тези кратки бележки трябва още веднъж да подчертаем, че кръстокуполният църковен тип не е резултат на историческа еволюция и неговите варианти не следват в хронологическа последователност — от по-простия към по-сложния. В светлината на последните археологически резултати развитието му с основание бе поставено във връзка с причините, наложили разширяване на олтара и известни преустройства на някои от преславските църкви. Вече са направени опити в тази насока и мнения като това на Ст. Бояджиев могат да послужат за сериозна основа при осветляването на този кръг въпроси[61]. Трябва да признаем обаче, че за една по-точна хронологическа картина на кръстокуполната църква през годините на Първото българско царство са необходими още данни и наблюдения, почерпани от новоразкрити и по-добре запазени църковни паметници. Дотогава на мненията за тяхната принадлежност към времето на владетелите Борис, Симеон или Петър трябва да се гледа като на лични предположения на отделните автори. Засега е безспорно, че в края на IX и първата половина на X в. църквата с план на вписан кръст е намерила широко приложение в старобългарското култово строителство както с класическия си цариградски прототип, така и с останалите варианти. Цялостното им осветляване обаче се нуждае от всестранни исторически обяснения, тъй като преустройствата, свързани с изграждането на триделен олтар, са били наложени преди всичко от литургични съображения.

---

[60] Непубликувани разкопки и материали на Т. Тотев.

[61] Според този автор всички кръстокуполни църкви в Преслав са изградени едновременно в сравнително кратък срок по времето на княз Борис I. Разрушени от неговия син Владимир (Расате), църквите са преустроени с триделен олтар пак от княз Борис I при повторното идване в България на византийското духовенство. Вж. Ст. Бояджиев. Велики Преслав — постижения и проблеми в архитектурно-историческото му изследване. — Архитектура, 1981, № 5, с. 23. На този въпрос Бояджиев е посветил доклада си от Международния симпозиум „Преславска книжовна школа“ в Шумен през 1981 г. под заглавие „По въпроса за произхода на „парабемите“ в преславските църкви“.

ПРОБЛЕМЫ АВТОРСКОГО СТИЛЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КЛИМЕНТА ОХРИДСКОГО

(Опыт машинного анализа)

НАДЕЖДА РОМАНКОВА

Большое значение памятников древнеболгарской литературы для становления и развития славянских литератур общепризнано. Хорошо известен и факт сложности определения авторства анонимных средневековых сочинений, какими в подавляющем большинстве и являются древнеболгарские произведения.

Трудности, связанные с установлением автора анонимного памятника, во многом обусловлены объективными причинами как-то: слабым проявлением индивидуальных особенностей авторского стиля ввиду значительной зависимости от жанровых требований, литературного этикета и тематики, а также от компилятивного характера сочинений. Поиск автора осложняется и наличием значительного количества списков, представляющих собой ряд редакций, определение взаимосвязи которых часто вызывает затруднения.

Атрибуции безымянных произведений основываются, как правило, на выявлении идейной и тематической близости, стилистических и фразеологических совпадений спорного сочинения с текстом, авторство которого является достоверным. Такой подход к решению проблемы авторства дал целый ряд точных и уверенных атрибуций. Тем не менее, значительное количество принятых в настоящее время в историографии атрибуций нуждается в уточнениях.

Слабость и косвенный характер доказательств традиционной методики определения авторства осознавались уже в XIX веке. К этому времени относятся и первые попытки внесения качественных изменений в методику атрибуций. Так, немецкие ученые В. Диттербергер и К. Риттер изучали спорные тексты методом статистического анализа употребительности отдельных речевых форм, слов, выражений, фразеологических оборотов и синонимов, полагая, что стиль писателя определяется исключительностью языкового элемента[1]. Эта идея в начале XX века была развита русским исследователем Н. А. Морозовым, который в отличие от своих предшественников считал, что стиль определяется своеобразием в употреблении общих

[1] Ditterberger, V. Sprachliche kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge. — Hermes, V, 1881.

языковых форм, а это может быть установлено статистическим путем[2]. Однако действенность метода Н. А. Морозова зависит от объема анализируемого текста, что значительно снижает возможность его применения, так как большинство произведений старославянской литературы имеет небольшой объем.

Активным возрастанием интереса к использованию математических методов отмечены последние два десятилетия, когда появилась серия работ по определению авторского стиля с использованием статистических методов[3]. В качестве критерия определения авторского стиля предлагалось создание частотных словарей писателей, измерение длины слова и предложения, установление устойчивых частотных характеристик языка (частей речи, членов предложения и т. д.). Однако применимость этих методов ограничена периодом нового времени, а для средневековых сочинений они мало эффективны. Для определения авторства анонимных средневековых памятников важны работы Б. В. Сухотина, который сам, тем не менее, не связывал свои исследования с вопросами атрибуций[4].

Разработке методики установления авторства средневековых произведений на материале древнерусской литературы посвящен ряд исследований, проведенных на Кафедре источниковедения истории СССР Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова под руководством доктора исторических наук, проф. Л. В. Милова[5].

В отличие от Б. В. Сухотина исследователи данной группы предложили выявлять авторские особенности путем установления частот парных встре-

---

[2] Н. А. Морозов. Лингвистические спектры. Средство для отличия плагиатов от истинных произведений того или иного автора. Стилеметрический этюд. — Известия ОРЯС, 20, № 4. Пг., 1915.

[3] А. М. Лятина. Опыт статистического анализа языка писателя. Л., 1968; Статистика речи. Сб. статей. Т. 1—6. Л., 1968—1980; П. Вашак. Длина слова и длина предложения к текстам одного автора. — В: Статистические параметры стилей. Киев, 1967; Б. Н. Головин. Язык и статистика. М., 1971; Т. А. Якубайтис, А. Н. Скляревич. Корреляционные характеристики частей речи в связных текстах. Рига, 1980; Л. В. Вялкина, Г. Н. Лукина. Опыт применения некоторых методов математической статистики к изучению лексики древнерусских текстов. — В: Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964; Б. М. Клосс. О статистических методах исследования исторических источников. — В: Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. М., 1977; Л. М. Брагина. Методика количественного анализа философских трактатов эпохи Возрождения. — В: Математические методы. . .; Д. В. Деопик. Опыт количественного анализа древней восточной летописи „Чуньцю". — В: Математические методы. . .

[4] Б. Н. Сухотин. Исследование структуры простого предложения с помощью ЭВМ. — Ин-т русского языка АН СССР. Предварительные публикации, в. 25. М., 1972.

[5] Л. И. Бородкин. Математические модели классификации древних текстов. — В: Методы количественного анализа текстов нарративных источников. М., 1983; Л. И. Бородкин, Л. В. Милов. Некоторые аспекты применения количественных методов и ЭВМ в изучении нарративных источников. — В: Количественные методы в советской и американской историографии. М., 1983; Л. И. Бородкин, Л. В. Милов. О некоторых аспектах автоматизации текстологического исследования. — В: Математические методы. . .; Л. И. Бородкин, Л. В. Милов, Л. Е. Морозова. К вопросу о формальном анализе авторских особенностей стиля в произведениях Древней Руси. — В: Математические методы. . .; Л. И. Бородкин, Л. Е. Морозова. Опыт использования математических моделей и ЭВМ в текстологических исследованиях. — В: Количественные методы в гуманитарных науках. М., 1981; Л. Е. Морозова. Графотеоретический подход к изучению авторских текстов. — В: Методы количественного анализа. . .; Л. Е. Морозова, И. М. Промахина. Изучение авторского стиля „Сказания" Авраамия Палицына с помощью количественных методов. — В: Методы количественного анализа. . .; Е. В. Неберекутина. К вопросу об авторском стиле Василия-Варлаама. — В: Из истории культуры и общественной мысли народов СССР. М., 1984, и др.

чаемостей грамматических классов на уровне простого предложения в направлении развертывания текста. Б. В. Сухотин учитывал парное соседство грамматических классов с обеих сторон. Полученные результаты подтвердили перспективность применения методики анализа подсознательных элементов стиля в рамках простого предложения.

Данная работа представляет собой опыт использования методов математической статистики (формально-количественного и глотометрического) для определения авторства анонимных произведений древнеболгарской литературы IX—X веков. Метод глотометрического анализа был впервые апробирован болгарским исследователем В. П. Василевым для атрибуции Пространных Житий Константина и Мефодия. В отличие от указанного автора мы использовали более подробную систему показателей и „очищали" тексты от цитат и диалогов, так как они затрудняют „улавливание" авторских особенностей стиля.

Объектом исследования были избраны достоверные произведения Климента Охридского (Похвала сорока св. мученикам, Похвала святому Клименту, Похвала Кириллу Философу, Похвала Дмитрию Солунскому и Похвальное слово архангелам Михаилу и Гавриилу) и сочинения, атрибутируемые ему с большей или меньшей степенью уверенности (Похвала Николаю Чудотворцу и Пространное Житие Константина).

Определению творческого наследия Климента Охридского посвящено огромное количество работ, перечень которых занял бы не один том, так как вопрос о литературной деятельности Климента Охридского является составной частью кирилло-мефодиевской проблематики[6]. Историография вопроса присутствует практически в каждой работе, посвященной жизни и творчеству Климента Охридского, или в какой-либо мере затрагивающей эти проблемы[7]. Несмотря на наличие обширной литературы об авторе Пространного Жития Константина и Похвалы Николаю Чудотворцу, вопрос этот все еще остается спорным.

Суть предлагаемого нами формально-количественного метода состоит в анализе порядка расположения частей речи в рамках простого предложения. Этот критерий является объективным, т. к. строение предложения автором, как правило, — действие подсознательное. При исследовании учитывается не простое следование одной части речи за другой, а фиксируются парные встречаемости грамматических классов на уровне простого предложения.

Текст каждого произведения был очищен от цитат и диалогов, затрудняющих выявление авторских особенностей. В связи с этим из Жития Константина были взяты II—IV, VIII, XVII главы. В результате удаления цитат и диалогов из Похвального слова архангелам Михаилу и Гавриилу текст памятника сократился до 600 значимых (знаменательных) слов, что недостаточно для определения авторского стиля. Поэтому Похвальное слово арх. Михаилу и Гавриилу было объединено с Похвалой Дмитрию Солунскому, также имеющему небольшой объем.

---

[6] Путеводителями в этой обширной литературе служат библиографические указатели. См., например,: Г. А. Ильинский. Опыт систематической кирилло-мефодьевской библиографии. С., 1934; М. Попруженко, Ст. Романски. Кирило-методиевска библиография за 1934—1940 г. С., 1942; Ив. Дуйчев, А. Кирмагова, А. Паунова. Българска кирило-методиевска библиография за периода 1944—1962 г. — В: Хиляда и сто години славянска писменост 863—1963. Сб. в чест на Кирил и Методий. С., 1963; И. Е. Можаева. Библиография по кирилло-методиевской проблематике. 1945—1975. М., 1980; Кл. Иванова. Климент Охридски. Библиография. 1878—1944. С., 1944, и др.

[7] См., например,: Б. Ст. Ангелов. Старобългарски писатели. Очерци. С., 1981; Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1—3. С., 1970—1977.

В работе использованы следующие специальные термины:

1. Графическое изображение структуры текста называется *графом*.

2. Понятие *порога* связано с частотой парной встречаемости определенной пары грамматических классов слов. Так, например, порог 4 означает, что данная пара грамматических классов не менее четырех раз встречается на протяжении исследуемого текста, т. е., что из анализируемой части текста вычленяются такие пары грамматических классов, которые встречаются не менее четырех раз.

3. Понятие *связи* включает в себе не только фиксацию парного соседства грамматических классов, но и направление этого соседства. Например, грамматическая пара существительное единственного числа именительного падежа (20) — глагол в аористе третьего лица (6) может иметь два направления: 1) существительное единственного числа именительного падежа (20) — глагол в аористе третьего лица (6) и 2) глагол в аористе третьего лица (6) — существительное единственного числа именительного падежа (20). Направление связи имеет большое значение, т. к. оно выявляет особенности в порядке расположения автором частей речи в предложении.

4. Грамматический класс, имеющий одну и более связей, называется *вершиной графа*.

5. Грамматический класс, имеющий три и более связей, называется *узлом графа*.

6. *Общее ядро* — связи, вершины, узлы, присущие всем исследуемым произведениям.

7. *Активность узла* определяется количеством связей и является понятием относительным, которым оперируют при сравнениях. Если, например, узел существительное единственного числа именительного падежа (20) одного произведения имеет восемь связей, а такой же узел другого произведения имеет четырнадцать связей, то узел (20) первого произведения менее активен, чем соответствующий узел второго произведения.

Для кодировки использовалась система грамматических классов, в которой учитывались для существительного — число, падеж; для прилагательных — падеж, форма (краткая или полная); для причастий — залог, время, падеж, форма; для местоимений — тип, падеж; для союзов — тип; а также учитывались наречия, частицы и междометия. Каждому грамматическому классу соответствует порядковый номер; таких номеров оказалось 150. Представленные в виде системы кодов тексты были переданы для построения матрицы частот парных встречаемостей на ЭВМ. Затем были построены графы сильных связей, анализ которых показал, что наиболее пригодные для исследований графы получаются при значении порога 6—8 для текстов в 800 значимых слов и 7—10 — для текстов в 1000 значимых слов.

В работе использованы две системы признаков: 1) без учета предлогов, союзов и частиц и 2) с учетом предлогов, союзов и частиц.

После машинной обработки текстов были получены графы, представленные на рис. 1—6 для первой системы признаков и на рис. 7—12 для второй системы признаков.

Исследование велось в три этапа. На первом сравнивались попарно достоверные сочинения Климента Охридского и выявлялись особенности авторского стиля Климента; на втором — каждый из спорных памятников сопоставлялся с достоверными произведениями; на третьем — сличались графы Повалы Николаю Чудотворцу и Пространного Жития Константина.

Общие связи Похвалы сорока святым мученикам по первой системе признаков с Похвалой св. Клименту, Похвалой Кириллу Философу и объединенным массивом Похвалы Дмитрию Солунскому — Похвального слова

арх. Михаилу и Гавриилу изображены на рис. 13—15, по второй системе признаков на рис. 16—18. По первой системе признаков Похвала сорока св. мученикам по количеству общих связей близка всем трем текстам достоверных произведений. По активности узлов наибольшие расхождения отмечены для Похвалы сорока св. мученикам с Похвалой св. Клименту (табл. 1). Для этих произведений зафиксировано изменение активности 5 узлов и появление одного нового узла. По второй системе признаков Похвала сорока св. мученикам имеет меньше всего общих связей с Похвалой Кириллу Философу. С этим же сочинением для нее отмечено и наибольшее расхождение в активности узлов. Для Похвалы сорока св. мученикам и Похвалы Кириллу Философу выявлено расхождение в активности 2-ух узлов и появление 2-ух новых узлов (табл. 2).

Похвала св. Клименту по первой системе признаков по связям ближе всего стоит к объединенному массиву Похвалы Дмитрию Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу. Эти тексты менее других различаются и по активности узлов. Для них установлено изменение активности 2-ух узлов без появления новых узлов. Существенные различия зафиксированы для Похвалы св. Клименту с Похвалой Кириллу Философу. В этом случае отмечено изменение активности 4-х узлов при наличии 2-ух новых узлов. По второй системе признаков Похвала св. Клименту одинаково близка Похвале сорока св. мученикам и объединенному массиву, а с Похвалой Кириллу Философу вновь наблюдаются наибольшие расхождения. С этим памятником Похвала св. Клименту имеет наименьшее количество связей и наибольшие расхождения в активности узлов. Похвала св. Клименту и Похвала Кириллу Философу различаются по активности 5-и узлов и появлению одного нового узла.

Похвала Кириллу Философу по первой системе признаков как по связям, так и по активности узлов обнаруживает наибольшее сходство с объединенным массивом Похвалы Дмитрию Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу. По второй системе признаков Похвала Кириллу Философу большое количество общих связей имеет с объединенным массивом. Однако по активности узлов этот текст значительно отличается от рассматриваемых текстов. Сравнительно с Похвалой св. Клименту и объединенным массивом эти различия проявляются в изменении активности узлов. Так, для Похвалы Кириллу Философу и объединенного массива отмечено изменение активности 6-и узлов, а для Похвалы Кириллу Философу и Похвалы св. Клименту — 5-и узлов; при этом для каждой пары выявлено появление одного нового узла. Различие между Похвалой Кириллу Философу и Похвалой сорока св. мученикам выражается в появлении двух новых узлов.

Итак, исследованием установлено наибольшее сходство: 1) Похвалы св. Клименту и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу и 2) Похвалы сорока св. мученикам и объединенного массива. Достаточно близки между собой и Похвала сорока св. мученикам и Похвала св. Клименту. Одновременно определено, что для авторской манеры Климента возможно изменение активности двух-шести узлов и появление до двух новых узлов. Это имеет практическое значение для работы по определению авторства анонимных произведений, приписываемых Клименту. Заслуживает внимания и тот факт, что основные изменения в активности узлов связаны с Похвалой Кириллу Философу.

Путем сопоставления графов достоверных произведений Климента был получен граф общих связей (рис. 25, 26). Четыре произведения имеют только пять общих связей, причем все они встречаются и в других памятниках

старославянской литературы самого разнообразного жанра. На графах (рис. 25, 26) представлены также связи, общие для трех и двух сочинений Климента. На наш взгляд, именно эти связи и характеризуют писательскую манеру Климента Охридского. Тот факт, что уже для четырех текстов общими являются лишь связи так наз. „общеязыкового ядра", подтверждает преобладающее в историографии мнение о Клименте как талантливом авторе. Несмотря на разнообразные приемы изложения своих мыслей, Климент, тем не менее, в разных произведениях в большей или меньшей степени повторял примененные однажды конструкции, что позволяет определять его авторство путем попарного сравнения текстов памятников и выявления их близости достоверным сочинениям писателя.

Сопоставим графы Похвалы Николаю Чудотворцу с авторскими текстами Климента. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу с рассмотренными выше памятниками представлены на рис. 27—30 (по первой системе признаков) и 31—34 (по второй системе признаков).

И по первой, и по второй системам признаков по количеству общих связей и активности узлов наибольшее сходство отмечено для Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы сорока св. мученикам. Для этих произведений выявлено изменение активности трех узлов по первой системе признаков и появление одного нового узла и приблизительно равная активность узлов по второй системе признаков (табл. 1, 2). Похвала Николаю Чудотворцу очень близка объединенному массиву Похвалы Дмитрию Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу. От текста объединенного массива Похвала отличается активностью двух узлов по первой системе признаков и активностью одного и появлением одного нового узла по второй системе признаков (табл. 1, 2).

С Похвалой Кириллу Философу и Похвалой св. Клименту для Похвалы Николаю Чудотворцу выявлены бóльшие различия, чем с указанными выше произведениями. Однако и они не превышают тех расхождений, которые были установлены при анализе несомненных сочинений писателя.

Таким образом, данные формально-количественного анализа свидетельствуют о соответствии стиля Похвалы Николаю Чудотворцу авторской манере Климента Охридского.

Проанализируем полученные нами графы Пространного Жития Константина (рис. 6, 12).

Общие связи Пространного Жития Константина с достоверно атрибутируемыми Клименту памятниками изображены на рис. 35—38 (по первой системе признаков) и на рис. 39—42 (по второй системе признаков).

По первой системе признаков Пространное Житие Константина имеет приблизительно одинаковое количество общих связей с достоверными произведениями. Отмеченные расхождения в активности узлов не превышают значений, установленных при исследовании несомненных сочинений Климента Охридского.

По второй системе признаков Пространное Житие Константина по характеру связей и активности узлов (табл. 1, 2) наиболее близко Похвале сорока св. мученикам. В несколько меньшей степени это относится к Похвале св. Клименту и объединенному массиву Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу.

Меньше всего сходства обнаруживается при сопоставлении Жития с Похвалой Кириллу Философу. Несмотря на то, что Житие и Похвала имеют определенное количество общих связей, сравнение графов этих произведений выявляет значительные расхождения в активности узлов (табл. 1, 2). Так, в Житии значительно более активны узлы: 1) предл. первообр. (147);

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

2) союз соч. — соед. (135); 3) сущ. ед. ч. вин. пад. (28); 4) прилаг. вин. пад. (37); 5) сущ. ед. ч. им. пад. (20) и 6) сущ. ед. ч. тв. пад. (30).

Узлы: 1) глаг. имперфект 3 л. (9); 2) кратк. причаст. пр. вр. (50); 3) указат. местоим. дат. пад. (85) отмечены только в Житии. Узлы: 1) сущ. мн. ч. вин. пад. (29) и 2) притяж. местоим. вин. пад. (91), зафиксированные в Похвале Кириллу Философу, отсутствуют в Житии.

Графы Жития и Похвалы Кириллу Философу отличаются и по структуре. Так, основная масса связей графа Жития стянута влево, в то время как в достоверных произведениях Климента большее количество связей сконцентрировано в правой части графа. Это связано с повышенной активностью в достоверных произведениях узлов: 1) союз соч.-соед. (135); 2) сущ. ед. ч. вин. пад. (28) и меньшей активностью таких узлов, как: 1) сущ. ед. ч. им. пад. (20); 2) частицы (17) и 3) предл. первообр. (147).

Однако при существенном отличии Жития от Похвалы Кириллу Философу для них выявляется и общая тенденция в структуре графа, а именно, в Похвале Кириллу Философу заметна тенденция к возрастанию активности узлов левой части графов. Тем не менее различия этих текстов велики и намного превышают критерии, установленные при анализе достоверных сочинений.

Такие значительные расхождения могут быть связаны или с тем, что эти памятники принадлежат разным жанрам, или с тем, что они созданы различными авторами.

Пространное Житие Константина, как и любой другой агиографический памятник, создавался с учетом норм этого жанра. Однако сравнение Жития с рядом житий показывает, что выявленные особенности Жития Константина никак не связаны с особенностями жанра. Мы сопоставили графы Пространного Жития Константина с графами Житий Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Феодосия Печерского и Сказания о князьях Борисе и Глебе (рис. 43—46)[8].

Доказательством того, что различия между Житием и Похвалой Кириллу Философу не связаны с требованиями жанра, служат и результаты, полученные В. П. Василевым. Методом глотометрического анализа автор выявил сходство Жития Мефодия, Похвалы Кириллу Философу и Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу[9]. Это сходство свидетельствует о том, что, несмотря на жанровый шаблон, стиль автора хорошо прослеживается и в сочинениях разного жанра.

Таким образом, данные формально-количественного анализа не позволяют считать Пространное Житие Константина произведением Климента Охридского. Однако отмеченное выше сходство Жития указывает на определенную связь его с сочинениями Климента. Поэтому мы присоединяемся к мнению проф. Ем. Георгиева о создании Пространного Жития Константина коллективом авторов, среди которых, вероятно, был и Климент Охридский.

Сравним теперь графы Похвалы Николаю Чудотворцу и Пространного Жития Константина. Графы общих связей этих памятников представлены на рис. 47, 48 и отличаются крайней скудостью. Сходству Жития с Похвалой Николаю Чудотворцу противоречит и значительное расхождение в активности узлов (табл. 1, 2). Для них установлено изменение активности трех узлов, но что более важно — появление четырех новых узлов: 1) глаг. им-

[8] Л. И. Бородкин, Л. В. Милов. Некоторые аспекты применения количественных методов. . ., с. 374, 376—378.

[9] В. П. Василев. Климент Охридски и авторството на „Панонските легенди". — Бълг. език, 1969, № 3.

перфект 3 л. (9); 2) сущ. ед. ч. тв. пад. (30); 3) сущ. мн. ч. вин. пад. (29); 4) кратк. причаст. пр. вр. (50). А для достоверных произведений Климента допустимо изменение активности двух-шести узлов и появление не более двух узлов. Следовательно, Похвала Николаю Чудотворцу и Пространное Житие не могут быть признаны сочинениями одного автора, что согласуется с выводами, сделанными нами при сопоставлении этих памятников с авторскими текстами Климента Охридского.

В вводной части работы мы упоминали и о втором методе математической статистики, использованном нами для определения авторства анонимных произведений. Это метод глотометрического анализа, методика которого достаточно подробно изложена в статье В. П. Василева[10].

В результате соответствующих вычислений нами были получены данные, представленные в таблицах 3, 4, 5.

Предваряя исследование текстов, отметим, что различия произведений мы фиксируем по показателям, равным и превышающим значение „2".

Для Похвалы св. Клименту и Похвалы сорока св. мученикам отмечено расхождение по четырем показателям: д. причаст. пр. вр. (17); опред. местоим. (25), наречие (31) и союз причины (37).

Похвала Кириллу Философу и Похвала сорока св. мученикам различаются по семи показателям: глаг. аор. (2); глаг. имперфект (3); глаг. в императиве (5); кратк. причаст. пр. вр. (16); наречие (31); союз соч.-соед. (34); союз сопостав.-противит. (35).

Похвала св. Клименту и Похвала Кириллу Философу отличаются по восьми показателям: глаг. аор. (2); глаг. имперфект (3); кратк. причаст. н. вр. (15); кратк. причаст. пр. вр. (16); д. причаст. н. вр. (17); вопр.-относит. местоим. (26); союз соч.-соед. (34); союз сопостав.-противит. (35).

Особенностью Похвалы Кириллу по данным глотометрического анализа является пристрастие к употреблению глагола в имперфекте при меньшем использовании глагола в аористе. Значительно реже в Похвале Кириллу Философу употребляется кратк. причаст. пр. вр. (16) и союз соч.-соед. (34); совсем не используется союз сопостав.-противит. (35).

Похвала сорока св. мученикам выделяется по наиболее частому употреблению наречия (31).

Наибольшая близость по частоте употребления единичных грамматических классов в тексте отмечена для Похвалы сорока св. мученикам и Похвалы св. Клименту.

Большие различия для достоверных произведений связаны с Похвалой Кириллу Философу. Сравнительно с этим сочинением выявлено расхождение по восьми показателям. Это подтверждают результаты, полученные при исследовании авторских текстов Климента методом формально-количественного анализа. При этом такие особенности, выявленные глотометрическим методом, как насыщенность языка Похвалы сорока св. мученикам наречиями, или редкое употребление в Похвале Кириллу Философу кратк. причаст. пр. вр. и соч.-соед. союза, нашли свое отражение в графах по второй системе признаков формально-количественного метода (рис. 7, 9).

Так, на графе Похвалы Кириллу Философу отсутствует кратк. причаст. пр. вр. (50), а узел союз соч.-соед. (135) значительно менее активен, чем в Похвале сорока св. мученикам и Похвале св. Клименту. Этот результат очень важен, так как позволяет найти закономерности не только в частотах употребления отдельных частей речи, но и закономерности в сочетании пар грамматических классов для авторской манеры того или иного писателя.

[10] Там же.

Тот факт, что не все показатели, по которым отмечено расхождение произведений при исследовании глотометрическим методом, отразились в графах, объясняется тем, что при изучении памятников учитываются частоты встречаемостей пар грамматических классов, а не частота встречаемости единичного показателя.

Для Похвалы Николаю Чудотворцу глотометрическом методом установлено расхождение с Похвалой сорока св. мученикам по двум показателям: кратк. прилаг. (11) и опред. местоим. (25); с Похвалой св. Клименту — по шести: глаг. имперфект (3); кратк. прилаг. (11); д. причаст. н. вр. (17); лич. местоим. (22); союз причины (37); союз сравнит. (39); с Похвалой Кириллу Философу — по семи показателям: глаг. аор. (2); глаг. имперфект (3); кратк. прилаг. (11); лич. местоим. (22); вопр.-относит. местоим. (26); союз соч.-соед. (34); союз сопостав.-противит. (35).

Характерной особенностью Похвалы Николаю Чудотворцу является редкое употребление кратк. прилаг. (11). Из шести показателей, по которым Похвала Николаю Чудотворцу отличается от Похвалы св. Клименту, два — д. причаст. н. вр. (17) и союз сравнит. (39) — совпадают с показателями, по которым Похвала сорока св. мученикам отличается от Похвалы св. Клименту. Как и Похвала сорока св. мученикам, Похвала Николаю Чудотворцу расходится с Похвалой Кириллу Философу по семи показателям, четыре из которых совпадают: глаг. аор. (2); глаг. имперфект (3); союз соч.-соед. (34) и союз сопостав.-противит. (35).

Эти данные, наряду с наибольшей близостью по частотам употребления единичных частей речи, указывают на непосредственное сходство Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы сорока св. мученикам, что соответствует результатам формально-количественного метода.

Пространное Житие Константина отличается от Похвалы сорока св. мученикам по девяти показателям: глаг. аор. (2); глаг. имперфект (3); глаг. в инфинитиве (8); указат. местоим. (23); порядк. числит. (33); союз подчинит. временной (36); союз причины (37); союз сравнит. (39); предл. первообр. (40); от Похвалы св. Клименту — по двенадцати показателям: глаг. аор. (2); глаг. имперфект (3); кратк. прилаг. (11); притяж. прилаг. (12); кач. прилаг. сравнит. степени (13); неопр. местоим. (29); наречие (31); порядк. числит. (33); союз сопостав.-противит. (35); союз сравнит. (39); предл. первообр. (40); от Похвалы Кириллу Философу — по пятнадцати: частица (6); глаг. в инфинитиве (8); сущ. (9); кач. -относит. прилаг. (10); кратк. прилаг. (11); притяж. прилаг. (12); кратк. причаст. н. вр. (15); кратк. причаст. пр. вр. (16); д. причаст. н. вр. (17); вопр.-относит. местоим. (26); наречие (31); кол. числит. (32); союз соч.-соед. (34); союз сравнит. (39); предл. первообр. (40).

Отличительной чертой Пространного Жития Константина является более частое, чем в других произведениях, употребление глагола в инфинитиве (8).

Из пятнадцати показателей, по которым Пространное Житие Константина отличается от Похвалы Кириллу Философу, три совпадают с показателями, по которым Похвала сорока св. мученикам отличается от Похвалы Кириллу Философу: кратк. причаст. пр. вр. (16); наречие (31); союз соч.-соед. (34); а пять показателей совпадают с показателями, по которым от Похвалы Кириллу Философу отличается Похвала св. Клименту: кратк. причаст. н. вр. (15); кратк. причаст. пр. вр. (16); д. причаст. н. вр. (17); вопр.-относит. местоим (26); союз соч.-соед. (34).

Итак, Пространное Житие Константина имеет меньше всего различий с Похвалой сорока св. мученикам, а наиболее существенные расхождения —

с Похвалой Кириллу Философу. К такому же заключению мы пришли и в результате исследования формально-количественным методом.

Для Похвалы Николаю Чудотворцу и Пространного Жития Константина отмечены различия по одиннадцати показателям: глаг. аор. (2); глаг. имперфект (3); частица (6); глаг. в инфинитиве (8); кач. прилаг. сравнит. степени (13); кратк. причаст. пр. вр. (16); лич. местоим. (22); указат. местоим. (23); неопр. местоим. (29): союз сопостав.-противит. (35); союз причины (37).

Отличие Пространного Жития Константина как от достоверных, так и от атрибутируемого Клименту Охридскому произведений превышает количество показателей, установленных при исследовании авторских текстов. Следовательно, Житие не может быть признано сочинением Климента.

Подводя итог, считаем возможным сделать следующие выводы:

1. Применение математических методов для определения авторства древнейших памятников древнеболгарской литературы показало эффективность подобного подхода к решению проблемы.

2. Мы считаем, что полученные нами данные позволяют с большой степенью уверенности говорить о принадлежности Похвалы Николаю Чудотворцу перу Климента Охридского.

3. Относительно Пространного Жития мы присоединяемся к точке зрения о коллективном происхождении этого памятника. Одним из соавторов Жития был, очевидно, и Климент Охридский.

СПИСОК

кодов для формально-количественного метода анализа

ГЛАГОЛ

1. Настоящего времени 1-го лица
2. —"— 2-го лица
3. —"— 3-го лица
4. В аористе 1-го лица
5. —"— 2-го лица
6. —"— 3-го лица
7. В имперфекте 1-го лица
8. —"— 2-го лица
9. —"— 3-го лица
10. Будущего времени 1-го лица
11. —"— 2-го лица
12. —"— 3-го лица
13. Супин
14. Повелительного наклонения
15. _____
16. Сослагательного наклонения
17. Частицы
18. Существительное двойственного числа
19. Инфинитив глагола

СУЩЕСТВИТЕЛЬНОЕ

20 Именительного падежа единственного числа
21. —"— множественного числа
22. Звательного падежа единственного числа
23. —"— множественного числа
24. Родительного падежа единственного числа
25. —"— множественного числа
26. Дательного падежа единственного числа

27. —"— множественного числа
28. Винительного падежа единственного числа
29. —"— множественного числа
30. Творительного падежа единственного числа
31. —"— множественного числа
32. Местного падежа единственного числа
33. —"— множественного числа

КАЧЕСТВЕННО-ОТНОСИТЕЛЬНОЕ ПРИЛАГАТЕЛЬНОЕ

34. Именительного падежа
35. Родительного падежа
36. Дательного падежа
37. Винительного падежа
38. Творительного падежа
39. Местного падежа
40. Краткое прилагательное
41. Притяжательное прилагательное именительного падежа
42. —"— родительного падежа
43. —"— дательного падежа
44. —"— винительного падежа
45. —"— творительного падежа
46. —"— местного падежа
47. Качественно-сравнительная степень прилагательного
48. Качественно-превосходная степень прилагательного

ПРИЧАСТИЕ

49. Краткое настоящего времени
50. —"— прошедшего времени
51. Действительное настоящего времени именительного падежа
52. —"— родительного падежа
53. —"— дательного падежа
54. —"— винительного падежа
55. —"— творительного падежа
56. —"— местного падежа
57. Страдательное настоящего времени именительного падежа
58. —"— родительного падежа
59. —"— дательного падежа
60. —"— винительного падежа
61. —"— творительного падежа
62. —"— местного падежа
63. Действительное прошедшего времени именительного падежа
64. —"— родительного падежа
65. —"— дательного падежа
66. —"— винительного падежа
67. —"— творительного падежа
68. —"— местного падежа
69. Страдательное прошедшего времени именительного падежа
70. —"— родительного падежа
71. —"— дательного падежа
72. —"— винительного падежа
73. —"— творительного падежа
74. —"— местного падежа
75. Междометие

МЕСТОИМЕНИЕ

76. Личное именительного падежа
77. —"— родительного падежа
78. —"— дательного падежа
79. —"— винительного падежа
80. —"— творительного падежа
81. —"— местного падежа

82. Указательное именительного падежа
83. —"— родительного падежа
84. —"— дательного падежа
85. —"— винительного падежа
86. —"— творительного падежа
87. —"— местного падежа
88. Притяжательное именительного падежа
89. —"— родительного падежа
90. —"— дательного падежа
91. —"— винительного падежа
92. —"— творительного падежа
93. —"— местного падежа
94. Определительное именительного падежа
95. —"— родительного падежа
96. —"— дательного падежа
97. —"— винительного падежа
98. —"— творительного падежа
99. —"— местного падежа
100. Вопросительно-относительное именительного падежа
101. —"— родительного падежа
102. —"— дательного падежа
103. —"— винительного падежа
104. —"— творительного падежа
105. —"— местного падежа
106. Отрицательное именительного падежа
107. —"— родительного падежа
108. —"— дательного падежа
109. —"— винительного падежа
110. —"— творительного падежа
111. —"— местного падежа
112. ———————
113. Возвратное родительного падежа
114. —"— дательного падежа
115. —"— винительного падежа
116. —"— творительного падежа
117. —"— местного падежа
118. Неопределенное именительного падежа
119. —"— родительного падежа
120. —"— дательного падежа
121. —"— винительного падежа
122. —"— творительного падежа
123. —"— местного падежа
124. Количественное именительного падежа
125. —"— родительного падежа
126. —"— дательного падежа
127. —"— винительного падежа
128. —"— творительного падежа
129. —"— местного падежа
130. Наречие
131. Числительное количественное
132. —"— порядковое
133. Безличный глагол прошедшего времени
134. —"— настоящего времени
135. Союз сочинительно-соединительный
136. —"— градационный
137. —"— разделительный
138. —„— сопоставительно-противительный
139. —„— подчинительно-временной
140. —"— условный
141. —"— причины
142. —"— уступительный
143. —"— целевой
144. —"— следствия
145. —"— сравнительный
146. —"— изъяснительный
147. Предлог первообразный

148. —"— производный наречный
149. —"— отименный
150. —"— отглагольный

СПИСОК

кодов для глотометрического метода анализа

ГЛАГОЛ

1. —"— настоящего времени
2. —"— в аористе
3. —"— в имперфекте
4. —"— будущего времени
5. —"— повелительного наклонения
6. Частица
7. Существительное двойственного числа
8. Инфинитив глагола
9. Существительное
10. Качественно-относительное прилагательное
11. Краткое прилагательное
12. Притяжательное прилагательное
13. Качественно-сравнительная степень прилагательного
14. Качественно-превосходная степень прилагательного
15. Краткое причастие настоящего времени
16. —"— прошедшего времени
17. Действительное причастие настоящего времени
18. Страдательное причастие —"—
19. Действительное причастие прошедшего времени
20. Страдательное причастие —"—
21. Междометие
22. Личное местоимение
23. Указательное местоимение
24. Притяжательное местоимение
25. Определительное местоимение
26. Вопросительно-относительное местоимение
27. Отрицательное местоимение
28. Возвратное местоимение
29. Неопределенное местоимение
30. Количественное местоимение
31. Наречие
32. Количественное числительное
33. Порядковое числительное
34. Союз сочинительно-соединительный
35. —"— сопоставительно-противительный
36. —"— подчинительно-временной
37. —"— причины
38. —"— целевой
39. —"— сравнительный
40. Предлог первообразный
41. Союз условный
42. —"— разделительный
43. —"— изъяснительный

Таблица 1

Активность узлов по первой системе признаков

Произведение	№ узла									
	24	30	85	6	37	29	91	40	20	28
П40М	5	1	—	5	2	3	—	1	1	7
ПСК	2	3	—	1	1	—	—	3	3	5
ПКФ	3	1	—	5	4	3	4	1	4	3
ПДС-ПСМГ	2	1	—	2	2	—	1	1	5	4
ПНЧ	2	—	2	5	2	1	—	—	3	6
ПЖК	2	1	3	6	1	—	—	—	1	4

Таблица 2

Активность узлов по второй системе признаков

Произведение	№ узла												
	24	147	17	6	9	20	28	37	29	135	91	30	85
П40М	3	7	3	6	—	—	5	1	2	9	—	2	—
ПСК	2	7	3	2	—	3	6	1	1	8	—	3	—
ПКФ	3	7	5	6	—	6	3	4	4	5	4	1	—
ПДС-ПСМГ	4	5	6	2	—	3	6	2	—	10	1	1	—
ПНЧ	4	9	4	6	—	4	4	2	3	12	—	—	1
ПЖК	2	16	9	8	3	3	6	1	—	9	—	3	3

Таблица 3

№ показателя	Значение критерия		
	ПСК/П40М	ПКФ/П40М	ПСК/ПКФ
1.	0.39	0.68	0.42
2.	—1.33	—4.49	6.41
3.	0.00	7.31	7.62
4.	0.26	—1.44	1.33
5.	—0.82	—2.35	1.29
6.	0.24	—0.37	0.89
7.	—0.13	1.89	—1.93
8.	0.38	—1.18	1.18
9.	0.99	0.25	0.78
10.	0.14	1.37	—1.42
11.	—0.21	0.48	—0.70
12.	0.41	0.51	—0.00
13.	1.05	0.17	—1.07
14.	0.00	0.00	0.00
15.	—0.66	1.36	—2.35
16.	0.10	—2.83	2.52
17.	2.43	—1.91	3.91
18.	—1.04	—0.88	—0.29
19.	0.94	1.25	0.19
20.	0.00	0.00	0.00

Продолжение табл. 3

1	2	3	4
21.	0.00	1.07	—1.07
22.	—0.71	—1.46	1.58
23.	1.01	0.00	0.71
24.	0.13	1.52	—1.54
25.	2.03	1.65	—0.06
26.	—1.44	1.86	—3.06
27.	0.00	0.00	0.00
28.	—0.32	—1.42	1.16
29.	—0.13	0.17	—0.29
30.	0.00	0.00	0.00
31.	—2.35	—2.48	0.36
32.	—0.28	—1.18	0.85
33.	0.00	1.07	—1.07
34.	—0.88	—2.84	2.09
35.	0.47	—3.46	4.20
36.	1.55	1.07	0.26
37.	—2.96	—1.61	—0.97
38.	—0.78	—1.58	1.04
39.	0.90	0.40	0.57
40.	0.17	—0.53	0.80
41.	—0.13	0.83	—0.97
42.	—1.05	0.17	—1.07
43.	—0.15	—1.05	1.55
44.	—1.05	—1.05	0.00

Таблица 4

№ показателя	Значение критерия		
	ПНЧ/П40М	ПСК/ПНЧ	ПНЧ/ПКФ
1.	0.70	—0.35	—0.14
2.	0.38	—1.86	5.14
3.	—1.74	2.00	—9.97
4.	0.61	—0.28	1.81
5.	0.98	—1.33	1.77
6.	—0.34	0.77	—0.00
7.	0.67	—0.73	—1.28
8.	—0.28	0.54	0.71
9.	—0.26	1.35	—0.54
10.	0.10	—0.01	—1.09
11.	—2.61	2.42	—3.10
12.	—0.26	0.63	—0.76
13.	—1.05	0.00	—1.07
14.	1.58	—1.58	1.58
15.	—0.10	—0.51	—1.41
16.	—1.97	1.79	0.90
17.	0.00	2.19	1.38
18.	—0.63	—0.78	0.44
19.	0.83	0.15	0.00
20.	0.00	0.00	0.00
21.	0.00	0.00	—1.07
22.	1.65	—2.08	2.41
23.	—0.52	1.46	—0.38
24.	—0.58	1.03	—1.92
25.	2.06	—0.20	0.11
26.	—0.37	—1.40	—2.29
27.	0.00	0.00	0.00

Продолжение табл. 4

1	2	3	4
28.	—1.65	1.41	—0.17
29.	—1.05	1.04	— 1.07
30.	0.00	0.00	0.00
31.	—0.89	—0.80	0.99
32.	—0.30	—0.00	0.96
33.	1.05	—1.05	—0.17
34.	0.00	—0.62	2.20
35.	1.26	—0.93	3.52
30.	1.58	—0.20	0.44
37.	0.34	—2.38	1.55
38.	0.00	—0.78	1.58
39.	—1.26	2.01	—1.73
40.	1.17	—1.22	1.75
41.	0.98	—1.05	0.46
42.	0.00	—1.05	—0.17
43.	0.36	—0.58	1.48
44.	—1.05	0.00	0.00

Таблица 5

№ показателя	Значение критерия			
	П 40М/ПЖК	ПСК/ПЖК	ПЖК/ПКФ	ПНЧ/ПЖК
1.	0.94	1.22	1.21	1.40
2.	4.60	6.74	1.07	5.26
3.	—9.31	—9.69	—1.83	—12.26
4.	1.54	1.37	0.00	1.88
5.	1.68	0.70	—1.04	1.60
6.	—1.51	—1.63	—2.31	—2.13
7.	0.13	0.00	1.93	0.73
8.	—2.40	—1.39	—3.21	—2.26
9.	1.92	4.03	2.40	1.65
10.	1.43	1.97	2.62	1.23
11.	2.53	2.32	3.05	—0.23
12.	1.58	2.03	3.12	1.07
13.	—0.96	—2.00	—0.73	—2.00
14.	0.00	0.00	0.00	1.58
15.	1.81	1.57	3.53	1.59
16.	—0.87	—0.69	—3.34	—2.60
17.	—1.84	0.30	—3.05	—1.69
18.	1.38	1.04	1.07	1.58
19.	0.13	1.01	1.32	0.87
20.	0.00	0.00	0.00	0.00
21.	— 1.04	—1.04	0.29	—1.04
22.	1.01	0.60	—0.47	2.21
23.	—2.56	—1.67	—1.91	—2.28
24.	0.67	1.25	1.97	0.11
25.	—0.94	1.20	1.01	1.31
26.	2.82	0.58	3.32	1.95
27.	—1.04	—1.04	—1.04	—1.04
28.	0.65	0.38	—0.60	—0.76
29.	—1.85	—2.04	—1.58	—2.93
30.	—1.04	—1.04	—1.04	—1.04
31.	—0.16	—2.54	—2.65	—1.02
32.	—0.95	—1.25	—2.49	—1.37
33.	—2.45	—2.45	—1.16	—1.41
34.	0.06	—0·69	—2.49	0.04

Продолжение табл. 5

1	2	3	4	5
35.	1.69	2.22	—1.47	2.49
36.	—2.27	—1.36	—1.50	—1.18
37.	2.96	0.00	0.97	2.38
38.	—0.99	—1.45	—1.81	—0.99
39.	2 30	2.86	2.86	0.99
40.	—2.30	—2.83	—3.03	—1.00
41.	1.05	1.04	1.63	1.38
42.	1.05	0.00	1.07	1.05
43.	—0.51	—0.79	—1.85	—0.12
44.	—0.76	—1.46	—1.46	—1.46

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ В ТАБЛИЦАХ

П40М — Похвала сорока святым мученикам
ПСК — Похвала святому Клименту
ПКФ — Похвала Кириллу Философу
ПДС-ПСМГ — Объединенный массив Похвалы Дмитрию Солунскому-Похвального слова архангелам Михаилу и Гавриилу
ПНЧ — Похвала Николаю Чудотворцу
ПЖК — Пространное Житие Константина

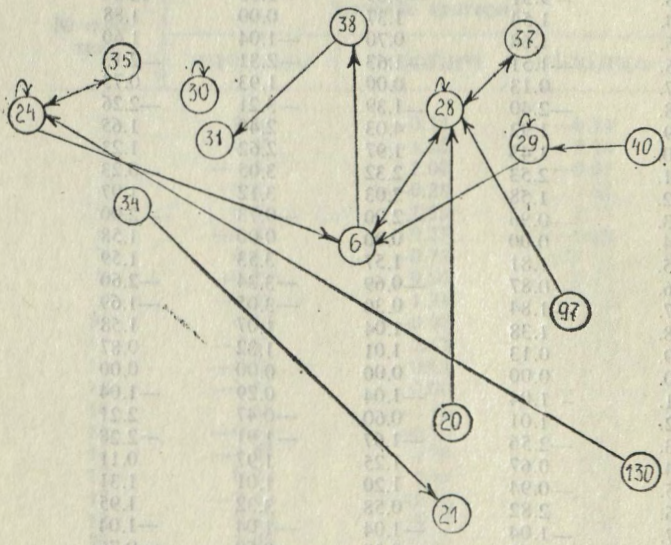


Рис. 1. Похвала сорока св. мученикам

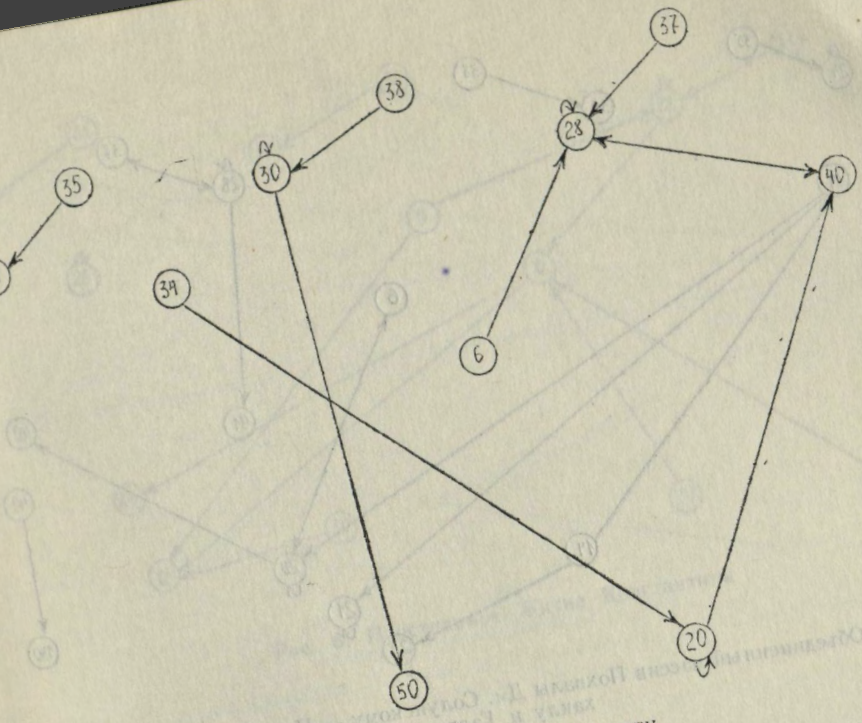


Рис. 2. Похвала св. Клименту

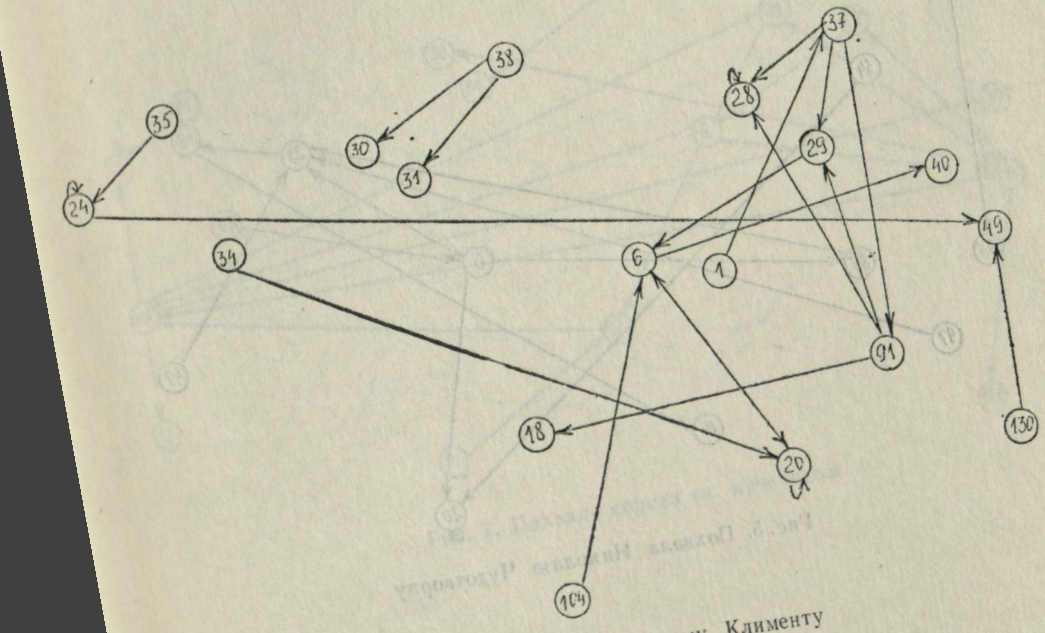


Рис. 3. Похвала святому Клименту

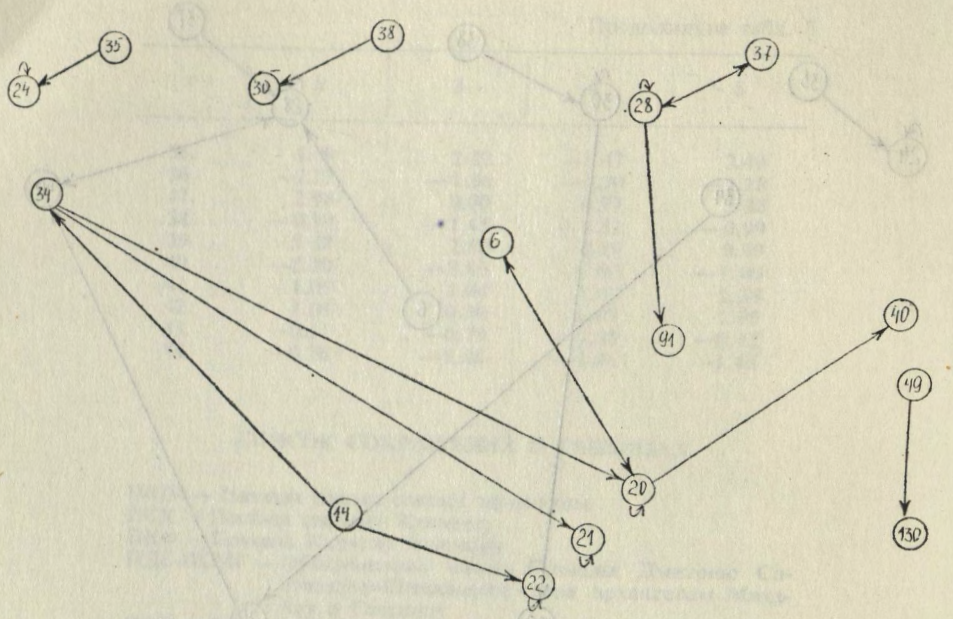


Рис. 4. Объединенный массив Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

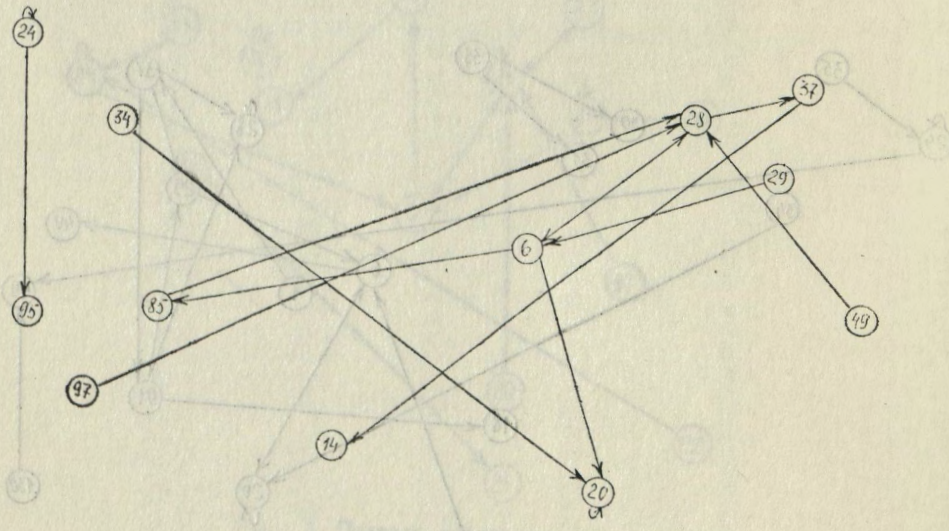


Рис. 5. Похвала Николаю Чудотворцу

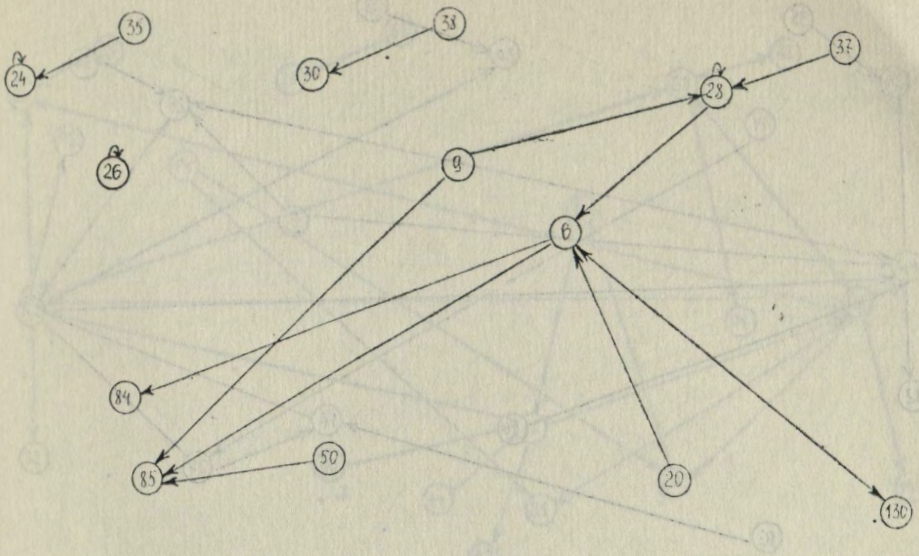


Рис. 6. Пространное Житие Константина

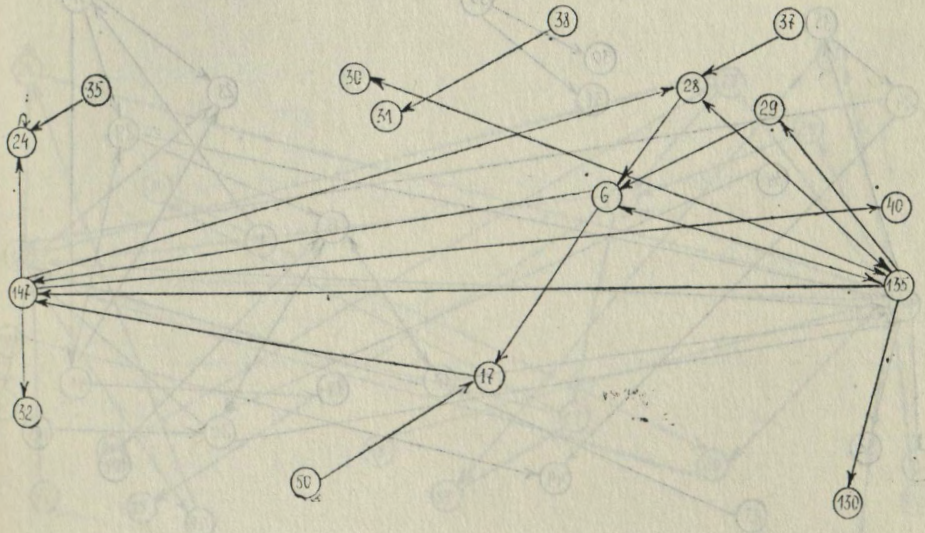


Рис. 7. Похвала сорока св. мученикам

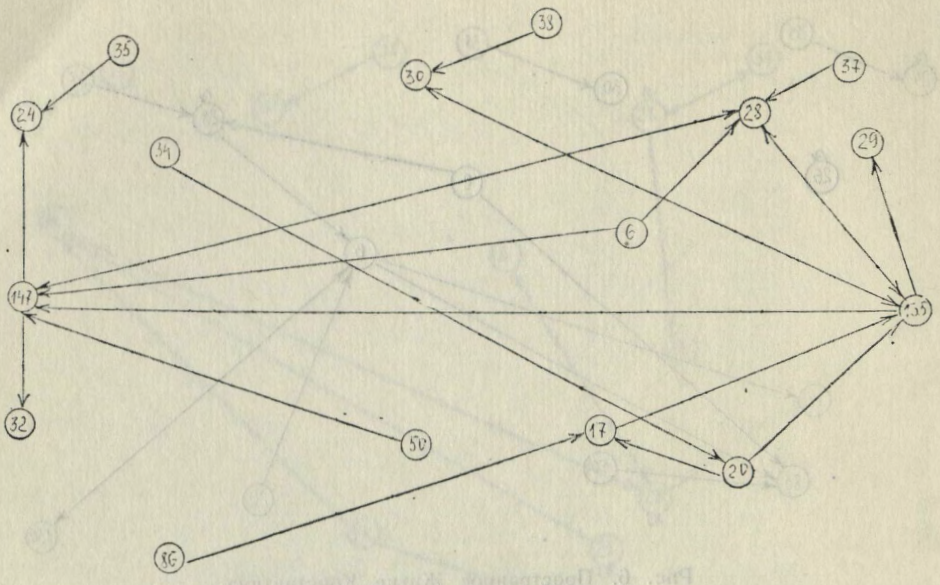


Рис. 8. Похвала святому Клименту

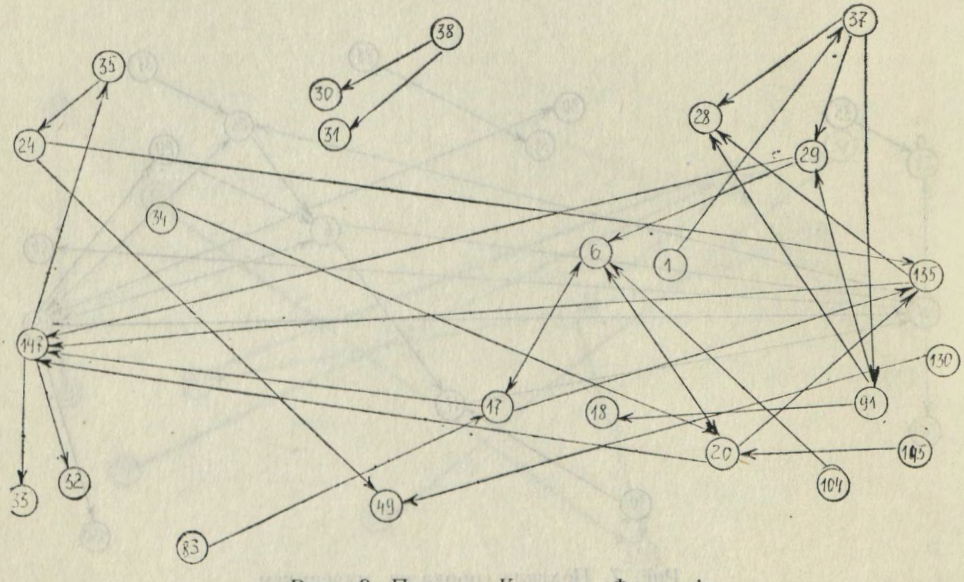


Рис. 9. Похвала Кириллу Философу

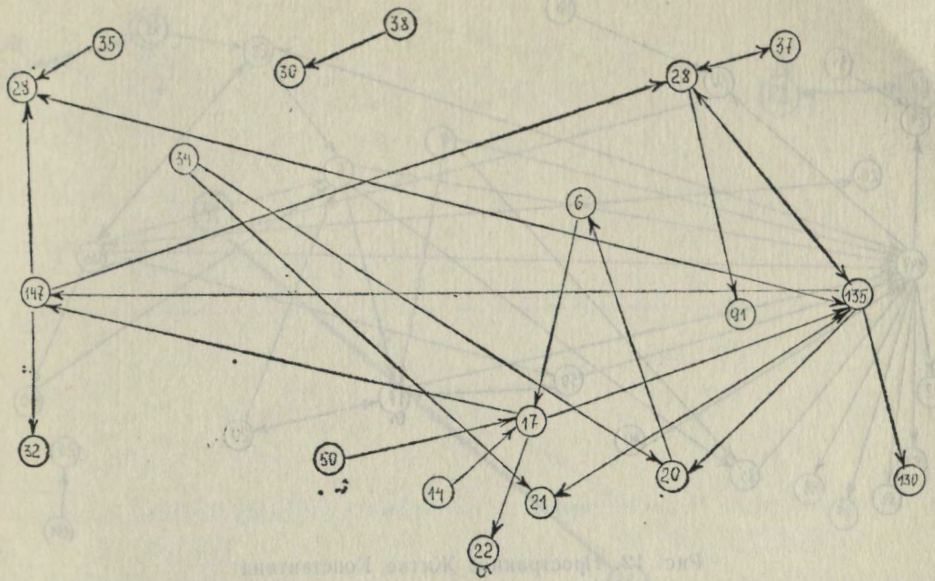


Рис. 10. Объединенный массив Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

