ДОНКА ПЕТКАНОВА

# Старобългарска литература

## Част I (IX–XII век)

НАУКА И ИЗКУСТВО

Ал. Соколов

# СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

# СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
## В ДВЕ ЧАСТИ

ДОНКА
ПЕТКАНОВА

# Старобългарска литература

ЧАСТ I
(IX— XII век)

ИЗДАТЕЛСТВО НАУКА И ИЗКУСТВО, СОФИЯ, 1986

В настоящата първа част на учебника за ВУЗ „Старобългарска литература" се разглежда възникването и развитието ѝ от IX до XII век. Включени са някои общотеоретични въпроси — периодизация, общи особености и жанрова система, проблеми на ръкописната книга. Разгледана е писмената традиция в България до Кирил и Методий, делото на Солунските братя и литературната дейност на чтехните ученици и последователи; появата и ранния развой на апокрифната литература в България; старобългарската белетристика и литературата през епохата на византийското владичество. Общите въпроси на литературния процес са съпътствани с анализ на конкретни произведения.

© Донка Николова Петканова, 1986
c/o Jusautor, Sofia

Индекс 82Б

# УВОДНИ ВЪПРОСИ

## 1. ПЕРИОДИЗАЦИЯ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Първият проблем, който се явява при написването на една литературна история, е периодизацията. Естествено тя не би могла да бъде абсолютна, защото литературното развитие е постепенно, не познава изненадващи скокове. Между всяко ново явление и предходните съществува приемственост; във всяко писателско дело живее част от духа и традициите на миналото; има изпреварили, има и закъснели явления. В такъв смисъл не могат ясно да се разграничат литературните епохи. При средновековната българска литература възникват и допълнителни затруднения — не познаваме цялата книжовна продукция на времето, а за редица творби не знаем кога точно са преведени или написани, за да ги подредим във вековете и да видим ясно физиономията на тези векове. Датировките в ред случаи са хипотетични, хипотетично е и авторството на множество произведения. Затова границите и характеристиките на епохите носят до известна степен условен характер. В сравнение с фолклора старата литература предлага по-изяснен във времето и пространството материал, затова при нея имаме по-добра възможност да достигнем до приемлива периодизация, но все пак тя очертава само общите контури на литературното развитие. Като се подреждат критически известните факти, създава се един модел на това развитие. Макар и несъвършена, периодизацията на старобългарската литература е необходима — тя задължава да се проникне в явленията, да се установят закономерностите, да се сумират особеностите на отделните периоди и да се установят насоките на развитието.

Въпросът за периодизацията на българската литетатура е обсъждан неведнъж — в отделни статии и в специални научни дискусии. След Втората световна война първата сериовна дискусия по въпросите на периодизацията се състоя през 1955 г., организирана от Института за литература по повод на подготовката на четиритомната „История на българската литература". Дискусията стана причина за появата на ред статии и изказвания в печата. През 1962 г. като първи том от четиритомника излезе „Старобългарска литература". В този том залегнаха тогавашните схващания за основните периоди на българската средновековна литерат ура.

Науката обаче през последните 20 години бързо се разви напред. Изказани бяха нови идеи за същността на старобългарска-

та литература, открити бяха нови творби, проучени бяха малко познати периоди (XIII в., периода на османското владичество). Новите изследвания не само уточниха някои научни въпроси и допълниха картината на литературния живот, но и поставиха проблема за нов подход към отделни епохи, към средновековните творби изобщо, към ролята на преводната литература и пр. Стана необходимо да се напише нова, по-подробна и поставена на съвременно научно равнище история на българската литература. По повод подготовката на тази многотомна история Институтът за литература организира през 1979 г. нова дискусия по въпросите на периодизацията на историята на българската литература. Статиите, отпечатани през 1979—1982 г., са показател за ясното и неясното по проблема, отразяват трудностите и колебанията, формирането на нови идеи, различията в гледищата по отделни въпроси на периодизацията. И до днес не може да се каже, че във всяко отношение се е достигнало до единно мнение. Затова и периодизацията тук ще носи до известна степен субективен характер.

При периодизирането на старобългарската литература вземаме предвид преди всичко литературните факти — тяхната същност и произход, като водещото начало са новите литературни явления. Не можем обаче да се абстрахираме от обществено-икономическите и политическите фактори, тъй като книжовните явления са свързани с тях. Общото състояние на държавата и на църквата, характерът на политическите отношения, материалните условия на живот се отразяват върху развитието на културата. Литературата като част от културата е зависима в по-силна или в по-слаба степен от развитието на обществото, от историческата му съдба. В години на чужди нашествия и робство, когато се разклаща базата — унищожена е българската светска и духовна власт, която организира и подкрепя духовния живот, снижено е равнището на училищното дело, материалните условия за книжовна работа са влошени — се забелязва и изменение в насоката на литературното развитие и спад на литературната продукция. В години на държавен и църковен подем, на мир и икономически стабилитет се чувствува оживление в литературата и бързо развитие. Затова в общи линии с разлики понякога от по няколко десетилетия литературната периодизация съвпада с историческата.

Кога начева старобългарската литература?

Ако вземем като решаващ белег езикът и писмото на литературата, ще трябва да поставим началото на българската литература в последната четвърт на IX в., когато у нас се пренася и прилага създаденото от Кирил и Методий славянско писмо. Това обаче не съответствува напълно на реалното духовно развитие на България, тъй като един важен исторически период —от основаването на българската държава до пристигането на Кирило-Методиевите ученици — остава извън историята на българската литература. Известно е, че през този период гръцкият език е приет

в България за официален и на него се създават стотици надписи върху камък, свързани с живота на държавата и болярството. Освен това през този период има и други писмени прояви, които, ако и да не се третират като литературен живот, най-малкото са подготвителен етап към такъв живот. Всички те не бива да останат извън погледа на историка на литературата, понеже до известна степен са обяснение за разцвета, който настъпва след приемането на славянското писмо, белег са за потребностите и търсенията на епохата.

Тъй като още с основаването на българската държава отсам Дунава българите започват чрез писмо да чертаят за поколенията своята история, като условна граница на началото на българската литература може да се смята основаването на Дунавска България (681 г.). Между тази дата и годините на пристигането на Кирило-Методиевите ученици изминават повече от 200 години. През този период не се създава литература в същинския смисъл на думата, но това е период на начало и развой на процеса на формиране на българската народност, на постепенно отмиране на прабългарския тюркски език и надмощие на езика на множеството — славянския; период на обединяване на двата етноса, на взаимно духовно обогатяване и постепенно налагане на славянския фолклор. През този период се осъществява частично приобщаване към нови култури — гръко-римската, чрез заварените останки от градове, крепости, бани и преди всичко византийската чрез гръцкия език и писмо, чрез междудържавните отношения и гръцките пленници, чрез византийските мисионери. Тогава се извършва и сближаване на българското население с християнската религия, която се налага бавно, преминавайки през много препятствия, но накрая побеждава — през 864 г. (според други учени 865 или 866 г.) княз Борис приема официално християнската вяра заедно с целия си народ.

Тези процеси заедно с разнообразните опити за писане, задоволяващи интересите на различни обществени среди, подготвят част от обществото за голямата литература, правят го способно скоро след покръстването да проникне дълбоко във византийската култура, да приеме с възторг и да усвои бързо славянската писменост и да я направи народностна писменост. Без този подготвителен период старобългарската литература от IX—X в. като обществен феномен е необяснима, изглежда като чудо. Винаги биха могли да се намерят няколко образовани люде, които да сложат едно добро начало, но тяхното дело би било изолиран глас в пустиня, ако обществото духовно не е подготвено да го разбира и разпространява.

В учебниците и историите на българската литература до Втората световна война въпросният период не влизаше в рамките на развитието на българската литература. Това беше така, защото бяха известни по-малко факти и защото най-многобройните писмени паметници от епохата — надписите върху камък — не се въз-

приемаха като част от българската писмена култура заради материала им и гръцкия им език. Нова теза обосноваха българските учени В. Бешевлиев и П. Динеков. Те показаха, че няма сериозни основания прабългарските надписи да се изключват от историята на българската литература. При преценката на надписите езикът не би трябвало да се взема като решаващ белег, тъй като това е формален белег. Могат да се дадат примери с много литератури, които започват своя живот на чужд език. По-важни са в случая съдържанието и предназначението на творбите. А надписите са писани на българска земя, за българи и отразяват живота на българската държава. Част от създателите им са също българи, което проличава от грешките, направени в гръцкия език. Що се отнася до материала, той също не може да бъде решаващ. Египетски летописи са писани върху каменни колони, цели поеми от вавилонската литература и множество асирийски заклинания са записани върху глинени плочки.

И така първият период от развитието на българската литература бихме отбелязали като: *дославянски писмен период* — той трае от края на VII в. до последната четвърт на IX в., условно до 886 г., когато Кирило-Методиевите ученици пристигат в Плиска.

Както вече казахме, през този период се извършват много важни културни и обществени процеси: преход от езичество към християнство; преход от първобитнообщинен към феодален строй; политическо укрепване на България, която постоянно увеличава територията си и обхваща повечето племена от южнославянската българска група, за да се превърне в мощна централизирана държава; обединяване на населението в българските земи и процес на славянизиране на прабългарския етнос; усвояване на заварената на Балканския полуостров култура и смесването ѝ с донесената, което впоследствие дава нови самобитни форми на изкуството и архитектурата в Мадара, Плиска и предимно в Преслав.

Най-значителният писмен факт през това време са прабългарските надписи върху камък. Те са лаконични, тъй като са предназначени да се поставят на обществени места за спомен на идните поколения. Оцелели са поради трайността на материала. Могат да се предполагат и по-обширни летописи на пергамент, които не са се съхранили, тъй както не са запазени и много книги от IX—Хв., за които знаем, че са съществували. Наред с тази официална държавна писмена култура, задоволяваща интересите на хана и болярството, развива се и друга, също така езическа, „по-низка", която задоволява потребностите на народа (руническата писменост). Най-сетне слагат се начетките и на една трета, християнска писмена култура, която отговаря на нуждите на покръстеното население — преди християнството да стане официална държавна религия и в първите две десетилетия след приемането ѝ (писане на славянска реч с гръцки букви, използуване на внесени отвън гръцки книги).

Наред с тази начална писменост сред българското население —

славяни и прабългари — цъфти многообразно езическо поетическо творчество, което свидетелствува за развито поетическо мислене. Акс се съди от свидетелства във византийски и латински извори, от изказвания на старобългарски писатели от IX—X в. и от старинни остатъци в записания по-късно български фолклор, става ясно, че високо развитие достигат езическите фолклорни жанрове: баянията, гаданията, обредните песни — отбелязани от писателите като „бесовски", вълшебната приказка, приказките за животни, още историческото предание, пословицата и гатанката. Народното творчество през този период доминира над всички писмени форми и заема централно място в живота и в духовния мир на всички слоеве от населението. Литературата в нейните зачатъчни форми има малък брой читатели, тъй като се създава на гръцки език или с гръцки букви. Тази неразвита още литература не се противопоставя на фолклора, напротив, неговите традиции й оказват известно влияние. Фолклорът се развива по свои закони — в него през дадения период също протичат сложни и значителни процеси, които обаче не са документирани поради спецификата на фолклорното творчество. Допускаме, че настъпва симбиоза и взаимопроникване на фолклорното наследство на славяни (обогатено от заварените тракийски и гръко-римски традиции) и прабългари; метаморфоза на митове и митически герои; изживяват се непригодни за новата обстановка представи и мотиви; постепенно се налагат особеностите и образния свят на славянския фолклор като фолклор на множеството. Каквито и процеси обаче да настъпват, фолклорът през този период остава незасегнат от християнската философия и образност, тъй като в началния етап от проникването на християнската религия сред българското население тя се възприема от народа главно с външните й прояви и по-късно овладява съзнанието.

С официалното приобщаване на България към християнството и преди всичко с приемането на славянското писмо, създадено от братята Кирил и Методий, започва **нова ера** в културния живот на България. Славянската писменост не само радушно е посрещната от княз Борис, но на носителите й са предоставени и най-добри условия за работа. Твърде бързо гръцкият език започва да се изоставя. С помощта на творбите на Кирил и Методий и с дейността на преките им ученици се полагат основите на българската славянска църква и на българската оригинална и преводна литература. Приемането на славянската писменост отговаря на интересите на широки кръгове в България. Като държава България не само е заинтересувана да я усвои, но в нея съществуват и всичките необходими условия тя да се разпространи, да стане официална писменост и на нея да се създава разнородна литература.

На *какви основи възниква* старобългарската славянска литература? В мирогледно отношение — на базата на християнската философия и догматика. В литературно отношение (жанрове, ком-

позиционни форми, стилистика) — на основата на византийската литература и на творческото дело на Кирил и Методий, които имат византийско литературно образование. Тематиката и съдържанието на литературата се определят главно от нуждите на държавата, църквата или народа, както и от културното равнище на читателя християнин в различните епохи.

Старобългарската литература следователно не е продължение на литературата от езическия период, която е бедна в жанрово отношение, нито е доразвитие на българския фолклор на по-високо интелектуално и философско равнище. Между писмено творчество и фолклор в началния период от съществуването на литературата се създава пропаст. Литературата се явява твърде различна от фолклора по мироглед, образност, тематика, жанрове, стилистика. Тя е една противоположност на фолклора. Писателите, следвайки църковните предписания, са негови отрицатели, тъй като за тях той е езически. По-късно църквата вече започва да има диференцирано отношение към народните творби — започва да различава вредни, допустими и полезни. Между каменните надписи обаче и новата християнската литература не се създава пропаст. През IX—X в. продължава традицията на надписите — отначало все още на гръцки, дори след като славянското писмо е разпространено (Наръшкия Симеонов надпис от 904 г.), а скоро след това на старобългарски език с кирилица. В тях се появяват нови понятия, но по структура те са подобни на старите надписи. Някои от създадените през езическия период летописи биват преведени на славянски език — такъв е случаят с Именника на българските ханове.

В своето многовековно развитие старобългарската литература преживява векове на упадък и векове на разцвет във връзка с политическите, социалните и културните условия. Трябва да се подчертае обаче, че тя *никога не прекъсва своя живот*. И в най-трудни за културна дейност времена на робство, на държавно и църковно крушение, тя се създава и развива. Не секва българският език в църквите, винаги се намират трудолюбиви, всеотдайни преводачи и преписвачи, които множат българската книга и поддържат четивните интереси.

В литературата от времето на пренасянето и разпространението на славянската азбука насам се очертават следните основни периоди:

*I. Българската литература от последната четвърт на IX в. до края на XII в.*

В рамките на този период във връзка с обществено-политическата действителност и задачите на времето, които определят съдържанието на литературния живот, можем да различим *три подпериода:* 1) епоха на приемане, разпространение и утвърждаване на делото на Кирил и Методий в България (времето на княз Борис и цар Симеон); 2) епоха на социален протест и остри класови противоречия и тяхното отражение в литературата (времето на цар Петър); 3) епоха на византийско владичество.

Под въздействието на два нови, мощни фактора — християнското учение и славянската писменост — през IX—X в. завършва процесът на образуване на единна българска народност. Славянската писменост се обявява за официална, славянският език става език на църквата, на книжнината, на народа. Ограничава се употребата на гръцкия език в богослужението почти до пълното му изместване. Изграждат се основите на българското училище. Българската църква получава пълна самостоятелност. Утвърждава се култът към Кирил и Методий като прославени и български светци; канонизират се още редица личности, българи по произход — Климент Охридски, Наум, Иван Рилски, Йоан Екзарх, цар Петър. Така българското богослужение получава народностна окраска. Усвояват се повечето познати във Византия литературни жанрове и се полагат солидните основи на българската оригинална литература. Извършва се огромна образователна и преводаческа работа.

1) Главните задачи на българската литература през първия етап от разглеждания период са: прослава на Кирил и Методий и защита на тяхното дело, снабдяване на църквата с нови богослужебни книги, непреведени от братята Кирил и Методий, редактиране на Кирило-Методиевите преводи с оглед на преславското наречие; създаване на четивна литература с познавателно, възпитателно и богословско значение за задоволяване потребностите на новото образовано християнско общество. През този подпериод всички книжовници следват прогресивните завети на Кирил и Методий; като творци и преводачи те се намират под тяхно влияние. Най-значителните литературни имена от последната четвърт на IX— първата четвърт на X в. са: Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър. Известни са още имената на неколцина преводачи и преписвачи: Тудор Доксов, презвитер Йоан, презвитер Григорий. Това е епоха на възход, на укрепване на славянското съзнание на базата на съществуването и развитието на славянската писменост, която става всеобщо културно благо на българското население, време на борба за престиж и за свое място в света в политическо и културно отношение. Епохата на цар Симеон влиза в литературната история като „златен век". Чрез преводите от гръцки, чрез обучението на ред книжовници в най-изисканите училища на Византия и чрез наследяването на преводаческото и творческото дело на Кирил и Методий българските писатели усвояват жанровата система, философията и стилистиката на една напреднала и авторитетна за времето си литература. Те още отначало стъпват на високо стъпало и достигат до резултати, които са почти на равнището на византийската книжовна култура. Българската славянска литература не изживява дълъг и мъчителен път на формиране — нейното начало съвпада с нейния разцвет. За това, разбира се, играят роля и различните форми на съприкосновение с византийската култура в предкириловия период, „узряването" на обществo-

то за една родна писменост и литература. Книжовният разцвет се съпътствува с подем в развитието на другите изкуства — архитектура, живопис, декоративно изкуство.

2. След смъртта на цар Симеон (927 г.) българската литература продължава своето успешно развитие, но поема други посоки във връзка с новите условия. Кирило-методиевският ентусиазъм затихва, славянското писмо и българският книжовен език вече са утвърдени и не се нуждаят от защита. Църквата се е снабдила с необходимата й културна литература, затова вниманието се насочва главно към четивни творби с познавателно и възпитателно значение (превеждат се нови жития, разкази, хроники, природонаучни съчинения). Във връзка с изострените социални противоречия в условията на зрелия феодализъм и под влияние на чужди дуалистични учения, на езическите остатъци и на апокрифната литература, около средата на века се формира богомилското учение. Богомилската идеология и нуждата от нейната пропаганда раждат своята книжнина, която за съжаление е почти непозната. Богомилството извиква на живот и противобогомилската литература със своя най-ярък представител Презвитер Козма. Разцвет бележи апокрифната литература, чието начало е сложено още в предходния етап като художествена преводна проза. Под влияние на преведените апокрифи започват да се творят подобни произведения и от български автори. Единственият известен по име народен писател е поп Йеремия. На българска почва апокрифната литература преживява едно възраждане, което продължава и в следващата епоха, като придобива местни черти. Упадъкът на нравствеността сред монашеството, както и затрудненото положение на държавата, раздирана от вътрешни противоречия и външна заплаха, извиква на живот едно религиозно-аскетическо направление в литературата със своя главен представител Черноризец Петър.

3. В края на X в. (971 г.) Преслав пада под византийска власт, разграбен и разрушен. След това той никога вече не ще стане столица и в него книжнината никога не ще се развива така бурно и плодотворно. С края на X в. залязва преславската слава. През 1018 г. е покорено и Самуиловото царство. Българската патриаршия е унищожена: като религиозен център се издига Охрид начело с архиепископ. Василий II отначало запазва самостоятелността на Охридската архиепископия — след завладяването на България духовният глава е българин. Нему са подчинени всички останали български епископства. След него обаче духовната власт се обсебва от константинополската църква и архиепископите, които по-късно се назначават, са гърци.

След унищожаването на българската духовна и политическа власт условията за книжовна дейност рязко се променят. По интензивност на създаване, по качество и дух литературната продукция от епохата на византийското владичество (XI—XII в.) съществено се отличава от тази на IX—X в. Не се прекъсва обаче

връзката с установените традиции и живее споменът за блестящото минало.

Книжовният живот през тази епоха е *неорганизиран*. Не могат да се посочат значителни книжовни огнища, в които литературната дейност да се направлява и подпомага. Образоваността спада, чуждата власт се опитва отново да наложи в църквата и в книжнината гръцкия език. Висшата духовна власт е византийска, но в манастирите и селищата остават да действуват множество духовници българи, които милеят за славянската книжнина. Българската литература става дело на тези родолюбиви духовници. При трудни условия те снабдяват църквите с нови преписи на богослужебни книги и бдят да се чете и пее на български. Творческата дейност е ограничена, но не престава. С образите и събитията, които третира, тя е свързана с българската политическа и културна история от IX—X в. Най-значителни произведения от това време са: „Народно житие на Иван Рилски", „Солунска легенда", „Български апокрифен летопис", „Сказание на пророк Исай", една обработка на апологията „За буквите" от Черноризец Храбър. Всички тези творби са *анонимни*. Това говори за социалния състав на книжовниците, повлияни от фолклорните традиции. Връзката с тези традиции проличава и в съдържанието на творбите, претворили народни предания и мотиви от апокрифната литература. Българската литература през тази епоха е подчертано *патриотична*. В условията на робство, когато владетелите и потисnатите имат една и съща вяра, е трябвало да се подчертаят народностните добродетели и различия, за да може българският народ да се разграничи от поробителя и да устои. Тогава понятието „българин" като общо за всеки жител на България окончателно се налага. Това е резултат от завършилия през X в. процес на формиране на единна българска народност и заедно с това е проява на стремеж за народностно обособяване и духовен отпор срещу другоплеменното потисничество.

Наред с оригиналните български творби се създават от автори гърци и творби на гръцки език за български светци (Климент Охридски, Иван Рилски), предназначени за българска среда. Най-активни се оказват византийските архиепископи в Охрид (Теофилакт, Димитър Хоматиан). Тази литература се поражда от стремежа на управниците да спечелят симпатиите на българското население и в същото време да го приучат да чете на гръцки език.

* * *

България се освобождава от византийска власт през 1187 г. след успешно въстание, ръководено от братята боляри Асен и Петър. Веднага обаче не е възможно да започне нов период в развитието на българската литература. В последните две десетилетия на войни за възвръщане на прежните български територии

и обединяване на българската народност, когато и църквата още не се е подкрепила с нови образовани кадри, не може да се мисли за съществено съживяване на книжовната дейност и за нови тенденции на развитие. До началото на XIII в. литературата се развива в същия дух и темп, както в предходните десетилетия. В последните години от царуването на Калоян (1197—1207 г.) държавата и църквата се стабилизират и скоро се появяват признаци на книжовно оживление и обновление. Започва втори, много съдържателен период от живота на българската литература.

*II. Българската литература от началото на XIII в. до втората четвърт на XV в.*

Главен център на българската държава, църква и книжнина през този период става *Търново*, който се оформя като един от най-добре укрепените градове, богат и многолюден. Литературата отразява, макар и непълно, живота на Втората българска държава. Без да губи основните си черти на средновековна литература, тя изживява значително развитие във формално и идейно-емоционално отношение. Във връзка с важни съдържателни и жанровохарактеризиращи белези тя може да се разглежда в *два подпериода*: 1) епоха на укрепване на българската държава и църква и съживяване на литературния живот (времето от началото на XIII в. до възкачването на цар Иван Александър (1331—1371 г.) и 2) епоха на нови идейни и литературни търсения и втори разцвет на българската литература (времето от възцаряването на Иван Александър до 20-те години на XV в.).

1) По-важни политически събития през XIII в., които намират отражение пряко или косвено във фолклора и в литературата, са войните с Латинската държава, основана в Цариград през 1204 г., и татарското нашествие. В църковно отношение значителни моменти от живота на България са: съборът против богомилите от 1211 г. и възобновяването на Българската патриаршия през 1235 г. Целият XIII в. е време на лекуване на раните, на организиране на силите, на първи по-сериозни успехи в литературата. От една страна, тя продължава традицията на народно-апокрифното течение от предходната епоха (с анонимните творби в апокрифен дух „Слово за Сивила", „Слово на нашия Исус Христос"). От друга страна, отново започва да се формира една държавна, официална литература, която намира своите покровители. В нея е отразена част от историята на държавата и църквата от XIII в., историческото съзнание на интелигенцията, народностното съзнание и самочувствие на книжовника. Развитие намира летописната традиция — Разказ за събора против богомилите, Разказ за възстановяването на българската патриаршия, и др., житийната литература — Житие на Михаил от Потука, Житие на патриарх Йоаким, Кратко житие на Иван Рилски и др., химнографията. С патриотичната тенденция, прокарана както в официалната, така и в народната литература, тази епоха е свързана

с времето на византийското владичество. Връзки с него издава и понятният, опростен стил на литературните творби. Официалната книжнина още не е в състояние да се откъсне в стилово-изобразително отношение от общото равнище и да се издигне на по-високо стъпало.

2) В резултат от обновителния процес в условията на нормално развитие на образованието и на литературните връзки българската литература постепенно набира сили, натрупва опит и по времето на Иван Александър и Иван Шишман достига до *втория си разцвет*. През този кулминационен етап от разглеждания литературен период книжовната продукция става по-обилна и по-разнообразна, възникват нови книжовни средища — Килифаревският манастир, Видин и др. Преводните творби (исторически, философски, белетристични) разчитат на читател с разно тематични интереси. Най-големите умствени движения на времето във Византия са исихазмът и варлаамитството. Те дават своето отражение в духовния живот на България. На Атон започва движение по поправка на книгите, представено от стареца Йоан. То се пренася в България, където придобива размах чрез дейността на патриарх Евтимий. В оригиналната българска литература патриотичната линия не прекъсва, но порастват изискванията към художествения изказ, към езика, към външната и вътрешната украса на книгата. Литературният подем се съпровожда, както някога в Преслав, с високи постижения в областта на другите изкуства. Най-забележителният момент от литературния живот е школата на патриарх Евтимий. Към нея принадлежат писателите: Григорий Цамблак, Киприан, Йоасаф Бдински, Константин Костенечки. Налага се висок реторичен агиографски стил, който съществено се отличава от стила на литературата през XIII в. На кратките, просто изложени жития се противопоставят обширни творби с много цитати, сложен, украсен стил, богат език. В жанрово отношение житието и похвалното слово изживяват развитие, сближават се и функционално се изравняват. За разлика от предходния век българската литература престава да е анонимна. Изключение правят народните сборници и ред преводни творби. Писателите притежават солидно образование; на базата на исихазма връзките с византийската църква са приятелски; някои гръцки автори пишат жития за български светци (например патриарх Калист). Влиянието на византийската литература е твърде мощно, но не обезличава българската литература, която по настроение, задачи и тематика си остава оригинална. Той помага да се издигне на по-високо философско и художествено равнище и да стане учителка на други славянски литератури. През XIV — първата четвърт на XV в., българската литература отново достига равнището на византийската и е най-развитата славянска литература.

Търново пада под османска власт през 1393 г.

Повечето от Евтимиевите ученици създават своите най-значителни творби извън пределите на България — в Сърбия, Румъния,

Русия, тъй като там намират служба или убежище. Те обаче не скъсват връзката си с делото на Евтимий и не забравят отечеството си, а развиват по-нататък заветите на своя учител. Ето защо тяхното дело е продължение и в същото време завършек на Евтимиевата литературна школа. Поради това падането на България под османска власт не може да се счита край на литературния период — с тази политическа дата още нищо ново не се внася в литературата, тя продължава да тече в руслото, очертано от Евтимий. Но единици в чужда среда, учениците на Евтимий не успяват да създадат свои школи и с тяхното дело завършва една блестяща епоха от развитието на българската литература.

* * *

Поробена, ограбена, разорена, с прокудена или избита интелигенция, България не прекъсва своя книжовен живот. След няколко десетилетия смут, отчаяние, страх, книжовният живот в българските земи започва да се съвзема от големия удар. Начева нов и последен период от развитието на българската средновековна литература. Той е твърде различен по тематика, а донейде и по стил от предходните. В жанровата система на литературата се забелязват промени, промени настъпват и в социалния състав на книжовници и читатели, но, общо взето, литературата се развива в духа на средновековните традиции. И така:

*III. Българската литература от втората четвърт на XV в. до средата на XVIII — период на османско владичество.*

Този голям период се характеризира с политическо безправие, с демографски изменения, със загуба на големи материални и духовни ценности. В конфликта на двете народности с две различни вероизповедания вярата се оказва най-яркият разграничителен белег. Затова и асимилационната политика на Османската империя започва още с падането на Търново. Потурчвания с обещания, със заплахи — за това свидетелствува Йоасаф Бдински. С по-голяма или помалка интензивност, проявена в единични или масови потурчвания, тази политика съществува през цялото робство. Затова и за християнското българско население вярата се оказва най-силния и верен израз на народността; вяра и народност започват да се схващат като единно цяло — идея, залегнала във фолклора и в литературата. Литературата става общохристиянска с общобалкански черти. Патриотизмът се проявява в борба за запазване на вярата и в доказване на нейното предимство пред мохамеданството. Това се осъществява по пряк и по косвен начин — чрез превода на множество жития за старохристиянски светци, умрели за вярата. Друга обща особеност на литературата през разглеждания период е процесът на демократизация, проявен в съдържанието и в езика на книжнината. Поради невъзможността писателите да получат високо образование и поради промени в състава на книжовници

и читатели, притъпяват се големите разлики между църковна и народна литература. Отново престава да съществува в същинския смисъл на думата официална, т. е. държавна литература, тъй като няма държавен български апарат и българска патриаршия, които да я направляват. В сравнение с литературното развитие в Русия, Западна Европа, Хърватско и отчасти в Гърция, която има непреки връзки със свободния свят, българското литературно развитие се забавя до началото на XVIII в. С малки отклонения книжнината остава на равнището на средновековния мироглед и в рамките на средновековните жанрове. Поради унищожаването на огромни книжовни богатства, връзката с предходните литературни епохи отслабва. По-добре позната през първите векове на робството е литературната продукция на Търновската книжовна школа, но през XVII—XVIII в. и тя престава да привлича интереса на книжовниците. Въпреки всичко това този период показва интересни развойни процеси, във връзка с които може да се раздели също на *два подпериода*: 1) от втората четвърт на XV в. до началото на XVII и 2) от началото на XVII в. докъм средата на XVIII (начало на преходния период от средновековна към нова литература).

1) През първия подпериод книжовният живот се пренася предимно в Западна България. Търново и Видин изгубват своето водещо място в културния живот. Най-значителни книжовни огнища стават Рилският манастир, София, Кратово. През XV в. оригиналната литература се представя от анонимната българска хроника, творбите на Владислав Граматик и на Димитър Кантакузин, а през XVI в. от софийските книжовници поп Пейо и Матей Граматик. Българската литература следва, общо взето, традициите на Търновската книжовна школа, но с някои свои особености. Издигат се нови идеи за стила на изложение, тъй като писателите се съобразяват със съвременната си публика, която е по-малко образована. Красивият, сложен, витиеват стил на Евтимий започва да става неуместен. Забелязват се нови моменти в развитието на някои жанрове — житието става по-правдиво, с по-голяма биографична стойност; Д. Кантакузин създава първото лирично стихотворение в строфи („Молитва към Богородица“); разказът за пренасяне на мощи придобива чертите на пътепис. Основни теми в творбите стават разорението на Балканския полуостров и помохамеданчването.

Едно от характерните явления в литературния живот през тези два века са сборниците с разнообразно съдържание, които обединяват повествователни и нравствено-поучителни творби. Те са предназначени за извънцърковно четене и задоволяват естетически, възпитателни и познавателни потребности.

Вторият подпериод е твърде беден откъм оригинални творби. Той показва обаче явления, които говорят за нови търсения и за формиране на нови възгледи. Това дава основание да го разглеждаме като начало на преходния период от средновековна към

новобългарска литература. Тук на първо място стоят дамаскините. Те се появяват още в края на XVI в. като сборници със слова от Дамаскин Студит, но в този си вид като форма не са ново явление. Носят само някои нови черти по съдържание, доколкото Дамаскин Студит е автор от XVI в. През XVII в. дамаскините стават нов тип сборници — имат разнообразно съдържание с отделни устойчиви звена; не обслужват вече църковната практика и са написани на *новобългарски език*. Станал непонятен, традиционният книжовен език е изоставен.

През първата половина на XVIII в. в лицето на дамаскинаря Йосиф Брадати в българската литература се появява критическа струя, насочена към политическите, нравствените и социалните недъзи. Тази струя стои във връзка с обилния приток на гръцки творби, преведени от печатни гръцки книги, издадени през XVII в. във Венеция. С особена популярност се ползуват сборниците на Агапий Ландос, монах Критски, в които се поставят съвременни проблеми.

Едно много интересно ново явление е католишката книжнина, създавана на „илирийски", на латински и на български език. В средите на българските католици възникват нови жанрове — историографското съчинение, стихотворната басня, пътеписът, автобиографичното писмо. Литературните интереси и възможности на българите католици надхвърлят тези на ортодоксалното общество в страната, тъй като те поради образованието си, получено главно в италианските градове, имат възможност да се докоснат до европейската култура.

Първата половина на XVIII в. ни предлага още интересни личности, които по начин на мислене и литературни интереси стоят на границата на старото и новото и са типични представители на преходния период, който след тях навлиза във втори, по-зрял етап — Христофор Жефарович и Партений Павлович. Те поддържат здрава връзка със средновековната традиция, но в същото време се откъсват значително от нея.

През целия период на османското владичество небивал разцвет получава народното творчество. В съдържателно и жанрово отношение то изпреварва литературата и става доминанта в духовния живот на българина. Фолклорът запълва липсата от оригинални български творби и отразява много по-пълно политическия, социалния и всекидневния живот на народа, отразява неговите мечти и стремежи. През този период получава разцвет епическата песен и преди всичко цикълът за Крали Марко, историческата песен, отразяваща чуждото потисничество, след това хайдушката поезия, битовата приказка, битовата песен. Между литературата и фолклора се осъществяват някои връзки — общности в тематиката, влияние на популярната литература върху фолклора (на апокрифи, жития и разкази), но с твърде слабо влияние на фолклора върху литературата. Общо взето, двете области остават самостоятелни, със своя среда и своя специфика по форма и съдържание, както е през цялото средновековие.

## 2. ОБХВАТ И ХАРАКТЕР НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Старобългарската литература е *най-старата славянска* литература, която продължава творческото дело на братя Кирил и Методий и се опира на *демократичните традиции*, създадени от тях.

Тя се твори на български език, който като книжовен език става нормативен, с течение на времето изостава от говоримия, в отделни епохи доста се отдалечава от него, но никога не се чувствува като чужд. Между култов и литературен език, от една страна, и говорим език, от друга, никога не се отваря дълбока пропаст. Историята на западноевропейската култура показва, че векове наред езикът на църквата, на дипломацията, на литературата е латинският, достъпен само за високообразования човек, а народите говорят своите родни езици. В румънските княжества през XV—XVII в. църковният и книжовният език е среднобългарският, а народът си служи със съвсем различен неславянски език. Следователно в езиково отношение старобългарската литература е една от най-демократичните средновековни литератури в Европа. В своето многовековно развитие от втората четвърт на IX в. до нейния залез тя е поставена на народностни езикови основи.

И по съдържание старобългарската литература показва редица *прогресивни черти*. В нея например се забелязва поява на особености, които в други европейски литератури се явяват покъсно. Една патриотична тенденция, народностно и историческо съзнание, българската литература показва още през IX—X в. Особено ясен израз намира българският патриотизъм, а също така чувството за народностна и държавна приемственост, през следващите XI—XIV в. Въпреки политическите сътресения и двете робства, в българската литература винаги надделява идеята за единството на българския народ и за непрекъснатостта на неговата история. Два века преди да се появи книгопечатането, което слага край на хаоса в правописа и сграничава до минимум грешките, в българска среда се явява движение за поправка на книгите. Работи се за създаване на единен книжовен език и правопис, за нормативност в правописа. В отделни епохи (IX—X, XIV в.), българската литература се издига на високо философско и художествено равнище, поставя общославянски и общохристиянски въпроси, затова в сферата на ортодоксалните народи в Европа тя придобива *интернационален характер*. Освен това поради липсата на езикова бариера просветата в средновековна България обхваща относително широк кръг хора и създава условия за формиране на един демократичен средно- и малкообразован читателски слой, което дава тласък за ранното възникване на обемиста народна литература със социални и народностно-патриотични мотиви и настроения (предимно богомилската и апокрифната).

Преди да пристъпим към разглеждане на жанровата система

и историята на старобългарската литература, трябва да видим какъв е нейният *обхват*. В историята на модерните литератури включваме само художествените творби — поезия, белетристика, драма, пътепис и пр., т. е. „избистрените" литературни жанрове. Онези творби, които са свързани с обучението, с изучаването на природата и политическата история, с църковната практика влизат в дела на богослужебната, училищната, научната литература и се изключват от обсега на художественото творчество. Когато пристъпваме към изучаването на средновековната литература обаче, ние не можем да изхождаме от съвременни критерии, защото самото понятие „художественост" е историческа категория и през различните епохи има различно конкретно съдържание. За решаване на въпроса за обхвата на старобългарската литература е нужно да се прилага историческият принцип — литературата трябва да се види през погледа на човека от средновековието.

През средните векове литературният живот носи известна специфика, поради което редица творби не се побират в рамките на съвременните естетически критерии, но ние не можем да ги изключим от литературата.

През средновековието църквата и литературата са неразривно свързани, както са свързани науката с литературата, религията с естетиката. Затова в книжнината се открива своеобразно смесване на „литературни" и „нелитературни" жанрове (от наше гледище), съществува тясна обвързаност на ред жанрове с църковната практика, които изпълняват едновременно практическа и естетическа функция. Знанието, теологията и изкуството са недиференцирани и неразделими.

Всички старобългарски творби, написани за произнасяне или за четене, имат обществено предназначение. Те целят пряко въздействие върху слушателя и читателя и са създадени със средствата на поетическата реч. Понятието „художественост" не е чуждо на старобългарския писател. То съзнателно се свързва с творчеството, с умението да се изразяват мисли чрез словото. Под него едни разбират вярност и пълнота на материала, други достъпност и яснота, трети красота на фразата или всичко това заедно.

Ако изхождаме от съвременни критерии, похвалите, поучителните и тълковните слова например не са литература, тъй като имат църковно приложение. През средновековието обаче те са предназначени за слушане и за четене и са важен дял от ораторската проза, смятана за висше словесно изкуство. Отправени са към широка аудитория, обслужват църквата векове наред и според задачите си са написани в съответния стил. Природонаучната литература не е чисто научна литература — в нея са описани фантастични животни, има алегории, поучителни изводи за поведението на човека; следователно тя изпълнява както функциите на научното произведение (да дава преди всичко знания), така и на художественото (да поучава чрез образи и положителни приме-

ри, да развлича, да създава удоволствие при четенето). Историческите съчинения днес се причисляват към научната историографска литература. Средновековните хроники и летописи обаче в никакъв случай не са научни творби. Те имат своеобразна, типично средновековна форма, която им придава литературен характер. Навремето няма оформено научно историографско мислене. Хронистите използуват както писмени свидетелства (исторически и литературни), така и легенди, предания и лични впечатления. Въпреки стремежа си към достоверност, те създават в крайна сметка непълноценни исторически документи, тъй като се поддават на верските си и политически убеждения, приемат с доверие разнороден материал и дават субективна оценка на събитията. Летописците не търсят причинните връзки, не правят научни анализи; те си служат с похвати, известни им от повествователната литература — описание, диалог, използуват поетически сравнения, дават израз на емоциите си. Така те всъщност създават исторически разкази с литературна стойност, а не същински научни съчинения. Своеобразието на хрониките като средновековен жанр се изживява и променя с развитието на историографията и на художествената литература.

От казаното следва, че обсегът на старобългарската литература е твърде широк. Тук влизат творби и жанрове, които покъсно се развиват в нови форми, откъсват се от литературата и влизат в състава на педагогическата, историческата или природонаучната книжнина. Голямото значение, което се придава през средновековието на словото, както и обвързаността на науките с религията и изкуството стават причина по-широк кръг жанрове да придобият качества на художествена литература.

Когато говорим за обхвата на старобългарската литература, възниква още един въпрос, обсъждан неведнъж — какво е *мястото на преводите* в нея. Трябва ли те да се разглеждат в рамките на една народностна литература, или трябва да се отделят от нея? В историята на модерните литератури преводната дейност не се включва; разглеждат се само онези писатели, които създават оригинална национална литература. Досегашната практика показва, че в историята на средновековните литератури (византийска, българска, руска и др.) заедно с оригиналните творби, създадени от местни писатели, се включват и преводите. Тази практика е твърде стара и от никого не се оспорва. Тя има своето основание.

Преводната литература е един от ориентирите за културното равнище на обществото и за неговите интереси. От това, *какво* се превежда и *как* се превежда, могат да се направят изводи за просветното равнище на преводачи и читатели, за различните изисквания през вековете, за някои нови явления, за литературната атмосфера на съответното време. Това важи до голяма степен и за новите времена. Средновековието обаче има своя специфика, която не бива да се пренебрегва. Преводните творби през средните

векове невинаги остават неизменни, тук въпросът за неприкосновеността на авторския текст не стои така остро, както в покъсните епохи. Канонич ните богослужебни книги (евангелия, псалтир) се превеждат и преписват точно със съзнателен стремеж за вярност към оригинала. Отклонения се забелязват само в правописа и в подробностите, често плод на случайни грешки. За тези книги съществува убеждение, че са свещени, затова в тях нищо не бива да се добавя, отнема или изменя. При останалата литература положението е по-различно. Тя не носи белега на свещеност и може да се подлага на промени. Изследванията показват, че има преводачи, които се стремят към максимална точност; разликите между оригинала и превода се състоят в отделни думи и изречения. Този тип преводачи се отнасят безпристрастно към оригинала и се проявяват само като преводачи, без да отразяват личното си отношение към текста. Така можем да си обясним запазването без опит за разяснение на някои обидни за българите епитети в отделни византийски исторически съчинения и в агиографски творби. Има обаче друг кръг преводачи, които се намесват в преводния текст — разясняват имена и термини, допълват, съкращават. Целта е преводните творби да се приспособят към новата среда, за да могат в по-голяма степен да задоволяват местните потребности. Причината се корени, от една страна, в отношението към въпроса за авторството, при формирането на което немалка роля играе фолклорната традиция, и, от друга страна, в съзнанието за обществената роля на литературата — тя трябва да отговаря на определени нужди и интереси. Затова и преводачът на Манасиевата хроника допълва творбата с вести от българската история, той иска да я направи по-интересна за българския читател, да повиши и възпитателната ѝ стойност. Особено се налага адаптирането на преводната литература към българските условия през османското владичество, когато оригиналната литература упада. Тогава преводната литература поема всички функции. Тя трябва да има максимален ефект, да бъде разбрана. Затова Йосиф Брадати превежда гръцките творби свободно (опростено, със съкращения, със свои добавки), той се съобразява с „простите“ люде, които не разбират „високо богословие“, а се нуждаят от ясни поучителни слова. Като има предвид подобни случаи от средновековните литератури, Д. С. Лихачов стига до извода (той не бива обаче да се абсолютизира) за липсата на строга граница между оригинална и преводна литература, по-точно за лабилност на тази граница, за съавторство и съредакторство на преводачи и преписвачи („Развитие русской литературы“, с. 23).