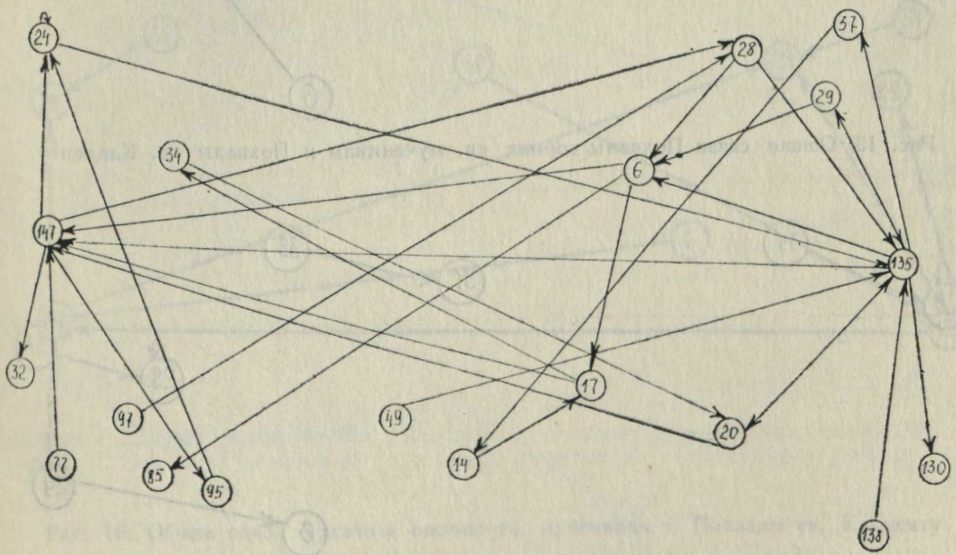


Рис. 11. Похвала Николаю Чудотворцу

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

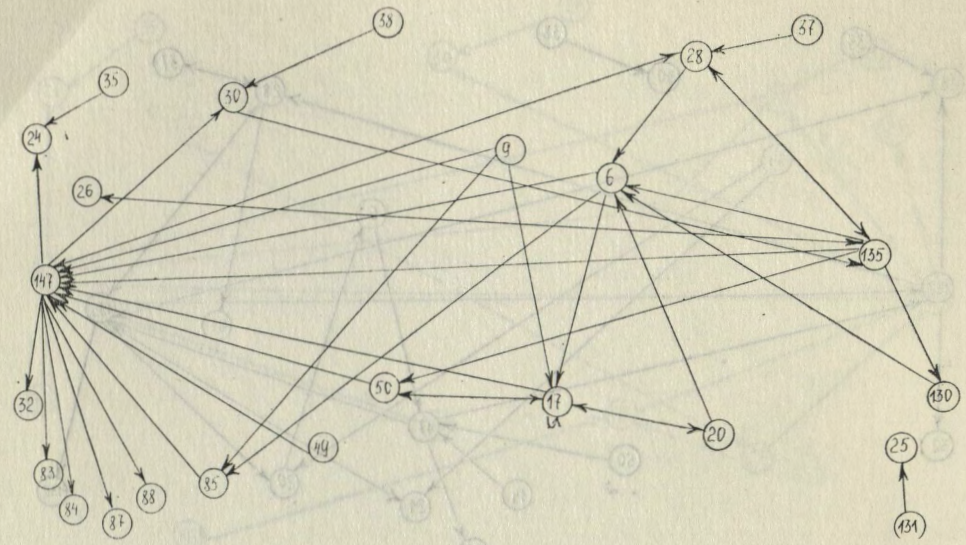


Рис. 12. Пространное Житие Константина

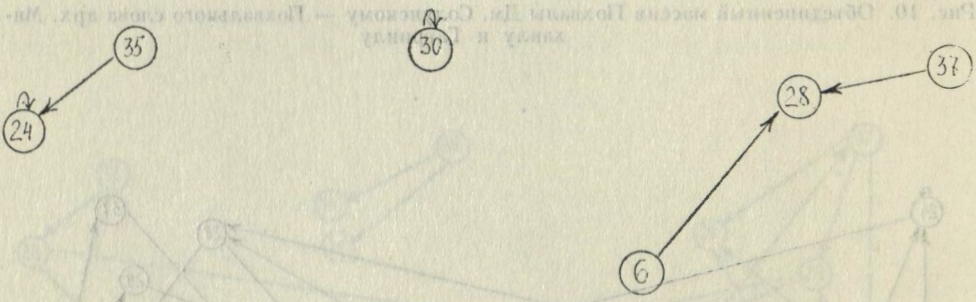


Рис. 13. Общие связи Похвалы сорока св. мученикам и Похвалы св. Клименту

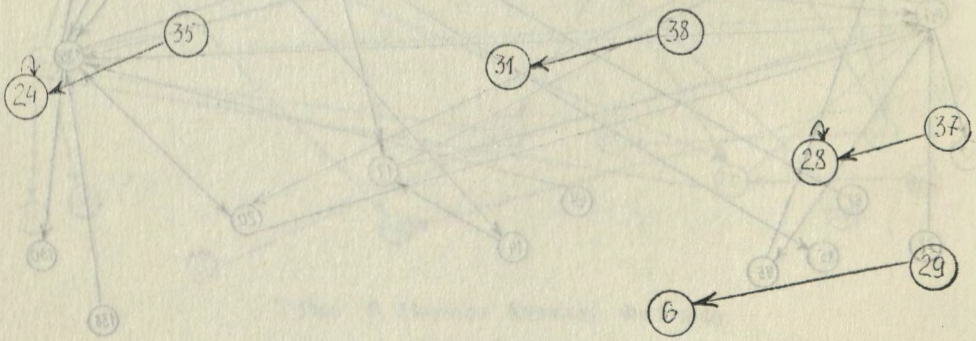


Рис. 14. Общие связи Похвалы сорока св. мученикам и Похвалы Кириллу Философу

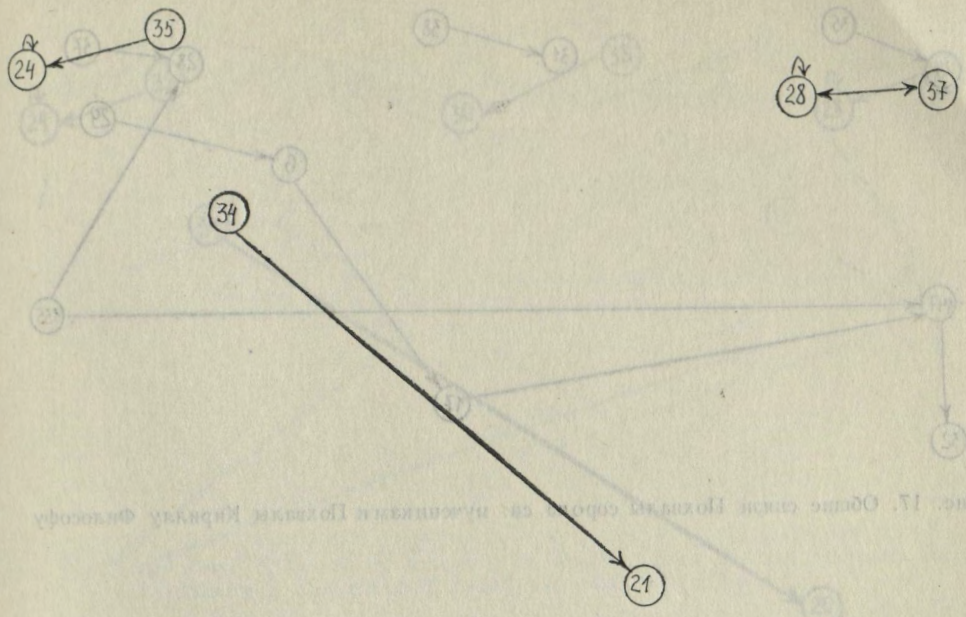


Рис. 15. Общие связи Похвалы сорока св. мученикам и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

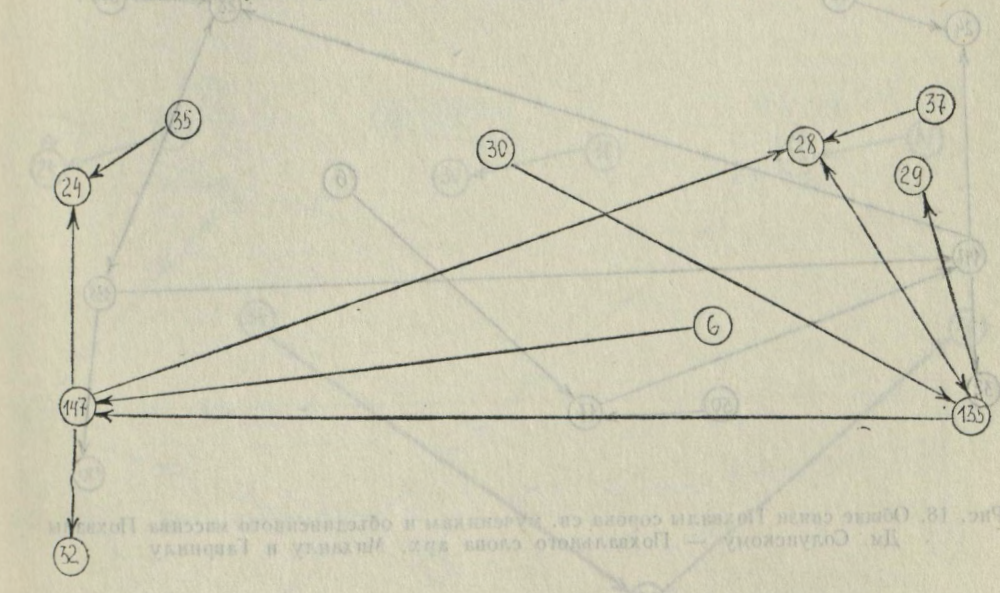


Рис. 16. Общие связи Похвалы сорока св. мученикам и Похвалы св. Клименту

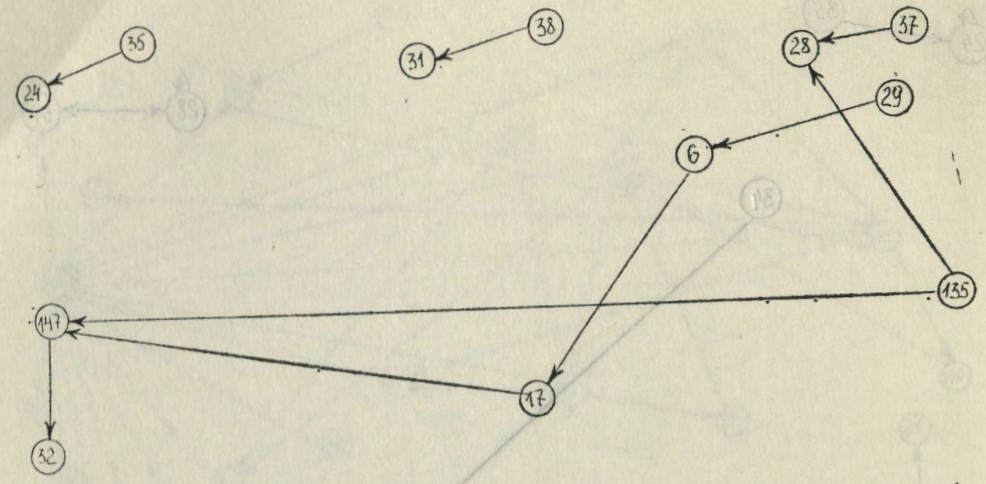


Рис. 17. Общие связи Похвалы сорока св. мученикам и Похвалы Кириллу Философу

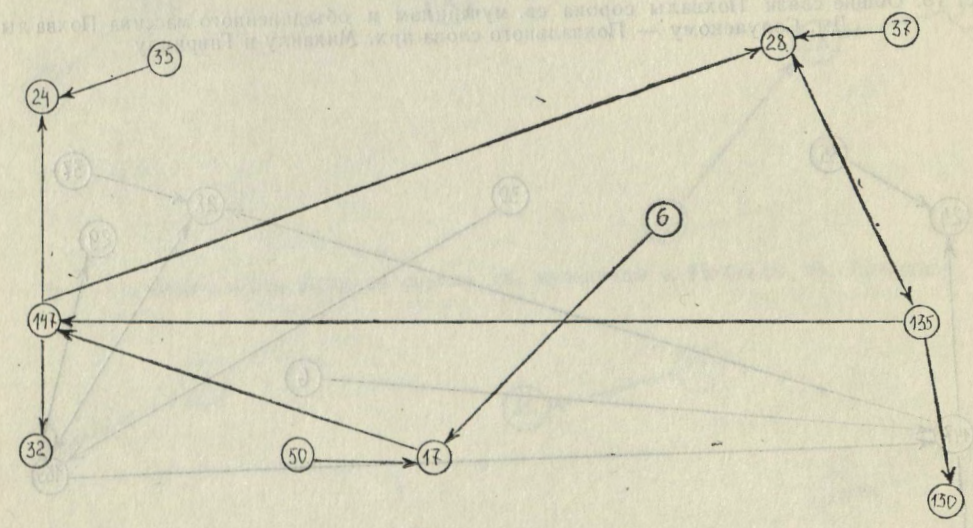


Рис. 18. Общие связи Похвалы сорока св. мученикам и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

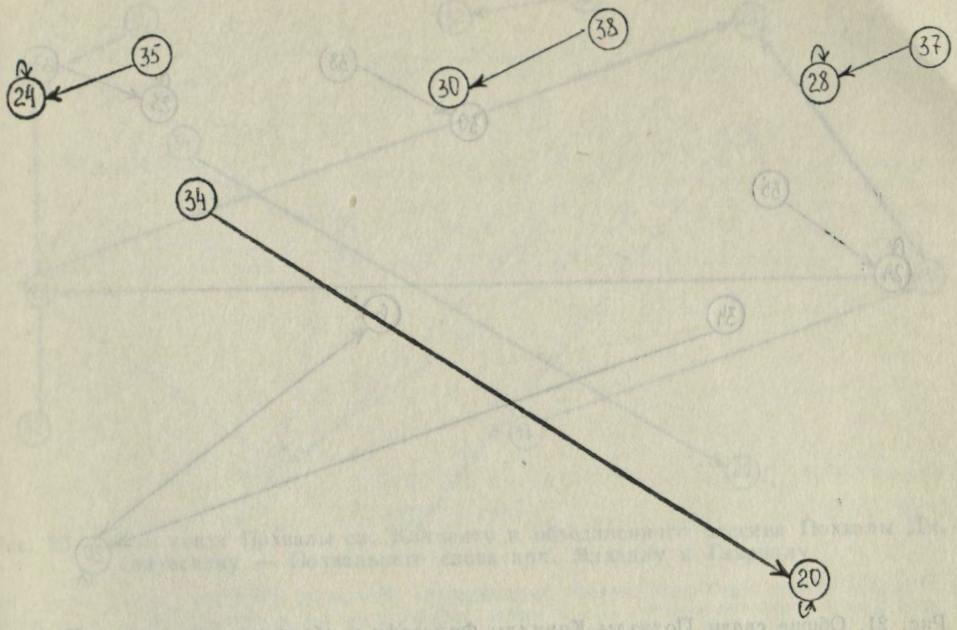


Рис. 19. Общие связи Похвалы св. Клименту и Похвалы Кириллу Философу

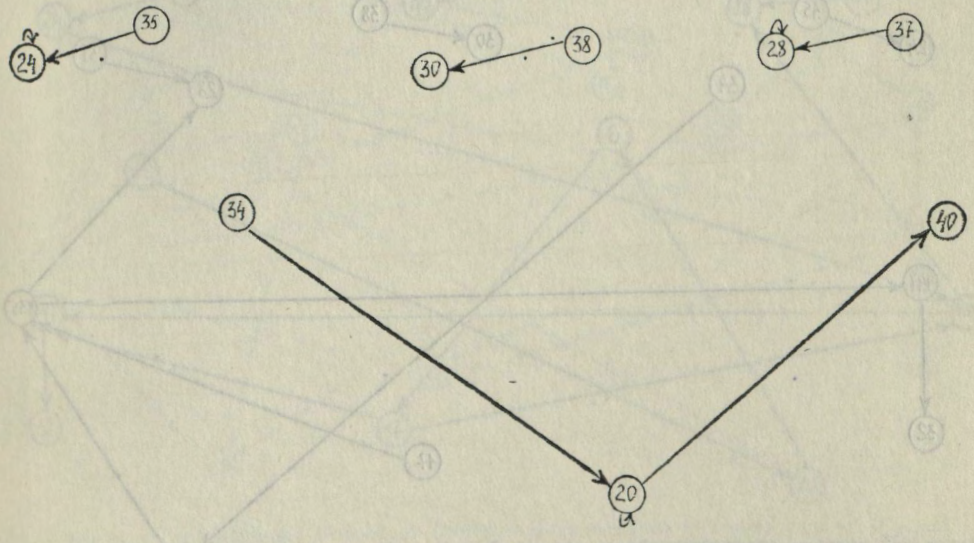


Рис. 20. Общие связи Похвалы св. Клименту и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

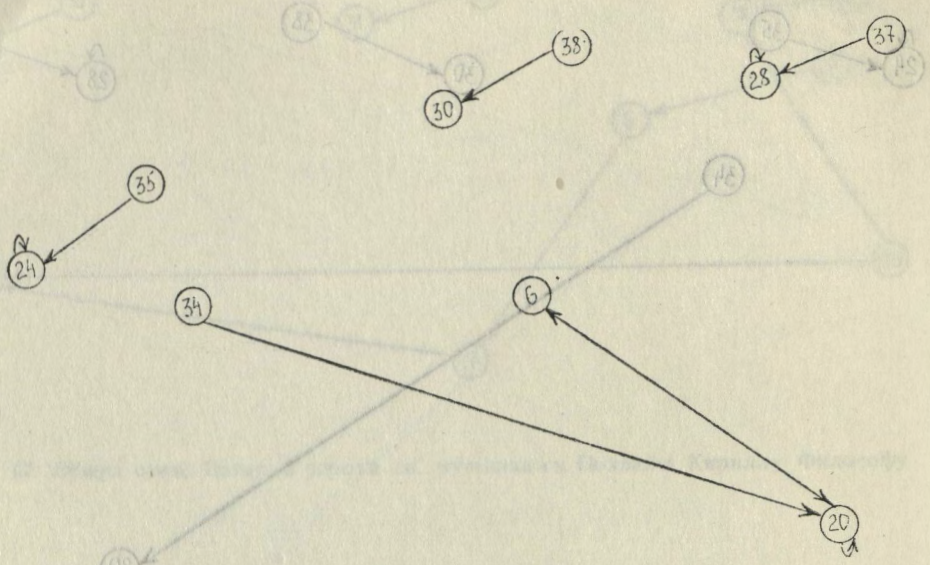


Рис. 21. Общие связи Похвалы Кириллу Философу и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

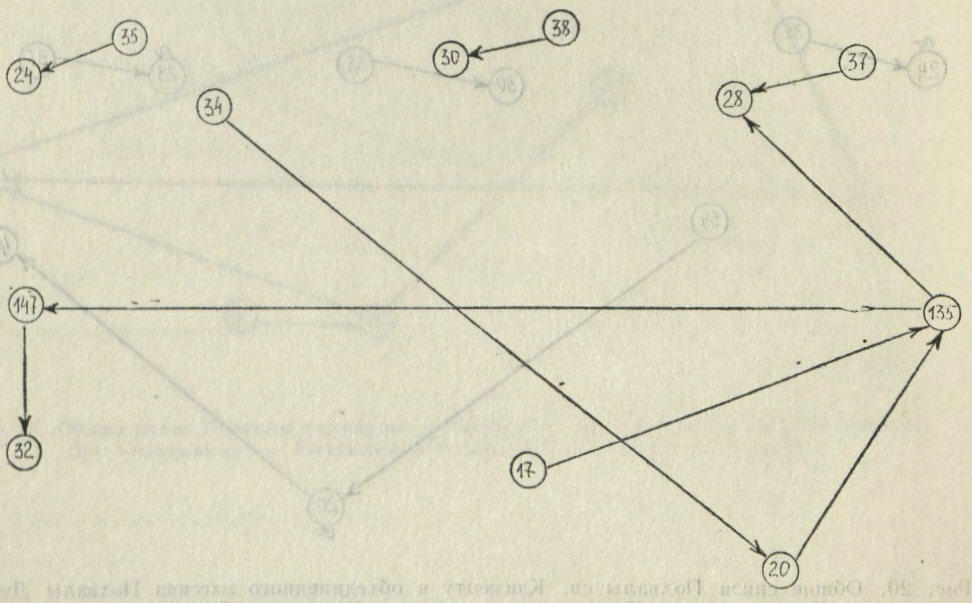


Рис. 22. Общие связи Похвалы св. Клименту и Похвалы Кириллу Философу

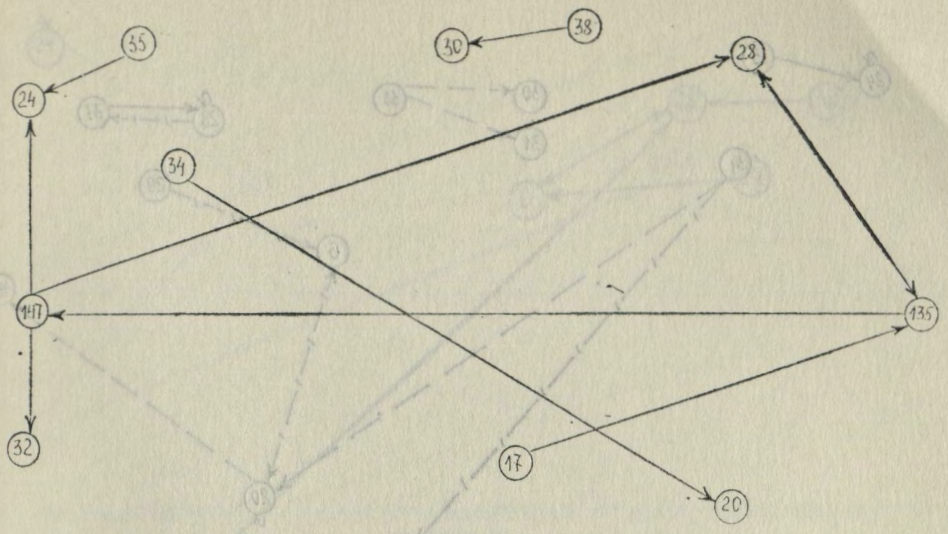


Рис. 23. Общие связи Похвалы св. Клименту и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

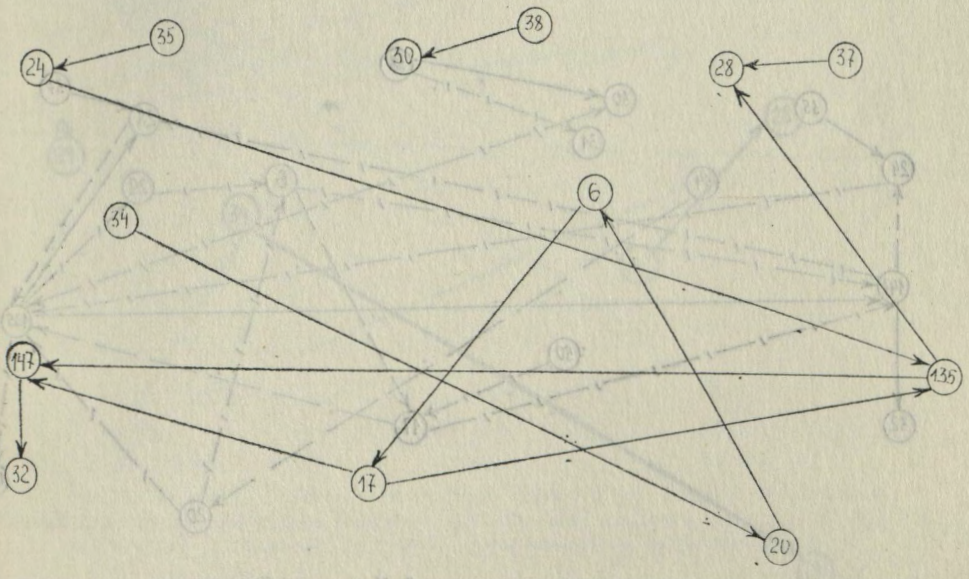


Рис. 24. Общие связи Похвалы Кириллу Философу и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

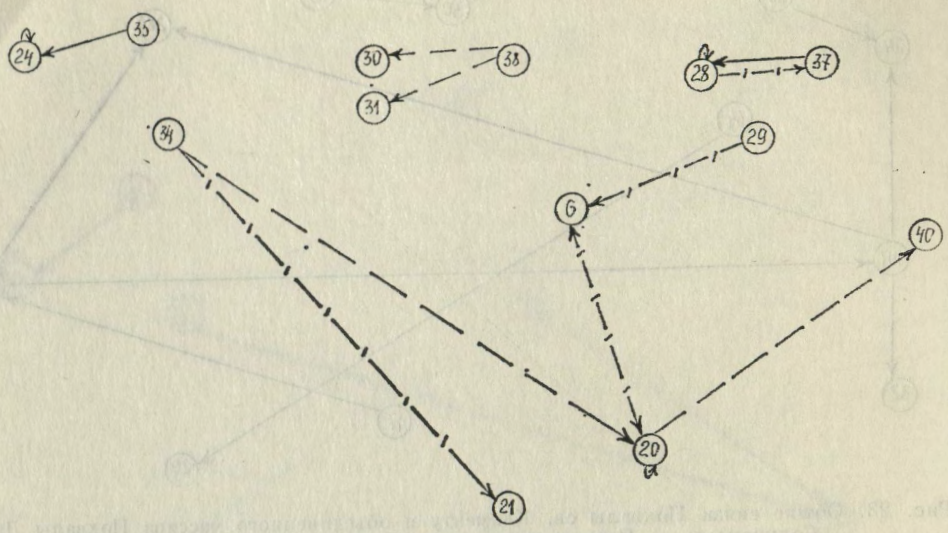


Рис. 25. Общее ядро достоверных произведений Климента Охридского. →— связь, общая для 4-х произведений; ⟶ — связь, общая для 3-х произведений; —/→ связь, общая для 2-х произведений

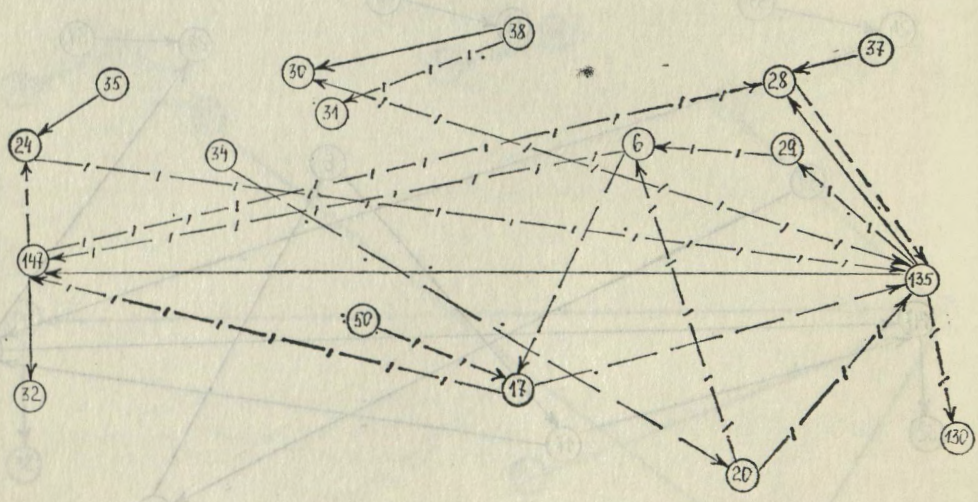


Рис. 26. Общее ядро достоверных произведений Климента Охридского. → — связь, общая для 4-х произведений; — → — связь, общая для 3-х произведений; —/→ — связь, общая для 2-х произведений

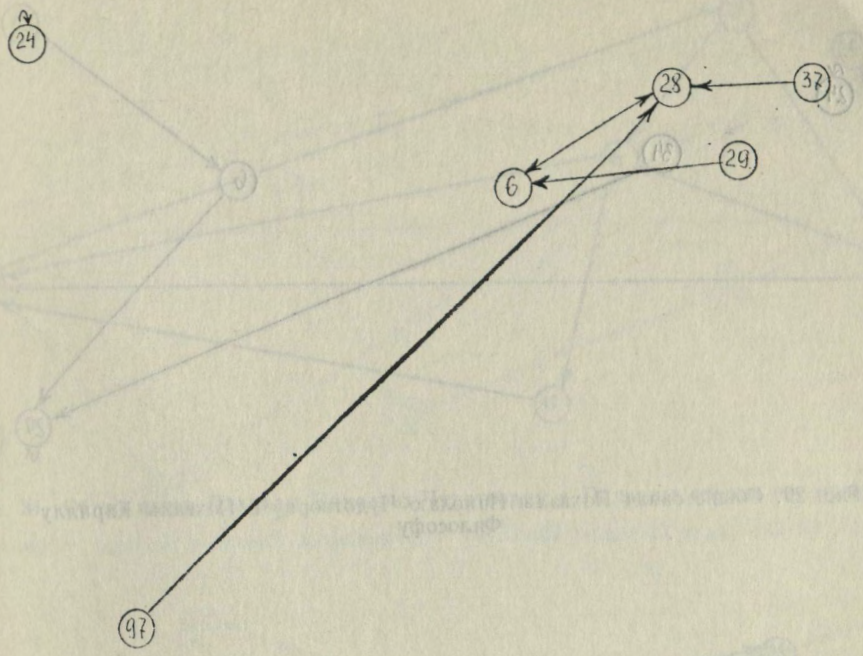


Рис. 27. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы сорока св. мученикам

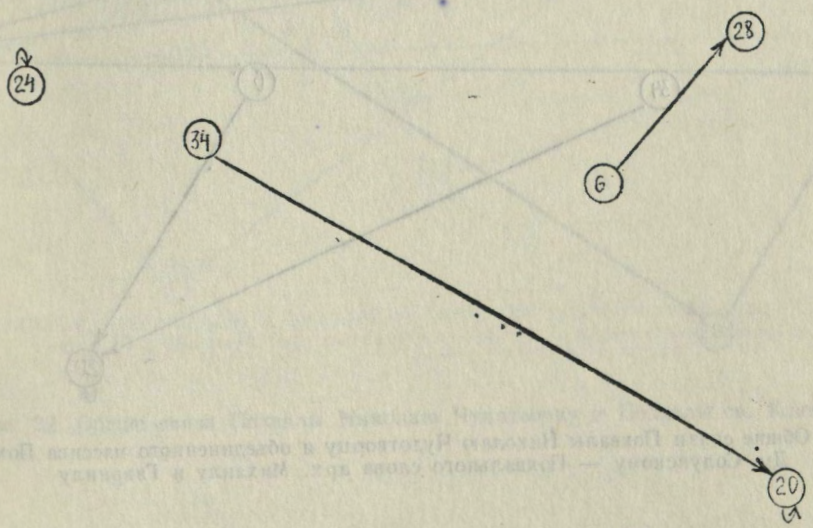


Рис. 28. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы св. Клименту

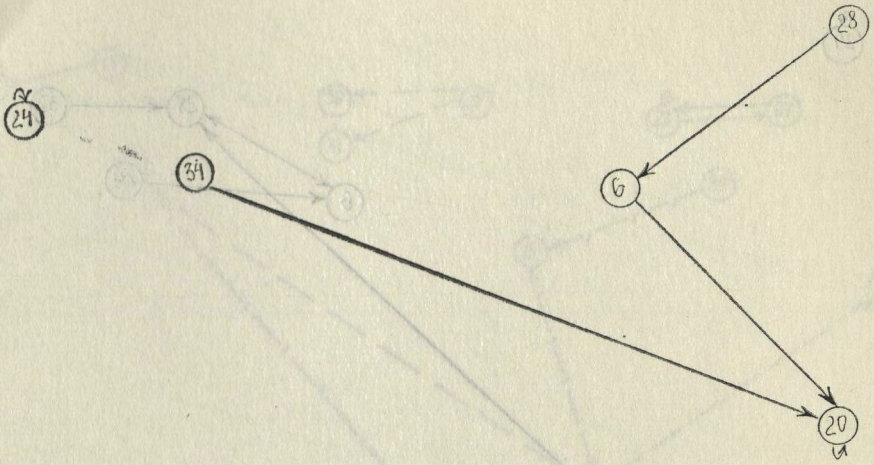


Рис. 29. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы Кириллу Философу

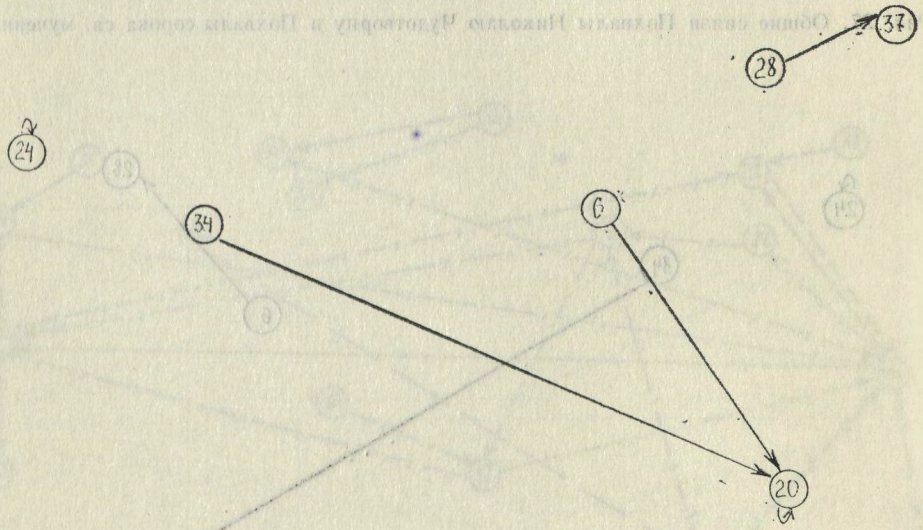


Рис. 30. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

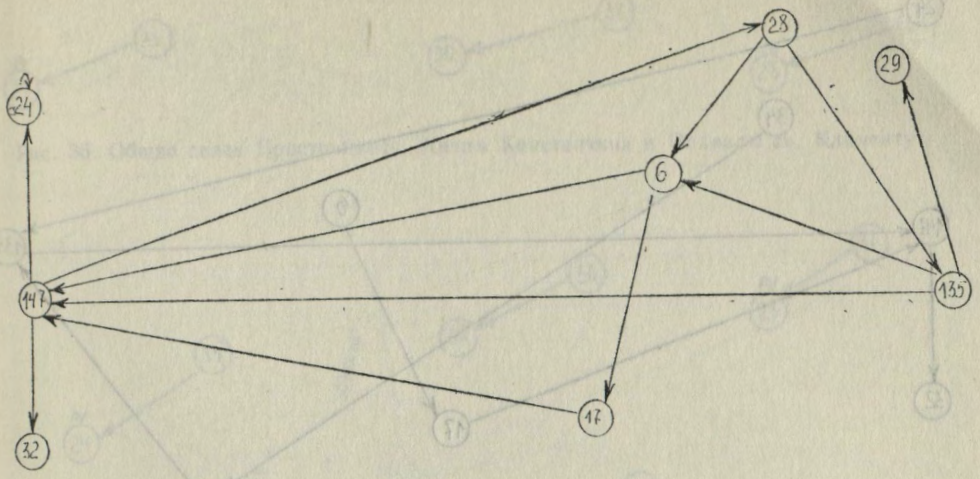


Рис. 31. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы сорока св. мученикам

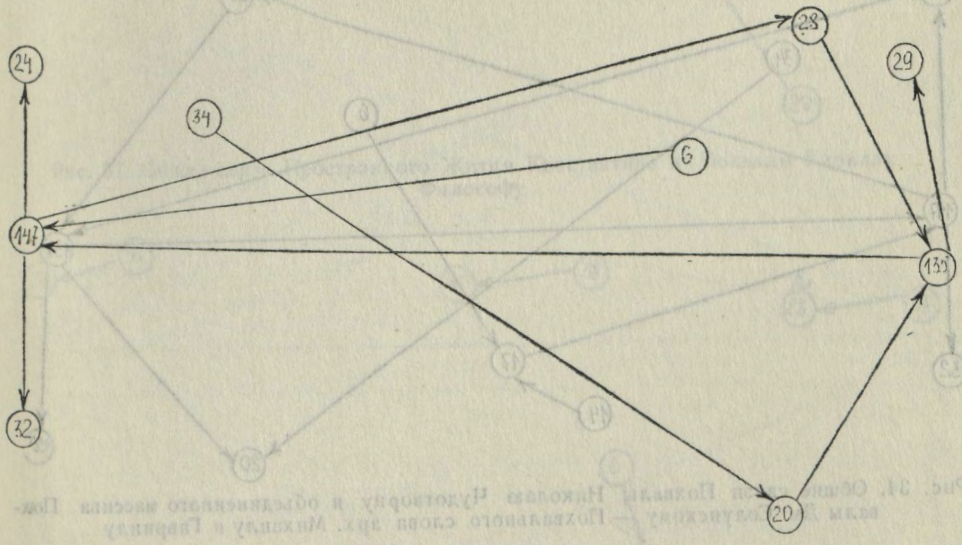


Рис. 32. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы св. Клименту

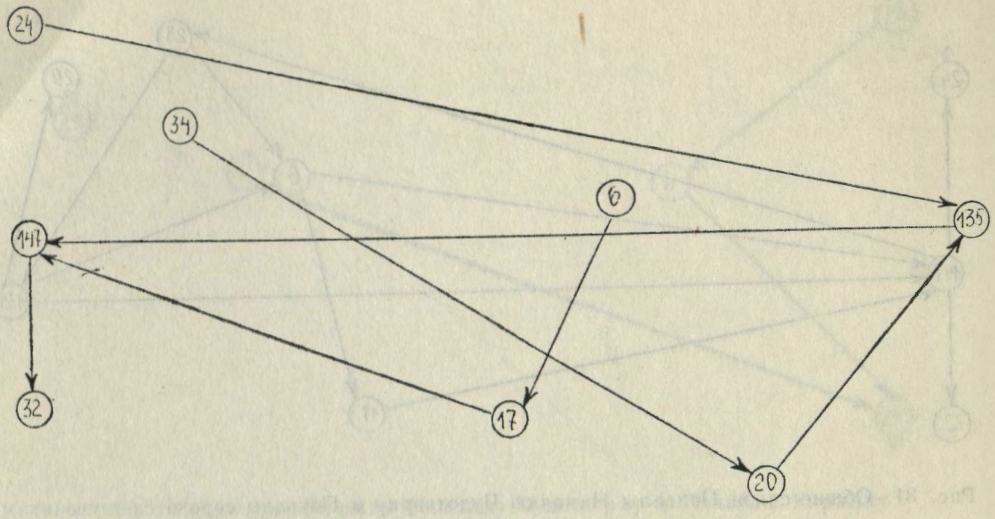


Рис. 33. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Похвалы Кириллу Философу

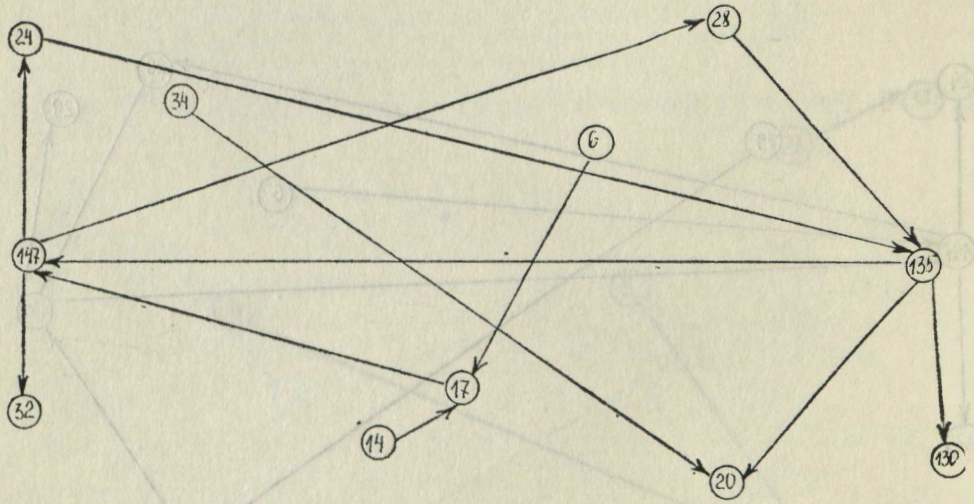


Рис. 34. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

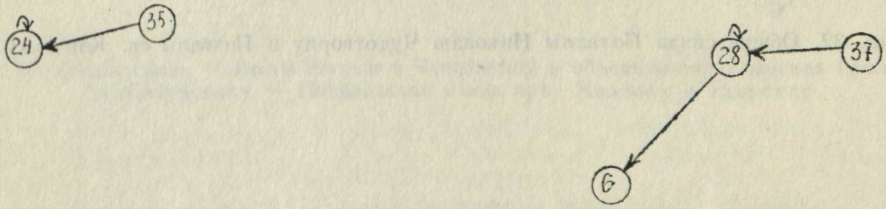


Рис. 35. Общие связи Пространного Жития Константина и Похвалы сорока св. мученикам

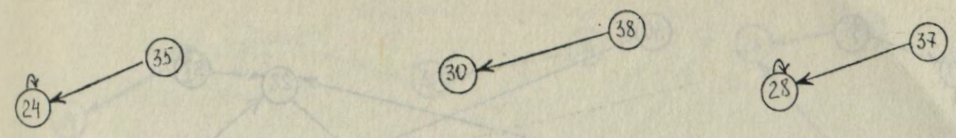


Рис. 36. Общие связи Пространного Жития Константина и Похвалы св. Клименту

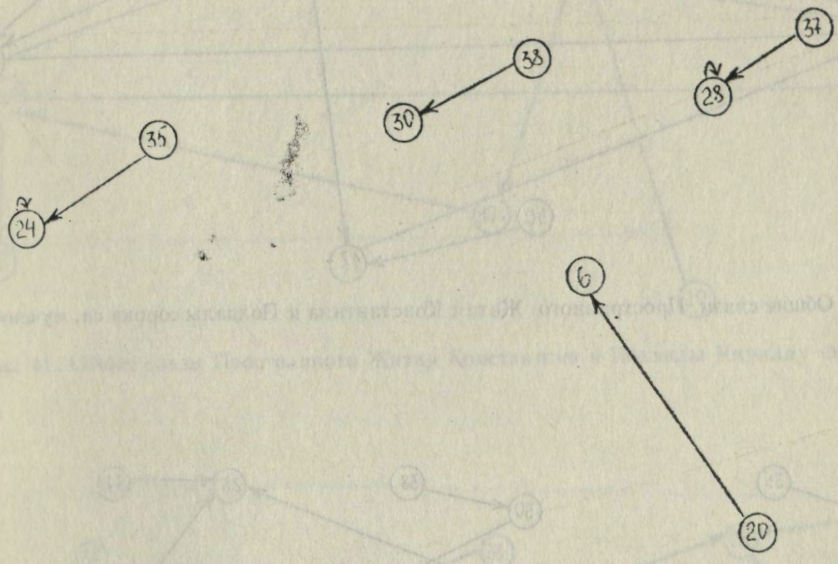


Рис. 37. Общие связи Пространного Жития Константина и Похвалы Кириллу Философу

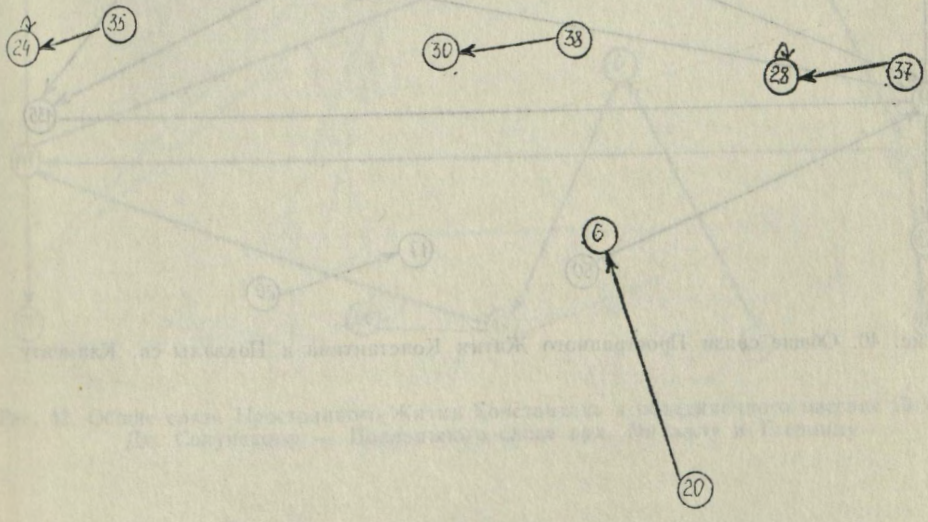


Рис. 38. Общие связи Жития Константина и объединенного Пространного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

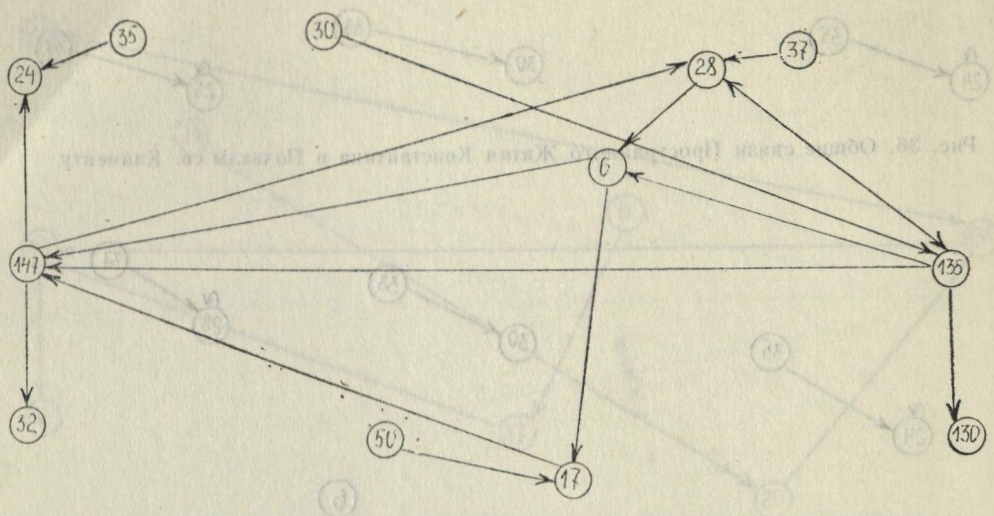


Рис. 39. Общие связи Пространного Жития Константина и Похвалы сорока св. мученикам

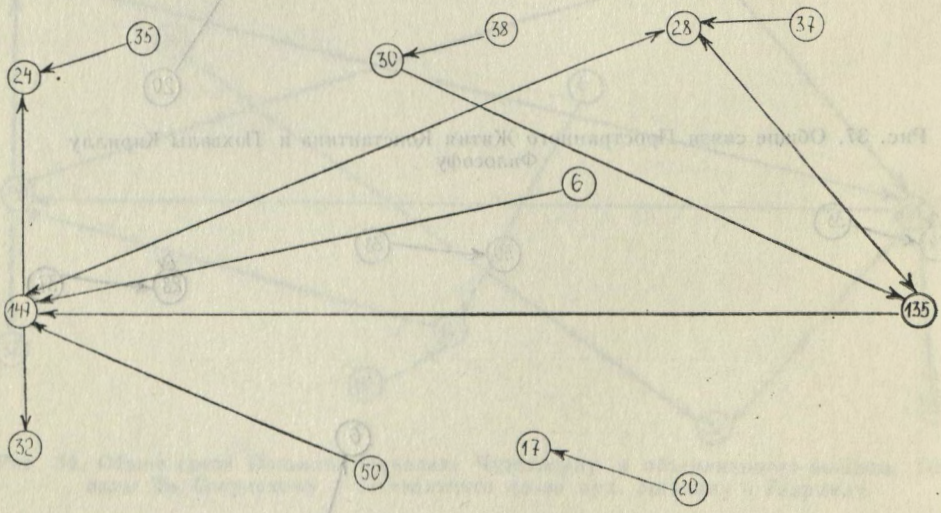


Рис. 40. Общие связи Пространного Жития Константина и Похвалы св. Клименту

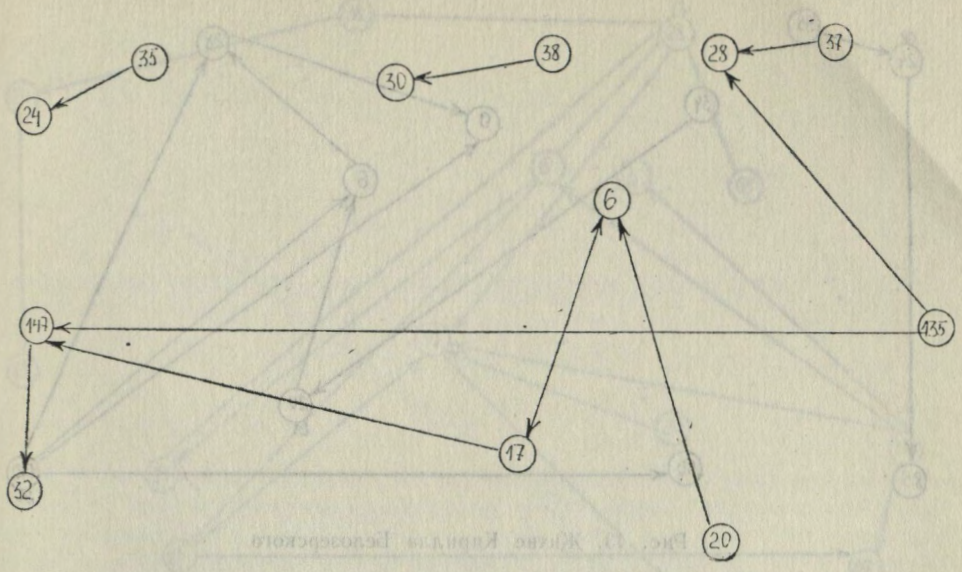


Рис. 41. Общие связи Пространного Жития Константина и Похвалы Кириллу Философу

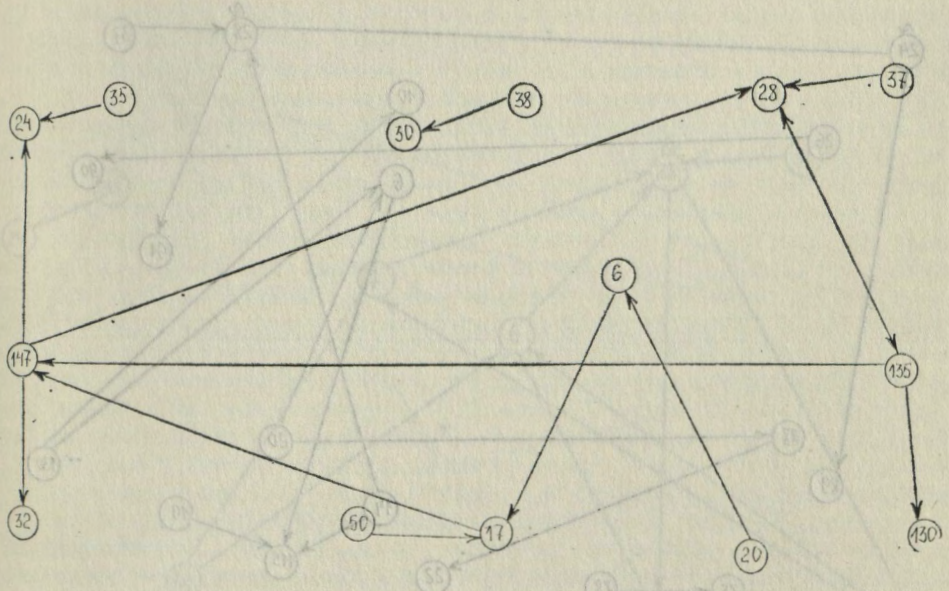


Рис. 42. Общие связи Пространного Жития Константина и объединенного массива Похвалы Дм. Солунскому — Похвального слова арх. Михаилу и Гавриилу

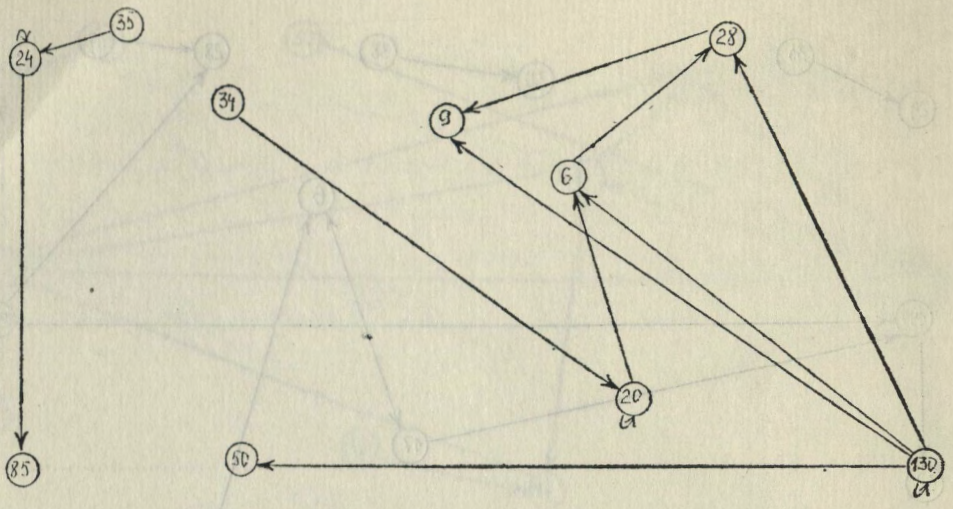


Рис. 43. Житие Кирилла Белозерского

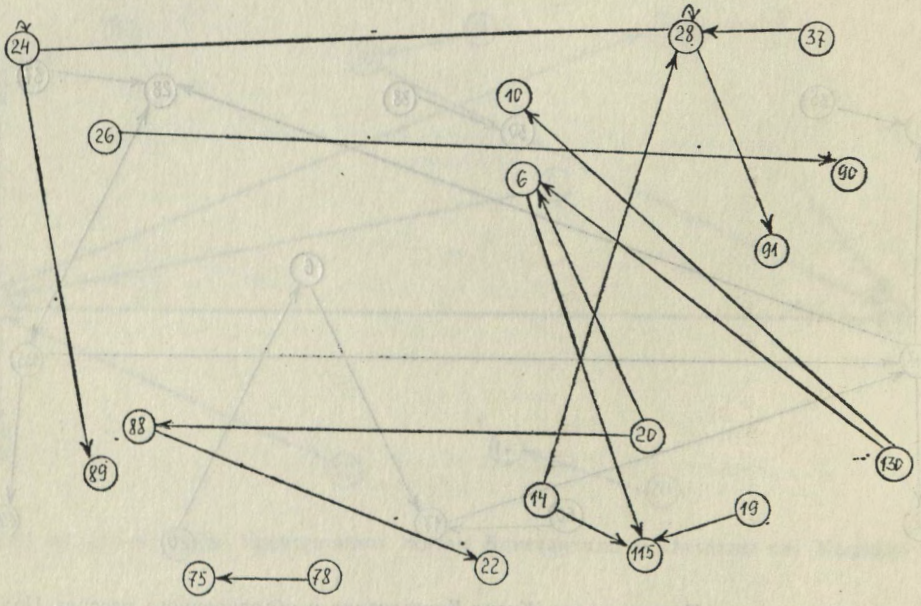


Рис. 44. Сказание о князьях Борисе и Глебе

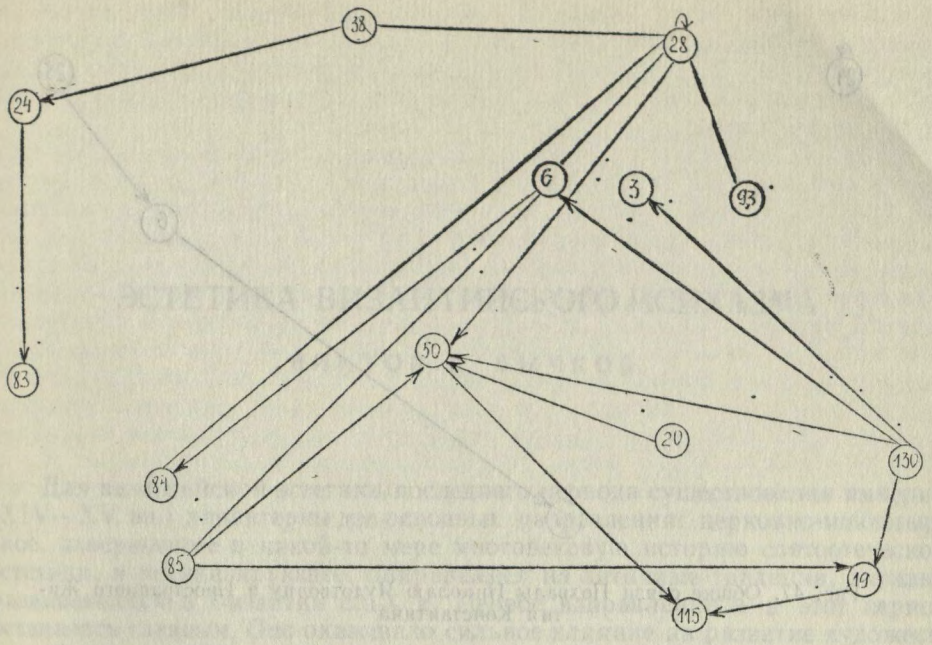


Рис. 45. Житие Феодосия Печерского

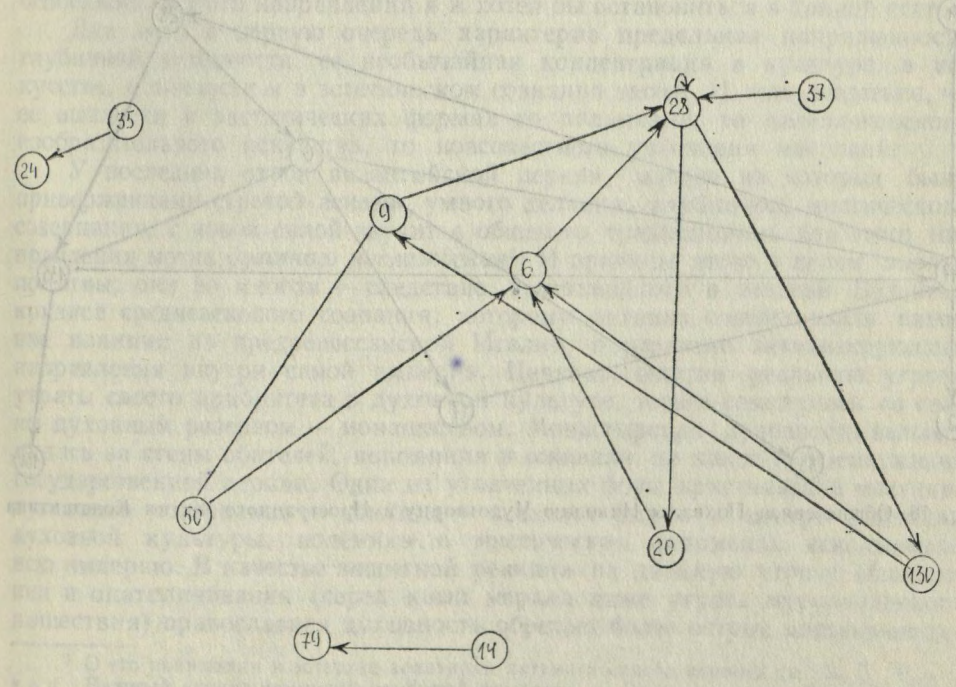


Рис. 46. Житие Сергия Радонежского

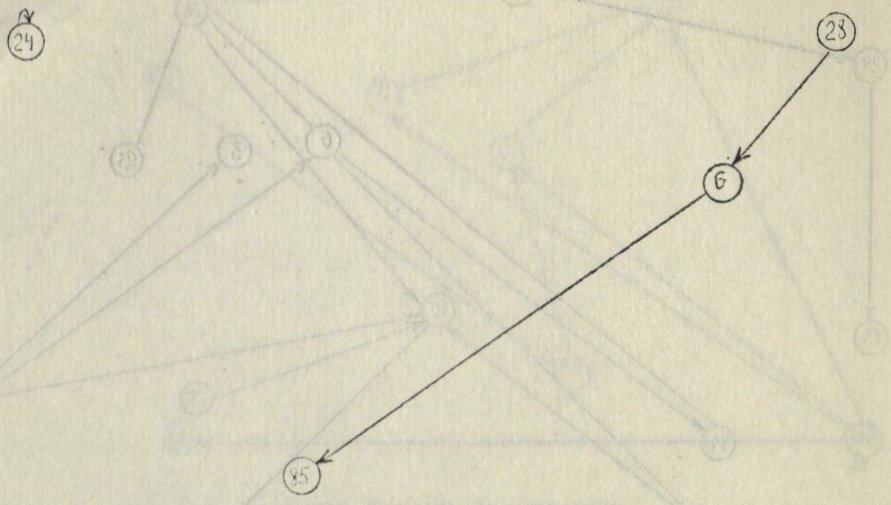


Рис. 47. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Пространного Жития Константина

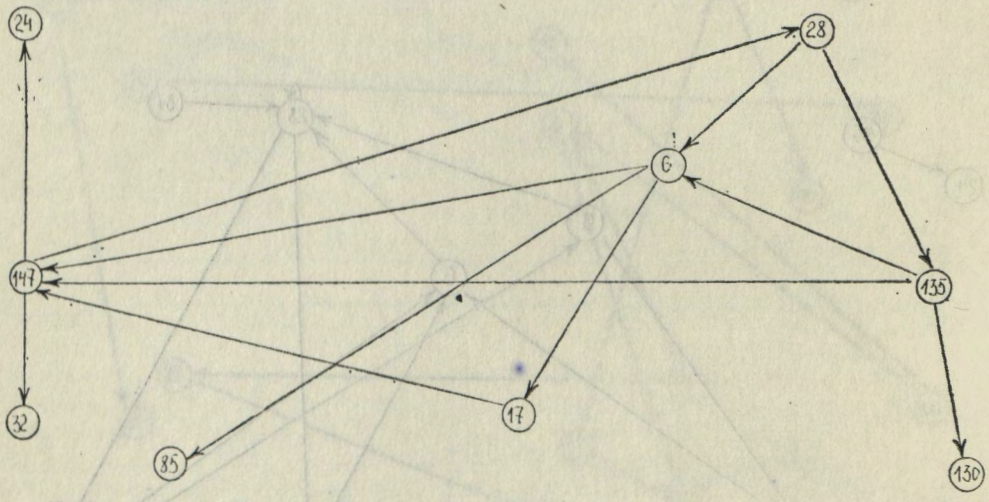


Рис. 48. Общие связи Похвалы Николаю Чудотворцу и Пространного Жития Константина

ЭСТЕТИКА ВИЗАНТИЙСКОГО ИСИХАЗМА

ВИКТОР В. БЫЧКОВ

Для византийской эстетики последнего периода существования империи (XIV—XV вв.) характерны два основных направления: церковно-монастырское, завершавшее в какой-то мере многовековую историю святоотеческой эстетики, и антикизирующее, опиравшееся на античные традиции, активно развивавшееся в Византии с IX в. Первое направление и в этот период оставалось главным. Оно оказывало сильное влияние на развитие художественной культуры как самой Византии палеологовского времени, так и, можеть быть, в еще большей мере — на художественно-эстетическую культуру и литературу южных и восточных славян православной ориентации (средневековой Болгарии, Сербии, Древней Руси, Грузии). На некоторых особенностях этого направления я и хотел бы остановиться в данной статье.