Друга причина, която дава основание преводите да се разглеждат в рамките на старобългарската литература, е тяхното дълголетие и силното им влияние върху оригиналното творчество. Голяма част от преводните творби имат общохристиянски характер, съдържат общочовешки идеи или имат основополагащо значение (съчиненията на Йоан Златоуст, Григорий Богослов, Атанасий Александрийс-

ки, Йоан Дамаскин, Теодор Студит и др.). Повествователната литература (апокрифи, повести и разкази жития) формира литературните вкусове, развива въображението, възпитава широк кръг читатели. По-голяма част от преводната литература се чете през цялото средновековие, не „остарява", докато не настъпят основни промени в идеологията на времето. Четени от различни социални слоеве, задоволяващи различен тип нужди, преводните творби стават неделима част от българския духовен живот с трайно значение. Някои от тях оказват влияние върху фолклора — преливат се в него мотиви и сюжетни схеми. Всички заедно въздействуват върху читателя — в образователно, естетическо, дидактическо отношение; самият читател не прави разлика между преводни и български творби, още повече, като се има предвид, че голяма част от тях са анонимни.

В заключение трябва да се каже, че културната атмосфера през средновековието, творчеството на българските писатели, появата на интересни мотиви и образи в народното творчество не могат да бъдат правилно разбрани без познаването на преводната литература. Преводният паметник по думите на Д. С. Лихачов става „органическа част от националните литератури", той „участвува в общото развитие на литературата, която го е приела". В същото време и самата преводна литература „реагира" на измененията в идеологията, нуждите и възприемателните способности на новата среда.

Към своето творческо дело и към преводаческата работа старобългарският книжовник *се отнася като към словесно изкуство*. Той има познания за редица поетически фигури и знае как да ги употребява. Още в началото на X в. у нас бива преведена статията на Георги Хировоск „О образѣхъ" (За поетическите фигури), в която се говори за 29 поетически фигури, считани предимно за фигури на ораторската реч (алегория, олицетворение, плеоназъм, метонимия и пр.). Този превод е първата по рода си литературно-теоретическа творба в старите славянски литератури. Тя е свързана както със стремежа на българското образовано общество да получи теоретически познания по поетика, така и с художествената практика. Творбата отговаря на назрели художествено-практически потребности. Още в първите съчинения на старобългарските писатели се открива обилие от съзнателно търсени и умело употребявани поетически фигури, които издават стремежа да се творят силно въздействуващи литературни произведения. Старобългарските писатели имат познания не само за поетическите средства, но и за спецификата на отделните жанрове, установени вече във византийската литература и създавани у нас. Още първите творби на старата литература са жанрово определени, което означава усвояване на теоретически познания за установени жанрови изисквания — композиция, стил, език.

Познавайки законите на поетическата реч, старобългарските писатели си изработват и съответни термини за назоваване на

поетическите средства, на литературната дейност и на създателите на литературата. В споменатия литературно-теоретически трактат „О образѣхъ“ прави впечатление, че на всеки гръцки термин българският преводач намира съответна българска дума и така създава първата славянска литературно-теоретическа терминология. На гръцкото „τρόπος“ съответствува „образъ“, на гръцкото „ἀλληγορία“ съответствува „инословне“, на гръцкото „πλεονασμός“ — „изобилне“, на „παραβολή“ — притъча, на „εἰρωνεία“ — „поржгание“, на „προσοπεία“ — „олицетворение“ и пр.

Тъй като в старобългарската епоха на литературната творческа и преводаческа работа се гледа като на умение, писателят обикновено се назовава „хытрьць“ (т. е. изкусен, умеещ човек), понякога „масторь“, а от XIV в. много често „хѫдожьникъ“. Самото умение се нарича „хытрость“ и „хѫдожьство“. „Хытрость“ в смисъл на литературно изкуство употребява Йоан Екзарх (X в.) в своя „Шестоднев“. Йоан Екзарх употребява и думата „творьць — творьцн“, но тя има съдържание изобщо на създател. Истински творец е бог, който създава света от нищо, само с мисъл, а земните творци правят вещи от готови неща. Терминът „хитрец“ в смисъл на писател се употребява и от презвитер Козма в „Беседа против богомилите“ (X в.) — сравни „аще се бы философъ или нѣкын хытрець вѣщаль. . .“ (ако това би разказал някой философ или художник на словото. . .). Терминът „хѫдожьство“ за пръв път се среща във философския трактат на Теодор Раитски в Симеоновия изборник. Той е превод на „τέχνη“ — умение, майсторство, изкуство, професия. В превода на Манасиевата хроника, направен около средата на XIV в., когато се говори за красотата на природата, нейният създател се нарича „хѫдожьникъ“. Но и хората в тази хроника притежават дарбата да бъдат художници и да създават красиви неща. Авторът казва за себе си: „хѫдожьства не имам“, т. е. нямам достатъчно словесно умение, литературна дарба, а „хѫдожьство“ нарича прелестно, красиво направеното изделие. Определението „художествен“ употребяват Исай Серски (1371 г.), Константин Костенечки (първа половина на XV в.), Владислав Граматик (втора половина на XV в.). В предговора към превода на Дионисий Ареопагит Исай нарича гръцкия език „хѫдоженъ и пространъ“, литературно обработен, усъвършенствуван от различни „любомъдреци“. Очевидно е, че според автора художествеността на езика се постига с труд върху словото от учени хора. В сборника си от 1469 г. Владислав Граматик употребява термина „писателное хоудожьство“ в смисъл на писмено изкуство.

Евтимий Търновски употребява термините „хитро“, „хитрост“ по традиция, но въвежда и още един термин — „по лѣпотѣ“. Той

заявява, че старите жития били написани „нехытрѣ нѣкако и грѫбѣ“, т. е. неумело (нехудожествено) и грубо, а той си поставя задача да разказва „по лѣпотѣ“, т. е. прилично, красиво. В житието на Иларион Мъгленски авторът се извинява, че поради липса на достатъчно фактически данни не ще може да пише както подобава („не по лѣпотѣ“), а според възможностите. Терминът приема и Димитър Кантакузин, който заявява също, че не може да пише „по лѣпотѣ“, а просто; той няма да пише много прецизно, изискано, красиво, защото се съобразява с публиката си. Ясно е, че „по лѣпотѣ“ е също така термин, свързан с литературното изкуство, и означава прецизност, пространност и преди всичко красота на израза.

Думата „художник“ най-често се употребява от Константин Костенечки и почти без никаква разлика с днешната ѝ употреба в смисъл на писател, творец, майстор на словото. Той смята Евтимий за най-голям художник („хѹдожнѣшїн“) и велик художник на славянската писменост (великаго оного хѹдожника словѣнскыӕ писмень). В сравнение с него смята себе си несъвършен писател („не съвръшень хоудожникь“). И на други места в своя граматически трактат „Сказание за буквите“ Константин употребява термините „художник“ и „художествен“ все във връзка с литературната работа.

За преписвачите в старата книжнина са засвидетелствувани следните термини: „письць“, „доброписьць“, „скорописьць“, „книжьникъ“, а за учител и учен човек изобщо — „граматик“. За ораторите, каквито са голяма част от българските питатели през старобългарската епоха, има няколко термина. Най-често се среща думата „ветия“ — тя произхожда от „вѣтъ“ — отговор, съвет. Ветия е човекът, който дава отговори, съветва, учи. Думата често се среща у Климент Охридски. Ветиите се обявяват за ненадминати майстори на словото. По красноречие с тях могат да се мерят само „боговдъхновените“ апостоли. Употребява се и думата „ритор“ (гр.). В една приписка тя е преведена с „рѣчеточьць“ („по нашему єзыку рѣчеточьць“).

Очевидно е, че през средновековието много ясно се отделя художествената реч от обикновената реч. Писателите имат съзнание за спецификата на литературната дейност, по тяхно убеждение те създават изкуство. Това изкуство обаче носи своите характерни белези, обусловени от степента на художественото мислене и от идеологията. Ако към старобългарската литература приложим днешните развити представи и понятия за художественост, бихме я подценили, а някои творби бихме отрекли. При анализа на литературните явления трябва да се взема предвид не само текстът на творбата сам за себе си, но и функцията на произведението, отношението на книжовника към него, общото състояние на литературата и на духовната култура изобщо.

Българската литература започва като светска (първобългарски надписи), но славянската старобългарска литература по същество е средновековна, създадена в условията на феодализма, на базата на *християнския* религиозен *мироглед*. Християнизирането и приемането на славянската писменост дават подтик за развитието на тази литература. Това определя нейния общ характер, нейната специфика по съдържание и форма.

В своята цялост старобългарската литература има религиозен характер. Част от творбите са свързани с нуждите на църквата — с тях се осъществява църковно тържество в чест на светци и заслужили деятели на църквата (похвални слова, надгробни слова, кратки жития, служби), разясняват се християнски догми и норми на поведение (поучителни и тълковни слова), прославят се евангелски празници (празнични слова). Други творби не са свързани пряко с църковната практика, но имат религиозна форма — написани са като молитви („Азбучна молитва" на Константин Преславски, „Молитва към Богородица" от Димитър Кантакузин, апокрифни молитви и др.). Някои произведения са насочени срещу християнски ереси и чужди религиозни учения („Беседа против богомилите" на Презвитер Козма, преводни творби против арианите, против мохамеданите, против варлаамитите). Една голяма група произведения задоволяват читателските нужди, но имат християнско-религиозна тематика (старозаветни и новозаветни апокрифи, патерични разкази, „Шестоднев", разкази чудеса и др.). Ред творби с летописен характер изобразяват предимно събития от църковно-религиозно значение (разказ за Бориловия събор против богомилите, разказ за възстановяването на Търновската патриаршия, разказ за нападението над Зограф). Дори най-светски произведения с нехристиянски произход, като например „Александрия" и сборникът с басни „Стефанит и Ихнилат", попиват във Византия християнски идеи и идват у нас в християнизирана форма.

В цялата старобългарска литература лежи убеждението за всесилието, справедливостта и добротата на християнския бог, дълбоката вяра, че той ръководи земните помисли и дела и определя съдбата на народите; в нея намират израз в една или друга форма християнските идеи за греха и разкаянието, за дявола и ангелите, за възнаграждението и наказанието и пр. В ораторската проза най-силната аргументация са цитатите от Библията, считана за боговдъхновена книга и за същинска история. Най-голямата прослава на героите е сравнението им с библейски лица. Идейният и образен свят на религията става извор за абстрактни сравнения — „като ангел", „като неизказана светлина", за епитети — „блажен", „грешен", „богобоязлив", „боговдъхновен", „богоугоден", за абстрактни метафори и т. н.

Според П. Динеков в много случаи „религиозната образност и символика в средновековната литература се явяват само една външна обвивка. . . ". Нужно е да се отстрани тази обвивка, за

да видим „истинското съдържание на творбите", тяхната актуалност и връзката им с живота (Основни черти. . . , с. 27). При някои преводни предхристиянски и раннохристиянски по произход творби християнската образност и изразност са добавка, наистина обвивка, за да се пригодят творбите към новата идеология и към новия стил, но при създадените през българското средновековие творби тази „обвивка" е същностна; тя изразява мирогледа и литературното възпитание на средновековния писател. Християнската религия тогава става всеобща религия. В случая самата религиозна образност е актуалност, защото религиозността е идеология, философия, бит на времето. Животът на обществото и съдбата на човека се отразяват в литературата чрез своеобразна религиозна форма. В нея намират израз както интересите на господствуващите класи, така и интересите на низшите социални слоеве.

Религиозният мироглед и възпитателните задачи на църквата налагат *ограничения в подбора на темите.* Лесно е да се забележи, че в оригиналната българска литература всекидневието на човека не е удостоено с внимание. Никъде не е описан битът на народа, бегло са отразени политическите борби и стълкновения (войни, въстания, нашествия), личните човешки радости и скърби не са предмет на изображение. Авторите се насочват към теми, които имат църковна и държавна важност, дават израз на възвишени чувства, които надхвърлят всекидневието. При изображението на човека се търси примерът, образецът. Положителните герои на старата литература са канонизирани от църквата личности, царе или библейски лица.

Религиозният светоглед и наследените византийски книжовни традиции определят и принципите на изображение на героите. Те не са нарисувани правдиво и всестранно, а са разграничени на положителни и отрицателни. Положителните герои са идеализирани. Целта на средновековния писател е не да изобразява пълно и правдиво действителността, а да възпитава, да поучава, да дава знания. В средновековната литература съществува еднолинейност на изображението според предварителните задачи на автора и според идеалите на християнската религия. В литературата се откриват отделни реалистични моменти като отражение на конкретни жизнени прояви, но липсва стремеж за цялостно проникване в живота и неговите закономерности. Писателят следва „авторски идеал" (Ерьомин), който се определя от религията, от жанра и предназначението на творбата. Той обича символиката, моралноетичните обобщения, типизацията от религиозно-философско гледище. Авторът отразява живота през призмата на предварително установени норми и литературни канони; традицията в средновековната литература играе голяма роля.

Като се има предвид всичко казано, естествено е, че при средновековната българска литература (това се отнася и за сръбската, и за руската) *не може да се говори за реализъм.* Тя дава

един идеален образ на хората и живота според задачите на автора, които се определят обикновено от неговите обществени задачи.

Религиозният мироглед и авторитетът на църквата през средновековието определят и някои особености в *облика на творците* на старобългарската книжнина. Те са само мъже и са предимно духовни лица. Духовенството е имало възможност да се образова и е разполагало с достатъчно време, за да се отдаде на книжовни занимания. Засвидетелствуваните имена на писатели, преводачи и преписвачи са имена на патриарси, епископи, презвитери, монаси, дяци. Имената на светски лица в книжовното поприще са изключения и говорят за принадлежност към висшата класа. Има основания да се смята, че с книжовна работа се е занимавал цар Симеон; през XV в. се проявява като писател велможата Димитър Кантакузин.

Старобългарските книжовници имат *съзнание за обществеността значение на книжовния труд.* „Проглас към евангелието", вероятно творба на Кирил, е едно поетическо разяснение на значението на „буквеното слово", заедно с това възхвала на книгата като средство за проникване в тайните на света, за духовно извисяване и за борба срещу злото. В началото на X в. Йоан Екзарх пише, че пожелал да превежда „в полза на поколенията"; житиеписците искат да посочат примери за подражание; авторите на летописни разкази искат да оставят „спомен". Един книжовник от XIV в., съзнавайки трайното значение на създаденото от човека книжовно дело, пише: „всяка човешка слава е като трева. Тревата изсъхва, цветът ѝ отпада, а словото божие пребивава от род в род." Това е библейски цитат, отнесен към книгата, която българският книжовник създава.

Старобългарските писатели носят дълбока любов и почит към книгата и това ги сродява с нашето време. По различни поводи имайки предвид главно религиозни книги, те я наричат „бисер" „светлина", „извор с чиста вода", „животодатен извор". В същото време обаче старобългарските книжовници *нямат авторско самочувствие.* Тяхната психика е твърде различна от тази на писателя от по-късни времена. Лишени от суетни помисли за земна слава, те нямат съзнание за своите способности и не търсят награда в „грешния" свят. Книжовния подвиг свързват с нуждите на хората, но заедно с това с мисълта за душевно спасение. Ще се спаси онзи, който чете, но и който пише. Леността се счита за голям грях, а книжовният труд, който е тежък и благороден, може да спаси човека, т. е. да му заслужи награда в отвъдния свят. Писатели и преписвачи живеят с убеждението, че са временни гости на земята, че има друг, вечен живот след смъртта, който може да бъде „вечна мъка" или „вечно блаженство" според делата на човека. Затова се трудят безмълвно, смятат гордостта и самохвалството за грях. Те са трудолюбиви, извънредно скромни, избягват да говорят за себе си и още по-малко за своите заслуги. А когато докоснат своята личност, не ни поднасят

достоверни автобиографични признания, а клишета, наложени от общите религиозни възгледи за поведението на духовника. Те гледат повече да се самоунижат и подценят, отколкото да се похвалят. Това правят както преписвачите монаси, така и изтъкнати писатели общественици с висок духовен сан. Йоан Екзарх се нарича „скудоумен", който няма нищо свое; Презвитер Козма казва, че е „прост и неучен", което се опровергава от самата му творба; Владислав Граматик заявява, че е немощен с ума си. Често книжовниците се наричат „грешни", „многогрешни", „слаби", „непотребни". В своята скромност понякога пропускат да се подпишат или се подписват с тайнопис.

Един от девизите на старобългарските писатели е да се придържат към „учителите", т. е. към отците на църквата, и към библейските книги. Те не само често ги цитират, но и им подражават. За тях те са образци на стил, на начин на изображение, извор на безспорни истини. Всеки нов книжовник се учи от „светите книги", от всепризнатите учители или от своя учител, ако той е изтъкната личност. У тях няма стремеж към създаване на личен, индивидуален стил—едно достойнство за писателите днес. Ако новият обект на изображение е причина за ново интересно съдържание на творбата, във формално отношение—жанрова форма, композиция, стилно-изобразителни средства — авторът обикновено минимално се различава от своите предходници или съвременници. Стремежът към неповторимото във формата, своеобразното, индивидуалното не е стимул за старобългарския и изобщо за средновековния писател. Създаването на нови жанрови форми, отклонението от традицията се дължи не толкова на съзнателен стремеж към създаване на нещо ново, а на неволно нарушаване на нормите поради по-ниско образование на писателя или поради влиянието на фолклора.

Все пак през вековете се забелязва известно закономерно развитие на жанровете и заедно с това, разбира се, на стила. Измененията засягат обикновено всички писатели, затова говорим за стил на епохата и за стил на определен жанр (панегирически стил, летописен стил и пр.), но не за стил на отделен писател. В границите на една епоха и на един установен жанров стил е трудно да се открият индивидуални стилове. Изработват се общи за съответния жанр поетически фигури, общи изрази клишета, общи композиционни форми. Това затруднява установяването на авторството при неподписани творби. И все пак при внимателно вглеждане известни индивидуални черти в стила на отделни писатели могат да се открият. Те се забелязват у изтъкнати творци и се проявяват в предпочитанието към отделни изрази, в богатството на езика, в чувството за композиция и приетите принципи, в интересите. Тези различия са постигнати повече стихийно под влияние на темперамента или образованието на авторите, а не поради съзнателен стремеж към обособяване.

Именно поради силата на авторитетите и липсата на стремеж

към създаване на личен стил *заемането и компилирането* през средновековието се смята за законно. Тогава текстуалното заемане не се третира като „литературна кражба", „плагиатство", „творческо безсилие" — това се изрази, свързани с литературните възгледи и норми на освободената писателска личност от покъсните векове. Установяват се две основни форми на използуване на чуждото произведение: а) заемане на цели пасажи и вмъкването им в други творби: б) преразказ на моменти от чуждата творба или свободно вплитане на отделни чужди изрази в авторската реч. Някои книжовници споменават своите извори, други заемат, компилират или перифразират, без да споменават своя първоизточник. По пътя на преразказа или компилирането на пасажи от различни чужди творби се достига до създаването на нови произведения, които са оправдани от потребностите на времето и имат своето място в културното развитие.

Старобългарската литература „не върви като единен поток" (П. Динеков). Част от нея се създава с материалната и моралната подкрепа на управляващата феодална класа. Тя изразява нейната идеология, формира се като официална държавна литература. Тя застъпва интересите на църквата и държавата, води борба срещу отклоненията от официалното християнство или е свързана с богослужението. Друга част от литературната продукция е инициатива на представители на низшето духовенство и няма преки връзки с интересите на господствуващите класи: появява се като неофициална, в някои случаи и като забранена литература (апокрифи, богомилски творби, народни жития, легенди). Тя изразява предимно интересите на по-широките демократични слоеве. Има и междинни явления, литература, която обслужва всички социални слоеве и задоволява познавателни и естетически интереси (преводни хроники, природонаучни творби, светски повести). Т. нар. народна литература от наше гледище не може да се окачестви изцяло като прогресивна, тъй като носи историческата ограниченост на своето време и легендарно религиозното мислене на средновековните автори. Официалната литература, обратно, не може да се окачестви изобщо като антинародна или „реакционна", макар и да е класово определена — това би било опростителско отношение към нея. Всъщност официалната литература най ясно отразява тежненията на българската народност; тя поставя проблеми от общонароден и държавен интерес. Дълбоко прогресивен и демократичен характер имат творби като „Похвално слово за Кирил", „Азбучна молитва", „За буквите", защото отразяват чувства и стремежи, свързани с подема на славянството, с борбата му за родна книжнина. Народностен патос имат всички жития за български светци, понеже утвърждават култа към тях и с това повишават международния авторитет на българската църква и създават у слушателя и читателя гордото самочувствие, че и из недрата на българския народ са излезли светила.

Тъй като се опират на византийските традиции, българските

писатели естествено *усвояват установените във византийската литература жанрове и стилове.* Това обаче не означава, че старобългарската литература е предимно подражателна, че е абстрактна, несвързана с българския живот, и в развитието си не показва самобитни черти. Безспорно влиянието на византийската култура изобщо върху българската е силно, но това е напълно естествено. Една нова християнска държава, която през IX в. за пръв път създава литература на своя език, не е могла да започне отначало. Тя неминуемо е трябвало да се опре на постигнатото в християнската литература дотогава (естествено териториално най-близката). България възприема от Византия възгледи, жанрови и композиционни форми, голям обем литература, но създава произведения, свързани с *нуждите на българската държава и църква,* отразява *български тежнения* и *българска действителност.* Една литература се оценява преди всичко по нейното съдържание, схващано в широк смисъл — като проблематика, емоционален заряд, образи, литературни задачи, като атмосфера. А съдържанието на старобългарската литература и на литературните обработки се обуславя от българския живот и потребностите му. Затова с пълно основание говорим за *оригиналност и самобитност* на българската литература. Тя отразява противоречията и основните тенденции на времето невинаги конкретно, но като явления, като сблъскване на различни идеи и смесване на културни пластове. През IX—X в. изпъква на преден план борбата за славянска писменост, проблемът езичество — християнство, въпросът за просветата на народа, по-късно проблемът ереси — официално християнство; през византийското робство възникват нови житейски проблеми, които стават проблеми и на литературата — въпросът за запазването на българския език и литургия, отбрана на българската народност, укрепване на народностното самочувствие и пр. През XIII—XIV в. литературата отразява възхода на българската държава, изострянето на класовите противоречия, опитите на църквата за обновление, уплахата и тревогата пред новата опасност — османското нашествие, отчасти самото нашествие. През всички епохи българската литература отразява българско самосъзнание и патриотични чувства. Тя си поставя за цел да служи на българското общество. Заемките, които се откриват в българските произведения, често са преосмислени, привлечени са като изворов и доказателствен материал в защита на българските интереси. Преработките на стари творби са тясно свързани с обществените нужди на времето. Оригинален български характер имат творбите „За буквите“ на Черноризец Храбър, „Азбучна молитва“ на Константин Преславски, „Похвално слово за Кирил“ на Климент Охридски, „Беседа против богомилите“ на Презвитер Козма, „Солунска легенда“ и „Български апокрифен летопис“ от неизвестни автори, творчеството на патриарх Евтимий, на Григорий Цамблак, на софийските книжовници от XVI в. и много други. Затова са напълно погрешни схващанията за българската литература като

преводна и подражателна, откъсната от живота, каквито в миналото се изразяваха в редица трудове (вж. преглед на мненията у Динеков, Основни черти . . .). Днес тези мнения са вече преодолени чрез изследванията на П. Динеков, Д. С. Лихачов, Б. Ст. Ангелов и редица други изследвачи на старобългарската литература от по-младото поколение.

Старобългарската литература е тясно свързана не само с византийската литература, но и с други *предходни култури*. Тази връзка се осъществява чрез гръцкия език. Контактът с източната и елинистичната култура се реализира чрез преводите на апокрифи, повести и разкази. Те в първичните си редакции идат от Индия, Асировавилония, Палестина, Египет. Връзката с античната култура се осъществява предимно чрез оригиналната византийска литература, която приема традициите на античната по отношение на жанрове или съдържа сведения за античността. Познанията на старобългарските писатели излизат далеч извън рамките на християнската епоха. Чрез византийски хроники, философски творби и отчасти чрез някои жития и разкази старобългарският писател навлиза в света на античността. В оригинални български творби се откриват във видоизменена форма ред антични идеи, споменават се старогръцки и римски поети, философи, учени. Отношението на старобългарския писател към античността е двояко — отрицание на античната философия и митология и възприемане на ред мнения, признание на отделни личности. С авторитет през средновековието се ползуват Платон, Аристотел, Питагор, Александър Македонски, героите от Троя. С течение на времето се забелязва промяна на отношението към античността. Както в живописта, така и в литературата през вековете расте уважението към нея; през XIV в. в тях се забелязват най-много антични елементи.

При изследването на средновековната литература науката премина през два основни етапа: а) културно-исторически и филологически и б) литературно-исторически и естетически. Българските учени от първия етап, чието значение е огромно, се занимаваха със старобългарските творби предимно като с исторически и езикови паметници и като проявления на книжовната култура. Второто течение у нас се появи след Втората световна война под влияние на съветската наука и в резултат на вече достигнато високо научно равнище. Един от първите му представители бе акад. П. Динеков. В статията си „Основни черти на старата българска литература" (1959 г.) той писа: „Няма съмнение, че първата задача, която се поставя пред българската наука, е да промени основно своето отношение към старата българска литература, да потърси художествените ценности в нея, да я отнесе към категорията на художествените явления . . ." Във връзка с това Динеков сочи, че трябва да се променят и методите на изследване на средновековната литература — „от предмет на филологията в най-общия смисъл на думата тя трябва да се превърне в пред-

мет на литературната наука, да влезе в кръга на литературните проучвания".

В духа на тези указания старобългаристичната наука през последните десетилетия у нас постигна много. Без да се изоставя издаването на паметниците, езиковия им анализ и извороведчески те изследвания — защото без тях не може точно да се определи степента на оригиналното, — българската литература през средновековието започна да се изследва на широк фронт като литературно явление със специфична образност и стилистика — художествено отражение на живота в своеобразни форми. Нейното проучване като тип литература ясно показва, че тя е *жизнена*, актуална за времето литература, отличаваща се с тематично и жанрово разнообразие, която има своето определено място и значение в живота. Изкуството на старобългарския писател в разнообразните му проявления (оригинални творби, компилации, обработки, преводи) съответствува на културното и общественото развитие на България, служи на това развитие.

## 3. СРЕДНОВЕКОВНИ ЛИТЕРАТУРНИ ЖАНРОВЕ

В жанровата система на средновековните литератури във византийско-славянската ортодоксална общност съществува голяма близост, засягаща системата като цяло, развитието на жанровете и тяхната основна характеристика. Това е така, защото старите славянски литератури се появяват и развиват под силното влияние на византийската литература, която в случая е водеща, и защото те всички се формират в епохата на феодализма въз основа на източноправославната християнска религия и ритуал. Те се подчиняват следователно на общи идейни, мирогледни и ритуални изисквания, следват общи образци и учители.

Независимо от това в отделните литератури на византийско-славянската общност се забелязва национално своеобразие, отклонения от общото. Тези отклонения се проявяват по отношение на съдържанието на литературата — някои проблеми и теми, срещани в една литература, липсват в друга. Своеобразието се проявява и в особеното акцентуване и разгръщане на една или друга идея или тема, а също така и в жанрово отношение. Отделни творби в българската или руската средновековна литература стоят изолирани в своята епоха, представляват единични явления. Те са обикновено синкретични творби, появили се на базата на кръстосаното влияние на фолклор и литература (напр. у нас: „Български апокрифен летопис"), в среда, която не е овладяла средновековната жанрова система и не е добре запозната с изискванията за формите. Още националното своеобразие на отделните средновековни ортодоксални литератури се проявява в по-ранната или по-късната поява на отделни жанрове, в по-ранното им изживяване или по-късната им жизненост, а понякога и в темпото и насоките на развитието им. В някои литератури едни жанрове съществуват, но в други

липсват. Например във Византия се създават любовна лирика, епиграми, автобиографични творби (макар и в ограничен обем), а в славянските литератури тези жанрове не са развити. Най-сетне в някои литератури известен жанр става популярен, бележи разцвет, а в други заема второстепенно място в жанровата система или има друг облик. Известно е, че във Византия, Русия, Сърбия високо развитие достига летописанието, а в България се превеждат хроники, но оригиналната историческа литература е, общо взето, бедна. Доколкото съществува, в жанрово отношение тя се отличава от византийската.

Всичко това се дължи най-напред на различните културни и обществено-исторически условия, при които се създават и развиват отделните литератури, на интересите на народността и на собствената църква, на наследените традиции и степента на тяхното въздействие (например за Византия античните традиции имат много по-голямо значение, отколкото за славянските литератури, които ги наследяват косвено и във византинизирана форма). Дължи се още на спецификата в развитието на образованието в отделните страни, на въздействието на фолклора, на психологията и темперамента на отделните народи. Както е погрешно българската средновековна литература да се разглежда сама за себе си, изолирано от останалите ортодоксални литератури, така е погрешно и литературата на византийско-славянския свят да се схваща като единна система без индивидуални особености.

През средновековието настъпва съществено изменение на жанровата система, позната от античността. Византия наследява от древна Гърция някои жанрове, като хрониката, разказа и романа, лирическото стихотворение и епическата песен, посланието, но ги преосмисля, дава им християнска насоченост, обновява съдържанието им, използува ги за други цели, създава нова, зависима от християнския мироглед, стилистика. Заедно с това във връзка с църковния ритуал и задачите на християнската църква възникват типично средновековни жанрове, свързани с култа към божествените лица и светците, с борбата срещу ересите. Това са житието, похвалното слово, тълковното и поучителното слово, полемическите беседи против еретици и чужди учения, църковната песен. В най-общ смисъл тези жанрове също имат своите корени в античността (особено ораторската проза), но през средновековието са така силно изменени, че придобиват други форми и функции и се обособяват като нови християнски жанрове.

* * *

Един от най-продуктивните жанрове през средновековието е *житието*. То разказва за живота и подвизите на личности (мирски или духовни лица), които заради заслугите им за вярата и църквата са признати за светци.

Всяка народностна църква през средновековието се е стремяла да има свои родни светци. Това е придавало авторитет на

държавата и на народа, престиж на църквата. Затова и Паисий Хилендарски в своята история подчертава, че първите светци са „просияли" от българския род, и отделя специална глава за духовната история на българите. Още през IX—X в. българската църква въвежда в своя календар български светци — Кирил и Методий, Климент и Наум, цар Петър, вероятно и княз Борис, Йоан Екзарх, Иван Рилски — и още тогава за тези личности възникват жития. Не всички творби обаче са запазени. От началото на славянската писменост са достигнали до наше време житията на Кирил, на Методий, на Наум. Житието на Климент е съхранено отчасти в гръцкото житие на Климент, написано от Теофилакт Охридски (XI в.). От по-късните векове разполагаме с житията на: Иван Рилски (т. нар. народно и второ, написано от Георги Скилица през XII в.), патриарх Йоаким, Михаил войн (XIII в.), Иван Рилски и Иларион Мъгленски (от Патриарх Евтимий), четвърто житие на Иван Рилски от Димитър Кантакузин, житията на софийските мъченици Георги Нови и Николай Нови (XVI в.) и др. Български книжовници пишат жития и за чужди светци — Житие на Филотея и на Петка Търновска от Патриарх Евтимий, Житие на Стефан Дечански и на Йоан Белиградски от Цамблак, житие на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки.

През средновековието житията се пишат в две различни форми в зависимост от това, за какво ще служат. Известни са *кратки* жития, които обикновено се поместват в минеи и пролози, затова често се наричат минейни или проложни, и *пространни* (обширни). Кратките жития са предназначени за църковна служба, техният обем стои във връзка с литургическото време. Пространните жития се пишат за читателя, те трябва да възпитават, да дават пример за подражание. Те не са ограничени във времето в прекия смисъл на думата, затова тяхната пространност зависи от литературни фактори (възможностите на писателя, стила на епохата) и от състоянието на данните, с които авторът разполага. С други думи, кратките жития имат повече практическо предназначение, а обширните — литературно-възпитателно, тъкмо те създават условия да се разгърне писателското майсторство на автора.

Пространните жития имат следната композиционна форма. Започват с увод, в който обикновено се обосновава решението да бъде написано житие за героя, изтъква се в най-общ план неговото величие и се формулират задачите на творбата. Втората част на житието е същинското жизнеописание. Когато писателят е добре осведомен за живота на своя герой, той започва от детството му, проследява ученето му, подвизите му и завършва със смъртта му и погребението му. Изложението е винаги в хронологичен ред, житието не познава друга форма на подредба на материала. Художественото време следва последователността на естествено развиващото се време — само напред. Ако авторът не е добре запознат с живота на своя литературен герой, в основни линии композицията на творбата остава непроменена, но той раз-

глежда детството и ранната младост с общи стереотипни фрази, като изхожда от общозадължителни за героя качества (добри родители, добро учение, боголюбие от младост, избягване на суетата и любовта) и започва да разказва по-конкретно от момента, когато героят се проявява на обществената арена. Житията завършват със заключение, в което обикновено се набелязват чудесата на светеца (накратко) или представлява молитва към светеца да се грижи за молещите се и да се застъпва за тях пред бога.

При проследяването на живота на житийните герои авторите се опират най-напред на жизнените факти — отразяват живота на дадена реална личност. Но не само това. Те следват и определен пример, образец, тип, формирал се въз основа на евангелието. Според евангелския разказ Христос се показва в своя живот като учител и общественик, като чудотворец, като отшелник (пости 40 дни в пустинята), като мъченик. Светецът е подражател на Христа. Оттук се формират четири типа светци —1) учители, апостоли на вярата и дейци на църквата, 2) отшелници, 3) чудотворци, 4) мъченици. В случая действува „принципът на тъждеството". Всяка канонизирана личност се отъждествява с някакъв вид дейност на Христа. Оттук се формират и четири вида житийни творби. Същинското житие се представя от житията за учители и за отшелници. В тях се проследява живота на героя в неговата цялост — от детството до смъртта. В българската литература типични образци от първия тип житие са Пространно житие на Кирил и с някои отклонения от жанра владетелските жития на Цамблак и Константин Костенечки. Към втория тип принадлежат житията за Иван Рилски. При житията за чудотворци центърът на вниманието пада върху чудесата на светеца. Редят се серия чудеса, които често представляват обособени разкази със свои герои, различно време и място на действието. Тази относителна самостоятелност им позволява да бъдат откъсвани от цялото и да се разпространяват като самостойни разкази чудеса. В българската оригинална литература липсват жития на чудотворци, но в преводната литература се откриват. Типично житие на чудотворец е житието на св. Николай. При мъченическите жития основното внимание на авторите е насочено към мъчението на героя и неговото героично държание. Основна цел е да се покаже предимството на християнската вяра. Някои жития за мъченици съдържат само описание на поредица от мъчения, животът на героя преди мъчението е бегло набелязан. Затова често те носят заглавието „мъчение". Други разглеждат изцяло живота на героя, но относителният дял на мъчението е най-голям, той е центърът на творбата, разказаното преди това е подготовка за подвига. Жития на мъченици у нас пишат Григорий Цамблак („Мъчение на Йоан Белиградски") и софийските книжовници (Житие на Георги Нови Софийски и на Николай Нови Софийски). Преводните мъченически жития са многобройни — тях намираме още в Супрасълския сборник от X в. През XVI—XVII в. у нас се превеждат особено мно-

го мъченически жития — един факт, който стои във връзка с борбата против насилственото помохамеданчване. Най-често се превеждат жития за раннохристиянски мъченици. С тях се прави аналогия между преследването на християните някога и преследването им в условията на османското робство и се дава пример, как трябва да се отстоява вярата.

Героят, признат за светец, е признат за „угодник" на бога, за абсолютен праведник, за човек с необикновени заслуги, за „любимец" божи. Това положение и отъждествяването на героя с определен „митологичен" тип предопределя и начина на жизнеописанието. Най-напред се прави подбор на жизнения материал. Писателят трябва да покаже онези забележителни моменти от живота на героя и онези негови качества, които го правят изключителен човек, които го извисяват над делничното и обикновеното; писателят трябва *да докаже светостта му* и да го направи достоен за подражание образец. Затова при писането на жития се отстранява всекидневното, маловажното, чисто човешкото. Житиеписецът не се интересува от личния живот на живия човек. За семейната му среда се дават еднотипни данни — родителите са благочестиви и от добър род. В този момент са отразени повече класовите възгледи на времето, отколкото конкретната действителност. На природата почти не се обръща внимание — географското обкръжение на героите започва да интересува писателите едва през XV в. (и това е белег за развитие на жанра), но пак с величална тенденция, а не като естествена среда на човека. Както се хвали светецът, така се хвали чрез възторжено описание и роднят му град или градът, в който приема мъчение, мястото на подвизите му или местността, в която е разположен манастирът му. Акцентът на разказа пада върху героичното. Литературният герой е освободен от слабости, той е винаги идеализиран. Понякога дори му се приписват положителни качества, които той не е притежавал. Пример в това отношение дава житието на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. Светецът се възправя като колосална фигура, която е призвана да извърши нещо възхитително и необикновено. Доколкото в житията се привлича обществената и политическата действителност, тя има подчинена роля — служи за доказване на величието на героя. В степента и начина на описание на историческата действителност в различните епохи се забелязва развитие, това ще имаме възможност да проследим, но по същество не настъпват промени. Писателят се интересува преди в ичко от героя образец, а не от неговата историческа съвременност.

За да се сближи житийният герой с бога, е трябвало да му се придадат и качества, които надхвърлят рамките на обикновените човешки възможности. Затова чудесният елемент в житията става задължителен. Срещаме го не само в житията за чудотворци, където той е основният градивен материал, но и във всички останали жития. Чудесата стават приживе на героя

или след смъртта му — мощите придобиват чудотворна сила. Някои странни, а понякога и съвсем обикновени явления се тълкуват като чудеса или като божия намеса; правят се реминисценции с евангелието, за да се посочи сходството на героя с Христа; измислят се чудеса; заемат се с известна преработка от по-стари жития или пък този задължителен елемент се застъпва с общи изречения от следния тип: „И така го положиха с ковчега в гроба, от дясната страна на олтара в църквата на св. Климент, където веднага почнаха да стават много чудеса“ (Житие на Константин-Кирил).

Особено обилен е чудесният елемент при жития, писани много години след смъртта на героя, когато той е влязъл в народното предание. Тогава творбата се изгражда върху избледнели спомени, дошли до по-късните поколения във фолклоризиран вид.

При тази предопределеност на изложението, тенденциозен подбор на жизнения материал, при намесата на творческата измислица и задължителната идеализация естествено е, че житието *не може да се третира като същинска биография* с днешното съдържание на понятието. То е своеобразна средновековна биография, която не отразява многостранните връзки на героя с хората и живота, затова и не е точно да се нарича биография: този термин носи до голяма степен условност. Правилно е средновековните литературни жанрове да се наричат с имената, които средновековните писатели са им дали. В науката житийната литература се отбелязва с още един термин — агиография (от ἅγιος — свет), но той има по-широко съдържание.

Пространните жития са повествователни творби. В тях не липсват интересни подробности, драматични случки и диалози. Авторите разказват в трето лице, външно не присъствуват, но постоянно издават присъствието си с тълкуването и обяснението на събитията; те ръководят читателя, не му позволяват да разбере невярно някои явления. Например в Пространно житие на Кирил, след като се казва, че детето Константин отказало да суче от дойка, авторът дава следното обяснение: „Защото трябваше да бъде отхранено с чисто мляко добрата младочка от добрия корен.“

Отделните моменти от живота на героя в житийното повествование не са здраво споени. Поради подбора на материала с определена цел или поради липса на достъчно свидетелства цели периоди от живота на героя остават недокументирани. Ако за летописеца датировката на събитията е много важна, тъй като авторът има съзнание, че оставя за поколенията историческата истина, за житиеписеца датировката на събитията няма голямо значение. Важното е какво се прави, защо се прави и как се прави, важен е образът на героя. От един момент от живота на този герой се преминава в друг без означение на изтеклото време или с условни изрази като: „измина малко време“, „след много време“ (респ. години), „по същото време“, които имат различно конкретно съдържание. Ако се спомене броят на годините, възрастта или ня-

какво друго число, те в повечето случаи нямат документална стойност, а са символични числа, свързани с основните черти на образа и с философията на християнството.

В житията възпитателната тенденция е свързана с величалната, поднесена в занимателна разказна форма. Творбите, писани от съвременници и близки ученици на канонизираните личности, поради по-богатия конкретен материал, който съдържат, имат и по-голяма познавателна стойност.

Житийната преводна и оригинална литература, взета като цяло, съставлява голям дял от старобългарската книжнина. Тя е актуална както през ранното средновековие, така и през XVII—XVIII в. Някои популярни жития оказват влияние и върху фолклора.

* * *

Голям авторитет през средновековието има *ораторската проза.* В нея красноречието — ценено високо навремето — намира най-яркия си израз. Ораторското умение е колкото талант, толкова и придобито качество, постигнато чрез продължителна школовка и множество упражнения. Затова във Византия се занимават с теоретичните проблеми на риториката не само „учебникари", но и значителни писатели. Трудовете по риторика, съставяни през средновековието, обобщават литературните схващания на епохата, внушават нормите и правилата, по които са създавани и трябва да се създават риторическите творби.