Для него в первую очередь характерна предельная напряженность глубинной духовности, ее необычайная концентрация в культуре, в искусстве, в личности и в эстетическом сознании эпохи. И, как следствие, — ее выплески в экстатических формах то паламизма, то палеологовского изобразительного искусства, то повсеместного увлечения мистикой.

У последних отцов византийской церкви, многие из которых были приверженцами строгой аскезы, умного делания, глубинного мистического созерцания, с новой силой звучит в общем-то традиционный для этого направления мотив *духовного наслаждения*[1]. И причины этого в целом вполне понятны; они во многом — следствие наметившегося в поздней Византии кризиса средневекового сознания, которому активно содействовали внешние влияния из предренессансной Италии, и развитие активизирующего направления внутри самой империи. Церковь, ощутив реальную угрозу утраты своего приоритета в духовной культуре, теснее сомкнулась со своим духовным резервом — монашеством. Монастырская духовность выплеснулась за стены обителей, наполнила и оживила на какое-то время жизнь государственной церкви. Одна из утонченных форм христианской мистики, духовного созерцания — исихазм — оказался вдруг в центре внимания духовной культуры, полемика о мистических феноменах всколыхнула всю империю. В качестве защитной реакции на двойную угрозу обмирщения и окатоличивания (перед ними меркла даже угроза мусульманского нашествия) православная духовность обретает более острые мистико-экста-

[1] О его понимании в эстетике аскетизма патристического периода см.: В. В. Бычков. Важный аспект ранневизантийской эстетики. — Зборник радова Византолошког института, 23, 1984, 31—47.

тические формы, теснее смыкается с эстетической сферой. Религиозная духовность предельно эстетизируется, искусство наполняется повышенной религиозностью. Этот процесс, протекавший в глубинах культуры, нашел свое выражение и закрепление и в сочинениях последних отцов византийского православия.

Идея блаженства, духовного наслаждения с новой силой выдвигается ими в качестве цели и важнейшего стимула религиозной жизни — „жизни во Христе". Будучи монахами, и притом строгой исихастской ориентации, главные теоретики этого направления Григорий Синаит, Григорий Палама, Николай Кавасила в первую очередь проповедовали радости и наслаждения аскетической жизни — вне мира, целиком и полностью посвященной умному деланию и духовному созерцанию, которое в представлении исихастов существенно отличалось от чисто умозрительного философского созерцания. По их мнению — это не пассивное, но деятельное и творческое созерцание, в процессе которого отдавшийся ему человек *переформировывает* сам себя, совершенствуется в нравственно-духовном отношении и от этого (в результате этого) получает духовное наслаждение.

Ведя воздержанный образ жизни, писал Григорий Палама, мы удостаиваемся созерцания Бога мысленными очами и получаем при этом „великий плод" — „самое узрение (θέα) Бога есть устранение всякого греха, очищение всякого лукавства, отчуждение всякого зла. Такое созерцание является творческим началом всякой добродетели, производителем чистоты и бесстрастия, дарователем вечной жизни и бесконечного царствия"; это — „сладостное созерцание" (PG, 151, 304B).

Путь к этому творческому созерцанию, переформировывающему всего человека, труден, но сопровождается постоянными тихими радостями. Тяжелы пост и воздержание, но они как двойное кольцо стен вокруг Иерусалима охраняют душу соблюдающего их от житейских бурь и страстей, содержат ее в блаженном покое. Труден подвиг самоуничижения, пример которого подал людям сам Иисус, но он как некое духовное точило обрабатывает умную часть души, выжимает из нее „спасительное вино", веселящее сердце внутреннего человека. „Вино же это есть сокрушенное умиление, которое плачем поражает страсти и наполняет душу блаженной радостью, избавляя ее от непомерной тяжести".

Трудные для мирского человека ограничения естественных потребностей и побуждений открывают подвижнику, по глубокому убеждению теоретиков аскетической жизни, путь к духовным радостям, превосходящим все, доступное человеку в обычной жизни. Эти радости и наслаждения не поддаются словесному выражению, но отцы-подвижники стремятся хотя бы как-то рассказать о них, обозначить их, чтобы направить к ним своих читателей. Высшие и бесконечные наслаждения обещаны человеку в будущей жизни, но заслужить их необходимо в этой жизни. Кроме того, многие праведники и подвижники достигают духовных наслаждений и на земле. Григорий Синаит даже обнаруживает у человека особое „умное чувство", без которого „невозможно чувственно ощутить наслаждение божественными вещами" (PG, 150, 1272A).

Само это наслаждение, согласно Григорию Паламе, является свидетельством сошествия в душу человека божественной благодати, осветившей ее неизреченным светом и начавшей акт совершенствования внутреннего человека, его обработки в направлении уподобления Богу. Палама ссылается в столь трудном вопросе на авторитет св. Диадоха, который видел этот процесс практически в чисто эстетическом плане: „Итак, когда ум начал ощущать сладость (χρηστότης) Всевышнего Духа, тогда дóлжно это

знать, благодать начинает как будто живописать в нас образ и подобие Божие, так что это ощущение сладости Св. Духа показывает, что начинаем образовываться по подобию Божию, а совершенство подобия узнаем из освещения"[2]. Здесь, наконец, проясняется окончательный смысл и значение эстетики аскетизма. Духовное наслаждение подвижника является не только самоцелью подвига, но и знаком его внутреннего преобразования, обретения утраченного со времен Адама „образа и подобия Божия" и в конечном счете слияния с Богом в акте бесконечной любви.

Духовные наслаждения доступны не только аскетам, полностью порвавшим с миром, но и христианам, ведущим обычную жизнь в обществе в согласии с евангельским учением. К ним обращены многие Слова и проповеди известных исихастов поздней Византии.

Способность к духовному созерцанию практически каждый человек может развить в себе сам, а результат его в конечном счете даруется Богом. Только он, полагает Палама, в состоянии дать человеку наслаждение (ἡδονή), не смешанное ни с какой печалью, ибо только в созерцании Бога может достичь созерцающий „радостного насыщения" (PG, 151, 40C; 41C). Палама, обращаясь к мирянам, не призывает их полностью отказываться от любви к миру и от чувственных наслаждений, но утверждает, что многие из них сопряжены с греховными действиями, и их любителей (φιλήδονοι) ожидает геенна огненная. Другие чувственные наслаждения, если не очень вредны сами по себе, то преходящи и соседствуют с печалью, скорбью, страданием. Только „наслаждение души, происходящее от Бога и от божественных вещей, является чистым, бесстрастным и несмешанным с печалью" (ib., 420B). О нем не устают напоминать своим читателям (и слушателям) церковные иерархи последних столетий византийской истории.

Рассуждая о радостях будущего века, Григорий Синаит сообщает о двух видах рая — „чувственном и мысленном, или — Едемском и благодатном". Первый ориентирован на самое широкое народное восприятие. Это некое место между тленным и нетленным мирами, изобилующее благовонной растительностью. Второй рай — чисто духовный (PG, 150, 1241B), и его радости обращены только к сфере духа. Адам обитал в Едеме, который, согласно Паламе, был „местом наслаждения" (PG, 151, 413A).

Во многих своих сочинениях Григорий Палама возвращается к идее будущего наслаждения, на все лады восхваляя его. Тем, кто не устает в этом мире трудиться во славу Господа, будет даровано „наслаждение (ἀπόλαυσις), божественное и неизреченное, истинное и вечное" (ib., 508C); те же, кого проклянет Христос за их грехи и духовную нерадивость, будут отлучены от жизни вечной, лишены наслаждения и света (ib., 60A); только допущенные в Царство Божие обретут „бессмертную жизнь, неизреченную славу, чистое наслаждение и неиссякаемое богатство" (ib., 309A). В настоящее время в постоянном духовном наслаждении пребывают только небесные чины. Христос принес себя в жертву, полагает Григорий, чтобы вернуть людям бессмертие, которое заключается не просто „во всегдашнем бытии", но „в совечностовании (συνδιαιωνίζειν) с благими ангелами, в сонаслаждении [с ними] прекрасным и нескончаемым Царством" (ib., 212C) и т. д. и т. п.

Паламе вторит и его преемник по Солунской кафедре Николай Кавасила. В будущем веке, убеждает он своих читателей, наслаждение „оной

[2] Цит. по: Византийские церковные мистики 14-го века (Препод. Григорий Палама, Николай Кавасила и препод. Григорий Синаит). Исследование епископа Алексия, Ректора Казанской Духовной Академии. Казань, 1906, с. 45.

красотой" ожидает только тех, кто стремился к ней уже в этой жизни и получил через крещение чувства и способности для ее восприятия (PG, 150, 541D).

В этом мире любая встреча с Богом и его проявлениями несет людям радость и наслаждение. Первой из людей, пишет Палама, воскресшего Христа увидела Богородица и „насладилась (ἀπήλαυσε) Его божественной речью" (PG, 151, 237D). О божественной природе Христа, как впоследствии и о святости праведников, нередко свидетельствовало неземное благоухание, распространявшееся в местах их присутствия. Ибо Христос, утверждал Палама, — „истинное благоухание жизни для тех, кто приходит к нему с верой, как и запах смерти — для упорно пребывающих в неверии;. . . благоухание его одежд, т. е. его тела, выше всех ароматов, и имя ему — Миро Излиянное, которым он наполнил и Вселенную божественным благоуханием" (ib., 240B). Отсюда эстетика запаха в византийском церковном культе. Благовония, сопровождающие богослужение и христианские таинства — знаки участия в них самого Бога.

Коль скоро мы коснулись богослужения, имеет смысл вспомнить, что и оно сопровождается и ведет в конечном счете к неизреченному духовному наслаждению. У того же Паламы мы встречаем краткое, но очень емкое выражение сущности богослужения, или применительно к нашей теме — литургической эстетики. По убеждению Григория, тот, кто с глубокой верой и сосредоточенностью участвует в литургии, не только получает знание о божественной и человеческой природах Воплотившегося, „но и ясно созерцает мысленными очами самого Господа; скажу даже — и телесными"; и не только увидит Его, но и делается „участником Его, и обретает Его обитающим в себе, и исполняется божественной благодати, подаваемой Им". Как в свое время Мария Магдалина увидела воскресшего Христа, так и благочестивый участник литургии „удостаивается видеть и наслаждаться (ἀπολαύειν) тем, во что, по выражению апостола, желают проникнуть ангелы, и чрез созерцание и причастие весь становится боговидным (θεοειδής)" (ib., 272CD). В конечном счете на достижение этого состояния верующих направлено все сложное многоуровневое и предельно эстетизированное богослужебное действо. Глава исихастов XIV в. сумел это выразить, пожалуй, наиболее ясно. О наслаждении верующими „священной трапезой" (причастием) писал и Николай Кавасила (см.: PG, 150, 516C).

Дошедший до нас трактат этого известного богослова XIV в. „О жизни во Христе" практически весь посвящен выявлению тех духовных радостей, к которым ведет жизнь истинного христианина, т. е. „жизнь во Христе". Суть ее Николай усматривает в подражании Христу делами (τοῖς πράγμασι) и, прежде всего, в развитии и углублении в себе чувства любви к Богу и к людям. Неизреченная любовь к Богу заложена в души людей изначально, но притуплена страстями и греховными помыслами. Если человеку удастся развить ее, его охватит неизъяснимая словами радость. В душе, пишет Кавасила, есть некое „удивительное предрасположение к любви и радости", которое в полной мере проявляется при наличии поистине радостного и возлюбленного. Таковым для христианина в первую очередь является сам Спаситель, который неслучайно называется „радостью исполненной" (ib., 561A-C). Приходя в душу человека, Бог дарует ей в качестве первого ощущения Себя неизреченную радость, и она навсегда остается для него знаком божественного присутствия в душе (ib., 561D). Владыка дарует блаженным, пишет Николай в другом месте, „чистое ощущение Себя. . . А плод этого ощущения есть неизреченная радость и преестественная любовь" (ib., 565D).

В мистическом акте принятия в себя Бога, согласно христианскому

учению. осуществляется процесс высшего знания, и он сопровождается неописуемым духовным наслаждением. Здесь онтология, антропология, гносеология и эстетика сходятся в единую точку, название которой: „вечная жизнь в Боге", а главный смысл ее Кавасила, завершая богатую традицию византийской мистики, пытается выразить понятием удовольствия, наслаждения, хорошо сознавая его ограниченность. По словам Николая, это „самое совершенное и чистое наслаждение", „преестественная и удивительная радость", удовольствие, „превышающее природу слова" и т. п. (ib., 705C—708A). Силу этого наслаждения (τὸ μέγεθος τῆς ἡδονῆς) может почувствовать лишь тот, кто взирает на самое радостное и самое приятное. А таковым является только Бог. Но человеческая радость и наслаждение имеют предел, поэтому Он приспособил нашу душу к своей беспредельности, сделал ее бессмертной, чтобы мы и по смерти могли блаженствовать с Ним, „радоваться всецелым наслаждением". Когда соединятся беспредельное благо и беспредельное желание его, что может быть выше возникшего удовольствия? (ib., 708AC). Оно превосходит „всякое человеческое наслаждение". Тогда говорят, что человек „радуется радостью Христовою" (τὴν τοῦ Χριστοῦ χαράν . . . χαίρειν), и это — цель устремлений всякого человека, живущего во Христе.

Итак, поздние исихасты и их сторонники среди церковных писателей в борьбе с экспансией католического и ренессансного рационализма, а также в противоборстве с отечественными гуманистами с новой энергией обращаются к мистицизму, открывая к нему доступ не только избранным подвижникам, как ранее, но и практически всем христианам. Особое внимание уделяется при этом духовному наслаждению, то есть фактически — феномену интериорной эстетики. Вполне естественно, что волна нового интереса докатывается и до объекта, возбуждающего неописуемое наслаждение. И здесь исихасты вполне закономерно обращаются к традиционным уже для византийской эстетики категориям *красоты* и *света*.

Им, как и всему византийскому миру не чужда красота тварного мира и произведений искусства, но не она привлекает внимание Паламы и его сторонников. Человек и Бог — в них, вокруг них и в их взаимоотношениях прозревают исихасты ауру прекрасного. Размышляя об удивительном деле творения, глава исихастов не без восхищения отмечает, что в человеке, в этой вроде бы незначительной твари, Бог сконцентрировал „все дело своего творения", сущность универсума. Человек и остальной мир близки друг к другу „по образу строения", как произведения одного художника. Превосходят же они друг друга величиной (мир) и разумом (человек). При этом человек является сокровищем мира; он украшает собой как видимую, так и невидимую его части (PG, 151, 332C-333A). „О, насколько человеческий разум лучше неба, — восклицает Палама, — он является образом Божиим и знает Бога и, если желаешь, является единственным во всем мире, совозвышающим с собою смиренное тело!" Бог до такой степени возвысил и украсил человеческую природу потому, полагает Григорий, что изначально приуготовил ее в качестве своей одежды, в которую он облекся через посредство Девы (ib., 333AB).

С грехопадением Адама человек утратил первозданную красоту, но может обрести ее на путях духовного совершенствования и с помощью самого Бога. Усмотрев в человеке, писал митрополит Никейский Феофан, свой образ порядочно истершимся, а подобие совершенно утраченным, Бог счел необходимым как бы переплавить его и отлить заново „в первоначальной, а лучше сказать — в еще большей красоте". И совершает он это посредством святого крещения, вложив в воду крещения свою творчес-

БАН
БИБЛИОТЕКА

кую силу и уподобив крещальную купель чреву Богоматери, через которое прошел он сам (PC, 150, 329A).

Более подробно идею восстановления утраченной красоты в таинстве крещения развил Николай Кавасила. Креститься, писал он, означает заново родиться во Христе и получить бытие тем, кто его фактически не имеет. Крещение — это и просвещение, ведущее к божественному свету; и „некая печать или образ, ибо напечатлевает в наших душах образ смерти и воскресения Спасителя" (PG, 150, 525AB); и утверждение нового „вида и красоты" человека как в целом, так и всех его членов. Подобно „веществу безвидному и не имеющему образа погружаемся мы в воду (крещения — В. Б.) и в ней обретаем вдруг этот прекрасный вид" (ib., 537D).

Крещение возвращает людям первозданную красоту независимо от их образа жизни до этого акта. И „женщины сцены" (профессия актрисы зачислялась церковью в безнравственные) и развратные мужчины с помощью крещения, убеждает своих читателей Кавасила, спокойно достигали „прекрасной гармонии" (τὴν καλὴν ἁρμονίαν) с легкостью смены одной маски другой (ib., 549D). Речь здесь идет о красоте и гармонии как нравственной, так и физической. Однако, отмечает Николай, красоту новых членов, которые мы получили в крещении, сейчас нельзя увидеть; для этого нужен свет будущего века (ib., 548B). И если люди своей праведной жизнью после принятия крещения сохранят эту ныне невидимую красоту, то при втором Пришествии она выявится во всей своей полноте. Ее носители „просияют паче солнца", вознесутся на облаках и станут „богами вокруг Бога, прекрасными вокруг Красоты" (ib., 649C).

Столь высокая забота Бога о человеке, его красоте, заставляет исихастов с почтением относиться и к человечестому телу, к его физической стороне. Ведь оно было освящено самим Христом в таинстве воплощения. Кавасила призывает своих современников чтить и сохранять телесную чистоту, ибо ничего не может быть священнее этого тела, „с которым Христос соединен теснее всякого естественного соединения" (ib., 849 A).

Добродетели и духовное знание выступали в глазах христианских идеологов существенными украшениями человека. Паламе даже самарянка, с которой Христос беседовал у колодца, представляется прекрасной как заря или луна, ибо она „светила в то время, когда еще держалась ночь нечестия". Самарянка, в понимании Григория, имела ум „возвышенный, исполненный божественного вдохновения" и знала то, чего не постигали верующие иудеи (PG, 151, 260CD).

Новой степени эстетизации подвергается в этот период феномен мученичества. Красота мученичества с особым вдохновением воспевалась апологетами в первые века христианства[3]. Затем актуальность этого феномена несколько померкла, т. к. христианство получило господствующее положение в империи. И вот на ее закате, в период систематического нажима на православие как со стороны латинян, так и со стороны турок-мусульман, новые апологеты возрождают древний идеал мученичества за веру и предельно эстетизируют его.

Григорий Палама, восхваляя своего знаменитого соотечественника, пострадавшего за веру Великомученника Димитрия, строит весь свой энкомий в эстетическом ключе. Димитрий стал „великим украшением" церкви, украсил собой всю Вселенную и сам сиял красотой внутренней и внешней. Он был юношей, прекрасным на вид и „по внутреннему человеку", так что сам Бог

[3] Подробнее см.: В. В. Бычков. Эстетика поздней античности. II—III века. М., 1981, 142—145.

пленился его невидимой духовной красотой и соблаговолил возобитать в нем и „сделать его совершенно божественным". Он обрел в нем „чистое зерцало, принимающее и отражающее в себе надмирную и неизреченную красоту" (ib., 540BC). И ныне Димитрий являет собой „величайшее прибавление к вечно прекрасным вещам, будучи всемирной и вместе сверхсмирной красотой" (ib., 537D-540A). Он стал как бы божественной книгой, крижалью или писчей таблицей, исписанной самим Богом и предложенной всему миру для общей пользы (ib.).

Даже раны на теле мученика представляются Паламе украшением. Не случайно сам Христос сохранил их на своем бессмертном теле и по воскресении. Отсюда, делает он вывод, и раны мучеников не безобразны, но служат им вечным украшением. Как оконные проемы, хотя и ничем не способствуют солидности здания, но и не портят его, пропуская внутрь свет; так и слезы страданий, перенесенных ради Христа, „стали для получивших их как бы окнами, пропускающими свет невечерний. И при сиянии этого света постигаются как [дело] божественной красоты, или, лучше — божественного сияния, а не как безобразные раны". Христово же тело имело источник божественного света внутри, и он оттуда воссиял сквозь его рану Фоме, рассеяв его сомнения (ib., 233 CD).

Весь набор средневековой эстетической терминологии, включающий такие важнейшие категории, как красота, прекрасное, свет, сияние, зеркало, книга, писчая доска, использовал Палама для восхваления подвига мученичества. Эстетизация духовного феномена достигла здесь, пожалуй, своего предела, за которым неминуемо должно последовать разрушение этих слишком изощренных уз содружества религиозного и эстетического, которое, однако, на византийской почве не успело осуществиться из-за падения Византии. Славянские культуры, подхватившие из рук сраженной Alma mater знамя православия, воспользовались не сразу и не всем из ее богатейшего духовно-эстетического наследия.

Исихасты неоднократно указывают на красоту Христа, но не пытаются сказать о ней что-либо конкретное, ибо она — неописуема. Сила ее, однако, такова, что она, по словам Кавасилы, гонителей Христа превращает в ревностных апологетов. Эту красоту Христос показывает принимающим крещение в момент крещения, и она возжигает в сердцах такую любовь, что увлекает их далеко от человеческих пределов. В подтверждение этого Кавасила рассказывает о случаях, когда некоторые комедианты, высмеивая христиан, в шутку принимали крещение на сцене театра и здесь же превращались в ревностных защитников христианства (PG, 150, 556A-D).

Воскресший Христос, убежден Кавасила, навечно сохранил на своем теле „письмена ран" как своего рода украшение и знаки своей бесконечной любви к людям (ib., 645CD).

Как в свое время прекрасное человеческое тело явилось „одеждой" вочеловечившегося Христа, так и он сам ныне и присно является прекрасной „одеждой" блаженных, святых и мучеников, и никто не в состоянии совлечь с них эту одежду, даже уничтожив их тело, члены, кости (ib. 648D—649A).

Красота Христа находится практически за пределом словесного описания, поэтому о ней не так часто пишут исихасты. Более доступна человеческому восприятию и пониманию красота и совершенство Матери Иисуса, и о ней много и восторженно писал глава позднего исихазма Палама.

Причастность Девы Марии к непостижимому таинству вочеловечивания возвысила ее в глазах христиан до самого Бога. Палама восхваляет Деву-Матерь (Παρθενομήτηρ) как уникальную границу между тварным и божественным естеством, как умонепостигаемое вместилище Невместимого.

„Она — слава сущих на земле, наслаждение сущих на небе, украшение (ἐγκαλλώπισμα) всего творения" (PG, 151, 177B).

Царь всего „возжелал таинственной красоты сей Приснодевы", сошел с небес и осенил ее (ib., 461D). В ней свершилось формирование (μόρφωσις) „воплотившегося Слова Божия". С этого момента она превзошла всех людей, став единственным посредником между ними и Богом. Сына Божия она сделала Сыном Человеческим, людей же вознесла до сынов Бога; „землю онебесила и род людской обожила". Она стала царицей всякой земной и премирной твари; возвышеннейшей царицей над самыми возвышенными и блаженнейшей — над всеми блаженными (ib., 465AB). Палама сравнивает Богоматерь с солнцем и небом и, наконец, представляет ее средоточием и совокупностью всех красот мира. Бог, пишет он, когда пожелал открыто показать людям и ангелам „образ всего прекрасного" и истинное свое подобие, „создал ее в высшей степени всепрекрасной, соединив в ней в одно целое те черты, которыми он украсил все в отдельности; явив в ней мир, сочетающий видимые и невидимые блага; лучше же сказать, — явив ее целостной совокупностью и высшей красотою всех божественных, ангельских и человеческих красот, украшающей оба мира, от земли восходящей и до неба достигающей" (ib., 468AB).

Своим вознесением на небо по Успении вместе с „богопрославленным телом" Богородица соединила дольний мир с горним и воссылает оттуда на землю „светлейшие и божественнейшие сияния и благодати", просвещая ими всю земную юдоль. Все лучшие дарования, которыми от века были наделены прекраснейшие из людей и ангелов, сосредоточены в Богоматери во всей полноте и целостности. Никакое слово не в силах изобразить „богосиянную красоту" Девы-Богоматери (ib., 469A). Она — „вместилище всех благодатей и исполнение всякой благородной красоты", она светлее света и более исполнена цветения, чем небесный рай; более прекрасная, чем весь видимый и невидимый мир; она — „хранительница и распорядительница богатств Божества" (ib., 469A—473A).

Воспев образ Богоматери в столь высоко эстетизированной форме, Палама фактически, может быть наиболее полно во всей святоотеческой традиции, выразил словесно *эстетический идеал православия*. Сформулированный на закате византийской культуры, он уже мало что мог дать этой культуре, но его значение для средневековых культур славянского мира и особенно для Древней Руси трудно переоценить. Он вдохновил бесчисленных староболгарских и древнерусских иконописцев на создание галереи непревзойденных по духовной красоте, возвышенности и лиричности образов Богоматери, составивших, может быть, основу бесценного фонда средневековой православной живописи.

Обращаясь к духовной красоте, святоотеческая эстетика палеологовского времени достаточно регулярно связывает ее с особым познанием, которое осуществляется без посредства слов, разума, логического мышления и оказывается, как правило, более глубоким, чем понятийное познание. Григорий Палама, например, был убежден, что „красота сущего", т. е. всего тварного мира, несет знание о Боге и чрез нее мы могли бы познать Его, но не познали (PG, 151, 477A).

Более подробно о гносеологическом аспекте красоты писал Николай Кавасила. Он усмотрел глубочайшую внутреннюю связь между *познанием, любовью* и *красотой*, утверждая, что „познание (τὸ εἰδέναι) есть причина любви, и оно рождает ее, и никто не может обрести любви к благому (ἔρωτα τῶν καλῶν), пока не узнает, какую оно имеет красоту (κάλλους)". А так как знание это иногда достигает совершенства, а иногда остается непол-

ным, то соответствующей бывает и любовь. „И что из прекрасного и благого познается совершенно, то и любимо бывает совершенно и соответствует такой же красоте", а что не до конца ясно любящим в объекте их почитания, к тому и любовь слабо выражена (PG, 150, 552BC).

Крещение вкладывает в человека некоторое знание о Боге и ощущение Его, и люди, принявшие крещение, „ясно познали добро (τὸν καλόν) и почувствовали совершенство (τῆς ὥρας) и вкусили (испытали — ἐγεύσαν) красоту (κάλλους) Его". И далее Кавасила разъясняет, что познание бывает не только „из словесных наук" („из учения"), но и „из некоего опыта", внутреннее, „само собою". Николай затрудняется более точно выразить суть этого непонятийного „опытного" познания, но уверен, что оно совершеннее словесного, связано с красотой, и использует для его обозначения глагол γεύω (вкушать, познавать), имеющий сильную эстетическую окраску.

Первопричина, разъясняет он, не имеет адекватного словесного обозначения, поэтому и познается она более полно вторым способом. Суть его он формулирует следующим образом: „А испытать (познать опытом) значит вступить в контакт с самим объектом (познания — ВБ), в результате чего сам вид (εἶδος) его входит в душу и возбуждает желание, точно так же, как след, соразмерный красоте" (ib., 552D). При этом объект познания сам выступает не менее активным началом, чем субъект. Христос, чтобы познающие глубже постигли Его красоту, сам показывает им „некоторый луч красоты" и „неизреченным образом устраивает и формирует (πλάττει) души людей", т. е. отпечатлевает в них некий вид, образ своей красоты. Перед нами фактически особый тип принципиально непонятийного, *формирующего* и *„напечатлевающего"* познания, в результате которого красота (а она выражает его сущность) объекта познания сама напечатлевается в душе субъекта, то есть своеобразный вид эстетического познания, который занимал в святоотеческом направлении духовной культуры видное место на протяжении всей истории Византии.

Значительно бóльшую роль, чем собственно красота, в христианской теории и практике высшего познания играла со времен ранней патристики такая модификация прекрасного, как *свет*. У исихастов XIV в. она приобрела особо важное значение, косвенно способствуя усилению эстетизации религиозной гносеологии и мистики.

Высшее знание, по Григорию Синаиту, осуществляется с божественной помощью и в световых формах. Подготовивший себя к восприятию этого знания и очистившийся ум получает его не из книг, а от самого Бога, который вместо книги имеет Дух, вместо трости — мысль и язык, вместо чернил — свет. „Погружая мысль в свет и делая ее светом, он Духом начертывает словеса в чистых сердцах слушающих" (PG, 150, 1245D — 1248A).

Высшим божественным знанием в разнообразных световых формах обладают (и обладали), согласно исихастам, ангелы и другие небесные чины, ученики Христа, святые, мученики и подвижники; оно наполняло христианские таинства. Николай Кавасила был убежден, что неизреченное „сияние славы" носили внутри себя апостолы, ее отблеск был виден и на их лицах (PG, 150, 564C). Посредством таинств крещения, миропомазания, причастия, по его мнению, „светлость бущей жизни" проникает в души людей и затемняет в них „красоту и светлость" мира сего (ib., 504C). В свете, сиянии и необычайном блеске представляется Кавасиле и картина второго Пришествия (а не „Страшного суда"!), радующая (!) души верующих, когда Спаситель „молниеподобно сходит с неба на землю, а земля воссылает иные солнца к Солнцу правды, и все исполняется света" (ib., 649D).

Наиболее же полную, пожалуй, со времен Псевдо-Дионисия Ареопагита эстетику и мистику света находим мы у главного теоретика исихазма XIV в. Григория Паламы. У него, как и у автора „Ареопагитик", вся духовная сфера буквально пронизана светом.

Согласно с евангельской традицией Палама регулярно называет Христа светом, а его деятельность — просвещением. Учение Святого Духа излучается людям в виде света; а Петр и Павел предстают в сочинениях Григория как два сияющих светила, два „великих света". Тело Христа, по Паламе, как мы помним, имело внутри себя источник божественного света, который сиял из его ран и т. п.

Пещера, в которой произошло воскресение Христово, была наполнена „светом Воскресения", хотя снаружи было еще темно. При этом свете Мария Магдалина увидела и пустой гроб, и ангелов на нем в светозарных одеждах (PG, 151, 268B). Ангелы, кстати, у Паламы, следующего патристической традиции, суть сами световидны. Перефразируя „Ареопагитики", он сообщает своим читателям, что не отпавшие от Бога ангелы „являются светом, и всегда исполняются светом, и постоянно все более и более просветляются, блаженно пользуясь врожденным изменением и радостно ликуя близ первого Света, взирая на него, непосредственно от него просвещаясь, воспевая неиссякаемый Источник света, и ниспосылая, как служители Света, светотворящую благодать тем, кто менее совершенен в светопросвещенности" (ib., 288CD). Напротив, Сатана и отпавшие с ним ангелы погрузились во мрак, сами стали этим мраком — „самотемными" (αὐτοσκότος).

В будущем веке праведники, узрев „Свет более яркий, чем солнечный", станут „детьми этого Света", „иными светами" (ib., 296A); „сами воссияют как солнце в царстве Отца их" (ib., 220A). Участником „этого божественного сияния и светозарности" был и Адам до грехопадения. Он был тогда воистину облечен в „одеяние славы" и поэтому не стыдился наготы своей. Собственно он и не был наг; в одежде божественного света он был украшен значительно роскошнее, чем „носящие на себе ныне золотые диадемы, украшенные множеством драгоценных камней". Именно это наше первозданное естество только еще более сильной светозарности Христос показал ученикам на Фаворе, чтобы верующие представляли себе, какими они будут в будущем веке.

Залоги этого совершенства были даны святым уже здесь, на земле. На славу лица Моисея не могли смотреть сыны Израилевы; лицо мученика Стефана было подобно сияющему ангельскому лику и многие другие святые приобщились „оному божественному сиянию и светозарности" (ib., 220AC).

Итак, у Паламы все, так или иначе причастное Богу и духовной сфере, пронизано божественным сиянием, светозарно и светоносно. В наиболее чистом и в какой-то мере доступном человеческому восприятию виде Христос показал этот свет на Фаворе. О нем много писал Палама и другие исихасты, он неожиданно стал одной из причин бурных богословских споров последнего века Византии. Суть их сводится к следующему. Палама, его сторонники и последователи утверждали, что в акте Преображения на Фаворе ученикам Иисуса был явлен несотворенный („нетварный") свет, доступный их восприятию, через посредство которого возможно приобщение к трансцендентной божественной сущности. Именно узрение этого света сверхчувственно-чувственным ви́дением в акте особой мистической практики — „умного делания" было главной целью монахов-исихастов, наполнявших в то время Афон. Противники паламитов, которых возглавлял ориентирующийся на латино-итальянский мир образованный монах Варлаам, отрицали возможность существования чего-либо нетварного, отличного от божественной сущности. Фаворский свет, как и другие „энергии" Бога, они считали

сотворенным и, соответственно, бесконечно далеким от божественной сущности. Тем самым подвергалась сомнению, если не отрицалась вообще, духовная ценность исихастской мистической практики. В результате бурных споров, в которых важную роль наряду с богословием играла и политика, победила партия паламитов, исихастское духовенство пришло к власти в византийской церкви, практика исихии возобладала в монастырях и скитах не только Афона и Синая, но и всей Византии[4].

Нам в данном случае интересна не столько богословская или политическая сторона паламизма, о которой, кстати, имеется достаточно обширная научная литература, а ее эстетический аспект, который, вообще говоря, преобладал в учении Паламы. Его утверждение возможности чувственного восприятия (хотя и в определенной ситуации) нетварного света открывало широкий простор эстетическому сознанию и художественному творчеству, что незамедлило проявиться уже в конце этого — начале следующего столетия в искусстве как самой Византии, так и в еще большей мере в древнерусском мире. Поэтому имеет смысл несколько подробнее всмотреться в паламитскую концепцию фаворского света, самую форму и способ ее изложения, то есть всмотреться в ее собственно эстетический абрис.

К проблеме фаворского света Палама обращался во многих своих сочинениях — и в беседах с верующими, и в философско-богословских трактатах, и в наставлениях к практикующим исихию. Прежде всего он стремится доказать (а точнее показать) принципиальную „нетварность", т. е. трансцендентность света Божественного Преображения.

Уже то, что Иисус взял с собой на гору только избранных учеников, ясно свидетельствует, по мнению Паламы, что он собирался показать им „нечто великое и таинственное", а не просто чувственно воспринимаемый свет (PG, 151, 433C). Христос сам от вечности свет (ib., 432A), и именно этот „нетварный" свет был явлен ученикам на Фаворе (ib., 425AB). Только „приверженцы эллинской науки", полагает Григорий, могут считать тварным и чувственным этот „невещественный, невечерний, присносущный и превышающий не только чувства, но и силу ума" свет (ib., 432CD). Если бы он был тварным и каким-то новым светом, то мы должны были бы признать в Христе три природы: божественную, человеческую и „природу этого света", что противоречит христологическому догмату. Отсюда следует, что Христос показал на Фаворе не иное какое сияние, но изначально скрытое в нем под плотью „сияние божественной природы; так что свет этот является светом божества и несотворенным" (ib., 433A).

Для большей убедительности в обосновании трансцендентности фаворского света Палама обращается к световой метафизике „Ареопагитик". Размышляя над евангельской фразой: „. . . се, облако светлое осенило их" (МФ 17,5), — он задает своим слушателям риторической вопрос: „А не было ли это облако тем неприступным светом, в котором обитает Бог, и тем светом, в который он облачается, как в одежды?" И отвечает утвердительно, вспоминая дионисиево определение Бога как „сверхсветлой тьмы". Этот свет является тем же самым, что и тьма[5] „по причине неприступности блеска его сияния" (ib., 441D). И во многих других местах Палама утверждает нетварность, сверхестественность, недоступность, то есть трансцендентность божественно-

[4] Подробнее о богословской сущности этой полемики см.: Монах Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. — Seminarium Kondakovianum, 8, Praga, 1936; I. F. Meyendorf. A Study of Gregory Palamas. London, 1962; G. Podskalsky. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 198?

[5] Καὶ φῶς ἐστιν ἐνταυθοῖ καὶ σκότος.

го света[6], который тем не менее был явлен ученикам на Фаворе и виден ими. Таким образом Палама утверждает и его *имманентность* тварному миру. Здесь он опять прибегает к авторитету ранней патристики, и в первую очередь, автора „Ареопагитик": „И великий Дионисий, заявляя, что тот неприступный свет есть мрак, в котором, как сказано, обитает Бог, утверждает, что в нем бывает всякий, удостоенный знания и ви́дения Бога" (ib., 444A). Избранные ученики Христа были также удостоены приобщиться к этому свету.

В „Главах физических, богословских, нравственных и практических" Палама писал о причастности небесных чинов к божественному свету: „А о том, что и ангелы причастны ему, и что он нетварен, и не является божественной сущностью, знают все, достаточно знакомые с трудами богомудрых апостолов и богословов" (PG, 150, 1168B). И далее, опять цитируя Ареопагита, он показывает, что ангелы объединены „с безначальным и бесконечным сиянием прекрасного-и-благого", но отделены от сущности Бога. Полемизируя с рационалистами, Палама вынужден постоянно заострять внимание на том, что, хотя божественный свет несотворен и предвечно присущ Богу, он не является его сущностью. Именно поэтому к нему причастны ангелы и святые. И обратно, т. к. многие сотворенные существа имеют причастие к этому свету, он не относится к сущности Бога, ибо она проста, „совершенно неделима и неприступна" (PG, 151, 448C).

Божественному свету, настойчиво повторяет Палама и в „Главах физических", были причастны и Адам, и апостол Павел. Отблеск этого света узрел Савл на пути из Иерусалима в Дамаск и приобщился к тем, кого беспощадно преследовал до этого (PG, 150, 1168D — 1169A). Нет физических или каких-либо иных принципиальных препятствий для узрения божественного света. Необходим только соответствующий образ жизни, и Бог дарует любому такую возможность. Все праведники, утверждает Палама, просветятся в царстве Божием и, сами, „став всецело божественным светом, как порождения божественного света, они узрят Христа, божественно и неизреченно сверхсияющего". Слава неземного сияния явилась и на Фаворе, как всецело присущая телу Христа „вследствие единства ипостаси" (PG, 151, 432C).

Свет этот не был чувственно воспринимаемым, и люди, обладающие обычным физическим зрением, не могли его видеть. Однако, ученики Христа на Фаворе видели его и физическим зрением, т. к. оно было у них „приуготовано силою Божественного Духа" для такого ви́дения (ib., 433B). Так же увидят его и праведники в будущем веке; таким ви́дением были наделены мать Иисуса Мария, пророчица Анна, Симеон-Христоприимец (ib.). Праведники могут обрести дар видения фаворского света путем добродетельной жизни и неустанной молитвы. Сам Христос просиял во время молитвы, чем наглядно показал ученикам, что именно „молитва является подательницей этого блаженного видения" (ib., 432A).

Фаворский свет меняется по своей силе. Палама подчеркивает, что апостолы сначала видели свет физическим зрением, затем он начал усиливаться и превзошел порог их восприимчивости и как бы скрылся в светлое облако (ib., 444A). И далее он замечает, что божественный свет „дается мерою и способен увеличиваться или уменьшатся" в зависимости от способностей воспринимающего (ib., 448B).

Особое место в своих сочинениях уделил Палама, как и его предшественники и последователи по подвижнической жизни, молитве и „умно-

[6] Срв.: PG, t. 150, col. 1168 BC; t. 151, col. 44 SB и др.

му деланию" монахов-исихастов, поставивших целью приобщение к фаворскому свету еще в этой жизни в процессе исихастской духовной практики, специальным приемам психосоматической подготовки и т. п. Палама много писал о путях, приемах и способах, которые могут привести монаха к узрению божественного света внутри себя, в своем „сердце", как некоем духовном центре человека, но эти вопросы эстетики аскетизма не удается рассмотреть здесь подробнее из-за ограниченности объема статьи.

Итак, все усилия Паламы направлены на то, чтобы убедить своих читателей и слушателей в одновременной недоступности и доступности фаворского света, в его принципиальной непостигаемости и чувственной воспринимаемости вплоть до видения физическим зрением; его, говоря философским языком, одновременной трансцендентности и имманентности тварному миру. Палама, таким образом, в полемике со своими противниками из лагеря рационалистов и гуманистов, возложивших богословско-философские надежды на разум и логику, снова (в который уже раз в святоотеческой истории!) утверждает *антиномизм* в качестве *главного принципа православного мышления*; то есть предпринимает еще одну (последнюю в византийской истории) попытку укрепления и утверждения самой сути православия перед угрозой латинского рационализма. На этот раз объектом богословского анализа стали божественные *энергии,* и в первую очередь *свет* божественного Преображения, т. е. феномен, имевший в византийской культуре не только религиозное, но и ярко выраженное эстетическое значение. Сам Палама хорошо ощущает это и нередко делает акцент именно на эмоционально-эстетической стороне фаворского света.

Своим озарением на горе, подчеркивает Григорий, Христос радует всех — и видевших его учеников, и слышащих об этом христиан. Эта радость была предсказана еще псалмопевцем Давидом (см.: Пс 96,11; 88,13) и затем сбылась на Фаворе (ib., 437B). Для достижения наслаждения фаворским светом ныне необходима как благодатная помощь свыше, так и внутренняя активность субъекта. Палама призывает жаждущего этой радости напрячь и возвысить „очи души" и, привлекши таким способом божественное озарение, стать „со-образным (σύμμορφοι) подобию славы Господней" (ib., 437D). Духовное наслаждение фаворским светом возможно только при активной позиции созерцающего, когда он сам соответствующим образом сформирует, подготовит свой внутренний мир, а довершит это формирование божественная энергия в процессе осияния его, преображения в более прекрасный.

Для Паламы фаворский свет адекватен высшей красоте, что вытекает из многих его суждений. „Истинную и привлекательнейшую красоту" может узреть только очистивший свой ум, писал Григорий, в виде некоего яркого сияния, которое пронизывает и самого созерцающего (ib., 432 AB). Сияющие белоснежные одежды Христа в Преображении представляются Паламе сверхприродной красотой (ib., 440D), а явленный там свет он называет божественной славой (δόξα), царством, красотой, благодатью (ib., 445B; ср.: 425B). Размышляя о тайне Преображения Господня, призывает Григорий, „пойдем к сиянию оного света и, возжаждав красоты его неизменной славы, очистим зрение ума своего от земных скверн", привлекающих нас своей преходящей сладостью (ib., 436C). Из этих и подобных высказываний хорошо виден собственно эстетический аспект фаворского света.

Помимо тождества с красотой здесь обращает на себя внимание и постоянно фигурирующее понятие *славы* (δόξα), которая еще с ветхозаветных времен утвердилась в иудейско-христианском мире в качестве своеобраз-

ного посредника между трансцендентным Богом и миром[7]. У Паламы *слава* теснейшим образом связана с фаворским светом и предстает иногда совершенно адекватной ему, а иногда — его заместителем, имеющим, может быть, меньшую силу сияния. Так, в одном случае он утверждает, что Христос называл „славою Отца . . . свет своего Преображения" (ib., 425B), а в другом говорит, что на Фаворе Христос имел для восшедших с ним „вместо света (ἀντὶ δὲ φωτός) . . . славу Божества" (436A). Для нас важны сейчас не эти нюансы понимания Паламой *славы*, а художественно-эстетические последствия пристального интереса исихастов к этому феномену. С XIV в. изображение *славы* на иконах получило широкое распространение как в самой Византии, так и в славянских странах — особенно в Древней Руси. Глубинная связь трансцендентного (нетварного) фаворского света с *красотой* и *славой* давала новый и сильный импульс одухотворению изобразительного искусства, что с особой силой проявилось уже на русской почве в к. XIV—XV вв. Творчество ряда поколений очень разных древнерусских иконописцев от новгородского грека Феофана до Дионисия Ферапонтовского в глубинных своих основаниях питалось исихастской эстетикой *света — красоты — славы*.

Проблемы собственно искусства мало интересовали представителей святоотеческого направления поздневизантийской эстетики и здесь они занимали традиционные позиции. К искусству относили самый широкий круг ремесел, включая живопись, скульптуру, строительное искусство. Ценилось оно прежде всего за пользу, но не умалялись и его эстетические качества. Палама, например, считал, что „искусство привносит в природу некую красоту", которая, однако, не может идти ни в какое сравнение с красотой фаворского света (PG, 151, 440D). Николай Кавасила повторяет известные неоплатонически-раннехристианские идеи о творчестве живописца. Художники, сообщает он, пишут картины двумя способами: или имея перед глазами конкретный образец, уже существующую картину; или на основе памяти и внутреннего замысла. Художник созерцает тогда образец в своей душе; и так поступают не только живописцы, но и скульпторы, и творцы других искусств. „И если бы нашлась какая-нибудь возможность глазами увидеть душу художника, то ты увидел бы там дом, или статую, или какое-либо другое произведение [искусства] только без вещества" (PG, 150, 620BC), т. е. известный плотиновский „внутренний эйдос", на который в свое время опирался и Феодор Студит в своей теории иконы.

Значительно большее внимание, чем искусству, уделяли отцы церкви XIV—XV вв. символизму, самим религиозным символам и образам. Здесь они в основном тоже не были оригинальны, но, во-первых, как известно, для средневекового типа культуры характерен как раз традиционализм, а не оригинальность, а во-вторых, многие символические толкования этого времени оказались так или иначе связанными с художественной культурой как самой Византии, так и стран православного ареала. Поэтому здесь имеет смысл остановиться на некоторых из них подробнее. Они дают возможность нам глубже почувствовать и характер религиозно-эстетического сознания поздних византийцев.

Согласно Паламе, „весь этот чувственный мир создан был своего рода зеркалом надмирного (τῶν ὑπερκοσμίων) для того, чтобы путем духовного созерцания его мы как по некоей чудесной лестнице поспешили бы к тому [надмирному бытию]" (PG, 151, 36B). Традиционная для христианского мировоззрения идея мира как зеркала, особым образом отражающего сферу

[7] См.: В. В. Бычков. Эстетика поздней античности, с. 25.

истинного бытия, осеняет у Паламы его символизм, ибо изображение в этом „зеркале“ — не изоморфное, а условное; и относится к нему в христианстве не только природный мир, но и множество явлений религиозной культуры, возникших значительно позже сотворения самого мира.

Истолковывая притчу о блудном сыне, Палама разъясняет, что перстень, данный отцом (= Богом) сыну — это „печать созерцательной добродетели“, наложенная на деятельность души, которую символизирует рука блудного сына. Обувь, которую отец выдал ему — это „божественная защита и твердость“, позволяющая ему наступать на змей и скорпионов, т. е. на всякую нечистую силу (ib., 44BC).

Три мужа в гостях у Авраама однозначно понимаются Паламой как явление Троицы: „Вот, единый Бог — три ипостаси, и три ипостаси — единый Бог“ (132A). Это понимание имело существенное значение для развития иконографии „Троицы“ в православном мире и получило свое предельное художественное воплощение в „Троице“ Андрея Рублева.

Исаак, послушно пошедший на заклание, традиционно осмысливается Григорием как „образ (τύπος) Пригвожденного“, а в самом жертвоприношении Авраама он видит предзнаменование „тайны Креста“ (ib.).

„Вход“ Христа в Иерусалим на осле осмысливается Паламой как „знак его смирения и скромности“ (184C). Знаком (σημεῖον) истинных последователей Христа является любовь, которую он оставил им в качестве своего наследия (188B). Святые представляются Григорию образами добродетели, вестниками всего прекрасного (353D) и т. п.

У Николая Кавасилы нередко встречаются толкования различных символов, в частности символов Св. Писания. Многочисленность символических образов в священных текстах он объясняет неизреченностью и неизобразимостью божественного человеколюбия, его сверхразумного единения с любящими его (PG, 150, 497BC). Жизнь верующего, считает Николай, состоит в подражании Христу и указывает на три типа этого акта: подражание в образах (εἰκόνων), в символах (συμβόλων) и в самих делах (τοῖς πράγμασι). Образно-символическое подражание он усматривает в Ветхом Завете, теперь же настало время дел, т. е. деятельного следования заповедям Христовым (ib., 557C; 560A).

Помимо всяких наук и любомудрия, писал Кавасила, „есть некое непосредственное ощущение Бога, когда луч от него невидимо касается самой души“. Символ этого луча он видит в „светлости“, сопровождающей таинство крещения — множестве светильников, светлых одеждах, ликующих песнопениях и гимнах (ib., 565B).

Эта, условно говоря, экзегетическая символика в целом была характерна для всей истории византийской культуры. В рассматриваемый в данной работе период, однако, не она занимала главное место в умах ригористически настроенного в целом духовенства, главных церковных теоретиков. Перед реальной угрозой православию и со стороны католичества, и со стороны мусульманства основное внимание его защитников было направлено на сакральную (как центральную) сторону всех духовных феноменов, в том числе и символов. На первый план теперь выдвигается *литургический образ* или *сакральный символ*, который не только обозначает и выражает архетип, но и наделен его силой, энергией. Наиболее подробно об этим типе символов писал Симеон Солунский († 1429), но и другие отцы XIV—XV вв. уделяли ему внимание.

Николай Кавасила считал, что подобной символикой обладают церковные таинства, приобщающие человека „к жизни во Христе“. Так, крещение

есть некая печать или образ, ибо напечатлевает в душах принявших его образы смерти и воскресения Спасителя (PG, 150, 525AB).

Симеон Солунский посвятил церковным таинствам специальное сочинение, в котором при их описании, с одной стороны, регулярно использует понятия *знак, образ, символ, изображает, знаменует* и т. п., а, с другой — настойчиво подчеркивает их сакральную значимость, то есть — их принципиальную вынесенность за пределы чисто семиотического отношения. В таинствах, считает он, через людей действует сам Бог. Так, миропомазание, по Симеону, „знамение (σημείωσις) и печать Христова" и одновременно заключает в себе „силу Св. Духа", его благоухание (PG, 155, 177C). Елей, входящий в миро, „знаменует" (σημαίνει) наше спасение, является „образом" (τύπος) божественной милости (ib., 205C), ее „символом" (σύμβολον); остальные ароматические компоненты мира „являются образом божественных даров" (244B). Миропомазание — это печать св. Троицы; кто не помазан, тот не запечатлен, не обозначен (ἀσημείωτοι) для Христа. Миро обладает силой освящения (245CD; 248C).

Крещение, по Симеону, имеет много значений, „но преимущественно оно изображает смерть Христа и его тридневное воскресение" (ib., 221C). Одновременно, принимающий крещение являет собой падшего Адама, а крестящий его иерей изображает (ἐκτυποῖ) самого Христа и имеет в себе его силу (ib., 215BC). Велико и непостижимо это таинство: „ангелы предстоят здесь, Христос изображается водами, Св. Дух нисходит" на принимающего крещение, превращая его из нечистого в чистого (224C). Крест в этом таинстве изображает самого Христа и имеет его силу; помазание миром — „знамение (σημεῖον) Христово"; символическим значением обладают и одежды, в которые облачается новокрещенный (225B—233B).