Предвизантийската и византийската литература изобилствуват с творби на ораторската проза. Те са добро доказателство за отлично усвоени и приложени в нови форми антични ораторски традиции. Първите ярки примери в това отношение са „отците на църквата" — Василий Велики, Йоан Златоуст, Атанасий Александрийски и Григорий Богослов (Назиански). Като се опира на утвърдени най-общи литературни предписания (композиционни, стилови, езикови), ораторската проза през християнската епоха се развива на основата на християнския мироглед и философия и има за предмет нови герои и нови теми. Творбите се свързват предимно с живота на църквата и се произнасят обикновено в църковната сграда по време на богослужение, на църковни събори, на манастирски събрания и на тържества, ръководени от църквата (кръщение, коронясване, погребение).

Сред българите ораторското изкуство е добре познато. Някои писатели се срещат с него в константинополските школи (Кирил, Йоан Екзарх, вероятно и Черноризец Храбър), други го усвояват в цариградските и атонските манастири (Евтимий Търновски, Киприан, Григорий Цамблак) и най-вече чрез литературата, чрез опита на византийските писатели. Най-добрите ни творци се запознават в оригинал или в превод с най-съвършените образци на християнската ораторска проза. През IX—X в. у нас са преведени редица творби на Йоан Златоуст, на Василий Велики, Йоан Да-

маскин, Атанасий Александрийски, Прокъл Константинополски и др. известни автори.

През средновековието ораторското слово се дели на: *учително, тържествено* и *полемическо.* Това деление на публичната реч се прави още от Хермоген (II в.), който се опира на подобно деление през античността (поучителен род, тържествен род и съдебен род). Условията през средновековието благоприятствуват развитието на този жанр. Повечето от функциите на някогашното народно събрание биват иззети от църквата, наречена със същата дума (ἐκλησία), с която то е назовавано в миналото. В църква стават църковните събори, които не са нещо повече от съдебни процеси, когато се касае за изобличение на еретици; в църква стават тържествата за чествуване на заслужили личности; църквата поема функциите по възпитанието на народа и неговото образование. За всички задачи, които църквата поема, е била необходима съответна литература, при това литература, способна да изпълни блестящо своето предназначение.

В един теоретико-обяснителен текст към слово на Григорий Богослов, известен в най-ранен препис от XV в. (ркп. № 142 от Библ. на рум. АН; в по-късни преписи вж. Спространов, Опис Рм, с. 84), трите дяла на ораторската проза се назовават с термините, „съвѣтное", „прѣпирательное" и „тръжьствьное" риторско слово. За „съвѣтное" слово (т. е. учителната ораторска проза) се казва, че учи човека да разпознава доброто от злото. Очевидно е, че даващата наставления християнска ораторска проза ще се свърже с християнския идеал за поведение на човека в църква, в манастира, в дома, в обществото. В такъв случай главната задача на творбите от този род е да обясняват понятия, догми, да извличат поуки от различни текстове, да съветват хората, как да постъпват при различни ситуации, какви изобщо трябва да бъдат, за да отговарят на идеала за съвършенство. Ако в този дял се опитаме да вместим познати ни в старобългарската книжнина творби, в него ще причислим следните жанрови форми: *поучителното слово, нравоучителната беседа* и *тълковната беседа.* По съдържание видовете творби могат да бъдат най-различни. Например нравоучителната беседа, ако разяснява катехизиса на християнството и във връзка с него дава наставления, ще бъде катехизисна; ако разкрива идеалите на монашеството и обяснява кои са монашеските добродетели и пороци, ще бъде аскетическа. Поучителното слово, ако има за предмет християнската догматика, ще бъде догматическо, ако разкрива моменти от църковната история, за да извлече от тях религиозно-нравствена поука, ще бъде църковно историческо.

В българската литература тълковната беседа се явява в „Учително евангелие" на Константин Преславски като преводно и отчасти оригинално дело. Поучителни слова у нас създава предимно Климент Охридски, а нравоучителната беседа се представя главно с преводни творби.

Терминът „прѣпирательное“ риторско слово в посочения текст тук се обяснява така: „прѣпирательное же прѣтн се съ некнм“. Очевидно тук главната задача е спорът, който има за цел да наложи становището на автора. Този спор се води „с някого“, т. е. с реално съществуващ противник, а няма философско-абстрактен характер. Ясно е, че този дял включва полемическата литература с всичките ѝ форми. През средновековието тя е представена с *изобличителната беседа*, със *защитната реч* и с *апологето-полемическата беседа*. Най-голямо развитие добива третият вид беседа. В старобългарската литература тя е представена с „Беседа против триезичниците“ от Константин-Кирил, „За буквите“ от Черноризец Храбър и с „Беседа против богомилите“ от Презвитер Козма (в нейната първа част, в която се полемизира с еретиците). В България се превеждат и голям брой гръцки полемически творби, например словата на Атанасий Александрийски против ариани-те, творби, насочени против „латините“ и др.

Изобличителната беседа в българската литература е представена във втората част от творбата на Презвитер Козма (поучение от божествените книги). Към поучението се минава от критиката на пороците, която е главната задача на писателя. По-късно изобличително-поучителни беседи откриваме в голямо количество в сборниците на Йосиф Брадати, но те не са изцяло оригинали. Една късна беседа от този тип е творбата на Йосиф Хилендарски за четенето на книгите. Авторът критикува своите съвременници, че се отнасят пренебрежително към книгата, не обичат да четат, а повече разговарят от дюкян на дюкян и им дава съвети, как да запомнят.

Повечето от полемическите творби са написани по повод на действителна дискусия — като подготовка за нея или родени в нея, в един реален сблъсък с противника. След това те заживяват литературен живот — влизат в сборници и служат като четиво или като изворов материал и образци за нови дискусии. Понякога полемически творби се създават и без да се е състоял пряк словесен спор. За Козма например не е доказано, че е написал творбата си по повод на състоял се църковен събор. Независимо от това, дали произведенията са свързани с практиката, или имат литературен характер, те винаги са написани във форма на действително воден спор. Авторът заема позата на оратор, който вижда пред себе си обекта на своята критика и се обръща пряко към него, като че ли двете страни стоят една срещу друга. „Беседа против богомилите“ е написана така, както би могла да се произнесе, и се превръща в ръководство по полемика.

Полемическите творби винаги отразяват конкретна действителност. Това, за което писателят говори, не става в миналото, нито ще се случи в бъдещето, а е настояще и решението му не търпи отлагане. Някои явления — например нравствените пороци — са трайни, затова борбата с тях се явява един постоянен проблем. Ето защо редица преводни изобличителни беседи не изгубват своя-

та актуалност през цялото средновековие. Други явления са ограничени във времето, изживяват се (например отделни ереси). Тогава полемическите творби, породени от тях, или престават да се преписват, или се преработват и се приспособяват към нови подобни явления. Например през XV в. Беседа против богомилите се обработва в Русия за целите на борбата с руските еретици.

В апологето-полемическите творби поради активността на противника и изостреността на спора противниковата страна ясно се откроява — привеждат се нейни възражения, аргументи. Проповедник и противник се очертават като две главни противоположни действуващи страни. Налице са две концепции, два идеала. Така е у Константин-Кирил, у Храбър, у Козма, у Григорий Палама и други автори. В изобличителните беседи противникът е обикновено мълчалив слушател. Той не е враг, не възразява, не напада. Тук полемиката е скрита, вътрешна, тя съществува повече като подтекст и се води между принципите на християнската нравственост и нейните отклонения. Писателят се стреми да покаже как неправилно се постъпва и как правилно трябва да се постъпи.

Терминът „тръжьствьное“ риторско слово се обяснява по следния начин: „тръжьствьное же, еже оукрашатн и празноватн и тръжьствоватн“. Тук главната задача е да се възхвалява, да се тържествува по някакъв повод, а целта е да се постигне празнично настроение и наслада за душата. В термина се влага същото общо съдържание, както и през античността, но конкретното съдържание на творбите се променя. Възхваляват се канонизирани личности, празнуват се християнски празници според християнския календар, възвеличават се царете. Така в тържествената ораторска проза значително място заема *похвалното* слово и *празничното* слово за събитие (Великден, Възнесение, Успение Богородично и пр.). Такива творби в българската литература създават Климент Охридски, Йоан Екзарх, Патриарх Евтимий, Григорий Цамблак, Йоасаф Бдински, Димитър Кантакузин.

Първостепенната роля на църковната практика за формирането на жанровите форми на тържествената ораторска проза не изключва сътворяването и битуването на светската похвала, посветена на неканонизирани личности. Тя е свързана предимно с царската особа, което в последна сметка пак зависи от религията, тъй като според нея царят е осветен от бога. Светските похвали обикновено съчетават в себе си чертите на религиозните с античните похвали и в повечето случаи имат място в някакъв ритуал. Отделни творби нямат връзка с църковната практика и са предназначени за четене. Макар и да имат литературен характер, а не пряка практическа функция, те са издържани в предписанията на публичната реч. Във византийската литература са известни различни видове светски похвали — похвала на царя по случай коронясването му, приветствие по случай раждането на престолонаследник, похвала на град (напр. за Никея и Константинопол от

Теодор Метохит) и др. Подобни творби в нашата литература не са познати, макар че не е изключено да са създавани. Единствената запазена светска похвала е за Иван Александър, поставена като предговор към Софийския псалтир от 1337 г. Ако и написана по повод на поръчката на книгата, тя излиза от рамките на стереотипните приписки-предисловия и съдържа всички черти на една литературно оформена творба на тържественото красноречие. Величален елемент се съдържа и в други предисловия на книги (към Златоструй, към Лондонското евангелие), но те не са оформени в стила на ораторската проза, твърде кратки са и в жанрово отношение не могат да се причислят към панегирическата литература.

Особено място в рамките на тържествената ораторска проза на средновековието заема ***надгробното слово.*** То съдържа два основни момента — плач и похвала. Произнасяни при погребения или панихиди, тези слова в повечето случаи възхваляват неканонизирани личности. Често явление е писателите да посвещават надгробни речи на близки роднини и приятели и да изразяват личните си вълнения. Известни са надгробните слова на Григорий Богослов за брат му Кесарий и за сестра му Горгония, надгробните речи на Теодор Студит за майка му и за учителя му Платон, словата на Теодор Метохит за Михаил IX Палеолог и за Ирина Палеолог и др. В българската литература е известно само едно надгробно слово — за Киприан от Григорий Цамблак.

Надгробното слово се сближава с похвалното по това, че и в двете присъствува възхвалата. То обаче се и отличава от похвалното слово, затова е погрешно да се приравнява с него. В похвалите има много патос и външна тържественост, а в надгробното слово — повече задушевност и интимност. В похвалното слово изпъква на преден план всеобщата оценка и признание, а надгробното слово съдържа голяма доза автобиографизъм и лично отношение. В похвалното слово господствува шаблонът, в надгробното слово значително е мястото на правдивостта (това не означава, че идеализацията изобщо липсва) и на конкретното изображение на жизнените факти. Това е така, защото похвалните слова имат за обект светец или цар. Светецът е недостижим за обикновените хора, вечен, влязъл в допир с „неизказаната светлина", т. е. с бога. А царят е богопомазан и изпълнител на божията воля на земята. Надгробните слова са посветени на неканонизирани лица, които авторите лично познават и които имат ясно очертано място във времето и в паметта на хората. Найсетне в похвалите няма място за тъга и скръб, те са изпълнени с радостно чувство, с ликуване. В надгробните слова от началото до края има тъга и търсене на утешение, защото те са извикани на живот от една неотдавнашна човешка смърт.

За всеки проповедник слушателската аудитория играе известна роля — той се съобразява с възприемателната ѝ способност, съобразява се и с духовния ѝ свят при подбора на аргу-

ментацията (това важи предимно за полемическата литература). За оформянето на творбите му оказва влияние и степента на собственото му образование. Общият стил на отделните жанрови форми на ораторската проза обаче се определя от ***задачите, целта*** и ***предмета*** им. До такъв извод ни довежда не само наблюдението над литературните факти, но и изказванията на теоретиците-риторици. В главата „За това, което е уместно за риторите" Йосиф Ракендит (1280—1330) пише: „Уместен наричат онзи стил, който съответствува на предмета на речта." Дават се примери. Ако се описва ливада, трябва да се използува цветист и плавен слог; ако се описва настъпването на война, речта трябва да бъде „по бърза, фигурите в нея трябва да зашеметяват, да дават представа за съперничеството между борещите се страни". Съветът е — навсякъде, в различните видове речи да се стремим към уместното.

Във византийските учебници стилът се дели на пищен, прост (или чист) и смесен. От примерите, които Йосиф Ракендит дава, проличава, че се има предвид стилът в тесния смисъл на думата. Ясната и кратка фраза е белег за прост стил. Дългата, претрупана с украшения фраза е белег за пищен стил.

Като се има предвид всичко това, стилът на българските писатели оратори и на различните видове творби трябва да се обяснява и оценява, от една страна, според предмета и задачите им, а, от друга, във връзка с литературното развитие на Византия. У нас учителната литература има „чист" стил, защото за този вид ораторска проза такъв стил е „уместен". Учителната литература има за задача всекидневно да разяснява и да възпитава. Това, което тя изнася, трябва всеки не само да разбере, но и да запомни. Изказаните идеи и поуки трябва да се превърнат в познание и в принципи на ***поведение***. Творбите изискват ясен стил за да бъдат леко възприети и изпълнят своето предназначение. Украсеният високопарен стил в случая би затруднил разбирането и би влязал в конфликт с предмета, който засяга азбучните истини на религията и нормите на християнското поведение. Ето защо в учителната литература с най-разнообразно съдържание (догматическо, аскетическо, историческо) и с различна слушателна публика (монаси и миряни, богати и бедни, прости и образовани) липсва словесно разточителство, мисълта е изразена с ясни, кратки изречения. Тази литература е отправена към разума и съвестта на човека. Тук алтернативата е полезно—вредно. Трябва да се разбере кое е вредното и кое полезното и да се постъпва според изискванията на полезното, тъй както го схваща средновековието. Талантът и умението на проповедника в случая се проявяват в яснотата и чистотата на стила и мисълта.

Полемическата литература има за цел да обори някакво твърдение, да изобличи безнравствена постъпка или ерес, да отхвърли нападки и защити идея или завоевание. Дали обвиняват, защитават или вършат и двете неща едновременно, полемическите творби

винаги съдържат елемента критика, защото са свързани с актуални конфликтни явления и проблеми. За целите на защитата или обвинението на автора е нужна солидна, убедителна аргументация. Затова аргументацията заема важно място в изложението на творбите. Полемическото майсторство на един писател проличава до голяма степен от това, как той подбира аргументацията си и как я подрежда. Авторите черпят доказателства от много извори — от живота, от историята, от Светото писание, служат си със силата на умозаключението, със готовата сентенция. Полемическата литература е насочена към ума на слушателя и читателя, призвана е да *докаже* кое е истинското и кое неверното и несправедливото. Алтернативата в нея е: правилно—неправилно. От позицията, на която застава, авторът трябва да утвърди правилното и да отхвърли неправилното, като в правотата си убеди противниците и страничните читатели и слушатели, които биха могли да бъдат подведени по неверни и пагубни пътища. Задачите на полемическите творби изискват също така прост, ясен стил, а понякога и смесен, особено там, където на преден план изпъква защитата. Предметът и задачите на творбата налагат стегнатост на фразата и логичност. От стилнопоетическите средства тук най-често се срещат положителните сравнения, обикновено взети от ежедневието, алегорията, антитезата, иронията. Те са привлечени не за целите на изображението, а преди всичко за целите на доказването.

Поради това, че полемическата литература отразява съвременни спорове и отрицателни явления и поради това, че поставената задача изисква многостранна аргументация, всички полемически творби се явяват достоверни и изключително важни исторически паметници. Тук няма хиперболизация, няма екстазни емоционални изблици, не се губи чувството за реалност. Това, разбира се, не означава, че полемическите творби са сухи, безстрастни. Преди всичко авторът винаги взема страна като съдник или защитник. Той не хроникира явленията, а се намесва в тях. В някои случаи проличава неговият гняв и омраза, в други случаи неговата човешка топлота. Той понякога изразява патриотична гордост (Храбър), удивлява се от нападките и се надсмива над „безумието“ или незнанието на противника (Константин-Кирил, Храбър, Козма). В стремежа му към победа е очевидно неговото субективно отношение.

Тържествената ораторска проза веднага прави впечатление с богатия си език, със сложната си фраза, с обилието от стилно-изобразителни средства, които придават ярка образност на стила. Така е, защото творбите имат за цел да създават празнично настроение. Тяхната задача е да възхвалят максимално героя или събитието, да изтъкнат огромното му значение. Затова тук красноречието намира своя най-блестящ израз. Яснотата и логиката на мисълта и тук са нужни, но най-важни са чувствата, които трябва да се внушат, и атмосферата, която трябва да се създаде.

Слушателят може да не разбере всяка фраза, но ако се проникне от преклонение пред чествувания герой, ако почувствува величието на празника и изпадне във възторг и умиление, целта на словото е постигната. Тържествената ораторска проза трябва да „трогва душите“, както се изразява Теофилакт за словата на Климент, да изведе човека от делничността и да го въведе в един непорочен, идеален свят на добродетелта и на вечните проблеми за подвига и порока, за живота и смъртта. Тук алтернативата е красиво — грозно. Авторите имат за предмет красотата — душевна при всички светци, а при светските герои душевна и външна. Творбите на тържествената ораторска проза са отправени към емоциите на слушателя, те действуват на неговото сърце.

Предметът на възхвалата в тържествената ораторска проза, задачите на словата и времето, когато те се произнасят — веднъж годишно или веднъж на много години, — изискват необикновени и ярки изрази. За силни чувства и за големи личности не може да се говори с прости думи. Тържествената ораторска проза е показна, затова и творбите имат богат език и украсен стил. Тук поетическите средства служат на изображението, което засяга предимно духовния лик на героя и дава представа за значението му. Поетическите средства изразяват оценки, внушават чувства и изграждат представи, затова се употребяват в изобилие. Епитетите се леят щедро, често по няколко в изречение. Те обикновено са сложни (златозарен, боговдъхновен, ангелозначен и т. н.) Характерни са и метафорите, символите, съпоставките с библейски личности (изрази като „втори Аврам“, „нов апостол“, „втори Александър“ тук са типични). Светецът грее повече от слънцето, по-твърд е от елмаз; красноречието му е по-обилно от водата на пълноводна река. Обикнати са сравненията, взети от природата, даващи представа за блясъка и изключителността на героя. В похвалите на всички времена се среща сравнението със светлината — лъчи, звезди, слънце, светкавица; използува се често за сравнение и орелът, медоносната лоза, гръмогласната тръба, сладкопойният славей, благоуханната лилия. Героите са силно идеализирани. На идеализацията служат освен споменатите художествени средства още антитезата и хиперболата, която се среща без оглед на реалната значимост на героите. Като празнична реч тържествената ораторска проза има и ясно изразена музикална страна. В нея се използуват елементите на църковната песен; тук са в стихията си най-различни речеви ефекти — анафората, епифората, елипсата, повторението на думи с еднакви корени и други фигури на речта.

Колкото и разнообразна да е ораторската проза по родове, по жанрови форми вътре в родовете и по тематика, тя се отличава с редица *общи* особености. Между трите дяла не може да се прокара строга граница. В учителната литература може да има изобличителен и полемически елемент. В полемическата литература може да се срещне поучителен и панегиричен елемент.

Като публична реч ораторската проза по своя вътрешен смисъл е ***диалог със слушателя.*** Две страни неизменно присъствуват в нея, винаги се чувствуват, без да са обект на специално внимание — ***проповедник и слушател.*** Проповедникът като общественик не може да не се съобразява с публиката. Говорихме, че решаващото при избора на стила на всеки риторически дял е задачата, целта и предмета, но в границите на всеки стил могат да се забележат различия в зависимост от слушателя. Не случайно Теофилакт казва, че Климент написал поучения, достъпни и за „най-простия българин". Очевидно е, че се е съобразявал с културното равнище на народа. Климентовите похвали и похвалите на Йоан Екзарх имат, общо взето, витиеват, украсен стил, защото той е „уместен" в случая, но Климентовите слова са по-ясни по постройка и стил от Йоановите. Това зависи както от личните качества на проповедниците, така и от аудиторията им. Йоан работи в столицата, където е събрана интелегенцията, затова може да си позволи повече философски разсъждения.

Отношението проповедник — слушател определя някои характерни изобщо за ораторската проза стилни особености. За да държи неотслабно вниманието на слушателя, авторът често си служи с възклицанието, с повторението и с риторическия въпрос — с т. нар. фигури на ефекта. Обръщението може да бъде отправено към слушателите, към чествуваните светци, към враговете им, към бога, към противниците в спора. Риторическият въпрос също има различно конкретно съдържание и предназначение — в някои случаи композиционно, в други случаи оценъчно. Каквато и роля да играят, риторическите въпроси стоят все във връзка с устното произнасяне на творбите (или с вероятността да бъдат произнесени). Те трябва не само да задържат вниманието на слушателя, но и да увлекат слушателя, да събудят интерес у него.

Риторическата проза е синкретично изкуство. Синкретизмът ѝ се проявява в съчетаването на словесното с театралното умение. Говоренето се придружава с жестове, с подходяща поза и с предварителна школовка на гласа. Още при написването на творбите авторите е трябвало да се съобразяват с техниката на говора, за да дадат добра възможност за внушително произнасяне. За това съдим от факта, че в ръководствата по риторика има специални глави за звуковете и за „произношението". Препоръчва се да няма натрупване на съгласни, а гласните да се редуват периодично, което означава подбор на думите още при писането.

Синкретизмът на ораторската проза се проявява и в това, че в нея проникват (не случайно при отделни писатели, а като правило) елементи от други литературни области — преди всичко от църковната поезия. Вмъкването на ритмическа реч в прозаическата има голямо значение за постигане на въздействие върху слушателя. Този похват е характерен най-вече за тържественото красноречие, но се среща и в полемическата, а понякога и в учителната литература. Едно излизане от прозата и навлизане в пое-

зията и отново връщане към прозата разнообразява интонацията на речта внася мелодика, разбужда слушателя, създава у него приятни усещания. Тази особеност заедно с въпросите и възклицанията спасяват проповедта от монотонност и стилно еднообразие, правят я *динамична.*

Друга обща черта за ораторската проза е нескритото *авторско присъствие*, идейната и емоционална ангажираност на писателя. Тук не става дума за индивидуални лични чувства и възгледи, а по-скоро за една форма. Открито, ясно и определено авторът решава кое е правилно и неправилно, кое е красиво и кое е грозно, кое е полезно и кое вредно — опирайки се на християнската идеология, а не оставя слушателя по опосредствен път сам да прави изводи. Той бащински напътствува и утешава, скърби и се радва, тържествува и се възмущава, напада и се брани. Понякога авторското присъствие ясно се вижда чрез употребата на „аз"-форма, в други случаи се крие зад множествената форма „ние". Писателите риторици са общественици, които са призвани да учат, да бранят определени принципи и интересите на средата, към която принадлежат. Ораторът застава пред публиката, той не се превъплъщава и не се крие зад героите си, а пряко поставя задачите, изразява отношението си към героя, и темата, идеите си. На ораторската проза е присъщо неспокойствието: ораторската реч е най-развълнуваната, най-страстната, идейно и емоционално най-ангажираната. Затова някои писатели я сравняват с пламък. А в „Слово за самия себе си" Йосиф Ракендит нарича риториката „огнедишаща".

Диалогът е универсално средство за характеристика на героите и за разкриване на сюжета на произведението. Ораторските творби са безсюжетни, но диалогът се употребява и тук. В повествованието диалогът обикновено е момент от сюжетното развитие. В ораторската проза той е съставка на примера или на тълкувания текст и следователно момент на аргументацията. В една творба могат да се срещнат няколко разнообразни по форма и съдържание диалози и всеки има самостоятелност и завършеност. Освен като разговор между две действуващи лица или като неизречени, помислени реплики диалогът в ораторската проза има и други форми, например разговор на автора с евентуални невидими слушатели противници и разговор на автора с един от героите на словото. Тези форми на диалог стоят във връзка с нескритото авторско присъствие в ораторската проза. Писателят взема отношение към всеки поставен въпрос, а също така и към онзи, който би могъл да бъде поставен.

В белетристиката и житийната литература диалогът засяга миналото. В ораторската проза той може да разкрива освен миналото още настоящето и бъдещето. Построява се нещо като модел на един възможен разговор, който ще се осъществи в бъдеще неопределено време. Например в „Похвала на евангелист Йоан" Йоан Екзарх казва, че в съдния ден бог ще призове еретиците

и в присъствието на Йоан ще им зададе въпроси. Следва динамичен, интересен диалог между бог и еретиците и бог и евангелист Йоан.

Елементът *публицистичност* присъствува във всички родови и жанрови форми на ораторската проза, но очевидно тя не е публицистика в съвременния смисъл на думата. Тя си остава преди всичко ораторско слово, родено главно за устно произнасяне, което и определя неговите жанрови и стилистични особености. Ако се опитаме да поместим ораторската проза в съвременното понятие публицистика, най-плътно се доближава до него полемическата литература. В нея се поставят важни актуални обществено-политически, културни и идеологически проблеми, отстояват се принципи и интереси (народностни, класови, верски, църковни или всичко това заедно), тя е пряк отклик на времето.

В дяловете, означени като „риторско слово", се помества по-голямата част от старобългарската официална литература. Ако се вгледаме във византийската литература, оказва се приблизително същото отношение. Водещото място на ораторската проза през средновековието е напълно естествено. Пресилено е да се каже, че грамотността през средните векове е на много ниско равнище — старобългарската литература има своите читатели, но повече на брой са нейните слушатели. През средновековието църквата е главният възпитателен и образователен институт. И колкото по-голяма власт добива тя, толкова повече се нуждае от магията на словото.

Ако през средновековието ораторската проза е водещ жанр, естествено е, че най-високата оценка за един писател тогава е да се нарече добър оратор. Това е равнозначно на талантлив и начетен писател, който е усвоил мъчно изкуство с голям авторитет.

Известно е, че на Анастасий Библиотекар (IX в.) най-силно впечатление прави красноречието на Константин-Кирил, за което той говори в писмото си до Гаудерик Велетрийски. Климент Охридски казва за апостолите Павел и Петър, че надминали по красноречие риторите. Това е най-висока възхвала за светците, защото само божи избраник може да бъде по-мъдър и по-красноречив от витиите. Григорий Цамблак пише за Патриарх Евтимий, че бил „оратор повече, отколкото може да се каже", а езикът му приличал на „бързотечна река". Възторжената оценка за проповедника Евтимий е равнозначна на високата оценка за писателя Евтимий.

* * *

*Стихотворството* през средновековието е добре развито. Средновековната поезия може да се раздели на два дяла: а) декламаторска и б) култова (или църковна). Декламаторската поезия се създава, за да се чете. Поетическият текст съществува сам за себе си и се подчинява на строги стихови правила. Вторият вид поезия е синкретичен жанр, той е предназначен за изпълнение в

църква и е съпроводен с мелодия. Между литургическа практика, текст и мелодия съществува обвързаност. Без мелодията или извън църква културата поезия не се изпълнява.

Науката познава в старата българска литература следните стихотворения от IX — X в.: „Проглас към евангелието", „Азбучна молитва", „Похвала на Симеон". От по-късните векове са известни редица проложни стихове (от XIV в. насетне), съдържащи от 2 до 10 стиха, и „Молитва към Богородица" — обширна стихотворна творба с повече от 300 стиха. Между Симеоновата епоха и школата на Патриарх Евтимий лежат няколко незасвидетелствувани откъм декламаторска поезия векове. Затова се смята, че този вид поезия е непродуктивна жанрова форма. Навярно науката ще открие в бъдеще още стихотворения, но едва ли съществено ще се промени общата картина. Нуждата от такава поезия през средновековието за широките слоеве се е задоволявала предимно от народната песен, която е била много по-развита, а също така до голяма степен от църковната поезия — един много продуктивен жанр.

Старобългарската декламаторска поезия, както личи от заглавията, които цитирахме, има обикновено религиозна форма. Единственото известно светско стихотворение е „Похвала на Симеон". Като поезия обаче тя следва древни традиции. Стихосложението е изградено на принципа на силабизма и цезурата. Още първите старобългарски стихотворения показват високо професионално майсторство. Ранната поезия не познава строфата и римата, те се появяват по-късно.

Особено развитие добива през средновековието църковната поезия. По обем тя многократно надминава декламаторската. Нейната продуктивност е във връзка с всекидневната богослужебна практика. Част от първите преведени от Кирил и Методий книги са сборници с песни: псалтир и избрани служби. Преводът на тези книги е поставял сложни проблеми — за точността при предаването на мислите, за съгласуваността на новия текст с мелодиите, за пресъздаване на поетическата същност на оригинала. Изследванията на отделни псалми в Кирилов превод показват сътворчество, стихотворно изкуство (вж. J. Hamm, II). Кирил и Методий дават пример и за лично творчество в областта на църковната поезия. Методий създава химн в чест на св. Димитър, а Кирил химн за Климент Римски на гръцки, но вероятно преведен и на старобългарски език. Учениците на Кирил и Методий в България продължават превеждането на църковни песни, необходими за богослужението — те превеждат пълния текст на триода, който през средновековието често се назовава с българския термин „тр(и)пѣснѣць", по-късно се превеждат октоихът и ред нови служби. Българският писател се запознава в превод с най-известните византийски химнотворци като Андрей Критски, Роман Сладкопевец, Теодор Студит и др. Преводът на химнографски творби дава възможност на българските поети да придобият зна-

ния и опит, да усвоят всички известни във Византия жанрови форми на църковната поезия и да преминат успешно към лично творчество, посветено на български светци. Църковни песнопения творят повечето от старобългарските писатели — Климент Охридски, Константин Преславски, Патриарх Евтимий, Ефрем, Григорий Цамблак, Димитър Кантакузин, поп Пейо, инок Андрей и последният представител на този жанр йеромонах Спиридон от края на XVIII в., с чието творчество се ознаменува „залеза на жанра" (Кожухаров, Към въпроса за . . . , с. 42). Множество са през средновековието и анонимните химнографски творби.

Основните жанрови форми на църковната поезия са: тропар, кондак, стихира, икос, канон, светилен. Като висш и последен етап в развитието на източноправославната поезия се счита появата на канона. Откривател на тази сравнително по-сложна форма се смята Андрей Критски (650—720 г.). След това се появява службата (бълг. термин „слоужьба", „послѣдованиѥ", гр. ἀκολουθία), която се определя като „химнографска композиция", посветена на светец. Тя се изпълнява в църква в деня за празнуване на неговата памет. Мозаичният характер на службата, в която отделните жанрови форми не са здраво споени, създава възможност за „интерполиране на нови елементи и за ексцерпиране на фрагменти от текста" (Кожухаров, с. 45).

Българската химнична поезия не извървява бавния път на развитие на византийската. Когато тя възниква, източната църковна поезия вече е в разцвета си и многовековната практика е канонизирала жанровите форми. Българските поети ги заемат в готов вид и така стъпват на основата на един развит опит. Те разработват главно канона и службата. Службите, които създават, имат в повечето случаи оригинално съдържание, те са предназначени за честването на български светци. Ето някои от известните ни служби: Служба за Кирил, Служба за Кирил и Методий, Служба за Методий, Служба за Климент, две служби за цар Петър, няколко служби за Иван Рилски, Служба за Михаил Войн, Служба за царица Теофана, Служба за Георги Нови Софийски и за Николай Нови, Служба за Теодосий Търновски, Служба за Йоаким Осоговски и др.

Службата през средновековието претърпява развитие. То обаче, както показват изследванията, не стои във връзка с художествените изисквания на отделните творци и тяхната творческа инициатива, а с промените в богослужението. Службите от IX—X в. са кратки, а през XIV — XV в. придобиват много голям обем. Градивните елементи в тях остават същите, но се променя „количественото съотношение" между тях. Постройката и обемът на службите от ранната старобългарска епоха се определят от изискванията на т. нар. Студийски устав. През XIV в. те се изграждат според предписанията на т. нар. Ерусалимски устав, според който има друго разпределение на богослужебните действия и богослужебното време. В такъв случай формалното раз-

витие на службата зависи от един „нелитературен“ фактор, а именно от промените в литургическата практика. Новата обемиста форма на службата се отличава според Кожухаров „с по-голяма устойчивост на текста, с по-голямо единство и вътрешна споеност на цялото, без да изменя мозаичния си строеж“ (с. 46).

Службите са поетически композиции с богата образност. Тук художествените фигури са в изобилие. Можем да срещнем почти всички известни в поетическата реч тропи: метафори, епитети, сравнения, речево благозвучие, символи и пр. Службите са прочувствени лирически творби обръщения, откровения към светеца. Особено богата е символиката в тях. Тя носи религиозен характер и свой дълбок философски смисъл. Тъй като службите са част от прославата на светците, те са тясно свързани по съдържание и поетика с житията на съответния светец и с неговото похвално слово. Създава се обусловеност в образно-емоционално отношение между агиографска литература, ораторска проза и химнография.

Най-често срещаната архитектонична форма при църковната поезия, която не остава чужда и на декламаторската, е акростихът. Познати са в старобългарската литература два вида акростихове — азбучен и смислов (още наричан фразов). Азбучният акростих е популярен през IX—X в. Той иде като израз на възторг от създаването на славянската азбука и като нейно възвеличаване. След това изчезва от българската поезия. Смисловият акростих се използува през цялото средновековие.

Акростихът като архитектоничен похват е познат отдавна. Известен е в еврейската поезия, в гръцката и римската античност и широко се използува във византийската химнография. Още преди да се заемат да превеждат химнографски творби, славянските книжовници е трябвало добре да се запознаят с акростиха; заедно с това те започват успешно да го прилагат в своето лично творчество. Писането на поетически творби в акростих се е смятало върха на поетическото изкуство, признак за изисканост и съвършенство. Предполага се, че след създаването на глаголицата Константин-Кирил е написал първото стихотворение на славянски език в азбучен акростих. Но ако това остава засега само предположение, установено е със сигурност, че Константин Преславски създава творби в азбучен и в смислов акростих. Фразовия акростих използуват още Климент, Наум и много други автори. Последната старобългарска творба, написана в смислов акростих, е службата за Николай Софийски от инок Андрей (XVI в.).

* * *

*Епистоларната литература* е много развита във Византия (гр. ἐπιστολία — писмо, послание). Става дума не за обикновени писма, разменени между близки и роднини, които са моменти от личния живот на отделни лица. Отнася се за литературно офор-

мени писма с обществено предназначение. Те се пишат, за да поставят за разяснение въпрос, интересуващ повече хора, да отговарят на зададен въпрос и направят значителни изводи, да поучат някого или да изразят вълнения, размисли и идеи, свързани с тревогите на времето или на съответна среда. Посланията се създават, за да бъдат преписвани и четени като литературни произведения. Уважението към този жанр във Византия иде, от една страна, от силната антична традиция и, от друга, от Новия завет — посланията на ап. Павел се превръщат в образец, дават пример за изразяване на мисли от обществено значение във форма на писма. На основата на тези две традиции се развива византийската епистоларна литература. Известни са писмата на Псевдо-Дионисий Ареопагит (V. в.), на Теодор Студит (IX в.), на Теодор Продром (XII в.), на Михаил Псел (XII в.), на Георги Трапезундски (XIV в.), на Никифор Грегора (XIV в.) и др. Някои от тези творби са преведени в България (стб. термин „посъланне“). Срещаме ги в сборници от различни епохи. Дялът на преводната епистоларна литература е твърде голям и досега още непроучен. Например в сборник от XIV—XV в. заедно с други слова се преписва и послание на Йоан игумен Раитски до Йоан Схоластик (Лествичник); в сборник от XVI в., писан от Висарион Дебърски, между другите творения на Дионисий Ареопагит са поместени и десет негови послания до различни лица и едно послание на Йоан Дамаскин до епископ Козма.

От византийските теоретици епистоларната литература се разглежда като равноправен литературен жанр Византийският философ Йосиф Ракендит отделя в своята творба „Риторика“ специална глава за посланието. В нея той прави обобщение на някои характерни черти на жанра и дава съвети как трябва да се пишат послания. Според него в тях са уместни мъдрите изречения, а понякога и нещо приказно, приятно, простичко. Ракендит е недоволен от това, че някои негови съвременници съставят писмата по образец на речите. Затова той съветва стилът да бъде „чист“, без излишество на фигури. Като образци за добър епистоларен стил авторът сочи от по-старите автори Либаний и Григорий Назиански, а от по-новите Михаил Псел. Основните постановки на Ракендит не принадлежат нему, те идат от риториката на Хермоген (II в.) и от по-ранни съчинения. Един от първите християнски писатели, които са се замисляли върху особеностите на жанра послание, е Григорий Богослов (Назиански, IV в.). В едно от писмата си той пише: „Тропи ние допускаме, но в неголямо количество и благопристойни . . . В писмото следва преди всичко да се стремим към умерена красота, за да изглежда тя по-естествена.“ Общо изискване следователно при писмата е: простота, достъпност, използуване на сентенции, умерена употреба на литературни украшения.

Българските писатели също развиват епистоларния жанр. От по-ранните векове (IX — XIII в.) обаче са запазени малко посла-

ния. Трябва да споменем писмата на цар Симеон до Лъв Магистър, писмата на цар Калоян до папа Инокентий III и едно писмо на деспот Яков Светослав до Киевския митрополит Кирил III от 1262 г. От XIV — XV в. познаваме две писма, цитирани от Евтимий Търновски в житието му за Иван Рилски — от цар Петър до Иван Рилски и от Иван Рилски до цар Петър, но те не са действителни послания, използувани от Евтимий, а са измислени от него. Те обаче са оформени по правилата на епистоларната литература и могат да се разглеждат като свободно творчество в епистоларна форма. Самият Патриарх Евтимий оставя четири послания — отговори до известни личности (Киприан, Никодим Тисменски и угровлахийския владика Антим). Около 1470 г. Димитър Кантакузин пише обширно „Послание до свещеноинок Исай". През XVI в. средновековната епистоларна традиция в България замира, а през по-късните векове вече приема друг характер и по форма, и по съдържание.

За епистоларния жанр трябва да се каже, че винаги разкрива черти от живота, защото се опира на реални прояви. Посланията са изпратени обикновено до реални лица и имат конкретен повод. Те са верни документи за историческата действителност, а също така за обществените възгледи на времето и за културата на автора.

Според предмета си посланието може да бъде по-делово, философско, лирическо или панегирическо — зависи до кого е изпратено, каква цел си поставя, какво е общественото положение на автора. Характерът на посланието обаче зависи, както и при всички други жанрове, и от общоприетия стил на дадената епоха. Тъй като във византийската литература са запазени много послания от IV до XV в. включително, може да се проследи развитието на този жанр, който показва интересно движение по тематика и форма от подражанието на античните образци до творческата обработка на наследството и изменението на формите на изказ. В българската литература посланията са малко, затова е трудно да проследим развитието на жанра през вековете. Ако съдим обаче и от малкото, което е известно, можем да смятаме, че до Патриарх Евтимий посланията са по-делови, по-конкретни и нямат предвид широка читателска публика. Те имат повече служебен характер, момент са от историческия живот на държавата и затова историческата им стойност е голяма. Посланията от XIV — XV в. са вече литературно оформени произведения в истинския смисъл на думата. Те са пространни творби, в които се отразява времето с някои характерни явления. В тях има аргументация, размишления, проява на чувства, поставят се проблеми, които интересуват мнозина. Творбите на Евтимий и Д. Кантакузин се отличават с богата фразеология, съдържат обобщения, философия, конкретното тъне в обилие от цитати.

Въпреки увлечението по многословие и ораторски похвати Евтимий не пренебрегва основните изисквания на жанра. В него-

вите послания творческата измислица няма място; нямат място и лирическият екстаз и хиперболизацията, характерни за тържествената ораторска проза. Фразата е изискана, но се отличава със сдържаност, облекчена е от прекалена риторичност. Множеството цитати от Светото писание играят роля на сентенции, които подкрепят теоретическите постановки, размишленията и съветите на автора. Където е необходимо, се налагат екскурсии в историята и привеждане на различни мнения. Така посланията придобиват не само убедителност, но и познавателна стойност.

* * *

*Летописният жанр* е добре познат на българските писатели. Интересът към летописанието се заражда още в езическия период. „Именникът на българските ханове", надписът край Мадарския конник, надписите на Омуртаг не са нещо друго освен кратки летописи. Веднага след пренасянето на славянската писменост в България преславските писатели обръщат поглед към летописния жанр. Константин Преславски съставя „Историкии" (края на IX в.), а в Симеоновия Изборник е поместено съчинението „Лѣтописьць въ кратъцѣ". Тези творби принадлежат към краткия тип византийски хроники и показват известно формално родство (без да става дума за преки влияния) с „Именника на българските ханове". В тях няма повествование, сочат се главно имената на владетелите, годините на царуването им и се набелязват отделни изключителни събития без коментар.

В течение на следващите векове в България биват преведени големи византийски хроники — на Георги Амартол, Йоан Малала, Йоан Зонара, Симеон Логотет и историческата поема на Константин Манасий, написана с претенцията на хроника. Те започват със сътворението на света, представят накратко древните събития и след това преминават към византийската история. Имат за цел да представят световната история, затова в науката обикновено се наричат „световни хроники". В тях хронистите използуват разнороден материал — писмени свидетелства с исторически и литературен характер, народни предания, лични впечатления. Те следват хронологическия ход на събитията и са убедени, че разказват достоверно, стремят се да документират историята, като съобщават имена, местности, дати, но всъщност творбите им не са лишени от белетристични и от субективни увлечения.

Ако изхождаме от известните ни днес книжовни факти, трябва да направим заключението, че след X в. българските писатели не подемат традицията нито на кратката хроника, нито на обемистата световна хроника. Защо българската летописна литература е оскъдна? На този въпрос се е опитал да отговори още Паисий Хилендарски в „История славянобългарска". Според него ние сме имали кодици и исторически книги, но при османското нашествие всичко е било унищожено. Че Паисий има известно

право да разсъждава така, говори и едно изказване на цар Калоян в исмо, отправено до папа Инокентий III. Той казва, че това, което знае за миналото на царството си, го знае от книгите за българските царе. Възможно е наистина да сме имали хроники, които като документи за политическата история на царството са се съхранявали в столиците, опожарени и разорени по време на двете робства. Но ние не можем да говорим за онова, което понастоящем нямаме, а за това, което е запазено. Като изхождаме от него, трябва да кажем, че българските книжовници създават друг вид летописно съчинение, което бележи отклонение от византийската традиция. Те създават летописни разкази, които обхващат едно събитие в ограничено време (Разказ за събора против богомилите, Разказ за възстановяването на българската патриаршия, Разказ за насилственото помохамеданчване на чепинските българи и др.). Те са силно емоционално обагрени, съдържат елементи от ораторската проза. Единствено по-обемисто летописно съчинение е Анонимната българска хроника от XV в., която обхваща период от повече от сто години и поредица събития. Но и тази творба не е сродна с византийските хроники. Тя е хроника само на османското нашествие на Балканите и съдбата на балканските народи. Тя е също един разказ, който съдържа цялостна идейна концепция, белетристични моменти и издава определена емоционална ангажираност. Или, с други думи, в България не се създават същински летописи, а творби с историческо съдържание. Голяма част от българските летописи са предназначени не толкова да увековечат едно историческо събитие, колкото да възхвалят главните герои в него или да повлияят възпитателно върху съвременниците си.

* * *

В старобългарската литература *белетристичните* жанрове са слабо развити като самостоятелно творчество. Нуждата на българския читател от занимателни и развлекателни творби се задоволява предимно чрез преводите и народното творчество.

В българската книжнина са известни кратки разкази, в които обикновено има една случка и малко герои (патеричните разкази, „Кръчмарката Теофана", апокрифният разказ „Соломон и жена му" и др.), и обемисти творби, богати откъм събития и персонаж („Александрия", „Варлаам и Йоасаф", някои апокрифни повести). Тези жанрови форми носят основните белези на белетристиката сюжет, диалог, главни и второстепенни герои, основна идея. Изображението на героите се подчинява на общите принципи на времето — черно-бяла характеристика, герои символи и идеали, слаба психологическа мотивираност, поучителна тенденция. Най-често срещаните композиционни форми са разказ в трето лице, разказ в разказа, при апокрифите често разказ в автобиографична форма без автобиографично съдържание. Срещаме и композиция от притчи или чудеса с общ разказвач и слушател (например „Варлаам и Йоасаф").

За белетристиката старобългарският писател създава своя терминология, както и при останалите жанрове. С нея той не прави разлика в обема на творбите — с един и същ термин назовава както късия разказ, така и най-обемистата творба. Най-често употребяваният термин е „повѣсть“. Думата е славянска по произход, свързана с глагола „вѣдѣти“ — съобщавам, разказвам, от който произхожда и глаголът „възвѣстити“. Равнозначен на „повест“ е терминът „сказание“. В отделни случаи на този термин се предава по-широко значение — в смисъл на изложение или известие. Сами книжовниците виждат, че думите „повест“ и „сказание“ са синоними, затова понякога в заглавията на творбит пояснявят единия термин с другия (например: „Повесть или сказание . . . “, Стоянов — Кодов, Опис III, с 410) или употребяват едновременно и двата термина (ср. „Повѣсть и сказание ѡ цар҃ѣхъ Алеѯандрѣ . . . “, Опис III, с. 445). Двата старобългарски термина съответствуват на гръцките думи διήγημα, ἱστόρημα, ἀφήγηση.

В старата книжнина един път срещаме думата „романьць“ като жанрово определение на „Александрия“ (в препис от XVI в.). По същество „Александрия“ наистина е роман според днешните понятия. Появата на този днес редовно употребяван термин в старата книжнина може да означава: а) към XV—XVI в. настъпва терминологична диференцираност на видовете белетристични творби, или б) терминът се явява като изолирано явление под влияние на западната литература.

Голяма група от белетристичните творби, разпространявани в България през средновековието, имат предвизантийски произход и сред балканските народи проникват с известни промени. Очистени са от езически елементи и са получили християнска окраска чрез добавки, съкращения, нови тълкувания, като с това им е осигурено дълголетие в християнския свят. Такива творби са „Александрия“, „Акир Премъдри“, „Варлаам и Йоасаф“, „Стефанит и Ихнилат“, редица старозаветни апокрифи, най-старите новозаветни апокрифи, част от патеричните разкази. Те възникват на базата на народни представи и митове, върху традициите на вълшебната приказка и библейската традиция, а отчасти и върху античната традиция.

Втора група разкази се създават през същинското средновековие. Те отразяват типични средновековни възгледи и отношения, а понякога и конкретната историческа действителност Между тях трябва да споменем някои късни апокрифи, като обработките на апостолските „Деяния“, разказите „Кръчмарката Теофана“, „Българската царкиня Персика“, редица разкази-чудеса.

* * *

Едно закъсняло развитие у нас има *пътепис*ът. Най-ранният преводен пътепис в старобългарската книжнина се открива в Бдинския сборник от 1360 г. През първата половина на XV в. Кон-

стантин Костенечки превежда кратка творба без художествена стойност във връзка с пътуването си до Палестина. Докато на Запад през XV—XVII в. пътеписният жанр преживява голям разцвет, в България той е непродуктивен. В разказа на Владислав Граматик за пренасяне мощите на Иван Рилски от Търново в Рилския манастир за пръв път се явяват белезите на художествения пътепис. Все още обаче творбата не може да се окачестви като пътепис; тя е развитие на разказа за пренасяне на мощи, който принадлежи към агиографската литература. Затова и авторът я озаглавява в сборника си от 1479 г. „Повест". В случая можем да говорим само за наченки на пътеписна форма. Нови опити за създаване на пътеписи, но вече изцяло със светско съдържание, се правят едва през XVII в. в средите на българските католици, получили образование в чужбина. Имам предвид Петър Богдан, който в изложения до Конгрегацията на вярата в Рим прави описания на България и Румъния (1640, 1647, 1653), и отчетите на Филип Станиславов, П. Парчевич и др., в които има пътеписни моменти. Най-значителни са описанията на П. Богдан. На времето те не са публикувани, тъй като не са били предназначени да се четат от широка публика. Това са доклади, написани на латински, които остават неизвестни на българските книжовници. Тези творби нямат осъзнат литературен характер и обществено предназначение, затова и в този случай не може да се говори за същински пътепис. Същинският пътеписен жанр се създава у нас едва през Късното възраждане.

* * *

В средновековната литература са познати и някои *кратки жанрове — сентенцията, епитафията* и *приписката.*

Сентенцията и пословицата (термин за фолклорната сентенция) имат древен произход. Те са кратки изречения, събрали в себе си голяма мъдрост, плод на житейския опит. След новата ера древните пословици продължават да се употребяват като мъдрост на миналите поколения, проверена от живота, но се творят и нови — както в народна среда, така и от писатели и философи. Широко приложение намират библейските сентенции. Един от създателите на мъдри мисли е Константин-Кирил. Той назовава сентенцията „притча". Тази дума е засвидетелствувана и в други литературни паметници — с нея се означава както образната народна сентенция, така и религиозно-философската, плод на абстрактно мислене и обобщение. Константин-Кирил дава и първата дефиниция на сентенцията — „Голям ум в малка реч".

В миналото, както и до ден днешен, сентенциите и пословиците намират място в устната реч и в различен вид литературни творби (стихотворения, разкази, поучения, полемически беседи и пр.). В тях те се употребяват като проверена истина, като аргументация с голяма доказателствена сила, като средство за подчертаване на идеите чрез нещо познато, като закони за нравственост, а

не на последно място и за украсяване на речта. При този им начин на живот сентенциите нямат самостоятелно значение, те не са самостоен жанр, а момент от друг жанр. През средновековието обаче сентенцията има и друга форма на употреба и разпространение. Става дума за събирането на мъдри изречения в специални сборници, които имат самостоен живот. Тогава сентенциите са обект на внимание сами за себе си, не са свързани с някакъв друг текст и играят самостоятелна роля. Съставянето на сборници със сентенции с цел да се поднесе поучение и знание започва преди новата ера. В Библията влизат като свещени книги три сборника с мъдрости: „Притчи Соломонови", „Премъдрости на Исус, син Сирахов" и „Книга на Еклезиаста". Част от тях навярно имат литературен характер — повечето се приписват на Соломон, други са заети от фолклора.

След новата ера в християнска среда се създават нови сборници с мъдри изречения. Те обикновено са смесени — обединяват сентенции от различни епохи и с различен произход. В тях се откриват народни пословици, библейски пословици, антични сентенции, мъдрости на изтъкнати християнски писатели, извлечени от техните произведения. Ето по-известните византийски сборници със сентенции: „Богословски глави, сиреч избор" от Максим, съставен около 645 г., съдържа сентенции от църковната и светската литература, един много четен сборник; „Философски изречения", включва главно мисли на старогръцки автори; „Сентенции, събрани от монах Йоан Георгидис", съдържа изречения от Стария завет, от античните автори и от църковни писатели, подредени в азбучен ред. Много разпространен във Византия е сборникът на монах Антоний от XI в. „Пчела", обхваща сентенции от Стария завет, от отците на църквата, от старогръцки писатели и философи, от византийски автори (напр. от патриарх Фотий). През XII—XIII в. се проявява интерес и към народните пословици. Сборници, които съдържат множество пословици, съставят Теодор Продром („Сборник с пословици" и др.), Максим Плануд („Народни пословици"), Михаил Глика. През XIV—XV в. се създават обемисти и интересни сборници от митрополит Макарий („Розова градина"), архиепископ Арсений („Теменужена градина", издаден отчасти в Рим през 1519 г.) и др.

Някои от византийските сборници биват преведени сред южните и източните славяни или стават основа за създаване на славянски компилации. Най-ранните сборници със сентенции се откриват в енциклопедическия сборник от 1076 г., вероятно копие от български ръкопис. Тук са поместени „Поучение на презвитер Исихий Ерусалимски" — съдържа съвети от Нил Синаит в по едно изречение, твърде абстрактни, и подбор сентенции от библейската книга „Премъдрости на Исус, син Сирахов" — смята се за славянски избор от пълния текст на Сирах. В сръбския сборник на поп Драгол (XIII в.), който също е преписан от българска подложка, се намира сбирка със стихове сентенции от Менандър под

заглавието „За разума“. В руската книжнина широко разпространение намира сборникът на монах Антоний със сентенции и избрани афористични текстове. В южнославянската ръкописна традиция цялостен сборник с название „Пчела“ не е известен, но са познати откъси и непълни преписи. М. Сперански доказва, че сред сърбите сборникът „Пчела“ се разпространява в руския си превод, който преминава в Сърбия чрез „българско посредство“. В България според Сперански през XIV в. се появява нов текст на „Пчела“, чиято история „стои настрана от историята на свързаните помежду си сръбски и руски преписи“. На българска земя преводът на „Пчела“ е направен пряко от гръцки текст и е независим от руския. Текстът на българската „Пчела“ е съхранен в един-единствен „почти пълен“ препис, който се намира в Парижката национална библиотека.

Свързан със сборника „Пчела“— една своеобразна редакция— е и един много разпространен в българската и сръбската книжнина текст под наслов: „Повести и слова, и речи, избрани от древни мъже и философи“. Срещаме го в народните сборници от XVI—XVIII в. Тук най-напред се излагат мъдрости от Стария завет, следват сентенции от антични и християнски автори. Произходът на сборника и времето на появата му в България не са още изяснени. Най-вероятно е да го отнесем към XIV в. При избора на сентенциите авторът (византийски или български компилатор) е проявил художествен усет; той е търсил образни обобщения с общочовешки смисъл, изразени в стегната форма. Почти всички изречения, включени в този сборник, са завършени поетически сентенции.

Сборниците със сентенции се превеждат и разпространяват в България за масово четене и възпитание. Творбите в тях по съдържание са два основни типа — старинни, с общочовешки смисъл и значение и християнски, свързани с философията и етиката на християнската религия. Вторите узаконяват християнската идеология, дефинират нейните понятия. По форма обаче между сентенциите няма значителни разлики — нито между древните и християнските, нито между авторските и фолклорните. Сентенцията е обикновено двучленна, в нея се използват почти всички познати фигури на изображението и фигури на речта. Някои творби са римувани.

Началото на българската *епитафия* може да се види в надгробните надписи върху камък на гръцки и на български език от VII—X в. Те са кратки, неразвити форми, в които се сочи името и титлата на починалия, времето, през което е живял, къде или как е умрял. Пример: „Кан сюбиги Омуртаг. Корсис копанът беше мой сътрапезник и като отиде във войската, удави се в река Днепър Той беше от рода Чакарар“ (I, Бешевлиев, Прабългарски епиграфски . . . , с. 141). По-пространни надгробни надписи с кирилица са надписът на чъргубиля Мостич и надписът за Самуиловите родители от 993 г. В християнските надписи липсва ука-

зание за рода на починалия. Това се дължи на изживяването на родовия строй.

През следващите векове традицията на надгробните надписи продължава. Те съдържат повече сведения за починалия, изразяват чувства. Един надпис с художествени качества, който е същинска епитафия, е този на протосеваст Хрелю от Рилския манастир, където Хрелю прекарва последните си години като монах. В епитафията има ритмическа организация на речта, изтъкват се добродетелите на Хрелю, изказва се дълбока скръб по неговата смърт. Написана е като обръщение към мъртвеца: „Гробът сега те съдържа мъртъв, кесарю . . . " Неизвестният поет контрастира величието на героя приживе с тесния гроб, в който лежи. Споменава за страданието на неговата съпруга. Епитафията завършва с обръщение към живите да отдадат почит към мъртвия и да подражават на „неговия добър живот". Накрая се съобщава пълното име на починалия и годината на смъртта му — 22 декември 1342 г. (реставриран текст с превод у: Дуйчев. Из старата. . . II, с. 283—284). Друга кратка епитафия е надписът за монах Исай (недатиран) също от Рилския манастир (неиздаден). В него се казва за героя, че „играе и пее" — дали се радва, че от грешния, временен живот отива във вечния, или се намеква за веселия нрав на човека?

Един жанр, типичен за средновековните ръкописи, е *приписката*. Приписки наричаме онези бележки, които стоят извън основния текст на книгата. Те са поставени от най-различни лица (автори, купувачи, църковни настоятели, притежатели на книги) и са разнообразни по съдържание. Не всички обаче могат да се включат в понятието жанр. Нас ни интересуват най-вече авторските приписки, които са оформени по определена схема и са част от книгата, свързани са с книжовния процес и са съзнателно отправени към читателя. Повечето от тях са поставени в началото или в края на книгата като кратки предисловия или послесловия. Тези авторски моменти от ръкописа са много важни документи за личността на автора (творец, преводач, преписвач), за материалните и духовните условия през средновековието. Такива приписки съдържа и византийската книга, така че не можем да говорим за едно българско явление, а за ръкописна традиция, която българските книжовници усвояват. Този тип приписки много често се записват с друг вид писмо (по-ситно или скоропис), за да се отличават от основния текст. Те започват обикновено с една въвеждаща формула („В името на Отца и Сина и светия Дух" или „Слава на бога, прославян в троица . . ." и др. под.). Основните съдържателни моменти на тези авторски приписки са следните: осъществяване на книгата (кой я е писал, кога, при кой владетел, по чия поръчка), времето на нейното осъществяване (в мирни времена, по време на война, глад и пр.), условията на книжовен труд (в студ, пек, с малко храна, при страх, лоша хартия и пр.), молба за извинение и прошка за направените грешки (тук

една честа мисъл е, че пише „не ръка ангелска, а човешка грешна ръка"), мисли на автора за значението на книгата и за неговото голямо желание да я доведе до край. Приписките завършват често със заключителна формула (срещаната и при други творби „сега и навеки и във вечните векове, амин"). Авторските предисловни и послесловни приписки понякога съдържат поетически образи и сравнения, станали също така традиция. Книжовникът мечтае за благополучно завършване на книгата „като кораб, който плава в дълбините морски и желае да иде в благотишно място". Пишещият е безкрайно щастлив, когато види края на книгата, „както странникът се радва да види своето отечество и както блъсканите от вълните да намерят пристанище".

Има и един друг тип авторски бележки, много по-кратки — едно до две изречения. Те са поставени по страничните или долните полета на книгата и носят до голяма степен спонтанен характер; не са обмислени по форма и са непосредствен израз на чувствата на книжовника. Тези чувства обаче в повечето случаи са свързани с условията на създаването на книгата. Те разкриват трудни условия на писане или лични нещастия и имат извинителен характер или обясняват евентуално допуснати грешки. Ето няколко такива приписки: „Еде, проклета хартия!" (поп Добрейшо, XIII в.); „Ох, ох, ох, дойде ми вест, че ми взели децата за еничари" (поп Петър, XVI в.); „Помилуйте ме, братя мои, защото ми мръзнат ръчиците, тук пишех, тук ядях, тук лежах без огън" (поп Георги, XII в.); „О, боже, избави ме от треска!" (Поанко, XIII в.); „Ох, ох, боледувам от очи, зле боляха ме, не мога да пиша" (XVI в.).

От литературно гледище интерес представляват и коментарните авторски приписки. Книжовниците обясняват по полетата непознати думи и имена, допълват текста с нови сведения, дават свои тълкувания, изразяват критичното си отношение към „извода". Тези приписки имат задачата да улеснят читателя при разбирането на текста или да обогатят знанията му. По това, как са изразени и какви данни съдържат, те дават представа за културата на старобългарските преводачи и преписвачи.

Освен авторските приписки по книгите се откриват в голямо количество *добавени* в процеса на разпространението на книгата приписки. Те нямат определена форма и съдържанието им е най-разнообразно. В тях се говори за покупки и продажби, за природни бедствия (зла зима, слънчево затъмнение, град, суша), за социални и политически бедствия (войни, нападения, глад, скъпотия, чума); дават се оценки на книги, отбелязват се семейни радости и скърби (раждане на дете, женитби, смърт); чести са подписите на ученици, които съобщават къде са се учили и при кой учител.

Добавените от втора ръка приписки могат да произхождат от времето веднага след създаването на книгата, а могат да бъдат и векове по-късни от нея. Те се поставят обикновено по бе-

лите начални и крайни листа на ръкописа от хора, които нямат високо образование; често подражават на авторските приписки, но са много по-свободни в начина на изказа си и в подбора на отбелязваните събития.

Приписките за покупки и продажби имат характер на имуществени документи. В тях се отбелязва кой е купил книгата, за колко аспри или гроша, къде е поставена книгата. Завършват обикновено с проклятие към онзи, който си позволи да я открадне или повреди — един момент, който се среща и в авторските послесловни приписки. Приписките за природни, социални и политически бедствия изразяват известно *обществено* съзнание. Сравнително редки са бележките, които са написани за личен, семеен спомен. Повечето са отправени към онези, които ще се докоснат до книгата — ще я разгърнат да я четат. В тях се съдържа убеждението, че известно събитие е интересно и изключително и трябва да се знае от идните поколения. Затова в тях става типичен изразът: „Да се знае ...“, който се превръща във формула.

Приписките съдържат ценен езиков материал — бележат повярно от останалите литературни жанрове развитието на живия език. Те докосват и неотразени във водещите жанрове страни от българската действителност.

* * *

Не всички създавани във Византия жанрове биват възприети в България. Българското средновековие не познава героическата епическа поема, която за средновековието не е чуждо явление. На Запад тя е представена от „Песен за Роланд“ и „Песен за Нибелунгите“ (XI в.), в Русия се представя със „Слово за похода на Игор“ (XII в.), във Византия с поемите „Дигенис Акрит“ (XI в.), „Армурис“ (X в.) и с поемите за Велизарий, а в Армения с „Давид Сосунски“. Всички тези творби се появяват на основата на фолклорния епос, те са негови литературни разработки. През средните векове в българския фолклор също се създават героически поеми (юнашките песни за Момчил, за Крали Марко, а преди тях и за други юнаци), но като литературна форма този жанр не е известен. Може да се предположи, че българите също са създавали героически епически поеми, изградени на базата на техния фолклор. Ако приемем това, веднага обаче трябва да добавим, че все пак, за да не остане нищо от българския литературен епос, той не ще да е бил много развит. Фолклорът е задоволявал напълно потребностите от този жанр, приет от всички социални слоеве.

В старата българска литература няма и интимна лирика, представена във Византия от Константин Сицилийски (X в.), няма и автобиографични жанрови форми. За тези жанрове е твърде съмнително дали изобщо са създавани в славянския свят. В цялото европейско средновековие те са пренебрегнат дял, тъй като са

свързани с изявата на личността, с личните интереси и преживявания на индивида, който в средновековната литература играе малка роля. Жанровете, отразяващи света на живия човек, през средновековието не са „модерни", не са поощрявани от никого. Ако във Византия има опити да се създават такива жанрове, това се дължи преди всичко на силната антична традиция. При славяните положението е друго. Българската, сръбската, руската литератури се явяват като християнски литератури, които се опират на опита на византийската литература и на християнската философия. А в литературата на Византия основните идеи, чувства, жанрове вече са други, в нея любовната лирика и автобиографията заемат третостепенно място.

Християнската църква проповядва, че най-висшата любов е любовта към бога. Според църковните схващания любовните песни „са срамни", а самоизтъкването — грях. Един от идеалите на духовенството е отказът от лично щастие и семеен живот. Такива възгледи естествено не могат да благоприятствуват развитието на любовна лирика. Според Д. С. Лихачов системата на литературните жанрове през средновековието се допълва от фолклора, а в него любовната лирика е богато представена. Следователно нуждата на обществото от интимна лирика е задоволявана също така от народното творчество.

Ако липсата на лирика и епос в старобългарската литература може да се обясни между другото и с ролята на фолклора, липсата на автобиографични жанрови форми не може да има такова обяснение, тъй като във фолклора изобщо липсват автобиографични творби. Основната причина се корени в случая във възгледите на времето за ролята и значението на човешката личност.

Първите християнски автобиографични съчинения пише Григорий Назиански (330—390 г.). Те са обединени под заглавието „За самия себе си". Не представляват цялостни автобиографии, а автобиографични поеми — своеобразно отзвучаване на античната традиция. Следват векове, в които писателите не проявяват интерес към автобиографичния жанр. Същинската автобиография се появява във Византия много по-късно — през XIII в. В течение на около 80 години по времето на т. нар. Палеологов ренесанс се появяват пет автобиографии. Като по-значителни ще спомена: на Никифор Влемид, на Георги Кипърски, на Михаил Палеолог. През същата епоха, а и по-късно жанрът остава непознат в България. Като форма автобиографията е известна у нас още преди XIII в., но само като композиционна разказна форма, зад която липсва автобиографично съдържание и авторско самочувствие, тъй като авторът не разказва за себе си. Става дума за „Солунска легенда" — легендарна автобиография на Константин-Кирил — и за апокрифните откровения.

Осезателно засилване на автобиографизма в българската литература се забелязва едва в творчеството на учениците на Патриарх Евтимий (Йоасаф Бдински, Григорий Цамблак), но той не

довежда до възникване на самостоятелни автобиографични творби. Автобиографичното остава в рамките на други жанрове, без да стане център на внимание. Първото автобиографично произведение в южнославянските литератури принадлежи на Петър Парчевич (XVII в.), а в руската литература на протопоп Авакум (XVII в.). Творбата на Парчевич е автобиографично писмо до Конгрегацията. То не е замислено като литературна творба за четене, а има служебно-личен характер. Същинската автобиография е създадена през 1757 г. от българина на сръбска служба Партений Павлович, последвана от автобиографиите на Доситей Обрадович (отпечатана през 1788 г.) и на Софроний Врачански („Житие и страдания на грешния Софроний", 1804—1805 г.). Те слагат началото на художествената автобиография в сръбската и в българската литература.

Един жанр, който византийско-славянската общност не познава, е *драмата*. Не става дума за театър в широкия смисъл на думата, за зрелищност, а за драмата като литературен жанр, предназначен за сцена и високоразвит в антична Гърция. Средновековните ортодоксални литератури познават диалогични творби, но само като литературна форма без театрално предназначение. Такава е византийската стихотворна поема „Христос страстотърпеливец", такива са и някои апокрифи, композирани като въпроси и отговори. За истинска драма и театрален диалог не разполагаме с писмени свидетелства — нито преки, нито косвени.

Що се отнася до театър изобщо, до зрелище с цел забавление, във Византия през средновековието има театър. И българите имат понятие за театър — било като знание за античността, било като съвременна зрелищност. Те създават като съответствие на гръцката дума „театър" термина „позорище", който употребяват по-късно и възрожденските драматурзи. През средновековието го срещаме у Патриарх Евтимий в „Похвално слово за Иван Поливотски" и в някои преводни паметници. Във Византия зрелищните забавления се смятат за недостойни, несъответстващи на християнската нравственост. Те съществуват против волята на църквата. В редица слова се говори с презрение за „елинските" спортни игри и за гладиаторските зрелища, а Константин Манасий (XII в.) в своята хроника (преведена у нас през XIV в.) с чувство на възмущение пише за император Михаил III: „Яви се прочее сластен като Нерон, пияница, блудник. . ., който изразхождаше цялото имущество за своите другари по игра, *смехотворци*, скверни *играчи*... Играчи бяха обкръжили Михаил с *остригани* бради и *намазани с белило*." Всеки вид забавления със зрелищен характер се осъждат от църковната власт, съществува презрение към разните типове актьори (стб. игрьць, глоумьць), които разсмиват публиката. При това положение и като се има предвид, че през средните векове книжовниците излизат от средите на духовенството, очевидно е, че тогава няма условия за развитието на драмата като литературен жанр, предназначен за театър.

През средновековието съществуват две форми на действие,

съпроводено от словесен текст, които външно наподобяват театър. Това е т. нар. литургически театър, който се разиграва в църква, и „народният театър" — народните обреди. И при двата вида „театър" има действие, текст, в момента на действието се носят определени костюми, които не се употребяват извън него, и основни действуващи лица. Тук обаче зрелищното и развлекателното не е в центъра на вниманието, а вярата. Тя е движеща сила. Всичко се върши с вяра и има за цел да бъде чуто и видяно от божеството. Облеклата имат символично значение, моментите от действието — също, както и повечето от използуваните предмети. Тук няма деление на артисти и зрители. До голяма степен „зрителите" също са артисти. Литургията е служба към бога и светците. Литургическият, както и народният, театър е задължителен, *устойчив ритуал*, който се повтаря в един и същ смисъл и с едни и същи текстове в течение на векове. Тези форми на духовен живот не са същински театър и през средновековието никой не ги нарича така. Затова е погрешно и ние да ги окачествяваме като театър.

* * *

Старобългарските произведения в редки случаи се разпространяват самостоятелно. Това се случва само с най-обемистите като романа „Александрия" или „Шестоднев". Останалите творби обикновено се събират в *сборници*. Сборникът става типично явление през средновековието. Затова, ако разглеждаме сборника като една цялост, и тук можем да говорим за жанрове.

Различаваме два основни типа сборници: *еднородни* и *смесени*. Еднородните обхващат творби от един автор или от един жанр. Често двата признака съвпадат. В старобългарската литература са известни сборници, съдържащи само творби от Йоан Златоуст (по името на автора наречени „Златоуст"), или само от Григорий Богослов, от Ефрем Сирин, от Дионисий Ареопагит и пр. Те най-често са преводи на византийски сборници, които в България не се разпадат, а продължават да се разпространяват като сборници с устойчиво съдържание. Най-устойчиви са сборниците, свързани с църковния календар, който не позволява разместване или съкращаване на отделни произведения. Такива са богослужебните минеи и пролози, триодът.

Има случаи, когато еднородни сборници се създават и у нас като подбор на творби от един автор или от един жанр. Те са с неустойчиво съдържание, понеже не зависят от църковната практика, взети са от различни книги и са предназначени за извънцърковно четене. Така всеки нов препис от такъв тип сборник може да се отличава от протосборника по броя на словата, по подредбата им, а понякога и по състава им. Такъв еднороден сборник е Сводният патерик, който обединява патерични разкази от няколко по-стари патерика.

Много често явление през средновековието са смесените сбор-

ници. Те обхващат най-различни по съдържание, авторство и жанр творби, имат познавателни, възпитателни и литературни задачи и принадлежат към четивната литература. Сборниците със смесено съдържание могат да се разделят на два основни типа: *енциклопедически* и *народни*. Най-ранните енциклопедически сборници произхождат от първата четвърт на X в. и се свързват с просветната и организаторската дейност на цар Симеон. Те са два, единият е запазен в руски препис от 1073 г., а другият от 1076 г. Съдържат широк кръг творби и са предназначени за образована публика. Пример за енциклопедически сборник от XIV в. е т. нар. Лаврентиев (или Иван-Александров) сборник от 1348 г., а през XV в. този тип се представя от сборниците на Владислав Граматик. Тук наред с византийски автори от различни времена се срещат и редица български автори — Климент Охридски, Патриарх Евтимий, Григорий Цамблак, Димитър Кантакузин. Застъпена е полемическата литература, житийната, поучителната.

Един преход от енциклопедическите сборници към народните представлява Берлинският сборник от XIII в. Тук поместените статии са с различно културно равнище — богословско-догматически-статии, които не всеки читател може да разбере, и достъпни апокрифни творби. Един ранен представител на народните сборници е Драголовият сборник (XIII в., сръбски препис от български оригинал), съдържа предимно апокрифи. През XV—XVI в. във връзка с общото просветно равнище на българския читател този тип сборници става типичен. В тях не се срещат полемически и теоретически статии, няма философско-догматически творби. Широко място заемат житията (голяма част от тях с народно-апокрифен характер), поученията, апокрифите във всичките им жанрове и кратките разкази, сродни с апокрифите. Един от интересните сборници от този тип е Тиквешкият сборник от XVI в. Не по-малко интересен е и Панагюрският сборник от същия век. Тук намираме апокрифите: Откровение Варухово, Прение на Исус с дявола, Видение на монахиня Анастасия, апокрифи за Аврам, Слово за Сивила, разказа „Как са станали самодивите“ и др.

През XVII—XVIII в. народните сборници с типичен народно-повествователен състав постепенно се изместват от дамаскините. През тези векове те са също в повечето случаи сборници със смесено съдържание, но техният състав е друг — той стои във връзка с един нов обилен поток от гръцки преводни творби. Доминантата в дамаскините от XVII в. са словата на Дамаскин Студит, които заемат едно полуустойчиво звено в тях. Извън творбите на Дамаскин Студит в дамаскините се срещат още достъпно написани жития, късни византийски обработки на Деянията на апостолите, поучения. През XVIII в. съдържанието на дамаскините става още по-пъстро. Един популярен автор през това време, който в редица сборници заема централно място, е Агапий Монах Критски (XVII в.). Смесените сборници от XVII—XVIII в., които влизат в общото понятие дамаскини, се отличават от смесените

сборници от XV—XVI в. и техните по-късни преписи по състава си и по езика си. Те са написани на новобългарски език. Новата им езикова форма стои в известна връзка с примера на Дамаскин Студит, Агапий Критски и други гръцки книжовници от народно-демократичното направление.

## 4. БЪЛГАРСКАТА РЪКОПИСНА КНИГА

До началото на XIX в. българската книга се създава и разпространява ръкописно. Наистина отделни книги излизат от печат още през XVI и XVII в., но те са единични явления. При това тяхното оформление — очертаването на буквите, украсата, пагинацията и пр., следва традициите на ръкописната книга.

Поради жестоката и превратна съдба на българския народ (две робства, войни, чужди нашествия, въстания, изгубени български земи и изчезнали манастири) хиляди книги са унищожени. Затова са ни известни много малко автографи на писатели и компилатори, и то предимно от периода на османското владичество. Извънредно малко са и съвременните на авторите преписи от техните произведения. Повечето от старобългарските съчинения и преводи са достигнали до наше време в *късни преписи*. Поради характерната за старобългарския писател скромност, наложена от християнската идеология, много от творбите и преводите не съдържат името на техния създател, нито датата на тяхното създаване. Ето защо при голяма част от старобългарските творби възниква въпросът за датировката на написването им или на превода им.

Както казахме, обикновено средновековните произведения се откриват в сборници. Сборниците обаче също така често не съдържат приписка, която да сочи времето на съставянето им или на преписването им. Не са редки случаите, когато книгата е съдържала бележка с важни книжовно-исторически данни, но е достигнала до наше време в окаян вид — с изпокъсани и завинаги изчезнали начални и крайни страници. Когато пък книгата е изцяло запазена и снабдена с авторска приписка, случва се понякога, че тази приписка съобщава името на преписвача, условията на писане, но датата на писането не съобщава. Оказва се, че по-голямата част от оцелелите до наше време ръкописи са недатирани. Ето защо един голям проблем при изследването на старобългарската книжнина е датирането не само на отделните творби, но и на ръкописите като цяло, а това значи и на преписите на творбите, които те съдържат. Колкото е по-стар един препис, толкова е по-ценен за науката. Макар това да не е закономерност, тъй като понякога късни преписи съхраняват по-старинни черти, все пак най-ранните преписи в науката се ползуват с най-голямо доверие.

* * *

*Датирането* на отделната *недатирана творба* в българската ръкописна традиция става преди всичко по показателите на

*съдържанието.* Фактът, че съответно съчинение се открива в късни преписи, съвсем не е показател за неговия произход. Много често между времепоявата на творбата и най-ранния й препис лежат няколко века. Такъв е случаят с „Пространно житие на Кирил", „Беседа против богомилите" и др.

По съдържателни белези средновековните творби могат да се датират в рамките на няколко десетилетия или полустолетие. Ако творбата съдържа името на автора, а от други извори се знае някаква дата от живота му, тогава датирането й е най-лесно. Например много творби на Климент Охридски носят в заглавието си името на автора, но не съдържат годината на написването им. Като знаем, че Климент умира през 916 г., а най-активният период от неговата книжовна дейност е времето след пристигането му в България (886 г.), творбите му датираме в рамките на периода 886—916 г., без да сме в състояние да ги подредим по години.

Понякога името на автора е скрито в произведението, то не се чете от пръв поглед. Така става при поезията — в нея много често името на поета е вплетено в акростих. Открие ли се този акростих, узнава се името на автора. Ако се знае от други творби кога живее този автор, творбата вече може да се датира приблизително. Например в акростих на Служба за Методий се открива името на Константин (Преславски), затова тя се поставя в края на IX в. или в началото на X в.

Ако творбата не носи име, една от задачите на научното дирене е да установи авторството й (респ. авторството на даден превод). Понякога това е невъзможно, особено при преводите В науката се идентифицират редица произведения по стилно-езикови и съдържателни белези — ако не с абсолютна сигурност, то с голяма вероятност. Например чрез сравнителния метод се откри, че преводач на повечето творби на гръцкия писател Агапий Критски Ландос (XVII в.) е Йосиф Брадати (с активна дейност между 1740 и 1760 г.). Установяването на авторството вече означава датиране на творбите или преводите в рамките на 20—30 години.

Ако е известно името на автора, но неговият живот не е документиран — не се знае рождената му дата, нито смъртната, нито пък съществуват други датирани негови творби, тогава въпросът става по-сложен. Такъв е случаят с „Беседа против богомилите" на Презвитер Козма. Името на писателя е съхранено в заглавието на беседата, но за него абсолютно нищо не се знае. Затова аргументацията за датиране на творбата се търси в други данни от съдържанието й. Някои от тези данни обаче могат да се тълкуват по различни начини. Ето защо възникват няколко хипотези за времето на написването на беседата. Някои учения поставят във втората половина на X в., други в XI в., а трети в началото на XIII в. За да се реши убедително въпросът, налага се да се анализира внимателно отразената в творбата епоха, да се установи личността на някои споменати имена, да се проникне в начина, по който се говори за исторически личности като цар

Петър и поп Богомил и пр. Именно въз основа на такъв анализ най-приемливата датировка на творбата е втората половина на X в.

За датировката на една творба понякога само едно изречение в съдържанието ѝ може да се окаже от решаващо значение. Такъв случай ни предлага творбата на Черноризец Храбър „За буквите". Цялото съдържание на произведението говори, че то е създадено в зората на славянската писменост, но това може да бъде един период от около век. Следното изречение в творбата обаче решава въпроса по-конкретно: „Живи са още онези, които са ги видели." Става дума за Кирил и Методий. Онези, които са ги видели, още живеят, а това са техните ученици. Щом е така, творбата не може да се датира по-късно от началото на X в.

За датирането на старобългарските недатирани творби голямо значение имат и *езиковите* белези. Те не могат да ни насочат към определено десетилетие, но ни насочват към определено столетие. Особено това важи за анонимните творби, преведени от гръцки. За нас е важно да знаем *кога* те се появяват на български език, защото съдържанието и художественият облик на преводната литература са показател за равнището на духовната култура и интересите на дадена епоха. Датировката на преводите е важна и с оглед на историята на даден тип литература, да речем на апокрифната литература, която се разпространява през цялото средновековие. За установяване на появата на отделни творби на български език при нея могат да помогнат два фактора — индексите и езикът на творбите. Преводните индекси, какъвто е поместеният в Симеоновия (Светославов) изборник от началото на X в., не са сигурна основа, но славянските индекси на забранените книги вече могат да се разглеждат като документи за разпространението на апокрифната литература в България. Така наречените Погодинов индекс от XI в. помага преводите на споменатите в него апокрифи да се датират в рамките на около 150 г.

Индексите обаче не съдържат цялата преведена апокрифна литература и затова не могат да помогнат при всички случаи. В ръкописната традиция се срещат още множество апокрифи, неспоменати в тях. Кога са превеждани те? На помощ при решаване на въпроса иде езиковият анализ. Например апокрифната творба „Видение на монах Агапий" е опазена в препис от XII в. (в т. нар. Успенски сборник), но съдържа старинни езикови черти, които отнасят творбата към X в. Тези белези са на старобългарския език, което показва, че преводът е направен в България.

Редица богослужебни книги и автори са превеждани в България по два пъти. Второто превеждане се налага преди всичко през втората половина на XIV в. във връзка с всеобщата поправка на книгите. Чрез езиков анализ се отделят ранните преводи, направени през X в., от по-късните, предприети през XIV в. По този начин се създава възможност да се види техниката на превода и изискванията през ранното средновековие и през зрялото средновековие.

* * *

Ако датировката на отделните оригинални и преводни творби е необходима, за да подредим литературните явления във вековете и получим представа за литературната история, ръкописите *като цяло* ни предлагат други, не по-малко важни възможности за опознаване на културата на средновековието. Те са показател за писмената (калиграфска, граматическа и пр.) и художествената култура, за степента на образованието, за читателските интереси, за разпространението на отделни творби и тяхната обществена роля през вековете, за състоянието на книжовния език и езиковите процеси в исторически план. Затова датирането на недатираните ръкописи и подреждането им по векове е също така много важно — то ни помага да видим по-ясно развитието на духовната култура в средновековна България, да усетим колективния облик на книжовника и на читателя през дадена епоха.

Колкото по-отдалечени са от нас вековете, толкова по-слабо са те документирани, тъй като ръкописите минават през много препятствия, надживяват много катастрофи и чезнат по дългия път до нас. От IX в. няма запазен ръкопис. От X в. са известни само няколко ръкописа — например Зографското глаголическо евангелие. От XI—XII в. ръкописите вече са повече, но все още са относително малък брой. Повечето от тях са недатирани. От XIII—XIV в. ръкописите нарастват. Между тях се намират отделни богато илюстрирани книги, които и днес възхищават с изпълнението си. Повечето от книгите на XIII в. са недатирани — Врачанско евангелие, Добрейшово евангелие, Банишко евангелие, Берлински сборник, Драганов миней и др. Един от малкото датирани паметници от XIII в. е Търновското евангелие от 1273 г. За разлика от XIII в. голяма част от ръкописите на XIV в. са датирани, заслужава да се споменат: Лондонско евангелие от 1356 г., Ватикански препис на Манасиевата хроника от 1345 г., Софийски песнивец от 1338 г., Иван-Александров сборник от 1348 г., Видински сборник от 1360 г. и др.

Днес най-много по брой български ръкописи се съхраняват в българските библиотеки, а именно: Народната библиотека „Кирил и Методий" в София, библиотеката на БАН, библиотеката на Църковноисторическия музей (ЦИАМ) в София, библиотеката на Рилския манастир, библиотеката „Иван Вазов" в Пловдив. Отделни ръкописи се пазят в окръжните музеи на някои градове в България — Свищов, Варна, Враца и др.

Всички ръкописи из нашите библиотеки, а и някои от местните музеи, са описани. Описите са необходимо средство за използуването на ръкописните сбирки. Един научно издържан опис съдържа всички данни, които могат да ориентират изследвача за разрешението на различни задачи — езиковедски, литературоведски, историографски, палеографски, икономически и пр. Описът съдържа данни за външния вид на книгата (формат, брой на листовете, пагинация, украса, вид подвързия), съдържа още правописно-ези-

кови данни: вид писмо, характерни правописни и езикови белези Не на последно място се описва съдържанието на ръкописа: ако е богослужебна книга, определя се нейният вид (евангелие, псалтир, апостол, молитвеник и пр.), ако е сборник, описва се заглавие по заглавие съставът на книгата и заедно с това се цитират началните редове на творбите. Това е необходимо, тъй като често двама или трима автори пишат слово по един и същи повод с еднакво заглавие (напр. Слово за Цветница, Слово за Възнесение, Слово за успение Богородично). В описа се цитират и всички приписки, които ръкописът съдържа, като се съобщава дали са авторски, или са поставени от втора ръка.