Еще более подробно Симеон разрабатывает сакральную символику применительно к церковному богослужению. Здесь он как бы завершает на византийской почве длительную (тысячелетнюю) традицию толкования богослужения, постижения его глубинного смысла и значения всех элементов; традицию понимания литургического образа. Не имея здесь возможности подробно анализировать все аспекты литургической эстетики Симеона, я остановлюсь лишь на его понимании символики храма.

Она, как и вся христианская символика, принципиально многозначна и многомерна, и поле образуемых ею значений как раз и заключает в себе духовно-символический потенциал храма, его эстетический и религиозный смыслы, слитые здесь практически нераздельно.

Храм, по Симеону, как в свое время ветхозаветная скиния и храм Соломона, изображает собой весь мир, ибо Бог пронизывает собой все и превыше всего. По образу Бога (Троицы) храм имеет трехчастное членение и соответствующую семантику. Членение это осуществляется в нескольких взаимопересекающихся измерениях: в вертикальном, горизонтальном и изнутри во вне.

В вертикальном измерении храм является образом видимого мира (τοῦτον κόσμον). Самые верхние части его изображают видимое небо, нижние — то, что находится на земле и земной рай, внешние части (здесь уже переход к движению изнутри во вне) — только землю и ведущих неразумную жизнь (337D—340A).

В горизонтальной плоскости алтарь „образует собой" (τυποῖ) святая святых, горний пренебесный мир; сам храм (наос, корабль) — небесный мир, небо и рай; а крайние части храма, нартекс, притворы и приделы означают землю и то, что обитает на земле (292A). Алтарь — образ горнего мира; трапеза „образует" (τυποῖ) престол Бога, а иерарх, ведущий службу

— самого Христа (337D). При этом Симеон подчеркивает, что иерарх „образует Богочеловека Иисуса и обладает его силой" (340A), т. е. выступает в процессе богослужения литургическим образом, или сакральным символом. Участвующие в богослужении архиереи и священники являют собой ангелов и апостолов. С тех пор, как Бог вочеловечился и побывал на земле во плоти, богослужение совершается одновременно на двух уровнях — горнем и дольнем. Различие только в том, что *там* все совершается „без завес и символов, а *здесь* — чрез символы", т. к. мы облечены тленной плотью и нам недоступно чисто духовное служение (340AB).

В другом семантическом ключе (не исключающем все остальные) трапеза в алтаре предстает реальным феноменом гроба Христова (τὸ μνῆμα Χριστοῦ δηλοῦσα) и всего таинства его жертвоприношения. Здесь Спаситель реально почивает как Бог, и свершается его заклание как человека, и вкушение верующими от этой таинственной трапезы (340CD).

Тайну символического ядра всей церковной жизни более подробно еще до Симеона пытался разъяснить Григорий Палама, пользуясь, кстати, тем же термином τύπος, который в поздней святоотеческой литературе чаще всего применялся для обозначения сакрального символа. „Храм, — писал Палама, — представляется образом (τύπος) его гроба, и даже более, чем образом; он, быть может, по-иному [реально] являет его". За завесой на трапезе возлежит само тело Христа, и тот, кто с верой простирает к Богу свои мысли, „ясно узрит духовным взором самого Господа; скажу даже — и телесным [зрением]". И не только увидит его, но и сделается „участником Его, обретет Его обитающим в себе", насладится им и весь станет „боговидным" (PG, 151, 272CD).

Храм, таким образом, с происходящим в нем действом представлялся византийцам неким сложным сакрально-символическим феноменом, реально объединявшим небесный и земной уровни бытия (τὰ ἄνω τοῖς ἐπὶ γῆς ἑνώσαντα — PG, 155, 341D), и приобщавшим верующих к горнему миру и к самому Богу. В этом суть сакрального символизма византийцев.

Осмысливая литургические образы, Симеон Солунский не забывает о видимой красоте храма и входящих в него элементов. В его понимании красота храма символизирует рай, райские небесные дары; знаменует собой самую Жизнь, живую Премудрость, обитающую в храме. „И еще красота храма означает, что Пришедший к нам прекрасен добротою, как всенепорочный, и что Он — прекрасный жених, а церковь — прекрасная и непорочная невеста его" (ib., 349C). Красота храма, таким образом, выступает у Симеона символом основных ценностей христианского универсума — вечной жизни, премудрости, религии и самого Бога.

Драгоценные завесы и другие роскошные украшения в храме являются образом (εἰς τύπον) величия, славы и красоты Бога, который согласно псалмопевцу „в красоту облечен" (εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο — Ps. 92, 1). Кроме того красота храмового убранства необходима нам как существам одновременно и духовным, и чувственным, чтобы чрез внешние украшения мы постигали духовную сущность храма (PG, 155, 349D — 352A). Здесь Симеон напоминает своим читателям общую теорию образа, восходящую к „Ареопагитикам" и отцам-каппадокийцам. Образы (τύποι) вещей божественных направляют нас к первообразам (πρὸς τὰ πρωτότυπα) (384B) и не только образы высокие. Симеон убежден, что в церкви и „незначительные" с виду вещи полны мудрости; и чем невзрачнее они выглядят, тем более заключают в себе смысла (γνῶσεως)" (585D). Здесь Симеон почти буквально повторяет идею Псевдо-Дионисия о „несходных образах"[8], т. е. видит в ней основу концепции литургического образа, или сакрального символа.

[8] Подробнее см.: Культура Византии IV — первая половина VII в. М., 1984, 528—529.

Итак, в последний период своей истории, когда явственно наметился кризис традиционного византийского православия, святоотеческая мысль для его укрепления обращается опять, как и в период иконоборчества, к эстетическому сознанию, усматривает в нем новые резервы для возрождения традиционного благочестия. Пришедшие к власти в церкви исихасты паламитской ориентации обратили особое внимание на внутренний мир человека, на психологию, на эмоционально-эстетические аспекты духовной жизни. С новой силой был заострен вопрос о принципиальном антиномизме высших духовных сущностей и поставлена задача его практического снятия. Здесь-то и пришлось исихастам опять обратиться к эстетической сфере, ориентированной на внеразумную, непонятийную коммуникацию. Отсюда — возрастание интереса к духовному наслаждению, прекрасному, свету, сакральному и экзегетическому символизму и новый этап их осмысления.

ГРЪЦКИЯТ ФИЗИОЛОГ И НЕГОВИТЕ ЮЖНОСЛАВЯНСКИ ПРЕВОДИ

АНА СТОЙКОВА

Физиологът е най-широко разпространената книга за животни през цялото Средновековие както в южнославянските литератури, така и в целия християнски културен свят. Възникнал на гръцки език през II в. сл. Р. Хр. в Александрия, както смятат повечето съвременни изследователи[1], той се превежда на множество езици още в първите векове на своето съществуване. В най-старинната си форма Физиологът съдържа около 50 глави (слова) с описания на животни, растения и камъни и алегорично тълкуване на техните качества. Тук не става дума за обща характеристика на животните (растенията, камъните), а за подбрани техни свойства с насоченост към следващото ги поучение. Така покрай разбираемите и познати описания се нареждат и такива, които изглеждат абсурдни и напълно погрешни според нашите съвременни познания. До разказа за лисицата, която се преструва на умряла, за да лови птици, и вълка, викащ Бога да му изпрати храна, се срещат ендропът, който има глава на кон и рибя опашка, и птицата харадрий, която познава дали болният ще умре. Всяка от тези истории се следва от алегорично тълкуване в християнски дух. По времето, когато възниква Физиологът, алегорията се използува нашироко за обяснение на Стария завет като пророчество за идването на Исус Христос. Физиологът, в който често се цитира Библията, следва тази насока. Християнските поучения имат формата на кратки проповеди, често съвсем механично присъединени към описанията и без пряка връзка с тях. Най-често повтаряните теми са въплъщението на Бога, отношението между Христос и църквата, светата Троица. Библейските цитати се въвеждат с точно посочване на мястото, от което са взети, често са непреки или непълни, като очевидно се разчита на това, че читателят познава останалото. С наследената от юдейско-християнската екзегеза традиция[2] се свързва и определената структура на всички слова. Всяко от тях започва с библейски цитат, следва формулата ὁ Φυσιολόγος ἔλεξεν περὶ. . . (Физиологът каза за. . .), в която се назовава животното (или

[1] B. E. Perry. Physiologus. — In: Paulys Real-Encyclopädie der classichen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Bd. XX. Stuttgart, 1941, col. 1074—1129; U. Treu. „Otterngezücht", ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus. — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 50, 1959, 113—122; U. Treu. Zur Datierung des Physiologus. — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 57, 1966, 101—104.

[2] M. Wellman. Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung. Leipzig, 1930 (Philologus, Supplementband XXII, 1) p. 3.

растението, камъкът), на което е посветена главата. Основната част съдържа описание на определени свойства (φύσεις), присъщи на животното, и поучение (или обяснение — ἑρμηνεία), произтичащо от тези свойства. Главата завършва с изречението: Καλῶς οὖν εἶπεν ὁ Φυσιολόγος περὶ. . . (Добре разказа Физиологът за. . .).

Заглавието на произведението „Физиолог" означава според изследователите не име на книга, а на лице. Вероятно под него се крие авторът на съчинението, послужило за основа на християнската творба, която познаваме. В заглавията на отделни преписи на гръцкия Физиолог често се срещат имената на древни писатели или църковни отци — Соломон, Аристотел, Епифаний Кипърски, Василий Велики, Григорий Богослов, Йероним, Йоан Златоуст, Петър Александрийски[3], чието авторство се е смятало за допустимо в отделни етапи от развитието на проучванията върху тази книга. Може обаче да се забележи, че в най-старите текстове не се срещат авторски имена; те се появяват едва в по-късните преписи, без да показват каквато и да било здрава традиция. Ето защо се предполага, че Физиологът е възникнал анонимно като съчинение, „чието съдържание се е разглеждало като принадлежащо на всички"[4], както се създава и разпространява голяма част от неофициалната литература. Наблюдават се обаче редакционни особености в текста, които показват определена намеса на лице, на редактор[5]. Правени са редица предположения за това, чии естественонаучни съчинения са послужили за основа на Физиолога. Най-ранен етап от природознанието, такова, каквото после го срещаме във Физиолога, изследователите виждат в съчиненията на Болос от Мендес (град в делтата на Нил), живял около 200 г. пр. Р. Хр. Болос е бил последовател на Демокрит и под негово име е създал книгите си Φυσικὰ δυναμερά, известна повече с подзаглавието Περὶ τῶν συμπατειῶν καὶ ἀντιπατειῶν, и Χειρόκμητα. В тези съчинения се свързват античната наука и народните вярвания. От Болос е повлиян не само Физиологът; по това време са създадени и други произведения за животни, но тези произведения нямат такава изключителна съдба[6].

Езикът, на който е написан Физиологът, е сравнително елементарен и е близък до езика на Евангелието. Очевидно книгата е била предназначена за широк кръг читатели. Б. Е. Пери я нарича „непретенциозен труд с практическа цел и може би предназначена да служи за учебник в училищата и за поучение на народа"[7]. По-вероятно е Физиологът да е бил свързан с целите на раннохристиянската проповед, когато е било необходимо да се разясняват в достъпна за народа форма основните догми на християнската религия. Ясно е, че авторът на християнското тълкуване във Физиолога е внесъл изменения и добавки в естественонаучната част, за да я приспособи към изискванията на своята задача.

Запазените до днес гръцки текстове на Физиолога могат да се разделят на три основни редакции в проза и една в стихове, както ги класифицира в своето критическо издание Франческо Сбордоне[8]. Тъй като в средновековни-

[3] B. E. Perry. Цит. съч., col. 1077.

[4] Пак там, col. 1078; N. Henkel. Studien zum Physiologus im Mittelalter. Meisenheim am Glan, 1976, 12—14.

[5] N. Henkel. Цит. съч., с. 14.

[6] M. Wellmann. Цит. съч.; B. E. Perry. Цит. съч., col. 1105—1111; H.-G. Beck. Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971, p. 33; N. Henkel. Цит. съч., 15—16.

[7] B. E. Perry. Цит. съч., col. 1097.

[8] Fr. Sbordone. Physiologi graeci singulas variarum aetatum recensiones. Mediolani—Genuae — Romae — Neapoli, 1936, CXIX. 332 p.

те славянски литератури са намерили отражение и трите прозаични редакции, ще се спрем накратко на всяка от тях.

I. Най-старинната, „александрийската", редакция е възникнала, както казахме вече, вероятно през II в. в Александрия. Тя е известна по 24 преписа, най-старият от които е от X в.[9] В рамките на тази редакция изследователите различават пет групи, като в самите групи има съществени различия между текстовете. Това разнообразие се дължи на характера на самото съчинение, което принадлежи към народния пласт на литературата и в своето вековно съществуване се подлага на множество промени. Към най-старата гръцка редакция възхождат всички латински преводи, етиопският, сирийският, арменският и арабският Физиолог. Към нея се отнасят и текстовете, познати в четири славянски (руски) преписа, един сръбски препис и един откъс от Физиолога, който се разпространява самостоятелно в средновековните балкански литератури.

II. Втората, византийската, редакция на гръцкия Физиолог е издадена от Фр. Сбордоне по 32 преписа. В тях вариациите са още по-многобройни и по-сложни, отколкото при александрийската редакция. Сбордоне ги разделя на три основни типа и датира възникването на редакцията през V—VI в. Според по-късни изследователи тя е възникнала много по-късно — около XI в.[10] Разликите, които се наблюдават между александрийската и византийската редакция на Физиолога, могат да се характеризират накратко така: в текстовете на по-късната от тях се въвеждат нови персонажи, нови глави за животни, изградени по същата схема; изпускат се главите за растения и камъни; при отделни животни се добавят нови качества (φύσεις); религиозно-догматичните обяснения се превръщат в алегорично-морализаторски поучения, които засягат все повече сферата на човешките взаимоотношения. Към византийската редакция възхождат преводите на почти всички южнославянски текстове на Физиолога, както и преведените от тях румънски текстове.

III. Третата, Псевдо-Василиевата гръцка редакция на Физиолога е известна по 16 преписа. Наречена е така, защото тълкуванията към всяка глава са приписани на Василий Велики: ὁ ἅγιος Βασίλειος εἶπε. . . Вероятно авторитетът на Василий Велики е оказал влияние поради това, че в своите девет проповеди към Шестоднева използува притчи за животни. Изследователите датират възникването на тази редакция около XII в.[11], тъй като тя е отчасти повлияна от втора редакция и е съответно по-късна. Редица важни преписи от Псевдо-Василиевата редакция се намират в ръкописи от библиотеките на атонските манастири. Х.-Г. Бек смята, че не може да се изключи предположението за атонски произход на тази редакция[12]. Тук трябва да добавим, че единственият познат досега славянски (сръбски) препис на Физиолога в тази редакция се намира също на Атон — в библиотеката на манастира „Св. Пантелеймон". Вариантите в текста на тази редакция са много по-малко, отколкото в текста на византийската. Това се дължи може би на авторитета на Василий Велики, а също и на ограниченото раз-

---

[9] Този текст е издаден от D. Offermanns. Der Physiologus nach den Handschriften G und M. Meisenheim am Glan, 1966. За Фр. Сбордоне той е останал неизвестен и не е отразен в книгата му. Вж. рецензията на Б. Е. Пери за изданието на Фр. Сбордоне в „American Journal of Philology" (58, 1937, 488—496).

[10] B. E. Perry. 1. Physiologus, col. 1114; 2. American Journal of Philology, p. 494; H.-G. Beck. Цит. съч., 33—35.

[11] B. E. Perry. 1. American Journal of Philology, p. 495; 2. Physiologus, col. 1114.

[12] H.-G. Beck. Цит. съч., с. 34.

пространение на преписите. В репертоара са внесени слова и за други животни, които липсват в по-ранните редакции.

Скоро след възникването си Физиологът се превежда на множество езици и се разпространява в многобройни преписи и преработки на Изток и на Запад. Едни от най-ранните преводи са направени на етиопски, коптски и сирийски език. Познати са и два арабски превода. Твърде ранни са и арменският и възхождащият към него грузински текст на Физиолога.

Що се отнася до латинските текстове на това популярно произведение, които са изследвани подробно[13], може да се смята за доказано, че съществуват няколко превода. Най-ранните запазени ръкописи, които съдържат латински преписи, са от VIII—IX в. Интересно е, че в Декрета на папа Геласий от VI в. в Индекса на забранените книги се споменава и „Liber physiologus". Латинските версии, в които се разпространява Физиологът, се отнасят без изключение към александрийската редакция. Те са проучвани многократно, тъй като от тях по-късно се развива твърде обширната традиция на бестиариите — една от най-широко разпространените книги в Западноевропейското средновековие. Разграничаването между Физиолога и бестиариите представлява сложен проблем[14], който и досега не е намерил еднозначно решение. Днес се приема, че бестиариите са по-късен етап от развитието на Физиолога в западноевропейските литератури. Те увеличават многократно броя на животните от Физиолога, като черпят и от други извори, но най-често се позовават на него. В тях традиционните символични обяснения са изместени от най-общи морализации чрез внасяне на нови притчи от библейските книги и от античната митология, както и чрез алюзии със съвременността. В центъра на изложението все по-голямо място заема човекът.

Развитието на бестиарната традиция не прекратява разпространението на Физиолога. От латински Физиологът и неговите преработки се превеждат в романските и германските средновековни литератури. Познати са преводи на англосаксонски, старогорнонемски, исландски, френски, провансалски, испански, италиански език. Създадени са многобройни прозаични и стихотворни версии, като голяма част от техните автори са известни. Тези творби запазват съвсем малко от съчинението, което е техен далечен прародител. Тяхното развитие следва общите тенденции на отделните народностни литератури.

Както беше казано вече, всички тези преводи възхождат, пряко или непряко, към текстове на най-старата, александрийската гръцка редакция. Славянските преводи на Физиолога стават известни в науката първоначално по южнославянски преписи, които съдържат втората, византийската редакция на текста. Откъси от такъв препис публикува за първи път Ватрослав Ягич през 1866 г.[15], с което се поставя началото на цяла поредица от издания и проучвания на славянски текстове[16]. Тук не е възможно да се спрем

[13] Fr. Lauchert. Geschichte des Physiologus. Strassburg, 1889, 88—99; B. E. Perry. Physiologus, col. 1119—1122; Fr. Sbordone. 1. Цит. съч., с. LXIII—LXXIX; 2. La tradizione manoscritta del Physiologus latino. — Athaeneum, n. s., 27, 1949, 246—280; F. Carmody. 1. Physiologus latinus. Éditions préliminaires versio b. Paris, 1939; 2. Physiologus latinus versio y. — University of California. Publications in Classical Philology, 12, 1941, 95—134 etc.; N. Henkel. Цит. съч., 21—58.

[14] За съвременните схващания по този въпрос вж.: N. Henkel. Цит. съч., с. 24; F. Wagner. Bestiarien. — In: Encyclopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 2. Berlin—New York, 1979, col. 214—226.

[15] V. Jagić. Cirilski sbornik XVI—XVII stoleća. — Književnik, 3, 1866, 124—129.

[16] Тук ще посочим само по-значителните публикации: St. Novaković. Physiologus. Слово о вештехь ходештихь и летештихь. — Starine, XI, 1879, 181—203;

на всички публикации, но непременно трябва да спомена две от тях — на Александър Карнеев и на Стефан Гечев. Тези единствени досега монографични изследвания върху славянския Физиолог са най-значителни, тъй като са обобщаващи и се базират на голям ръкописен материал. По-голямата част от останалите трудове се ограничават предимно с издаването и проучването на отделни текстове, като в някои случаи проблематиката на Физиолога се разглежда само по повод на друга основна тема.

А. Карнеев издава своя забележителен труд „Материалы и заметки по литературной истории Физиолога" през 1890 г. Това изследване има най-голямо значение за проучването на историята на славянския превод на александрийската редакция на Физиолога. Карнеев намира в една Тълковна палея от XV в., собственост на Троицко-Сергиевската лавра, пълен руски препис на тази редакция. За друг препис от Кирило-Белозерския манастир съобщава Н. Тихонравов. Става известно и съществуването на фрагменти от трети препис в Новгородската Софийска библиотека. Тъй като разполага изцяло с първия препис, Карнеев го полага в основата на своето изследване. Той го издава глава по глава, като го сравнява с един гръцки текст, който е открил в Москва. Книгата съдържа подробен анализ, към който са привлечени и другите два славянски преписа, някои източни преводи на Физиолога и „физиологичните вставки" от най-старите преписи на Тълковната палея. В резултат на този анализ Карнеев класифицира известните преписи на Физиолога в четири групи. Към първата, най-старинната, той отнася и славянския превод, запазен в руските преписи. Според него славянският текст пази старинни, старобългарски черти независимо от белезите на руската среда, в която е преписан: „Физиологическата сага е дошла у нас по традиционния, отдавна санкциониран път чрез посредничеството на Византия и южнославянския (български) превод."[17] Езиковедското проучване на преписите му позволява да датира времето на възникване на старобългарския превод „преди XIII в.".

Трудът на А. Карнеев излиза по време, когато в науката са известни вече пет южнославянски преписа на Физиолога, които са превод на покъсната византийска редакция. Два от тях са издадени изцяло, а останалите са използувани за сравнение и са цитирани отчасти. Въпреки очакванията, че тази поредица от публикации ще послужи за основа на едно цялостно проучване, в книгата на Карнеев те са наречени „бестиарии" и са изключени от обсега на изследването. Изследователят, изглежда, употребява това название поради аналогията, която прави със западноевропейските бестиарии. В тях почти изцяло са изпуснати тълкуванията, въведени са

В. Мочульский. Происхождение „Физиолога" и его начальные судьбы в литературах Востока и Запада. — Русский филологический вестник, XI, 1889, т. 22, 50—111; А. Карнеев. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890; I. Polívka. Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen. — Archiv für slavische Philologie, 14, 1892, 374—404; 15, 1893, 246—262; 17, 1895, p. 635; 18, 1896, 523—540; А. Александров. Физиолог. Казань, 1893; В. Ягич. Разбор книги А. Карнеева „Материалы и заметки по литературной истории Физиолога". — В: Отчет о тридцать пятом присуждении наград графа Уварова (Прил. к XXV-му т. ЗИАН, 5). СПб., 1895, 90—146; Ст. Гечев. Към въпроса за славянския Физиолог. С., 1938; М. Н. Сперанский. К истории „Физиолога" в старой болгарской письменности. — В: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, 148—159; П. Олтяну. К истории „Физиолога" в славянских и румынской литературах. (Неизвестная среднеболгарская версия из Трансильвании). — Palaeobulgarica, 1984, 2, 38—58; П. Олтяну. Физиологът от стилистическо гледище. (С данни и от неизвестни старобългарски и румънски преписи). — Старобългарска литература, 16, 1984, 41—55; Цв. Чолова. Естественонаучните знания в Средновековна България. С., 1988, 38—40, 270—274 и др.

[17] А. Карнеев. Цит. съч., с. 23.

нови животински персонажи, изоставени са растенията и камъните. Тук заблуждението идва от факта, че в своето издание В. Ягич е публикувал един препис във фрагментарен вид, без тълкуванията. Следващото издание на същия текст, направено от Ст. Новакович, е вече пълно и след като става известно на Карнеев, смекчава малко присъдата му. „Този паметник ни се струва късен бестиарий или във всеки случай изроден Физиолог" — пише той в една своя рецензия[18].

Почти всички по-късни изследвания върху славянските преписи на Физиолога си поставят като главна задача да опровергаят това схващане на Карнеев и да докажат, че въведените в науката вече голям брой южнославянски текстове на Физиолога принадлежат към литературната традиция на това произведение. Иржи Поливка, Ватрослав Ягич, Стефан Гечев посвещават десетки страници в своите трудове, за да „узаконят" мястото на южнославянския Физиолог редом със славянските текстове на александрийската редакция.

Първото научно изследване, което обхваща всички известни славянски преписи на Физиолога — както руските, изследвани от Карнеев, така и южнославянските, — е книгата на Ст. Гечев „Към въпроса за славянския Физиолог", излязла през 1938 г. Тъй като руските преписи са вече анализирани от Карнеев, Гечев спира своето внимание главно на южнославянските, които по това време са вече шест. Като ги разграничава от руските преписи, Гечев ги класифицира в отделна група, посочва техните характерни особености и подчертава, че са по-късни. Прави обстоен анализ на всеки препис и стига до извода, че те могат да се разделят на две подгрупи, свързани генетически помежду си. Той смята, че вероятно е съществувал „първичен южнославянски превод, от който са преписвани текстовете"[19]. Важен извод на изследването е, че всички южнославянски преписи в различна степен пазят белези от българска езикова основа[20]. Преводите на александрийската редакция (I група) са направени между X и XII в., смята Гечев, а на всички останали преписи (II група) — между XIV и XVI в.

Новооткритите в последните години преписи на Физиолога[21], развитието на съвременната текстология и научна методология след Втората световна война наложиха да се направи опит за ново цялостно текстологическо проучване на южнославянския Физиолог. Наличието на излязлото през 1936 г. критическо издание на гръцките текстове на Физиолога от Франческо Сбордоне, което е конкретизирано и допълнено от няколко по-късни

---

[18] А. Карнеев. Новейшие исследования о физиологе. — Журнал Министерства народного просвещения, 267, 1890, январь, с. 206.

[19] Ст. Гечев. Цит. съч., 112—113.

[20] Пак там, с. 115.

[21] За новооткрити текстове на славянския Физиолог в последните години съобщават Д. Христосков, М. Сл. Младенов. Един новооткрит български ръкопис от XVII в. — Български език, VII, 1957, 228—237; А. Милтенова. 1. Към характеристиката на българската литература през XV—XVII век. Сборници със смесено съдържание. Канд. дисертация. С., 1982; 2. Апокрифни произведения в манастирските сборници. (Постановка на въпроса). — В: Кирило-Методиевски студии, 3. С., 1986, 265—270; 3. Сборник със смесено съдържание, дело на етрополския книжовник йеромонах Даниил. — Старобългарска литература, 19, 1986, 114—125; 4. Новооткрит „близнак" на Беляковския апокрифен сборник. — Palaeobulgarica, 1989, 3, 61—73. Текста на Физиолога по два преписа от Копенхагенската Кралска библиотека издава Г. Сване, вж.: Г. Сване. 1. Славянский Физиолог (александрийская редакция). По рукописи Королевской библиотеки в Копенгагене Ny kongelig Samling 147 b. Slavisk Institut. Aarhus Universitet, 1985, III, 211 p.; 2. Славянский Физиолог (византийская редакция). По рукописи Королевской библиотеки в Копенгагене Ny kongelig Samling 553 c. Slavisk Institut. Aarhus Universitet, 1987, II. 112 p.

публикации на основните гръцки преписи[22], позволява един нов подход в научните изследвания върху това произведение. Преди всичко с уточняването на гръцките текстове, към които възхождат познатите ни славянски преписи, става възможно да се обособят славянските преводи на отделните гръцки редакции, за да бъдат проучени съобразно със специфичната им проблематика.

На тези страници е невъзможно да се изложат подробно резултатите от сравнителното проучване на текстовете на всички познати днес преписи. Ето защо ще бъде направен опит да се обобщят само най-важните изводи.

Съществуват славянски преводи на всички основни гръцки редакции на Физиолога. Още тук трябва да подчертаем, че първоначалните преводи без изключение са южнославянски, като почти всички имат старобългарска основа. Нека да ги разгледаме поред:

I. Славянските текстове на първата, александрийската, редакция, възникнала през II в., са само четири. Три от тях са изследвани още от Карнеев. Единственият открит по-късно от Гунар Сване нов препис на този текст[23], също руски, се отнася към същата ръкописна традиция и не внася промени в изводите, направени от Карнеев. И двамата изследователи стигат до заключението, че става дума за късни руски преписи на южнославянски (старобългарски) текстове. Този превод възхожда към гръцки протограф, близък до преписа Σ (в Codex Mosquensis graecus 298) от XV в., което установява още първият му изследовател. Този гръцки текст се отнася към третата група преписи на най-старата редакция на Физиолога[24].

II. Преписите на южнославянския Физиолог представляват превод на византийската, втора по класификацията на Сбордоне, редакция на Физиолога. Названието „южнославянски", употребено условно, се отнася до относително голям брой текстове с определена характеристика и се използува преди всичко, за да разграничи славянските преводи на по-късната гръцка редакция от превода на по-старинната, александрийската, който е познат по руски преписи, но също има старобългарска основа.

Общият брой на изследваните от мене преписи заедно с използуваните по-рано от Ст. Гечев са деветнадесет, датирани от втората половина на XIV до началото на XIX в. Тези преписи обаче не очертават една хомогенна традиция, а пазят текста на три независими превода от гръцки език.

Първият превод е представен само от три преписа — два от тях са български, а третият е руски. Специално беше издирен гръцки паралелен текст, който улесни изясняването на техните взаимоотношения. Такова близко съответствие представлява преписът от Codex Oxoniensis Barocciarus 95 от XV в., който Фр. Сбордоне отнася към втория тип текстове на византийската редакция. Много важно е, че този гръцки препис е сходен с българския текст не само като съдържание, но и като състав и подредба на отделните слова в него. Единият от българските преписи, запазен в пергаментен сборник, е най-старинен от всички познати днес славянски преписи на Физиолога. Той датира от втората половина на XIV в.[25] Към този превод възхожда и руският препис, известен отдавна в науката и мно-

---

[22] D. Offermanns. Цит. съч.; D. Kaimakis. Der Physiologus nach der ersten Redaktion. Meisenheim am Glan, 1974.

[23] Г. Сване. 1. Един ръкопис с по-старинната редакция на славянския „Физиолог" в Копенхагенската Кралска библиотека. Доклад, изнесен на Третия българо-скандинавски симпозиум, Варна, 1985; 2. Славянский Физиолог (александрийская редакция). . .

[24] Fr. Sbordone. Physiologus, p. XXXI; D. Kaimakis. Цит. съч.

[25] Вж. Каталог славяно-русских рукописных книг IX—XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. М., 1988, ч. 2, 302—305, № 154.

гократно изследван[26]. Досега обаче неговото място винаги е оставало изолирано в ръкописната традиция на Физиолога. Първият му изследовател и издател А. Карнеев смята, че той съдържа късен руски превод на гръцки текст, направен около XVI в. Откриването на новите два преписа ми дадоха възможност да покажа, че преводът е южнославянски по произход и е възникнал не по-късно от края на XIII — началото на XIV в.

Вторият превод е представен от най-голям брой преписи — десет. Към него трябва да се отнесе и един руски препис от XVII в., открит и издаден от Г. Сване[27]. Преписите, които пазят втория южнославянски превод на византийската редакция, могат да се разделят на три групи. Първата от тях е най-широко представена и вероятно е имала най-широко разпространение. По своя състав и подредба на словата преписите на I група имат относително най-близко съответствие с познатите гръцки текстове. Ето защо приемаме вероятността именно те да отразяват сравнително най-старинното състояние на текста на превода. Като най-близки до тях бихме могли да посочим двата гръцки преписа от третия тип по класификацията на Фр. Сбордоне — в Codex Parisinus graecus Coislin 344 и в Codex Athoniticus τοῦ Βατοπέδου 279. Все пак отклоненията са твърде големи, за да се говори за генетична зависимост от тези гръцки текстове.

Третият превод на южнославянския Физиолог е запазен в четири преписа от XV и XVI в., които са сравнително пълни. По няколко слова от него се намират и в два сборника — единият от последната четвърт на XV в., а другият от първата третина на XVI в. За текста е характерно доста голямо сходство с втория превод. Същевременно обаче се забелязват редица разлики както в обема и структурата на текста, така и на езиково-стилистично равнище. Тези наблюдения навеждат на мисълта, че вторият и третият превод на южнославянския Физиолог възхождат към две късни гръцки преработки на Физиолога, които са свързани помежду си. Изводът, че третият превод съдържа по-късен текст, се дължи и на още по-голямата отдалеченост от известните в науката гръцки преписи на византийския Физиолог. Сред тях преписите на третия превод нямат никакви, дори приблизителни съответствия. В текстологическо отношение те са единни, със съвсем незначителни разночетения. Това обстоятелство показва кратка, локално разпространена традиция.

Към византийската редакция на Физиолога се отнася и един южнославянски препис, известен в науката още от първата публикация на В. Ягич през 1866 г. Както Ягич, така по-късно и Ст. Гечев му определят междинно положение между двете групи текстове, които и двамата разграничават сред южнославянските преписи на Физиолога. Нещо повече, Ягич го нарича „родоначалник“ на останалите текстове, а Гечев го характеризира като „някой от онези текстове, от който са започнали да се разклоняват двете подгрупи“[28]. Както установихме в специално проучване, се оказа, че става дума за целенасочена преработка на текста, при която са компилирани откъси от два южнославянски превода на Физиолога — втория и третия[29].

---

[26] А. Карнеев. Материалы и заметки. . ., 156—167, издаден на с. III—XVI; Ст. Гечев. Цит. съч., 6—7.

[27] Г. Сване. 1. Славянский Физиолог (византийская редакция). . .; 2. Един ръкопис с по-късната редакция на славянския „Физиолог“ в Копенхагенската Кралска библиотека. — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. II. Стара българска литература. С., 1987, 285—308.

[28] Ст. Гечев. Цит. съч., с. 110.

[29] Вж. А. Стойкова. За един компилативен препис на южнославянския Физиолог. — Старобългарска литература, 25—26, 1991, 145—149.

Целта на книжовника е била да създаде по-обширно, обогатено със слова и от двата източника произведение.

III. Третата гръцка редакция на Физиолога, т. нар. Псевдо-Василиева редакция, е позната засега само в един-единствен препис от XV в. Преписът се намира в ръкопис от библиотеката на атонския манастир „Св. Пантелеймон" и има сръбски правописно-езикови характеристики. Негова особеност е, че представлява компилативен текст, съставен от слова както на Псевдо-Василиевата, така и на александрийската редакция. Съставът вероятно е възникнал още на гръцка почва, защото подобни състави се срещат често сред гръцките преписи на тази редакция. Поради своята уникалност преписът заема самостоятелно място в южнославянската ръкописна традиция на Физиолога.

Прегледът на текстовете на Физиолога, които са намерили разпространение в южнославянския културен ареал, би бил непълен, ако не споменем и един откъс[30] от това популярно произведение, който се състои от три слова и се преписва самостоятелно в средновековните балкански литератури. В него са изпуснати характерните тълкувания към всяко слово и явно представлява извлечение от по-обширен текст. Нашето изследване показа, че този текст е много близък до Коментариите към Шестоднева на Евстатий Антиохийски и е използван като илюстрация към „Слово за безсмъртието на душата" на Исидор Пелусиотски. Неговият старобългарски превод според нашето проучване е направен още по времето на цар Симеон (първата четвърт на X в.) от съставен на гръцка почва сборник с енциклопедично съдържание. Тази датировка ни дава основание да приемем, че откъсът е най-старият славянски превод на Физиолога, с който разполагаме.

Сравнително неголемият брой преписи на славянските преводи на Физиолога могат да доведат изследователите до заключението, че в славянския културен свят през Средновековието Физиологът не получава тази огромна популярност, за която свидетелствува западноевропейската му литературна традиция. От една страна, това, разбира се, е така, но не може да не се обърне внимание на факта, че в продължение на почти целия период на съществуване на българската ръкописна книга Физиологът в различни редакции и преводи се е преписвал и разпространявал. Византийската му редакция се превежда три пъти, което показва съществуването на траен интерес към това съчинение. Нещо повече — старобългарските преводи на Физиолога поставят началото на неговото проникване в Русия и в литературите на балканските народи.

Резултатите от текстологическия анализ на южнославянския Физиолог дадоха възможност да бъдат разрешени редица въпроси от историята на неговия текст, да се изяснят някои моменти от литературната му история, да се потърси мястото му в книжовната традиция на средновековните балкански литератури. Най-сетне новото системно проучване на всички преписи позволява да се пристъпи към подготовка на издание на южнославянските текстове по редакции, каквото не е правено досега. То би дало богат материал за проучването на езика и разпространението на книжнината от Късното средновековие във и извън пределите на Балканския полуостров.

---

[30] Подробно за откъса от Физиолога вж. А. Стойкова. Към историята на преводите на Физиолога в средновековните балкански литератури. — Palaeobulgarica, 1989, 3, 53—60, с издание на текста.

РУМЪНСКИТЕ ЖИТИЯ НА СВ. ПЕТКА ЕПИВАТСКА

МАРИЯ ДЕРМЕНДЖИЕВА

Характерна черта на християнския православен мироглед през Средновековието е култът към светците отшелници. Поначало християнството в новопокръстена Източна Европа не блести с изобилие от канонизирани герои, воини, мъченици и праведници. Ето защо регионалните особености на византино-славянския ареал предизвикват появата на необходимите местни светци. Такъв типичен пример е хрониката на живота на придобилата универсална популярност Параскева (Петка) Епиватска — една от най-почитаните светици на Балканите и сред източните славяни. Пътят на нейните мощи от чудотворното им откриване до румънския град Яш бележи създаването на религиозни центрове и традиции, живи и днес. Св. Петка отдавна се е превърнала в наднационален християнски символ, обединяващ гърци, българи, сърби и румънци[1]. Това естествено е предизвикало и появата на многоезична агиографска литература от различни жанрове, чието изследване обогатява представите за култ, религиозен мироглед и ритуал. Централно място сред тези произведения заемат житията, от които днес са известни следните: *Първоначално народно житие*, изгорено вероятно в средата на XII в.; житие, чийто предполагаем автор е патриаршеският дякон *Василик* (средата на XII в.)[2]; *Проложно житие*, писано преди пренасянето на мощите на светицата в Търново през 1231 г.[3]; *разказ за пренасянето на мощите ѝ в Търново,* добавен към българския превод на Проложното житие[4]; Житие от *Евтимий Търновски,* разпространено в няколко редакции[5]; т. нар. *Второ проложно житие*, част от Търновската служба за Петка[6];

---

[1] E. Suttner. Die heilige Petka. Bindeglied für die Völker Südosteuropas und Symbol ihrer Selbstbehauptung. — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. II. С., 1987, 310—314.

[2] За тези две най-стари жития на Петка съобщава Теодор Валсамон в Тълкуванията към 63-ото правило на Трулския (Пето-шести) събор. Гръцки текстове не са достигнали до наши дни. Калужняцки обаче открива един текст в Германовия сборник от 1359 г., който се приема от изследователите за славянски превод на т. нар. „Василикова творба". Вж. E. Kałużniacki. Zur älteren Paraskevaliteratur der Griechen, Slaven und Rumänen. Wien, 1899, 55—64 (по-нататък съкр. Кал.)

[3] Б. Ангелов. Старобългарски текстове. IV. Проложно житие на Петка Търновска. — ИАрхИ, I, 1957, 290—292.

[4] Ст. Кожухаров. Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II. — Лит. мисъл, 1974, № 2.

[5] E. Kałużniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, LXV—LXXXV, 59—77.

[6] Кл. Иванова. Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий (Източници и текстологически бележки). — Старобългарска литература, 8, 1980, 16—20.

фрагмент от непозната творба, включен в препис от Служба на светицата[7]; *разказ от Григорий Цамблак за пренасяне на мощите ѝ от Търново във Видин и Белград*[8]; гръцко житие, писано от *митрополит Матей Мирликийски* между 1605 и 1621 г.[9]; румънско житие от *митрополита на Молдова Варлаам*, издадено в Яш през 1643 г.; гръцко житие от браилския *митрополит Мелетий Сиригос*, съставено между 1653 и 1664 г.[10]; румънско житие от *молдовския митрополит Доситей*, печатано през 1682 г. в Яш; житие, поместено в Чети-минеите за септември—ноември на *Димитър Ростовски* (1689 г.); житие, създадено по една от Евтимиевите редакции от *Димитър Кантемир* (на латински език) към края на XVII в.[11]; житието в Синаксара на *Никодим Светогорец* от 1819 г.[12]; преработката на Мелетиевото житие, направена от *монаха Никифор Хиос*, която се печата два пъти през втората половина на XIX в.[13]; както и някои други по-малко значими творби, базиращи се на Евтимиевото житие, от сръбски и руски произход[14]. Най-пълното изследване на споменатите произведения принадлежи на Емил Калужняцки[15]. Издадено е във Виена през 1899 г. и проследява развитието на култово-литературната традиция за Параскева.

Доскоро в научната ни литература се обръщаше внимание изключително върху съчиненията за св. Петка, възникнали на българска почва. Направени бяха редица проучвания и преводи на съвременен български език. Такъв характер имат публикациите на Б. Ангелов[16], Кл. Иванова[17], Ст. Кожухаров[18], Н. Драгова[19] и др. Кратък преглед на старите жития на светицата без подробен анализ направи Хр. Кодов[20]. В последно време се засилва интересът и към неславянските писмени паметници, посветени на Петка. Издаден е превод на български език на житието на Мелетий Сиригос с библиографска справка и историко-филологически бележки[21]. Справедливо се отбелязва, че изследването на всички останали свидетелства за живота и деянията на св. Петка ще запълни празноти, които видимо ограничават точната представа за най-популярната светица на Балканите. Сред тях се открояват вече познатите от библиографските посочвания румънски жития.

---

[7] Пак там, 20—21.

[8] E. Kałużniacki. Werke. . ., 432—436.

[9] Издадено от Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα Ἱεροτολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Ἐν Πετρούπολει, 1891, 438—453. Вж. и Jul. Ştefănescu. Viaţa sfintei Parascheva cea nouă de Matei al Mirelor. — Revista istorică română, 3, 1933, 347—373.

[10] Кр. Станчев. Едно малко познато гръцко житие на Параскева Епиватска (Петка Търновска). — В: Българско средновековие. С., 1980, 270—286.

[11] E. Kałużniacki. Zur älteren. . ., 42—45.

[12] Творбата на Никодим Агиорит в биографичната си част представлява преработка на житието на Мелетий Сиригос, към която е прибавен разказ за пренасянето на мощите на Петка в Яш.

[13] От Μακάριος Νοτάρας в „Νέον λειμωνάριον" (Ἀθῆναι, 1873, 343—347) и от Κωνστ. Δουκάκης в „Μέγας συναξαριστής" (Ἀθῆναι, 1892—1896, X, 180—184).

[14] E. Kałużniacki. Zur älteren. . ., 69—90.

[15] Пак там.

[16] Б. Ангелов. Цит. съч.

[17] Кл. Иванова. Цит. съч.

[18] Ст. Кожухаров. Цит. съч.

[19] Н. Драгова. Жанрова трансформация на Евтимиевото житие за Петка Търновска през XVI—XVIII в. — В: Търновска книжовна школа. Т. 4. С., 1985, с. 93.

[20] Хр. Кодов. Старите жития на св. Петка Епиватска. Кратки книгописни бележки. — Духовна култура, 1960, № 1, с. 22.

[21] Кр. Станчев. Цит. съч.

* * *

Първото житие на св. Параскева Епиватска, писано на румънски език, е поместено в най-старата молдовска печатна книга „Карте ромънѣскѫ де ѵѣщѣтвръ дѵменече проєсте а шн ла пранче ѵпърътєцн шн ла свѫцн марн", издадена през 1643 г. в гр. Яш. Книгата се състои от VIII+384+116 листа. Съдържа 74 проповеди за всички недели през годината, както и за по-важните календарни празници. Включени са и жития на светци, от които две са свързани с Молдова — Мъчението на Йоан Нови Сучавски и Житието на св. Параскева Епиватска, чиито мощи са пренесени от Константинопол в Яш от владетеля на Молдова Василе Лупу[22] и са положени в неговата църква „Три светители"[23].

Сборникът е писан и издаден от тогавашния митрополит на Молдова Варлаам. Митрополит Варлаам (светско име Василе Моцок) е роден в края на XVI в. в Бълотещ-Вранча (днес в окръг Путна, Южна Молдова). От 1610 г. е игумен в манастира „Секу"[24]. Поради своите познания по гръцки и църковнославянски език и поради обширната си богословска култура се прочува във висшите кръгове на Сучава и става изповедник на владетеля Мирон Барновски[25]. Последният през 1628 г. изпраща Варлаам в Киев при архимандрит Петър Могила[26] и в Москва при цар Михаил Фьодорович[27] с мисия да иска печатница. Донесената от Киев печатница е с кирилски букви се поставя в килиите на манастира „Три светители", към който се създава ни т. нар. „Гръко-латино-славянска школа". На 23 септември 1632 г. Варлаам е ръкоположен за митрополит на Молдова. Авторитетът му като митрополит е огромен, което се доказва и от кандидатурата му за патриаршеския престол в Константинопол. Но свалянето на владетеля Василе Лупу довежда и до неговото отстраняване. Оттегля се в манастира „Секу", където умира на 18 август 1657 г. Що се отнася до литературната му дейност, трябва да се отбележи, че под негово ръководство в първата молдовска печатница се издават само книги на румънски език. От тях най-голямо разпространение получава Сборникът му от 1643 г.[28]

Въпреки че много румънски учени са изследвали Варлаамовия сборник, проблемът за неговите извори все още не е решен с положителност. Гр. Скорпан[29] установява прилики между този сборник и сборниците, издадени през

---

[22] За владетеля на Молдова Василе Лупу вж. в бележките към превода на житието на Петка от Доситей.

[23] За манастира и църквата „Три светители" вж. пак там.

[24] Манастирът „Секу" се намира в днешния румънски окръг Нямц. Създаден е към 1560 г. при владетеля Александру Лапушняну.

[25] Мирон Барновски — владетел на Молдова (1626—1629, 1633).

[26] Петър Семьонович Могила (1596—1647), украински църковен, културен и политически деец. От 1627—1632 г. киево-печерски архимандрит, след това митрополит на Киев и Галиция.

[27] Михаил Фьодорович (1596—1645), първият руски цар от династията Романови. Царува от 1613 г.

[28] Освен екземплярите от първото издание на Варлаамовия сборник съществуват и многобройни преписи. Всички подобни сборници, датиращи от края на XVII в. до началото на XX в., използуват директно или индиректно текста на Варлаам. За някои от тях вж.: C. Frâncu. Limba Cazaniei lui Varlaam în comparaţie cu limba celorlalte Cazanii din secolele al XVII-lea — al XVIII-lea, 47—49; Studii de limbă literară şi filologie, 3, 1974, 47—80.

[29] Gr. Scorpan. Locul Cazaniei lui Varlaam în vechea noastră literatură omiletică din secolele XVI—XVII. — Cercetări istorice, 13—14, 1940, 549—596.

1581 г. от дякон Кореси[30] и през 1642 г. от Удрище Настурел[31]. Тези прилики може да се дължат и на използуването на общ източник. П. Олтяну също прави опит да определи изворите на Варлаамовия сборник[32]. Той идентифицира основния му източник с произведението на Дамаскин Студит „Съкровище", печатано през 1558 г. във Венеция. Самият Варлаам в писмо от 1637 г., с което моли руския цар Михаил Фьодорович за подкрепа във връзка с поисканата печатница, говори за „желанието си да преведе на румънски език книгата на св. Калист „Словата към Светото евангелие", която поповете да четат в църква за поучение на вярващите румънци", а в предисловието си към читателя в Сборника от 1643 г. потвърждава, че написаното е събрано „от всички тълкувания на Светото евангелие"[33]. Според Ал. Пиру многобройността на изворите остава хипотеза, която все още не е доказана[34].

В книгата на Варлаам на листове 12—15' от втората номерация е поместено Житието на св. Параскева. Писано е между 1632 г., когато Варлаам става митрополит (творбата е подписана от митрополит Варлаам), и 1637 г., когато сборникът му вече е бил завършен (това е известно от вече споменатото писмо на румънския книжовник до руския цар Михаил Фьодорович). Житието има три научни издания. За първи път го издава Б. П. Хашдеу през 1863 г.[35], а по-късно следват изданията на А. Ламбриор от 1882 г.[36] и на Е. Калужняцки от 1899 г.[37]

Житието на св. Петка от митрополит Варлаам (по-нататък ЖПВ) се състои от две ясно разграничаващи се части — биографична и заключителна. Калужняцки основателно отхвърля твърдението на Сирку, че първата част е „превод" или евентуално „точна репродукция" на Василиковото житие на светицата[38], и подкрепя мнението на Мелхиседек, епископ на Роман, че се касае за превод на житието на Евтимий[39]. При това австрийският учен прецизира, че „Варлаамовата работа представлява компилация, която е в *директна връзка с първата форма на разширената редакция на житието на Параскева от Евтимий*" (in directer Abhängigkeit von der ersten Form der erweiterten Redactio des Lebens der Paraskeva von Euthymius befindet)[40]. В Румъния днес има запазени преписи единствено на „първоначалната" (die urspruengliche Redaction) и на „първата форма на разширената" редак-

---

[30] Дякон Кореси е румънски книжовник, живял през XVI в. Полага основите на книгопечатането на славянски и румънски език във Молдова и Влашко, като през периода от 1556 до 1583 г. издава най-важните богослужебни книги.

[31] Удрище Настурел (неизв. — 1659), виден румънски книжовник, играещ важна културна и политическа роля при управлението на Матей Басараб. Превежда на румънски език романа „Варлаам и Йоасаф" (1648—1649), притежател на ценна библиотека.

[32] P. Olteanu. 1. Criterii stilistice în studiul comparat al literaturii omiletico-parenetice. — In: Probleme de literatură comparată şi sociologie literară. Bucureşti, 1970, p. 140; 2. Izvoare originale şi modele bizantino-slave în operele mitropolitului Varlaam. — Biserica ortodoxă română, 88, 1970, No 1—2, 116—117; D. H. Mazilu. Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea. Bucureşti, 1976, p. 182.

[33] Cazanie, 1643, ediţie de J. Byck. Bucureşti, Fundaţia pentru literatură şi artă, 1943, tiraj nou, Editura Academiei R. S. România, p. 5; D. H. Mazilu. Цит. съч., 182—183.

[34] Al. Piru. Literatura română veche, ed. I. Bucureşti, 1961, p. 97, 99.

[35] B. P. Hasdeu. Din Moldova, 1863, No 7, 1—7.

[36] A. Lambrior. Carte de citire. Jassy, 1882, 117—123.

[37] E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., 20—29.

[38] П. Сырку. Новый взглядъ на жизнь и деятельность Григория Цамблака. — ЖМНП, 1884, т. 236, с. 126; по E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., с. 18.

[39] Melhisedec. Viaţa şi minunile cuv. maicei noastre Parascheve. Bucureşti, 1896, 32—33; E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., с. 18.

[40] E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., 29—30.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

ция. Така че изглежда логично Варлаам да е ползувал една от двете. Възможно е, разбира се, да е съществувал и румънски препис на „съкратената редакция“ (die gekuerzte Redaction). Наличието обаче на епизодите, свързани с брата на преподобната и с покровителственото ѝ отношение към бедните в ЖПВ, е убедително доказателство, че Варлаам е ползувал разширения Евтимиев текст. Повечето от специалистите днес приемат това мнение. Изключение прави П. Олтяну, който смята, че източник на Варлаамовото житие е съкратената редакция на творбата на Патриарх Евтимий, печатана от Божидар Вукович през 1536 г. във Венеция[41].

Сравнението на румънската творба със славянския ѝ оригинал води до извода, че тя не е обикновен превод, а по-скоро неговата *преработка*. Въпреки че в двата текста отделните фабулни елементи са еднакви, както в основни линии и тяхната последователност, съществуват известни разлики. Румънският книжовник пропуска някои пасажи, размества местата на отделни изречения, често разширява Евтимиевия текст, дори понякога го променя.

Тук би могла да се направи интересна съпоставка. В българската литература в края на XVI в. се появява нов тип сборници — дамаскините, които първоначално са еднородни и представляват цялостен превод на сборника на Дамаскин Студит „Съкровище“. През XVII в. те стават смесени, като включват вече и други по-стари български или гръцки творби. По този начин се променят и функциите на дамаскините — от обслужващи богослужението те се превръщат в сборници за четене извън църква и доминанта в тях стават житийните и поучителните творби[42]. Казаното дотук може да се отнесе и за Варлаамовия сборник — той е *своего рода румънски дамаскин*. Очевидно тенденциите в развитието на старата румънска литература в този аспект съвпадат с тези на старобългарската, макар и да са предизвикани от различни условия (всъщност това по-скоро е пример за приемствеността в средновековните литератури на византино-славянския ареал). В дамаскините от XVII—XVIII в. се включва и Житието на Петка от Евтимий и това го обвързва с нова публика и нови жанрови особености. Неслучайно в основата на неговите преводи на новобългарски език (терминът е условен, защото все още не става дума за говоримия народен език) ляга съкратената му редакция от изданието на Б. Вукович. Във връзка с тази редакция Н. Драгова казва, че „това е първата жанрова трансформация на житието, и то преднамерено“[43], защото възприемането на творбата не става вече в състава на църковната служба, а откъснато от богослужебния ритуал и не колективно, а самостоятелно. Съкратени са уводът, сретението и провождението[44]. В резултат от повествованието изчезва един от главните персонажи на оригинала — авторът, и „от многопосочното въздействие върху богомолците на Евтимиевия текст (заедно с ритуала) в новобългарския текст е избрана само една посока на рецепция — поучението“[45]. А кои основни пасажи са пропуснати в ЖПВ? Именно уводът (житието започва с думите Сїѧ оубо...),

[41] P. Olteanu. „Damaskinsky“ prúd v slovansko-rumunskiej literatúre. — In: Referáte a prednášky prednesene na VII-om kongrese slavistov. Bucureşti, 1973, 31—33 (по Е. И. Д. емина. „Житие Петки“ Евфимия Тырновского в новоболгарской письменности. — В: Търновска книжовна школа. Т. 2. С., 1980, 183—192. Това мнение ми е известно само от библиографското посочване).

[42] Д. Петканова. Старобългарска литература. Ч. 2. С., 1987, 224—229.

[43] Н. Драгова. Цит. съч., с. 92.

[44] За частите „сретение“ и „провождение“, свързани с религиозния ритуал, вж. Пак там, 91—92.

[45] Пак там, с. 94.

сретението и провождението и разказът за пренасянето на мощите на Петка в Търново. Характерът на Сборника като цяло и на отделните творби в него е нравственопоучителен. Това проличава както от заглавието на книгата, така и от заглавието на самото житие. ЖПВ не цели само да разкаже за живота на светицата, но и да даде пример, достоен за подражание, или, с други думи казано, да поучи какви трябва да са деянията на християните, за да получат божията благодат. Всички тези поучения са синтезирани в оригиналното заключение на творбата. Следователно Евтимиевият текст в неговите по-късни новобългарски преработки, включени в дамаскините, и в румънската преработка от Варлаам притежава еднакви характеристики и претърпява *едни и същи жанрови трансформации*. Единствената разлика е, че Варлаам използува като извор една от разширените редакции[46].

Преводната част на ЖПВ завършва с епизода за откриването на мощите на Петка и полагането им в църквата „Свети апостоли", където извършват многобройни чудеса. Всъщност от фактическия материал е изпуснато само отиването на Петка в храма „Св. София" в Цариград, преди да отиде във Влахерна.

Във връзка с пропускането на пасажи трябва да се подчертае една особеност на Варлаамовия превод, като обаче предварително е необходимо да се изясни една от специфичните черти на агиографската стилистика. Става дума за употребата на *библейски цитати*. „В старобългарските жития (особено в пространните) и в житийно-панегиричните произведения те заемат значително място."[47] Чрез тяхната комуникативна функция още по-пълно се реализира съдържанието на житията, а и на всички средновековни творби, защото се предизвиква съпоставяне на образите в съзнанието на възприемащите с образи от Стария и Новия завет и с предходната традиция. Цитирането най-често става по памет или чрез парафраза. Библейските източници, от които се цитира, в общи линии са едни и същи през различните епохи. В своето житие на Петка Евтимий цитира от евангелията на Матей и Марко, Псалтира, Песен на песните, Първото послание на апостол Павел до коринтяните, Книгата на пророк Исая и др. Общо се наблюдават 25 цитата и реминисценции, от които в частта, преведена от Варлаам, се намират 6. Варлаам очевидно е целял съкращаване на оригиналния текст и при внимателен анализ се установява, че направените пропуски в биографичната и постбиографичната част включват точно библейски цитати и сравнения с библейски герои. Това е така, защото единствено тези елементи могат да бъдат съкратени, без по някакъв начин да бъде ощетен фактическият материал. А и не е логично да се предположи, че Варлаам със своята богословска подготвеност и образованост не е могъл да преведе следните пасажи: психологическата мотивировка на Петка да даде и друг път дрехите си на бедни, заключаваща се в думите на Светия Дух, говорещ чрез Давид: „Както жадува елен за водни извори, така и душата ми жадува за тебе, Боже! Зажадня душата ми за Бог, крепкия и живия, кога ще дойда и ще се явя пред лицето божие!"[48]; сравнението на пустинния живот на светицата с битието на боговидеца Илия и на Йоан Кръстител[49]; устремеността ѝ към Бога, който единствен може да спаси смирените от малодушие и бури[50]; разширението на

[46] Възможно е след подобни разсъждения П. Олтяну да стига до извода, че Варлаам е използувал съкратената Евтимиева редакция от XVI в.

[47] Кр. Станчев. Изграждане на човешките образи в старобългарската агиографска проза. Кандидатска дисертация. С., 1978 (машинопис), с. 217.

[48] Цитатите са от новобългарския превод на Кл. Иванова в: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. С., 1986, с. 193.

[49] Пак там, с. 194.

[50] Пак там.

мотива за Христос — Жених, подкрепен с цитати от Песен на песните, общата служба на жени мъченици и Псалмите[51]; реминисценцията с двубоя на Давид и Голиат[52]. Що се отнася до наличните цитати, не може да се каже дали преводите, които се регистрират у Варлаам, са направени от оригиналния славянски текст в момента, или са взети от румънските преводи на съответните библейски текстове.

Освен тези пропуски се забелязват и *разместванията на пасажи* в началото на повествованието. След характеристиката на благоверните родители на Петка Варлаам помества за брат ѝ, Евтимий Мадитски, синтезиран разказ, който в славянското пространно житие е разчленен на две места. Така първите две части (делението е условно) се превръщат в почти самостоятелно описание на семейството на светицата, без да са в директна връзка с нейните деяния. Чрез „богоугодната" характеристика на семейната среда, в която израства Петка, се постига един от специфичните за средновековната литература ефекти — предварителната настройка на слушателите, респективно читателите, да чуят или прочетат за душевните подвизи на преподобната. От гледна точка на психологическата мотивация на деянията на Петка, макар и да не е описано в началото как се възпитава девицата, у Варлаам се наблюдава стройна логика. След разказа за брата на Петка румънският книжовник се връща на изречението, че девицата пребивава в родния си дом, намиращо се у Евтимий по-горе. С това започва вече същинското повествование за Параскева. Оттук нататък Варлаам следва доста точно Евтимиевия текст, като допуска незначителни пропуски и промени. Те не се отразяват на фактическия материал, защото при конструирането на агиографския текст функционира принципът на „паралелно свързване на еднородните части на текста, при което структурната цялост се осъществява от единството на логическия и граматическия субект (= обект на изображение), а връзката между съседните части е нестабилна и позволява отнемания, добавяния или разместванията"[53]. При това художествената цялост на произведението в семантичен план не се нарушава. Ето няколко примера за такива промени в подкрепа на казаното:

Евтимий:	Варлаам:
Пропуски:	
. . . колнко вкорена быст(ь) и поносима wт нихъ и бнема...	w мѣстрарѫ дестѣль шн w бѫтврѣ...
Промени:	
N(ы)на оубо, владычице, прѣдстани мн оубозѣй и боудн мн сьпоутница, наставница, окрьмителница даже до конца жнзни моеѥ . . .	Дечн акмѣ, деспѣнтоаре, ѩдрептавѫмѫ пънъ ла сврѣшнтѣль вїецей мѣле . . .
Добавки:	
Не бѣ той тамо попечєнїе о съпрѫгwх волwвь нниже о златооуздныхъ конехъ, не о	Нѣ ера ей аколо грнже де плѣгврн де бон, ннче де кан кѣ рафтврн скѣмпе сав де

[51] Пак там.
[52] Пак там, с. 195.
[53] Кр. Станчев. Изграждане..., с. 234.