Много ценни български ръкописи се пазят в чужди библиотеки: Букурещ, манастира „Св. Екатерина" в Синай, Москва, Киев, Ленинград, Белград, Любляна, Загреб, атонските манастири, Виена, Ганд, Лондон, Париж, Рим, Болоня. Те са отнесени в чуждите страни по различно време и по различни пътища. Голяма част от тях са изнесени от България по време на османското нашествие от бягащи българи и са попаднали най-напред в Молдова, откъдето по-късно са пропътували до големите европейски библиотеки. Интересен е примерът с прочутото Лондонско евангелие. Изнесено от царската библиотека в Търново от дворцов духовник или царски човек, то попада първом в Молдова, където остава почти два века. Оттам бива занесено в манастира „Св. Павел" в Света гора. Тук през XVIII в. е закупено за нищожна цена от Р. Кързон за частната му библиотека в Лондон. Оттам по-късно като лична собственост на наследниците му то попада в Британския музей, където се пази понастоящем. Същия път — от Търново към Молдова и оттам към атонските манастири „Св. Павел" и Хилендар — имат и други два много ценни български ръкописа — поп Филиповият сборник от 1345 г. и Иван-Александровият (Лаврентиев) сборник от 1348 г. Но от Атон тези две книги поемат път не на запад, а към Русия. Около средата на XVII в. през Света гора минава събирачът на старини А. Суханов, взема ги и ги отнася в Русия. Поп Филиповият сборник е бил в Синодалната библиотека, по-късно — в Историческия музей в Москва, а Иван-Александровият сборник след лутане от един учен у друг попада в Ленинградската публична библиотека „Салтиков-Шчедрин".

Много ръкописи са открити по чужди земи — Австрия, Сърбия и др., без да се знае кога точно са попаднали там и как. Многобройни са били българските ръкописи в атонските манастири: Зограф, Хилендар, Св. Павел, Великата лавра, но днес от тях са запазени сравнително малко. Голяма част са съзнателно унищожени от фанариотите по времето, когато се разгаря борбата на нашия народ за духовна свобода и когато се развихря „великата гръцка идея". Присъствието на български книги на Атон е естествено, тъй като в много манастири е имало значителен брой български монаси, да не говорим за Зограф, който от основаването му до днес е българска обител. Част от атонските ръко-

писи са създадени в Света гора, други са получени от България — Рилският манастир и Търново са правили дарения от книги на Зограф и на други манастири. Книги са носили като дар и поклонниците от българските земи.

Редица стари български ръкописи са намерени през XIX в. в малки градчета и села из българските земи от пътуващи изследвачи. Местните жители ги дават доброволно, дори безплатно. По този начин много ръкописи попадат в сбирките на руските учени П. Сирку, В. Григорович, А.Ф. Гилфердинг, а след това стават притежание на библиотеките в Ленинград, Москва, Киев и др., спасени от по-нататъшно унищожение и достъпни за науката (за старобългарските ръкописи вж. подробно у К. Куев, Съдбата на . . .).

Българските ръкописи в чуждите библиотеки също са описани. Заслуга в това отношение имат руските учени А. Горски, А. Викторов, В. Н. Мочулски и др., сръбският учен Л. Стоянович, българските учени Б. Цонев, Кл. Иванова и др. Някои паметници в чуждестранните библиотеки са описвани и поотделно, най-често при тяхното издаване.

Единствените библиографски указатели през средновековието са индексите на позволените и на забранените книги. Те обаче нямат научен, а практически характер. Висшето духовенство е трябвало да даде указания на свещениците кои книги трябва да четат и разпространяват и кои не бива да внасят в църквата и не бива да четат, а следва да изгарят. Тези индекси съдържат само заглавия на произведения, а не описват книги. Интересът към книгата като към културно явление и показател за историята на писмеността се създава у нас едва през Зрялото възраждане (XIX в.). Този интерес стои във връзка с развитието на науката в Русия и в другите славянски страни, а също така със същността на Българското възраждане. Тогава от патриотични подбуди се обръща поглед към всичко, което народът ни е създал в миналото — писмени паметници, фолклор, изкуство. Осъзнаването на стойността на старите книги и тяхното събиране се явява израз на патриотизъм. Особено се интересува от старините Г. С. Раковски. Както е известно, той прави първото издание на Житието на Софроний, открито в Русия, описва т. нар. Жеравненски препис на История славянобългарска, като публикува читателските бележки, поставени върху нея. Няколко ръкописа описва П. Р. Славейков, които сам открива (вж. Две български ръкописи. — Български книжици, II, с. 259—269; Четири паметника. — Български книжици, II, с. 410—414). М. Дринов за пръв път обнародва летописната бележка на поп Петър от Мирково (XVII в). по Панагюрски сборник и пише първите сериозни статии за книжовното развитие на българите през средновековието. В. Априлов пръв печата старобългарски грамоти. Интересът към ръкописната книга обхваща не само учени и писатели, но и народното учителство и будни, грамотни българи. През 1863 г. един учител бележи върху четириевангелие от XVI в.: „Да се знае

тая книга да се чува, защото е още от болгарскио патриаръ ..." (ркп. 12(23), ЦИАМ). Друг читател — навярно пак учител, на име „Тодор Ненов Манасирский, еленчанин", емоционално пише върху книга от 1578 г.: „Ах свята ты древность, какъ терпишъ да живѣешь въ неисказанна невѣжность. О, прекрасный ржкописе! Поведи нашия народь че от теб зависе ще са спасе. О, ты нашя древность! На мъдросттѫ богинятѫ тя упазила отъ гръцкѫ злобность" (ркп. № 28(106), ЦИАМ). А последният притежател на Троянския дамаскин (XVII в.) съветва: „Молим всякого еднородца во името на нашѫ книжнинѫ, която е била до сига жертва на наши святотатци, като чите, да я варди като двете си очи" (ркп. № 11, БАН).

С дейността на Раковски, Дринов, Априлов и Н. Геров започва *научният* интерес към старобългарската книжнина. Те събират ръкописи в своите библиотеки, описват ги, издават отделни творби. Описите, както и изданията през Възраждането естествено имат слабости в научно отношение. За времето си обаче те са първа и много важна стъпка в изучаването на българската ръкописна традиция.

Истински научен интерес към старобългарската книга се появява в България след Освобождението, когато се създават и съответните научни учреждения — националните библиотеки, Университетът, Българската академия на науките (като продължение на по-висок етап на Българското книжовно дружество, основано в Браила през 1872 г.). Предприема се издирване на оцелелите по църкви и манастири книги или опазени в стари просветени фамилии. Ръкописите започват да се подреждат и се полагат специални грижи за опазването им и научното им използуване. През първата четвърт на XX в. се появяват и научните описи на ръкописите. В това отношение особена заслуга има *Б. Цонев*, който описва в два тома ръкописите в Народната библиотека в София, още ръкописите, намиращи се в БАН, ръкописите в Народната библиотека в Пловдив и славянските ръкописи в някои чужди библиотеки. Принос в описването на българските ръкописи има и *Е. Спространов*, който прави опис на книгите в Рилския манастир и в библиотеката при Светия синод. Описите на Спространов страдат от редица слабости, но дълги десетилетия те служиха на науката, докато в ново време не се предприе нов опит за описание на рилските и на синодалните ръкописи, намиращи се сега в ЦИАМ.

В ново време заслуга за научното описание на българските ръкописи имат преди всичко *М. Стоянов и Хр. Кодов.* Те описаха новопостъпилите след 1923 г. в Софийската народна библиотека ръкописи в два тома — продължение на описите на Б. Цонев. Самостоятелно Хр. Кодов направи нов пълен опис на ръкописите в БАН. Той е един от авторите (с Б. Райков и Ст. Кожухаров) и на описа на славянските ръкописи в Зографския

манастир (вж. библ.). Най-сетне негов труд е и описът на ръкописите в Рилския манастир, осъществен в сътрудничество с Б. Райков и Б. Христова.

В описите учените датират многобройните недатирани ръкописи и по този начин улесняват изследвачите, които ги използуват. Практиката показва, че отделни ръкописи не са точно датирани поради недоглеждане и датировката трябва да се ревизира с полустолетие или век. Повечето ръкописи обаче са правилно датирани, тъй като датировката се основава на научни принципи и наблюдения. С развитието на научното познание се усъвършенствуват и методите на датиране.

Науката, която се занимава с изучаването на средновековната ръкописна книга и заедно с това установява закономерностите за датитиране, се нарича *палеография*. Според това, с какъв вид книги се занимава, палеографията бива глаголическа (изучаване книгите, написани на глаголица), кирилска, латинска, гръцка и пр. Думата палеография е гръцка (παλαίος — древен и γράφω — пиша) и означава описание на старината. Палеографията е дял от науката за старината — археологията. Тя има за свой предмет главно писмото на старите книги, но заедно с очертанията и развоя на буквените знаци се занимава и с въпроса за външното оформяне на книгата, с материала на книгата и се превръща в наука за старата книга изобщо. Сродна е с други археологически дисциплини като епиграфиката (науката за надписите), нумизматиката (науката за монетите), а също така и с текстологията. Макар да има свой обект на изследване и специфични задачи, палеографията не може да се разглежда като самостоятелна наука. Тя се създава и развива като помощна наука на историографията, литературознанието и езикознанието. С помощта на палеографските наблюдения може да се установи приблизително времето, когато е написан недатираният паметник, а след това вече да се премине към изпълнение на езиковедски или литературоведски задачи и да се изгражда картина на книжовния живот през дадено столетие. Проучването на езикови и литературни въпроси без научна датировка на използуваните паметници води до неправилни или най-малкото до неточни изводи.

Палеографските констатации, необходими за датирането на недатираните паметници, се правят въз основа на датирани паметници. Именно датираните ръкописи предлагат съвкупност от графични, правописни, езикови, формални закономерности, които се използуват за установяване века на недатираните ръкописи.

Палеографията като помощна наука се развива, общо взето, късно. Най-напред тя се създава на Запад. Там води началото си от XVII в. В края на века се появяват цялостни палеографски трудове, а през 1839—1845 г. излиза четиритомният труд на Й. В. Силвестър „Paléographie universelle" (Paris), който хвърля поглед върху писмото и книгите на цяла Европа. В него се отделя скромно място и на славянската азбука и книги (т. IV). Едно от най-

значителните постижения на Запад върху гръцко-византийската писменост е трудът на В. Гардтхаузен „Griechische Paleographie" (т. I—II. Лайпциг, 1911—1913).

Основите на славянската кирилска палеография се поставят в Русия. Интерес към палеографията там се забелязва през XVIII в., а през XIX се появяват сериозни палеографски изследвания. Могат да се посочат имената на редица видни руски палеографи, като М. П. Погодин. П. А. Лавров, Н. М. Карински, И. И. Срезневски, А. И. Соболевски, В. Щепкин, в по-ново време Е. Ф. Карски, Л. В. Черепнин. Е. Е. Гранстрем, М. Н. Тихомиров и др. Повечето от тези учени са известни слависти филолози и литературни историци. Техните трудове са много ценни за нас, защото се опират на редица български паметници и дават представа за българската книга като съществена част от огромната славянска кирилска книжнина. В България отлично подготвени палеографи бяха известните учени Б. Цонев, Й. Иванов, Хр. Кодов, които направиха верни датировки на множество недатирани ръкописи, бяха автори на добри описи, издадоха успешно отделни творби, но не написаха специален труд по палеография.

Кои са най-важните белези за датиране на един ръкопис?

Известна ориентация за датиране на ръкописа може да даде *материалът*, на който той е написан. Ако е на пергамент, това означава, че принадлежи към най-старите ръкописи (X — XIV в.); ако е написан на вида хартия, която в палеографските трудове се нарича бомбицина, значи, че произхожда от времето на ранното производство на хартията (XIII—XIV в.); а ако е написан на добре обработена хартия с воден знак, явно е, че произхожда от по-късните векове (XIV—XVIII в.). Както се вижда, материалът на книгите може да ориентира в най-общ план в рамките на няколко века. Има векове обаче, когато пергаментът и хартията се употребяват паралелно (у нас XIII и XIV в.). През XIII в. преобладава пергаментът, хартията е рядко явление; през XIV в. пък, обратно — наложила се е хартията, а пергаментните ръкописи оредяват.

Ако пергаментът и бомбицината, на които са написани книгите, служат като най-общ ориентир, то от средата на XIV в. насетне хартията става вече един от най-сигурните белези за датирането на паметниците. Тогава тя има *воден знак*, благодарение на който съответен ръкопис може да се датира в рамките на едно-две десетилетия.

Какво представлява водният знак? Фигура, очертана на листа, която се забелязва, когато той се вдигне срещу светлината. Това е печат, марка на производителя на хартията. Всеки производител си е изработвал знак, който да бъде отличителен белег на неговото производство. Така през вековете се е достигнало до невероятно голям брой най-разнообразни водни знаци. От марка на фабриката някога, водният знак се превръща във важен палеографски белег за датиране на ръкописите. Ако се знае към кой

век принадлежи даден знак (а това лесно се констатира от датираните ръкописи), без затруднение могат да се датират книгите, които притежават съответния знак, но не са датирани. И все пак това не е абсолютно, при датирането трябва да се вземат предвид някои обстоятелства. По-голямата част от използуваната в България хартия идва от Италия, от Австрия, една малка част и от Франция. Ако разполагаме с датирани западни книги върху хартия със съответен воден знак, използувана и в България, при датировката на българските паметници трябва да се вземе предвид пътуването на хартията. Ако пък разполагаме с датирани български ръкописи с определени водни знаци, то при недатираните със същия знак трябва да се предвижда един интервал „от—до" (плюс-минус 10 години), защото в някои манастири се е използувала залежала хартия. Не можем да поставим недатираните ръкописи в годините на датираните, а около тях, тъй като внесената хартия е била все още скъп артикул (особено през XIV—XV в.) и не се е изразходвала за няколко години.

С установяването на водните знаци по датираните документи и ръкописи са се занимавали много учени Създавани са редица справочници на хартийните знаци по векове — необходимо помагало на палеогрфите. Пръв обръща сериозно внимание на палеографското значение на водните знаци Н. П. Лихачов. В неговия тритомен труд „Палеографското значение на хартийните водни знаци" (1899) с приложение са дадени около 5000 снимки с водни знаци от XIV до XVII в. Най-доброто и пълно издание на водните знаци по западноевропейските документи принадлежи на френския учен С. М. Брике (вж. библиогр.). Той изнася 16 112 водни знака от края на XIII в. до 1600 г. включително. Описание на водните знаци по османотурски документи правят Асп. Велков и Ст. Андреев (1983). На знаците и щампите по руската хартия обръща внимание А. Клепников, а палеографът Вл. Мошин описва водни знаци по датирани сръбски и български ръкописи, намиращи се в Загреб (вж. библиогр.). Неговата книга обхваща ръкописи от края на XIII до края на XIV в.

От водните знаци по южнославянските ръкописи от XIV в. най-често се срещат: самострел, два кръга, стомна. По ръкописите от XV в. най-често срещаме знаците: теглилка, обкръжена котва със звезда, ножици, ръкавица със звезда, бича глава със звезда. По ръкописите от XVI в. типични водни знаци са: обкръжена котва със звезда, теглилка в кръг, бича глава с детелина отгоре, папска тиара. По ръкописите от XVII и XVIII в. най-популярните знаци са: корона, три полумесеца, звезда и полумесец, различни букви, понякога група букви.

Друг белег, който помага при датирането на ръкописите, е *писмото* им. Буквите на старобългарските кирилски книги еволюират в течение на вековете. Най-старите книги са написани с *уставно* писмо (X—XII в.) То е строго, с прави линии, подчинява се на определени правила. При него извънредно трудно се различават

почерци. През XIII—XVII в. се употребява *полууставното* писмо, без да изчезва окончателно уставното. Буквите тук са разделени, както и при устава, но имат по-свободен рисунък. Констатират се различни очертания на една и съща буква не само при отделни книжовници, но и в рамките на една и съща книга. Редовете не се съблюдават педантично, някои елементи на буквите излизат над реда. Изобщо забелязва се по-голяма свобода и личен вкус при очертаването на буквите и оформянето на редовете. Тук вече могат да се различават без голямо усилие отделни ръце и да се говори за ръкописни школи. В рамките на една ръкописна школа обаче отделните ръкописи много си приличат, така че все още трудно се установяват индивидуалните почерци. Пример за такава прилика дават ръкописите на етрополските книжовници от XVII в. През втората половина на XVII и през XVIII в. полууставът е силно разчупен, при редица книжовници преминава в *скоропис*. У нас обаче не се достига до същински скоропис със слято писане на буквите. Българският скоропис се различава много от гръцкия и руския. Той е здраво свързан с полуустава. При него индивидуалните почерци обаче много ясно се различават. Между ръкописите на XVIII в. например още от пръв поглед се разпознава почеркът на Йосиф Брадати от почерка на монах Никифор, въпреки че и двамата работят в Рилския манастир по едно и също време и Никифор преписва трудове на Йосиф. Също така почеркът на поп Тодор от Враца се отличава много от Иосифовия както и от Никифоровия; свои особености има почеркът на Янкул от Хрелово и на Паисий Хилендарски. Тази индивидуалност на почерка помага да се установи авторството на фрагменти от сборници или на сборници, които не съдържат името на съставителя и преводача, като се изхожда от ръкописи, на които авторите са известни. Така чрез сравнение на почерка се установиха нови сборници на Йосиф Брадати и се обогати представата за обема и характера на книжовното му дело.

При датировката на недатираните ръкописи резултатни са и наблюденията над *правописа*. Палеографските изследвания показват, че най-старите ръкописи предлагат слято писане на всички думи. С точки се отделят главно новите мисли, отбелязва се краят на стиха или пък ритмическите цялости (колоните) при ораторската проза. По-късно основните думи започват да се отделят, като енклитиките и проклитиките (местоимения, съюзи) се пишат пак слято с тях. До пълно разделно писане на всяка дума в българските ръкописи не се достига. Очевидно е, че слятото и разделното писане не може да помогне на палеографа за точно датиране на паметника, а само го насочва към един по-ранен или по-късен период. От по-голямо значение е писането на носовките, на еровете, на ятовата гласна, употребата на падежните форми, на членната форма, лексиката според засвидетелствуваното в датирани документи развитие на езика и на правописа.

Когато като аргумент за датиране на паметника се взема ези-

кът и правописът, трябва да се прояви голяма компетентност и познаване на ръкописната традиция. Както е известно, книжовният език показва консерватизъм в сравнение с говоримия. Наличието на старинни форми в него може да бъде белег за старинност на ръкописа, но може да се дължи и на съзнателно придържане към традиционни норми. Редица книжовници преписват точно изворите си, дори и да не ги разбират. При ръкописната традиция съществуват две тенденции, които съпровождат постоянно книжовния живот. Едната е да се преписва точно, да не се променя оригиналът както по съдържание, така и във формално отношение (това важи главно за богослужебните книги, които се ползуват с авторитета на свещени). Другата тенденция е: в зависимост от живота, развитието на езика и степента на образованието да се внасят в ръкописите волно или неволно съдържателни, езикови и правописни промени. Това е процесът на постоянното актуализиране на книжнината, на приспособяването ѝ до разбирането и интересите на читателя, за да се стигне през XVII—XVIII в. до въвеждане на новобългарския език в литературата. И този език обаче е все още изпъстрен с множество архаични форми от всякакъв характер, изживени в говорите. Поради тези два паралелно съществуващи процеса в един и същ век се откриват ръкописи, които съдържат твърде архаични правописни и езикови черти, и редом с тях ръкописи, които съдържат нови езикови форми, народни думи, отклонения от правописните консервативни норми. Дори може да се случи в един и същ сборник да се открият статии със старинни елементи и статии с правописни и езикови черти, присъщи на книжовното развитие от по-късни векове. Това е така, защото те са преписвани механично от различни източници — по-стари или по-млади, и съхраняват чертите на своето време или просто на определен прототип.

Поради консервативността на книжовния език езикът и правописът на ръкописите понякога могат да бъдат показател за времето на превода или на създаването на поместените в тях творби, но невинаги могат да бъдат сигурен белег за датировка на сборника като цяло. Ето един пример. Така нареченият Московски препис на „За буквите“ от Черноризец Храбър показва старинни езикови и правописни черти, дори следи от глаголица. Това означава, че прототипът, от който произхожда преписът, е бил глаголически. Оттук пък следва, че творбата е била написана също на глаголица — важен аргумент за старинността на произведението, който ни отвежда към IX—X в. Този препис обаче се намира в сборник, който е пет века по-късен от времето на творбата—други палеографски белези са попречили ръкописът да бъде отнесен към по-ранна епоха.

Към правописните белези се отнасят още *ударенията и придиханията*. Тяхната употреба стои в известна връзка с по-силното или по-слабото влияние на гръцката книга, с по-голямата близост на книжовния ни език до говоримия или с отдалечаването от него. Затова

и по отношение на употребата на тези знаци през вековете също се забелязва развитие, което се взема предвид при датировката на недатираните паметници. В първите български ръкописи липсват ударения. Такива са най-напред всички глаголически паметници и намиращите се под тяхно влияние ранни кирилски паметници от X—XII в. Езикът на Кирил и Методий не се е нуждаел от подобни знаци, тъй като, общо взето, е съответствувал на говоримия език. Придиханията са присъщи на гръцкия език и правопис, а ударенията не са били нужни, защото изговорът на книжовните думи е съответствувал на изговора на думите в говоримия език. По-късно положението се изменя. Книжовният език придобива до известна степен изкуствен характер, превръща се в норма и затова се чувствува необходимост да се поставят ударения. Особено често се срещат ударения и придихания в ръкописите от XIV—XV в. — явление, което стои във връзка със съзнателното сближаване на българската книга с гръцката. През XVII—XVIII в. ударенията започват да се пишат твърде безразборно. В много случаи те не съответствуват нито на ударенията в народния език, нито на правилата, установени от Търновската книжовна школа. В ред сборници от XVII в. и особено през XVIII в., написани на новобългарски език, ударенията постепенно започват да се изоставят. Тъй като книгите (предимно дамаскините) са напълно разбираеми, за читателите и преписвачите ударенията се чувствуват като тежест. Всичко това показва, че наличието на повече или помалко ударения и придихания в ръкописите може да има известно значение за датировката им с паралелно съобразяване и с други белези.

При датирането на сборниците не бива да се пренебрегва и съдържанието им — става дума за статиите, поместени в тях, за приписките и за украсата. Ако един сборник например съдържа творба от Партиарх Евтимий, очевидно е, че колкото и други старинни белези да има (при писмото или езика), той не може да произхожда от време преди втората половина на XIV в. Споменаването на исторически лица в авторските приписки (цар, деспот, патриарх, епископ) се оказва решаващо при датировката, ако преписвачът е забравил да отбележи годината на писането. Много преписвачи съобщават кой им е наредил да се създаде книгата или по времето на кой цар са писали, а дати липсват.

Ред книги нямат авторски приписки, но съдържат бележки на купувачи, в които е съобщена дата или значително съвременно събитие. Като се знае от други случаи, че книгите, предназначени за продаване, преминават у притежателя кратко време след написването им, такива ръкописи трябва да датираме в рамките на 4—5 години преди датата на купуването. Читателските бележки, в които се съобщава кой кога е прочел ръкописа или се е учил на него, не стоят толкова близо до датата на написването му, но все пак ограничават времето, в което следва да се датира книгата. Ето един известен пример. В Жеравненския препис на Паи-

сиевата история първият читател, който се е подписал и е изразил отношението си към съдържанието на труда, е монах Макарий през 1772 г. Очевидно е в такъв случай, че преписът на Историята е направен преди тази дата. Остава само да гадаем дали е извършен преди преписа на поп Стойко Владиславов (1765 г.) или непосредствено след него, дали е направен от оригинала на Паисий или от Софрониевия препис.

Старобългарската книга има своя типична *украса*. Тя е от значение за датировката на съответен паметник с прякото си съдържание и със стила си. Средновековните ръкописи се украсяват със заставки (винетки), цветни заглавия, едри начални букви, илюстрации към текста.

Развитието на българската книжна украса по отношение на заставките и главните букви познава няколко стила. Украсата на глаголическите букви е *графична*; основни орнаментални мотиви са лента, кръг, квадрат, кръст, детелина. Някои мотиви, особено плетениците от ленти, намират продължение в кирилските ръкописи. В тях през най-ранния период от книжовното ни развитие навлиза и цветният византийски стил и се появяват елементи от тератологичния (звериния) стил. В ръкописите от IX—XII в. се откриват влиянията на „византийските и в по-слаба степен на източните и южноиталианските провинции" (Джурова, 1000 години. . ., с. 26).

През XII—XIII се обособяват три основни стила: *неовизантийският*, *тератологичният* и *балканският*. За неовизантийския стил типични мотиви са: „геометричен, плетеничен с елемент на арабеска", „растителен и кръгъл мотив с византийската палмета" (Джурова, с. 33). Този стил е характерен преди всичко за XIV в. Тератологичният стил достига разцвет през XIII в. Възниква по мнението на ред учени в западните области на България. Елементи на балканския стил се появяват още през XIII в., но той показва бавно развитие, за да отбележи разцвет през XV—XVII в.

През XV—XVII в. тератологичният и неовизантийският стил продължават да съществуват, като се обогатяват с мотиви под влиянието на „източната арабеска и старопечатния орнамент" и се променя начина на стилизацията. Доминиращ обаче е балканският стил. „Основният елемент, от който са съставени рамките на заставките, са тесни, двойно преплетени ленти, които се преплитат квадратно, ромбоидно и елипсовидно в определени композиции, обикновено правоъгълни и П-образни, завършващи в краищата със стилизирани цветни мотиви" (Джурова, с. 39). В стила на заставките са и заглавните букви, образувани от преплетени ленти. Обикнатите цветове са: червен, син, бял и жълт.

През XV—XVII в. в украсата на книгата се забелязва връзка с металопластиката и дърворезбата. Силно е ислямското влияние — предимно в орнаменталната украса, по-слабо в миниатюрите. Възникват ред местни ръкописни школи, развиващи самобитни чер

ти, плод на доразвитие на наследените традиции, обогатени с нови форми и мотиви.

Конкретното съдържание на илюстрациите може да има голямо значение за датировката на ръкописите. Съвременното на книжовника въоръжение, облеклото, битовите предмети се отразяват понякога в тях, дори те да имат традиционно религиозен характер. Още по-голямо значение има изображението на лица от живота.

Богатството и разнообразието на българската илюстрована книга зависи до голяма степен от материалните условия на епохата и от равнището на образованието. Разцвет преживява миниатюрата по времето на цар Иван Александър. Огромен интерес представляват Лондонското евангелие, Ватиканският препис на Манасиевата хроника, Томичевият псалтир (всички от царската библиотека). През епохата на османското владичество илюстрованите ръкописи силно намаляват. Важно е да се отбележи обаче, че и в най-неблагоприятни условия преписвачите се стремят да украсяват ръкописите си. Те създават приятни за окото книги, които ги правят привлекателни.

От казаното може да се види, че не съществува един абсолютен белег за датиране на недатирани паметници. Ако водният знак при хартията е твърде надеждно средство, пергаментът няма воден знак, а той се употребява векове. Няма абсолютна граница и за това, кога свършва употребата на устава и кога начева полууставът. Има векове, при които устав и полуустав се употребяват едновременно, а също така полуустав и скоропис. Езикът при някои ръкописи може да се окаже „прогресивен" — да отразява езикови белези, характерни за съвременния на книжовника език, а в други „консервативен" поради спазването на закостенели книжовни норми или поради механично преписване. Следователно датирането на един паметник не е лека задача. За правилното датиране на ръкописа в рамките на един век, полувек или десетилетие той трябва да се изследва внимателно, като се вземат предвид всичките белези едновременно, които трябва взаимно да се потвърждават и допълват — материалът, писмото, правописът, езикът, авторството на творбите, приписките, украсата.

* * *

При работата със средновековната ръкописна книга на млади филолози или специалисти от други области е необходимо те най-напред да могат да я разчитат. За да се разбере смисълът, са нужни не само елементарни познания върху старобългарските букви и внимателно разделяне на слято написаните букви. Необходимо е още да се познават някои особености на ръкописната книга, които затрудняват четенето и не са присъщи на новобългарската книга.

В глаголическите текстове и най-вече в кирилските паметници от XII—XVII в. често се употребяват *съкръщения на думи.* Изработват се правила за съкращения, които са

били понятни за свещениците и за всеки читател през средновековието, но не и за днешния. Редовно се съкращават думите, означаващи божествените лица и тяхното обкръжение: бь или бгъ (бог), бе (боже), ба (бога), Іс (Исус), Хс (Христос), бца (Богородица), стын дхь (светъй Дух), снь (син), прркы (пророкы), апль (апостол), аггль (ангел). Тези съкращения идат като съответствие на подобни съкращения в гръцката книга. Редовно се съкращават и думи, които означават лица или места духовно или символично свързани с бога: црь (цар), мнтрь (манастир), црква (църква), крть (кръст) и др. Съкращават се и думи, свързани със словото (защото бог е слово), с човека като висше божие създание, думи, означаващи присъщи на бога качества или отбелязващи отношенията на човека към бога: рс (рече), глють (глаголют)' єѵлїє (евангелие), члкь (человек), члче (человече), дша (душа), блгть (благодат), млтнв (милостив), млтва (молитва), мтн (мати) и др. Често явление е някои съгласни да се вдигат над реда и да се пишат по-ситно. Поставената титла над думата показва, че се касае за съкращение.

Друга интересна особеност на писмото на старобългарските ръкописи са *лигатурите*. За най-старите ръкописи те не са типични, но от началото на XIII в. започват често да се срещат. Лигатурата е знак, който съдържа в себе си две или три букви. Среща се освен в ръкописите още и по каменните надписи. В книжнината от XVII—XVIII в. лигатурите започват да намаляват.

Като се изследват българските ръкописи, може да се стигне до следното заключение: през най-ранния период от развитието на старобългарската книга тя носи белези, които я отличават от византийската книга. Правописът на книгите е съобразен с българския език, в нея няма ударения, придихания. Българската книга има свой облик. Правописните принципи в нея, създадени от братята Кирил и Методий, не са подражание на гръцката книга. Кирило-Методиевите традиции следват и техните ученици и последователи през IX—X в. През епохата на византийското робство обаче и през Второто българско царство постепенно настъпва голямо сближение на българската книга с византийската, стига се до въвеждане дори на знаци, от които българският книжовен език не се нуждае.

Буквите и в двете старобългарски азбуки (глаголица и кирилица) имат *цифрово значение*. Буквата с титла на нея се превръща в цифра. У нас до края на XVIII в. в книжнината се употребява буквената цифрова система. С букви средновековните писатели

отбелязват листовете на книгите, означават дните, месеците и годините, броя на грошовете, килограмите и изобщо всякакво количество. И в това отношение българите заемат опита на гърците. Гръцката буквено-цифрова система се нарича йоническа. Тя възниква през V в. пр. н. е. За означаване на единиците, десятките и стотиците са се използували 24-те букви от класическата гръцка азбука. Към тях за допълнение на цифровата система са били прибавени още три знака за числа: дигама (ѕ) за 6, копта (ϙ) за 90, и сампи (ϡ) за 900.

В глаголицата порядъкът на цифрите следва порядъка на буквите. Затова глаголическите букви имат следните цифрови значения:

| | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ⰰ | ⰱ | ⰲ | ⰳ | ⰴ | ⰵ | ⰶ | ⰷ | ⰸ | ⰹ | ⰺ |
| 1, | 2, | 3, | 4, | 5, | 6, | 7, | 8, | 9, | 10, | 20, |
| ⰻ | ⰼ | ⰽ | ⰾ | ⰿ | ⱀ | ⱁ | ⱂ | ⱃ | ⱄ | ⱅ |
| 30, | 40, | 50, | 60, | 70, | 80, | 90, | 100, | 200, | 300, | 400, |
| ⱆ | ⱇ | ⱈ | ⱉ | ⱊ | ⱋ | ⱌ | ⱍ | ⱎ | ⱏ | ⱐ |
| 500, | 600, | 700, | 800, | 900, | 1000, | — | — | — | — | — |
| ⱑ | | | | | | | | | | |
| — | | | | | | | | | | |

Цифровото значение на кирилските букви не отговаря на цифровото значение на глаголическите. Тук цифровото значение е прието направо от гръцката азбука, затова някои знаци за славянски звукове (като Б, Ж, Ш, Ъ, Ь и др.), които липсват в гръцката азбука, нямат цифрова стойност; получават цифрово значение обаче гръцки букви, като ξ и ϕ, които липсват в глаголицата. Затова при кирилицата цифрите не следват точно реда на буквите.

| | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| А, | Б, | В, | Г, | Д, | Є, | Ж, | Ѕ, | З, | И, | Ѳ, | Ї, | К, | Л, | М, |
| 1, | — | 2, | 3, | 4, | 5, | — | 6, | 7, | 8, | 9, | 10, | 20, | 30, | 40 |
| Н, | О, | П, | Р, | С, | Т, | Ѹ, | Ф, | Х, | Ѡ, | Ш, | Ц, | Ч, | Ш, | |
| 50, | 70, | 80, | 100, | 200, | 300, | 400, | 500, | 600, | 800, | —900, | 90 | — | | |
| Ь, | Ъ, | Ѣ, | Ю, | Ꙗ, | Ѧ, | Ѫ, | Ѩ, | Ѱ. | | | | | | |
| — | — | — | — | — | — | — | 60, | 700. | | | | | | |

Както се вижда, почти всички кирилски букви, съответстващи на гръцката азбука, имат цифрово значение. Изключение правят само две букви за славянски звукове, липсващи в гръцката азбука — ц — 900 и ч — 90. Понеже, както казахме, 24-те гръцки букви не са стигнали за означение на всички основни числа, гърците са създали за тази цел три отделни знака, които имали само цифрово значение. В ранните векове от развитието на славянската писменост българите са използували знака копта с цифрово значение 90 като в гръцката книжнина. По-късно обаче знакът копта се изоставя поради това, че в славянската азбука съществуват достатъчно букви, които могат да служат като цифри. Копта се заменя с ч, което приема цифрово значение 90. Що се отнася до гръцкия знак сампи (ϡ) — 900, българите изобщо не го приемат. Като при глаголицата (ⱑ) съответната й кирилска буква (ц) приема цифрово значение 900.

Буквите-цифри в българските ръкописи се заграждат обикновено с точки. При датите се слагат точки след всяка буква. Цифрите за числото на месеца (от 10 нагоре) не се разделят с точка, както се прави и при отбелязване на количество: „кѧ. (21) априлѧ“, „купих сиѧ книгѫ за. ке. (25) грошѧ“. Тези правила обаче в ръкописите имат много и разнообразни изключения. При дати често точките между буквите липсват. В други случаи с точки се отделят само хилядите и стотиците, а десетките и единиците се пишат заедно — ҂s. ц. кн. Същото разнообразие се забелязва и при употребата на титлите: с титла върху всяка цифра (҂з н є), само върху първите две цифри (з. н. є.) или само върху хилядите (҂а. ф. н.). При двуцифрено число от месеца или при обозначаване на количество се слага обикновено обща титла — кѧ. юлн; тн. грошѧ. В преписи, правени предимно от преписвачи без специална подготовка, много често над цифрите няма поставени никакви титли. Тогава цифрите се различават от буквите по смисъл.

При означаването на годините най-честото явление е цифрите да се пишат една до друга, както се пишат и сега — ҂а. х. к. а. (1621). Понякога обаче срещаме отделяне на цифрите със съюза „и“, така както се произнасят датите в речта: „в лѣто з н аі“ (в лято 7 хиляди и единадесето).

Когато се покръстват, българите постепенно изоставят своето езическо летоброене и заедно с новата византийска култура усвояват и употребяваното във Византия християнско летоброене. През VIII—IX в. във Византия се използуват две леточисления: *александрийското* и *византийското*. И двете имат еднакви начални точки — сътворението на света и раждането на Христос, но с една важна числена разлика между първото и второто начало, която е причина да се говори за две различни летоброения. Според александрийците от сътворението на света до раждането на Исус изминали 5501 години, които обикновено се закръглят на 5500, а според византийското годините са 5508. Летоброенето на александрийците през VIII в. се е считало за по-точно и се е употребявало от хронистите. Хронистът Теофан дори се изразява така: „според точното летоброене на александрийците“. След IX в. обаче византийското летоброене се налага и измества александрийското.

Имаме всичките основания да смятаме, че българите през IX—X в. са познавали и двете летоброения. Когато те започват да развиват литература на своя славянски език, служат си предимно с византийското летоброене, но намираме отделни факти, които говорят, че понякога са си служили и с александрийското. Например в една статия, поместена в Симеоновия изборник, се

казва, че от сътворението на света до смъртта на Христос изминали 5533 години. Като се знае, че според евангелието Христос бил разпънат на 33-годишна възраст, очевидно е, че в случая книжовникът си служи с александрийското летоброене (5533—33=5500).

В най-старите български ръкописи годините се броят от сътворението на света. За да се намери датата от новата ера, трябва от общата цифра да се извади 5508, а в отделни случаи 5500. Покъсно заедно с годината от сътворението на света започва отделно да се посочва и годината от раждането на Христос. Това е най-доброто датиране, тъй като се изключват недоразумения. Ако при едната дата по невнимание е допусната грешка, другата дата служи като коректив и помага да се поправи тази грешка. В късните векове (след XVI в.) годината от сътворението на света започва да се изоставя от някои книжовници и да се отбелязва само годината от Рождество Христово.

Говорихме вече, че в някои приписки няма никакви дати и това затруднява изследването на историята на книжнината. В други приписки обаче датировката на книги и събития е твърде подробна. Към годината се прибавя *индикта* (ἴνδικτος) — един индикт, или още наричан „индиктион", обхваща 15 години. Той се получава, като се раздели годината от сътворението на света до момента на писането (или до годината на събитието) на 15— остатъкът е индиктът. Често се сочи месеца, а също така *слънчевият* и *лунният* кръг. Един слънчев кръг има 28 години, а един лунен —19. Слънчевите и лунните години се получават по същия начин, както и индиктите — чрез делене. Остатъкът от деленето на годината от сътворението на света на 28 или на 19 дава съответно слънчевия и лунния кръг. В по-редки случаи, повече в сръбските ръкописи — при датирането се съобщават и някои допълнителни елементи — темелие, златно число, епахта. Те нямат голямо значение за палеографите, защото книжовниците често ги предават погрешно. Българските книжовници особено зачитат месеца, понякога дори се случва така, че посочват месеца, а годината забравят. В редки случаи се сочи денят — четвъртък, петък и пр. Това се забелязва главно през късните векове от живота на старобългарската книга (в приписки и летописи от XVIII—XIX в.).

През XVIII в. у нас си пробиват път арабските цифри, но в книжнината те твърде рядко се употребяват. Докато още през първата четвърт на XVIII в. тези цифри навлизат в бита на българина, в литературата до края на XVIII в. има пълнокръвен живот буквената цифрова система. И в това отношение книжнината остава традиционна.

Цифрите, които наричаме „арабски", са дошли в Европа през X в. чрез арабите, но не произхождат от тях, а са създадени в Индия през V в. Те преминават известно развитие и като много удобни за изчисления се разпространяват широко по света

и изместват както гръцките буквени цифри, така и латинските. Макар че в Европа проникват твърде рано (най-напред в Испания), а през 1208 г. вече е дадено първото описание на арабската цифрова система, арабските цифри започват широко да се разпространяват едва от XV в. насетне.

Понякога старобългарските преписвачи се подписват не с кирилските букви в тяхното пряко значение, а с *тайнопис*. Тайнописното писмо се нарича още в науката криптографско писмо (κρυπτός — скрит и γράφω — пиша). Трайнописът е бил известен на книжовниците професионалисти, основаващ се на определени принципи. За читателя криптографското писмо е оставало обикновено загадка.

Тайнописът като начин за отбелязване на имена и вести е известен на всички славяни. Те го заемат от Византия и Рим. Византия го наследява от старите гърци, които са го употребявали често пъти и с политически съображения.

Историята на писмеността на народите познава различни видове тайнописно писмо. У българите тайнописът не се използува много често. Той се явява главно в приписки, в които книжовникът се е подписал или е отбелязал някои свои преживявания. Съображенията за използуване на тайнопис в приписките се корени главно в едно от основните качества на средновековния книжовник — неговата скромност, стремежът му да скрие своята личност.

В българската книжнина се употребява главно един, известен във всички области тайнописен способ — взаимната замяна на буквите на базата на тяхното цифрово значение. Сборът от единиците трябва да бъде равен на 10, сборът на десетиците трябва да се равнява на 100, а сборът на стотиците—на 1000. Например буквата **а** с цифрово знзчение 1 може да се замени с ѳ, която има цифрова стойност 9, за да бъде сборът от двете цифри равен на 10. И, обратно, ѳ се заменя с **а**. По същия прост математически принцип се заменят десетиците и стотиците — например ҁ=200 се заменя с ѡ=800 и обратно. Някои от славянските букви, които нямат цифрови значения (ѣ, ж, ъ, ь), се употребяват с прякото им значение, а други, близки по звучение (ѣ, ꙗ; ш, щ; ю, ѥ) се заменят помежду си по двойки — ѣ се употребява вместо ꙗ, и, обратно, ш вместо щ и пр.

Този принцип откриваме в повечето тайнописни бележки, а също така го намираме отбелязан в система в български ръкопис от 1639 г. На един от свободните листи преписвачът си е записал следния ключ за разчитане на тайнописно писмо:

а, б, в, г, д, є, ж, ѕ, з, и, і, к, л, м, н, о, п, р, с, т,
ѳ, б, н, з, ѕ, и, ж, д, г, в, і, п, о, ѯ, є, л, к, ц, ѡ, ѱ,
ѳ, оу, ф, х, ь, ѡ, ѡ, ѱ, ц, ч, ш, щ, ѣ, ꙗ, ю, ѥ, ѯ, ѳ,
х, оу, ф, ѳ, ь, ѡ, с, т, р, м, щ, ш, ꙗ, ѣ, ѥ, ю, м, а

(сб, № 274, НБКМ, л. 5$^{б}$)

Отбелязаният ключ е късен, но този род тайнопис се употребява в нашите ръкописи твърде рано. В цитирания ключ има две нарушения (или може би авторът е смятал, че така трябва да бъде?): н=50 се заменя с є=5, а ч=90 с м=40. От практиката се вижда, че обикновено є с нищо не се заменя, а се запазва с прякото си значение, защото сборът със самата себе си прави 10. Поради същата причина и н не се заменя с друга буква: н=50 може да се събере само със себе си, за да се получи 100. Що се отнася до буквата ч, тя обикновено се заменя с ї (90+10=100), а м с ξ=60 (40+60=100) — както, обратно, вярно е посочено в ключа — ξ се заменя е м.

Ето няколко примера на тайнопис, извлечени от български ръкописи:

1. ⱑⱂ◦◦н◦ȥⱑ ѕ◦ξв◦н◦ [оканаго Дамиана] — ркп. от XIV в.
2. кⱑкь ◦◦г◦ц̑ъ [попъ Лазаръ] — ркп. ор 1564 г.
3. к◦к◦ ◦нц◦ξ [папа Аврам] — ркп. от XVII в.

Редки са тайнописните бележки с друго съдържание. В една от тях книжовникът се оплаква от извода си. Не желаейки навярно да даде израз на терзанията си, така че всички да ги разберат, той пише с тайнопис: „Бнсть въ . . . ◦χ, ◦χ, цю пⱑтнχь ◦т зⱑⱑго нзвода“ (ркп. № 548, XVI в., НБКМ).

През XVIII в. тайнописът вече няма предназначение да скрие име или чувство на писателя. Той се превръща в игра, в забавление.

Освен посочения общоприет и популярен начин за скрито писане, в българските ръкописи се срещат и още няколко опита за тайнопис от друг характер, които обаче са изолирани явления. В края на своя предговор към превода на Дионисий Ареопагит (1371 г.) Исай Серски пише: „Ако искате да узнаете моето име, името на недостойния инок, то неговото начало е осмица, средата двеста и едно, а краят единадесет“. Или, изразено с цифри, името на книжовника е 8 201 11. Тук няма замяна на букви, а с думи се назовават цифрите, на които, ако вземем буквените знаци, името ще стане явно: нсаіа. В някои български ръкописи книжовниците използуват за подписи и бележки глаголицата. В епохи, когато тази азбука вече е излязла от употреба и обикновеният читател не я познава, нейното използуване получава смисъл на тайнопис. Така например в сборник от XIV в. (№ 102, Зограф) монах Данаил се е подписал с глаголически букви (Й. Иванов, Български старини. . . , с. 237). Най-сетне някои български просветени книжовници използуват и гръцки тайнопис. В книга от XIII в., предназначена за цар Георги Тертер II (пази се в Хилендар), преписвачът е употребил гръцки тайнопис. Разкрит, той дава една фраза на гръцки език, която има следното съдържание: „На благочестивейшия в Христа Георгия“ (Й. Иванов, Български старини. . . , с. 265).

За да се получи по-пълна представа за старобългарската книга, ще кажем няколко думи и за *техниката на създаване* на книгите и за тяхната *цена*. Предварително пергаментът или хартията се нарязват на листове и се подреждат в коли. С някакво острие, най-вероятно специално ножче, се очертават леко полетата и редовете. Това проличава не само като се вгледаме внимателно в ръкописите, по които редовете още личат, но и от някои миниатюри. Например в ръкопис № 31 (НБКМ) на масата на евангелист Лука има мастилница и ножчета. Освен тях книжовниците са използували и специални прибори за подготовка на листовете за писане. Това са били металически или дървени рамки с изпъкнали редове, които силно са се притискали върху листа. Дървени рамки с различна големина (според формата на листовете) и до днес се пазят в библиотеката на Рилския манастир.

Обикновено листът се изписва с прави, непрекъснати редове. Не са редки обаче и случаите, когато текстът на книгата се разполага на две колони с един-два сантиметра разстояние една от друга. На две колони са писани често църковни книги с голям формат. При такива книги листовете са предварително разчертани за двуколонно писане.

След подготовката на листовете книжовникът преминава към написване на самия текст. Най-популярното средство за писане е пачето перо. Това проличава от редица илюстрации, а и от преки писмени свидетелства. В приписка от XVII в. преписвач съобщава: „Писах перо и мастило, перо беше от гуска.“ В Русия освен пачето перо е използувано и пауновото или калем по подобие на гърците. Най-често старобългарските книжовници си служат с черно мастило, затова в приписки то се нарича „чрънило“. В покъсни приписки срещаме и думата „мастило“ (стб. мастъ — багрилка). Как точно са се приготвяли мастилата, не е добре известно. Предполага се, че част от тях са били с железен състав. Те са много трайни. Много стари книги са се съхранили до наше време със своя лъскав черен цвят на буквите. Често за приготвяне на мастило са се използували и сажди, а навярно и някои растителни сокове.

Една книга обикновено се изписва от един преписвач. Той работи упорито по цели дни, понякога и нощем, а книгата напредва бавно. В най-добрият случай една книга се е създавала за 5—6 месеца, а когато се касае за по-големи и по-добре оформени книги за година и повече време. За този уморителен, тежък труд приписките дават красноречиви данни. Владислав Граматик, след като пише един от сборниците си цяла година, съобщава в предговора, че телом се чувствува слаб и изнурен. Монах Лаврентий нарича сборника си от 1348 г. „трудъна болезнь“ — явно той му е коствал много усилия. Писането се забавя поради изписването на всяка буква поотделно и спазването на определени изисквания (очертание на буквите, височина на редовете и др.). Понякога-

га то се забавя поради липса на хартия или поради грубостта на хартията, затруднява се от лошото състояние на подложката (извода) или поради други външни причини.

Много често, за да бъде написана книгата по-бързо, неколцина книжовници пишат едновременно, като си разделят колите. Затова понякога в една и съща книга различаваме две или три ръце, свидетелство, че тя е колективен труд. За съвместната работа на неколцина книжовници дават сведения и приписките. В Добрейшовото евангелие са сложили подписите си трима преписвачи — поп Добрейшо, Стрезо и Вълчо. Болонският псалтир е писан от Йосиф и Тихота, а Болеслав написал само една страница заради брат си Йосиф, който за кратко време се е отклонил от книжовната работа.

След завършването на текста, колите се пришиват здраво и се подвързват с дървени кори, обвити с кожа. В единия край на книгата се пришива лентичка за отбелязване на страниците. Подвързията също се украсява. Лондонското евангелие, предназначено за библиотеката на цар Иван Александър, е било обшито със злато и украсено със скъпоценни камъни. Често се натъкваме на сребърни обковки. Най-популярната украса е художествената обработка на кожата (с цветчета, линии, фигури).

За своя продължителен и мъчителен труд книжовниците преписвачи получават възнаграждение. Книжовната работа се превръща за тях в допълнително средство за препитание. Затова и през средновековието стои въпросът не само за моралната стойност на книгата, но и за нейната цена в прекия смисъл на думата. По лесно понятни причини цената на книгата през средните векове е много по-висока, отколкото в новите времена. Скъпи материали, сравнително ограничен брой специалисти, дълговременно и трудно оформяне на книгата, която излиза в единединствен екземпляр. Не всеки е могъл да си купи книги. Купували са ги царе, феодали, висши духовници, манастири, църкви, понякога цяло село, по-късно отделни свещеници, търговци и занаятчии. От приписките проличава, че за една книга се дава цяло състояние. Йеромонах Даниил купил от граматик Тодор псалтир (Болонския) и за това дал позлатените пръстени на попадията и към това два перпера. Монах Рафаил от Етрополския манастир продава (през XVII в.) един миней на етрополски търговец за 1000 гроша. Цялото село Протопопинци се организира, за да купи дамаскина, днес наречен Протопопински, който струва: един вол, един топ кърпи, едно даначе и една паница грошове. Поради високата цена на книгата и нейното трудно набавяне, човекът през средновековието полага особени грижи за опазване на книжовното богатство. При близка описаност от нападение и палеж манастирската управа или градският свещеник скриват най-напред книгите и църковните утвари. Силни са проклятията в приписките срещу онзи, който открадне или повреди книгата. Той е проклет от Христос, от Богородица и от всич-

ки светци. Старобългарските читатели не прегъват листата, не драскат по тях. Затова не е чудно, че някои книги обслужват църкви и читатели векове наред и достигат до нас в добре запазен вид. Книгите са повредени повече от влага, от насекоми, от врагове на българщината, но рядко от българска ръка — само долните й тъмни ъгли показват, че много пръсти са я прелиствали. Известно пренебрежение към ръкописната книга се забелязва през XVII—XVIII в., когато някои читатели и духовници не я разбират, а от Русия приждат множество печатни книги.

Когато говорим за високата цена на книгата през средновековието, това не означава, че всяка книга тогава е била заплащана. Някои монаси преписват по задължение, други даром, за да направят добро, или за душевно спасение. Например в една приписка Висарион Дебърски (XVI в.) отбелязва: „Преписах и не взех нищо."

Работата със старобългарските ръкописи е изпълнена с романтика, тъй като тя въвежда в един непознат, далечен нам свят, в отживял времето си език, в своеобразни книжовни навици, в едно калиграфско и художествено изкуство, което заслужава преклонение. Тази работа обаче в същото време изисква много познания, усет, преданост, търпение, добросъвестност, защото е отговорна. От правилното датиране на творбите и на ръкописите и от правилното им разчитане зависи много, за да се направят точни културно-исторически изводи, да се даде вярна картина на съдбата на българската книжнина и образование през вековете.

***

# БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ОТ IX ДО КРАЯ НА XII ВЕК

## I. ПИСМЕНА КУЛТУРА В БЪЛГАРИЯ ПРЕДИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Ако се опитаме хронологически да подредим явленията, би трябвало в началния етап на славянското и прабългарското писмено развитие да поставим *руническото* писмо.

За съществуване на такова писмо у славяните свидетелствува Черноризец Храбър в своята знаменита апология на славянската писменост „За буквите". Проследявайки накратко историята на писането у славяните с цел да подчертае голямото значение на Константин-Кирил, той пише: „По-рано прочее славяните *нямаха букви*, но бидейки езичници, *четяха и гадаеха с черти и резки*" „нъ чрътамн н рѣзамн чьтѣхѫ н гатаахѫ". Върху тези редове са се изказвали много учени, използували са ги за доказателство на различни хипотези. Че тези знаци не са били завършено фонетично писмо, с което да се пишат книги, е ясно. Не само защото няма никакви остатъци от книжнина, написана с черти и резки, но преди всичко защото Храбър изрично свидетелствува, че славяните нямали писмо (в някои преписи на Храбровата твор ба стои думата „писмена", в други „книги" със значение на букви).

Но какво място са имали чертите и резките в живота, за какво са служили? Храбър казва, че с тях славяните „четели" и „гадаели". Думата чета има в старобългарския език и значение на „броя". Следователно може да се допусне, че една част от чертите и резките са служили като числа, имали са значение на цифри. И тъй като думата „рязка" произхожда от глагола „режа", можем да смятаме, че резките са се изрязвали върху дърво или камък, за да не се забравят. С други думи, така са отбелязвани най-различни сметки или дни. Подобна практика съществува у славяните до най-късно време (сред неграмотните хора в селата до края на XIX в.). Пръчиците, на които се отбелязват сметките, се казват рабоши. Може да се предложи още, че глаголът „чета" при Храбър има значение на „тълкувам" и по този начин той заедно с глагола „гадаеха" разкрива същността на чертите и резките. „Гатати" е стара дума, от нея произхожда названието на един стар фолклорен жанр „гатанка" (в говорите още „гатка"). Това означава алегорично описание на предмета с най-характерните му белези, който трябва да бъде отгатнат. В такъв случай част от писмените знаци, наречени от Храбър черти и резки, ще са били знаци с цялостен смисъл (логограми) и е

трябвало да се тълкуват и отгатват. Те са били знаци със символично магическо значение, използувани главно при култови обреди. Ако германските и скандинавските племена, в близост, с които славяните са живели преди разселването си (V—VI в.). през III—VI в. са имали руническо писмо, естествено е да се мисли, че и славяните са имали някакъв вид руни.

Славянските черти и резки са се слели вероятно по-късно с руните на прабългарите, та днес не можем да разпознаем кои от многобройните запазени знаци са славянски и кои—прабългарски. Освен това славянските строежи не са били солидни, от тях почти нищо не е запазено; навярно славяните са отбелязвали своите руни главно върху дърво (писането в Русия върху брезова кора подсказва за една традиция) или са ги начертавали върху пясък при гадаенето и други обреди, затова техните следи днес са изчезнали.

Прабългарите са разполагали с по-развито руническо писмо, което е оставило неоспорими следи в техните обиталища. Днес то се открива главно в центровете на прабългарската култура — Мадара, Плиска, с. Равна, недалеч от Плиска, Преслав, в скалните църкви при с. Басараб (с. Мурфатлар, Северна Добруджа) и др. Открити са многобройни знаци—по-голямата част единично, в ред случаи обаче групово —от три до осем знака един до друг (вж. подробно у Дончева-Петкова. Знаци върху. . . .).

В науката се допуска (В. Бешевлиев, Б. Симеонов), че Храбър няма предвид някакви специални славянски руни, а говори за прабългарските. Това е една хипотеза не без основание, както и първата. Храбър говори за „славяни", защото по негово време прабългарите до голяма степен са славянизирани и защото славяните ще да са се поучили от руническото писмо на прабългарите. Този въпрос обаче още се нуждае от изследване. Безспорно е това, че тюркските народи отдавна имат свое руническо писмо. Открити са много надписи от Северна Монголия, от брега на Орхон, от горното течение на Енисей, известни като тюркски руни, различни от германските и скандинавските. Изследванията показват, че те са написани на старотюркски език. Касае се за паметници от VII и началото на VIII в. Подобни надписи се откриват и в Кавказ, и на други места в югоизточна Европа. Те имат разлики по начертание и фонетична стойност, затова в науката се говори за „две различни рунни области" — азиатска и европейска (Бешевлиев, Български епиграфски . . ., с. 20).

Третата група рунни знаци са прабългарските. Досега са установени повече от 1330 случая на самостоятелно използуване на знаците. Наред с тях имаме повече от 270 случая, когато те се употребяват в комбинация — по няколко заедно. Руните се откриват по тухли и керемиди, по скали и саркофази, по дялани строителни камъни, по керамични съдове. Тъй като повече се срещат поединично, предполагаше се, че са каменоделски знаци,

печати или цифри. Напоследък преобладава мнението, че са буквени знаци, мнение изказано първо от Шкорпил. Тези буквени знаци обаче са имали двойно значение — на букви и на цифри като гръцките и затова ги срещаме по каменни блокове и плочи, където са могли да имат значенне на номерация при градежа. Някои знаци са имали значение на принадлежност — на тамги, в какъвто смисъл са употребявани и германските руни, затова ги срещаме по съдове. Други навярно са имали магическо значение, като знаци на божества с вълшебна сила. Затова ги откриваме по пръстени, амулети, керемиди. Те играели роля на предпазно средство срещу болести и зли сили. В науката се допуска, че такъв знак е ⋋, който е символ на Тангра или означава небе (Бешевлиев, Прабългарски епиграфски . . . , с. 24). Допуска се установяването и на други символични знаци с трайно значение, например знакът ⋎ означавал юрта, а знакът ⋎ род, племе (Симеонов, Дославянское руническое . . . , с. 13). Първобългарските знаци са донесени от българите от тяхната стара родина. Това личи от сходството им със знаците, намерени в южна Русия, обитавана от тюркски племена, и от сходството им със старотюркските орхонски и енисейски надписи.

Груповите знаци са отбелязани върху колони, плочи, съдове стени. В такава форма те вече са надписи. Установено е, че българските руни трябва да се четат отдясно наляво като старотюркските и един рунен знак означава една сричка, затова много знаци всъщност са едносрични думи, а няколко знака съставляват едно изречение.

Рунен надпис е открит върху каменен блок от с. Бяла (Варненско), където са издълбани 5 знака един до друг. Върху блок от тронната зала в Плиска са открити 7 знака, а по стените на скалните църкви при с. Басараб подобни надписи са няколко и стоят наред с кирилски надписи. Най-сетне рунен надпис от 8 знака се намира и върху ритона на съкровището от Над сент Миклош.

Съдържанието на надписите досега остава тайна .Един надпис върху фрагмент от керемида от манастирския комплекс в с. Равна се опита да разчете М. Москов. Надписът се състои от 7 знака, разделени (4+3) с една рисунка на човешка глава със заешки уши. Разчитането засега е следното: „Билге (рисунка) чабънг", превод: „мъдри (лицето на рисунката) твоята слава" (Москов, Прабългарски рунически . . . , с. 46). Четенето е хипотетично, но като първи опит в това отношение заслужава внимание.

Щом като прабългарските рунически надписи са толкова кратки, това означава, че писмото все пак не е достигнало до такова развитие, че да е възможно с него да се отразяват по-сложни и пространни мисли и събития. То си остава примитивно езическо писмо за всекидневни нужди.

Като втори исторически етап от историята на писмената култура на прабългарите трябва да отбележим използуването на чуждо писмо за отбелязване на своята реч. Бидейски отвъд Дунав, те използуват скитско, аварско или хазарско писмо. Щом като стават съседи на Византия, започват да си служат с гръцката азбука. За това свидетелствуват няколко надписа, записани с гръцки букви на прабългарски език. Единият от тях е отбелязан върху колона и се състои от 10 реда — 26 думи. Открит е недалеч от развалините на Преслав. Издаден е от Ив. Венедиков и от В. Бешевлиев (вж. Първобългарските надписи . . .). В подробностите той е тълкуван от неколцина автори различно, но общото му съдържание е ясно. Надписът представлява списък на шлемовете, щитовете и видовете ризници, които ичургу боилът и жупанът трябва да приготвят по време на битка (война). Както и други инвентарни военни надписи на гръцки език, и този навярно е бил изложен на видно място в някоя крепост като постоянна и задължителна заповед, която не бива да се забравя. На прабългарски език с гръцки букви е и един от надписите върху златното съкровище от Над сент Миклош. Той е отбелязан върху едно от тасчетата и засега се разчита така: „Боила зоапан направи този тас, Бутаул зоапан го закачи за пиене" (Мавродинов Старобългарското изкуство. с. 131).

С гръцки букви пишат и славяните. Храбър съобщава: „Когато се кръстиха, бяха принудени да пишат *славянската реч с римски и гръцки букви без устроение.*" Ясно е че употребата на гръцкото писмо у славяните се свързва с покръстването. По всяка вероятност Храбър няма предвид официалното приемане на християнската религия, защото казва: „и така беше много години", а изобщо проникването на християнството сред славянското население. За християните, особено там, където те са били компактна маса, е било необходимо богослужение. Дори в съвсем опростена форма, то не е могло да се осъществи без книги. Новата религия, която носи своята сложна образност и символика не е могла да бъде разбрана на гръцки език, нито пък да бъде изразена с примитивните „черти и резки". Затова започва да се използува гръцкото писмо без пригаждане към фонетичната система на славянската реч. Навярно с гръцки букви са записвани преводи на части от евангелието, проповеди и песни. Но Храбър казва, че са използувани и римските букви. Може би той има предвид опита на славяните изобщо — изхожда от живота и нравите, на които латинското писмо е било добре познато. Не е изключено обаче да е съществувал подобен опит и в България — най-вероятно след официалното покръстване, когато в течение на четири години в Плиска пребивава латинско духовенство с книги.

Практиката да се отбелява с чуждо писмо родната реч е позната и на други народи преди и след Храбър. Когато гръц-

ката азбука още не е изнамерена, гърците си служат с финикийски букви. Известно е, че арменският превод на Библията извършен през IV в., е записан със сирийски букви. Често включените във византийската империя народности и намиращите се под нейното културно влияние използуват гръцкото писмо. На православните християни от XI—XII в., които не знаят гръцки език, се позволява да извършват богослужение на собствения си диалект, като си служат с молитви, записани с гръци букви.

Паралелно с използуването на гръцкото писмо за битови и религиозни нужди в България се използува като писмен език и гръцкият. Той става официален държавен език веднага след основаването на българската държава отсам Дунав (681). Ханският двор си служи с него при договорните отношения и за отбелязване на важни държавни събития. За това свидетелствуват *прабългарските надписи*, изрязани върху камък. До днес на науката са известни 93 надписа. Те отразяват българската действителтост, писани са на българска земя, където обикновено са поставяни на обществени места, за да увековечат събитие или лице, да отбележат граница или название на крепост. Текстът на надписите е съчиняван от българи или от гърци на българска служба, но по нареждане на хана или на виден болярин. Редица надписи надхвърлят рамките на делови надписи с информативно съдържание и представляват кратки летописи.

Достигналите до нас надписи са от VIII—IX в. От тях 22 могат да се датират приблизително, а именно: 3 надписа са от времето на Крум (803—814 г.), 11 са Омуртагови (814—831 г.), 3 от времето на Маламир (831—836 г.) и 2 от Пресиян (836—852 г.), 1 надпис произхожда от Борисово време (от 866 г.) и 1 надпис от времето на Симеон (904 г.). По своята тематика прабългарските надписи се разделят на няколко групи: а) надгробни, б) за строежи, в) за политически събития, г) списъци и д) названия на крепости.

*Надгробните надписи* са обикновено лаконични. Те увековечават паметта на храбри военачалници и приближени ханскн боили. Повечето навярно са поставяни над гробовете им. Ето един такъв надпис: „Хан ювиги Маламир (казва): Чепа беше богатор боила кулувър и беше храненик на владетеля и като се разболя, умря. И се постави това за негов спомен.“ Някои от боилите, за които се прави надпис обаче са загинали далеч от столицата в погранични райони или извън държавата. Тогава надписът е поставян на видно място в родината му или на определен площад в столицата като паметна плоча. Само така може да се обясни фактът, че надписите са открити на българска земя.

Всички надгробни надписи са създадени по една и съща схема, Това показва, че те се опират на стари традиции. В тях постоянни моменти са: името на владетеля, името на починалия и неговата титла, причината за смъртта, родът, от който произ-

хожда починалият. Надписите отразяват определен стадий от общественото развитие и съзнание. Преди всичко проличава всемогъществото на хана и голямото значение, което има за прабългарите родът.

В *надписите за строежи и политически събития* се описва случилото се, изказват се сентенции, правят се изводи, изразяват се чувства. Те са най-значителният дял от прабългарските надписи в историческо и литературно отношение.

Надписите за строежи разказват за строителната дейност на хана и боляри с чувство на гордост. Те са не само летописи на събитията, но и възхвала на строителите. Отразяват съзнанието за общественото значение на съзидателната дейност, а също така и историческо съзнание. Строителите и техните хвалители знаят, че завещават на поколенията нещо ценно. То остава в полза на хората и заедно с това като траен спомен за твореца, негов паметник. Но не само това. В тях се съзира и опит за философско осмисляне на фактите и фигуративно мислене.

Най-обемисти и интересни по своето съдържание са т. нар. *Търновски* надпис и *Чаталарски* надпис. И двата са от времето на Омуртаг. Търновският надпис разказва за построяване на дворец на р. Дунав и за „всеславна" могила в средата между стария дворец в Плиска и новия. Между двата дома имало еднакво разстояние от 20 000 разтега. В този надпис силно впечатление прави сентенцията: „Човек дори добре да живее, умира друг се ражда. Нека роденият по-късно, като разглежда тези [писмена], да си спомни за този, който я е направил [могилата]."

Може би поставен на самата могила като паметник, този надпис години и векове е внушавал на всеки пътник идеята, че съотвореното от човешките ръце е по-трайно от човешкия живот, че хората печелят безсмъртие със строителната си дейност. Той е напомнял за славното минало на българите, а читателят го е свързвал с настоящето, в което живее.

В Чаталарския надпис (от с. Чаталаре, сега Хан Крум, Шуменско) се разказва за строеж на р. Тича, за четирите колони пред двореца, на които имало два лъва. В надписа е отразено високо самочувствие. Фигуративно във форма на заклинание се пожелава на хана да „тъпче добре с краката си императора, докато тече река Тича".

Друг надпис прославя Маламир: „Кан ювиги Маламир от бога владетел (казва): Неговият стар боила капханът Исбул направи този водоскок и го даде на владетеля и владетелят даде на българите много пъти да ядат и пият, а на боилите и богаините даде големи дарове. Дано бог даде на владетеля да прояивее сто години заедно с капхан Исбул!" Пожеланието „Бог да даде на владетеля (или да го удостои) да живее сто години!" се среща и в други надписи. Това е една устойчива формула благословия, заета от фолклора на прабългарите.

В надписите за политически събития се говори за войни, за

сражения, за сключване на мир. В надпис от с. Хамбарлий (днешно Маламирово, Елховско) от времето на Крум се съобщава, че ханът превзел и опустошил Сердика, Дебелт, Константия, Адрианопол, а бранителите на други крепости се уплашили и ги напуснали с бягство. В надпис от управлението на Маламир се говори за Омуртаг, който сключил с гърците 30-годишен мир. Сам Маламир отначало добре живял с тях, но гърците нарушили договора и опустошили страната му. Тогава той заедно с капхана Исбул събрал войска и отишъл срещу гърците. Прогонил ги до Филипопол (Пловдив). Исбул дал на воините да ядат и посрещнал „прославения владетел". Интересен е и един надпис с философско-етично съдържание, свързан пак с политически събития: „Ако някой търси истината, бог вижда. И ако някой лъже, бог вижда. Българите сториха много добрини на християните (византийците), а християните забравиха. Но бог вижда." Изразена е една философия за живота, убеждение, че справедливостта и истината винаги тържествуват.

Особено място между прабългарските творби заемат *именникът на българските ханове*. Той е известен в старобългарски превод в три преписа от XV—XVI в. Открит е от руския учен А. Попов и е издаден от него в труда му „Обзор хронографов русской редакции" (М., 1866). Този паметник предизвиква голям интерес от страна на български, руски и западни учени, тъй като е първата българска хроника. В него се изреждат 13 ханове, като се посочва годината на заемането на властта, времето на управлението и родът, от който произхожда владетелят. Паметникът е особено интересен с остатъците от прабългарския тюркски език и прабългарското летоброене.

За първоначалното написване на именника има две мнения: първо, че е написан на гръцки език, както и повечето прабългарски надписи; второ, че е написан на прабългарски език с гръцки букви. Преобладава мнението, че летописът на българските ханове е написан на гръцки език, но е преведен на славянски в твърде ранна епоха (в края на IX или самото начало на X в.), когато са още живи прабългарските имена и прабългарското летоброене. Преводачът е знаел как са звучели личните имена и названията на годините и е могъл правилно да запише със славянски букви думи, съдържащи звуковете „ж, ч, ш" (Кормисош, шегор, вечем и др.), които на гръцки са били предадени неправилно.

Именникът на българските ханове е писан най-малко на два пъти. Той започва с хан Авитохол (в превода титлата се превежда с княз, което е още едно доказателство за ранния му произход). Някои виждат в този хан Атила, тъй като прабългарите са участвували в хунското племенно обединение. Следва Ирник (може би синът на Атила — Ернах), след това се съобщава за управлението на Гостун, Курт (смята се, че това е Кубрат, владетелят на Велика България) и Безмер (вероятно синът на Кубрат — Баян). След петия хан Безмер, който управлявал три годи-

ни, се казва: „Тези пет князе управляваха княжеството оттатък Дунава 515 години с остригани глави. А след това дойде отсам Дунава Исперих, княз също и досега.“Последното изречение показва, че именникът в своята първа част е бил съставен веднага след преминаването на Аспаруховите българи отсам Дунава. Той има смисъл на възпоминание на старите ханове, припомня на българи и византийци, че новата държава е само продължение на известна държавна организация — на отвъддунавска България. Исперих не е случаен владетел, а наследник на старо княжество и законен владетел. Навярно като повечето надписи именикът е бил изрязан върху колона и поставен по поръчка на Исперих на видно място в столицата, за да ознаменува едно голямо събитие— преместването на местожителството на българското племе, и да припомни, че никой не може да оспорва българската държава.

Тъй като до съставянето на паметника в най-ранната му част е нямало български хроники, вестите за първите ханове в Именника са легендарни, те са заети от устното предание. За това говорят посочените години на управлението на първите два хана — Авитохол — 300 години, Ирник — 150 години За следващите владетели, които вече се помнят, данните са по-реални и навярно съответствуват на истината: Гостун —2 години, Курт — 60, Безмер — 3 години. Твърде съмнително е и това, дали първият хан Авитохол е от рода Дуло. Може да се предполага, че летописът започва с този род, защото Исперих произхожда от него. С подчертаването на старинността на рода Дуло, с който започва отсамдунавското българско държавно управление, се придава по-голям авторитет на владичеството на Исперих, узаконява се властта му. Такъв надпис е имал патриотично и политическо значение.

Сведенията за хановете, управлявали отсам Дунава след Исперих, а именно Тервел, Кормисош, Винех, Телец, Умор са издълбавани периодично върху паметната колона след смъртта на всеки отделен владетел или може би наведнъж след последния хан Умор, т.е. в началото на управлението на Сабин (763—765 г.). Тази втора част от именника следва схемата на първата, която й служи за първообраз.

Именникът е свидетелство за племенното и историческото съзнание на българите. Това съзнание проличава и в превода му на старобългарски език след възприемането на славянската писменост. С акта на превода се проявява съзнание за единството между езическата и християнската българска държава. За да достигне именникът в Русия и да влезе в руския хронограф, това значи, че у нас през X в. е бил разпространен. Някакъв неизвестен нам препис е преминал в Русия заедно с творбите от Симеоновата епоха и впоследствие е използуван като извор за българската история. Интересно е, че в запазените църковни поменици на българските владетели не се споменават хановете. Помениците започват с християнски владетел. За църквата българските

ханове езичници не представляват интерес. Преводачът на Именника, който живее в покръстена България, говори славянски език и е научил азбуката на Кирил и Методий, не робува на християнската идея за отрицание на всичко езическо. Като християнин той навярно не приема езическата вяра, но не смята, че историята на езическа България трябва да бъде забравена. У него на преден план излиза народностното и политическото чувство. С превеждането на Именника покръстеният славянобългарски народ се изтъква като народ със стари държавни традиции.

Между прабългарските надписи интерес представляват и *надписите около Мадарския конник*. За съжаление те са пострадали от времето и от ерозията на скалите, та днес от тях се различават отделни думи Поради това съдържанието им досега не е напълно изяснено, както и самото изображение. В надписите (горен пред коня, под конника и вдясно от него) се споменават български „архонти" от различни времена: Тервел (701—718 г.), Крумесис, капхан на Тервел (Кормесий) или Крум (803—814 г.), Омуртаг (814—831 г.). Касае се за надписи с летописно съдържание, произхождащи от три епохи (според Бешевлиев). В първия от тях става дума за помощта, оказана от Тервел на Юстиниан II през 705 г. В него се говори в първо лице от името на владетеля, както и в ред други прабългарски надписи (за строежи, надгробни). Този начин на изложение се формира във връзка с голямото значение, което се придава на хана като поставен от бога владетел. Съдържанието на втория надпис не е съвсем ясно. Допуска се, че става дума за помощта, която българите оказали на византийците през 717 г. във войната срещу арабите. Надписът е бил издълбан по-късно, когато Кормесий става самостоятелен владетел, тъй като е наречен „архонт" (ок. 750 г.). Третият надпис не съдържа опорни точки за определени заключения. Ясно е само, че е поставен по времето на Омуртаг и че отново е отбелязана победоносна помощ, дадена на Византия.

Според Е. Георгиев (Разцветът . . . , с. 26—28) надписите около Мадарския конник не са изсичани на няколко пъти, следователно не произхождат от различни епохи. Това е един цялостен надпис, изсечен наведнъж, и съдържанието му е от рода на Именника на българските ханове. Като не се съгласява съвсем с четенето на Бешевлиев, Е. Георгиев съзира в отделни запазени срички остатъци от имената на родовете и от прабългарското летоброене.

Независимо кога точно възниква Мадарският надпис, дали на три пъти или като цялостен летопис, безспорно е, че по стил и предназначение той се родее с другите прабългарски надписи и говори за една трайна летописна традиция в специфични форми. Надписът съдържа същото историческо съзнание като други известни надписи, стремежа да се възхвали владетелят и да се завещае на поколенията исторически спомен.

В зависимост от тълкуването на надписите в науката са из-

разени и различни мнения за смисъла на конника. Едното е (почти вече изживяно), че конникът е Крум, издялан по време на последния споменат в надписа хан — неговия син Омуртаг. Другото е, че конникът е основателят на българската държава, изобразен по повеля на приемника му Тервел — първия, споменат в надписа хан Третото е, че конникът не изобразява конкретен хан, а е изображение символ, хан победител изобщо. И това е най-вероятно, тъй като и в трите надписа се говори за победи на българите. Подобно изображение на конник познаваме от златното съкровище от Над сент Миклош, което има български произход. На пръв поглед изображението на конника има нещо общо с тракийските конници, но всъщност е съвсем различно от тях. Мадрският конник се родее с „конните композиции" по скални релфи в Персия и по сребърни съдове от епохата на Сасанидите.

Прабългарските надписи на гръцки език са предимно лаконични, защото са изрязани върху камък и имат предназначение на паметни надписи, поставяни на публични места. Те обаче са ценен израз за възможността на българите да творят и по-обширни разкази за своя живот.

От казаното става ясно, че до създаването на славянската азбука в България се пише по три начина — с руническо писмо; с гръцки букви на славянски или на прабългарски език; на гръцки език. Трите начина на писане през IX в. се практикуват едновременно и задоволяват различен тип нужди. Гръцкият език е официален държавен език, той се използува за оформяне на държавни документи (писма, договори) и за надписи — паметни колони и плочи, които трябва да останат за дълги времена. Гръцките букви се използуват за християнско-ритуални цели или за надписи с военнобитов характер. Чертите и резките са народно писмо, използувано за битови нужди и за магически цели. Паралелната употреба на трите начина на писане през IX в. до появата на славянската писменост е отразена върху уникалното златно съкровище от Над сент Миклош. Върху него се откриват три вида надписи: на ритона — руническо писмо, на едно от тасчетата — надпис на прабългарски език с гръцки букви, на второ тасче около един кръст — литургически текст на гръцки език.

Руническото писмо, както и гръцкият език за паметни плочи с историческо съдържание продължават да се употребяват и след приемането на славянската писменост до началото на X в. За това говорят гръцкият Наръшки надпис на Симеон от 904 г. и руническите надписи върху скалните църкви в Басараб, които стоят редом с кирилските и глаголическите. Руните естествено са нанасяни в годините след покръстването, когато църкви е са били строени. Част от тях навярно са подписи (родови знаци). Така в края на IX в. в България се преплитат три писмени култури — руническата, гръцката и кирило-методиевската.

Началото на литературното развитие в България върви успоредно с подем в скулптурното, приложното и архитектурното из-

куство. В Търновския надпис се казва, че върху четирите колони пред двореца на Омуртаг били поставени два лъва. Доказателство за постиженията в скулптурата е монументалният Мадарски конник, а и останките от дворцовата украса в Плиска и в Преслав, където се продължават и усъвършенствуват традициите. В Преслав е намерена лъвска глава, глава на маймуна, в капители са скулптирани зайчета. Твърде развита е мраморната резба (корнизи, капители и др.), инкрустацията на керамични и дървени оцветени плочки в камък. Това изкуство е повлияно от завареното от славяни и прабългари антично изкуство (преди всичко римско) и от византийското изкуство, наследник до голяма степен на античното гръцко изкуство. В същото време старобългарското изкуство се отличава от тях, като цяло носи друг дух. Българската украса (фигури, корнизи, капители, инкрустация) показва тесни връзки с източната култура и сравнително по-малка близост с византийското изкуство. Следователно през VIII—IX в. може да се говори за самобитна линия в развитието на старобългарската архитектурна украса, свързана повече с Изтока, отколкото с Византия.

До приемането на славянската писменост в България значително развитие отбелязва строителното изкуство — главно в Мадара и Плиска. През първата половина на IX в. и преди всичко по времето на Омуртаг (814—831 г.), когато бива сключен дълъг мир, и после при Пресиян (836—852 г.) и при Борис (855—889 г.) настъпва разцвет на архигектурата. Това е време, когато българската държава е голяма по територия, а съюзът между българи и славяни е утвърден. Тази многолюдна и централизирана държава създава самочувствие у българските владетели и им дава възможност да натрупат големи богатства, резултат от успешните войни, от мирния труд и от разширената търговия. В речника на Свидас (X в.) се говори за богатството на хан Тервел (700—718г.). Според друго византийско известие император Константин-Копроним, като разбил цар Телец (761—763 г.) при Анхиало, взел голяма плячка — между вещите били и две големи златни блюда с обща тежест 800 ливри. Тях българите били поръчали в Сицилия.

Самочувствието, суетата и богатството на българската управленческа върхушка диктуват необходимостта от изкуство. Тази нужда се обуславя и от обстоятелството, че българското общество през IX в. преминава от родово към феодално устройство. Утвърждаването на властта на хана и на феодалите се нуждае от блясък, който да им придаде повече авторитет. В писмените паметници се слага началото на типичната за феодализма величална традиция. В стилното оформление и в звученето между Омуртаговите надписи например и Именника на българските ханове се усеща значителна разлика. В Именника имената на владетелите не се съпровождат от никакви хвалебствени епитети. Родът обаче винаги се споменава, по този начин е изразен култът към рода. Именникът е летопис на хановете, но заедно с

това летопис на управлението на изтъкнати родове. В надписите на Омуртаг положението е друго. Тук ханът е нарёчен „от бога владетел на земята“ и “ювиги“ (славен), изразява се подчертана почит към неговата личност — пожелава му се да живее сто години. Тази величална линия продължава в надписите на сина на Омуртаг—Маламир, и на приемника му Пресиян. Тук владетелят вече редовно се нарича „от бога владетел“, всяко добро дело се смята за лична заслуга на хана.

На славословията по каменните колони съответствуват монументални дворци. В българския апокрифен летопис за Испор цар (Исперих) се казва: „И този цар създаде велики градове: на Дунава Дръстър град, създаде и велик презид (ров) от Дунава до морето, той създаде и Плиска град.“ Творбата има легендарен характер, но фактът, че в нея се подчертава строителната дейност на Исперих, показва, че още при настаняването си в Добруджа прабългарите са започнали голямо строителство, което е направило силно впечатление на местното население като нещо ново, а след това разказите за него са се превърнали в легенда. През IX в. във връзка с нарасналото богатство и самочувствие на ханове строителството се разгръща и достига до забележителни резултати. Надписите говорят, че Омуртаг има три двореца—единият в Плиска, другият „преславен дом на Дунава“, третият на р. Тича край Преслав. За значителна строителна дейност говорят и останките в Плиска, които са твърде оскъдни, но достатъчно показателни. Тук се откриват множество крепости и преди всичко един оформен феодален град с две крепостни съоръжения, очертаващи вътрешния град, където е резиденцията на хана, и външния град. Открити са основите на големи по размер дворци, тротоари, дори канализация. Всичко това говори за разцвет на строителството, който започва от Крум и Омуртаг и стига до Борис, който прави първите християнски постройки в столицата. За строителството в Плиска през IX в. до покръстването Н. Мавродинов пише: „Строителната техника е стояла на голяма висота. Извънредно висок е културният уровен на строежите, снабдени с тържествени входове, стълби, с водопроводи, с бани, които имат хипокаусти. Техните прозорци са имали и стъкла. Това са най-старите, намерени в Европа стъкла в средновековието . . . Плиска е бил първият град, построен изцяло през европейското средновековие, който е имал водопроводи.“ (Старобълг. изкуство, с. 62—63.).

Добре развито е било в Плиска също златарството и изкуството на златарските изделия за битова употреба. Българите украсявали богато своите колани със златни и сребърни апликации. Мадара и в други прабългарски центрове са намерени токи и художествено оформени ремъчни краища. Върхът на златарското изкуство на прабългарите, което изумява с тънкото си художествено изпълнение, е златното съкровище от Над сент Миклош (Трансилвания), докъдето са се простирали българските вла-

дения. При намиране на съкровището то бива наречено Атилово. След това от отделни учени се предполага, че е маджарско или печенежко. По нататъшните изследвания обаче показаха, че принадлежи на българската „художествена индустрия" от втората половина на IX в. Съдовете са изработени преди разпространението на славянското писмо, тъй като върху тях няма надпис със славянски букви. Съкровището се състои от 23 златни съда (кани, фруктиера, тасове, купи и др.) с обща тежест 9 кг и 954 г. Всеки съд е различен по големина и е оформен оригинално: украсени са с човешки и животински фигури, с растителни орнаменти и др. Ако се съди по стила на изпълнението, може да се предположи, че съдовете са изработени от различни майстори, но в приблизително едно и също време. Те са принадлежали най-вероятно на хана или на негов приближен (капхана, ичургу боила).

Както отбелязва Н. Мавродинов, художественото оформление на съдовете показва своеобразно сплитане на римски, византийски, ирански и други източни елементи. Този еклектизъм е напълно естествен за IX в. в България. Безспорните ирански и персийски елементи във формите и орнамента говорят за усвоена източна култура, донесена от българите на Балканския полуостров където се е смесила със заварените художествени култури и е дала нови оригинални форми. Златното съкровище от Над сент Миклош е връх в развитието на прабългарското изкуство, а може би и негов край, защото с приемането на християнството и на славянската писменост „варварското" прабългарско изкуство започва бързо да се християнизира и славянизира.

Накрая трябва да кажем няколко думи и за прабългарското летоброене. То е важен и извънредно интересен момент от българската култура до покръстването. Неговото съществуване говори за сравнително висока обща култура на прабългарите. Нека припомним, че нужда от собствен календар са имали и са успели да го създадат най-културните древни народи — китайци, елини, римляни. Следите на прабългарското летоброене личат в Именника на българските ханове и в Търновския Омуртагов надпис. В именника четем: „Авитохол живя 300 години. Родът му Дуло, а годината му (на заемането на властта) *дилом твирем.*" Или края на творбата: „Телец — 3 години. Родът му Угаин, а неговата година *сомор алтем.* И този (беше) от друг род. Умор — 40 дни. Родът му Оукил, а неговата година *дилом тутом.*" А в Търновския надпис се казва: „Времето пък, когато се гради, беше по *български сигор елем,* а по *гръцки* петнадесети индиктион."