ѡдеждаХь и постельХь, не о домѡХ и рабынѣХ. . .

лѣцѣне, нинче де вешменте шн де ацернѧтѳрн, нинче де мънкѫрн шн де мѣсе, нинче де касѫ сѧ8 де слѳжнинче . . .[54]

Прави впечатление, че най-често се срещат *добавки* към оригиналния текст, които по-скоро го доуточняват и допълват, без да дават нова информация за живота на Петка. Има обаче и *втори вид разширения*, които ни запознават с детайли около биографията на светицата, липсващи у Евтимий. Например: Петка напуска родители, роднини и слуги заедно с „цялата красота на този свят“ — тоатѫ фрѫмсница ачеціїн лѳмн пѫрѫсн (Кал., с. 22); влизайки в пустинята, постига своята воля да се освободи от всичката суета на света — шн добѫндн воѫ са де съ вѫѕ8 пре сине слободѫ де тоате вълъшагѳрнле лѳмїей (Кал., с. 22); дяволът я плаши, като понякога се появява като змия, друг път като звяр — ѕнеѡрн шѣрпе съ фъчѣ, алтеѡрн хїарѫ гразлнвѫ съ арѫта (Кал., с. 23); намерените мощи на светицата са изпълнени с благовония — афларѫ трѳпѳль прѣподобнен Параскнве непѳтредь шн плнн де мнрезмѫ (Кал., с. 26), а в съня на Георги множеството божи войници са облечени в бели дрехи — шн мѳлцниме де воннчн кѳ вешменте албе (Кал., с. 27).

В своята преработка Варлаам е направил и някои *промени*: според разширената редакция на Евтимий родителите на Петка умират, след като тя отива в пустинята, но преди синът им да се замонаши (това отговаря и на източниците — Първото проложно и Василиковото житие), докато Варлаам казва и за Евтимий Мадитски, и за Петка, че напускат родителите и целия свят, следователно те са живи и в двата случая (в кратките редакции на Патриарх Евтимий светицата се оттегля в пустинята, след като умират родителите ѝ); в славянския оригинал Георги сънува своя сън призори, а не, както твърди Варлаам, през нощта (Кал., с. 27); още в една подробност ЖПВ се различава от житието на гърновския патриарх — смъртта на Петка я сполетява в родното ѝ място скоро след нейното завръщане — шн ла мошїа са съ дѳсе шн аколо нѳ мѳлтѫ врѣме петрекѳ . . ., докато у Евтимий се казва, че тя прекарва в Епивят дълго време в усамотение — дошедшн же єпнєаты, прѣбыст(ь) тамо врѣмѫ не мало (Кал., с. 25).

Не трябва да се смята за странен „свободният превод“ на Варлаам. Това е начинът, следван обикновено от средновековните преводачи, които не превеждат буквално, а парафразират оригиналите. А и житието на Евтимий е панегирична литературна творба, в която е акцентирано върху формата. Негова публика са богомолци в храм, т. е. досегът между слушателите и текста се осъществява по време на ритуала, и затова се търси религиозно-емоционално, а не дидактическо въздействие, докато румънската творба е превърната в обикновено житие на светец, като по този начин отпада жанровата функция на риторичните части и определящи стават наративните. Чрез включването ѝ в Сборника — тип дамаскин, тя се адресира до доста по-широка публика и това обяснява защо нейният автор изпуска излишните пасажи, прави стила по-достъпен, променя и добавя някои подробности, за да бъде разказът по-ясен и интересен.

[54] Цитатите са по: E. Kałużniacki. 1. Zur aelteren. . ., с. 21, 25, 22; 2. Werke. . ., с. 66.

Необходимо е, след като бяха конкретизирани промените и разширенията, направени от Варлаам, да се потърси отговор на следния въпрос — дали техният произход се основава на *други извори*. От запазените до днес текстове, писани до 1643 г. (славянски превод на Василиковото житие, славянско проложно житие — Първо и Второ, двете кратки и двете разширени редакции на Евтимиевото житие и творбата на Матей Мирликийски), само за „втората разширена редакция" (по Калужняцки) на Евтимий се смята, че не е позната на румънските книжовници. Следователно Варлаам е могъл да използува всяко едно от тези произведения за източник на своите промени. Съществува и друга възможност — вмъкнатите подробности да са чути или взети от жития на други светци.

Какъв е произходът на по-важните промени? Варлаам никъде не споменава за смъртта на родителите на Петка. Този факт в другите творби се интерпретира така: Василиковото, проложните и разширените Евтимиеви редакции съобщават, че светицата напуска родители и роднини и се оттегля в пустинята, докато в кратките варианти на пространното житие и у Матей Мирликийски (който ползува един от тях) Петка отива в пустинята след смъртта на родителите. Излиза, че Варлаам при разказа за конфликта на преподобната със своите родители следва съвсем точно оригинала. А когато говори за брат ѝ, поради разместването на пасажите не би могъл да каже, че родителите умират, преди синът им да се замонаши, тъй като това би влязло в противоречие с оригиналния текст. Ето защо митрополитът използува устойчива ситуативна формула, характерна за подобен контекст: „И след като добре се изучи, напусна родителите и целия свят и се покалугери . . ."

Несъответствието между ЖПВ и пространното житие, отнасящо се до времето, което Параскева прекарва в Епиват, след като се връща от пустинята, може да се обясни или с влияние от проложното и Василиковото житие, или просто с машиналното прибавяне на отрицателната частица „ни" (от „не"), макар и изразът да е разбран правилно. В подкрепа на второто предположение идва следващото Варлаамово изречение: „След като мина много време, узна за своята смърт предварително . . ."

Другите две подробности, които заслужават внимание, са: 1) мощите на светицата, след като били открити, били изпълнени с благовония; 2) Георги сънувал Петка през нощта, а не призори. В този вид се наблюдават и двата детайла у Матей Мирликийски, откъдето Варлаам сигурно ги е взел. Юл. Щефънеску ги тълкува по следния начин: 1) за източник на тази добавка смята Житието на св. Назарий, чиято памет се чествува също на 14 октомври[55]; 2) „Също от погрешно разбиране на славянския текст може да произлиза твърдението на Матей (с. 445, 30), че Георги от Епиват е сънувал св. Параскева не призори, както твърди Евтимий (с. 68, 11—12), а в полунощ."[56]

Фабулата на ЖПВ притежава характерната триделна форма — ясно се разграничават фабулна експозиция, деяния и постбиографична фабула (без разказа за пренасянето на мощите на Петка в Търново)[57]. Макар че събитията са сюжетно разгърнати, т. е. житието е пространно, между него

[55] Jul. Ştefănescu. Цит. съч., с. 366, вж. и Vietile sfintilor. T. 2 (Octomvrie). Bucureşti, 1902, p. 376.

[56] Jul. Ştefănescu. Цит. съч., с. 366. Не разполагам с гръцкия текст на житието на Матей Мирликийски, затова грешката, която Щефънеску има предвид, не може да бъде конкретизирана.

[57] За строежа на фабулата на прозаичните агиографски произведения вж. Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, 102—127.

и проложните жития съществуват някои композиционни прилики — липса на увод и на обширни риторични пасажи в изложението, отсъствие на пряка авторова намеса. Но интерпретацията на епизодите у Варлаам не се различава по нищо от тази на търновския патриарх. Акцентира се върху същата логическа връзка между *мотивите, специфични за типа светец отшелник:* покровителствено отношение към бедните — конфликт със света (в случая с родителите) — излизане от света, влизане в пустиня — възлизане в трансцендентното времепространство и приобщаване към върховното благо.

Неслучайно бяха маркирани тези мотиви, преди да се пристъпи към анализа на втората част на ЖПВ. Точно те се използват като опорни точки в нея, макар и не в съвсем същия ред. Началото е изградено върху поляризацията „греховен свят—върховно благо" с принадлежащите към двата полюса грешни хора („ние") и св. Петка. Противопоставят се съответно и действията им. По този начин Варлаам, изразявайки своето отношение към светицата, едновременно и възхвалява нейните отшелнически подвизи и ги окачествява като пример, достоен за подражание. Петка не е обичала света и благините му (II мотив), затова приема от Бог върховното благо. Тук е направена реминисценция с Първото послание на апостол Павел до коринтяните и с Книга на пророк Исая. Очевидно е, че идеята за това е инспирирана от следния фрагмент от финалната похвала в Евтимиевото житие (глава VIII по Калужняцки): „Приеми отнапред приготвените ти блага, благата, приготвени от сътворението на света за ония, що живеят благочестиво. „Чула си и виж, наклони ухо" към думите: „око не е виждало и ухо не е чувало, и не е проникнало в сърцето на човека онова, което Бог е приготвил за обичащите го."[58] В следващите наставления Варлаам отново заздравява връзката на заключението с фабулната част, като се връща на третия мотив за излизането от света в смисъл на отказване от неговите радости, красоти и грехове. Петка в земното си битие притежава добродетели, признати и утвърдени от християнската традиция като морални норми. Един от тези канони включва и първият мотив — раздаването на притежаваното имущество на бедни. Той е синтезиран в цитата от Давидовите псалми: „Този, който раздава и дава на бедните, неговата правда ще живее во веки веков." А четвъртият мотив намира своето място във финала на поучението, където се очертава пътят към съвършенството и възлизането във вечността.

Преработката, която Варлаам прави на Житието на Петка от Евтимий, е съзнателна и не е продиктувана от лични предпочитания. Така това агиографско произведение хармонично се вмества сред останалите творби от Сборника на молдовския митрополит. Освен жанровите трансформации, които го приобщават към тях, основен *свързващ сегмент* в семантично и в стилистично отношение е оригиналното заключение с дидактически характер.

Заслужава да бъде отбелязан и още един проблем, свързан в известен аспект с ЖПВ — *пренасянето на мощите на св. Петка в Яш през 1641 г.* В старата румънска литература съществуват три свидетелства за това последно пренасяне. В своята хроника М. Костин[59] пише: „И в тези години владетелят Василе донесе и мощите на преподобната св. Параскева, в годината 7148 (1640?), за чийто свят живот и за местата, по които е била, нека се чете

[58] Стара българска литература. Т. 4. С., 1986, с. 201.

[59] Мирон Костин (1633—1691), молдовски хронист, автор на историко-летописни съчинения на румънски и полски език и на първата румънска философска поема „Животът на света".

в житието ѝ, прекарано в богобоязливост, в Миней под 14 октомври."[60] А в църквата „Три светители" над саркофага, където са се пазели мощите на светицата, е имало надпис, чийто автор според Калужняцки е Варлаам[61]. В него се казва, че христолюбивият господар на Молдова Йоан Василий Воевода изпълнил своето въжделено желание да пренесе мощите на св. Параскева от Цариград в Яш; че това е третото пренасяне на нейните мощи (а не петото, както е в действителност) и че те са били придружени от трима митрополити — Йоаникий Ираклийски, Партений Адрианополски и Теофан Палеопатрон; че тялото е положено в новосъздадената църква „Три светители" и че всичко това става в дните на молдовския митрополит Варлаам, в осмата година от царуването на Йоан Василе, когато се ражда и неговият син Йоан Стефан Воевода[62]. Събитието е отразено и в заглавието на румънското житие от Доситей. Логичен е въпросът, защо Варлаам, който е пряк участник в посрещането и полагането на мощите на Петка в Яшката църква, не разказва за това. По този повод Калужняцки изказва едно предположение[63]. Във Варлаамовия Сборник от 1643 г. на л. 116' от втората номерация се намира гравюра на св. Параскева. В средата светицата е изобразена на трон с кръст в ръка, а около нея в рамката от житийни сцени намират място следните епизоди: 1) раздаването на дрехи на бедните, 2) престоят ѝ в пустинята, 3) ангелското видение, 4) обхождането на Светите места в Константинопол, 5) погребението на светицата, 6) откриването на мощите ѝ, 7) пренасянето на реликвите в Търново, 8) пренасянето им в Константинопол от султан Селим II, 9) пренасянето им в Яш. Като се има предвид съществуващата през Средновековието традиция да се създават т. нар. картинни преводи на жития, следва да се предположи наличието на текст, съдържащ и деветте епизода. Съставянето на агиографски цикъл за Петка на румънски език след пренасянето на мощите ѝ в Яш се е налагало дори и само по чисто богослужебни причини. А вече написаното от митрополит Варлаам житие на преподобната е било предназначено да изпълнява други функции и затова не включва епизодите 7—9. В този смисъл изглежда съвсем основателно твърдението на Калужняцки, че през 1641 г. или най-късно през 1642 г. е написано житие на св. Петка, чийто картинен превод представлява тази гравюра (или поне към Варлаамовото житие са прибавени и разказите за пренасянията на мощите в Търново, Константинопол и Яш). И за най-вероятен автор на тази творба (добавка) може да бъде смятан Варлаам. Ако тя е съществувала, изследователите днес могат само да съжаляват, че не е запазена. Защото сигурно е служила за източник на по-късните разкази за пренасянето на реликвите на Петка в Яш, което е включено в житията на Димитър Ростовски, Димитър Кантемир и Никодим Агиорит.

* * *

Второто румънско житие на св. Петка се намира в минеен сборник от XVII в. — „Вѣца шн петрачера свѣцнлорь акмѳ тнпърнте ѧтрѳ сѫлеле прѣлѳминатѳлѳй ѧтр Їс Хс Іѡань Дѳка Воевода". Негов автор и издател е молдовският митрополит Доситей.

---

[60] Miron Costin. Letopiseţul Ţării Moldovei. Bucureşti, 1979, p. 97.
[61] E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., c. 40.
[62] Пак там, 40—41.
[63] Пак там, 35—40.

Доситей е роден през 1624 г., светското му име е Димитър Барила. Не е известно от какъв произход е. Някои историци го смятат за грък, други за украинец, но най-вероятната хипотеза е, че принадлежи към южния клон на румънците, т. е. е арумънец[64]. Няма сведения и за това, къде и при какви обстоятелства е научил толкова езици — староеврейски, гръцки, латински, църковнославянски, полски, украински и руски. Но че е бил една от най-ерудираните фигури на своето време, не подлежи на съмнение. Това се потвърждава и от бързото му изкачване в църковната йерархия. През 1649 г. е монах в манастира „Побрата"[65], през 1658 г. е игумен на манастира Хуш[66] и само година по-късно, едва на 35 г., заема престола на епископията в Роман[67]. През 1671 г. владетелят Георги Дука[68] прави от епископа на Роман митрополит на Молдова. По политически причини Доситей на два пъти е заточен в Полша (1672—1675, 1686—1693), където на 13 декември 1693 г. умира[69]. На Доситей в румънското литературознание се отделя място преди всичко като на първия национален поет. Но той е и първият митрополит, който въвежда румънския език в богослужебния ритуал не само защото превежда необходимите за това книги, но и защото, притежавайки необходимата власт, успява да наложи и употребата им на мястото на църковнославянските.

Обширната преводаческа дейност на Доситей е грандиозно литературно дело, тъй като авторът, освен че показва своите познания на полиглот, проявява и изключителен поетически талант. Всички творби, които превежда, принадлежат към култа, т. е. към сектора от византийската религиозна традиция, който векове наред е бил неотменно право на поетите. Като че ли обаче най-малко внимание от страна на изследователите се отделя на неговите изяви като прозаист, намерили най-ярко отражение в минейния му сборник. Сборникът излиза в четири тома между 1682—1686 г. в Яш. По думите на самия Доситей той е писан 25 години — започнат е по поръчение на владетеля Георги Гика[70], когато авторът все още е бил епископ, и е завършен през 1686 г. под владичеството на Константин Кантемир[71]. Включва жития на всички християнски светци и герои. От проучванията, направени от Юл. Щефънеску и други румънски учени, проличава, че признанието на митрополита в предговора към Минея, че „е превеждал от гръцки и сръбски на румънски език", се потвърждава. Щефънеску успява дори да прецизира основните извори, ползувани от Доситей[72]. Това са гръцката преработка

---

[64] Това предположение се потвърждава от изследванията на двамата езиковеди Лачя и Газдару, които откриват в лексиката на Доситей някои думи, използувани единствено от арумънците. Вж. C. Lacea. Untersuchung der Sprache der „Viaţa şi petrecerea svinţilor" des Metropoliten Dosoftei, in G. Weigand, Jahresbericht des Instituts fuer rum. Sprachen zu Leipzig, V, 1898, 51—144; D. Găzdaru. Contribuţii privitoare la origine, limbă şi influenţă mitropolitului Dosoftei. — Arhiva, XXXIV, Jaşi, 1927, 122—149.

[65] Манастирът Побрата (Пробота) се намира в днешния румънски окръг Яш. Основан е през 1530 г. с ктитор Петру Рареш.

[66] Хуш е град в Молдова. Първата историческа податка за него датира от 1487 г.

[67] За Роман вж. бел. 6 към превода на житието от Доситей.

[68] Георги Дука Воевода — владетел на Молдова (1665—1666, 1668—1672, 1678—1683) и на Влашкото княжество (1673—1678).

[69] За обстоятелствата, наложили двукратното заточване на Доситей в Полша, вж. D. Zamfirescu. Contribuţii la Istoria literaturii române vechi. Bucureşti, 1981, 119—141.

[70] Георги Гика — владетел на Молдова (1658—1659) и на Влашкото княжество (1659—1660). Окончателно премества столицата на Влахия в Букурещ.

[71] Константин Кантемир — владетел на Молдова (1685—1693).

[72] Jul. Ştefănescu. Legendele despre sf. Constantin în literatură romanească. — Revista istorică română, 1, 1931 (teză de doctorat).

на византийски минеи, писана и печатана от Максим Маргуний, и византийският им оригинал, издаден в гръцката печатница на Н. Гликис във Венеция. За изясняването на някои исторически подробности митрополитът е ползувал агиографските произведения, включени във византийските хроники на Доротей от Монемвасия и Матей Кигала[73]. На последно място Щефънеску споменава, че Доситей, срещайки трудности при превода, е следвал традицията на среднобългарските текстове, използувани по това време в румънското богослужение.

В първия том от Минея на л. 64'—66 е поместено Житието на св. Петка (по-нататък ЖПД). Писано е между 1671 и 1682 г. Има две научни издания — от Б. П. Хашдеу през 1862 г.[74] и от А. Ламбриор през 1882 г.[75] Е. Калужняцки в своята книга не издава текста, а само уточнява извора, ползуван от Доситей, и преразказва основните фабулни моменти на житието[76].

Първоначално в науката е съществувал спор относно тази творба на Доситей. А. Ламбриор разглежда ЖПД като оригинално, при това талантливо негово произведение. Сирку поддържа обратното мнение — че основният му източник е разпространеното славянско проложно житие на Петка (I), докато румънският епископ Мелхиседек го смята за извлечение от Евтимиевото пространно житие[77]. След направения анализ Калужняцки заключава, че ЖПД представлява (както твърди и Сирку) „една доста точна репродукция на срещания в славянски синаксари и минеи кратък текст с уточненията обаче, че в случая трябва да мислим за по-ранната форма, съдържаща и думите „ѡт земла Сербскїа“[78]. Трудно е да се отговори защо авторът на тази форма на проложното житие представя родното място на Петка за намиращо се в Сърбия, след като в другите произведения за светицата Епиват и Каликратия се локализират в Тракия (ако се уточнява къде се намират). Калужняцки смята, че тази добавка в пролога е повлияна от службата за Петка, написана след пренасянето на мощите ѝ в Белград през 1398 г.[79] Очевидно е обаче, че славянското кратко житие е разпространявано в румънските земи в този вид[80].

В ЖПД ясно се открояват две части — преводна и оригинална. Първата при внимателно сравнение не може да се нарече точен превод на славянския текст на пролога. Тя е по-скоро *компилация от няколко произведения,* посветени на Петка, а и не само на тази светица. Как използува Доситей своя източник?

Заглавието освен устойчивите елементи (датата на празника, името на

---

[73] Тези две византийски хроники са често използувани от румънските книжовници. Хрониката на Доротей Монемвасийски е донесена от самия него в Молдова и е преписана по поръчение на тогавашния владетел Петру Шкьопу. По-късно това копие е издадено във Венеция (1631). Преведена е от Григоре Даскал Буза на румънски. Втората хроника — на Матей Кигала, също е печатана във Венеция през 1637 г. Творбата е преведена на румънски към средата на XVII в. от Пътрашко Данович.

[74] B. P. Hasdeu. Din Moldova, 1862, No 5, 65—68.

[75] A. Lambrior. Цит. съч., 123—127.

[76] E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., 31—35.

[77] A. Lambrior. Цит. съч., с. 123, бел. 2 под линия; П. Сырку. Цит. съч., с. 126; Melhisedec. Цит. съч., с. 32 (по E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., 31—32).

[78] E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., с. 33.

[79] Пак там, с. 54, бел. 1 под линия.

[80] Интересно е да се отбележи, че в Лвовската антология от 1643 г. е поместено славянското житие, започващо със същото изречение, което обаче е компилация от славянското проложно (I) и Евтимиевото житие. Възможно е Доситей да е имал достъп и до него, защото е учил известно време в Лвов в Ортодоксалното братство. Този текст е издаден от E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., 87—88.

светицата и нейната титла) включва и броя на дните през месец октомври, на часовете на деня и нощта през този месец и съобщава, че тялото на Петка е донесено от владетеля Василе Лупу в Яш и е положено в неговата църква „Три светители". Споменаването на факта, че Василе Лупу вече е покойник, дава основание за едно по-конкретно определяне на времето, когато е писано ЖПД, а именно след смъртта на владетеля през 1661 г. в Константинопол.

В биографичната част на ЖПД *пропуските* са незначителни и не внасят промени във фактическия материал. Например:

Проложно житие	Доситей
Оулочи же сѧ въ то врѣмѧ корабникѡ болѣвшоу лютымь неджгѡм, и прѣставль сѧ погребенъ быст(ь) близь сталпа.	Шн сѧ8 тъмплат атѧнче дѣ8 мѧрнт оун коръбїарї, шнл ѳгропарж апроапе де стълпѧль оунѧй сталъпнникь, . . .
Нхже вндѣвь, абїе страхомь wдръжнмъ быст(ь) и нищъ паде.	Шн дѣка w въѕ8 къѕ8 лл пъмжнть.
. . . и wба на оутрїа всѣм възвѣстишѧ. Слышавше же вси и прїимше свѣщѧ, притекошѧ надъ тѣло сватыж.	. . . шн демнинѣцж спусърж лл тѡць шн мърсърж кѡ лѧмнинї· шн кѡ тѡть клнросѧль: . . .[81]

Единствената по-съществена *промяна* е направена в устойчивата формула, отнасяща се до родителите на светицата — „дъщеря на благоверни родители, нито обилно богати, ни властници, нито пък страдащи от бедност"[82]. Тя е ограничена във фразата „богати за тогавашното време". Принципно агиографът се интересува от имущественото положение на родителите само от гледна точка на това, светецът да има възможност да изпълни евангелската заповед „продай имането си и раздай на сиромасите" (Мат. 19:21). Именно във връзка с този мотив, намиращ място в повествованието, Доситей предпочита да съобщи, че родителите на Петка са богати.

Там, където румънският текст следва своя оригинал, *преводът е доста точен:*

Проложно житие

Тако все жнтїе прѣпроваждажцн и въ той странѣ добродѣтѣлѣмн просвѣтившн сѧ и доблестъвенѣ прѣбывшн и оумь и чювство въ себѣ съмѣшень и съвъкжпленъ нмащн и вынж горѣ прѣбываѫшь, ннѣдномѡ wт земныХ той прнлѣплѣтн сѧ, нж прѣбывааше всѣ къ богоу въпернвшн сѧ, wстрый и жестокый пжт(ь) шествовавшн (Кал., с. 52).

[81] Цитатите от славянското проложно житие са от изданието на E. Kałużniacki, Zur aelteren. . ., с. 53, а от ЖПД — от изданието на B. P. Hasdeu. Din Moldova, No 5, с. 67.

[82] Стара българска литература. Т. 4. С., 1986, с. 189.

Доситей

Шн аша петрекѫнд8ш віаца, стрълѧмнѫнд8 ѧ б8нѣтъць, мнѧтѧ шн сѫмцнрнле депрев8ѫ кътръ чѧ.е де с8с ѧтннсе авѫнд8, ѥръ де чале пемнитець нпче оупа ла снне лнпннд8, че петреча к8 тотв8ль ѧпънатѫ кътръ Дмнзъ8, аскв8цѫтѫ шн аспрѫ кале кълкѫнд8 (Хашдеу, с. 66).

ЖПД се характеризира най-вече с *разширения, делящи се условно на два типа.* Повечето от тях поясняват славянския оригинал в някои детайли, които обаче не носят нова информация за живота и деянията на Петка. В синтактично отношение те най-често се явяват приложения, определения и понякога непреки допълнения:

а) п8рчасѫ ѧ оурмѫ д8пъ Дмнл Хс, мнреле ей

б) апродпе де стълп8ль оун8й стълпннкь

в) к8 л8мнній шн к8 тwть клнросвль.

Много по-голям интерес представляват разширенията от втория тип, защото дават нови сведения относно някои епизоди от живота на светицата (доколко те всъщност са нови, ще се установи по-нататък). Първите две са включени във фабулната експозиция и се отнасят до произхода на името ѝ и до детството ѝ:

1) „ . . .понеже, след като родителите ѝ отправиха молитва, Бог им дари дъщеря. Родена бе в петък, затова ѝ дадоха име Петка, защото така се казва петък на сръбски Петокь, на гръцки Параскеви, а на румънски Вінері." Калужняцки отбелязва тази добавка като авторова, докато Юл. Щефънеску казва, че тя не се среща в нито едно от познатите на Доситей жития на Параскева Епиватска, но се намира в житието на мъчениците Параскева Римлянка, честувана на 26 юли. Вероятно Доситей е използувал това житие за неин източник[83].

2) „Докато беше още при родителите си, направи много добрини на бедните, като сваляше накитите си и им ги раздаваше." Това изречение, описващо милосърдието на Петка, показва, че румънският книжовник е познавал творба, в която намира място този мотив. Или с други думи казано, той е ползувал едно от следните жития: на Евтимий (разширените редакции), Варлаам, Мелетий Сиригос или Второто славянско проложно житие. Най-вероятно става въпрос за ЖПВ, защото съществуват сигурни данни, че в библиотеката си Доситей е притежавал Сборника от 1643 г.[84] В подкрепа на това предположение идва и следващото разширение, което също се свързва с Варлаамовата творба (респ. с Матей Мирликийски), а липсва в другите споменати жития.

3) „И докато копаеха, намериха тялото на светицата, цяло, неразложено и здраво, миришещо на благовония, по-хубаво от роза и от тамян, и от всички скъпи миризми."

4) Последната добавка е направена в края на първата част, а отсъствието ѝ в оригинала е лесно обяснимо. Доситей съобщава, че мощите на Петка пребивават в Търново до превземането му от османците, а проложното житие е писано още докато мощите са в престолния град: „Положиха Нейна

[83] Jul. Ştefănescu. Viaţa sfintei Parascheva. . ., с. 366, бел. 4 под линия; вж. и Βιβλίον τοῦ Ἰουλίου μηνός. Veneţia, 1672, p. 131.

[84] Вж. D. Zamfirescu. Цит. съч., с. 121.

Светост в църквата и остана там много години през този век, по времето, когато тамошните места се управляваха от християните."

Белезите, които носи ЖПД, го определят като проложно — сбит фабулен разказ, липса на увод, дистанцираност на автора от обекта на повествованието. Самото повествование е динамично и се характеризира с повишена честота на глаголните форми, най-вече на причастията — от общо 120 глаголни форми 35 са причастия. К. Мирчев изказва мнение, че средновековният книжовник проявява стремеж към архаизация на езика чрез употребата на многобройни причастия, като чак е загубил усета за типичното в значението им[85]. Към това Кр. Станчев добавя, че е трудно „да се каже доколко тази широка употреба на причастия е плод на стремежа да се архаизира езикът по стилистични съображения и доколко се дължи на гръцкото влияние. Но и в двата случая се търси определен стилистичен ефект."[86] Същото би могло да се отнесе и до румънския средновековен книжовник, като, разбира се, в конкретния случай се наблюдава двояко влияние — от една страна, на нормативните изисквания на „високия стил", известни на такъв образован човек като Доситей, а от друга, на славянския оригинал, подчиняващ се на същите изисквания. Освен това чрез фреквентността на причастията повествованието добива тържествено звучене, защото динамиката се тушира[87].

Неслучайно бе уточнено, че ЖПД е проложно. Защото, проследявайки литературната традиция за Параскева Епиватска в хронологически аспект, то се явява третото запазено днес проложно житие. И проблемът, заслужаващ внимание в тази връзка, е, че *ЖПД внася нов мотив* в тази традиция — светицата е родена след молитва на родителите ѝ, вижда белия свят в петъчен ден, откъдето носи името си. Присъствието на този мотив в Доситеевата творба е пример за *отвореността на средновековната агиографска проза*, в смисъл че е възможен преход на елементи между житията на различни светци.

Фабулната част на ЖПД не завършва, както славянският оригинал, с полагането на мощите на Петка в Търново. Разказът на молдовския митрополит продължава, като връзката му с предходната част е логична и здрава. Интересното тук е, че след като в заглавието е споменато накратко за пренасянето на мощите на преподобната в Яш, авторът не се връща отново на това събитие, а само съобщава, че святото тяло е останало неразложено и изпълнено с благовония. Начинът на изложение на отбелязаните епизоди е присъщ за проложния жанр. По принцип в текста на кратките жития липсват преки авторски изяви, „няма обръщения към читателите (слушателите), няма авторови оценки за събитията, изобщо липсват моменти, в които на автора би се наложило да прибегне до личното местоимение *аз* или до глаголни форми в първо лице единствено число"[88]. Но в ЖПД се наблюдава едно *отклонение от традиционната жанрова структура* — намесата на самия Доситей в повествованието. Когато говори за една част от мощите на св. Петка, донесени от логотет Думитрашко от Цариград, той допълва, че фактът му е известен от Йордаки Кантакузин, т. е. използува личното местоимение „аз" (в дателен падеж). Следващото изречение вече изцяло се отнася до неговата собствена личност: „И *аз*, смиреният Доситей, бях епи-

[85] Вж. К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. 3. изд. С., 1978, 239—240.
[86] Кр. Станчев. Изграждане. . ., с. 156.
[87] Пак там, 156—157.
[88] Пак там, с. 134.

скоп в онзи Свят престол в Роман." Това авторово присъствие не е характерно за жанра, то е резултат от фактори със субективен характер. Бидейки епископ в Роман, Доситей не се позовава само на безличното епическо повествование и легендите, а и на това, което чува от очевидци (Йордаки Кантакузин) или сам вижда. Касае се за позиция на очевидец, имаща за разлика от други случаи и реално покритие. Причините за *пряката авторова изява,* от една страна, трябва да се търсят във влиянието на преките наблюдения, а от друга — в силното желание да се придаде „истинно" звучене на цялостния текст. Но в никакъв случай това нетипично за агиографския проложен стил явление не трябва да се смята за излизащо извън рамките на средновековните естетически норми и канони. Или с други думи казано, това е един *автобиографичен момент,* намерил своето място в произведението на Доситей, без да е включен във фабулата или сюжета му. В този смисъл финалната част на ЖПД се родее с авторска приписка или по-скоро със *заключение на пространно житие,* което спрямо действието се явява външно. В подкрепа на това мнение идва и библейският цитат с неговото тълкуване в края, явление, също рядко срещано в кратките жития. Във връзка с цитата прави впечатление нещо много интересно — той не е на румънски, а на български език, освен това е неточен и не фигурира в славянския оригинал. Феноменът е странен, защото е известно, че Доситей е първият молдовски митрополит, който въвежда румънския език в богослужението. Но явно той все още не е преодолял съзнанието за сакралност на текстовете, свързани с църквата и култа, а в румънските земи тези текстове първоначално са били на традиционния среднобългарски книжовен език.

Оригиналната част на ЖПД привлича вниманието и от друга гледна точка. Автобиографичният момент в нея позволява още по-точно определяне на времето, когато Доситей е създал житието — след 1671 г., когато е ръкоположен за митрополит на Молдова. Основание за това *приблизително датиране* дава следното изявление: „И аз, смиреният Доситей, бях епископ в онзи Свят престол в Роман. И потвърждавам сега, в наши дни, че виждах много пъти светите мощи, като ги целувах и извършвах богослужение с паството."

Ако се направи едно обобщение, излиза, че ЖПД е по-обширно от своя славянски оригинал, защото интерпретира нов мотив, дава нови сведения за местонахождението на мощите на светицата и притежава заключение подобно на пространните жития. Очертаните характеристики доказват не само ерудираността и богословската подготвеност на автора, но и неговите качества на средновековен творец.

* * *

Въпреки че остават в сянката на гръцките и славянските жития за Петка, двете румънски жития заслужават научно внимание като част от балканската култово-литературна традиция за светицата. Бяха проследени връзките им с предходната традиция. За съжаление последвалите ги житийни произведения предлагат далеч по-бедна база за сравнения и анализ. От запазените до днес творби след 1682 г. (когато излиза първият том от Минея на Доситей) нито една директно не използува румънските текстове. Една част от тях, най-общо казано, са компилации, базиращи се на славянското извлечение от Василиковото житие и на житието от Патриарх Евтимий (най-често кратката редакция от XVI в.). Такъв характер имат произведенията на Димитър Кантемир, Гаврил Стефанович, Димитър Ростовски и

някои анонимни жития от руски произход. Докато житието, печатано от Никодим Агиорит през 1819 г., и на монаха Никифор Хиос, издадено два пъти през втората половина на XIX в., са преработки на творбата на Мелетий Сиригос. Следователно няма причини да се твърди, че съществуват някакви преки връзки между румънските жития на Петка и по-късните житийни произведения за нея.

Любопитно е да се отбележи, че ЖПВ и ЖПД, толкова популярни през XVII в., не намират място в по-късните румънски минеи от XIX в. През периода 1809—1813 г. в манастира Нямц се отпечатва сборник с жития на светци, който всъщност е превод на сборника на Димитър Ростовски „Кнігѣ жнтїи сватыхъ", където се намира и компилацията му за Петка. Така и тази творба се включва в рамките на румънската литература[89]. А през 1846 г. в новото издание на румънския миней се помества единственото известно и в Западна Европа житие на Петка, намиращо се и в Лвовската антология от 1643 г. под 14 октомври. Изследването на житиеписните произведения за Параскева-Петка, които влизат в състава на различни румънски сборници от XVIII—XIX в., както и на румънската химнография за светицата, остава предстояща задача за специалистите.

По-нататък прилагам новобългарски преводи на двете румънски жития на Параскева-Петка, направени по изданията на Калужняцки (ЖПВ) и на Хашдеу (ЖПД), и фотоси от оригиналните старопечатни издания, съответно от 1643 и 1682 г. (началото на заглавието на второто житие е на предходната страница, със снимка на която не разполагам).

ПРИЛОЖЕНИЕ I

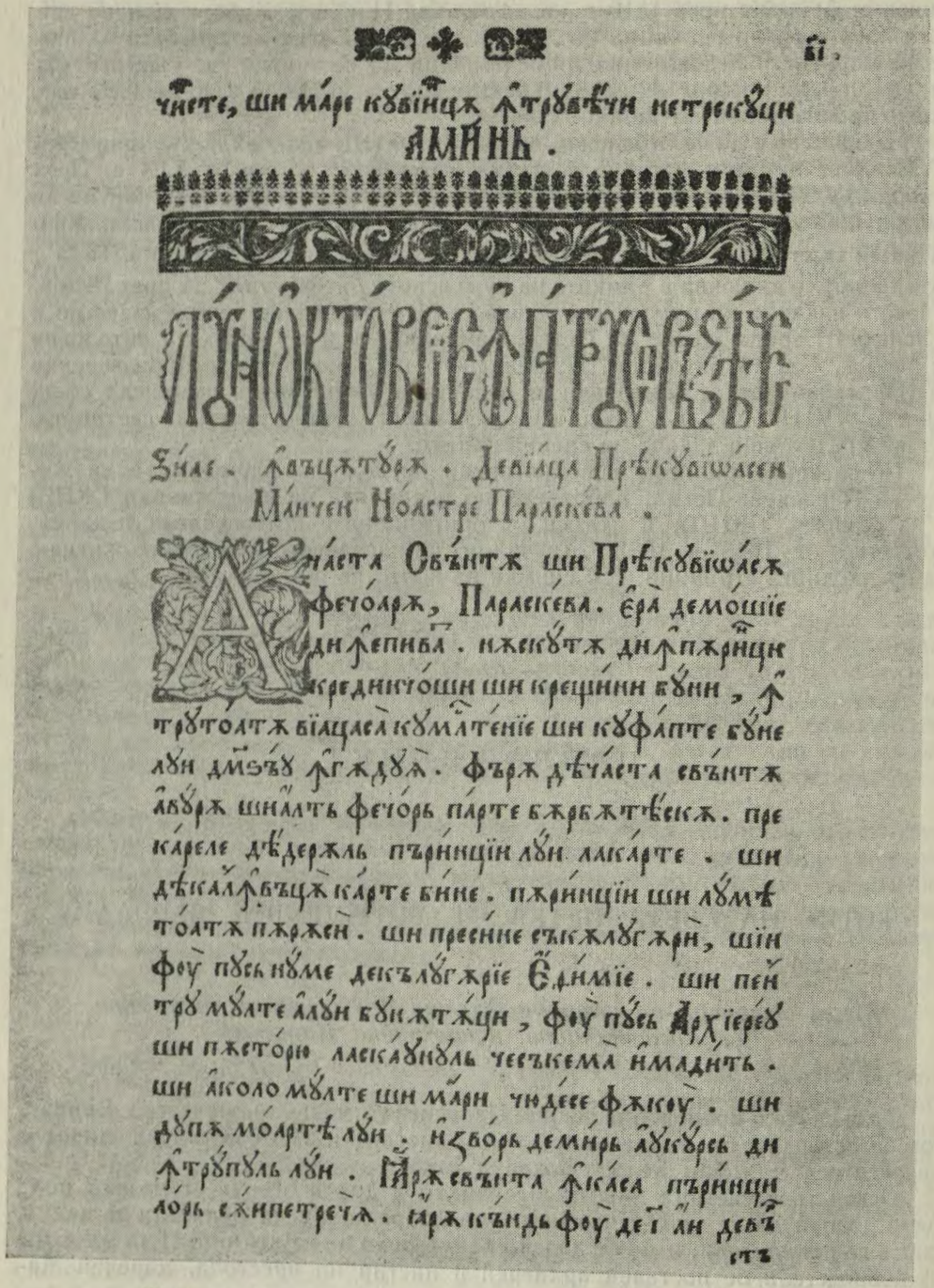
ЖИТИЕ НА СВЕТА ПЕТКА ОТ МИТРОПОЛИТ ВАРЛААМ

Месец октомври на четиринадесетия ден поучение за живота на преподобната наша майка Параскева

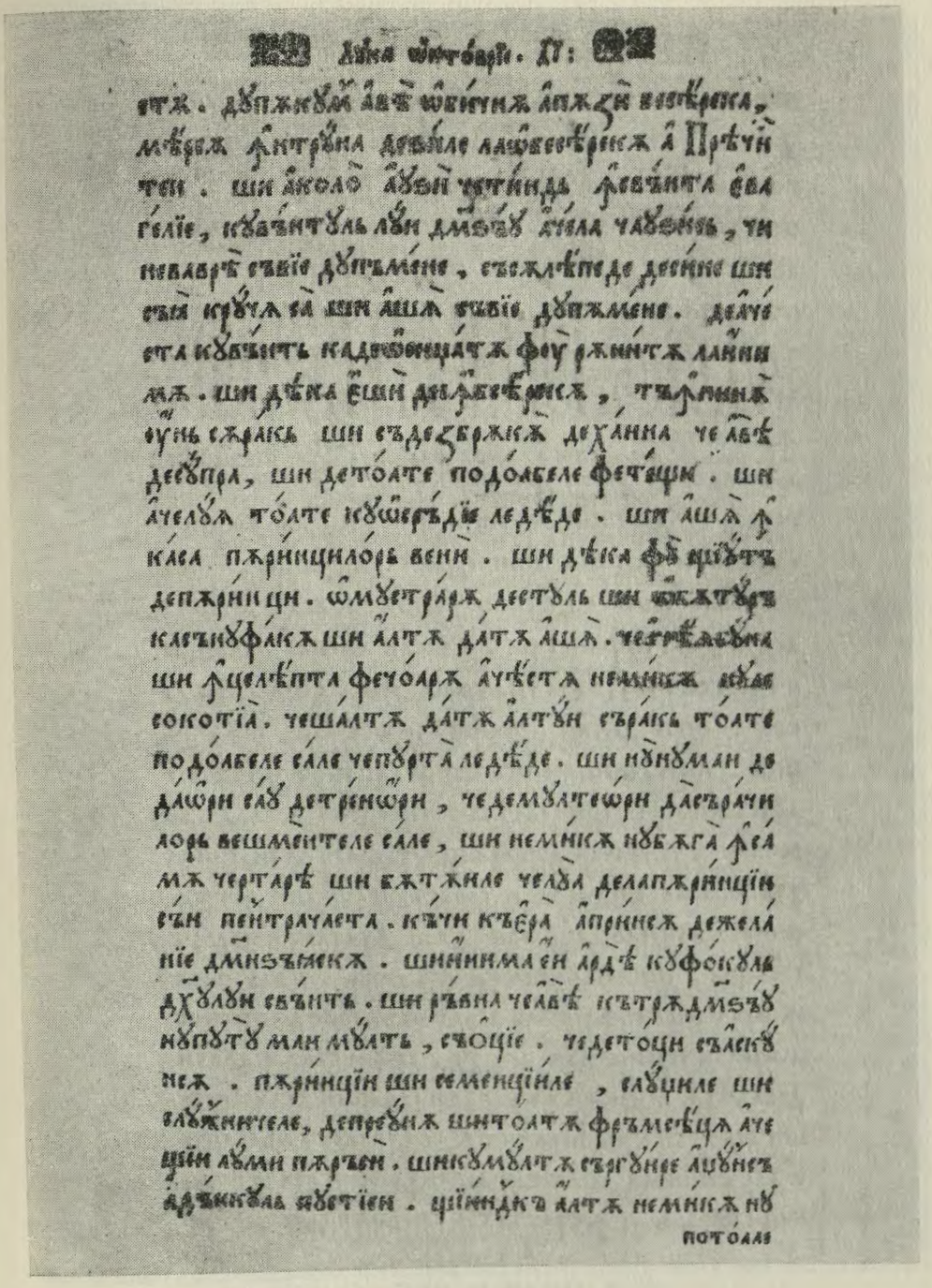
Тази свята и преподобна девица Параскева имаше за отечество Епиват, родена от родители, вярващи и добри християни. През целия си живот с милостивост и добри дела угаждаха Богу.

Освен тази светица родителите имаха и друго отроче от мъжки пол, което дадоха да се учи. Като се изучи добре, напусна родители и целия свят и се покалугери, и му бе дадено калугерско име Евтимий. И за многото му добродетели бе поставен архиерей и пастир на престола, наречен Ма-

[89] E. Kałużniacki. Zur aelteren. . ., c. 86.



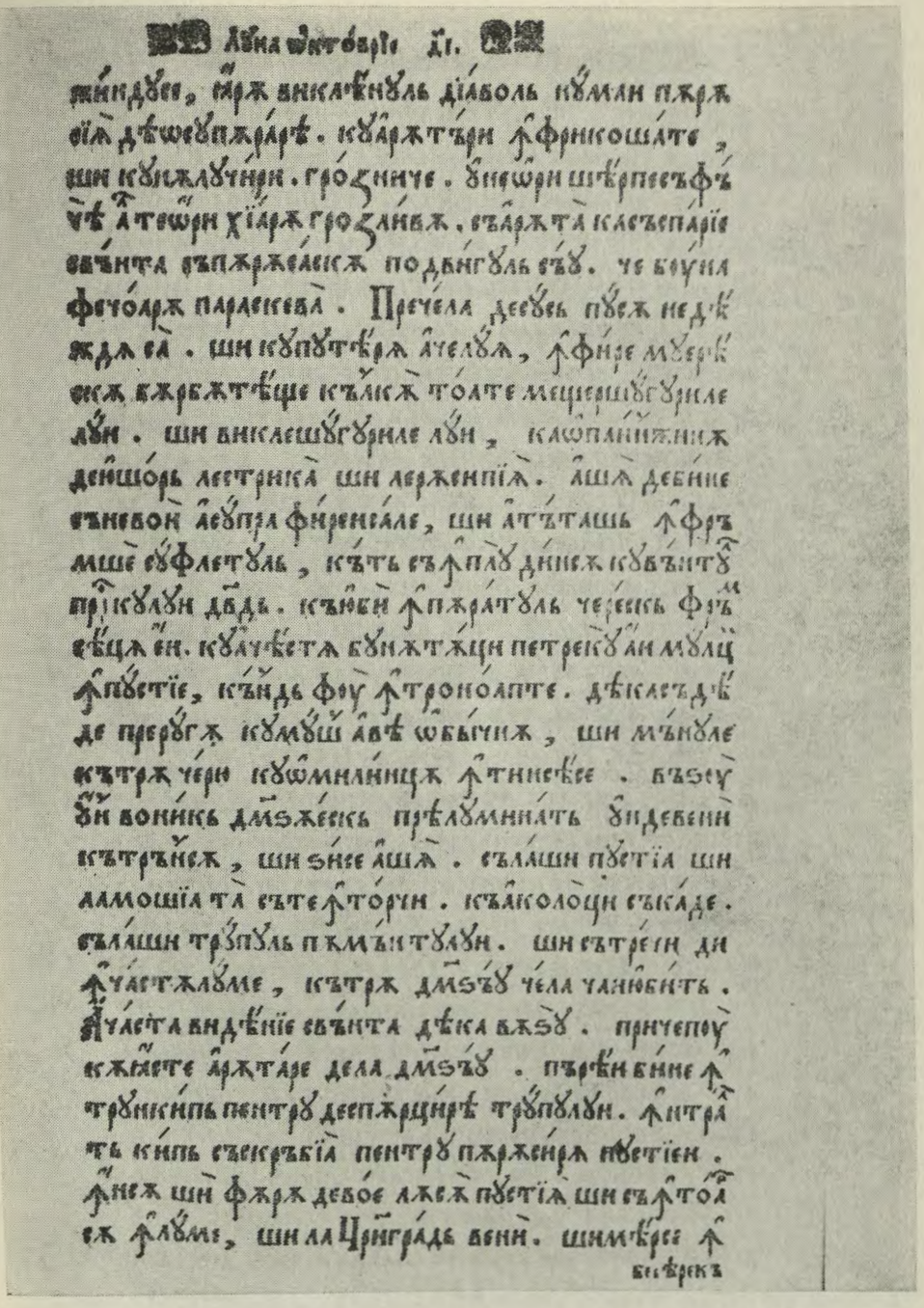
Житие на Петка от Варлаам, издание от 1643 г., л. 12



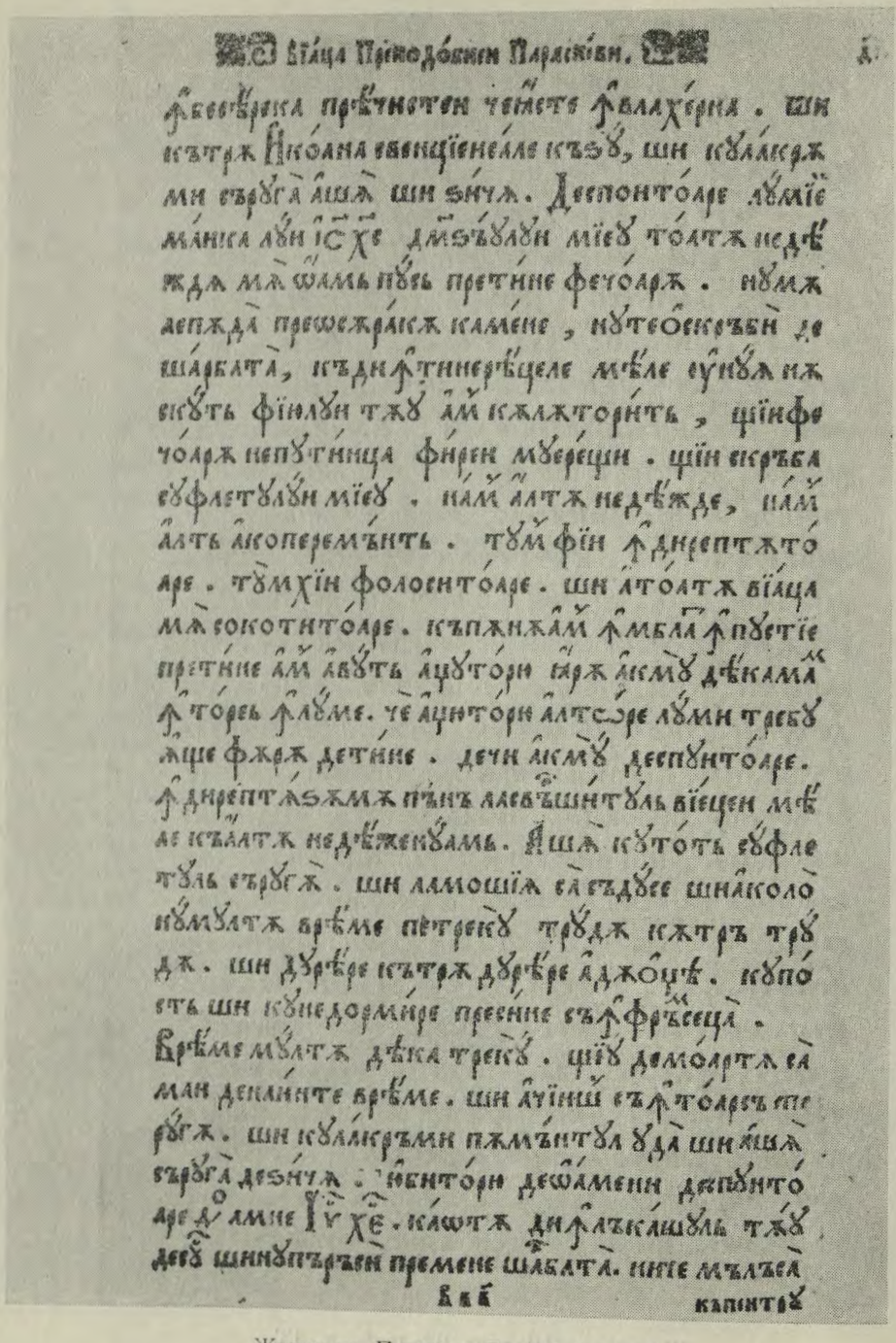
Житие на Петка от Варлаам, л. 12'

нѹпотолѣ сѫтарѧ трѹпѹлѹи кавїмца пѹетїем
дѣчїи дѣка ѧцѹнєѫ лапѹетїе . шидобѫидѫ
вола сѧ десѫвжѣпревине елокодѫ детоате вѣлѫ
шагѹрнле лѹмїен . кѹтотѹль сѫдѣде постѹ
лѹи , шинедормирен , ширѹцен непѫржентъ .
кѫтѫпѹцинѫ врѣме ѡморѫ толтѫ похта
трѹпѹлѹи . ѧколо вїацѫ ѧчерѣскѫ вїецѹѫ .
мѫркарѣи ера дерѣбнле чекрещѣ ѧколо . ши
ѧкѫшидеачѣлѫ кѫтепѹцинѣл ши нѹман дѫ
пѫшарѫ ѧтроѕи декѫтржелѫ . чиневапѹтѣ
сѫепѹѕе трѹделе ши ѕетеннѫцеле ен , лакржмиле
сѫепиниле ѧкинѫчиниле чинелева повести кѫ
нѹера ѧлтѹль ниле ѧколо сѫлоатѫ ведѣ фапте
ле ен чѣле сѹфлетещи . нѹман окиль челѹѫ че
вѣде тоате . Нѹ ера енаколо гриже деплѹгѹри до
кои . ниче декан кѹрафтѹри екѹрпе , сладелѣ
цене . ничедебешмѣите шидеащернѹтѹри , ниче
демъѧкѫри шидемѣее . ничедекаѫ сладесла
жиниче , ченѹман декѹржїѫ сѹфлетѹлѹи шиде
ржепѹнеѹль шидецѹлѹи чевасъхїе . ши детъѧ
пинарѫ мирелѹи сѫѹлѹи хѵ . Деачѣста пѹрѣѣ
сѫепина , шиненѫжентъ тънїѫ . кѹмушва
ѧфрѫмеца сѹфлетѹль кѹм сѫвалогодн пресине
мирелѹи черескь лѹи ІС Хѵ . кѹм сѫва ѧдѹлчи
деведѣрѫ мирелѹи ежѹ . деслѣва ши делѹмина
ши дебѹкѹїѫ чѣфермнтѫ . Деачѣста нѹманте
ѡдѹѫ ниима шиокїи деликржмин ера ѧтѹне
кацн пѹрѹѫ . ѧтрачѣтѫ невоиндѹее шигрн

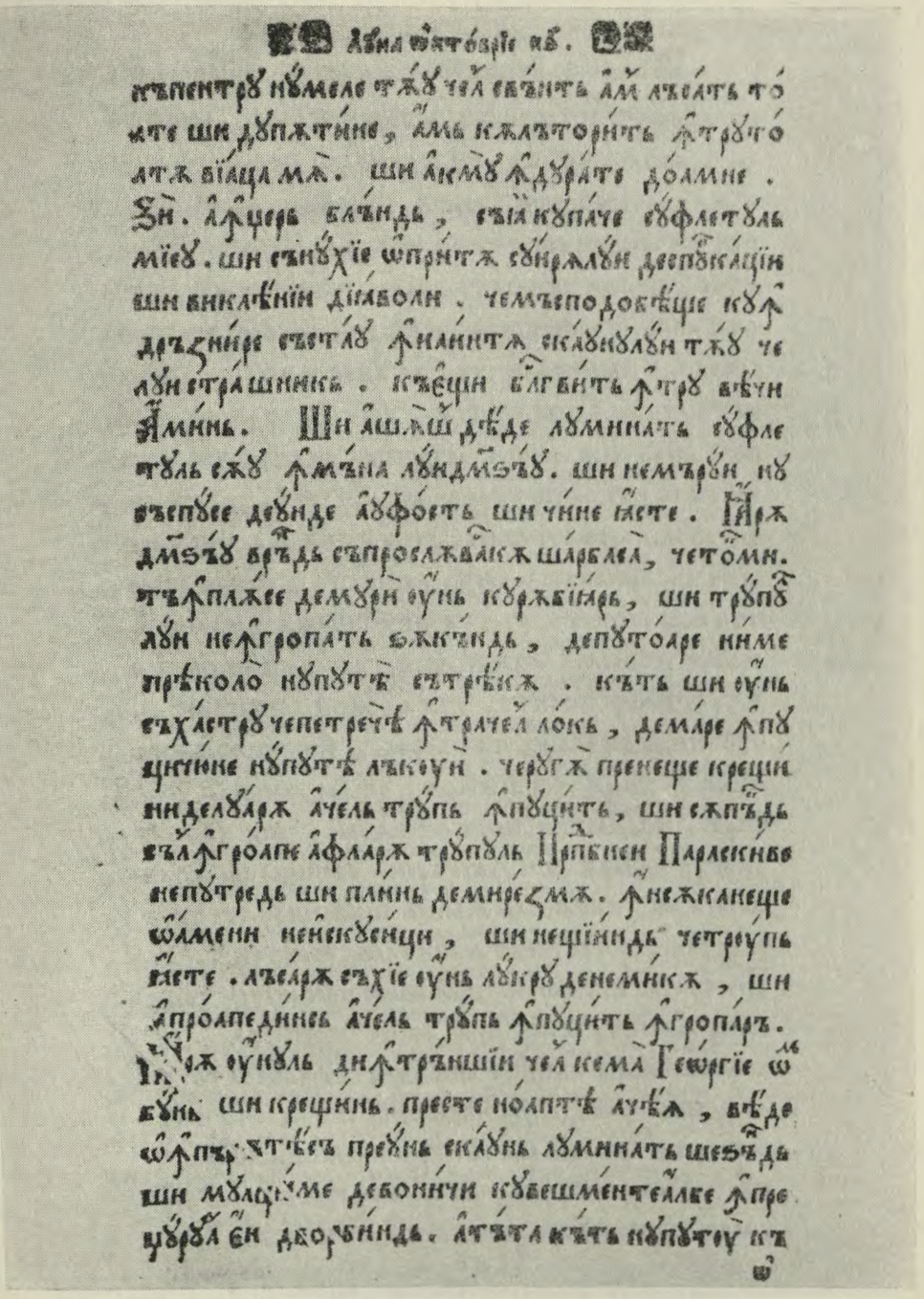
Житие на Петка от Варлаам, л. 13



Житие на Петка от Варлаам, л. 13'



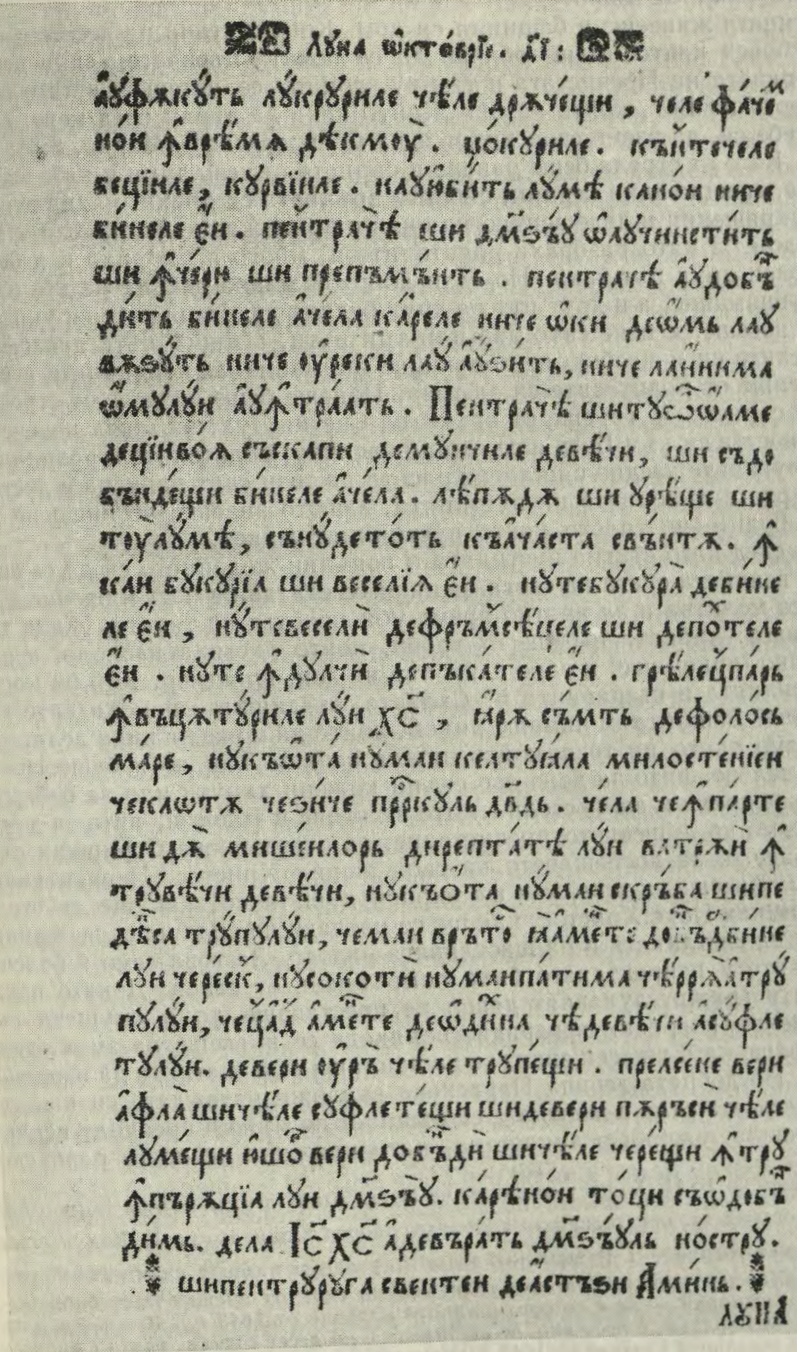
Житие на Петка от Варлаам, л. 14



Житие на Петка от Варлаам, л. 14'

ѡ҃тѣ дефрѣмѣ҆цѧ шн дѣлѹмнналѡ́рь , чекѧѣ҆ѹ
ро҆ѣ лапѫмѣ́нтѣ . ѣ҆ѫ ѡ҃ѹнѣ́ль дн҆трачѣ́ѧ ,
лѣ́ѧ демѣ́нѫ дѣ́ѫдинѫ шїнѣ́нѣе . Гешѫ́ргїе ,
пентрѣ҆ченицн вокотѝть трѣ́пѣль Ѡвѣ́нтен Пара
кнѣе . челѧцн ѡ҃нтѧ́ть а҆шѧ̀ . нѣцѝнцн нъ дѣ́ но
ѣ҆ѣ́ а҆ѣнѣ́нть фрѣмѣ́ѧцѧ ѣ҃н шн а҆ѣарѣ҆т съѫпро
ѧ҆ѣѣ́ѧскѫ препѫмѣ́нть , а҆тѣ́ѣнте ѕнѣ́ѧѣѣн лѣ́ѧмн
на́та а҆ѹѣ́ѧ ѧ҆пѫрѫтѣ́ѧ . десѣ́ргь ѣ҆ѧѣ́ѧцн трѣ́
пѣль мїеѣ шн ѧ҆ло́сь дечѝнете ѣ҆ѧпѣ́нецн . нъ
неѹ́по҆ть рѫѣда́ пото́ѧрѫ а҆ѣеѧѣн ѿмь , нъѹн нъ
шн ѣ҃ѣ ѧ҆скѫ ѣ҆мѣ҆ ѿмь , днѧ҆ѕгѫ́ѣ дела́нскѫ нъ
ескѹ́тъ . мошїамѧ҆ ѣ҃сте ѣ҃пнѣ́ать , ѹ҃нде лѣкѣ
нцн вон а҆кмеѹ̀ . а҆ѹ́ѧета внд҆ѣ́нїе ѫѕеѹ̀ шн ѡ҃
мѣ́ѧре чеѡ҃кема҆ ѥ҆дн́мїѧ ѧ҆трачѣ́ѧлш кѝпь шн
ѧ҆трачѣ́ѧш нолпте . шн а҆до́ѧѣн а҆мъндо́н ѧ҆
трѣ́нскпь епѣ́ѫрѣ тѣтѹро́рь . а҆ѹ́ѣета дѣ́ка
а҆ѣѣнѫ́ѫ то́цн нѣѣѣ́рїе шн нѣмѧ́ре ѡ҃ерѣ́дїе коу҃
ѫ́ѫрѫ . нѣлѣ́мнин шн нѣтѫмъѝ , шн нѣмѧ́ре
чѝнете ѡ҃лѣ́ѧрѫ шн ѧ҆кнесѣ́река ѣ́ѣенцнло́рь а҆пѧн
ѡ҃пѣ́ѫѫрѫ , шн а҆кѡло́ мѣ́ѧте шнмннѣ́нате чнде
ѣ́ѣ фъчѧ̀ . ѧ҆трѣ́чѝнета шн ѧ́ѧава ѣ́ѣенте́н трце .
Пе́нтрачѧ̀ шн нон нѣнцїн мїен крещѝнин . ѣ́ѫцн
нїмь ѧ҆мѣ́нте лѣ́ѕерѣ́нѧѧ ѣ́ѣенте́н а҆ѹеще́ї̀ѧ . дѣ́
чем ѣ҆ѧѣ́ѫмь а҆мѣ́нте шн чѝнета чаѣѣ́ать де
ѧ҆ дмѣ́ѣ . а҆ѣдо́ѫрѫ наѣфо́нть шн а҆ѹ́ѧета моу
ѫ́ре . а҆ѣдо́ѫрѫ наѣ а҆ѣѣ́ть . трѣ́пь кашнно́н . дѫрѫ
кѣ́мь а҆ѣеѫхѫетрѝнть , кѣ́мь а҆ѣ ѧ҆пла́ѣть во́м лоѹ̈
дмѣ́ѣ . кънаѣ мъ ѧ҆ка́ть мѣ́ѧать кано́н . нн̈те

Житие на Петка от Варлаам, л. 15



ѧ҃ѳ҃ѯїѣ҃тъ лѣкрѣрнле чѣле дрѫчѣщи, чеѣ фа҃чѧ
ноѧ ѧ҃врѣмѧ дѣсмоу҃. цокѣрнле. кѣнтечеѣе
вещїнле, кѣрвїнле. наѣюбѣнть лѣмѣ кѧнѡѧ ниче
кѣнеѣе ѣѧ. пѣнтрлтѣ ши дмѕъѣ ѡлѣчнѣстѣть
ши ѧ҃тѣрѧ ши прѣпъмѫнть. пѣнтрлтѣ ѧ҃ѣдобъ
дѣть кѣнеѣе ѧ҃чѣла кѧреле ниче ѡкѧ деѡмь лѧѣ
ѧжѣѣть ниче ѣурѣкѧ лѧѣ лѣѕѣть, ниче лѧнѣнима
ѡмѣѣлѣѧ ѧ҃ѣ ѧ҃трлѧть. Пѣнтрлтѣ шнтъ҃ѡѡлме
децїѧбѡм ѣъкѧлпѧ дѣмѣѣнчнле девѣчѧ, ши ѣъдо
ѣъндещи кѣнеѣе ѧ҃чѣла. лѣѣпждж ши ѣрѣщѣ ши
тоулѣмѣ, ѣънѣдетѡть кѣчѧѣета ѣвънтж. ѧ҃
кѧѧ ѣѣкѣрїѧ ши веселїѧ ѣѧ. нѣтебѣкѣрѧ дебѣнѣ
леѣѧ, нѣтѣвесѣлѧ дефръмѣѣщеѣе ши депотеѣе
ѣѧ. нѣте ѧ҃ддлчѧ депъкѧтеѣе ѣѧ. грѣѣещпѧрь
ѧ҃въщжтѣрнле лѣѧ хс҃, кѣрж ѣъмть дефолось
мѧре, нѣкъѡтѧ нѣѧлѧ кѣлтѣѧѣа мнлостѣнїѣѧ
чѣкѧѡтж чѣѕѧчѣ прѣкѣль дѣдь. чѣѧ чѣ ѧ҃пѧрте
ши дж мншѣнлорь дпрептѧтѣ лѣѧ кѧтрѣѧ ѧ҃
трѣвѣчѧ девѣчѧ, нѣкъѡтѧ нѣѧлѧ екрѣѣа шнпе
дѣѣа трѣпѣлѣѧ, чѣлѧ врѣтѡ ѧ҃мѣте доѣѣбѣнѣе
лѣѧ чересѣ, нѣсокотѧ нѣѧлѧпѧтнѧ ѧ҃чѣрж ѧ҃трѣ
пѣлѣѧ, чѣцѧд ѧ҃мѣте деѡднѧ ѧ҃чѣдевѣчѧ леѣфле
тѣлѣѧ. деѣеѧ ѣѣръ ѧ҃чѣле трѣпещѧ. прелѣсѣне ѣерѧ
ѧ҃фѧѧ шнѧ҃чѣле ѣѣфлетещѧ шндеѣерѧ пждъѣенѧ ѧ҃чѣле
лѣмѣщѧ ѧ҃шѡ ѣерѧ доѣъдѧ шнѧ҃чѣле чересѧ ѧ҃трѣ
ѧ҃пържїѧ лѣѧ дмѕъѣ. кѧрѣнѡѧ тѡцѧ съѡдѣъ
днмь. дѣѧ Іс҃ хс҃ ѧ҃дѣвъратъ дмѕъѣѣь ноѕтрѣ.
ѧ҃ шнпентрѣръга свентѣѧ деѧстъѣѧ ѧмѧнь. ѧ҃
лѣѧ

Житие на Петка от Варлаам, л. 15'

дитски. И там направи много големи чудеса и след смъртта му от неговото тяло потече река от миро.

А светицата живееше в бащиния си дом. Когато стана на десетгодишна възраст[1], според както имаше обичай да се почита църквата, един ден тя отиде в църквата на Пречистата и там чу, докато се четеше Светото евангелие, словото на Бог, който казва: „Който иска да върви след мене, да се отрече от себе си, да вземе своя кръст и да ме последва“ (Марко, 8:34; Матей, 16:24). Като от стрела беше ранена в сърцето от тези думи и като излезе от църквата, срещна един бедняк, съблече врхната си дреха, махна всички момински украшения и даде всичко на онзи с прилежание и така се върна в родния си дом. И като разбраха родителите ѝ, много я укориха и я биха, за да не прави друг път така. Но тази добра и мъдра девица не взе нищо от това под внимание, а и друг път на друг бедняк даде всичките си украшения, които носеше, а и не само два или три пъти, а много пъти даваше на бедните дрехите си и изобщо не обръщаше внимание на караниците и боя, които понасяше от родителите си за това. Понеже беше обзета от стремеж към Бога и сърцето ѝ гореше от огъня на Светия Дух, не можа повече да сдържи ревността си към Бога и се скри от всички; родителите и родниите, слугите и слугините заедно с цялата красота на този свят напусна и достигна много бързо в дълбините на пустинята, защото знаеше, че нищо не успокоява възбудите на тялото, както пустинният живот.

И така, след като стигна пустинята и изпълни желанието си да се види свободна от всичката суета на света, изцяло се отдаде на пост и бдение и на непрекъсната молитва и за кратко време уби похотта на тялото. Живя там ангелски живот: храната ѝ беше от треви, които растяха наоколо, а пък и от тях малко [приемаше] и само един път на ден, привечер. Кой би могъл да опише усилията и старанията ѝ? Сълзите, въздишките и молитвите кой би ги разказал? Защото там нямаше никой, който да може да види делата на душата ѝ, само окото на този, който вижда всичко. Там не я беше грижа за впрягове волове, нито за коне със скъпи кожени хамути или за бебешки люлки, нито за дрехи и за постели, нито за ядене и трапези, нито за дом и слугини, а само за душевното пречистване, за отговора на Страшния съд, който ще дойде, и за посрещането на своя жених Христос. Непрекъснато въздишаше и линееше за това, как ще украси душата си, как ще се сгоди за небесния жених Исус Христос, как ще се наслади на вида на своя жених, на славата и на светлината и на щастливата радост. За това само я болеше сърцето и очите ѝ непрекъснато бяха помръкнали от сълзи. Докато полагаше усилия и грижи, лукавият дявол не преставаше да я смущава със страшни видения и грозни призраци, понякога се правеше на змия, друг път се показваше като ужасен звяр, за да изплаши светицата, та да изостави своя подвиг. Но добрата девица Параскева възложи надеждата си на Всевишния и с неговата сила в женската си същност по мъжки преодоля всички негови (на дявола) уловки и лукавства, като паяжина лесно ги разкъса и

[1] В изданието на Б. П. Хашдеу се казва, че Петка отива в църквата на Богородица за първи път, когато е на пет години — $\overline{\epsilon}$, докато според изданието на Е. Калужняцки — когато е на десет години — $\overline{\imath}$. Възможно е двамата учени да издават паметника по различни преписи (Хашдеу уточнява, че го публикува по един от преписите от библиотеката в Яш, а Калужняцки — че е по оригиналното издание от 1643 г.). Все пак и в извора, използуван от Варлаам, е посочено, че светицата е на десет години, както е впрочем наистина и в оригиналното издание от 1643 г., чиито фотоси публикувам тук. Така че би могло да се приеме, че грешката у Хашдеу е плод на невнимание. Интересно е да се отбележи, че епизодът фигурира и в житието на Мелетий Сиригос, където Петка е дванадесетгодишна.

разпръсна. Така добре положи усилия над своята природа и толкова украси душата си, че изпълни думите на пророк Давид: „Царят ще възжелае твоята красота“ (Псалми, 44:12).

В тези добри дела прекара много години в пустинята. Когато една нощ се отдаде на молитва, както имаше обичай, и беше протегнала ръце със смирение към небето, видя един пресветъл божи войник, който дойде при нея и каза така: „Остави пустинята и се върни в своето отечество. Понеже там ти се пада да предадеш тялото си на земята и да си отидеш от този свят при Бог, когото си обичала.“ Като видя това свято видение, разбра, че беше знамение от Бог, и от една страна, се зарадва за разлъката с тялото, но от друга, скърбеше за разлъката с пустинята. Обаче, макар и без желание, напусна пустинята и се завърна в света, дойде в Цариград и отиде в църквата на Пречистата, която е във Влахерна. Падна на колене пред иконата на Нейна Светост и със сълзи се помоли и каза така:

„Господарке на света, майко на Исус Христос, моя Господ, на тебе възложих цялата моя надежда, дево. Не ме изоставяй мене, бедната, не се гневи на своята робиня, че от младини последвах единородния ти син. Знаеш, дево, безсилието на женската природа, знаеш мъката на моята душа. Нямам друга надежда, нямам друг покров. Бъди ми ти наставница, бъди ми ти застъпница и съдница на целия ми живот. Защото, докато обикалях пустинята, ти ми беше помощница, а сега, като се върнах в света, освен тебе каква друга помощница ми е нужна? Сега прочее, господарке, насочвай ме до края на живота ми, че друга надежда нямам.“

Така се помоли с цяла душа и отиде в отечеството си и там не прекара много време, прибавяйки към подвизите — подвизи и към мъките — мъки, украсявайки се с пост и бдение.

Като мина много време, предугади своята смърт и веднага се отдаде на молитва. Обля земята със сълзи и се помоли с думите:

„Човеколюбивий господарю, Господи Исусе Христе, гледай от своето жилище горе и не ме напускай мене, робинята ти, нито ме оставяй, че заради твоето свято име изоставих всичко и те следвах през целия си живот[2]. И сега смили се, Господи, и заповядай на мирния ангел да вземе с мир душата ми и да не бъде спрян неговият възход от нечисти и лукави дяволи, а ме сподоби с дързостта да застана пред твоя страшен престол, защото си благословен во веки. Амин.“

И така предаде пресветлата си душа в ръцете господни и никому не каза откъде беше и коя е.

А Бог, като искаше да прослави своята робиня, какво направи? Случи се да умре един моряк и като лежеше тялото му непогребано, никой не можеше да мине оттам заради вонята. Така и един отшелник, който обитаваше онова място, не можеше да изтърпи голямото зловоние, та помоли няколко християни да вземат онзи смрадлив труп. И като копаеха да го погребат, намериха тялото на преподобната Параскева, неразложено и изпълнено с благовоние. Но като хора неопитни и неразбиращи какво е тялото, пренебрегнаха станалото като нещо незначително и погребаха онзи зловонен труп близо до светицата. А един от тях, когото викаха Георги, добър човек и християнин, видя през онази нощ царица да седи на пресветъл престол и множество воини в бели дрехи, стоящи около нея. От толкова светлина и красота не можеше да гледа и падна на земята. Но един от онези го взе за ръка, вдигна го и му каза: „Георги, защо не зачетохте тялото на света

[2] По химна „Господи, падналата в много грехове жена. . .“ на монахиня Касия (IX в.). Срв. Стара българска литература. 4. Житиеписни творби. С., 1986, с. 580.

Параскева, а го забравихте така? Не знаете ли, че Царят възжадува нейната красота (Псалми, 44:12) и пожела да я прослави на земята?“ Тогава му каза онази светла царица: „Бързо да вземете тялото ми и да го сложите на почитано място, че не мога да търпя вонята на онзи човек, защото и аз съм човек, родена от майчина утроба, и отечеството ми е Епиват, където вие живеете сега.“ Това видение видя и една жена, която викаха Евтимия (Ѳдимїа), в същия вид и в същата нощ. На следния ден и двамата по един начин разказаха на всички. И те, след като чуха, се стекоха с радост и голямо усърдие, със свещи, с тамян и с големи почести я взеха и положиха в църквата на Светите апостоли[3] и там правеше големи и удивителни чудеса в чест и прослава на Светата Троица.

Затова и ние, мои любими християни, да помним делата на тази светица. Затова да вземем под внимание и почестта, която получи от Бог. Все пак не беше ли и тя жена, все пак не бе ли имала тяло като нас? Но как беше живяла като отшелница, как беше изпълнила волята на Бог! Че не беше яла много като нас, нито беше правила дяволските неща, които правим ние сега: игрите, песните, оргиите, курварството. Не беше обичала света като нас, нито благините му. Затова Бог я почита и на небето, и на земята. Затова прие онова благо, което нито човешко око е виждало, нито ухо е чувало, нито е проникнало в сърцето на човека (по Първо послание на апостол Павел до коринтяните, 2:9, и Книгата на пророк Исая, 64:4). Затова и ти, о, човече, ако желанието ти е да избегнеш вечните мъки и да се сдобиеш с онова благо, напусни света и го намрази, ако не изцяло като тази светица, поне радостта и веселието му. Не се радвай на сполуката, не се весели от красотата и от страстите, не се наслаждавай на греховете. Тежки ти се струват поученията на Христос, но носят голяма полза. Не търси само да прахосваш милостинята, а търси това, което казва пророк Давид: „Този, който раздава и дава на бедните, неговата правда ще живее во веки веков“ (по Псалми, 40:2—3). Не търси само мъката и наказанието на тялото, а най-вече вземи под внимание постигането на небесната благодат. Не мисли за лошата страст на тялото, а си спомни за вечния покой на душата. Ако намразиш телесните неща, много лесно ще усвоиш душевните и ако напуснеш светските, лесно ще постигнеш небесните в царството господне, което ние всички ще добием от Исус Христос, нашия истински Господ, и за молитвата на днешната светица. Амин.

[3] Църквата „Свети апостоли“ се е намирала в гр. Каликратия близо до Епиват. Според повечето жития на Петка там са положени нейните мощи след чудотворното им откриване и оттам са пренесени в Търново през 1231 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ЖИТИЕ НА СВЕТА ПЕТКА ОТ МИТРОПОЛИТ ДОСИТЕЙ

Октомври има 31 дена, денят има 11 часа, нощта — 13 часа. През този месец на 14 е църковната служба в памет на преподобната наша майка Параскева, чието тяло донесе пребиваващият в добра вяра покойник Йоан Василий Воевода[1]*, господар на Молдова, в дните на неговото господство от Цариград с големи трудности и неизброими разходи и положи светите й мощи в хора*[2] *на прославената си църква „Три светители“*[3] *в Яш.*

Тази свята и преподобна наша майка Параскева беше от Сърбия, от един град, който се нарича Епират, от крепостта Каликратия, дъщеря на родители добри християни, богати за тогавашното време. Като порасна, реши твърдо и възревнува ангелския живот, което личеше още от детството й, понеже, след като родителите ѝ отправиха молитва, Бог им дари дъщеря. Родена бе в петък, затова ѝ дадоха име Петка, защото така се казва петък на сръбски Пѣтокь, на гръцки Параскеви, а на румънски Вінерї.

Докато беше още при родителите си, направи много добрини на бедните, като сваляше накитите си и им ги раздаваше. А като остави родителите и приятелите, и целия свят, накрая последва Господ Христос, нейния жених, и с добрини се възнесе.

Влезе в пустиня, за да живее безмълвно: [водеше] живот наистина ангелски, измъчвайки с пост и бдение тялото си. Не се грижеше за ядене, нито за пиене, а храна ѝ бяха сълзите и молитвата. И като живееше така, освети с добродетели живота си и отправяше в единство разума и чувствата си към небесните, а от земните не се приобщи към никого, защото пребиваваше изцяло устремена към Бог, вървяща по неравен и труден път.

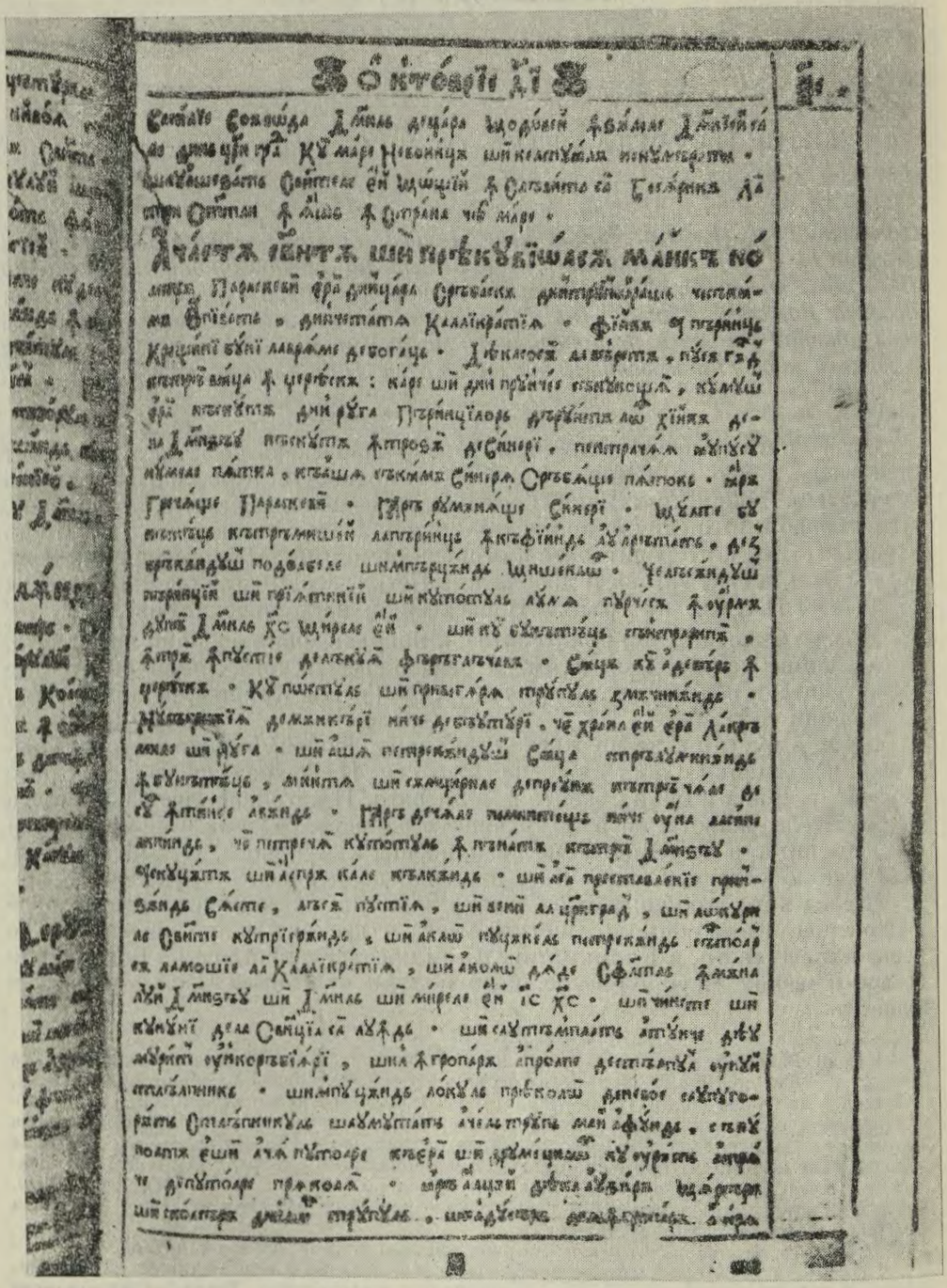
И след като получи вест за своята кончина, остави пустинята и дойде в Цариград. Като обиколи Светите места и прекара малко време там, се върна в отечеството, в Каликратия, и там предаде душата си на Бог, нейния Господ и жених Исус Христос, като получи от Негова Светост почест и венци.

---

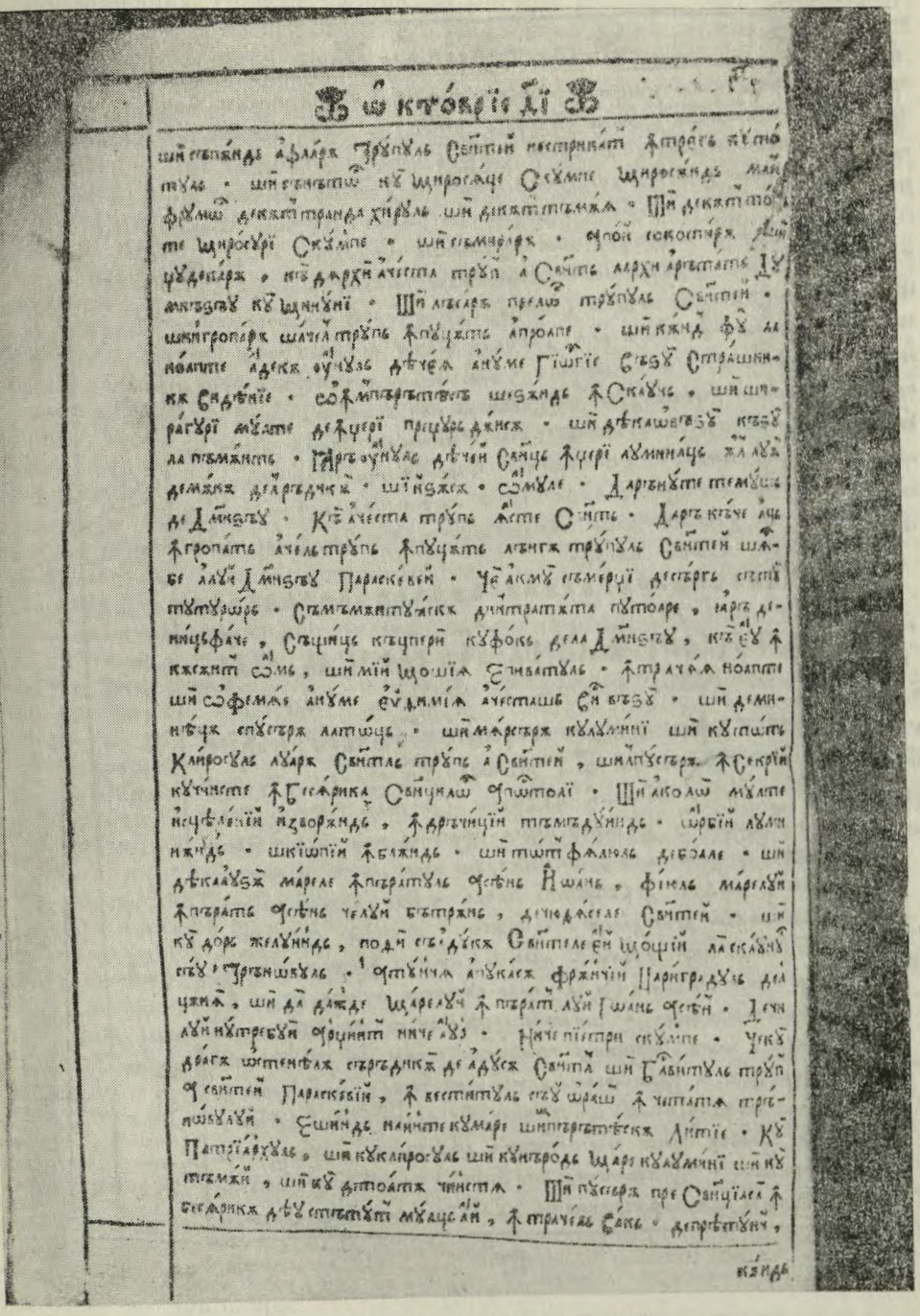
[1] Йоан Василий Воевода е известен като Василе Лупу („Вълка“), господар е на Молдова от 1634 до 1653 г. При неговото управление Молдова се намира в политически, стопански и културен подем. Строи манастири и църкви и е техен ктитор. Поддържа добри отношения както с Високата порта, така и с фенерските кръгове в Цариград, плаща дълговете на Цариградската и Ерусалимската патриаршия. Именно вследствие на такъв заплатен дълг владетелят получава от константинополския патриарх Партений I мощите на св. Петка. Отстранен е от престола след болярско въстание начело с Георги Щефан. Умира в Константинопол през 1661 г., след като прекарва 6 години в затвор. Погребан е в Яш, в църквата „Три светители“.

[2] „Хор“ се нарича издигнатата източна част на църква заедно с олтара.

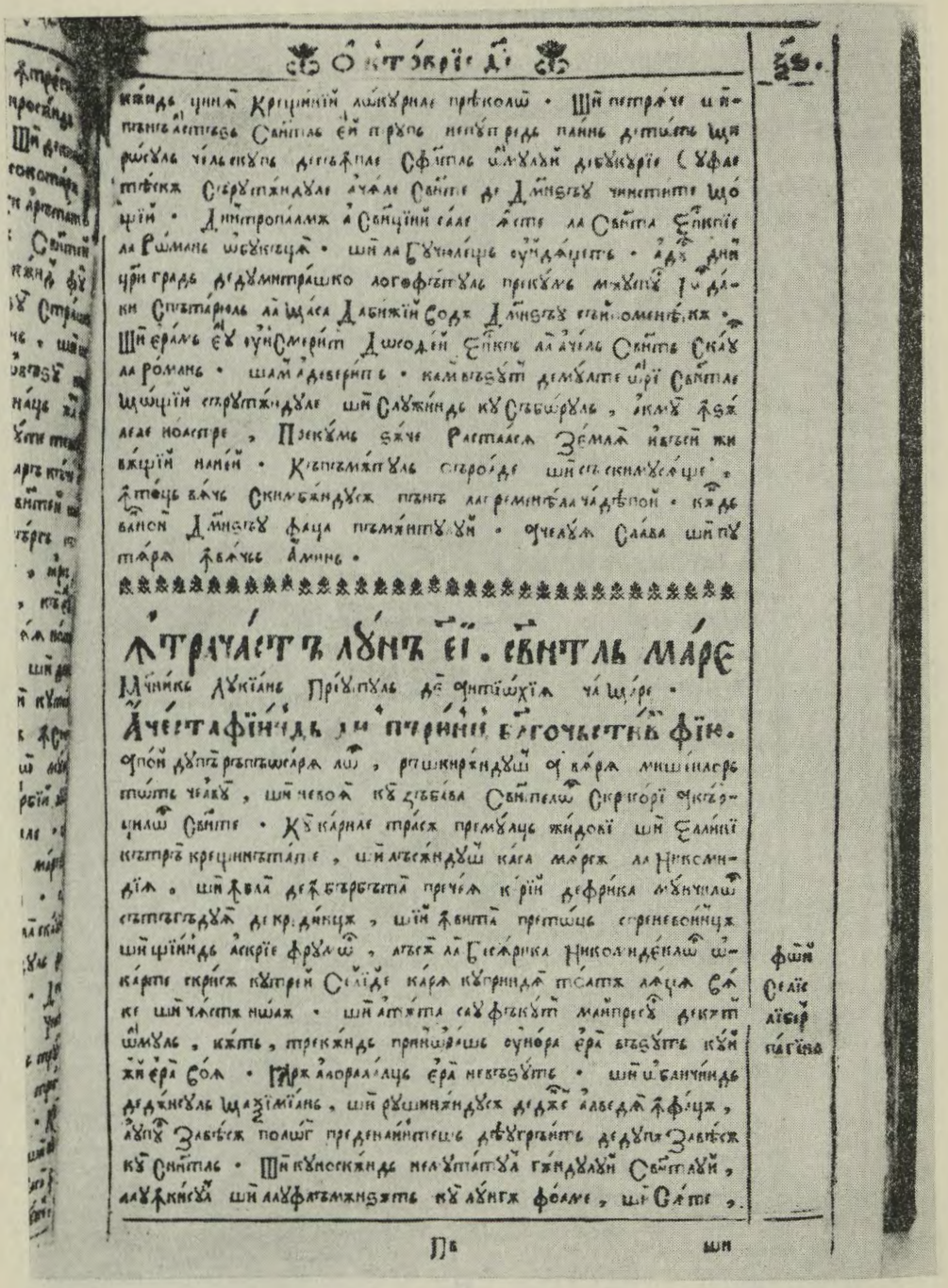
[3] Църквата „Три светители“ е построена в Яш през 1639 г. и е един от най-забележителните паметници на румънската средновековна архитектура. Веднага след построяването ѝ към нея са открити т. нар. „Гръко-латино-славянска школа“ (или „Василиевата академия“) и първата молдовска печатница. Там се отпечатва и книгата на митрополит Варлаам през 1643 г., съдържаща неговото житие на Петка.



Житие на Петка от Доситей, издание от 1682 г., л. 65



Житие на Петка от Доситей, л. 65'



Житие на Петка от Доситей, л. 66

И се случи тогава да умре един моряк и го погребаха близо до стълпа на един отшелник. Понеже увоняваше мястото наоколо, поради нужда отшелникът слезе и премести онзи труп по-дълбоко, та да не може да излиза онази воня, че беше неприятно и за пътниците да минават оттам. А други, като чуха, отидоха и извадиха трупа от земята и го занесоха и погребаха другаде. И докато копаеха, намериха тялото на светицата, цяло, неразложено и здраво, миришещо на благовония, по-хубаво от роза и от тамян, и от всички скъпи миризми. И се учудиха. После мислиха и обсъждаха, че ако би било това тяло на светец, Бог би го разкрил чрез чудеса, и оставиха на [същото] място тялото на светицата, а погребаха и онзи вонящ труп наблизо. И като стана нощ, един от онези, именно Георги, видя чудно и страшно видение: една царица, седяща на престол, и голяма група от ангели около нея, и като я видя, падна на земята. А един от онези пресветли ангели го взе за ръка, за да го вдигне, и каза: „Човече, а не се ли побоя от Бога, понеже това тяло е свято? А защо погребахте онзи вонящ труп до тялото на светата божия робиня Параскева?“ [Каза му и светата:] „А сега веднага да отидеш да кажеш на всички да ме спасят от толкова смрад, а ако не направите това, да знаете, че чрез огън от Бог ще загинете. Защото и аз съм човек и родината ми е Епиват.“ През онази нощ и една жена, именно Евтимия (Єѵднмїѧ), видя същия сън. И сутринта казаха на всички и отидоха със свещи и с цялото духовенство. Взеха светите мощи на светицата и ги положиха с почест в ковчег в църквата на Светите апостоли. И там изливаше изцеления: бесните получаваха лек, слепите — проглеждане, куците — прохождане, и всякакъв вид болести [получаваха целба].

Когато чу великият цар Иван Асен, син на великия и стария цар Асен, за чудесата на светицата, възжелал с желание, поиска да донесат светите ѝ мощи в престолнината му Търново. Тогава франките бяха поели Цариград да го управляват и плащаха данък на великия цар Иван Асен. На него прочее не му трябваха сребро и злато, нито скъпоценни камъни, ами се вдигна трудолюбиво да донесе святото и благословено тяло на света Параскева в прославения си град, в крепостта Търново. И го посрещнаха с голямата царска лития, с патриарха[4] и с духовенството, и с многобройния народ със свещи и тамян и с всякаква почест. Положиха Нейна Светост в църквата[5] и остана там много години, през този век, по времето, когато тамошните места се управляваха от християните.

И пребивава и до днес святото ѝ тяло, неразложено, изпълнено с всичките скъпи миризми, да се пълни душата на човек с душевна радост, когато целува онези святи и от Бога почитани мощи. От едната ръка на Нейна Светост има част в Светата епископия в Роман[6], и в Бучулещ[7] има един пръст, донесен от Цариград от логотет Думитрашко[8], както ми каза Йордаки[9],

---

[4] Под патриарх тук се има предвид Василий, предшественикът на Йоаким I, признат за примас на българската църква от папа Инокентий III (1198—1216).

[5] Според Кл. Иванова „Царската“ църква, където са били положени мощите на св. Петка в Търново, е църквата „Свети четиридесет мъченици“. Срв. Стара българска литература. 4. Житиеписни творби. С., 1986, с. 580.

[6] Роман е един от най-старите градове в Молдова. Основан е от владетеля Роман I (1391—1394). Там се е намирала и епископията на Роман. Епископалната църква е построена от владетеля Петру Рареш и сина му Илияш и в нея има запазени стенописи от XVI в. Роман почти е разрушен по време на експедицията на Матей Корвин, но по-късно при управлението на Стефан Велики е възстановен.

[7,8] За местността Бучулещ и за логотет Думитрашко не открих никакви данни в достъпната ми литература.

[9] Йордаки е представител на знатната болярска фамилия Кантакузин. При владетеля Георги Щефан е управител на държавната хазна. При следващия владетел, Дабижа Евстратий (вж. бел. 11), след като жени дъщеря си за неговия доведен син, Лупашко,

спътар[10] на трапезата на Дабижа Вода[11], Бог да ги споменава. И аз, смиреният Доситей, бях епископ в онзи Свят престол в Роман. И потвърждавам, сега в наши дни, че виждах много пъти светите й мощи, като ги целувах и извършвах богослужение с паството. Както се казва [в Светото евангелие]: „Земята се разтапя и всички живеещи на нея“ (по Битие, 6:11—12), защото земята се разяжда и се извращава, като непрекъснато се преобразува до последната промяна, когато Бог ще обнови лицето на земята. Нему слава и власт во веки. Амин.

Йордаки Кантакузин е произведен спътар. Умира малко по-късно, още по времето на Дабижа Воевода. Бил е много почитан и затова е погребан в манастира на владетеля Мирон Барновски в Яш. Вж. M. Costin. Letopiseţul Tărîi Moldovei. Bucureşti, 1979; J. Neculce. Cronica lui Neculce. Copiată de Joasaf Luca. Manuscrisul „Mihail“. Bucureşti, 1980.

[10] Спътар е висш болярски чин в Молдова и Влашко. Имащите този чин при официални церемонии носят оръжието на владетеля. Велик спътар (какъвто е бил Йордаки Кантакузин) е висшият началник на военните сили.

[11] Евстратий Дабижа Воевода е господар на Молдова от 1661 до 1665 г.

ПРЕГЛЕД

МЕЖДУНАРОДЕН СИМПОЗИУМ ПО СЛУЧАЙ 1080 ГОДИНИ ОТ СМЪРТТА НА НАУМ ОХРИДСКИ

Българската научна общественост и световната славистика отбелязаха една знаменателна дата в историята на славянската култура — от 8 до 13 октомври 1990 г. в Етрополе бе проведен международен форум, посветен на 1080-годишнината от смъртта на един от най-бележитите продължители на Кирило-Методиевото дело. Симпозиумът бе организиран от Кирило-Методиевския научен център при БАН. В заседанията участвуваха 58 учени, сред които 20 специалисти от Белгия, Германия, Гърция, Русия и Унгария. Встъпителното и заключителното слово бяха произнесени от директора на Кирило-Методиевския център проф. М. Бъчваров.

В първия пленарен доклад „Между две култури" акад. П. Динеков представи делото на Наум Охридски като органична част от голямото културно движение на славяните във Византия, България и Средна Европа през IX в. Подчертано бе, че учителят и книжовникът Наум живее и твори в момент на решителна борба между две култури — езическата и християнската, и във време, когато се оформя една нова, цялостно развита литература.

Във втория доклад на тема „Наум Охридски и формирането на старобългарската литература" Ст. Кожухаров не само обобщи научните постижения върху творчеството на Наум в славистиката, но убедително разкри конкретния принос на Кирило-Методиевия ученик и Климентов съратник в създаването на старобългарската литература. Като откривател на химнописеца Наум Ст. Кожухаров направи литературноисторически анализ на Канон за апостол Андрей, Канон за пренасяне на мощите на Йоан Златоуст и Канон за архангел Михаил. Предложен бе нов изследователски подход за установяване творчеството на Наум.

Двата основни пленарни доклада представиха цялостното книжовно дело на Наум Охридски и неговото място в историята на старобългарската култура. Останалите теми имаха по-конкретен литературен, езиков или обзорен характер. В част от докладите от различни позиции бяха изяснявани проблеми, засягащи както съчиненията на талантливия Кирило-Методиев ученик, така също и литературата, посветена на него. В други бе застъпена разнообразна кирило-методиевска тематика (въпроси върху творчеството на Климент Охридски, Йоан Екзарх, отделни важни наблюдения в езиковедски план, от философско или изкуствоведско гледище).

Докладите за Наум Охридски обхващаха предимно развитието на агиографския и химнографския цикъл за светеца. Подчертан научноизследователски интерес предизвика Първото (най-старото) Наумово житие, проложно като жанрова форма, написано от неизвестен автор около 940 г. Силно впечатление направиха темите на чуждестранните учени слависти от Унгария (И. Тот, И. Хоргоши и И. Ференц) и на Г. Подскалски от Германия. Те представиха нови становища по спорни или неразработени моменти в литературната история на житието. В доклада си „Езикът на Първото житие на св. Наум" И. Тот убедително защити тезата за старинната езикова основа на текста, за лексикалните му сходства със Супрасълския сборник, Савина книга и други паметници, за принадлежността на неговия протограф към старобългарската литература от първата половина на X в. На практика унгарският учен предложи реставрация на първоначалния текст на Наумовото житие с езикови особености, свойствени на съчиненията от този период. Според И. Тот сърбизмите в преписа от XV в. са резултат от преписваческа намеса в ръкописната традиция на текста до XIV в.

Задълбоченото проучване на Наумо-

вото житие бе високо оценено в изказванията на Св. Николова, Б. Райков, Е. Гергова. Обърнато бе внимание на точния езиков анализ, на извънредно ценните наблюдения върху първичните черти на произведението. Специалистите взеха отношение и към мнението на И. Тот за евентуален сръбски преписвач на творбата, като подчертаха, че графичните промени се дължат на съществуващата през XV в. ресавска редакция в западнобългарските земи. Според Св. Николова преписвачът на Наумовото житие е българин по произход. На въпроса на Е. Гергова, дали в ръкописа има и други случаи на включване на житие не под съответната дата (за Наум 23. XII), а в добавленията, докладчикът отговори, че не познава останалата част от сборника и е работил по изданието на житието от Й. Иванов и П. Лавров. Във връзка с това ще отбележим важното съобщение на Б. Райков, че Пролог № 47 от Зограф, в който през 1906 г. Й. Иванов открива Наумовото житие, не е изгубен (както се смяташе досега), а се пази в същия манастир.

С по-теоретичен характер бе докладът на И. Ференц „Житийный канон и первое житие Наума Охридского". Творбата бе разгледана в светлината на агиографския канон, като докладчикът разшири изложението си със собствени разсъждения върху понятията „канон", „вътрешен канон" и „жанр". Отделено бе място и на въпроса за житийното възприятие на евангелския текст и неговата интерпретация.

По темата за моравизмите в Първото Наумово житие говори Й. Хоргоши („От Моравии до Охрида. Замечания к старинным топонимам по первому житию св. Наума"). Той анализира моравизма **БЕНЕТКЪ** като сигурно доказателство за старинността на житийния текст. Накрая Й. Хоргоши съобщи за съществуването на иконно изображение на Наум в църква на унгарския град Сент Андре — център на православието в тази страна. Участниците в дискусията (Б. Райков и Н. Драгова) посочиха важността на топонимните данни в ранните славянски паметници. Подчертано бе и това, че топонимията е интересен феномен, намерил отражение в старата книжнина и придобил за съвременната наука значение на исторически извор. На въпросите, има ли в иконата житийни сцени и кой е художникът, унгарският медиевист отговори, че тя съдържа житийни фрагменти, но авторът ѝ все още не е установен.

От агиографските съчинения за Наум обект на проучване бе и първото гръцко житие, открито от Ив. Дуйчев в 1938 г. Г. Подскалски („Bemerkungen zur Struktur und zum Verständnis der I. griechischen Naum-Vita") систематизира цялата житийна традиция за Наум (изданията на текстовете, литературната критика за тях) и насочи поглед към библейските тематични ключове в Наумовото гръцко житие. Въз основа на тези наблюдения Г. Подскалски стига до заключението, че автор на творбата е К. Кавасила — по този начин подкрепя мнението на Ив. Дуйчев, Е. Трап и др.

В три от докладите бяха обхванати въпроси за култа на Наум Охридски в старата славянска култура (В. Горски), за неговото разпространение в късната книжовна традиция на Балканите (Н. Драгова), а върху материал от жития бе направен опит за теоретична обосновка на явлението „онародняване" в старобългарската литература (В. Янкова). В. Горски (Украйна) обърна внимание на средновековната представа за светостта в житийното произведение и посочи, че независимо от различните епохи и различната езикова среда на неговото възникване именно тази представа служи за обединителна нишка в житията на Наум. Изтъкната бе и ролята на славянската фолклорна традиция за прославата на охридския чудотворец.

В „Късната книжовна традиция на Балканите, свързана с култа на св. Наум" Н. Драгова обърна внимание на новите моменти във всяко поредно житие на Наум и привлече още няколко ценни материала, отнасящи се до историята на манастира „Св. Наум": дарителни грамоти на румънски език от 1781, 1782 и 1813 г. от Михаил-Борис, на турски език от края на XV — началото на XVI в. Всички тези факти бяха обединени с термина „полилингвистична книжовна традиция", включваща култа към светеца, към манастира и към Охридската архиепископия. Авторката изложи аргументите си за типа култура в Наумовата традиция, определяйки я като „култура на преведения текст". По-нататък тя допълни, че всъщност преводът попада в нов контекст — славянската словесна и несловесна (обреди) памет, където се губи автентичността на гръцкия (или друг) оригинал. Но от друга страна, според Н. Драгова славянската лексика пази връзката със славянството; преведеният текст се поддава на нови, неочаквани решения и на нов прочит. Накрая бяха разгледани връзките на житията на Наум с фолклора (темата с чудесата), отношението „светец — църква — манастир", въпросите за регионалния характер на култа (той не се налага като общобалкански тип) и утвърждаването на култа към Наум в творчеството на Паисий Хилендарски.

Като обоснова теоретично виждането си по т. нар. „онародняване" в старобългарската литература, В. Янкова де-

тайлно анализира конкретните прояви на този процес в най-старото Наумово житие. Тук бяха отбелязани движението на творбата към ниските пластове на културата, неговият масов адресат, липсата на езиков стандарт, непоследователното придържане към канона, търсенето на опора в народната култура и други черти. По мнението на В. Янкова Първото Наумово житие е жанрово недиференцирано съчинение (проложно, синаксарно и т. н.), то представлява проект за житие, биографична записка. Литературното явление „онародняване" бе свързано с процесите на децентрализация на държавата и на културата.

Около изложението на В. Янкова възникнаха редица дискусионни въпроси, като най-горещи възражения предизвикаха термините „онародняване", „профанация", „езиков стандарт". В изказването си А. Минчева подчерта, че по принцип не може да има липса на езиков стандарт. Според нея старобългарските жития са уникални, нямаме образец на житие, съдържащо всички канонични изисквания, така че в житието на Наум не могат да бъдат открити факти за процеса „онародняване". В изказването си П. Динеков посочи, от една страна, че в доклада на В. Янкова са поставени интересни проблеми около сложното явление „онародняване" и заслужава внимание самото намерение да се изследва съществуването му в развитието на старобългарската агиография. От друга страна, той отбеляза, че български житиен образец не може да има, т. е. за национален агиографски модел не трябва да говорим, тъй като канонът е създаден не в българската, а във византийската литература.

Наред с агиографската традиция, свързана с живота и книжовното дело на Наум Охридски, в работата на симпозиума заеха свое място доклади за химнографските творби, отразили култа към един от основоположниците на старобългарската литература. За един неизвестен препис от службата на Наум съобщи Св. Николова. Става дума за ръкопис № II А 7793 от сбирката на БИА НБКМ — един от малкото запазени преписи от службата. В доклада бяха споменати гръцкият ръкописен текст от 1646 г. (Атинска национална библиотека, № 827), печатните издания на службата: венециански от 1695 и 1762 г., I Москополско от 1740 г. и II Москополско от 1742 г. Според авторката новият препис спада към традицията на печатните издания, но е различен от изданията през 1695 и 1740 г. Даден бе отговор на въпросите: откога датира преписът и каква е неговата стойност за историята на текста на службата. След сравняване на ръкопис II А 7793 с Кодекса на Охридската патриаршия Св. Николова констатира, че те са два различни ръкописа, и приема за най-вероятно следното обстоятелство: отначало Кодексът е започнат именно в ръкопис II А 7793 през 1677 г., който след 1691 г. е бил заменен с друг, като в новия ръкопис са били преписани и няколкото съществуващи вече документа, като са били направени добавките в титлата и названието на Охридската архиепископия. Авторката датира новия препис между 1680 и 1691 г. и го определя като възможната основа на първото венецианско печатно издание от 1695 г., възникнала именно в Охридската българска архиепископия.

В доклада си „Византийският химнографски цикъл за св. Наум" К. Нихоритис (Гърция) си постави задачата да обедини познатите химнографски творби за светеца (от К. Кавасила, Григорий, Йоасаф) с термина „византийско-гръцки химнографски цикъл". Гръцкият медиевист посочи, че внимателният текстологически анализ на единствената известна засега византийска служба на Наум свидетелствува за наличието на няколко творби, писани в различно време и за различни дати в църковния календар. Именно тези различни текстове са влезли в състава на службата, което от своя страна дава предпоставки да говорим за „цикъл". В оценката си за доклада Ст. Кожухаров подчерта новите находки на К. Нихоритис, внесе някои уточнения към съдържанието на „панихида" и „всенощно бдение" и заяви, че не приема термина „химнографски цикъл" за Наумовите служби. Той посочи, че тези творби не са вътрешно свързани, в този случай няма развитие на текста, а само сбор от отделни произведения.

Към тази група доклади ще спомена и изключително интересния проблем, предложен за дискусия от А. Турилов (Русия) „Новые памятники древнейшей славянской гимнографии". Изследователят е проучил заупокойни стихири и канон от Белческо погребение, съхранени в препис от XVI в. и съдържащи части на акростиховете на оригиналите си. Представяйки задълбочено ръкописната и старопечатната традиция на тези съчинения (сръбски требник от XVI в., Хлудов требник от XIV в., Ерусалимски требник от XIV в. и др.), изследователят наблегна на факта, че до XIV в. в руската книжнина не се съставят акростихове, следователно оригиналите на изучаваните акростихови творби имат български произход. А. Турилов изказа още едно ценно съждение — Канонът на Наум Охридски е използуван за съставянето на общ канон в края на XIV в. (авторът има предвид Канона за пренасяне на мощите на Николай Мирликийски, с акро-

стих). Ст. Кожухаров приветствува откритията на А. Турилов и изрази общото мнение за тяхното значение в изучаването на процесите в старобългарската литература и при уточняването на българско-руските книжовни връзки през XV—XVI в.

От философска гледна точка Е. Сирцова (Русия) разгледа Канон за ап. Андрей във връзка със съотношението „текст — съдбата на книжовника". Потърсено бе обяснение на подбудите за вписване на името на съчинителя в акростиха, коментиран бе мотивът за смирението в средновековната епоха. Групата доклади за химнографски творби, свързани с името на Наум, бе завършена с прочитането на части от общата служба на св. Седмочисленици, отнасящи се до богослужебната прослава на Наум. (Службата е съставена през 1958 г. от Левкийския епископ Партений.)

Някои особености на кирило-методиевските традиции във Византия и Гърция бяха обект на внимание в два от докладите. Изследвайки разпространението на култовете на византийски светци, Й. Тарнанидис (Гърция) направи следното обобщение: създаването на локален култ към светеца в местата на неговите подвизи, а не в родното му място, е позната средновековна традиция. Така може да бъде изтълкувано и обстоятелството, че в Солун няма белези на култ към Кирил и Методий. Тук Й. Тарнанидис вижда и особено повишената роля на учениците на славянските първоучители (и специално на Наум) за съхраняване на тяхната памет в славянските земи.

По проблема за използуването на кирило-методиевски извори в съчинения на византийски писатели говори Ил. Илиев. Според него Първото житие на Наум е служило за първостепенен източник при съставянето на Житието на Климент Охридски от Теофилакт Охридски. Нещо повече — Ил. Илиев допуска, че Наумовото житие е част от пространно житие на Климент и Наум.

Ролята на две славянски традиции в опазването на Кирило-Методиевото дело бе изтъкната в доклада на А. Рогов (Русия) на тема „Руско-чешское сотрудничество в развитии кирилло-мефодиевского гимнографического творчества". Авторът защити тезата си за запазването на някои средновековни чешки паметници само в руска редакция (житието на княз Вацлав, Пражките глаголически листове и др.) и предложи кирило-методиевските традиции да бъдат разглеждани в по-широк славянски план. В оживената дискусия по становището на А. Рогов взеха участие И. Тот, А. Минчева и Н. Кочев. Първият от тях напомни за проучванията на И. Кнежа през 40-те години, според които през XI—XII в. Унгария е играла посредническа роля между Киевска Русия и Чехия. По думите на А. Минчева Пражките листове са все още една загадка, а техният произход има направление Балкани—Синай и обратно. В Киевските глаголически листове също са открити съчетания на източни елементи с православни черти.

Отзвука на кирило-методиевските традиции в Острожкия културен център през периода 1576—1636 г. проследи в своя доклад украинската изследователка Я. Стратий. Тя свърза развитието на тези традиции с борбата на това просветно огнище в защита на православието през XV—XVI в.

За кирило-методиевските традиции в контекста на съвременните теории на превода говори Т. Голиченко (Украйна). Тя засегна проблеми за преводимостта на текста в рамките на две култури, една култура и един текст. Спря се и на особеностите на т. нар. „буквализъм" на превода, на подхода на Кирил и Методий към същността на превода и др. В дискусията по доклада бе посочено, че Кирило-Методиевите преводи са свободни, творчески, в тях няма буквализъм в предаването на свещените текстове.

В сравнителен план от П. Иванова и М. Апостолов бяха разгледани поучителните слова за здравословен начин на живот в творчеството на Константин-Кирил и Климент Охридски. В доклада на Н. Кочев отново бе повдигнат въпросът за авторството на „Написание за правата вяра". На основата на обширен анализ на текста на произведението, на изказаните в науката съмнения за авторството на Кирил и други езикови и литературоведски доводи Н. Кочев защити становището, че в „Написание за правата вяра" Кирил представя тълкуване на Никео-Цариградския символ на вярата. Направен бе опит да бъде оборено мнението на А. Юрченко за сходството между „Написанието" и Символа на вярата на цариградския патриарх Никифор. Според Н. Кочев двата текста показват сериозни разлики. Докладът се оказа един от най-спорните. А. Минчева сметна, че доводите на Н. Кочев не са добре аргументирани и че „Написанието" не е превод, а компилация. Тя обърна внимание на факта, че произведението няма бъдеще в славянската литература. Освен това следва да се докаже, че то е на високо теологическо равнище, за да бъде дело на Кирил Философ. А. Минчева бе категорична в твърдението си, че славянският текст не принадлежи на перото на Кирил. Тя смята, че все още причините за включването на два символа на вярата в Симеоновия Изборник от 1073 г. са неизяснени.

В рамките на симпозиума бяха изслушани и обсъдени група доклади, по-

светени на творчеството на Климент Охридски. С подчертан интерес бе посрещнат докладът на Ив. Добрев „Климент Охридски и старобългарският Октоих". Българският езиковед представи респектиращ лингвистичен анализ на голям брой паметници (Струмишки октоих, Канон за пророци, 3 канона за Йоан Кръстител, 3 канона за апостоли и др.), като свърза името на Климент със създаването на старобългарския Октоих. Ст. Кожухаров окачествени доклада като нова находка и изключително важен за палеославистиката. По-нататък посочи, че благодарение на ерудицията и солидната си подготовка Добрев е пред прага на едно голямо откритие. Ст. Кожухаров изрази мнение за високата степен на вероятност за участието на Климент в изграждането на Октоиха със свои текстове и свое отношение към тях. Предложение за издаване на четвърти том на съчиненията на Климент направи П. Динеков.

Климентовата проблематика бе продължена в доклада на Е. Мирчева, която разгледа рецепцията на Климентови произведения в писмената традиция на XVII—XVIII в., главно в дамаскинарската литература. „За една възможност за атрибуция на два ранни кирило-методиевски извора" бе темата на Б. Мирчева. Изследвайки богородичните тропари в Обща служба за светител на Климент и в Канона за Кирил и Методий, от една страна, и същите тропари в Климентовата обща служба за апостол и в Службата на Кирил, от друга, авторката предположи Климентово авторство на Канона за Кирил и Методий и на Службата на Кирил. В дискусията Б. Райков отбеляза, че идеята на Б. Мирчева е добра, но богородичните тропари невинаги са органична част от службата на светеца.

Едно от сутрешните заседания бе наситено с доклади, обхващащи различни аспекти в творчеството на Йоан Екзарх. В тях бяха оформени две основни насоки в научните търсения: анализ на философски понятия у писателя и езикова характеристика на негови преводи. М. Бъчваров отдели място на проблема за истината и човека в концепцията на Йоан Екзарх. Свои виждания за смисловите проекции на разбирането за време и вечност в ранната старобългарска литература (по Шестоднев) разкри Л. Денкова. Лингвистични страни в Пролога на Йоан Екзарх към неговия превод на части от Богословие засегна Ив. Буюклиев. В последния доклад бе посочено, че в Пролога е залегнало разбирането на Екзарх за граматиката като инструмент за постигане на теологическа адекватност и вярност с оригинала.