Свързването на думите „дилом твирем", „сигор елем" и пр. с време недвусмислено показва, че тези думи са формули за датировка. Изричното паралелно посочване на датата „по български" и „по гръцки" в Търновския надпис е свидетелсво, че българското летоброене е твърде различно от византийското и че е именно българско, утвърдено сред българите и практикувано отдав-

на. И тъкмо защото е употребявано дълги години, това летоброене не е могло да бъде премахнато веднага след покръстването. След официалното приемане на християнството българите приемат и новите летоброения, практикувани във Византия, но наред с тях продължават да си служат и със своето българско летоброене. Това ясно проличава от приписката на Тудор Доксов от 907 г. Наред с годините 6414(906) и 6415 (907) от сътворението на света, изчислени по византийското летоброене, преписвачът споменава и една дата според българското летоброене. Когато става дума за покръстването на българите, той казва: „Този Борис покръсти българите в годината *етх бехти*." Следователно тридесет и две години след официалното покръстване прабългарското летоброене е живо. Неофициално то се е употребявало навярно още години наред.

Изследванията показват, че засвидетелствуваните формули за време в първата си дума означават някакво животно (например шегор—вол, дилом— змия, етх — куче, дванш — заек, докс — свиня, и т. н.), а втората дума означава цифра (алтем — 1, вечем — 3, бехти—5, твирем—9, и пр.). В такъв случай формулата от приписката на Тудор Доксов — „годината етх бехти" означава: годината куче, пети (месец), или формулата при Кормисош в Именника „а неговата година шегор твирем" означава: неговата година (на заемането на властта) бе вол, девети месец.

Кои са принципите, върху които е построено летоброенето, кой е началният му пункт, какъв произход има то? На всички тези въпроси досега не е даден точен отговор, макар за прабългарското летоброене да е писано много. Някои учени го считат китайско, възприето от българите в тяхната първоначална азиатска родина. Други мислят, че произхожда от старотюркското летоброене. В. Златарски смята, че българите изчисляват с лунни години, а след основаването на славянобългарската държава слагат начало на ново, само българско летоброене, считайки основаването на Исперихова държава за негово начало. Принципът за изчисление с лунни години се запазва. Според Златарски българите делели времето на 12-годишни цикли, като всяка година носела името на някакво животно. В едно от най-новите изследвания (Б. Рогев) се отхвърлят старите теории и се изказва мисълта, че българското летоброене е оригинално, не е нито китайско, нито тюркско, нито пък се влияе от византийското. То почива на астрономически основи — в него се открива слънчев и лунен зодиак. Времето се дели на 12-годишни цикли с имена на животни, а всяка година се дели на 10 части според пълнолунията и новолунията.

Какъвто и произход и съдържание да има прабългарското летоброене, очевидно е, че българите в своята нова родина веднага започват да отбелязват с него исторически събития и хронологията на своите ханове. Летоброене им е било нужно не да отмерват времето само за себе си, а да отбелязват историята на своя народ и на своята държава.

Общото културно равнище в България през IX в. дава основание да се мисли, че е напълно възможно да се е развила и една по-богата литература на гръцки език, записана на пергамент. Но даже и да не е имало такава литература, писмената култура в България преди появата на славянската писменост и нарасналите нужди от изкуство през IX в. отчасти обясняват бързото разпространение на славянската книжнина. Разбира се, тук не бива да се подценява един мощен духовен двигател — християнската религия като държавна религия. Църквата поставя своите изисквания. Това подтиква Борис веднага след покръстването да изпрати в Цариград на учение български момчета да усвоят добре гръцкия език и да се запознаят отблизо с философията и литературата на християнството. Така славянската писменост заварва България подготвена за един литературен подем, който настъпва скоро след пристигането на Кирило-Методиевите ученици. Славянската азбука, с която може да се отбележи всяка мисъл на езика на множеството, отприщва духовните възможности за задоволяване на практически и естетически потребности.

* * *

# II. СЛАВЯНСКИТЕ УЧИТЕЛИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ

## 1. ИЗВОРИ ЗА ПРОУЧВАНЕ НА ДЕЛОТО ИМ

Животът на средновековните български писатели, общественици и държавници, общо взето, е слабо документиран. Причините за това са многообразни. Най-напред българското средновековие не познава автобиографията, нито биографията в съвременния смисъл на думата. Втора немаловажна причина е масовото унищожаване на българската книжнина по време на чужди нашествия и робство. Не разполагаме с нито една царска, патриаршеска или пък частна библиотека от средновековието, не разполагаме с нито един светски или манастирски архив. Науката е принудена да възстановява политическото и културното минало главно въз основа на малкото оцелели български паметници, на извори от чужд произход (гръцки, латински, турски) и от данните на археологията. За българските писатели съдим предимно от съхранените им трудове, които са бедни откъм биографични данни.

Кирил и Методий са първите славянски и български светци. Въпреки жестоката съдба на книжнината в България за тях съществуват сравнително обилни вести. Запазени са разнообразни по характер и време паметници, които документират сравнително добре техния живот, дело и значение. На какво се дължи това обилие от извори? Преди всичко на големия авторитет на Кирил и Методий приживе сред свои и чужди. Изключителността на делото им и неговото епохално значение става причина още навремето да се заговори за тях в църковни и светски среди. Скоро след смъртта им и двамата братя биват канонизирани и прославени от своите ученици. А след като славянската азбука широко се разпространява, делото им придобива общославянско значение и се установява траен Кирило-Методиев култ. Редовното честуване на паметта на Кирил и Методий сред ортодоксалните славяни поддържа интереса към живота им в продължение на цялото средновековие и става причина за запазване на ранните паметници. Освен това то подтиква към създаване на нови творби за тях.

По характер изворите за Кирил и Методий можем да разделим на *исторически и литературни*. Към историческите източници причисляваме някои папски писма и едно писмо от папския секретар Анастасий до Гаудерик, епископ на Велетри, по повод създаването на сборник за римския светец папа Климент. Към

литературните източници броим житията (кратки и пространни), похвалните слова, службите, свидетелства на български писатели, поменните и легендите. Литературните извори са по-обемисти и многобройни. В тях действителността се явява в непълна, отчасти изменена или разкрасена форма, тъй като те са преди всичко художествени произведения. При тяхното използуване науката се отнася критически, като внимателно преценява изнесените факти, съпоставя ги с други извори, отсейва историческото от легендарното, оригиналното от трафарета.

В езиково отношение паметниците, в които се говори за Кирил и Методий, делим на три групи: *гръцки, латински и славянски.*

*Гръцките* хронисти от IX—X в. не са отбелязали делото на Солунските братя. Тяхната памет не намира място и в живота на византийската църква. Делото на Кирил и Методий навремето не е дало за Византия желаните резултати, за нея двамата братя остават само бръчка от веригата на огромна мисионерска дейност, развивана в близки и далечни страни. Гръцките извори за Константин-Кирил и Методий са къси и имат вторичен характер — те са повлияни от славянски източници или от народното предание. Между тези извори най-важно място заема *житието на Климент Охридски*, написано от охридския архиепископ Теофилакт (XI в.). Материалът си Теофилакт черпи от старобългарско житие на Климент, написано през втората четвърт на X в. от пряк Климентов ученик. Този ученик излага личните си наблюдения от работата на Климент в България и заедно с това всичко онова, което е слушал от него за дейността му в Моравия и за великите му учители. Теофилакт обикновено преразказва със свои думи и тълкувания славянския си извор, но на места се увлича и дословно го преписва. По отношение на делото на Кирил и Методий Теофилакт е повлиян и от българските настроения и убеждения на времето. Той го оценява от българско гледище, като говори за „българския език" на книгите и за „българския народ", за който двамата братя са мислили.

Важни сведения за дейността на Кирил и Методий съдържат *латинските* извори. Тук на първо място по значение стоят няколко папски писма, писмото на Анастасий Библиотекар до Гаудерик Велетрийски и една литературна творба, известна под заглавието „Италианска легенда".

*Писмото на Анастасий Библиотекар* засяга изключително дейността на Константин-Кирил. То е автентично частно писмо, писано между март 875 и юни 876 г. В него не можем да търсим хиперболизация или някаква преднамерена тенденциозност. Анастасий лично е познавал Константин, разговарял е с него и от него е научил за откриването на мощите на Климент Римски в Херсон. Освен това той е получил сведения и от епископ Митрофан, който бил заточен от патриарх Фотий в Крим и станал сви-

детел на дейността на Константин. Писмото на Анастасий съдържа факти и оценки, дадени от високообразован римлянин, добър познавач на гръцкия език.

*Папските писма* се отнасят главно до архиепископската и просветителската дейност на Методий в Моравия. Първото писмо е отправено от Адриан II до Ростислав, Светополк и Коцел. То не е запазено в автентичен вид, а е съхранено в Пространно житие на Методий (гл. VIII). Трябва да се предполага, че житийната редакция на писмото не отразява точно действителния текст, а предава по смисъл съдържанието му. В по-кратка редакция това писмо е повторено в Похвално слово за Кирил и Методий. Другите писма са от папа Йоан VIII, отправени до отделни немски епископи, до Методий и до княз Светополк. Те са запазени в латински текст. Писмата документират драматични моменти от живота на Методий — неговата борба за славянско богослужение, пътуването му до Рим за среща с папа Йоан и др. Папските писма след смъртта на Методий (от Стефан V и др.) разкриват важни страни от съдбата на славянската писменост в Моравия.

*„Италинската легенда"* разказва за откриването на мощите на Климент Римски и пренасянето им в Херсон, а след това в Рим. Тя е посветена на папа Йоан VIII. Написана е първоначално от епископ Гаудерик Велетрийски най-късно до 882 г., тъй като на 15 декември 882 г. папата умира. За основа ѝ служат писмото на Анастасий, Пространното житие на Кирил и творбите на Кирил, написани по повод откриването на Климентовите мощи. В сегашния си вид творбата е дело на епископ Лъв Остийски (втора половина на XI в.), който използува съчинението на Гаудерик без съществени промени. Като компилативна творба легендата няма стойността на писмото на Анастасий и собствените творби на Кирил, но в нея се откриват някои подробности, които липсват в използуваните извори и спомагат за изясняване на спорни въпроси. Освен това творбата съдържа оценката на западното духовенство за личността на Кирил, дава добра представа за значението на откриването на мощите на папа Климент от гледище на римската църква и пресъздава живо създалата се атмосфера по повод пренасянето им в Рим.

Между латинските творби за Кирил са и някои с моравски произход — една служба и т. нар. „Моравска легенда". Тази легенда има по-късен произход и свидетелствува за живия спомен за двамата братя в Моравия много години след тяхната дейност.

Между *славянските извори* различаваме старобългарски паметници, написани с кирилица, и хърватски паметници, писани на глаголица. Хърватските извори са служби, които са бедни откъм житиеписен материал. Най-голямо значение за науката имат старобългарските извори както от историческо, така и от литературоведско гледище. Повечето от тях са създадени от Кирилови и Методиеви ученици. Те съдържат реални оценки за делото

на двамата братя, отразяват славянски чувства и гледища. Тук на първо място ще поставим Пространно житие на Кирил, Пространно житие на Методий, след тях похвалните слова, свидетелствата на отделни писатели и службите. От всички български произведения, посветени изцяло или частично на Кирил и Методий, става ясно, че за българите най-важен е въпросът за създаването на буквите и книгите, за тяхната прослава, разпространение и защита.

*Пространните жития* на двамата братя са известни в късни преписи. Житието на Методий (Ж М) е запазено в 14 преписа, от които най-ранният е руски от XII в. (в т. нар. Успенски сборник). Житието на Кирил (Ж К) е съхранено в 50 преписа, най-старият от тях е южнославянски от 1469 г. (в сборник на Владислав Граматик). Те очертават две минимално различаващи се редакции — южнославянска и руска.

Късните преписи не са показател за времепоявата на житията. Има редица доказателства от исторически и литературен характер, че творбите произхождат от IX в. и принадлежат към най-ранните паметници за Солунските братя. Ето някои от тези доказателства:

1. Авторът на ЖК нарича Кирил „наш учител", а времето, през което работи, „наше време". Авторът на ЖМ повтаря същите изрази, а Методий нарича „нашият учител архиепископ Методий". 2. Житията изобилстват с конкретни исторически данни. В тях се споменават точно имената на редица личности, които са исторически документирани. Анахронизми и грешки, срещани често в легендарните творби, тук няма. 3. Житията съдържат *подробности* за младите години на братята (преди всичко за Кирил) — нетипичен момент за житийната литература, — които отвеждат към пресни знания и спомени. Натъкваме се още на конкретни отпратки към произведения на Кирил, цитират се заглавия на преведени творби и извлечения от изгубени впоследствие произведения. Всичко това показва, че житията излизат изпод перото на автор (или автори), който познава Кирил и Методий не по предания, а е бил техен близък ученик. 4. Като във всички жития тук присъствува идеализацията, срещат се агиографски тълкувания, но чудесният елемент е сравнително ограничен. Творбите са написани, общо взето, предметно, в стила на византийската агиография от VIII в. 5. Най-силният аргумент за старината на двете жития си остава Италианската легенда. Както вече казахме, първата редакция на Италианската легенда е писана от епископ Гаудерик Велетрийски не по-късно от 882 г. А изследванията показаха, че той черпи обилен материал от Пространното житие на Кирил. Следователно до 882 г. този славянски паметник вече е съществувал и дори е станал известен.

Пространните жития са многократно издавани у нас, в Русия и в други страни. Първото научно българско издание принадлежи на А. Т.-Балан, най-новото издание направиха Б. Ст. Ангелов,

Хр. Кодов (Климент Охридски. Събрани съчинения, т. III. 1973). В историята на проучването на житията на Кирил и Методий съществуват няколко спорни момента. Днес въпросът за произхода на творбите изглежда решен, но до това разрешение не се стига без дискусии и разногласия. В. Киселков разработи хипотезата, че житието на Кирил има късен компилативен характер. Един от аргументите му е, че то е запазено в много късни преписи. От Ив. Дуйчев (Към тълкуването на. . .) тази хипотеза бе обявена за антинаучна и антипатриотична. С логическа и фактологическа аргументация той показа, че няма основания житието на Кирил да се смята за късна творба и утвърди високата му историческа благонадеждност. Стойността на творбата като исторически паметник защити и К. Куев, без да влиза в дискусии. Той се спря само на един малък откъс от Кириловото житие — спорът с патриарх Йоан Иконоборец, и показа, че тук зад някои лаконични изрази се крие добре позната историческа действителност (Към въпроса за Кириловото. . .). Историческата стойност на пространните жития, а това означава и техния ранен произход, показаха още редица учени като П. Лавров, Е. Георгиев, П. Динеков, Т. Събев, Хр. Кодов и др., без това да означава, че се третират като същински исторически творби.

Ако всички учени днес са съгласни с мнението, че двете жития произхождат от IX в., по други два въпроса съществуват повече разногласия, досега не съвсем примирени: *къде* са написани творбите и *от кого* са написани.

Руският учен А. Горски, който през 1863 г. ги открива за науката, смяташе, че те възникват в Панония. Ето защо творбите влязоха в науката като „Панонски легенди". Така се именуват понякога и до днес, макар че мнението на учения свят за мястото на появата им се измени. Понастоящем се смята за най-вероятно житието на Кирил да е написано в Моравия. Щом като до 882 г. то вече съществува, ясно е, че Кирил е канонизиран още докато Методий е жив. Канонизирането на Кирил е могло да стане най-безпрепятствено по времето, когато Методий оглавява моравската църква, а именно след 873 г. Тогава той има поддръжката на папата, има и съответната църковна власт. Кирил получава в Рим високо признание и още в края на IX в. ликът му е зографисан в базиликата „Св. Климент". В такъв случай времето на неговото канонизиране и написването на житието му се ограничава между годините 873 и 882 г. В този период Моравия е цветуща държава, християнството укрепва, увеличава се броят на Методиевите ученици. Житието на Кирил иде да укрепи авторитета на славянската писменост и на ортодоксалното християнство.

По въпроса за мястото, където е написано житието на Методий, са изразени две мнения: а) че то е написано в Моравия веднага след Методиевата смърт и б) че е написано в България. Второто мнение има повече основания. Знае се, че само няколко

месеца след смъртта на Методий учениците му са хвърлени в тъмница и подложени на нечовешки наказания или са продадени в робство. Не е имало достатъчно време архиепископ Методий да бъде канонизиран в Моравия и да му се напише житие. При това положението в Моравия става неспокойно. Светополк се намира под силното влияние на немците, бидейки политически и духовно слаб. В България положението е друго. Стеклите се в българската столица Плиска през пролетта на 886 г. Кирило-Методиеви ученици имат пълната подкрепа на българския княз, който мечтае за напълно независима църква. Известно време (може би около половин година) Кирило-Методиевите ученици работят съвместно в Плиска. Тук с общи усилия се превежат нови книги и се изработва програма за бъдеща работа. През този период Методий би могъл да бъде канонизиран, но един факт ни пречи да твърдим това. В апологията на Черноризец Храбър „За буквите" Кирил е наречен „свети", а Методий още не. За него в творбата се споменава един път с думите „Методий, неговият брат". Същото е положението и в „Небеса" на Йоан Екзарх, преведен около 895 г. Там Кирил е наречен „светият божи човек", а Методий — „великият божи архиепископ Методий". В края на 893 г. Симеон назначава първите български епископи. Така в последните години на IX в., когато българската църква е независима със свое славянско висше духовенство, а старобългарският е признат за официален писмен език, става възможно и признаването на Методий за светец. Този акт е предизвикал поязата на Служба за Методий от Константин Преславски и Пространно житие на Методий.

Първоначално житието е написано на глаголица, защото това е азбуката, която учениците на Кирил и Методий донасят и разпространяват в България. Ето как узнаваме, че в оригиналния си вид Методиевото житие е глаголически паметник. В него се казва, че Методий заедно със свои ученици скорописци „за шест месеца (s̄), като почна от месец март, та до двадесет и шестия ден от месец октомври, бърже преведе от гръцки на славянски език всички книги [става дума за библейските], всички изцяло освен Макавей" (гл. XV). От началото на март до края на октомври обаче не са шест, а осем месеца. Това противоречие се е получило по следния начин. Буквата ѕ от глаголическата азбука има числено значение 8. Нейното буквено съответствие от кирилицата е s. Численото значение на тази буква обаче е 6. При транскрибирането на глаголическата буква ѕ в съответната ѝ кирилска буква s преписвачът не се е съобразил с разликата в числените значения на двата буквени знака. При механичното превръщане на глаголическата буква в нейното кирилско съответствие се получава погрешното число 6 вместо 8. Оттук е ясно, че житието на Методий първоначално е написано на глаголица.

Най-труден се оказа въпросът за авторството на двете жития: от един автор ли са написани или от двама; кой ще да е този автор, респ. авторите. Житието на Климент Охридски от Теофилакт съобщава, че след смъртта си Методий оставил 200 ученици с духовен сан. Тази цифра по всяка вероятност не е точна, но несъмнено е все пак, че учениците на Методий са били многобройни. От тях знаем имената само на неколцина: Горазд, Климент, Наум, Ангеларий, Лаврентий, Константин Преславски. Кой от тях е написал житията? Или може би ги е създал някой друг, непознат по име автор?

В науката са изказани мнения, че житието на Кирил е написано от Климент, от Методий или от неизвестен ученик, а житието на Методий — от Горазд, от Климент или от Константин Преславски. Днес тезата за Методий е силно разколебана, макар че в някои публикации все още може да се срещне. Не е изключено авторът на Кириловото житие да е взел сведения от Методий — особено за ранните години на своя герой, които е съчетал с личните си наблюдения. Като цялостна творба в окончателния си вид обаче житието не може да е написано от Методий. В него по повод на полемическите беседи на Кирил се казва: „... както ги преведе *нашият учител*, архиепископ Методий ...".

Много привърженици имат мнението, че двете жития са дело на един автор и той по всяка вероятност е Климент Охридски. Затова и напоследък житията бяха издадени като част от събраните съчинения на Климент. На каква логика се опират изследвачите, за да поддържат такова становище?

1. Известно е, че Климент е един от най-близките ученици и саратници на Кирил и Методий. Той се ползува с тяхното доверие и уважение; още в Моравия получава чин учител и е втори в борбата срещу триезичниците след смъртта на Методий в защита на славянската писменост. Лично от Кирил и Методий Климент е могъл да научи за живота им на млади години, а от времето на създаването на славянската писменост до смъртта им е техен неотлъчен спътник. 2. Климент е талантлив писател, образован във византийската риторика и пръв български епископ. Като учител в Моравия и учител и епископ в България той се бори за утвърждаване на източното християнство и на славянската писменост. Като писател има личен принос в установяването на култа към Кирил и Методий в българската църква. 3. Наблюденията установяват, че между „Пространно житие на Кирил" и „Похвално слово за Кирил" от Климент съществува идейна и емоционална общност, известна връзка в композиционно отношение, а донякъде и стилна и езикова близост.

Въпреки голямата вероятност и двете жития да са написани от Климент, въпросът за авторството им все още не може да се смята за окончателно решен. Житието на Кирил наистина ед-

:ва ли е могло да бъде написано от друг автор. Нито Горазд, нито Наум, нито друг Кирилов ученик е оставил в Моравия трайни следи като писател. Житието на Кирил издава не само ученик, добре запознат с живота на своя учител, но и високо образован и надарен писател, усвоил нормите на житийната проза. Цялата творба издава Климентовата образованост в литературно и теологическо отношение. Освен това обикновено се смята, че който пише похвала и служба за светеца, той е и автор на житието му.

При житието на Методий нещата обаче стоят по друг начин и това прави съмнително авторството на Климент. Редица съображения са в подкрепа на мнението, че това житие би могло да има друг автор. Най-напред прави впечатление, че то е много по-кратко по обем. Това се дължи не толкова на оскъдността на изобразяваните събития, колкото на начина на излагането им. Авторът пише лаконично, предметно, с малко цитати, по-просто и по-правдиво. Общо казано, той притежава друг стил, по-малко се подчинява на литературните норми, а повече следва фактите. Различието в стила на двете жития прави особено силно впечатление при изложението на събития, които засягат едновременно двамата братя. Хазарската мисия например, в която и двамата участвуват, в житието на Кирил е изложена в няколко страници с извлечения от диспутите му, а в житието на Методий — само на половин страница. Може да се възрази, че щом веднъж авторът е разказал подробно хазарската мисия, той не е сметнал за нужно да повтаря разказа си, че двете жития взаимно се допълват. Все пак по правдиво е да се мисли, че подробното изложение на хазарската мисия в Кириловото житие не би попречило на автора да бъде по-обстоятелствен с оглед поведението на Методий, тъй като двете жития са самостоятелни творби със свои цели и са предназначени да се четат поотделно. Да вземем обаче още един пример, при който подобно възражение отпада. И в двете жития е цитирано писмото на княз Ростислав до император Михаил III, но в две съвсем различни редакции. Те се съгласуват в общия си смисъл, а по форма се различават. В житието на Кирил писмото е оформено в стила на епистолографията, има някак си по-официален характер и предава образа на едно възможно държавно писмо. В житието на Методий посланието е цитирано в стила на цялата творба — това е обикновено, лаконично писмо, написано повече в разговорен стил. Общо погледнато, житието на Методий показва и известна композиционна нестройност. В това отношение то също се различава от житието на Кирил и от цялото Климентово творчество. Похвалните слова на Климент показват забележително чувство за стройна композиция.

Различието между двете жития е забелязано в науката. В полза на Климентовото авторство обаче то се обяснява с разстоянието на времето (между двете творби лежат 15—20 години), смята се още, че житието на Методий е трябвало да бъде написано много набързо или се мисли, че авторът е писал двете жи-

тия за различна публика. Житието на Кирил е било съобразено с изискванията на по-образована публика, а житието на Методий било предназначено за по-слабо образована българска публика. Тези обяснения нямат достатъчно основания. Никой не може да обясни какво е наложило Методиевото житие да бъде написано така набързе, че авторът да промени основно своя стил. А за същата, „по-проста" българска публика Климент пише своите блестящи похвални слова с богат език и многообразни поетически фигури. Според нашето мнение стиловото различие между двете жития е белег за авторско различие. Житието на Методий издава автор с друга школовка и с друг маниер на писане, който по-начало има вкус към друг стил. Кой би могъл да бъде той?

Най-вероятният създател на Пространно житие на Методий смятам Константин Преславски. Накратко, кои са аргументите в полза на това становище? 1. Константин пише служба за Методий. Следователно според установената практика той би могъл да бъде автор и на житие. 2. Уводът на житието говори за интерес към църковно-историческите въпроси, проявен от Константин в „Черковно сказание", и изобщо към историята, проявен от него чрез „Историкии". 3. Лаконичният предметен стил на житието се съгласува, общо взето, със стила на „Учително евангелие" и дори със Служба на Методий, която като поетическа творба предполага повече фигури, по-цветист език, но в сравнение със Служба на Кирил е написана много по-сдържано. 4. В приписката на Тудор Доксов към преписа на четирите слова против арианите (907 г.) Константин е наречен „ученик Методиев". Много години след пристигането си в Плиска Константин остава в съзнанието на съвременниците си като Методиев ученик навярно не само защото се е учил при Методий, но и защото го прославя и следва делото му.

Засега, докато не се намерят нови доказателства, това мнение остава все още една хипотеза.

Пространните жития на Кирил и Методий са документи от първостепенно значение за опознаване епохата на Константин-Кирил. Те, макар да не ни казват всичко, което ни се иска да знаем за двамата братя, все пак ни поднасят твърде обилен материал, за да можем да прозрем в техния неспокоен и героичен живот.

Похвалните слова, посветени на Кирил и Методий, са две: „Похвално слово за Кирил" от Климент Охридски и „Похвално слово за Кирил и Методий" от неизвестен автор. Службите, свързани с култа към двамата братя, са три: „Служба за Кирил", „Служба за Кирил и Методий" — двете от неизвестен автор, в науката приписвани на Климент, и „Служба за Методий" от Константин Преславски.

В сравнение с пространните жития похвалите за Кирил и Методий не ни носят нещо ново откъм факти. В оценъчно и фактологическо отношение те се съгласуват с пространните жития, но предават според жанра си нещата по-кратко и в друга форма —

със средствата на реториката. Очевидно похвалите са написани след пространните жития и са съобразени с тяхното съдържание. Това обаче не означава, че те са изобщо незначителни като извори. Те отразяват приповдигнатия дух на епохата, говорят за ранно утвърждаване на църковен култ към Кирил и Методий в България, за високата оценка на делото им от страна на техните ученици и следовници.

От службите тази на Методий поднася вест, неизвестна от житията — преди да отиде в манастир Методий бил женен и имал деца.

От българските писатели от IX—X в. за делото на Кирил и Методий се изказват Черноризец Храбър, Йоан Екзарх, Константин Преславски. Тези изказвания потвърждават някои данни от пространните жития и добавят нови детайли. От тях се разбира колко интензивно се обсъждат Кирило-Методиевите въпроси в България, каква остра борба се води в защита на Кириловото дело, как то служи за пример на българските му последователи.

По-късните български извори (XI—XIII в.) са твърде несигурни откъм конкретни исторически факти. Те обаче са свидетелство за отношението на българите към Кирил и Методий през вековете, за обществената роля на техния пример, те бележат устоите на българското народностно и патриотично съзнание. От тези по-късни паметници заслужават внимание два: „Солунска легенда“ и „Успение Кирилово“. И двете творби са анонимни — недатирани, затова и около тяхната датировка съществуват различни мнения.

*Солунската легенда* възниква според повечето учени в периода на византийското владичество (XI—XII в.), според други през XIII и дори през XIV в. Изследвачите са единодушни, че в нея се преплитат зърна от историческата истина с народни предания, като се смесват епохи и личности. Творбата има повече литературно и обществено значение (тъкмо в този смисъл може да бъде извор), а не е източник на конкретни исторически данни за живота на Кирил и неговото време.

*Успение Кирилово* е известно още като кратко житие на Кирил. Тази творба от редица учени се смята за късна — те я отнасят най-често към XII в. В по-ново време се направи опит житието да се отнесе към X в. и да се свърже с творческото дело на ученика на Кирил — Климент Охридски. Основната цел бе да се наложи изводът, че творбата е старинен, достоверен паметник, който заслужава доверие с всичките си подробности.

Може би от учениците на Кирил и Методий наистина е било написано кратко житие на Кирил за целите на църковната практика. И възможно е това житие да е послужило за основа на известната ни днес редакция на „Успение Кирилово“. Тази редакция обаче в настоящия си вид не би могла да бъде създадена през X в. Творбата е резюме на Пространно житие на Кирил. По съдържание тя се отличава от него само с два момента. В на-

чалото се казва, че Константин бил роден в Солун като българи („блъгаринъ же родомь“). След разказа за спора с патриарх Йоан се съобщава, че Кирил отишъл край р. Брегалница, където покръстил 54000 души българи. Подобни вести отсъствуват не само в пространните жития, но и в похвалите и в службите на Кирил и Методий. Защо са премълчани такива важни за славянските данни в ранната старобългарска литература, трудно би могло да се обясни. Лесно е обаче да обясним защо са добавени тези важни от българско обществено и културно гледище сведения. Затова и смятаме, че те са тъкмо добавени, че става дума за една късна българска редакция (или новосъчинено житие) с патриотични тенденции, а не за първично старинен паметник.

Понятието „българи“ що се отнася до славянската книга и езика, не съществува в ранната българска литература. В нея се употребяват изразите „славянски език“, „славянски учители“, „славянски книги“, „славяни“. Българско е това, което е свързано с властта — „български княз“, „българска земя“. В Наумовото житие от X в. един път се споменава за българи, но в смисъл на управляващите страната. Постепенно обаче понятието българи и българско се разпростира и се налага във всички понятийни сфери, като става равнозначно на „славяни“. Затова в житието на Климент Теофилакт говори за „български народ“, за „български език“ и казва, че славяни това значи българи. Същото е положението в „Солунска легенда“, където многократно се говори за българи и български език и също се твърди, че славяни означава българи (кзыкь „словенскы, рекше блъгаре“). Освен това през XII—XIII в. в българската литература се засилва особено много патриотичната тенденция. Причините са политически и обществени. Почти всички жития за българи, които се създават през това време, съдържат израза „родом же блъгаринъ“. В такъв случай изричното споменаване на народността на Кирил в „Успение Кирилово“ е в духа, изискванията и изразността на едно по-късно време (XII—XIII в.). Редакторът (респ. авторът) е бил убеден, че Кирил е славянин (а това означава за него българин), затова е решил да подчертае мисълта си, за да се повиши авторитета на българския народ. Сведението се опира повече на убеждение и предания, отколкото на проверено знание.

Другото отклонение от Пространното житие на Кирил може да се обясни също с патриотични настроения и убеждения, а и с влиянието на други паметници. Сведение за просветна дейност на Кирил край река Брегалница съществува и в Солунската легенда, а тази творба не може да претендира за достоверност. Авторът на житието е бил запознат с устно или писмено предание за покръствания и оттам е заел вестта, за да обогати биографията на Кирил и я свърже по-пряко със съдбата на своя народ. В случая той е проявил типично средновековно отношение към литературните и фолклорните паметници като към исторически извори.

„Успение Кирилово“, което с най-голяма вероятност трябва да се отнесе към XIII в., е свидетелство за патриотичния подем в България, за пълното българизиране на Кирило Методиевото дело, за превръщането му в източник на гордост и мощен обществен фактор.

Въпреки обилието от извори за делото на Солунските братя редица моменти от техния живот остават и до днес неизяснени. Главна причина за това е характерът на изворите. Ето защо по редица въпроси съществуват по няколко хипотези, повече или по-малко убедителни. Те се опират главно на логическото съждение, на аналогията, а често и на патриотичното чувство на изследователя. Отделни проблеми могат след време да бъдат изяснени с откриването на нови паметници или с повторното прецизно и обективно проучване на изворите като исторически и като литературни паметници. Едностранчивото използуване на източниците или омаловажаването на отделни факти не може да доведе до напълно убедителни научни резултати.

## 2. ЖИВОТ И ОБЩЕСТВЕНА ДЕЙНОСТ

Кирил и Методий са родени в Солун. Баща им Лъв заема важна административна длъжност — друнгарий, помощник на военачалника или според друго обяснение началник на флотата, подчинен на стратега на Солунската тема. Майката се казвала Мария и също била от знатен род. Според житието на Методий семейството било добре познато „на царя и на цялата Солунска област“ (гл. II). Кирил е роден през 827 г. (знаем, че е починал през 869 на 42 години). Методий е бил по-възрастен от него, рождената му дата не е известна.

В пространните жития не се споменава изрично народността на Кирил и Методий, но в тях има податки, че те са били гърци. От друга страна, „Успение Кирилово“ назовава Кирил „българин“, такъв го представят и късните предания. Двамата братя владеят до съвършенство както гръцкия, така и славянския език, а населението на Солун е смесено — гръцко и славянско. Обикновено административните длъжности във византийската империя са се заемали от гърци, но е имало отделни случаи, когато и човек от друго племе се е издигал на висок административен и държавен пост.

Всичко това става причина да възникнат три хипотези за народността на Кирил и Методий. Според едната те са от гръцки произход. Втората хипотеза е, че родителите на Кирил и Методий са били славяни. Третата примирява първите две — според нея майката била славянка, а бащата — грък. Всяка от тези хипотези има своя аргументация. Като се преценят всички факти на фона на епохата, като се вземе предвид, че жителите на Солун са били билингвисти, като се знае и повода на моравската мисия и политическата роля на Византия, пък и ред други обстоятелства, най-

убедителното становище е, че Кирил и Методий са гърци по произход, или че произхождат от гърцизиран славянски род. За това че един грък, живеещ в Солун, действително е могъл да научи добре славянския език, говорят не само редица аналогични случаи в пограничните области със смесено население, но и самото Методиево житие. В него императорът се обръща към двамата братя по повод на моравската мисия със следните думи: „Вие, сте *солуняни*, а *всички* солуняни говорят *чисто* славянски" (гл. V); ясно е, че цялото население на Солун, независимо от произхода му, е владеело славянски.

От ранна младост Кирил и Методий се проникват от симпатия към славянския род. Нея те имат възможност по-късно да укрепят и да станат съпричастни с неговите нужди.

Независимо от това, какви са били Кирил и Методий по рождение, за историята на културата и за отношението на славянството към тях е важна същността на делото им, отношението на самите тях към него и последиците от него. Навремето Византия има интерес от използуването на славянско писмо сред западните славяни, затова тя подпомага това дело, но по-късно се обръща срещу него. Остава големият факт, че Кирил и Методий създават букви и книги за славяните и че стават първи славянски учители, проповедници и писатели. Те имат съзнание за трайните измерения на своето просветно дело и се борят за него не само като византийски мисионери, но и като учени, като хуманисти и демократи, като хора, за които съдбата на славянството в бъдеще не им е безразлична. Те завещават на славянството не само азбука и книги, но и много значителни идеи—за правото на народите за своя писменна култура и богослужение, за принципите на превода и др. Мисията на Кирил и Методий остава епизод в културната политика на Византия в Средна Европа, но за славяните тя е начало на нова епоха. Едно начало, което в България даде своите изумителни резултати, за да се наложи славянската писменост завинаги. Още навремето учениците на Кирил и Методий оценяват епохалното значение на тяхното дело и ги провъзгласяват за първи славянски светци. Така в последна сметка Кирил и Методий израстват и биват утвърдени в историята като велики синове на славянството. Затова и през по-късните векове никой не гадае какви са били те по народност; те се приемат като славяни, и по-точно като българи, и стават знаме и гордост на българския народ.

Като син на знатно семейство „от двете страни", т. е. по бащина и по майчина линия, Методий тръгва по пътя на светската кариера. Получава назначение като управител на „едно славянско княжество". В случая „княжество" отговаря на гръцкото „ἀρχοντία", следователно Методий е станал архонт на област, административна единица, по-малка от темата. Тук той работи „много години". Тъй като този израз принадлежи към шаблоните в житийната литература, той не може да ни ориентира добре за времето, което

Методий е прекарал като славянски архонт. Предполага се, че е работил около 10 години. За това време успял да се запознае в подробности с бита на славяните, да опознае обичаите им и да се привърже още повече към тях. Неизяснението въпрос в науката е къде се е намирало това славянско княжество. Славяни е имало на няколко места във византийската империя. Би могло да бъде в Пелопонес, където през първата половина на века са отбелязани славянски въстания. Един управител, който владее славянския език, би бил много удобен тук. „Княжеството" би могло да бъде и в Мала Азия, където са живели славяни, изселени от Северна България и Македония. Като най-вероятно обаче се смята, че то е областта северно от Солун по поречието на реките Струма и Брегалница.

По време на своята дейност като управител Методий се задомява и има деца, но след това ги напуска и постъпва монах в манастира „Полихрон" в малоазийския Олимп. В „Служба за Методий" се казва „Като остави отечество, жена и деца..." Този израз не е шаблон; в „Служба за Кирил" например подобно нещо не се казва, не се казва и в службите на Иван Рилски, и в творби за други отшелници, защото те наистина не са били женени. Защо обаче Методий неочаквано оставя семейството и пожелава да живее в „пустинята [т. е. в манастир] заедно със светите отци"? Този въпрос не е изяснен. Обикновено мъжете се замонашват след като овдовеят или преди да встъпят в брак. Изключение правят лица, които са изпратени в манастир за наказание или за да бъдат изолирани от политическия живот. Затова се смята, че напускането на службата от страна на Методий не ще да е било доброволно — за да „замени мрачните земни дела с небесни мисли", както иска да ни внуши житиеписецът, а е продиктувано от политически причини. След свалянето на логотет Теоктист, за когото има основание да се мисли, че бил покровител на семейството на Лъв, Методий вероятно изпада в немилост и е отстранен от управлението.

Другарият Лъв умира, когато Константин е още непълнолетен. Ако приемем за достоверно свидетелството, че след раждането на Константин родителите „проживели като брат и сестра 14 години", ясно е, че момчето остава сирак на 14-годишна възраст. Ако приемем обаче числото за символично, за което има известни основания, ще трябва да сметнем, че житийните данни съответствуват на истината само приблизително.

Логотет Теоктист поема опекунството на осиротялото дете. Житиеписецът обяснява това с необикновената „мъдрост и прилежание", проявени от Константин в ученето. Логотетът изпраща да го повикат, за да се учи в царската школа. В науката обаче се допуска и роднинска заинтересованост. Дори някои гръцки учени смятат, че Теоктист бил чичо на Константин — мнение, което не може да се смята за доказано. Сигурното е, че скоро след смъртта на баща си Константин попада в най-известната и добре

уредена Магнаурска школа в Цариград — придворно училище, в което се учат децата на аристокрацията. Споменатите в житието учители на Константин са исторически лица и назованите учебни предмети съответствуват на истината. Кирил се учи при Фотий, който ще стане константинополски патриарх, и при Лъв Математик, един от най-известните учени във Византия, известно време и ректор на Магнаурската школа.

В Цариград Константин преминава през две степени на обучение — тривиум и квадривиум. Той изучава философия, диалектика, математически дисциплини, Омир, изкуствата. Граматиката и реториката изучава още в първата степен и се отличава с интереса си към граматиката. Константин завършва школата с титлата философ. Според неговото житие логотетът с разрешението на царица Теодора — двамата тогава са регенти на малолетния Михаил — иска да го привлече към обществена и политическа работа. Константин обаче отказва. Той иска да се отдаде на учение, да събира разум. Назначават го секретар при патриарха. Но тази работа не се харесва на Константин и той се скрива в един манастир край Босфора, за да се занимава с любимите си книги. След време му предлагат друга скужба — учител по философия. Константин приема, допуска се, че е станал учител в същата школа, в която се е учил.

Като млад философ Константин за пръв път се проявява на общественото поприще. Той трябва да води спор с патриарха иконоборец Йоан VII (Анис), който през март 843 г. силом е свален от престола. С неговото сваляне се слага край на горещата борба между иконоборци и иконопочитатели и иконопочитанието се налага окончателно. На Йоан VII е забранено да влиза в църква и му е наредено да постъпи в манастир. Йоан се подчинил на силата, но не се признал за победен. Той бил опитен в споровете, много начетен, поради което е наричан още Граматик. Според житието той заявил: „Силом ме изгониха, но не ме обориха, защото никой не може да противостои на учението ми." Навярно, за да се сразят окончателно идейните позиции на иконоборството и за изкореняване на неговото влияние, е изпратен за спор с Йоан младият Константин. Тогава той е не по-възрастен от 19 години. Житието предава много драматично срещата между двамата. В словесния двубой „юношата" излиза победител над „стареца". С този контраст житиеписецът е подчертал успеха на Константин. Ясно е, че още при първата, възложена му от императорския двор задача, той блесва със своето остроумие, с красноречието си и с точните си знания.

Първият успех на Константин на обществената сцена му спечелва славата на оратор и дълбок философ, укрепва доверието в него и му открива пътя на забележителен общественик в сферата на културата, която е тясно свързана с политиката.

От спора с патриарх Йоан, състоял се най-късно през 846 г., до 850 г. животът на Константин не е документиран. Вероятно

през това време не се е случило нищо особено с обществено значение, затова писателите го удостояват с мълчание. Най-вероятно Константин продължава да учителствува в столицата и да утвърждава авторитета си на учен човек.

Когато той е на 24 години, следователно това е станало през 851 г. (според други учени по-късно), арабски пратеници пристигат в Цариград с обвинение срещу основната християнска догма за светата Троица и с молба да бъдат изпратени мъже, които могат да говорят по този въпрос и да оборят мохамеданите. Сарацинската държава на времето е една от най-големите държави в света и граничи в Мала Азия с Византия. Историята на Византия през VIII—IX в. е изпълнена с непрекъснати войни с арабите. Това е политически сблъсък, който често се води в името на мохамеданския или на християнския бог. Коя вяра е по-добра и права — този въпрос е актуален в течение на много години и зад него се крият политически домогвания за надмощие и за печелене на привърженици.

Сараците атакуват основната християнска догма и с това искат да подрият авторитета на Византия. От своя страна Византия трябва да защити своите идейни позиции, да отблъсне нападките. Затова тя веднага изпраща мъже, които могат аргументирано да спорят по въпроса за света Троица. Изборът пада върху Константин Философ, към когото присъединяват и секретаря Георги. Той навярно е документирал мисията, а също така може би е изпълнявал и ролята на преводач. В Житието на Кирил се предава подробно спорът със сараците, от който могат да се направят изводи за личността на Кирил. Тези изводи съответствуват на действителността, защото спорът е предаден чрез извлечение от полемически беседи на Кирил, а във всяка творба малко или много се отразява авторовата личност. В дискусията проличава високата култура на Константин, умението му да обяснява сложни въпроси просто и ясно, ораторското му майсторство.