Предварителни бележки върху превода на λόγος в Шестоднев предложи Ив. Христов, като обърна внимание на синонимията и омонимията в преводите на този термин. Познанията на Екзарх по гръцки език отново бяха обект на разискване в доклада на Фр. Томсън (Белгия). Всъщност чрез собствените си наблюдения ученият се превърна в опонент на А. Лескин, според когото не само Екзарх, но и всички преводачи на Супрасълския сборник не са владеели гръцкия литературен език. Фр. Томсън отхвърли мненията за лош и тромав превод на частите от Богословие, предложи за повторен прочит дадените от А. Лескин и Х. Кайперт примери и на практика доказа високата богословска начетеност и доброто познаване на гръцки език от Йоан Екзарх. Целта на небуквалния превод е била той да бъде разбран от съвременниците му.

В своя доклад „Разночетения в триодните песнопения на Константин Преславски" А. Минчева изгради нова научна постановка върху химнографското творчество на талантливия книжовник. Основните изводи на авторката се сведоха до следното: акростиховите начала не са засегнати; върху текстовете са оказали влияние византийски химнографски творби и старобългарският език; лексиката на триодните песнопения е кирило-методиевска, а не преславска. В дискусията бяха посочени редица достойнства на резултатите от текстологическия анализ.

В програмата на симпозиума бяха включени важни езиковедски проучвания върху отделни паметници, ранни славянски преводи и др. Е. Дограмаджиева постави началото на систематично изследване на типовете номерация в календара на ръкописните славянски евангелия. Този проблем е пряко свързан с типологията на евангелските текстове и връзките между отделните евангелски преписи. Въз основа на изключително богат материал (6 издадени славянски четириевангелия, 47 славянски от X—XVI в. и 6 гръцки ръкописа от XI—XV в.) тя установи стройна система от три типа деления с номерация, приета от гръцката традиция. От подобен характер бе и докладът на Е. Коцева „Бележки за ранните месецослови по ръкописи от X/XI—XIII в.". В него бе изследван характерът на темпоралните разчленения в текстове от старобългарската литература и свързаните с тях богослужебни норми.

Върху материал от първите славянски преводи Р. Цейтлин (Русия) изрази становище по най-дискутираните езиковедски проблеми — стилистиката на езика на тези преводи. В хода на изложението си тя доказа, че стилистиката на текста трябва да се изследва от лингвистични позиции, но с помощта на текстологията и екзегетиката. За особеностите на друг архаичен превод — на Протоевангелието

на Яков, — който се свързва с делото на Кирило-Методиевите ученици, говори Б. Христова. Особено ценно бе твърдението на авторката, че един от най-ранните преводи на Протоевангелието на Яков се датира към IX—X в. и е оформен като Слово на Йоан Златоуст за Благовещение (в Ягичевия Златоуст). Преславската основа на най-ранния превод на Лествицата анализира Т. Мострова, като използува над 200 лексеми от всички познати й преписи на творбата. Върху материал от Хрониката на Георги Амартола Е. Водолазкин (Русия) набеляза особеностите на ранните славянски преводи с оглед на зависимостта между сакралността на текста и неговата стабилност в ръкописната традиция. Пак из областта на превода бе докладът на А. Тодоров „Гадателни приписки в Бичковския псалтир". Анализирайки подробно най-стария славянски гадателен псалтир (края на XI — началото на XII в.), младият специалист констатира, че тези приписки се приближават до Драголовия сборник. Той изрази предположение, че именно този превод на псалтирните гадателни приписки е първоначален.

С оригинален подход към проблематиката се отличи докладът на Кр. Костова и Л. Костова, в който бе направен опит за теоретична обосновка на развитието на някои тенденции в старобългарския език и в неговите диалекти. Чрез съпоставителен разбор на фактическите особености на Синайския псалтир и Песнивеца на Иван Александър авторките стигат до заключението, че някои фонетични явления в Синайския и в Болонския псалтир ги локализират към югозападните български говори, в същото време чертите на Погодиновия псалтир и Песнивеца на Иван Александър ги насочват към югоизточен регион.

Към разнообразната тематика на симпозиума ще прибавим и докладите с историческа, общолитературна и изкуствоведска насоченост. Сведения за покръстването на българите и началото на славянската писменост в Новгородския Карамзинов летопис (РНБ, F. IV. 603 от края на XV в.) представи В. Вълчанов. На жанровите особености на старата българска литература от IX—XII в. се спря И. Калиганов (Русия). В изказването си по доклада Б. Райков посочи, че определянето на жанрова система по един показател е рисковано, необходимо е извеждането на парадигма от характерни признаци.

Една от най-разгорещените дискусии се разви около доклада на Г. Аксьонова (Русия) „К вопросу о происхождении и символике орнаментов в инициалах русских рукописных книг". Авторката свърза произхода и тълкуването на орнаментиката с руския фолклор и народните художествени занаяти. Аргументирано и с редица примери участниците в дискусията И. Тот, А. Минчева, Е. Дограмаджиева, Ст. Кожухаров и др. от различни гледни точки подчертаха, че славянската орнаментика е модел на византийската, инициалът е програмиран с точно определена символика и е свързан с изложението на текста; отношението на славянските книжовници, преписвачи и орнаментатори е принципно и строго съобразено с изискванията на литературния канон.

В програмата на този международен форум бе включено и посещение на Етрополския манастир, където Б. Райков запозна специалистите с историята и значението на книжовното средище в развитието на старобългарската литература.

Юбилейният симпозиум, посветен на паметта на видния Кирило-Методиев ученик, бе внушителен не само с броя на докладите (26 на български и 16 на чуждестранни слависти), но и с високопрофесионалното научно равнище, с новите открития в областта на старобългаристиката и славистиката, с особено изявената си творческа атмосфера.

Елена Томова

ИЗ ПРОБЛЕМАТИКАТА НА СИМПОЗИУМА „БОГОМИЛСТВОТО И СРЕДНОВЕКОВНАТА ЕВРОПЕЙСКА КУЛТУРА"

От 23 до 25 септември 1991 г. в София се проведе международен симпозиум, посветен на едно от най-популярните еретически движения в Европа — богомилството, и на неговите западноевропейски наследници — катаризма и албигойството. На него за съжаление по стар навик си дадоха среща откривателският дух и задълбочените научни търсения със закостенялото и посредствено научно мислене и научната дилетантщина. Полярността по отношение на приносния момент в

отделните доклади обаче не би трябвало да ни шокира, тъй като присъствието на нови идеи или новата трактовка на известни вече факти, или на нов изворов материал сами по себе си говорят за новите перспективи в изучаването на богомилството и на вписването му в средновековния културен модел. Научните спорове свидетелствуваха, че повечето от проблемите не могат да се изследват еднозначно, че различните гледни точки понякога проправят пътя към нов прочит или поне поставят основата на научен спор, чрез който да се търси пълнота в изследванията.

Докладите бяха разделени в три основни тематични кръга: 1. Ересите като феномен в средновековната религиозна мисъл и култура; 2. Богомилството в България и славянския ареал; 3. Ересите и културните влияния в Западна Европа. Бяха изнесени общо 23 доклада и научни съобщения от учени от България, Франция и Германия. В настоящия обзор ще бъдат разгледани докладите, които съдържаха нова литературноисторическа информация или представяха спорни моменти в богомилската проблематика.

Симпозиумът бе открит с доклада на Д. Ангелов „Богомилството — български и европейски измерения". В него авторът обобщи изводите от многобройните си изследвания върху богомилството. Той очерта религиозно-философския модел на богомилството, свързан както с християнството, така и с други дуалистични ереси, и изказа мнение за оригиналността и спецификата на катаризма и албигойството, които не са просто следствие на богомилството.

Жан Дювернноа изложи и защити схващането си за единството на богомило-катарския феномен в доклада си „Единство на църквите". Като доказателствен материал на своята теза той характеризира средновековните свидетелства на Гийом дьо Тудел, актове на събора от 1167 г. в Сан Феликс дьо Логаре, Р. Сакони и др., както и общността в теологията на катари и богомили. Специално внимание авторът отдели на една катарска молитва от XIII в., в която са отразени изкушенията на дявола, на мита за отпадналите ангели — човешки души, и други мотиви, които са общи за двете еретически учения.

Интересна панорама на социологията на катаризма представи Ан Брюнон в доклада си „Социо-културни реалности на въвеждането на катаризма в Окситания". Наред с научната характеристика на развитието на учението до XIV в. авторката изложи основните моменти от теологията на катарите. Тя разви идеята си, че катарският феномен е не само социална, но и интелектуална реакция срещу Римската църква от XIII—XIV в. Доказателствата си А. Брюнон изгради върху сведенията за съществуването на отворена църква и братски общини, на идеите за равенство на мъжа и жената, за мисия за спасяване на всички души чрез мир и ненасилие, отричане от ада, обединяване на различни социални слоеве и др.

Даниела Мюлер разгледа гностичните източници на дуалистичните ереси в доклада си „Космология и изкупление при Валентин и неговите последователи". Тя представи Валентиновото учение като единство на раннохристиянските идеи с традициите на юдаизма и елинската просветеност, като се спря и на отделни моменти от космологията и сотирологията. Въз основа на изложения материал д-р Мюлер обоснова своята теза, че албигойството се родее повече с раннохристиянския гностицизъм, отколкото с манихейството.

Л. Денкова постави въпроса за спецификата на еретическото мислене в контекста на ортодоксалната християнска философия. В доклада си „Философският прочит на еретичната религиозност" тя се спря на два основни проблема, представящи своеобразен „ключ" за решение — образоваността и „езотеричността" на претендиращите „екзотерични" учения. Авторката разгледа по-подробно тълкуванията, свързани с теорията на сътворението и с произхода на злото както в ортодоксалната, така и в еретическата традиция. Въз основа на анализ на отделни места от Посланията на апостол Павел и от Евангелие от Йоан Л. Денкова стига до извода за езиково-терминологичното равнище на буквално-алегоричната екзегеза на богомилите, различаваща се от символната, неоплатонически тип ортодоксална екзегеза.

Проблемите, свързани с философията на богомилското учение, бяха разгледани и в доклада на Г. Кръстев и А. Бояджиев „Наблюдения върху ересите в средновековна България". Те очертаха паралелите на богомилството с есейството, несторианството, иконоборството, евтихианството и гностицизма, като подчертаха, че богомилството създава своя собствена организация, която определя дългото му съществуване. Засягайки проблема за кръга на богомилската литература, авторите проследиха литературната история на апокрифа „Детство Исусово", смятан от тях за един от основните използувани от богомилите апокрифи.

Проблемите, свързани с практическото разпространение на богомилството в Западна Европа, бяха анализирани в доклада на Д. Мюлер „Проповед и катехизис при албигойците". Като характеризира екзегезата, основана на Новия завет и апокрифните притчи, авторката изказа мнение за по-достъпния за обикновения човек катарски катехизис в

сравнение с абстрактната догматика на католицизма.

Разпространението на богомилството в рамките на Балканския полуостров и отражението на това разпространение в южнославянската литература бяха изследвани в три доклада. Кл. Иванова изнесе данни за едно новооткрито произведение — Житие на св. Ахил Лариски, запазено в Миней за м. март от сбирката на Хилендарския манастир. След като направи подробно археографско описание на ръкописа, авторката се спря на сведенията за характера на босненските еретици, свързвани в житието с ереста на Новат. Според нея особен интерес представлява самото свързване на култа към св. Ахил Лариски с противоеретическите традиции. П. Ангелов проследи сведенията за еретически движения в сръбската агиографска литература, като разграничи сведенията за богомилите-бабуни от общите сведения за ереси. Сн. Ракова в доклада си „Богомилството и Босненската църква" разграничи етапа на проникване на богомилското учение в Сърбия и Босна през XII—XIII в. от етапа на особената, но небогомилска Босненска църква от XIV—XV в.

Нов прочит въз основа на аргументиран историографски анализ на антиеретически и антибогомилски византийски документи от X—XIV в. направи Ив. Божилов в доклада си „Antieretica". Като представи историческата информация за богомилската ерес, съдържаща се в Cod. Patmensis 706 (две писма от канцеларията на Роман Лакапин в отговор на запитвания от България, дали тялото Христово се разлага), Cod. vat. gr. 867 (XIII в., юридически документ за отричане от ереста) и Cod. vat. gr. 604 (XIV в., извлечение-протокол по осъждане на богомили от общото събрание на Атон, 1344 г.), той я съотнесе с известни моменти от българската история, което от своя страна хвърля нова светлина върху развитието на богомилството и върху антибогомилските реакции.

На произведения с противоеретическа проблематика бяха посветени и докладите на В. Янкова („Агиографският модел на борбата с ересите според Житие на Антоний Велики от Атанасий Александрийски") и на Д. Кенанов („Житие на Иларион Мъгленски от Патриарх Евтимий в руската антиеретична литература"). Допълнителен щрих към картината на ересите в Европа през средните векове бе и докладът на Е. Димитров „Юродството — святото безумие", посветен на това популярно религиозно движение в Русия.

Широка панорама на апокрифната литература в средновековна България очерта А. Милтенова в доклада си „Апокрифна и низова литература в Българското средновековие — паралелно съществуване и паралелно проникване". Тя се спря на разпространението на апокрифни текстове в славянската ръкописна традиция, като отбеляза три основни разновидности: апокрифи, включени в състава на богослужебните чети-минейни сборници от жития (предимно апокрифни жития, Първоевангелие на Яков, Никодимово евангелие); исторически апокалипсиси; апокрифи, включвани в т. нар. „сборници със смесено съдържание". Авторката отбеляза липсата на произведения с антиканоничен характер в южнославянската литература, като посочи някои късни богомилски влияния. В резултат от направените изследвания А. Милтенова изказа мнение, че апокрифите не представляват някакъв преход между „религиозна" и „народна" литература, нито въплъщават прояви на някаква втора култура, опозиционна на господствуващата, а са естествен израз на литературния вкус и светогледа на българина през Средновековието.

Културно-историческите връзки между катари и богомили бяха предмет на доклада на Ст. Лазаров. Аргументирайки тезата, че културни традиции могат да произхождат от еретическите учения, без да се търси непременно взаимно влияние, той разгледа моменти от музикалното наследство на Източна и Западна Европа през Средновековието. Като илюстративен материал бяха посочени музикалните фрагменти от Бориловия синодик (свидетелство за антибогомилско музикално изкуство в българските земи) и определени католически секвенции с антиеретическо съдържание. Същевременно докладчикът посочи и елементи на пряко влияние на български фолклорни музикални мотиви върху музиката на катари и албигойци. Тази своя теза той подкрепи със сведенията от някои средновековни музикални трактати за специфичното пеене на ломбардите и катарите, което се свързва с интерференционната диафония, характерна за някои български фолклорни изпълнения. Ст. Лазаров търси аналогии между катаризма и лутеранството (без да доказва пряко влияние), като анализира съдържанието на хорала „Могъща крепост е нашият Бог", приписван на Мартин Лутер, както и хорала от неизвестен автор, включен в кантата на Бах със същото заглавие. Панорамата на богомилските културни влияния завърши с кратък преглед на дъновисткото учение и на литературното дело на Н. Райнов.

На отражението на някои богомилски мотиви в славянските литератури от XIX—XX в. бе посветен докладът на В. Смоховска „Литературоведът за богомилството". Тя се спря по-подробно на книгата на М. Чайковски (Садък паша)

и Звериновски „Казачеството в Турция“, в която на богомилите е посветена отделна глава, и направи опит за проследяване на богомилската тема в новата българска литература, анализирайки отделни творби на Г. С. Раковски, Хр. Ботев, Е. Станев и др.

Богомилското културно влияние в Западна Европа бе проследено и от Г. Василев в доклада му „Присъствие на някои богомилски мотиви в средновековната английска литература“. Авторът разгледа влиянието на апокрифни мотиви като „Падането на Луцифер“ и „Слизането на Христос в ада“ (през X в.), на апокрифите Никодимово евангелие и Повест за кръстното дърво на презвитер Йеремия (през XIII—XIV в.) и др. върху културата на Английското средновековие. Авторът отнесе споменатите мотиви и произведения към богомилската литературна традиция. Специално внимание той отдели на общността на лоралдите в Англия и на сходствата на тяхното учение с богомило-катаризма.

На културните традиции сред френските еретици бе посветен докладът на А. Брюнон „Катари и трубадури в Лангедон по примера на Пиер Фидал и Раймон дьо Миравал“. Авторката се спря на интелектуалната мода на катаризма в благородническите окситански дворове, на трубадурската поезия от тези кръгове, възпяваща равенството на мъжа и жената пред любовта, и др.

Симпозиумът, посветен на богомилството като културен феномен, даде безспорен принос в изучаването на средновековните еретически учения в Европа. Но и след него останаха редица проблеми, свързани с богомилската културна традиция, които очакват своето решение. И това говори главно за богатството на богомилската проблематика.

Д. Димитрова-Маринова

КРАСИМИР СТАНЧЕВ, ГЕОРГИ ПОПОВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ. ЖИВОТ И ТВОРЧЕСТВО. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 1988. 219 с.

Личността и делото на Климент Охридски са предмет на непрекъснати изследвания в продължение на век и половина (след откритието, което направи В. М. Ундолски в 1840 г.), но трябва да се признае, че монографичните трудове за бележития ученик на Кирил и Методий са сравнително малко. Затова с основателна радост се посреща книгата на Красимир Станчев и Георги Попов, още повече че тя е написана с голяма научна вещина и разширява значително фактичната основа, върху която се разглежда делото на Климент. Изследването е построено много добре, бих казал — хармонично, в четири глави с ясно разграничени проблеми и авторство. Получило се е много добро съчетание на научните интереси и насоки на двамата отлични специалисти в областта на старобългаристиката. Първите две глави са написани от Кр. Станчев — „Опит за биография" (с. 11—51) и „Първомайстор на ораторското слово" (с. 52—111); автор на трета и четвърта глава е Г. Попов — „Химнографското творчество на Климент Охридски — открития и проблеми" (с. 112—156) и публикация на текстовете (с. 157—219). Задачите, които са си поставили авторите, водят до цялостно разкриване на делото на Климент Охридски, като се използуват различни отправни точки: очертаване на биографията чрез изчерпателен анализ на изворите; анализ на произведенията на Климент, разделени в две основни групи по отношение на жанровите особености, като в единия случай се дава предимство на литературоведските проблеми, а в другия случай — на откриването на творбите и на установяването на тяхното авторство; издание на текстовете на химнографските творби по преписи от XI—XIV в. В приложение се дават девет страници на новобългарски от химнографския цикъл за Рождество Христово и 24 фоторепродукции от старобългарските текстове.

Изпълнени с дълбоко уважение към делото на Климент Охридски, което „лежи в темелите на българското народностно самосъзнание", в краткото „Предисловие" авторите правилно свързват появата на своя труд с един важен момент от научните изследвания у нас през последните две десетилетия: „В края на 70-те години започна да се разкрива една непозната досега и бивала само област за догадки сфера от писателската дейност на Климент — химнографската му дейност. Продължиха и усилията за издирване на неизвестни негови ораторски произведения. Така за двадесетина години се натрупа нов материал, роди се ново разбиране за старобългарската култура, за нашето отношение към нея. Това налагаше и ново цялостно оглеждане на дейността на Климент като един от основоположниците на славянската писмена цивилизация, съпроводено с издаването на новооткритите му творби." Кр. Станчев и Г. Попов правилно са поставили своята научна задача и напълно сполучливо са я решили; техният труд заслужава висока научна оценка. Те с право отбелязват: „Науката се развива все по-бързо, хранилищата на средновековни ръкописи често ни радват с нови открития и така се стига до бързото остаряване на всеки подобен труд. Но ако това остаряване бъде плодоносно, ако допринесе за по-нататъшното развитие на научната проблематика около Климент, ние ще считаме целта си за постигната." Авторите имат съзнанието, че още голям брой въпроси остават нерешени и спорни и чакат нови осветления. Това съзнание се превръща в техен изследователски принцип; не са склонни към прибързани и недостатъчно обосновани заключения, чужди са на дилетантската фантастика. Оттук и критичното им отношение към произволни и недоказани тези в науката.

Първата глава е посветена на биографията на Климент. Изхождайки от горепосочения принцип, неслучайно Кр. Станчев назовава тази глава „Опит за биография" — липсва достатъчно надежден изворов материал, за да бъдат осветлени всички важни моменти от сложния живот и многостранната дейност на Климент. Въпросът не засяга само броя на писмените извори — при Климент те са сравнително повече, отколкото за писатели като Йоан Екзарх, Константин Преславски, Черноризец Храбър, Презвитер Козма и др. Въпросът е в характера на образа, който изграждат тези извори. Абсолютно справедлива е бележката на Станчев, че Климент е обявен за светец и като светец е изобразен в изворите, а „църковната почит предполага — по силата на средновековното символично-митологическо световъзприемане — деформация на образа в тези типични за епохата литературни жанрове" (служба, житие, календарни помени). Деформацията се проявява в идеализиране и хиперболизиране, във видоизменяне на земните човешки черти, в превръщането им в „божествени" атрибути. Авторът отбелязва още един момент: от ранните славяноезични извори за Климент до нас са достигнали само службите, чиито жанрови особености водят до подчиняване на изображението на строги норми. Изхождайки от тази констатация, авторът започва разглеждането на биографията на Климент с предварителен анализ на писмените извори — анализ, който показва не само основно познаване на материала, но и солидна, широка научна осведоменост и умение за критично вникване в сложните и неизяснени проблеми. Смятам този анализ за една от най-добрите части в изследването на Станчев. Той се спира на основните писмени извори: службата на Климент, Първото (най-старото) житие на Наум; Пространното гръцко житие, приписвано на Теофилакт; Краткото гръцко житие, написано от Димитър Хоматиан; Второто славянско житие на Наум; Краткото житие на Кирил. Няма да навлизам в подробности, да посочвам въпросите, които са изяснени убедително, но не мога да не изтъкна критицизма, с който изследвачът се отнася към мненията, изказвани многократно за местонахождението на областите, в които Климент е работил в Македония, и за съобщението на Краткото гръцко житие, че е измислил „други начертания на буквите за по-голяма яснота".

Разчиствайки успешно изворовия „терен", Станчев пристъпва към системното проследяване на живота и дейността на Климент в три подглави: „Ученик и съратник на Кирил и Методий", „Учителска дейност в България", „Пръв епископ на български език". Трябва да изтъкна, че поради липса на конкретни и точни данни Станчев неизбежно в редица случаи прибягва до логически доказателства, поради което не може да се говори за окончателно решение на въпросите. Такъв е случаят с рожденатa дата и рожденото място, с евентуалното участие на Климент (заедно с Наум и Ангеларий) при първоначалното обмисляне от Кирил и Методий на основните принципи на славянската (глаголическата) азбука през втората половина на 50-те години в манастирската обстановка и др. Правилно е посочена книжовната дейност на Климент заедно с другите Методиеви ученици веднага след пристигането им в България. Мисля, че недостатъчно е аргументирано предположението за решението на Борис подготовката на кадри за проектираната славяноезична българска църква да стане поради политически и дипломатически причини по-далеч от столицата. Но Станчев посочва и други съображения за изпращането на Климент за учител в Кутмичевица. Напълно приемам мнението на автора, че школата, организирана от Климент, е напълно пресилено да се обявява за университет.

Трябва да отбележа като изключително интересна и новаторска втората глава „Първомайстор на ораторското слово". С нея Станчев навлиза в света на Климентовото литературно творчество. Безспорно той се основава на досегашните изследвания за установяване на това творчество — въпрос, поставян многократно след откриването на писателя Климент през средата на миналия век, предмет и на българската наука, най-широко разгледан в тритомното издание на Климентовите съчинения (1970—1978). Вниманието са привличали главно Климентовите слова. В настоящия труд и Станчев има своята заслуга за тяхното уточняване: определя аргументирано общите поучителни слова, календарните слова (за подвижните празници, за устойчивите празници), посочва редакциите и преписите. Но основното внимание е насочено към литературоведския анализ, към задълбочена и изчерпателна характеристика на Климент като първомайстор на ораторското слово. Разбира се, този въпрос не за пръв път се поставя в науката; нашата наука също се е занимавала с него. Авторът добре познава постигнатите резултати — особено в последните десетилетия, и ги използува (те са отбелязани както в текста, така и в обширните библиографски бележки). Но за пръв път се дава такава разгърната картина на творческия процес — както конкретна, така и обобщена, основана върху съвременни теоретични принципи, със сравнителен поглед преди всичко към византийската литература. Своята подготовка да решава теоретично-художествените проблеми на старобългарската литература Станчев показа в двете си книги

„Поетика на старобългарската литература (Основни принципи и проблеми)“ (1982) и „Стилистика и жанрове на старобългарската литература“ (1985). Той разглежда ораторското изкуство на Климент и в историческа светлина — не само като лично творчество, но и като ораторска школа. Оттук и подходът му към произведения, чието авторство не е установено, но които безспорно носят белези на художествения стил на Климент; те принадлежат именно към Климентовата школа и нейната традиция. В една рецензия не е възможно да се представи цялата гама от търсения, анализи, решения, наблюдения, разсъждения, обобщения, да се разкрие цялото богатство на научното проникване. Ще посоча само основните конкретни задачи на изследването.

Станчев поставя проблема за авторския стил в творчеството на Климент. Този проблем е много важен, като се знае нормативността на средновековната естетика и поетика. Той отбелязва: „Основополагащата роля на етикета и канона доведе като че ли до пълен отказ от идеята за наличие на индивидуален авторски стил в средновековната ни литература.“ Станчев припомня едно наблюдение на проф. Й. Иванов, което до известна степен му служи като изходна точка; става дума за службата на Климент, писана от негови ученици: „Ако да не знаехме, че службата е за Климента, бихме я приписали на неговото перо: дотолкова тя е пропита с климентовски схващания и стилни особености“ (Български старини из Македония. 2. изд., 1931, с. 323). Проследявайки схващанията по този труден проблем, авторът стига до заключение: „При сегашните познания за средновековната българска литература може с доста голяма сигурност да се твърди, че авторската интерпретация на нормата, т. е. индивидуализацията на стила, се проявява поне на две структурни равнища: в композицията и в рамките на семантично-стилистичния регистър.“ Смятам това гледище за правилно; Станчев го илюстрира с убедителен анализ на композицията, библейските цитати, езиково-стилистичните средства (епитети, сравнения, метафори). От този анализ извежда и белезите на Климентовата ораторска школа, т. е. Климентовата традиция, с която са свързани не само български, но и руски книжовници (напр. Кирил Туровски, XII в.). С това се изгражда жанровата характеристика на Климентовите поучителни и похвални слова.

Втората част на труда, посветена на химнографията, хвърля светлина върху нова, непозната страна от литературното дело на Климент, която стана известна главно чрез откритията на Г. Попов. Това е другата негова находка, която старобългаристиката приема със същия интерес, както откритото от него забележително химнографско творчество на Константин Преславски (вж. неговия труд „Триодни произведения на Константин Преславски (Кирило-Методиевски студии, 2, 1985). Действително в Пространното гръцко житие се споменава, че Климент бил автор и на певчески канони, но пръв Г. Попов попадна на тяхната следа, откривайки в ръкописите името на Климент, съобщено в акростих. В труда е разказана подробно историята на това откритие, което методологически е свързано с откриването на химнографските творби на Константин Преславски. Тук няма да излагам тази история, само искам да изтъкна, че Попов посочва имената на учени, които със свои догадки са го улеснили в неговите търсения. Такъв е случаят с Б. Ст. Ангелов, който проявява определен интерес към химнографското творчество на Климент. В няколко свои студии Б. Ангелов още през 60-те години търси връзката между отделни химнографски творби и Климентови произведения; в 1969 г. публикува текста на четири „общи служби“ (по ръкопис от XV в., № 122 в Народната библиотека в София). Изказвайки мнение, че може би са дело на Климент, той всъщност предугажда онова, което установява Попов чрез акростиха. Попов споменава и заслугите на Кл. Иванова и Ст. Кожухаров, изяснява и спора с Б. Шаламанов, който също публикува химнологични творби на Климент. В труда са показани, описани и анализирани следните Климентови поетически произведения: цикъл предпразднични трипеснеци за Рождество Христово, канон за Евтимий Велики, канон за ризата и пояса на Богородица, цикъл „общи служби“, някои предполагаеми Климентови песнопения. Анализът засяга не само атрибуцията на посочените произведения, но поставя и изяснява всички въпроси, свързани със съдържанието, функцията и значението на текстовете; в анализа влизат и езиково-стилните особености.

Стойността на изследването се повишава и от публикацията на самите творби. Изданието, направено грижливо и компетентно, е по преписи от XI—XIV в. Попов отбелязва, че това издание е само начален етап. „Към цялостно критично издание на откритите досега Климентови химнографски творби би могло да се пристъпи — пише Попов, — след като бъдат намерени всички достигнали до нас преписи.“

Трябва да се отбележат и предадените на новобългарски творби от цикъла за Рождество Христово. Това е полезно приложение към изследването. Но подобно предаване на новобългарски (само условно можем да го наречем „превод“) съвсем не е лека задача. У нас този въпрос е решаван различно, няма определена мето-

дика, нито задоволителна традиция. Приобщаването на съвременния читател към средновековната българска поезия чака все още своето теоретическо и практическо решение.

Трябва да се даде висока оценка на втората половина на труда, подготвена вещо от Г. Попов. Тя представя важен принос за цялостното изучаване на книжовното дело на Климент, разкрива нови изследователски перспективи, обогатява нашата представа за творческата личност на Климент Охридски, допълва знанията ни за ранния период от развитието на българската средновековна литература, придава още по-голяма стойност на монографическия труд на Кр. Станчев и Г. Попов. Мисля, че трудът дава вярна представа за насоките и търсенията на съвременната българска медиевистика в областта на историята и теорията на литературата.

Петър Динеков

МАЙЯ ЙОНОВА. БЕЛЕТРИСТИКАТА В СИСТЕМАТА НА СТАРАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 1992. 268 с.

Книгата на М. Йонова, посветена на обхвата, характера и функциите на старобългарската белетристика (преди всичко с оглед на големите белетристични форми), разработва една актуална тема от историята на старобългарската литература, разглеждана досега у нас предимно в популяризаторски, учебен или по-общ научен план. Познавайки много добре състоянието на научната проблематика около средновековната белетристика (което е показано и в прегледа на изследванията в увода), авторката си е поставила задачата да потърси адекватен отговор на основни въпроси в тази област и да разгледа проявленията на големите жанрови форми (роман, цикъл, повест), като е избрала и успешно е приложила и съответната методика на изследване — синхронен теоретичен анализ, съчетан с непрекъснатото отчитане като коректив на диахронията на процесите и на историята на отделните текстове. Обхванат е целият материал, който може да се отнесе към средновековната българска белетристика в терминологичния смисъл на думата, взето е отношение и към белетристичните моменти в жанрове и творби с небелетристичен характер. Използувани са най-прецизните научни издания на текстовете, но същевременно е държана сметка и за останалите, както и за ръкописната традиция.

Приносите на изследването се открояват ясно и може да бъдат определени в няколко насоки. В първата част, повтаряща общия наслов на труда, те са предимно в аспекта на теоретичното осмисляне на културните и литературните факти, свързани с рецепцията на белетристичните творби в средновековната българска литература. Компетентно са представени съществуващите постановки за мястото на белетристиката във византийската литература. Взето е отношение към разминаването и дори конфронтацията на мненията на най-известните специалисти по византийска литература от XIX и XX в. по въпроса за белетристиката като част от „народната литература" във Византия и изобщо по отношение на понятието за народна литература. При цялата сложност на проблематиката и при положение, че византоложките аспекти играят само спомагателна роля в труда на М. Йонова, тя с основание се е въздържала от категорични заключения. При това състояние на нещата единствената ми забележка е, че понякога прибързано се свалят кавичките от термини, чиято употреба си остава спорна във византологията.

От проблема за мястото на белетристиката във византийската литературна система авторката преминава към опит за характеристика на „ниския литературен пласт" в старобългарската литература с оглед на възможната адекватност на рецепцията на белетристиката в средновековна България. Напълно съм съгласен с извода, че „критериите за определяне на народната литература във Византия са в голяма степен неприложими в българския средновековен литературен процес" (с. 51) и че понятието „народна литература" в старобългарското литературно развитие „трябва да се интерпретира в сми-

сăл на низова християнска и християнизирана литература“ (с. 53). Логичен е и изводът, че „в такъв смисъл голяма част от белетристичните произведения остават извън това понятие“ (с. 53—54). Спирайки се на определянето на големите средновековни белетристични произведения като „народни книги“, авторката с основание изтъква, че „в старобългарската литература се извършва, най-общо казано, разминаване между жанровите им традиции и социалната им функционалност“ и че това „променя и техните норми на битуване и разпространение“ (с. 55).

По-нататък в първата част се разглежда въпросът за жанровата система на средновековната българска литература и за мястото на белетристичните жанрове в нея. Верни и точни са разсъжденията за „център“ и „периферия“ на културата и в частност на средновековната жанрова система, както и за това, че в Българското средновековие белетристиката не е обект на съзнателно култивиране и няма свое самостоятелно, фиксирано място в жанровата система, т. е. тя проявява стремеж да се насочи към някои от утвърдените и продуктивни жанрови групи на системата. Тук са проследени и белетристичните елементи в другите средновековни повествователни жанрове. Авторката достига до верния и добре формулиран извод за „самозащитата на старобългарската жанрова система, изградена на функционален принцип, по отношение на несвойствени за нея литературни явления“ (с. 77). В края на първата част се разглеждат жанровите форми на старобългарската белетристика — както големите, които по-нататък са обект на историко-литературен анализ, така и малките — разказ, притча-алегория, басня, загадка, поучение-афоризъм и др. Именно тук е дадена цялостна картина на обхвата на старобългарската белетристика, като са използувани всички известни досега произведения. Към тази част от изложението бих отправил само забележката, че делението „същински жанр“ и „функционален средновековен жанр“ (с. 84, среща се и нататък) не изглежда достатъчно мотивирано. Мисля, че е по-точно да се говори за жанрова структура и за жанрова функция, като втората е много по-податлива на изменения, които принципно не нарушават идентичността на жанра от теоретична гледна точка.

Несъмнено началната част на книгата представя за пръв път в историята на българската литературна медиевистика така обстойно проблемите на старобългарската белетристика и мястото ѝ в системата на старобългарската литература. Тук се осигурява и теоретичната основа за следващите две части от изследването. В първата от тях са разгледани белетристичните произведения с античен произход — романът за Александър Македонски в двете му версии (т. нар. Хронографска и Сръбска Александрия), както и Троянската притча. Проследени са проникването и разпространението на тези произведения в старобългарската литература. Анализите са на висота и съдържат много нови моменти. Показано е как елинистичният роман прониква в България в две съществено различаващи се версии. С основание вниманието на авторката се съсредоточава върху сюжетната организация и фабулното изграждане в Хронографската и в Сръбската Александрия, които са особено значими за идеологическата концепция в двете произведения. Авторката установява, че първата версия има сюжет от епически тип, докато втората клони повече „към телеологичен тип, където фабулните епизоди насочват към ясно определен смисъл“ (с. 146). Изяснява се, че Сръбската Александрия съдържа многобройни авторови и библейски сентенции, т. е. отличава се с по-голяма склонност към афористичния тип изказ, който представлява една от основните структурни особености на новозаветните и на голяма част от старозаветните текстове. Тази, както и други разлики между двете произведения водят Йонова до убеждението, че сюжетът на Сръбската Александрия маркира по-ясно „концепцията за действителност“ и съответните идеологически внушения. С подходящи примери се доказва, че в двете версии една и съща сюжетна функция се осмисля според две различни фолклорно-митологични предания.

Според Йонова Повестта за Троянската война е едно от най-интересните белетристични съчинения в старобългарската литература и изобщо в литературите на православните славяни. Съобразно функцията и разпространението си тя заема място между историографията и белетристиката, запазвайки характерните черти на западния си оригинал — динамично повествование и целеустремено фабулно действие.

В третата част на книгата са разгледани по същия модел повествователните произведения с източен произход — „Варлаам и Йоасаф“, „Акир Премъдри“ и „Стефанит и Ихнилат“. Авторката демонстрира познаване и лично отношение към най-новите теории за произхода на тези творби, проследява детайлно проникването и рецепцията им в старобългарската литература. Напълно убедително като същностна отлика на първата се сочи близостта ѝ до високите дялове на литературната система (по-точно до житията), на втората — функцията на поучително-занимателно четиво, на третата — наличието на „екзотичен персонаж“ и на из-

вестна неподатливост на християнизираща редакция.

Като цяло изследването на М. Йонова внушава категоричното впечатление за успех в три насоки — литературноисторическа, художествено-естетическа, фактологическа. Със своята добре обмислена и грижливо осветлена проблематика то е несъмнен принос в проучването на старобългарската белетристика — едно в известен смисъл периферийно, но и много съществено книжовно явление с широка читателска аудитория и важна социо-културна функция.

Красимир Станчев

БИБЛИОГРАФИЯ

ПУБЛИКАЦИИ ПО СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА, ИЗЛЕЗЛИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ 1987 Г.

КНИГИ

Ангелов, Димитър С. Богомилство. Очерк. Пер. с болг. С., София-пресс, 1987. 64 с.

Офс. изд.

Текст на англ., фр., исп. ез.

Английски пътеписи за Балканите — края на XVI — 30-те години на XIX в. Увод, състав. и коментар Мария Н. Тодорова. Прев. от англ. Росица Градева и др. С., Наука и изкуство, 1987. 824 с. с к.; 8 л. ил. портр., к. (Чужди пътеписи за Балканите, 7).

Съд. и биогр. бележки за поместените в сб. автори.

Библиогр. с. 755—767.

Предметен показалец, на личните имена, на геогр. имена.

Асемани, Йосиф Симоний. Календари на вселенската църква. За светите славянски апостоли Кирил и Методий. Състав., встъп. студия, прев. [от лат.], коментар Маргарита Ст. Кискинова. Под ред. на В. Тъпкова-Заимова. С., Наука и изкуство, 1987. 287 с., 12 л. факс. (България в творчеството на чуждестранните историци XVII—XIX в. кн. 2).

Именен показалец.

Бенешевич, В. И. Древнеславянская кормчая: XIV титулов без толкований. [Т. 1] — Подг. к изд. и снабжен доп. Ю. К. Бегуновым и др. Под общим руководством Я. Н. Щапова. Отв. ред. Д. С. Ангелов, Б. П. Рыбаков. С., БАН, 1987. 332 с., 1 л. портр.

Фототипно изд.

Библиогр. с. 258—264.

Именен указ., указ. загл. памятников, указ. шифров.

Бербенлиев, Пейо. Архитектурното наследство по българските земи. [Изследване]. Науч. ред. Никола Мушанов. С., Септември, 1987. 320 с. с ил.

Богданов, Иван. Гробът на патриарх Евтимий национална светиня. [Изследване]. С., ОФ, 1987. 128 с. с ил., факс.

Рез. на рус., нем., англ. ез.

Именен показалец.

Богданов, Иван. Кирил и Методий. Романизована животопис. С., Бълг. писател, 1987. 272 с., 16 л. ил.

Българо-руски и българо-съветски връзки през вековете. [Сб. материали от националната школа на младите научни работници на същата тема, проведена в] Приморско, септ. 1983. Ч. 1 — С., ЦК на ДКМС и др., 1984— .

Кн. е депозит 1987.

Офс. изд.

Ч. 1. 301 с.

Ч. 2. с. 302—509.

Българската литература и книжнина през XIII век. Агиографски, химнографски, историко-летописни съчинения, белетристика, апокрифи из сборници на XIII в., писма, грамоти, приписки, надписи. Под ред. и състав. на Ив. Божилов, Ст. Кожухаров. С., Бълг. писател, 1987. 320 с., 20 л. факс.

Библиогр. с. 315—316.

Василиев, Асен. Български светци в изобразителното изкуство. [Моногр.]. С., Септември, 1987. 248 с. с репрод.

Библиогр. с. 207—208, 233—234.

Показалци.

Венедиков, Иван. Златният стожер на прабългарите. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1987. 400 с., 12 л. ил.

Библиогр. с. 396—397.

Кн. е продължение на „Медното гумно на прабългарите“ от същия автор.

Гандев, Христо. Българската народност през 15 век. С., София-прес, 1987. 334 с.

Библиогр. с. 327—329.

Офс. изд.; текст и на фр. ез.

Григорий Палама. Слово. Авт. на встъп. студия Михаил Бъчваров, Никола̀й Цв. Кочев. Прев. от среднобълг. Николай Цв. Кочев. С., Наука и изкуство, 1987. 200 с., 28 л. факс. (Философско наследство).

Гюзелев, Васил. Петър Мутафчиев. Очерк. С., Унив. изд. „Св. Кл. Охридски“, 1987. 108 с., 8 л. ил. портр., факс. (Библ. Видни университетски учени).

Съд. и живот в дати.

Библиогр. с. 100—105.

Данчев, Георги и др. Търновска книжовна школа. Антология [за студенти-филолози]. Велико Търново, Великотърн. унив. „Св. Кирил и Методий“, 1987. 261 с.

Офс. изд.

Димитров, Божидар. Созопол през вековете. Моногр. С., 1987. 176 с. с ил.

Текст и на нем. ез.

Димитров, Димитър Ил. Прабългарите по Северното и Западното Черноморие. Към въпроса за тяхното присъствие и история в днешните руски земи и ролята им при образуването на българската държава. [Моногр.]. Варна, Георги Бакалов, 1987. 304 с. с ил., к., 16 л. ил.

Добрев, Иван Д. Старинни народни думи. [Изследване]. С., Народна просвета, 1987. 110 с. (Библ. Родна реч омайна, кн. 27).

Азб. показалец.

Енциклопедия на изобразителното изкуство в България. В 3 т. С., БАН, 1980—.

2. М—Р. Ред. колег. Ал. Обретенов, гл. ред. и др. 1987. 528 с. с ил.

Жерев, Стоян и др. История на българския книжовен език. Експериментален учебник за XI и XII кл. на Нац. средно у-ще по културата. С., К-тет за култура, 1987. 222 с.

Иванова-Мирчева, Дора. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането — IX—X до XVIII век. [Изследване]. С предг. от Анг. Давидов. С., Народна просвета, 1987. 359 с. с табл., 8 л. цв. ил., факс.

Рез. на рус., нем. ез.

Игнатова, Ангелина Ц. Старобългарският език в светлината на балканистиката. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1987. 160 с. с табл.

Библиогр. с. 150—160.

Историографски изследвания „България“ XV—XIX в. Сборник. Т. 1—. Ред. колег. Крумка Шарова — отг. ред. и др. С., БАН, 1987—.

1. България през XV—XVIII в. 1987. 322 с.

Библиогр. под линия; рез. на рус., фр. ез.

Исторически развой и типологическа характеристика на българския език. [Доклади от III национална младежка школа по езикознание, проведена в София през 1985 г.]. Състав. Августа Манолова. Отг. ред. Ив. Кочев и др. С., БАН, 1987. 337 с.

Офс. изд.

Библиогр. след всеки доклад.

Йорданов, Иван Й. Страници от историята. Печатите в средновековна България. [Научнопопулярно четиво]. С., Народна младеж, 1987. 208 с. с ил. (Библ. Ключ).

Офс. изд.

Предм. показ.

Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. Хиляда и сто години от смъртта на Методий. Ред. колег. П. Динеков (отг. ред.) и др. С., БАН, Кирило-Методиевски научен център, 1987. 520 с., 30 л. ил., факс.

Климова-Клисарова, Йоанна. Исторически паметници на културата в Бургаски окръг. С., К-тет за култура и др., 1987. 48 с. с ил.

Културно-историческо наследство на Странджа—Сакар. [Сб. статии]. Състав. Валерия Фол. Науч. ред. Крумка Шарова. С., Народна младеж, 1987. 168 с., 12 л. репрод.

Библиогр. след отделните статии.

Литаврин, Генадий Г. България — Византия XI—XII век. [Изследване]. Прев. от рус. Арон Кисиленко. С., Наука и изкуство. 383 с. с к.

Лихачова, Вера. Изкуството на Византия. 4.—15 век. [Моногр.] Прев. [от рус.] Иван Дойчинов. С., Бълг. художник, 1987. 239 с., 64 л. ил. (Епохи, майстори, шедьоври).

Люлки на древна култура. Музеи и паметници на културата в Шумен и Шуменско. Авт.-състав. Беба Хараманова и др. 2. прераб. изд. С., Септември, 1987. 92 с. с ил. портр. факс.

Матакиева-Лилкова, Теофана. Църквата „Св. Петка Самарджийска". [Компл. репродукции.] Състав. Магдалина Станчева. Ред. Карол Николов. С., Септември, 1987. 10 с. текст, 10 отд. л. в папка цв. репрод.

Паралел. текст на рус., нем. ез.

Международен конгрес по българистика. II. София, 23 май — 3 юни 1986. Доклади. [Т.] 1—. Гл. ред. Пантелей Зарев и др. С., БАН, 1986.

2. История на българския език. Ред. Дора Иванова-Мирчева — отг. ред., Ек. Дограмаджиева. Състав. Буян Огнянов. 1987. 392 с. със сх.

Текст и на рус., фр. ез.

6. Българските земи в древността; България през Средновековието. Ред. Хр. Христов — отг. ред. и др. Състав. Милена Йотова. 1987. 757 с. с факс., ил.

Текст и на рус., англ., фр. ез.

11. Стара българска литература; Литература на Българското възраждане. Ред. Е. Каранфилов — отг. ред., К. Куев, Кр. Станчев, Д. Леков, Ст. Таринска. Състав. Буян Огнянов. 1987. 572 с.

Текст и на рус., нем., англ. ез.

Международна научна конференция „Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в историческите и литературните паметници от XIV—XVIII в." Велико Търново, 1987, 20—22 май 1987. Резюмета [на докладите]. Велико Търново, Великотърн. унив. „Св. Кирил и Методий", 1987. 97 с.

Офс. изд.

Текст и на рус., англ., нем., чеш. ез.

Милетич, Любомир. Изследвания за българите в Седмиградско и Банат. [Сборник]. Под ред. и [с предг.] на Симеон Дамянов. С., Наука и изкуство, 1987. 572 с. с табл. (Бълг. историческо наследство).

Текст и на нем., лат. ез.

Библиогр. под линия; именен, геогр. показалец.

Мурдаров, Владко Д. Любомир Милетич. Очерк. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски", 1987. 128 с., 4 л. ил., портр., факс. (Видни университетски учени).

Съд. и Любомир Милетич — живот в дати.

Библиогр. с. 125—126.

Мутафчиев, Петър. Книга за българите. [Моногр.]. С предг. от В. Гюзелев. С., БАН, 1987. 204 с., 1 л. портр.

Рез. на рус., нем. ез.

Именен, геогр. показалец.

Мушмов, Никола А. Монетите и печатите на българските царе. С., Бълг. нумизматично д-во, 1987. 198 с., 8 л. ил., портр.

Фототипно изд. на кн. от 1924 г.; рез. на фр. ез; азб. показалец.

Нешев, Георги. На своя народ български. [Истор. очерк]. 2. прер. доп. изд. С., ОФ, 1987. 159 с.

За автора на първата печатна книга „Абагар" — Филип Станиславов, и войводите от Чипровското въстание Михаил и Иван Станиславови.

Ничев, Александър. Костурският българо-гръцки речник от XVI век. [Изследване]. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски", 1987. 83 с., 7 л. факс.

Обретенов, Боян. Дух закалившая в дне: Историческая судьба и характер болгарской творческой интеллигенции. [Очерк]. Прев. [от бълг.] Наталии Дюлгеровой и др. С., София-Пресс, 1987. 108 с.

Офс. изд.

Текст и на фр., англ., нем. ез.

Обща художествена изложба „Българските просветители и учители": Живопис, скулптура, графика. [Каталог]. Състав. Найда Петрова и др. С., Бълг. художник, 1986. 48 с. с ил.

Изложбата е посветена на 1100 г. от смъртта на Методий.

Петканова, Донка. Старобългарска литература. [Учеб. за студенти от ВУЗ]. В 2 ч. С., Наука и изкуство, 1986.

2. XIII—XVIII в. 1987. 283 с.

Библиогр. с. 267—281.

Попов, Атанас и Николай Генчев. Велико Търново. Средновековна и възрожден-

ска култура. [Албум]. Снимки Огнян Борисов и др. С., Септември, 1986 [библиогр. каре 1987]. 168 с. с ил., портр., репрод.

Библиогр. с. 165—167.

Прашков, Любен. Паметници на културата на Света гора — Атон. [Очерци]. С., Бълг. художник, 1987. 192 с. с ил. 24 л. цв. ил.

Първев, Христо Ив. Страници от историята на българския книжовен език. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски", 1986. 330 с.

Офс. изд.

Библиогр. с. 306—327.

Първев, Христо Ив. Създатели и творци на българското езикознание. [Биогр. очерци]. С., Народна просвета, 1987. 376 с. с портр., 8 л. факс.

Съд. и Основни моменти и направления в развоя на българската езиковедска наука.

Библиогр. с. 346; именен, тематичен показалец.

Речник на българския език. Т. 1 —. Гл. ред. [с предг.] Кр. Чолакова. С., БАН, 1977—.

5. Ж—Зяпнуване. Ред. колег. К. Ничева и др. Състав. Т. Балкански и др. 1987. 1030 с.

Рилският манастир. Албум. Авт.-състав. Тодорка Каменова. Ред. Светла Мангърова. Снимки Иво Хаджимишев. С., Септември, 1986 [библиогр. каре 1987]. 108 с. с ил.

Руска икона XIV—XIX век. Изложба. София, 1987. [Каталог]. Предг. К. Паскалева и др. Науч. ред. М. Киров, Л. Мавродинова. Състав. В. Вълканова. С., Център за пропаганда, информация и печат при Комитета за култура, 1987. 42 с. с цв. репрод.

Русско-болгарские связи в области книжного дела. Сб. материалов VII болг.-сов. семинара. Москва, 8—10 июня 1982 г. Ред. колег. Б. Н. Райков и др. С., Нар. библ. им. Кирилла и Мефодия, Гос. библ. СССР им. В. И. Ленина, 1987. 255 с. с факс.

Стоянов, Георги. Етрополската книжовно-просветна школа и българското образование XVI—XIX век. [Изследване]. Благоевград, ВПИ, 1987. 193 с., 12 л. прилож.

Пълното име на авт. е Георги Стоянов Иванов.

Табаков, Симеон К. Опит за история на град Сливен. В 3 т. Ред. колег. Тончо Жечев — отг. ред. и др. Т. 1. Сливен и Сливенско до началото на XIX век. Подготви текста за печат Илия Тодоров. С., ОФ, 1986. 664 с.

Библиогр. с. 522—545; именен, геогр. показалец.

Тодоров, Янко Я. Духовная культура фракийцев: Из античной культуры Болгарии. [Очерци]. Состав. ред. Велизар Велков. Пер. с болг. Наталии Дюлгеровой. С., София-Пресс, 1987. 123 с.

Офс. изд.

Тотева, Петрана и др. 24 икони от Южна България. [Албум]. Ред. Божана Балтева. Снимки Константин Танчев. С., Бълг. художник, 1987. 48 с. с ил. репрод. (Поредица Шедьоври от българските земи).

Турски извори за българската история. Т. 7. Състав. коментар Ст. Андреев и др. Под ред. на Стр. Димитров и др. С., БАН, 1986. 530 с. с факс.

Геогр., именен показалец.

Филкова, Пенка Д. Староболгаризмы и церковнославянизмы в лексике русского литературного языка. Уч. словарь. [За студентите от СУ „Св. Климент Охридски"]. Т. 1—3. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски", 1987.

1. А—И. 1987. 517 с.

2. К—П. 1987. с. 519—1074.

3. Р—Я. 1987. с. 1075—1502.

Флорева, Елена. Средновековни стенописи — Вуково 1598. [Моногр.] С., Бълг. художник, 1987. 172 с. с ил., сх.

Рез. на фр. ез.

Център „Иван Дуйчев". [Сб. материали]. Ред. колег. А. Джурова и др. София, Научен център за славяно-византийски проучвания „Ив. Дуйчев" към СУ „Св. Климент Охридски", 1987. 31 с., 16 л. ил.

Паралел. текст. на англ. ез.

Офс. изд.

Чавръков, Георги Ив. Средища на българската книжовност IX—XVIII век. [Изследване]. С., Народна просвета, 1987. 280 с., 16 л. ил., факс.

Шуменският край през вековете. [Албум.] Авт. на предг. Марин Калинов; авт.-състав. Неделчо Попов и др. Снимки Красимир Златев. Ред. Йорданка Кирилова. С., Септември, 1986. 240 с. с ил.

Паралел. текст. на рус., нем. ез.

Bozkov, Atanas. Bulgarian icons. [Моногр.]. Transl. [от бълг. на англ.] Marguerite Alexieva. S., Bulg. Houdoznik, 1987. 204 с. с ил.

Офс. изд.

Paskaleva, Kostadinka. Bulgarian icons through the centuries. [Моногр.]. Transl. [от бълг. на англ.] Lily Netsova, Marguerite Alexieva. S., Svyat, 1987. 331 с. с цв. репрод.

Библиогр. с. 72—78.

Paskaleva, Kostadinka. Icones de Bulgarie. [Моногр.]. Trad. [от бълг. на фр.]. S., Sofia-Press, 1987. 223 с. с репрод.

Текст и на англ. ез.

Todorov, Janko J. Die Kultur der Thraker. Antike Zivilisation in Bulgarien. [Очерци]. Hrsg. unter der Red. W. Welkovs. Aus dem bulg. [на нем. ез.] Lotte Markova. [С предг. от] Ivan Duicev, Welisar Welkow. S., Sofia-Press, 1987. 122 с.

Офс. изд.

Todorova, Elisaveta. The Bulgarians in the Ottoman Empire. [Очерк]. Transl. [от бълг. ез.] by Andrei Todorov. S., Sofia-Press, 1987. 44с.

СТАТИИ

Абаджиев, Александър. Андрониковият манастир разказва. . . Българинът Киприан в руската история и култура. — Бълг.-съв. дружба, 1987, № 5, 22—23.

Алексиев, Йордан. Архитектурата на средновековния Търновград. — Учит. дело, № 33, 19 авг. 1987, с. 10.

Алексиев, Йордан. Производство на сграфитокерамика в Търновград. — Векове, 1987, № 1, 53—59.

Ангелов, Димитър. Истината на вековете. [Интервю]. — Зем. знаме, № 27, 1 февр. 1987.

Ангелов, Димитър. Средновековната българска култура. — Читалище, 1987, № 12, 6—8.

Ангелов, Петър. Българските средновековни пратеничества. — Векове, 1987, № 2, 5—17.

С библиогр.

Атанасов, Атанас. Консервационно-реставрационни и други проблеми на стенописите в църквата „Св. Петър и Павел" в Свищов. — Год. Нац. инст. памет. култ., 4, 1987, 135—142.

Рез. на рус., англ. ез.

Атанасов, Петър. 1100 години българска художествена подвързия. Риломанастирски подвързии — XV—XVIII в. — Полиграфия, 1987, № 1, 32—36.

Бакалов, Георги. Академик Димитър Ангелов на 70 години. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 3—8.

Бакалова, Елка. Славянските апостоли Кирил и Методий и византийското изкуство от IX век. Към въпроса за формирането на естетическите им възгледи. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 23—33, 10 л. ил.

С библиогр.

Балабанов, Тодор и Георги Атанасов. Старобългарски златен накит от [квартал] „Дивдядово" [в Шумен]. — Шуменска заря (Шумен), № 79, 4 апр. 1987.

Банков, Трифон. Християнската философия на историята и мирогледният преход в българската литература от IX—X век. — Лит. мисъл, 1987, № 1, 32—43.

С библиогр.

Барта, Антал. Просветительская деятельность Кирилла и Мефодия и венгры X века. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4, С., 1987, 378—382.

Бегунов, Юрий К. Кирилло-новоезерский список поэтического произведения Дмитрия Кантакузина. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 60—84.

Бегунов, Юрий К. Нито остаряло, нито чуждо! — Отечество, 1987, № 11, с. 17.

Интервю за интереса на съветския литературовед към старобълг. литература и научните му трудове върху нея.

Бернар, Роже. Приносът. Българите и духовният живот на Европа. — Сп. БАН, 1987, № 1, 57—59.

Бешевлиев, Веселин. Географията на България у византийските автори. — Изв. Нац. музей — Варна, 23, 1987, 37—70.

Рез. на нем. ез.; с библиогр.

Бешевлиев, Веселин. Един приказен мотив в така наречения български апокрифен летопис. — Бълг. език, 1987, № 5, с. 382.

Бычков, Виктор В. Заметки к древнерусской философии искусства. — Старобълг. литература, 20, 1987, 50—56.

Бычков, Виктор В. Эстетические представления в „Шестодневе“ Иоанна Экзарха. — Старобълг. литература, 21, 1987, 50—66.

Боба, Имре. Константин Багрянородни за Μεγάλη Μοραβία. — Старобълг. литература, 21, 1987, 67—79.

С библиогр.

По повод статията на М. Младенова „Върху едно мнение относно местоположението на Методиевия диоцез“, Старобълг. литература, 17, 1985.

Боева, Людмила. О жанре „Слова о полку Игореве“. — Старобълг. литература, 20, 1987, 112—119.

Божков, Атанас. Изображението на Кирил и Методий през вековете и тяхната иконографска еволюция. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 423—432, 4 л. ил.

С библиогр.

Борисов, Борис. Средновековен некропол в района на комплекса Марица-изток. — В: Известия на музеите от Югоизточна България. Т. 10. Пловдив, 1987, 37—54.

Боров, Тодор. Иван Дуйчев. — АБВ, № 41, 13 окт. 1987, с. 2.

Живот и дейност на учения.

Босилков, Светлин. Ктиторите [и стенната живопис] от Арбанаси. — Дарители, 1987, № 4, 25—27.

Ботев, Вячеслав. Древноболгарский недельный октоих IX/X века. Оригинальные комплекты канонов. Об одном упоминании „ѡбрѧщѧжѣнѣхъсѧ“. — Etud. balk., 1987, Nr. 3, 90—102.

Бояджиев, Стефан. Отличителни белези на българската църковна архитектура през XV—XVIII в. — Архит.-теор., ист., 1987, № 1, 29—41.

С библиогр.

Бояджиев, Екатерина. За една находка в сбирката от славянски ръкописи на Австрийската национална библиотека. — Векове, 1987, № 6, 64—68.

Буланин, Дмитрий М. К интерпретации „Народного жития Иоанна Рильского“. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 57—67.

Буланина, Татьяна В. Первое в славянских литературах определение искусства ритора и трех родов красноречия. — Старобълг. литература, 20, 1987, 95—111.

Бююклиев, Иван. Върху старобългарския и старополския превод на псалтира. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 9—14.

Бърлиева, Славия. Пространното гръцко житие на Наум Охридски. Увод, превод и бележки. — Старобълг. литература, 20, 1987, 129—144.

Бътлър, Томас. Методиевият канон в чест на Димитър Солунски. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 259—264.

Бьодел, Йожеф. Непозната миниатюра за Търново в Унгарската илюстрована хроника. — Векове, 1987, № 4, 33—38.

Вавржинек, Владимир. Культурные и церковно-политические предпосылки возникновения славянской литургии. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 130—137.

С библиогр.

За делото на Кирил и Методий.

Василева, Маргарита. Отражение в народната духовна култура. — Ново Лудогорие (Разград), № 254—256, 27—29 окт. 1987.

Етнодемографски процеси в нашите земи през османското владичество.

Велковска, Елена. Употребата на термина τίπος у Мелитон Сардски. Опит за изясняване на значението му. — Старобълг. литература, 20, 1987, 145—149.

Венедикова, Катерина. Текстологичен анализ на най-ранното сведение за българи в „Историята на Караман“. — Филология, 1987, № 17—18, 88—105.

Венедиктов, Григорий. За Кирило-Методиевските традиции в нормализацията на българския книжовен език през Възраждането. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 315—322.

Вечерка, Радослав. Развой на научния интерес към старобългарския език в Чехословакия. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 462—468.

С библиогр.

Витлянов, Стоян. Новооткрит печат на цар Петър. — Шуменска заря (Шумен), № 120, 23 май 1987.

Витлянов, Стоян. Творба на старобългарската торевтика [сребърен медальон с позлата, открит при разкопки в Преслав]. — Шуменска заря (Шумен), № 92, 19 апр. 1987.

Влахов-Мицов, Стефан. Светът в представите на довъзрожденския българин. — Год. СУ „Св. Климент Охридски“. Пробл. научноизсл. лабор. за полит. живот на българина, 77, 1987, 7—22.

Рез. на англ. ез.; с библиогр.

Вронковска, М. Старобългарски текстове в нов полски превод. — Научни тр. ПУ „Паисий Хилендарски", филология, 25, 1987, № 1, 121—124.

Вълева, Юлия. Ангелология и архангелски изображения. — Пробл. изкуството, 1987, № 2, 33—38.

Вълчанов, Славчо и Антоний Хубанчев. Духовен мост през вековете. Международен църковен симпозиум, посветен на Кирило-Методиевото дело, С., 24—28 ноем. 1986 г. — Църк. вестник, № 4, 1987, 3—8; Родолюбие, 1987, № 6, 22—24.

Вълчев, Веселин и Мария Матакиева. Библиография на научните трудове на акад. Димитър Ангелов 1939—1986. — Истор. преглед, 1987, № 4, 88—96.

Вълчев, Веселин и Мария Матакиева. Библиография на научните трудове на акад. Иван Дуйчев 1931—1986. — Истор. преглед, 1987, № 6, 92—102.

Гагова, Красимира. Пастир и баща на средновековна България [Патриарх Евтимий]. — Хасковска трибуна (Хасково), № 42, 9 апр. 1987.

Галактион, Велички епископ. Българо-руски културни връзки и сътрудничество през османското владичество. — Църк. вестник, № 30, 1987, 3—4.

Гейл. Франтишек. Историческое значение византийского посольства в Великую Моравию [и деятельность братьев Кирилла и Мефодия]. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 121—129.

С библиогр.

Георгиев, Васил. Петвековен летопис (1382—1878 г.) [на град София]. — София, 1987, № 10, 16—19; № 11, 36—38.

Георгиев, Минчо. Онтологичните схващания в старобългарската книжнина като светогледна основа на ранносредновековното медицинско познание. — Филос. мисъл, 1987, № 12, 85—92.

С библиогр.

Георгиев, Павел. Гробът на княза-светец. — Отечество, 1987, № 22, 34—35.

Хипотеза за местонахождението на гроба на княз Борис I.

Георгиев, Павел. За началото на славянската просвета и книжовна дейност в България (886—893 г.). — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 291—303.

С библиогр.

Георгиев, Павел. Кой е Тодор Черноризец Доксов? Към въпроса за българската патронимия през Средновековието. — Старобълг. литература, 20, 1987, 87—94.

Георгиев, Павел. Осветена на Гергьовден 23 април 897. Загадките на един надпис от църквата в Равна. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, с. 6.

Георгиев, Павел. Препоръка и пълномощия. Дипломатически и търговски знаци, печати през Средновековието. — Антени, № 50, 16 дек. 1987, с. 15.

Георгиева, Нина. Житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак като отражение на следкосовския етап от развитието на култа към светеца. — Старобълг. литература, 21, 1987, 80—93.

Георгиева, Нина. Старобългаристична литературоведческа проблематика в работата на Втория международен конгрес по българистика [София, май 1986 г.]. — Старобълг. литература, 20, 1987, 150—156.

Гергова, Емилия. Борис Михаил, Михаил Каган и Михаил Воин — литературно-просопографски наблюдения. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 92—97.

Гечев, Минко. Обединителни и просветни въжделения на княз Борис и Методиевите ученици. — Нар. просвета, 1987, № 4, 95—100.

Гигов, Тодор. Боец от предните позиции на научния фронт. — Нар. армия, № 11525, 2 февр. 1987.

Димитър Ангелов на 70 години.

Горский, Вилен. Мировоззренческое значение дела Кирилла и Мефодия в культуре Киевской Руси. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 404—411.

Гочева, Паунка. Претенции за общото историческо наследство. — Год. Висш инст. „Георги Димитров" — МВР, 6, 1987, 25—43.

Турските претенции за османското културно-историческо наследство.

Грозев, Грозьо. Летопис от село Голямо Белово. — Църк. вестник, № 6, 1987, 7—8.

Гюзелев, Васил. Лаборатория по българистика. 10 години наш изследователски институт в Австрия. [Интервю]. — Отеч. фронт, № 12621, 27 апр. 1987.

Гюзелев, Васил. Нови данни за пребиваването на Луиджи Марсили в българските земи в края на XVII в. — Истор. преглед, 1987, № 8, 91—98.

Рез. на рус. и англ. ез.; с библиогр.

Дамянова, Мария и Евлоги Данков. Един български ръкописен сборник. — Библиотекар, 1987, № 3, 36—37.

За сборник със смесено съдържание, датиращ вероятно от XVII—XVIII в., в Преображенския манастир край Велико Търново.

Даскалов, Димитър. Книжовността — таз сила нова. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, с. 2.

Денев, Иван. Три изобличителни слова на св. Теодор Студит срещу иконоборците. (По случай 1200 години от Седмия вселенски събор). — Дух. култура, 1987, № 10, 11—23.

Денева, Климентина. Личността на св. Кирил — Константин Философ според Панонски легенди. — Църк. вестник, № 6, 1987, 5—6.

Дженков, Стоян. Рози за академика. — Раб. дело, № 33, 2 февр. 1987.

Димитър Ангелов на 70 години.

Джурова, Аксиния. Академик Иван Дуйчев и Центърът за славяно-византийски проучвания. — Ист. преглед, 1987, № 6, 50—55.

Рез. на рус. и англ. ез.

Джурова, Аксиния и Красимир Станчев. Научен център за славяно-византийски проучвания. Завещанието на акад. Иван Дуйчев. — Дарители, 1987, № 2, 5—7.

Джурова, Аксиния и Красимир Станчев. Професор Димитрийе Богданович 1930—1986. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 118—119.

Димитрий (Муретов) Херсонски и Одески архиепископ. Слово за светите равноапостоли Методий и Кирил. Прев. от рус. — Дух. култура, 1987, № 5, 1—6.

Димитров, Божидар. Безценно богатство, сътворено сред тишината на островната обител. — Орбита, № 9, 28 февр. 1987.

Манастирският комплекс „Св. Иван Предтеча“ на острова срещу Созопол.

Димитров, Божидар. Ново свидетелство за култа към Климент Охридски в средновековен Велбъжд [бронзов кръст енколпион]. — Струма, 1987, № 1, 188—199.

Димитров, Пейо. Петър Черноризец. — Старобълг. литература, 21, 1987, 26—49.

С библиогр.

Книжовно наследство и библиогр. бележки.

Димитров, Пейо. Поученията на Климент Охридски. — Старобълг. литература, 20, 1987, 57—86.

Димитров, Страшимир. Скритото християнство и ислямизационните процеси в османската държава — Истор. преглед, 1987, № 3, 18—33.

Рез. на рус. и англ. ез.

С библиогр.

Димитров, Филип. Книжовността — таз сила нова. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, с. 2.

Динеков, Петър. Делото на Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 7—11.

Динеков, Петър. Търновската книжовна школа. История, основни черти, значение. — Старобълг. литература, 20, 1987, 3—19.

С библиогр.

Добрев, Георги. Творец на мъдрост. [Акад. Д. С. Лихачов на 80 г.]. — Читалище, 1987, № 2, с. 12.

Добрев, Иван. Славянската топонимия в Пелопонес като извор за историята на българския език. — Съпостав. езикозн., 1987, № 3, 45—56.

С библиогр.

Досева, Ценка. Новгородските линеи от 1095, 1096 и 1097 г. като фонд за уточняване на речниковия състав на старобългарския книжовен език. — В: Българо-руски и българо-съветски връзки през вековете. Ч. 1. С., 1987, 208—218.

С библиогр.

Драгова, Надежда. Methodiana juridica. Методиевото наследство в законодателството и в църковното строителство на Балканите. — Балканистика, 2, 1987, 197—218.

С библиогр.

Дуйчев, Иван. Главни моменти в биографията на архиепископ Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 12—17.

Дунков, Димитър. Из лексикологических наблюдений. 2. Древне-болгарские **требниште** и **олътарь**. — Научни тр. ПУ „Паисий Хилендарски“, Филология, 25, 1987, 155—162.

Дьоплин, Ханс-Дитер. Значението на България за отношението на папа Йоан VIII към архиепископ Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 160—164.

Ефендулов, Димитър. „Азбучна молитва“ в светлината на библейските и патристичните текстове. — Лит. мисъл, 1987, № 9, 8—18.

Златанова, Румяна. Към характеристиката на едносъставните изречения

в книжовния старобългарски език. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4, С., 1987, 204—216.

Иванов, Сергей. Типология на езиковите ситуации в средновековна България, Русия и Сърбия с оглед на старобългарския книжовен език. — В: Българо-руски и българо-съветски връзки през вековете. Ч. 1. С., 1987, 233—240.

Иванова, Климентина. Неизвестна редакция на триодния панегирик в състава на триода. — Старобълг. литература, 20, 1987, 20—39.

Иванова, Климентина. По следите на един недостигнал до нас текст на Методиевото приложно житие. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 69—75.

Иванова, Найда. Някои особености на черковнославянското влияние върху кодификацията на новобългарския книжовен език. — В: Българо-руски и българо-съветски връзки през вековете. Ч. 1. С., 1987, 241—251.

Иванова-Мирчева, Дора. Отново за терминологията и за още нещо... (по повод две статии — на Л. П. Жуковска и В. М. Живов). — Бълг. език, 1987, №3, 179—189.

Статиите на Л. П. Жуковска — „Еще раз о славянском языке", Изв. АН СССР, сер. литер. и яз., т. 46, 1987, № 1, и на В. М. Живов — „Проблемы формирования русской редакции церковнославянского языка на начальном этапе". — Вопросы языкознания, 1987, № 1.

Иванова-Мирчева, Дора. Снова о терминологии и еще кое о чем... — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 105—112.

По повод статиите на Л. П. Жуковска и В. М. Живов, посочени по-горе; по повод кн. на Р. М. Цейтлин „Лексика древнеболгарских рукописей X—XI вв.". София, 1986, и на кн. на Имре Тот „Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI — начале XII вв.". С., 1985.

Йонова, Майя. Разпространение и развитие на повестта за Акир Премъдри в средновековните литератури на южните и източните славяни. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 104—109.

Йонова, Майя. Съпоставителен анализ на Хронографската и Сръбската Александрия. — Ез. и лит., 1987, № 1, 112—117.

С библиогр.

Йорданова, Антоанета. Яков Крайков — първият български печатар и издател от XVI век. — Библиотекар, 1987, № 4, 37—38.

Каймакамова, Милияна. Идеята за славянското единство в българското и руското летописание. — В: Българо-руски и българо-съветски връзки през вековете. Ч. 1. С., 1987, 2—10.

Калев, Димитър. Преподобни Наум — презвитер, учител и книжовник. — Дух. култура, 1987, № 5, 6—13.

Калев, Димитър. Св. Сава — един от Седмочислениците. — Църк. вестник, № 11—12, 1987, 13—14.

Калев, Димитър. Светите светозарни учители. — Църк. вестник, № 15—16, 1987, 2—3.

За светите Седмочисленици.

Калиганов, Игор. Книжовна находка. Лвовският „Апостол" на Иван Фьодоров в България. — АБВ, № 49, 9 дек. 1987, с. 2.

Калиганов, Игорь. Музыкальные гимнографические памятники Георгию Новому и Иоанну Новому (по данным русских рукописей). — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 46—61.

С библиогр.

Каменова, Тодорка. Критериите естетическа и историческа ценност на стенописите от 16—17 век — отправна точка в практиката по тяхното опазване. — Год. Нац. инст. памет. култ., 4, 1987, 113—124.

Рез. на рус. и англ. ез.

Караджова, Дарина М. Болгарские рукописи в советских книгохранилищах. Констатации и предложения. — В: Русско-болгарские связи в области книжовного дела. Сб. мат. VII болг.-сов. семинара. С., 1987, 28—41.

Карайотов, Иван. Последният манастир [Голямобуковският]. — Орбита, № 39, 26 септ. 1987, с. 10.

Карастоянов, Б. П. Русское знаменное песнопение на текст Григория Цамблака. — В: Русско-болгарские связи в области книжовного дела. Сб. мат. VII болг.-сов. семинара. С., 1987, 106—116.

Кацори, Тома. Предание, живо и до днес. Допълнителни данни за Кирило-Методиевите ученици Горазд и Ангеларий в Албания. — Антени, № 29, 22 юли 1987, с. 15.

Кенанов, Димитър. Белокриницки сборник от XVI в. с Житието и Похвалното

слово за Константин-Кирил Философ. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 65—68, 2 л. факс.

Кенанов, Димитър. Йоан Лествичник и образът на добрия пастир в „Похвалното слово на Евтимий Търновски". — Лит. мисъл, 1987, № 2, 122—126.

Кирай, Петер. Благодатна почва. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, с. 3.

Из словото му при връчване на Международната награда „Братя Кирил и Методий", София, 31 май 1986 г.

Киров, Димитър. Златният век на България. — Църк. вестник, № 15—16, 1987, 6—7.

Киров, Димитър. Религиозно-нравствена педагогика на св. Климент Охридски. — Църк. вестник, № 31, 1987, с. 8.

Киров, Димитър. Св. Наум Охридски — духовен светлик. — Църк. вестник, № 30, 1987, 4—5.

Климент, Рилец, архим. Метосите на Рилския манастир в Македония. — Струма, 1, 1987, 158—165.

Клисаров, Николай. Стенописната украса на оброчището край Подгумерския манастир, Софийско. — Год. Нац. инст. памет. култ., 4, 1987, 125—134.

Рез. на рус., англ. ез.

Клисуров, Стефан. Лютица — древен град-крепост и средновековна епископия. — Дух. култура, 1987, № 6, 27—33.

Ковачева, Христина. Старопечатни книги във Варненската окръжна библиотека. — Библиотекар, 1987, № 10, 42—45.

Коев, Тотю. Руско-български религиозни връзки през XVII—XIX век. — Дух. култура, 1987, № 9, 1—9.

Кожухаров, Стефан. Предтеча на Търновската книжовна школа [Атонските манастири]. — Родолюбие, 1987, № 12, 44—45.

Коледаров, Петър. Съдбата на Северозападните български предели през IX век. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 165—175.

Константинов, Огнян. Възраждането на Рожен. Прочутата Роженска калиграфска школа и влиянието на атонските живописни ателиета. — Студ. трибуна, № 23, 3 март 1987.

Константинов, Петър. Търновската книжовна школа. — Наука и техника за младежта, 1987, № 2, 31—36.

Константинова, Величка. Лексиката на старобългарските надписи от IX—XI век. — Год. ВПИ Шумен, Филол. фак., 11А, 1987, 65—79.

Рез. на фр. ез.; с библиогр.

Костов, Кирил. Verbalrektion im griechischen Evangelientext und die Balkanismen im Altbulgarischen. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 62—66.

Костова, Красимира. Ритмични структури в старобългарските [писмени] паметници. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 217—231.

Коцева, Елена. Една възможност за прочит на литургическите текстове въз основа на рилските музикални приписки. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 26—40.

С библиогр.

Кочев, Иван. Старобългарски диалектни явления и понятието солунски говор. — Бълг. език, 1987, № 3, 167—178.

Кочев, Николай. По някои въпроси на културните взаимоотношения между Византия и Запада през XIII и XIV век. — Балканистика, 2, 1987, 219—229.

Кронщайнер, Ото. По въпроса за названията старобългарски и староцърковнославянски. — Ез. и лит., 1987, № 3, 53—57.

Крумов, Крум. Достойни наследници на първоучителите. 1100 г. от идването на учениците на Кирил и Методий. — Нар. армия, № 11513, 19 ян. 1987.

Кръстев, Ангел. Виктор Иванович Григорович и заслугите му към България. — Църк. вестник, № 2, 1987, с. 6.

Кръстев, Ангел. Учредяване на сръбската автокефална църква (1219 г.) и отношението на архиепископите в Охрид и Търново. — Истор. преглед, 1987, № 9, 51—62.

Куев, Куйо. Отговор на една рецензия. — Векове, 1987, № 1, 84—86.

По повод рецензията на Петър Петров „Размисли за едно издание" — Векове, 1985, № 5, за кн. на К. Куев „Житие на Стефан Лазаркевич от Константин Костенечки: Кирилобелозерски препис", С., Наука и изкуство, 1983.

Лабынцев, Ю. А. Проблемы рецепции русской старопечатной книги на Балканах в трудах болгарских ученых. — В: Русско-болг. связи в области книжного дела. Сб. мат. VII болг.-сов. семинара. С., 1987, 42—51.

Лазаров, Ангел. Кой е свети Никола Нови Софийски? Едно житие от XVI

век разказва за турското правосъдие в българските земи. — Общество и право, 1987, № 11, 30—31.

Левочкин, И. В. „Изборник Святослава" 1073 г. как памятник русско-болгарских связей в области книжного дела. — В: Русско-болг. връзки в области книжного дела. Сб. мат. VII болг.-сов. семинара. С., 1987, 52—64.

Лекова, Татяна. Сборниците със смесено съдържание от XV—XVII век като отражение на българския светоглед от първите столетия на османското робство. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 73—83.

Линдстет, Йоуко. Тъждество. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, с. 5.

Разговор с Й. Линдстет, рък. на катедрата по слав. филол. в Хелзинкския университет по време на Втория межд. конгрес по българистика, С., 1986.

Литаврин, Геннадий. Культурный переворот в Болгарии и Древняя Русь. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 393—403.

С библиогр.

Македонов, Димитър. Манастирът „Св. Константин и Елена" край Ивайловград [от XIII век]. — Дух. култура, 1987, № 4, 26—33.

Маразов, Иван и Елка Бакалова. Българското изкуствознание за древното изкуство. — Изв. НИИ култ. при К-тета за култ. и БАН, 12, 1986, № 3, 208—214.

Маргос, Ара. Прабългарски знаци в Добруджа. Какво има в една скална църква край с. Камен бряг. — Добруджанска трибуна (Толбухин), № 97, 18 авг. 1987.

Маргос, Ара. Средновековни скални обители [и надписи] по река Бели Лом. — Изв. Нар. музей — Варна, 23, 1987, 114—131, 31 с. табл.

Рез. на нем. ез.; с библиогр.

Маринкович, Радмила. Форми и средства за поетизация на историята в средновековните литератури на Киевска Рус и другите славяни. Прев. от сърбохърв. Стефана Герасимова. — Балканистика, 2, 1987, 177—196.

Маркишка, Дарина. Ст. н. с. д-р Маньо Стоянов Манев. — Истор. преглед, 1987, № 3, 95—96.

Живот и книжовна дейност. По повод смъртта му.

Мартинова, Мая. Средновековен некропол. В центъра на Пловдив. — Отеч. глас (Пловдив), № 29, 5 февр. 1987.

Меламед, Андрей. Аморфни печати от големия остров и „Нивата" край село Дуранкулак, Толбухински окръг. — Добруджа, 4, 1987, 83—86, 5 с. ил.

Мечев, Константин. Народностното е революционно. Проф. Велчо Велчев на 80 години. — Отеч. фронт, № 12679, 16 юни 1987, с. 4.

Мечев, Константин. С истините на историята. — Нар. култура, № 6, 6 февр. 1987, с. 4.

Димитър Ангелов на 70 години.

Милтенова, Анисава. Подем на българската литература през XIII век. Летописни повествования. — Родолюбие, 1987, № 8, 46—47.

Минчев, Георги. Научен симпозиум в чест на акад. Иван Дуйчев. [София, април 1987 г.]. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 123—125.

Минчева, Ангелина. Диалектът на Кирил и Методий и балканизмите в старобългарския език. — Бълг. език, 1987, № 1—2, 23—30.

С библиогр.

Минчева, Ангелина. Ролята на традицията при възникване на новобългарския книжовен език. — Год. СУ „Св. Климент Охридски", Фак. слав. филол., 77, 1987, № 1, 75—123.

Рез. на рус. ез.; с библиогр.

Мирчева, Бойка и Славия Бърлиева. Предварителен списък на Кирило-Методиевските извори. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 486—515.

Митова-Джонова, Димитрина. Към проблема за произхода на ранно-християнския баптистерий. — Год. Нац. инст. памет. култ., 4, 1987, 3—12.

Рез. на рус. и англ. ез.

Михаила, Георге. Списки сборника царя Симеона в библиотеке Румынской академии. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 3—20.

Михайлов, Стамен. Допълнителни проучвания на триконхалната църква в Кърджали. — Родопски сб., 6, 1987, 105—132.

Рез. на рус., фр. ез.; с библиогр.

Младенова, Мария. Библиография на българската езиковедска литература. Книги и статии, излезли през периода 1 ян. — 30 юли 1987 г. — Бълг. език, 1987, № 6, 518—550.

Младенович, Александър. Српска редакција старословенског језика — неке особине из текстова XVIII века. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 423—461.

С библиогр.

Мончева, Лила. Славянският хомилетичен сборник. Формиране, развой, типология. — Год. ВПИ Шумен, Филол. фак., 11А, 1987, 45—64.

Рез. на нем. ез.

Мороз, Иосиф. Мифологические корни притчи об усекновении головы Иоанна Предтечи. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 68—78.

С библиогр.

Мусакова, Елисавета. Към възприемането на християнската символика в старобългарската култура. — Археология, 1987, № 2, 9—17.

Рез. на фр. ез.; с библиогр.

Мушанов, Никола. Традиция и новаторство в архитектурно-композиционния замисъл на съборната църква в Рилския манастир. — Год. Нац. инст. памет. култ., 4, 1987, 75—92.

Рез. на рус. и англ. ез.; с библиогр.

Найденова, Йонка. Към характеристиката на българо-унгарските културни и литературни отношения през периода на Османското робство. — Лит. история, 1987, № 16, 28—40.

Народен художник проф. Асен Николов Василиев (1909—1987). — Раб. дело, № 78, март 1987.

Некролог, подп. от политически и културни дейци.

Начев, Венцеслав. Ктитор Радивой. — Дарители, 1987, № 3, 25—27.

Създаване и стенопис на църквата на Кремиковския манастир „Св. Георги" от 1497 г.

Неппер, Ибоя М. Влияние византийской культуры в Затисском крае Венгрии и вопросы болгарского посредничества. Новые данные связи с археол. находками X—XIII вв. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 41—45.

Нестор, Смоленский епископ. Поглед върху народното (безименното) житие на Св. Иван Рилски. — Дух. култура, 1987, № 8, 1—10.

Нестор, Смоленски епископ. Поглед върху Скилицовото житие на св. Иван Рилски. — Дух. култура, 1987, № 12, 7—12.

Нешева, Виолета. Градоустройството на Мелник през късното Средновековие (XV—XVII в.). — Техн. мисъл., 1987, № 3, 83—87.

Николова, Бистра. Сведения за отношението между България, Рим, Запада и Латинската империя в старобългарската книжнина (IX—XIV в.). — Истор. преглед, 1987, № 4, 54—67.

Рез. на рус. и англ. ез.; с библиогр.

Николова, Светлина. Дмитрий Сергеевич Лихачов като изследовател на старите славянски литератури. — Ез. и лит., 1987, № 4, 3—11.

Николова, Светлина. Източници за живота и делото на Методий — проблеми и перспективи на изследванията. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4, С., 1987, 57—64.

Николова, Светлина. Проблемът за изданието на съчиненията на Кирил и Методий. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 72—78.

Нихоритис, Константин. Към въпроса за възникването на службата на Кирил Философ. — Ез. и лит., 1987, № 5, 101—109.

С библиогр.

Ничев, Александър. Отново по проблемите на Даниловия „Четириезичен речник". — Бълг. език, 1987, № 1—2, 112—114.

Овчаров, Николай. За характера на художественото [изобразително] творчество в българското средновековие. — Пробл. изкуството, 1987, № 3, 53—57.

Рез. на рус. и англ. ез.; с библиогр.

Овчаров, Николай. Още за култа към св. Димитър през Второто българско царство. — Векове, 1987, № 1, 13—16.

Павел, йеромонах. Сведения за българската църква в пътепис на йерусалимския патриарх Хрисант Нотарас от 1720 г. — Дух. култура, 1987, № 7, 20—30.

Павлов, Иннокентий. Пролог Евангелия от Иоанна (I. 1—18) в славянском переводе. К истории философской мысли в славянских землях в IX—XVI вв. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 3—17.

Павлова, Румяна. Творчеството на Петър Черноризец като продължение на Кирило-Методиевото дело в България. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 311—314.

Панайотов, Веселин. Сведения за богомилството в „Писмото до Панко" на Атанасий Йерусалимски. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 84—91.

С библиогр.

Пандур, Юлиана. За българската основа на Дебреценския кодекс. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 389—392.

Пенев, П. Наблюдения върху езика и текста на повтарящите се в Слепченския

апостол четения. — Науч. тр. ПУ „Паисий Хилендарски", Българ. филол., 23, 1985, № 1, 215—231.

Рез. на рус. ез.

Пенев, П. Приносът на проф. Станислав Слонски в проучването на старобългарския език. — Науч. тр. ПУ „Паисий Хилендарски", Филология, 25, 1987, № 1, 43—49.

Пенкова, Пиринка. Методиево градиво в старобългарската литургическа традиция. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 265—271.

Петканова, Донка. Апокрифни въпроси и отговори [в старобългарската литература]. — Старобълг. литература, 21, 1987, 3—25.

С библиогр.

Петканова, Донка. Числото 13 — „щастливо" и „нещастно". — Ез. и лит., 1987, № 2, 41—47.

Пехливанов, Илия. Прозрението на Април. Кирило-Методиевският празник тръгва по великата руска земя. — Пулс, № 20, 19 май 1987, с. 5.

Пимен, Неврокопски митрополит. Духовно слово за св. Йоан Рилски. — Църк. вестник, № 29, 1987, с. 2.

Писинова, Невена. Някои прояви на италианския език на Балканите през XVII век. („Царството на славяните" на Мавро Орбини"). — Филология, 1987, № 17—18, 73—87.

Рез. на итал. ез.; с библиогр.

Плакидов, Боян. Образи на духовни владетели върху монети. — Църк. вестник, № 30, 1987, с. 6.

Планинска, Бистра. Риломанастирските щампари. — Струма, 1, 1987, 181—185.

Погорелов, В. А. Кой е покръстил Русия? Прев. архим. Методий. — Дух. култура, 1987, № 11, 29—32.

Прев. от в. Православная Русь, № 15—16, 25 дек. 1943.

Попконстантинов, Казимир. Глаголическата писмена традиция в средновековна България през IX—XI в. (по епиграфски данни). — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 283—290.

С библиогр.

Попов, Д. Странджа през Средновековието — IV—XV век. — В: Културно-историческо наследство на Странджа—Сакар. Сб. статии. С., 1987.

Попов, Спас. И в сърцето на Сибир. Първият празник на братята Кирил и Методий в Сибир. — Антени, № 29, 22 юли 1987, с. 7.

Попова, Тамара. Празничният ред икони от църквата „Св. Атанас" във Варна. — Изв. Нар. музей — Варна, № 23, 1987, 151—161, 6 л. табл.

Рез. на нем. ез.; с библиогр.

Поптодоров, Радко. Един недоизяснен въпрос от историята на възстановяването на българската държава (Във връзка с 800-год. от въстанието на Асеневци в 1185 г.). — Дух. култура, 1987, № 2, 23—33.

Поптодоров, Радко. Търново и Москва в края на XVI век. По повод 1000-год. от покръстването на Русия. — Дух. култура, 1987, № 6, 6—27.

Поулик, Иозеф. Великая Моравия и Кирилло-Мефодиевская миссия. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 111—120, 10 л. ил.

С библиогр.

Радоев, Цветан. Проглеждането на иконата. — Отеч. фронт, № 12777, 3 ноем. 1987.

Новооткрити икони от XVI в. в църквата „Св. Анастасий" в с. Бяла поляна, Ивайловградско.

Райков, Божидар. Кирило-Методиевото дело в българските историографски съчинения от XVII век. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 323—328.

Райков, Димитър. Охридската архиепископия в изследванията на руския учен Е. Е. Голубински. — Родолюбие, 1987, № 4, 35—37.

Райков, Димитър. Паметник на българо-руското книжовно наследство. — Българ. журналист, 1987, № 9, 44—48.

С библиогр.

Откриване и изследване на „Изборник великого княза Святослава 1073 года".

Ралева, Цветана. Светославовият Изборник от 1076 г. и старобългарското словно богатство. — В: Българо-руски и българо-съветски връзки през вековете. Ч. 1. С., 1987, 197—207.

С библиогр.

Рашков, Иван. Академик проф. протойерей д-р Иван Гошев. Пионер на църковно-археологическата наука у нас. — Църк. вестник, № 25—26, 1987, 15—16.

Рек, Станислав. След култа св. Климента Охридского в династии Комитопулов. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 176—179.

Рыков, Ю. Д., А. А. Турилов. Из истории русско-болгарских культурных связей XI в. (Григорий философ — малоизвестный писатель Киевской Руси). — В: Русско-болгарские связи в области книжного дела. Сб. мат. VII болг.-сов. семинара. С., 1987, 64—105.

Роже, Бернар. За учениците на Методий. Прев. от фр. Лилия Велчева. — Лит. мисъл, 1987, № 7, 3—4.

Сато Дзюн-ити. Новое в староболгаристике в Японии. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 482—485.

Съд. и списък на трудовете по старобългаристика.

Сейменлийска, Константа. Проникновен изследовател и родолюбец [Иван Дуйчев]. — Дарители, 1987, № 2, 8—9.

Селимски, Людвиг. Любомир Милетич и изучаването на павликянския говор. По повод 50-год. от смъртта на учения (1863—1937). — Ез. и лит., 1987, № 3, 71—73.

Сефтерски, Райко. Книжовното и архивното наследство на академик Йордан Иванов (25. XII. 1870 — 29. VII. 1947). — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 105—115.

Скоморохова-Вентурини, Л. Распределение церковнославянских и русских элементов в „Житии Епифания" (на примере глаголов прошедшего времени). — Болг. русист, 1987, № 6, 63—75.

Славов, Слави. Религиозно-етически възгледи на Презвитер Козма. — Филос. мисъл, 1987, № 1, 87—94.

Славски, Франтишек. Езикът на Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 240—246.

Смядовски, Стефан. Енинският апостол от IX век — проблеми след факсимилното му издание. — Бълг. език, 1987, № 5, 366—374.

С библиогр.

Смядовски, Стефан. Епиграфско-текстологични добавки върху още два надписа. — Археология, 1987, № 1, 38—40.

Смядовски, Стефан. За една мнима живописна успоредица на личности, познати от Храбровата апология. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 67—72.

С библиогр.

Стаменов, Васил. Светлина от Велики Преслав. — Църк. вестник, № 15—16, 1987, 3—5.

Станчев, Красимир. Българската житийна литература през XIII век. — Родолюбие, 1987, № 6, 42—44.

Станчев, Красимир. Пространното житие на Методий — проблеми на структурата и семантиката. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 81—85.

Станчев, Красимир. Раждането на славянската писмена цивилизация. — Труд, № 121, 23 май 1987.

Стенсланд, Ларос. Дистрибуция различных о-графем в одной церковнославянской рукописи XV века. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 41—56.

Стефанов, Павел. Едно пътуване в Тракия и Родопите през 1720. — Родопи, 1987, № 6, 29—30.

Пътеписът на патриарх Хрисант Нотарас.

Стефанов, Павел. Кирил и Методий в средновековната художествена култура. Паметници и проблеми. — Пробл. култ., 1987, № 3, 3—14.

С библиогр.

Стефанов, Павел. Ценен извор. Неизвестни сведения за Стара Загора от 1720 г. — Септември (Ст. Загора), № 18, 12 февр. 1987.

Новооткрит ръкопис на Хрисант Нотарас в Цариград.

Стоянов, Валери. Османотурската палеография като помощна историческа дисциплина. — Изв. държ. архиви, 54, 1987, 3—18.

Рез. на рус., фр. ез.; с библиогр.

Стоянов, Валери. Още за писмените знаци върху пръстена от село Хотница. — Истор. преглед, 1987, № 3, 68—71.

Рез. на рус., англ. ез. По повод статията на А. Попов „Пръстен с глаголически писмени знаци", Векове, 1984, № 6.

Сун Вейси и Ван Дзинбо. Славна диря. Прев. от кит. Вей Синлун. — Антени, № 10, 20 май 1987, с. 13.

Статия за Кирил и Методий, поместена в кит. сп. „Хуапино".

Темелски, Христо. По стъпките на Методий в Швабско. — Отечество, 1987, № 10, 10—11.

Тихова, Мария. Словоредни особености в житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак и в Манасиевата хроника. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 55—61.

Тодоров-Бемберски, Христо. Тайната на Мадарския конник. — Учит. дело, № 37, 16 септ. 1987, с. 9.

Тодорова, Анелия. Непобедимият воин, наречен духовност. Някои данни в ос-

мански извори за българските културни паметници в Родопите. — Нов живот (Кърджали), № 298, 19 дек. 1987.

Тодорова, Олга. Статут и функции на енорийското духовенство в България (XV—XVIII век). — Истор. преглед, 1987, № 10, 19—34.

Рез. на рус., англ. ез.; с библиогр.

Томова, Елена. Подем на българската литература през XIII век. Бориловият синодик. — Родолюбие, 1987, № 10, 46—47.

Съд. и част от Синодика на цар Борил, прев. от старобълг. от Иван Дуйчев.

Тончева, Елена. Калофонни стихове от майстор Йоан Кукузел (по рък. Атина № 2458 от 1336 г.). — Бълг. музикозн., 1987, № 4, 88—118.

Рез. на англ. ез.; с библиогр.

Тот, Имре. Изучение деятельности Кирилла и Мефодия в Венгрии. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 469—474.

С библиогр.

Тот, Имре. Събрат, другар, състрадалец. Наум Охридски — един от първите ученици на Кирил и Методий. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, с. 4.

Тотев, Константин. Каменни нагръдни икони от Несебър. — Музеи и памет. култ., 1987, № 4, 48—50.

Рез. на фр. ез.

Тотев, Константин. Темата за Йоан Кръстител в литературата и изкуството на Българското средновековие. — Старобълг. литература, 21, 1987, 94—100.

С библиогр.

Тотев, Тотю. Вечност върху глина. Преславската керамична икона. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, 4—5.

Тотев, Тотю. Керамични съдове от Преслав. — Музеи и памет. култ., 1987, № 1, 48—50.

Рез. на фр. ез.

Тотев, Тотю. Новооткрити преславски керамични икони. — Изкуство, 1987, № 7, 44—50.

С библиогр.

Тотев, Тотю. Родов манастир на владетелите в Преслав. — Старобълг. литература, 20, 1987, 120—128.

С библиогр.

Тотев, Тотю. Уникален белоглинен съд [намерен в Дворцовия манастир на Преслав]. — Шуменска заря (Шумен), № 304, 26 дек. 1987.

Трифуновић, Џорџе. Дарът на Светия дух и славянските езици. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 76—80.

Тулешков, Николай. Български строителни центрове XV—XIX век. — Векове, 1987, № 5, 15—28.

С библиогр.

Тулешков, Николай. Часовниковите кули [през Османското средновековие и Възраждането]. — Векове, 1987, № 1, 39—45.

Тулина, Татьяна А. Морфолого-синтактические особенности рукописи XIX века „Слова Козьмы презвитера о Богомолах и проч." — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 79—83.

Турилов, Анатолий. Следовници. — В: За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987, с. 7.

За Григорий Философ и за Христодул.

Тъпкова-Заимова, Василка. Проблеми на юридическата и държавната терминология в пространните жития на Кирил и Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 86—90.

Тютюнджиев, Иван. Българската хроника от XV в. и Хрониката на влашкия монах Михаил Мокса (1620 г.). — Истор. преглед, 1987, № 4, 68—77.

Рез. на рус., англ. ез.; съд. и текстът на хрониката.

Федер, Уйлям и Ричард Новак. За приноса на Методиевите ученици в тълкователната литература. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 304—310.

Фрайданк, Дитрих. Литературные традиции похвального слова Кириллу и Мефодию. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 91—95.

Фьопе, Жак. Употребата на перфект в езика на Кирил и Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 192—197.

Хавлик, Лубомир. Неугасващ огън. Политически причини за отпътуването на Кирило-Методиевите ученици от Моравия. [Прев. от чеш.]. — Антени, № 21, 27 май 1987, с. 13.

Хам, Иозеф. Макавейските книги. Оценки. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 254—258.

Ханник, Кристиан. Диалектика Иоанна Дамаскина в славянском и грузинском

переводе: опыт сравнения переводческих методов [с точки зрения лексикологии]. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 67—71.

С библиогр.

Х а р а л а м п и е в, Иван. За израза единомоу странноу тръновскыих с'трань у Константин Костенечки. — Ез. и лит., 1987, № 4, 80—84.

Х а р б о в а, Маргарита. Приемственост на българската средновековна градоустройствена традиция в периода на османското владичество. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 84—104.

С библиогр.

Х а р и т о н о в, Христо. В средновековния Царевград Търнов [дарителството]. — Дарители, 1987, № 6, 14—17.

Х а р и т о н о в, Христо. Символи на величие и творби на изкуството [средновековните български печати]. — Родолюбие, 1987, № 9, 43—44.

Х о р г о ш и, Эден. Упоминание о последователях (учениках) Мефодия в труде святого Геллерта, венгерского епископа — мученика XI в. „Deliberatio Supra Hymnum Trium puerorum". — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 383—388.

С библиогр.

Х р и с т о в, Христо Ст. Българо-руски връзки и сътрудничество през османското иго (XIV—XIX в.). — Дух. култура, 1987, № 10, 1—11.

С библиогр.

Х р и с т о в, Христо Ст. Православието и Османската империя (Исторически уроци). — Дух. култура, 1987, № 9, 9—23.

Х р и с т о в а, Веселка. Индекс на словоформите от Пространните жития на Кирил и Методий. — Год. СУ „Св. Климент Охридски", Фак. слав. филол., 77, 1987, № 1, 261—230.

Х р и с т о в а, Здравка. Подбрана библиография на трудовете на акад. Димитър Ангелов. — Нумизматика, 1987, № 1, 6—9.

Х р и с т о в а, Искра. Средствата за номинация в словата на Климент Охридски. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 32—40.

С библиогр.

Х у б а н ч е в, Антоний. Духът на Търновската книжовна школа. — Църк. вестник, № 5, 1987, с. 8.

Х у б а н ч е в, Антоний. Патриарх Евтимий Търновски в защита на род и родина. — Струма, 1, 1987, 178—180.

Х у б а н ч е в, Антоний. Св. Климент Охридски — проблеми на богопознанието. — Дух. култура, 1987, № 14—24.

Ц е й т л и н, Раля. О Кирилло-Мефодиевской традиции в древнечешской книжной лексике (по материалам Драждянского и Оломоуцкого евангелий). — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 412—422.

Ц и к а л и д и, Татьяна Г. Об особенностях выражения отрицания во Врачанском евангелии. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 15—22.

Ц о ч е в, Марко. Моливдовул на латинския константинополски император Хенрих, открит при разкопките на Царевец. — Нумизматика, 1987, № 2, 24—25.

Ч о л о в а, Цветана. Теоретични въпроси на физическата география в средновековната българска литература. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 46—59.

С библиогр.

Ш а л а м а н о в, Благой. Неизвестни химнографски произведения от Климент Охридски. — Сп. БАН, 1987, № 1, 51—56; № 2, 47—54; № 3, 63—68; № 4, 52—60; № 5, 61—67.

Ш а т к о в с к и, Януш. Nomina loci в старобългарския език. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 232—239.

Ш а у р, Владимир. Истината. Солунският говор на Кирил и Методий принадлежи към родопските говори. [Прев. от чешки]. — Родопски устрем (Смолян); Здравец, № 1, 31 ян. 1987, прил.

Ш к о д р о в, В. Г. Космологията на Аристотел, богомилската ерес и Парижкият университет. — Пробл. култ., 1987, № 5, 80—91.

Ш н и т е р, Мария. За някои форми на взаимодействие между официална и народна литература и култура през Късното средновековие. — Старобълг. литература, 21, 1987, 101—107.

Ш р а й н е р, Петер. Греческий язык и кириллица на территории Болгарии. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 274—282.

Ю р у к о в а, Йорданка. Вълнуващ юбилей. — Нумизматика, 1987, № 1, 3—5. 70 години от рождението на Димитър Ангелов.

Ю х а с, Петър. За мястото на великоморавската мисия на Кирил и Методий. [Прев. от унг.]. — Родопски устрем (Смолян); Здравец, № 1, 31 ян. 1987, прил.

Следва

Янакиев, Калин. Юдейските корени на средновековния християнски морал. — Год. СУ „Св. Климент Охридски", Филос. фак., 77, 1987, № 2, 5—49.
Рез. на рус., англ. ез.; с библиогр.

Янакиева, Цветана и Юлианна Пандур. Палеографическое и графико-лингвистическое описание рукописи М 106/16 из библиотеки Дебреценского университета им. Лайош Кошута. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 86—94.

Янева, Петя. За изворите на Λѣтописьць въ кратъцѣ в Изборника 1073 г. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 98—104.

Adrodos, Fransisco. Cultural contacts between Byzantium and the Roman Germanic Empire in the time of Methodius. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 52—56.

Andreev, Elena und Stefan. Die Städte an der bulgarischen Schwarzmeerküste (Ende des 15. bis zum 18 Jh.). — Bulg. histor. rev., 1987, Nr. 2, 15—33.

Angelov, Dimitar. L'œuvre des disciples de Cyrille et Méthode. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 9—14.

Boba, Imre. Saint Methodius, Moesia and the moesiani in documents, vitae and in chronicles. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 138—147.

Butler, Thomas. Methodius's kanon to Saint Demetrius of Thessaloniki. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 3—8

Čolova, Cvetana. La cosmologie et les systèmes cosmographiques en Bulgarie médiévale. — Bulg. Histor. rev., 1987, Nr. 2, 33—46.

Courtin, Hélène. La culture en Occident au IXe siècle. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 47—51.

Devos, Paul. Pourquoi l'Occident a-t-il si longtemps considéré Saint Constantin-Cyrille comme un évêque? — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 96—102, 2 л. факс.

Gjuzelev, Vasil. Photius'Constantinople model of a ruler newly converted to Christianity. — Bulg. histor. rev., 1987, Nr. 3, 34—42.

Guitton, Jean. Cyrille le Philosophe. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 44—46.

Kronsteiner, Otto. Die altbulgarische Reichsprache und ihre Vorgeschichte. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 247—253.

Leeming, Harry. Early Slavonic translation technique: a contrast with Latin and Gothic. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 180—192.

Lencek, Rado. The culturological legacy of the Cyrillo-Methodian tradition. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 18—22.

Margos, Ara. Eine mittelalterliche armenische Inschrift aus der Festung Červen. — Балк. езикозн., 1987, № 4, 255—256.

Maurya, Abhai. The humanism of Cyrill and Methodius and their mission. — В: Кирило-Методиевски студии, Кн. 4. С., 1987, 34—43.

Mircea, Jon-Radu. Les lettres Cyrillo-Methodiennes aux pays roumains du Moyen âge (l'œuvre de Clément d'Ochrid). — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 483—452.

Moszýnski, Leszek. Konstrukcje bierne (passivum) w Cyrylometodejskim przekladzie Ewangelii. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 198—203.

Papastathis, Charalambos. The procedural principles of Methodius' anonymous homily. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 272—273.

Sós, Agnes. Zalavar — Mosaburg, das befestigte Herrschafts- und Kulturzentrum des 9. Jhr. in Pannonien. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 148—159.
С библиогр.

Thomson, Francis J. The problem of the reception of the work of John (juvenator) of Constantinople among the slavs: nicon of the black mount and Cirycus of Novgorod. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 23—45.
С библиогр.

Todorova, Olga. Internationale wissenschaftliche Konferenz. Die türkischen Eroberungen und das Schicksal der Balkanvölker wie sie in den historischen und literarischen Denkmälern des 14—18 Jh. wiedergespiegelt sind. [V. Tarnovo, Mai 1987]. — Bulg. histor. rev., 1987, Nr. 4, 104—107.

Vidman, Ladislav. Probleme des Systems der diakritischen Zeichen [und Epigraphik]. — [Год. СУ „Св. Климент Охридски". Истор. фак., 78], 1987, № 2, 284—286.

Wasilewski, Tadeusz. Le voyage de Méthode à Constantinople et le culte de Saint Clément, pape et martyre à Byzance. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 103—110.
С библиогр.

Асемани, Йосиф Симоний. Календари на вселенската църква. За светите славянски апостоли Кирил и Методий. С., Наука и изкуство, 1987.

Рец.: Георги Попов. За славянската „вселенска" традиция. — Нар. култура, № 39, 25 септ. 1987, с. 6.

Аспарухов, Милко. Средновековни графити в Северозападна България. С., БАН, 1985 (Археол. и-т и музей, Интердисципл. изслед., т. XI—XII).

Рец.: Богдан Николов, Ара Маргос. — В: Изв. на Музеите в Северозапад. България, 13, 1987, 171—178.

Атанасов, Петър. Българо-руски литературни връзки през XVII—XVIII в. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1986.

Рец.: Никола Андреев. Руските старопечатни книги и българските книжовници от XVII—XVIII век. — Полиграфия, 1987, № 2, 45—46.

Николай Дилевски. — Старобълг. литература, 21, 1987, 114—119.

Богданович, Димитрие и др. Болгарский апостол XIII века: Рукопись Дечани — Црколез 2. Исследование и микрокарточное воспроизведение рукописи. С., СИБАЛ, 1986.

Рец.: Ванда Стемпняк-Минчева и Георги Минчев. Микрофилмово издание на Църколежкия апостол — среднобългарски паметник от XIII век. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 124—128.

Божков, Атанас. Търновска средновековна художествена школа. [Моногр.]. С., Наука и изкуство, 1985.

Рец.: Атанас Шаренков. Явлението Търновска художествена школа. — Нар. култура, № 25, 19 юни 1987, с. 6.

Василиев, Асен. Български светци в изобразителното изкуство. [Моногр.]. С., Септември, 1987.

Рец.: Павел Стефанов. Лебедовата песен на Асен Василиев. — Звезда (Кюстендил), № 144, 12 дек. 1987.

Восточные славяне: Языки, история, культура. К 85-летию академика В. И. Борковского. М., Наука, 1985.

Рец.: Русин Русинов. — Съпостав. езикозн., 1987, № 5, 75—77.

Гуревич, Арон Я. Проблеми на средновековната народна култура. [Изследване]. С., Наука и изкуство, 1985.

Рец.: Веселин Панайотов. Изследване върху народната култура на Средновековието. — Ез. и лит., 1987, № 2, 132—134.

Гюзелев, Васил. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII—XIV век. [Изследване]. С., Нар. просвета, 1985.

Рец.: Бистра Николова. — Векове, 1987, № 1, 79—84.

Цветана Чолова. Принос в изследването на средновековната култура в България (XIII—XIV в.). — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 119—123; Юрий Я. Вин. — Bulg. histor. rev., 1987, Nr. 2, 80—84.

Дёмина, Евгения И. Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. Исследование и текст. Моногр. Ч. 3. Тихонравовский дамаскин как памятник книжного болгарского языка XVII в. на народной основе. С., БАН, 1985.

Рец.: Ралица Цойнска. Значителен труд за българския книжовен език през XVII век. — Paléobulg., 1987, Nr. 3, 113—117.

Добрев, Петър Д. Стопанската култура на прабългарите. [Моногр.]. С., БАН, 1986.

Рец.: Иван Т. Крайнов. — Бълг. етногр., 1987, № 4, 68—69.

Дуйчев, Иван С. Пътеки от утрото. Очерци за средновековната българска култура. С., Отечество. 1985.

Рец: Георги Данчев и Евлоги Данков. Българската средновековна култура и книжнина през погледа на ерудирания учен. — Пробл. култ., 1987, № 3, 111—117.

Иванова, Климентина. Патриарх Евтимий. Биографичен очерк. С., Нар. просвета, 1986.

Рец.: Николай Аретов. Патриарх Евтимий и неговото време. — Пламък, 1987, № 11, 176—177.

Квинто, Лидия. Стеатитова икона на Богородица и Младенеца от Търновград. — Археология, 1985, № 2, 45—53.

Рец.: Константин Тотев. — Археология, 1987, № 1, 44—46.

Кендерова, Стоянка. Опис на документите на арабски език, запазени в Ориенталския отдел на Народна библиотека „Кирил и Методий" в София. XIII—XX в. Ред. Виктор Лебедев. С., Нар.библиотека „Кирил и Методий", 1984.

Рец.: Elena Grozdanova. — Bulg. histor. rev., 1987, Nr. 4, 90—92.

Кирило-Методиевска енциклопедия. В 3 т. Т. 1. А — З. Ред. Лиляна Грашева и Светлина Николова. С., БАН, 1985.

Рец.: Радослав Вечерка. — Съпостав. езикозн., 1987, № 4, 72—75.

Ана Стойкова. — Лит. история, 15, 1987, 92—94.

Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. Георги Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. С., БАН, 1985.

Рец.: Красимир Станчев. — Старобълг. литература, 20, 1987, 162—165.

Кодов, Христо И. и др. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. Т. 1. С., Свят, 1985.

Рец.: Анисава Милтенова. — Изв. Държ. архив, 54, 1987, 293—295.

Ангелина Минчева. Към въпроса за езиково-правописната характеристика на старите славянски ръкописи в описите. — Старобълг. литература, 20, 1987, 157—162.

Коцева, Елена. Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV в. С., Наука и изкуство, 1985.

Рец.: Francis J. Thomson. Euthymius of Tarnovo and Philotheus of Constantinople and liturgical reforms in Fourteenth Century Bulgaria. — Paléobulg., 1987, Nr. 4, 116—119.

Куев, Куйо М. и др. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. С., БАН, 1986.

Рец.: Димитър Кенанов. Очакван изследователски труд. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 129—130.

Куев, Куйо М. Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. [Изследване]. 2. прераб. и доп. изд. С., Наука и изкуство, 1986.

Рец.: Илия Г. Илиев. — Истор. преглед, 1987, № 3, 80—82.

Пловдивски край. Етнографски и езиковедски проучвания. Ред. колег. Г. Михайлова — отг. ред. и др. С., БАН, 1986.

Рец.: Делчо Тодоров. — Бълг. етнография, 1987, № 4, 65—69.

Попов, Георги. Триодни произведения на Константин Преславски. [Моногр.]. С., БАН, 1985.

Рец.: Иван Добрев. Старобългарското химнографско наследство в светлината на едно ново откритие. — Paléobulg., 1987, Nr. 2, 122—128.

Красимир Станчев. — Старобълг. литература, 20, 1987, 162—165.

Руски пътеписи за българските земи XVII—XIX век. Състав. Маргарита И. Кожухарова. С., ОФ, 1986.

Рец.: Искра Илиева и Нина Дюлгерова. — Истор. преглед, 1987, 106—110.

Павел Стефанов. — Векове, 1987, № 5, 89—90.

Павел Стефанов. Колоритни щрихи от нашето минало. — Пиринско дело (Благоевгр.), № 77, 2 април 1987.

Славов, Слави. Нравствената проблема в българската философска мисъл: Средновековие и Възраждане. [Истор.-философ. анализ]. С., Наука и изкуство, 1986.

Рец.: Димитър Станков. Етично философско изследване. — Филос. мисъл, 1987, № 3, 96—98.

Станчев, Красимир. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. [Изследване]. С., Нар. просвета, 1985.

Рец.: Искра Христова. За Средновековието — със съвременен подход. — Ез. и лит., 1987, № 3, 128—132.

Стойнев, Анани Б. Светогледът на прабългарите. [Моногр.]. С., БАН, 1985.

Рец.: Живко Аладжов. — Бълг. етнография, 1987, № 3, 64—65.

Вяра Николова. За митологията на прабългарите. — Нар. култура, № 28, 10 юли 1987, с. 6.

Тот, Имре. Русская редакция древне-болгарского языка в конце XI — начале XII вв. [Моногр.]. С., БАН, 1985.

Рец.: Габор Балаж. — Съпостав. езикозн., 1987, № 3, 88—91.

Филипова, Венцеслава и др. Василка Тъпкова-Заимова. Биобиблиография. Ред. Йордан Андреев. Велико Търново, Великотърновски унив. „Св. Кирил и Методий", 1985.

Рец.: Лиляна Велинова. За един ценен справочник и по някои въпроси на персоналията за учени. — Библиотекар, 1987, № 6, 32—35.

Liljana Velinova. — Et. Balk., 1987, Nr. 3, p. 136.

Цейтлин, Раля М. Лексика древнеболгарских рукописей X—XI вв. [Изследване]. С., БАН, 1986.

Рец.: Ангел Давидов. Фундаментално изследване на старобългарската лексика. — Paléobulg., 1987, Nr. 1, 113—118.

Емилия Кочева. — Бълг. език, 1987, № 1—2, 155—158.

Aspects of the Slavic language question. Vol. I. Church slavonic — south slavic — west slavic. Ed. by R. Picchio, H. Goldblatt. New Haven, Yale Consilium on intern. and area studies. 1984.

Рец.: Маргарита Младенова и Найда Иванова. Панорама на книжовно-езиковата еволюция на славянските народи. — Palćobulg., 1987, Nr. 3, 118—123.

Baumann, Winifried. Die Fascination des Heiligen bei Kliment Ochridski. Neuried, 1983.

Рец.: Вася Иванова. Ново изследване върху похвалните слова на Климент Охридски. — Ез. и лит., 1987, № 4, 90—92.

Molnar, Nandor. The calques of Greek origin in the most ancient Old Slavic Gospel texts: A theoretical examination of calque phenomena in the texts of the archaic Old Slavic Gospel Codices. Budapest etc., Akad. K. etc., 1985.

Рец.: Лили Пал. Новое достижение в изучении лексических грецизмов древнеболгарского языка. — Palćobulg., 1987, Nr. 4, 120—122.

ХАБИЛИТАЦИОННИ ТРУДОВЕ

Райков, Божидар Николов. Славянската ръкописна сбирка в Рилския манастир в българската и балканската книжовна и културна история. Палеографско-кодикологическо и литературноисторическо изследване. Рец. К. Куев, Д. Петканова, Анг. Минчева. С., 1986. 360 л.

Избран от СНС по литературознание на 28. 1. 1987 г. за ст. н. с. I ст. Утв. от ВАК с прот. № 3 от 26. 3. 1987 г. Офс. изд.; библиогр. в края на текста.

ЗАЩИТЕНИ ДИСЕРТАЦИИ

За присъждане на научната степен „доктор на науките".

Кочев, Николай Цвятков. Културно-философското мислене във Византия през XIV в. Исихазмът — философски възгледи. [Рец. В. Тъпкова-Заимова, М. Бъчваров, Й. Андреев]. С., 1986, II, 598 л.

Защитена в БАН пред СНС по стара и средновековна история на 18. 4. 1987 г. Утв. от ВАК с прот. № 13 от 14. 12. 1987 г. Библиогр. в края на текста. Машинопис.

Автореф. 26 с.

Попов, Георги Атанасов. Триодни произведения на Константин Преславски. [Рец. А. Минчева, Ив. Добрев, Кр. Станчев]. С., 1986. 724 с. с факс.

Защитена в БАН пред СНС по литературознание на 12. 2. 1987 г. Утв. от ВАК с прот. № 3 от 26. 3. 1987 г. Библиогр. в края на текста.

Автореф. 28 с.

За присъждане на научната степен „кандидат на науките".

Йорданов, Йордан Алексиев. Занаятите в Търновград XII—XIV век. По археологически данни. Науч. ръков. Атанас Попов. [Рец. Йордан Андреев, Маргарита Ваклинова]. С., 1987. 244 с.

Защитена пред СНС по стара и средновековна история на 31. 3. 1988 г. Утв. от ВАК с прот. № 14—4 от 12. 4. 1988 г. Машинопис.

Автореф. 24 с.; офс. изд.

Константинова, Величка Станчева. Старобългарските надписи от IX—X век като палеографски и лингвистичен източник. [Рец. Ек. Дограмаджиева, Ив. Добрев]. Шумен, 1986. 261 л., 1 л. табл.

Защитена пред СНС по езикознание на 25. 6. 1986 г. Утв. от ВАК с прот. № 7 от 6. 11. 1986 г. Библиогр. в края на текста.

Автореф. 30 с.; офс. изд.

Лекова, Татяна Илиева. Сборниците със смесено съдържание от XV—XVI век като извор за историята на българския речник. Науч. ръков. Ив. Добрев. [Рец. Ив. Кочев, Р. Павлова]. С., 1986. 651 л.

Защитена пред СНС по езикознание на 19. 11. 1986 г. Утв. от ВАК с прот. № 1 от 29. 1. 1987 г. Библиогр. в края на текста. Прил. 113 л. табл.

Автореф. 24 с.; офс. изд.

Лилкова-Матакиева, Теофана. Образът на Ив. Рилски в българското изобразително изкуство. XIII—XIX век. Науч. ръков. Е. Бакалова. [Рец. А. Божков, Л. Прашков]. С., 1987. 231 с.

Защитена пред СНС по изкуствознание на 3. 6. 1987 г. Утв. от ВАК с прот. № 15—1 от 21. 1. 1988 г.

Автореф. 23 с. с ил.; офс. изд.

Пенкова, Бисерка Димитрова. Стенописната украса на манастирските трапезарии в България. Функция и иконографска програма. Науч. ръков. Е. Бакалова. [Рец. Л. Прашков, М. Коева]. С., 1986. 188 л.

Защитена пред СНС по изобразително изкуство на 12. 1. 1987 г. Утв. от ВАК с прот. № 3 от 26. 3. 1987 г. Библиогр. в края на текста. Автореф. 28 с.; офс. изд.

ЕДИНИЧНИ ЛИСТОВЕ

За буквите. Кирило-Методиевски вестник, бр. 13, април—май 1987. С., Съюз на българските журналисти, 1987. 16 с.

Донка Илинова

Поредицата „Старобългарска литература“ излиза в две книги годишно [illegible]ват се приемат изследвания и статии върху пробле[illegible]обългарската литература и култура; обнародв[illegible]издадени текстове и материали, рецензии, [illegible]графия.

Ръко[illegible] да надхвърлят 30 машинописни страни.