Константин успява да обори сараците и да се върне успешно в Константинопол. Неговата сполука трябва да се прецени като значителна победа, защото сарацинската държава разполага навремето с много образовани люде и изобщо с култура по-висока от европейската. Сведението на житиеписеца, че арабите изпратили срещу Константин „учени и мъдри мъже, запознати с геометрия, с астрономия и с други науки“ трябва да отговаря на истината. Те му задават „много въпроси, най вече за изкуствата, що и самите те владееха“. Справил се успешно с всички въпроси, Константин предизвиква удивлението на противниците. Според житиеписеца те учудено запитали: „Че ти откъде знаеш всичко това?“

Константин се завръща в Цариград, но не след дълго време се отказва от светския живот и се уединява в безмълвие на „едно място само в себе си унесен“. Вероятно това е същият манастир край Босфора, в който той вече е прекарал няколко ме-

сеца. Колко време се застоява Константин в този манастир, не е известно. След това той се отправя за Олимп при брат си Методий и остава да живее при него, „беседвайки само с книгите“ (ЖК. гл. VII). В манастира „Полихрон“ и неговата околност двамата братя имат възможност отново да се срещнат със славяни. Заседнали по тези места отдавна, те били покръстени, но пазели още своя език и нрави.

В манастира Кирил и Методий престояват докъм 860 г. Тъй като не знаем кога точно привършва сарацинската мисия, започнала през 851 г., и колко време Константин престоява в цариградския манастир, не можем точно да определим и времето на престоя на Константин в „Полихрон“. То е обаче не по-малко от 6—7 години. Този период е отбелязан от житиеписеца само с две изречения в агиографски стил. Затова засега той остава един от най-тъмните в живота на Кирил и Методий. В някои научни трудове се отдава голямо значение на фразата „беседвайки само с книгите“. Какво се крие зад тази фраза? Някои изследвачи са склонни да мислят, че тъкмо по това време двамата братя са замислили създаването на славянската писменост и са осъществили този замисъл. Възможно е наистина те да са размишлявали по този въпрос. След като Константин е видял културата на арабите и познава византийската култура, не е изключено да се е замислил върху съдбата на славянството. Той е имал представа за старите писмени култури и като умен човек е виждал, че здрава следа в света оставят писмените народи. Всичко това е логично, но не се подкрепя от изворите. То е само едно хубаво предположение. Изразът, „беседвайки само с книгите“, може да се тълкува по различен начин. Методий, постъпвайки в манастир, също така „прилежно“ се занимава с книгите. Иван Рилски оставя в своя завет препоръка на монасите да четат книги. Да се занимава с книгите, това е задължение и в същото време добродетел на монаха. Всички житийни герои са книжни и се отнасят с любов към книгата. Ето защо от цитирания общ израз в житието не могат да се правят конкретни изводи. Той принадлежи към трафаретните изрази на житийната литература.

Може би в края на 859 или в началото на 860 г. хазарският каган се отнася до Михаил III с молба да му бъде изпратен учен мъж, който може да спори с евреите и мохамеданите-сарацини. Писмото на кагана е предадено в Пространно житие на Кирил. Не смятаме, че то е автентично, най-вероятно е преразказано по памет. В него обаче вярно е отразена обстановката в Хазария. Там се преплита еврейското с мохамеданското и християнското влияние, а голяма част от народа е още езическа. Липсата на верско единство в държавата и домогванията на различни сили принуждават част от аристокрацията да приеме еврейската религия, тъй като тя е бездържавна. Така Хазария избягва опасността да се обвърже с някоя голяма държава и да бъде подчинена от нея. Големите вътрешни центробежни сили обаче и натискът на сара-

цинската държава подтикват кагана към сближение с Византия с която в миналото хазарите са имали добри отношения. Затова и в писмото си до Михаил каганът споменава „старата дружба и обич".

В предложението на хазарското посланичество Византия съзира възможност да укрепи своя тил в борбата срещу сарацините. Ако някой успее да обори мохамеданската религия, а също разпространилата се еврейска вяра, това означава, че авторитетът на християнството ще порасне, а заедно с това и този на Византия. Императорът издирва Константин и му възлага мисията, Методий назначава за негов помощник.

На път за Хазария, която се простирала между Крим, Азовско море, Дон (на запад) и Кавказките планини, Каспийско море и източния бряг на Волга (на изток), двамата братя се спират в Херсон. Този град навремето е най-северната точка на византийската държава. Той е добре укрепен, има свой управител и епископ, няколко църкви. Намира се обаче във варварско обкръжение, което застрашава живота на християнското му население. Голяма част от Крим е заета от хазарите, те често достигат до околностите на града. От север целият полуостров е застрашен от маджарите. Недалеч от Херсон живее езическо племе фули (с централен град Фул или Фула), за което се смята, че е било аланско (според някои учени славянско).

Константин и Методий се задържат в града продължително време (около половин година, ако не и повече), за да се подготвят за мисията, и навярно, докато се споразумеят с кагана за времето и мястото на срещата. В Херсон Константин учи еврейски език и превежда един граматически труд от еврейски на гръцки. Тук той открива и мощите на римския светец Климент (ум. около 101 г.), след като изучава писаното за него, разпитва местното население и предприема внимателни разкопки със съдействие на светската и духовна управа на града. Откриването и тържественото внасяне на мощите в Херсон става на 30 януари 861 г. Това узнаваме от творбата „Слово за откриване мощите на Климент Римски", за която скоро ще говорим подробно.

Най-вероятно през пролетта Кирил и Методий се качват на кораб и поемат „хазарския път по Азовско море и Каспийските врата на Кавказките планини". Тъкмо на Каспийските врата (теснината между Кавказ и Каспийско море) е била лятната резиденция на кагана. Затова с основание се смята, че там са се състояли разговорите. Те са имали както верски, така и политически характер. За това може да се съди от сведенията на житиеписеца, че Константин освобождава гръцки пленници и на тръгване получава от кагана писмено уверение за вярност към Византия. В писмото се съдържа и оценка на Кирил. Ето как гласи то в житийната му редакция: „Господарю, изпратил си ни такъв мъж, който ни обясни чрез слово и примери, че християнската вяра е свята. И като разбрахме, че това е истинската вяра, на едихме да се

покръстят всички по своя воля, надявайки се и ние да направим същото. Ние всички сме приятели на твоето царство и сме готови да служим, където поискаш" (ЖК, XI).

И това писмо не бива да се третира като автентичен исторически документ. То също е предадено по памет, като не е изключено авторът на житието да е преувеличил някои моменти, за да подчертае заслугите на Константин. Трябва да се смята за безспорно обаче, че дипломатическата мисия на Кирил и Методий в Хазария завършва благополучно за Византия и временно отношенията между двете страни са дружески. В тази мисия Константин отново доказва своята висока култура и преди всичко ораторското си изкуство.

Навярно през горещите дни на юли или август Константин-Кирил и Методий поемат обратния път за Херсон. За това съдим от сведението на житиеписеца, че на връщане двамата братя стигнали до „безводни и пустинни места" и не можели да „понасят жаждата". Това реалистично сведение е преплетено с едно чудо — ремининсценция от библейски мотив — превръщане на горчивата вода в сладка. На него естествено не можем да вярваме, но целият пасаж навежда на мисълта за лятна жега и суша, които авторът е осмислил и религиозно.

Братята се завръщат в Херсон, където остават още известно време. Тогава Константин извършва проповедническа дейност сред фулите и успява да покръсти някои от тях. Преди да е настъпило още студеното декемврийско време, те навярно са се отправили обратно за Цариград.

Във връзка с престоя на Кирил и Методий в Херсон в науката съществува един спорен въпрос. В житието на Кирил се казва, че още преди да се състоят диспутите Константин намерил в Херсон (или може би в неговата околност, тъй като той е напускал града) „евангелие и псалтир, написани с рушки букви" (в някои преписи „роски") и срещнал човек, който говорел на техния език. Какви са били тези книги и букви? Ето въпросът, който поражда изграждането на няколко хипотези. Според едни учени те са руски, следователно допуска се предкирилова славянска писменост. Тя обаче до днес не е документирана с нито един надпис. Други мислят, че в случая се касае за езика на скандинавските варяги, наричани „роси". Трети мислят, че писмото е гръцко, а езикът славянски. С голям авторитет се ползува дълго време в науката готската хипотеза, според която книгите са готски; касаело се за превода на Вулфила (IV в.). Добре, но ако това е преводът на Вулфила, човекът, който Кирил срещнал, не би могъл да говори неговия език. Освен това не е доказано, че Вулфила е превеждал и старозаветни творби. Френският учен А. Ваян предположи, че в първоначалния текст на житието е стояла думата „сорьскымн", но по-късно чрез метатеза е станало „рорьскымн" (вж. библ.) В такъв случай касае се за сирийски книги. В житието се казва още, че като разговарял с човека,

Константин сравнявал според своя говор „различието на звуковете — гласни и съгласни“, и скоро започнал „да чете и говори“. Ако езикът е бил славянски, не е било нужно Кирил да сравнява различието на звуковете според своя говор, тъй като той знае добре езика на солунските славяни, а през IX в. славянските езици не са се различавали съществено. Езикът на варягите той не би могъл да проговори толкова бързо, а също и езика на готите. Всичко насочва към някакъв източен език. Кирил е знаел добре еврейски, разбирал е самарийски, имал е понятие от арабски, а в едно кратко житие се казва, че е научил и „сирски“. Следователно при внимателно вникване на книгите и вслушване в речта на човека с цел ориентиране в произношението, той вече ще да е могъл да чете и да говори. Засега „сирската хипотеза“ е най-убедителна и тя се поддържа от редица чуждестрани и наши учени, например от Р. Якобсон, Г. Герхард и др.

След завръщането си от Херсон Кирил се явява на доклад „при царя“ и след това се оттегля на почивка в „църката на светите апостоли“ в Цариград. На Методий според житиеписеца царят и патриархът (Фотий), като видели „неговия добър живот“ в качеството на помощник на брат си, предложили да го ръкоположат за архиепископ. След като Методий е бил години наред прост монах в един отдалечен от столицата манастир, това решение трябва да се тълкува като израз на неговата реабилитация. Той обаче не приема архиепископския сан, затова го поставят за игумен на манастира „Полихрон“.

Двамата братя не остават задълго в безмълвие. През 862 г. при император Михаил пристигат пратеници от моравския княз Ростислав (846—870 г.) с молба да му бъдат изпратени учители, които да могат на славянски език да разясняват християнското учение. Каква политическа и културна обстановка предизвиква това послание?

Още през първата половина на IX в. започва бързата християнизация на моравците от страна на римски и баварски мисионери. Латинското духовенство заема в Моравия твърди позиции и заедно с него неразбираемия за народа латински език. Имайки претенции за влияние в средна Европа, Византия също изпраща мисионери. Така Моравия става арена на борби между източната и западната църкви. Княз Ростислав оценява немците и латинската църква като по-опасни за независимостта на народа му поради териториалната близост. Той се стреми да се освободи от немците в църковно отношение, като изгради основите на самостоятелна народностна църква. Тази идея намира условия за реализация през 862 г., когато немското кралство подготвя нов военен поход срещу Великоморавия. Тогава моравците правят с Византия коалиция, която има политически и културни последствия. В условия на политически съюз с Византия Ростислав се обръща към нея за помощ в стремежа си да изгради и културен фронт срещу домогванията на немците.

Изборът пада върху Кирил и Методий, които са учени хора с обществен опит и при това солуняни, които владеят добре славянския език. Според житието император Михаил смята, че „никой друг" освен Константин не ще може да изпълни добре задачата. Тези думи показват убеждението на житиеписеца за високото мнение, формирало се сред придворните кръгове за Константин в резултат на неговата дотогавашна мисионерска дейност. Философът е готов да поеме задачата, но има една пречка по пътя на нейното изпълнение — славяните нямат букви. Как ще се проповядва, щом не могат да се напишат на славянски език книгите? Като разбира убеждаващата сила на писаното слово, Константин не може да си представи проповед и богослужение в Моравия без книги. Затова според житиеписеца той казва на императора: „Макар и да съм изморен и болен телесно, *с радост ще ида, ако имат букви на своя език*" (гл. XIV). Пак според пространното житие на Кирил Михаил отговаря, че и дядо му, и баща му, и други „са дирили това, но не са го намерили". Ив. Дуйчев тълкува тази фраза в смисъл, че византийската власт се е опитвала да създаде славянска писменост за нуждите на империята. Д. Ангелов оспорва това мнение, като смята въз основа на други факти, че Византия се е стремяла да асимилира славяните, живеещи на нейната територия, и е нямала никакъв интерес в нейните рамки да се развива славянска писмена култура. Ако са правени опити за откриване на славянски букви, те са били предназначени за славяните извън империята като средство за тяхното християнизиране и привличане към източното християнство. И това е най-убедителното решение. Затова, изхождайки от собствените си интереси — включване на Моравия в сферата на своето културно влияние — Византия бързо решава да изпрати на моравците мисионери, които да проповядват на славянски, а Михаил изказва увереността си, че ако други не са успели да намерят славянски букви, Константин ще успее. В случая авторът на Пространното житие ясно изразява мисълта, че преди Кирил и Методий славяните нямат писмо, че Константин пръв пристъпва към сътворяването на славянската азбука по повод на Моравската мисия.

Заедно с брат си Методий Константин се оттегля в манастир, за да се подготви за мисията. Братята не са сами. Те започват да се трудят заедно със свои „поспѣшникы", т. е. съмишленици, сътрудници. Несъмнено помощниците на Кирил и Методий са били славяни, иначе тяхното участие в създаването на славянската писменост не би могло да се обясни. Те са привлечени за работа навярно от Солунската област или от цариградските манастири.

Житиеписецът не ни разказва подробности за извършената работа. Той е удивен, че за сравнително кратко време Константин съставя азбуката и започва да превежда. Първата книга, която бива преведена, е изборното евангелие, след което следват псалтирът, апостолът и един сборник с избрани служби. Създаване-

то на азбуката и превода на най-необходимите богослужебни книги е резултат от внимателна филологическа работа, опряна на отлична езикова и общокултурна подготовка.

Точно колко време е работила групата над азбуката и книгите, не може да се каже, но през есента на 863 г. тя тръгва за Моравия и в същата година пристига там. Константин носи със себе си препоръчително писмо от императора. В него се казва, че на Ростислав се изпраща „тоя човек [т. е. Константин], комуто бог откри буквите, мъж почтен, благоверен и много учен философ". Дават се съвети на княза да приеме този дар като по-ценен от злато и от сребро, да подтиква всички да вървят по истинския път и така да остави за себе си вечен спомен. В писмото още се казва, че изнамирането на букви за славянския език е „нещо, което не е бивало досега, освен в първите времена" (има се предвид възникването на азбуки в по-древно време). Тази мисъл още веднъж недвусмислено сочи, че Кирил и Методий са създателите на първата славянска азбука, и то във връзка с изискванията на моравската мисия.

В Моравия Кирил и Методий са посрещнати с радост и веднага започват да обучават ученици. Както Кирил, така и Ростислав добре са разбирали, че подготовката на кадрите е основата за утвърждаването на славянското писмо и литургията. Кирил запознава учениците си с вечерната и утринната. Това не означава, че моравците не са имали понятие от тия неща, но доколкото са били обучени, то е било на латински език и в ритуала на западната църква. Сега задачата е да се усвои славянско богослужение в духа и ритуала на източната църква. Учениците е трябвало да усвоят новата азбука, донесена от двамата братя, и да се научат да четат славянските богослужебни книги.

Ако мисионерската дейност на Кирил и Методий е покровителствувана от моравците, немското духовенство скоро започва да я атакува. То има териториални претенции за власт, а и не може да се помири с присъствието на една нова писменост в Средна Европа. Това нарушава традициите. По големи и силни народи, като немците, французите имат латинско богослужение, пишат на латински език, а моравците не се подчиняват на тази традиция и тръгват по друг път. От векове в Европа властува убеждението за трите свещени езика (латински, еврейски и гръцки), на които трябва да се слави бога, а ето един обикновен учител е дръзнал да създаде книги на езика на славяните. Започват нападки срещу Кирил и Методий. Те са отправени не толкова към самата азбука, а срещу славянското богослужение и книжнина. Нападките са от позицията на триезичието, което за латинското духовенство в онзи исторически момент е много изгодно, то цели да отстрани съперниците. Според житието на Кирил латинските духовници казвали: „Не се слави бог по този начин (т. е. на славянски). Ако това беше угодно богу, не можеше ли той да направи тъй, че и те [славяните] още отначало да пишат

своята реч на свое писмо и така да славят бога? Но той е избрал само три езика — еврейски, гръцки и латински, чрез които подобава да се въздава слава на бога" (Гл. XV).

Както се вижда, докато Михаил III хвали Кирил, че е създал нещо значително и трудно, каквото от стари времена не е създавано, и е неоценим дар, латинските „архиереи, йереи и ученици им", обратно — смятат за недостатък, че славянската писменост се явява късно, че не е стара като латинската и гръцката; това за тях е белег за нейната небожественост. Ето как политическите и църковните кръгове на двете големи църкви в Европа според интересите си оценяват навремето по различен начин появата на славянската азбука и книги.

Константин се съпротивлява на триезичниците с помощта на каноничните книги, които цялата християнска църква зачита, и продължава своята просветна работа. След като прекарват в Моравия около три години (според Пространно житие на Кирил — 40 месеца, а според Методиевото — три години), двамата братя решават да се завърнат в Цариград и да посветят там свои ученици в духовен сан. Самите те не са имали това право, тъй като не са имали епископски сан, а Кирил дори не е бил и свещеник. На връщане двамата братя се отбиват в Панония, в столицата на княз Коцел. По всяка вероятност това посещение не е случайно, а става по покана на Коцел. През това време Панония се намира под духовната власт на Залцбург и църковният живот се ръководи от немското духовенство. Без да скъсва добрите си отношения със Залцбург, Коцел по примера на Ростислав привлича в княжеството си Кирил и Методий с надеждата с тяхна помощ да постигне известна самостоятелност. Според житието на Константин Коцел „пожелал силно да изучи славянските книги". Той приема с почести славянските учители и им поверява ученици.

Кирил и Методий остават в Панония близо година. В края на тяхното пребиване или може би във Венеция, откъдето са могли да вземат кораб за Цариград, те получават папски писма с покана да отидат в Рим. Според Италианската легенда папата (Николай), след като научил подробно за славянската писменост, „зарадвал се много на това, което му било разказано. Той предал да ги поканят с папски писма да дойдат при него." Двамата братя от своя страна също се зарадвали и веднага тръгнали, като „взели някои от учениците си". Очевидно те са разбрали, че учениците могат да бъдат „посветени" и в Рим. За Великоморавия това дори е било много по-удобно, тъй като, благословени от папата, Кирило-Методиевите ученици по-безпрепятствено биха могли да вършат своето дело.

Радостта на Кирил и Методий е обяснима — открива се възможност за признаване на тяхното книжовно творчество и от страна на римската църква. Създава се и възможност за притъпяване на конфликта между източната и западната църква, изострен

особено много по времето на Фотий. Що се отнася до папата, той едва ли се е зарадвал от хумании, християнски съображения. Искал е точно да разбере в какво се състои работата на Константин и да вземе под свой контрол славянското богослужение във Великоморавия. Освен това променя се политиката на Византия. На 24 септември 867 г. е убит Михаил III. Властта в Константинопол заема Василий I Македонец. Той веднага изпраща в манастир Фотий и поставя за патриарх неговия противник Игнатий. Това събитие бележи изменение в отношението към Рим и съответно отношението на Рим към цариградската църква. Поканата на папа Николай към Кирил и Методий може да се смята и като израз на благосклонност от страна на римската църква към византийските мисионери в опита за сближение с византийската църква. В такъв случай можем да допуснем, че поканата на папата към Константин-Кирил и Методий е отправена през октомври или в самото начало на ноември 867 г., но преди 13 ноември, тъй като на тази дата папа Николай умира.

Преди да отидат в Рим, двамата братя се задържат във Венеция. Тук те участвуват в един събор, на който латинското духовенство отново поставя въпроса за славянските книги. Според житиеписеца на Кирил немски триезичници „епископи, попове и черноризци налетяха на Философа като врани срещу сокол" (гл. XII), подигайки отново „триезичната ерес": „Кажи ни човече, как ти измисляш сега книги за славяните и ги учиш? Досега никой друг не ги е изнамерил — нито апостолите, нито римският папа, нито Григорий Богослов [IV в., учител на източната църква], нито Йероним, нито Августин [IV—V в., най-изтъкнатите писатели и отци на западната църква]. Ние знаем само три езика, на които подобава да се слави бога с книги: еврейски, гръцки, латински." Със жар Константин Философ отбранява своето дело, като произнася блестяща реч срещу триезичниците, наричана днес в науката „Беседа против триезичниците".

Междувременно папа Николай умира. На 14 декември 867 г. е избран нов папа — Адриан II. Той навярно потвърждава поканата на своя предшественик, затова Кирил и Методий продължават от Венеция за Рим. Те пристигат във „вечния град" срещу Коледа, 867 г., или в самото начало на 868 г. Тук са посрещнати лично от папа Адриан, който ги удостоява с голяма почит. Най-подробно описва събитието Теофилакт. Вниманието, отделено на двамата братя, може да се обясни с подобряване на отношенията между Рим и Цариград. Не бива да се подценява обаче и личността на Кирил, която вдъхва уважение у всички. Папският секретар Анастасий в писмото си до Гаудерик се изказва възторжено за него, като го нарича „мъж с апостолски живот", „мъдър мъж", „толкова велик и истински философ", „този наистина дивен философ". А в Италианската легенда се казва: „Той заслужено бил наречен философ, поради своя чудесен ум, с който чудно блестял още от ранно детство". За благополучния изход на

срещата немалка роля изиграва и един сполучлив дипломатически акт от страна на Кирил. Той подарява на папата мощите на папа Климент Римски, открити в Крим. Това според Италианската легенда предизвиква всеобщ възторг. Народът отдал „най-голяма възхвала на бога, гдето благоволил след толкова дълго време да върне в техния град наследника на Петър“ и да прослави „не само целия град, но и целокупната римска империя“. Този възторг съответствува напълно на духа на средновековието, когато мощите се смятат целебни, пазят страните и градовете от всякакви напасти, придават авторитет на държавата, укрепват значението на църквата

Папа Адриан одобрява славянските книги и ръкополага славянски духовници. За Кирил и Методий това е голяма победа. В знак на реално признание на славянския език като богослужебен, новоосветените славянски духовници започват да служат в римските църкви литургия на славянски. В течение на три дни в четири от римските църкви се извършва тържествена литургия на два езика.

Така славянската писменост и славянският книжовен език, а това ще рече старобългарският, са официално признати — на думи и на дело — и от западната църква, а дейността на Кирило-Методиевите ученици сред западните славяни е узаконена. В най-големия религиозен център на Западна Европа наред със „свещения“ латински език зазвучава и старобългарският. Езикът на Кирило-Методиевите книги става трети културен език в Европа.

На пръв поглед победата като че ли е окончателна, неоспорима. Но не е така. Голямото постижение на Кирил и Методий още не означава край на борбата за славянска писменост. Немските епископи и консервативните кръгове в Рим не могат да се помирят с този изход на борбата. В Рим двамата братя трябва многократно да дават обяснения по различни въпроси и да влизат отново в спор с римляни, евреи, немци. Триезичната теория не е сразена, а успехът на двамата братя изостря амбициите на заинтересованите от църковната власт кръгове. Борбата ще трае още години. Методий ще бъде съден и заточаван, учениците му ще бъдат гонени, ще намерят убежище и благослов в България, ще се натъкнат там вече на съпротивата на Византия, при новите условия Храбър трябва страстно да брани славянските книги като Константин. Борбата ще завърши бляскаво в България, за да се утвърди завинаги делото на Солунските братя и се изгради за тях дълговечен култ.

Изнурен от труд и напрежение Константин е повален на легло от тежка болест. Според Житието на Методий преди смъртта си той казал на своя брат: „Ето брате, ние бяхме една двойка, впрегната да тегли една бразда. Аз привършвам дните си и падам на нивата. Ти обичаш твърде много планината [т. е. манастира], но недей заради нея да оставяш своето учение, защото чрез него можеш по-добре да се спасиш“ (гл. VII).

Дори житиеписецът да не предава абсолютно точно предсмъртния завет на Кирил, в него са съхранени негови основни мисли, в които прозира величието на човека, общественика, славянския учител. И на смъртното ложе той е загрижен за делото. Осъзнал голямото му значение, Константин го поставя по-високо от молитвите и от аскетическите добродетели. Чрез учителството си Методий ще спечели по-лесно царството небесно, отколкото с монашески подвизи в планината.

Преди смъртта си Константин приема монашеска схизма и монашеско име Кирил. В последните си дни той диктува на своите ученици сетната си творба „Написание за правата вяра“ и изрича предсмъртната си молитва, цитирана изцяло в „Пространно житие на Кирил“.

Константин-Кирил умира на 14 февруари 869 г. на 42-годишна възраст в Рим. Погребан е в базиликата „Св. Климент“ от дясната страна на олтара, където и до днес е запазена неговата гробница. Над нея навремето е зографисан неговият лик. Той отдавна вече не съществува, но в коридора на старата църква са запазени други изображения на Кирил, също от ранно време — най-вероятно от края IX в. След смъртта на Кирил в Рим дълго време се помни и разказва за този „истински философ“ и там той винаги е славен наред с легендарния римски папа Климент.

Коцел измолва Методий за панонски учител. Методий е препоръчан от папата на Ростислав, Светополк и Коцел като законен учител, който заедно с брат си Константин не е „извършил нищо против каноните“, а двамата са се явили в Рим и са занесли мощите на св. Климент. Убеден, че Методий е „мъж съвършен по разум и правоверен“, папата го изпраща сред славяните, за да ги поучава на техен език и да ги учи на църковния ред. Той поставя само едно условие: „на литургията апостолът и евангелието да се четат първом на латински, а след това на славянски“.

Коцел приема добре Методий и скоро го изпраща в Рим, за да бъде ръкоположен за епископ на Панония. Този акт предизвиква недоволството на немските епископи. В Регенсбург е устроен съд против Методий, на който присъствува немският крал Людвик. Спорът е изложен в Пространно житие на Методий откъслечно — с няколко реплики. Основното обвинение на немското духовенство е: „Ти учиш в наша област.“ Методий се отбранява, като твърди, че земите, в които работи, са подвластни на папата. Това е било вярно, но немското католичество от позиция на силата е нарушило някогашните граници на папските земи. Резултатът от спора според житието на Методий е следният: „След като се препираха по тия думи, те се разотидоха, а него [т. е Методий] го изпратиха в Швабско, където го държаха две години и половина.“ В писмата по-късно на папа Йоан VIII до отделни епископи (от 873 г.) се разбира, че съдът е протекъл при грубости и физически насилия. На заточение Методий също е претърпял физически изтезания, държан е бил понякога на сту-

дено под открито небе. Методий е осъден през есента на 870 г. и е освободен по папско нареждане през 873 г. Днес в науката се смята, че е прекарал в манастир в гр. Елванген (Бавария, в областта Швабия) или на о-в Райхенау, в Боденското езеро.

Събитията стават причина моравците да изгонят от земите си немските епископи, понеже разбират, че не са им „доброжелателни и коват интриги срещу тях". С писмо те молят папа Йоан VIII да им даде Методий за архиепископ и учител. Папата го назначава за техен архиепископ. По това време Моравия вече се управлява от Светополк (870—894). В качеството си на глава на моравската църква Методий работи до смъртта си. Животът му през този период е сравнително по-спокоен, но не и напълно безметежен. Разразяват се спорове за светата Троица, по която немското духовенство има известни различия спрямо византийската църква (свети Дух произхождал не само от Отца, но и от Сина); пише се фалшиво писмо до папата. Методий от своя страна, който в Рим е дал не само устно, но навярно и писмено уверение, че ще чете първо евангелието на латински, изневерява на това обещание и чете само на славянски. Всички тези събития предизвикват трето отиване на Методий до Рим (879—880), където той се оправдава и отново се завръща в Моравия. Но с това неприятностите не се свършват. Според Методиевото житие неговите врагове го заплашват, че византийският император му е разгневен и „ако го намери, жив няма да го остави". Не е ясно на каква основа почиват тези заплахи. Скоро обаче Методий получава писмо от Василий Македонец, в което той му съобщава, че иска да го види. За пътуване на Методий в Цариград е уведомен и папата. С каква цел императорът вика Методий? Тук предположенията са различни. Най-реалистичното предположение е, че Методий е трябвало да даде пред византийската власт отчет за дейността си. По това време Фотий е отново на власт (втори път 877—886), а тъкмо той праща Кирил и Методий в Моравия с нова азбука и славянски книги.

Методий пътува за Цариград през втората половина на 881 г. или най-късно през пролетта на 882 г. Императорът и патриархът според житието го посрещат с почести, даряват го „богато" и го изпращат „отново тържествено на неговия престол". Въпреки някои дипломатически отстъпки, направени на папата, и добрите отношения с него Методий остава в последна сметка верен на византийската църква.

В Цариград Методий оставя двама свои ученици с книги („поп и дякон с книги", ЖМ). Това е също така един дискутиран пасаж. В редица свои изследвания Е. Георгиев допуска, че те са задържани, за да бъдат изпратени в България по искане на княз Борис. В. Златарски пък предполага, че Методий се е срещал лично с Борис. Според Ив. Дуйчев Методиевите ученици са задържани за нуждите на славянското население във Византия.

След завръщането си от Цариград Методий се отдава уси-

лено на книжовната работа. Той превежда нови книги, твори в областта на поезията.

Когато наближава време „да получи покой за страданията си и награда за многото трудове", Методий се замисля за бъдещето на моравската църква. Той посочва измежду учениците си Горазд като свой приемник. Умира на 6 април 885 г.; погребан е най-вероятно в столицата на Моравия Велеград от „безчислено множество" народ.

## 3. ДВЕТЕ СТАРОБЪЛГАРСКИ АЗБУКИ

От паметниците за Кирил и Методий е видно, че Кирил и Методий създават първата славянска азбука. Освен в Пространно житие на Кирил ясни указания за това намираме в творбата на Черноризец Храбър „За буквите". Той разглежда появата на Кирилова азбука като щастлив резултат от историческата потребност на славяните да имат писменост. Делото на Кирил е трети, най-висш етап в стремлението на славяните да пишат. Коя азбука създава Константин? Този въпрос се налага от обстоятелството, че през X в. в България са познати две азбуки, и двете законни — т. нар. глаголица и кирилица.

Въпросът за двете славянски азбуки е дискутиран в науката многократно, изградени са няколко теории. Накратко изложени, те са: 1. Кирил и Методий създават и двете азбуки (становище поддържано от малцина). 2. Кирил сътворява глаголицата, но след като дълго време е съществувала кирилицата. Това мнение се поддържа най-горещо от Е. Георгиев. 3. Кирил създава глаголицата, кирилицата възниква по-късно, дело е според някои на Климент, според други на неизвестна личност.

Както се вижда, различията са главно по въпроса за кирилицата — от кого е създадена тя и дали се появява преди глаголицата или след нея. По отношение на глаголицата учените са единодушни — неин автор е Константин Философ.

От кирилицата няма следи преди края на IX в. Освен това паметниците категорично свидетелствуват, че преди Кирил и Методий не е имало славянски букви. Днес в науката се смята за доказано, че Кириловата азбука—глаголицата, е първата славянска азбука. Това е една съвсем нова азбука, която по-графика като цяло се отличава от всички дотогавашни буквени системи. Затова в общата похвала за двамата братя се казва, че Кирил създал „нови букви" за „нов народ". Изразът „нов народ" трябва да се тълкува в смисъл на обновен народ, новопокръстен или пък млад народ в сравнение с древните народи. Изразът „нови букви" трябва да означава, че азбуката, създадена от Кирил, е непозната дотогава, съвсем нова по външен вид и пригодена за определен безписмен дотогава език. Такава азбука е именно глаголицата.

Изследванията показват, че първите български писатели, ня-

кои от тях преки ученици на Кирил и Методий, пишат на глаголица (Климент, Константин Преславски, Храбър). Методиевите ученици донасят глаголицата в България, нея възхваляват и нея бранят.

Внимателното вглеждане върху глаголицата показва, че тя е резултат от работата на една творческа личност. Константин е взел от гръцката азбука няколко основни принципа, които е използувал творчески. Той започва своята азбука с буквата „а" според традицията на тогавашните азбуки (гръцка, еврейска, римска и следва реда на гръцките букви. Между тях вмъква онези знаци, които трябва да означат типични славянски звукове. Кирил заема също принципа на обозначаване на числата чрез букви, но численото значение на глаголическите букви не съвпада с численото значение на гръцките букви. Така е, защото Константин придава числено знечение и на онези знаци, които липсват в гръцката азбука. Числата букви при него следват точно реда на буквите в глаголическата азбука.

Очевидно е, че Кирил не се придържа строго към гръцката азбука, че заема основни принципи; най-важното за него е новото писмо да изрази добре фонетичните особености на славянската реч.

Кирил се проявява като творец и при графиката на азбуката. Той е познавал няколко езика (гръцки, еврейски, сирийски), а заедно с тях естествено и буквените им системи. Освен това имал е представа и за азбуките на ред други народи, най-напред разбира се за латинската, за арабската, може би и за готската и др. В речта си против триезичниците той казва, че много народи имат писменост на своя език и изброява десетина от тях. Опирайки се на своите богати познания, Константин е сътворил графиката на глаголическите букви, без да подражава на нито едно известно писмо. Но тъй като очертанията на отделни глаголически букви напомнят буквени знаци от гръцкото, еврейското, етиопското писмо или предкирилови рунически знаци, в науката се появяват няколко теории за произхода на глаголицата като графическа система. Ето някои от тях: 1. Глаголицата възхожда от гръцкото минускулно (курсивно) писмо от IX в. 2. Тя изхожда от древни езически знаци, които Кирил видял в Крим, или според други от „чертите и резките" на българските славяни. 3. Кирил е зael или обработил буквени знаци от няколко различни готови азбуки.

Днес преобладава мнението, че глаголицата е *свободно творчество* на Константин на основата на широки наблюдения. Като пряка заемка може да се смята само буквата Ш, която изглежда точно така и в еврейската азбука. Погрешно е повечето знаци в глаголицата да се търсят в чужди азбуки. Глаголицата няма готов образец, буквите като знаци са изобретение на един могъщ творчески дух. Че глаголицата е нова, неизхождаща конкретно от никоя дотогава позната азбука, свидетелствува и „Похвално

слово за Кирил и Методий". Тук се казва: „Не на чужди основи положиха своето дело,но *отново изобретиха* писмената и ги положиха на нов език." Кирило-Методиевите ученици са имали ясното съзнание за оригиналността на азбуката, която за пръв път се прилага за език, който дотогава не е имал писменост. В науката е изказана убедителна теория за графическите принципи, залегнали в глаголицата и свързани с определени философски идеи (Чернохвостов) вж. V. Kiparsky). Според нея основните елементи в глаголицата са кръстът, кръгът и триъгълникът. Кръстът е символ на християнството изобщо. С него се започва и завършва всяка работа. Затова и първата глаголическа буква е стилизиран кръст (ⱏ). Триъгълникът е символ на светата Троица. В триъгълника като символ Константин вгражда своята вярност към основната християнска догма, която защищава цял живот. Кръгът изразява безкрайността, вечността на божеството. С тези три основни знака — символи Кириловата азбука се явява своеобразна възхвала на бога и израз на убежденията на Константин.

Все още крият тайни названията на глаголическите букви: аз, буки, веди, глаголи, добро и пр. Те са построени по акрофоническия принцип, също зает от гръцката азбука. Навярно учениците на Кирил и Методий са знаели произхода и значението на названията, но в никоя своя творба не са споменали това. По късно поколенията са забравили. Същите названия се прехвърлят и върху кирилицата. Векове наред те са смятани за свети, децата механично са ги заучавали. През периода на зрялото възраждане начинателите на българската филологическа наука започват да се питат как са произлезли названията на буквите и да търсят в тях скрит, дълбок смисъл. Според Раковски всички букви заедно образували един текст, който бил много старинен (вж. Б. Ангелов, Борба за делото . . . ,с. 72).

Въпросът се обсъжда и по-късно в славистиката. Оформят се няколко хипотези. Най-логично е обяснението, че Константин сам е дал названията на буквите. Буди обаче недоумение обстоятелството, че няма връзка между отделните названия и че те са твърде пъстри в езиково отношение — глаголи, съществителни, местоимения, съюзи. Ако е измисляно название за всяка буква поотделно само за себе си, не би се получило така. Най-реалното, което може да се допусне, е, че названията на буквите произхождат от първите думи на азбучен акростих. Това мнение защищава убедително Е. Георгиев, поддържат го и други учени. Вероятно Константин е написал азбучна творба — благодарност към света Троица или обръщение към славянския народ. След създаването на това поетическо произведение първите думи на всеки стих са получили значения на названия на буквите и са започнали да се изговарят отделно за по-лесно запаметяване. Според Георгиев тази практика е въведена от първия български „педагог" Климент Охридски. Според мен тя принадлежи на Кирил

и Методий. Първите учители по славянско четене и писане са те. При това Черноризец Храбър пише: „По подобие на това [на алфа] *той* [Константин] *каза „аз“*. Това показва, че още в първоначалния стадий от живота на глаголицата думата „аз“ получава смисъл на название на буквата „а“. Така ще да е било и с останалите букви.

След като се появява кирилицата, двете азбуки съществуват паралелно, при това дълго време (X—XI в.). С течение на времето кирилицата печели по-голяма популярност и постепенно измества глаголицата. През XII в. глаголицата се знае от отделни книжовници (за това свидетелствува Битолският триод), но, общо взето, е вече изживяна.

Кога се появява кирилицата и къде? Тези въпроси стават все по-ясни с откриването на нови надписи (вж. К. Константинов. Новооткрити . . . ). Най-ранните кирилски надписи (от първата половина на X в.) са намерени в градски и манастирски центрове в Северна България, главно в Плиска, Преслав, Крепча (Търговишко), Равна (на 25 км източно от Плиска) и др. В останалите български области кирилицата се появява по-късно (Самуилов надпис от 993 г., Иван-Владиславов надпис от 1015—1016 г.). В други славянски страни кирилски паметници до края на X в. не са познати. Това дава основание да се направи изводът, че кирилицата е създадена в един от значителните книжовни центрове на североизточна България. В охридската област глаголическата традиция се задържа до късно. Това означава, че Климент е разпространявал само глаголицата и неговите ученици са писали на нея. Неоправдано е тъкмо Климент, който облажава „богодвижимите пръсти“ на Кирил, сътворили „златозарни букви“, да отмени неговата азбука и да въведе в книжнината нова. Хипотезата за Климент като автор на кирилицата се опира само на едно изречение от краткото Климентово житие на Димитър Хоматиан. Според него светецът изнамерил други, „по-прости знаци“. Житието обаче е късно (XIII в.) и не може да има голяма доказателствена сила — възможно е то да е повлияно от народно предание. Допустимо е също, че става дума за опростяване на графиката на отделни глаголически букви.

По-голямата част от кирилските надписи са недатирани. Те са предимно подписи на богомолци, надгробни надписи или кратки молитвени текстове. Особено много надписи са намерени в манастирския комплекс при с. Равна, който е строен през 889 г., само няколко години след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България. Голяма част от тези надписи произхождат от X в.

Най-ранните датирани кирилски надписи са: от 921 г. Крепча, надгробен; от 931 г., Преслав, върху глинен съд, доста повреден, но очевидно с битово съдържание; Добруджанският надпис от 943 г. и надписът на чъргубиля Мостич, който бил чъргубил при цар Симеон и цар Петър. По палеографски белези отделни над-

писи от Плиска и Преслав, както и един надгробен надпис при с. Цар Асен (Силистренско, вж. Н. Ангелов), се датират в началото на X и дори в края на IX в.

Най-ранните датирани и недатирани надписи показват, че през първата половина на X в. кирилицата не само е позната, но и усвоена от мнозина. Следователно тя ще да се е появила като писмо, употребявано редом с глаголицата, в края на IX в. скоро след пристигането на Методиевите ученици. При нейното създаване авторът ѝ си е послужил с гръцкото литургическо писмо, като е взел наготово от него всички букви, които съответствуват на славянските звукове. За обозначаване на фонемите, които отсъствуват в гръцкия език, той си е послужил с глаголицата. По неин пример е създал отделни знаци за славянските звукове, като ги е стилизирал в духа на останалите букви. Така глаголическото Ⱏ става б; Ⰶ става ж; Ⱄ става ц; Ⱍ става ч. Непроменена се пренася от едната азбука в другата ш, а за някои букви като например ѧ и ѫ се измислят нови знаци. От глаголицата към кирилицата се пренасят и названията на буквите. Числото им значение се установява според гръцката азбука, но отделни знаци за славянски звукове запазват численото си значение според глаголицата (например буквата ч=90).

Какви причини са наложили създаването на втората славянска азбука, след като Кириловата глаголица е посрещната с толкова възторг от славянството и е изпълнила така блестящо своето предназначение? На този въпрос не може с категоричност да се отговори. Причините най-вероятно са комплексни. От творбата „За буквите" знаем, че в България азбуката на Кирил е жестоко атакувана. Фактът, че в защитата си Храбър постоянно се опитва да намира допирни точки между глаголицата и гръцката азбука и дори обявява за невежи онези, които не виждат това, показва, че тъкмо оригиналността на Кириловата азбука е предизвикала отпора. Той е могъл да дойде от византийските духовници в България и от официалните кръгове на Византия, които се опасяват от едно очебийно отдалечаване на българската писменост от византийската. Недоволството обаче е могло да дойде и от консервативните кръгове в България, които са свикнали вече с гръцкото писмо, както показва традицията от VIII—IX в. Ето защо от дипломатически съображения, а и за улесняване на населението, усвоило гръцките букви, се стига до едно компромисно положение — формира се азбука, която използува постиженията на Константин и може да задоволи нуждите на славяните, но която по графика е съвсем близка до гръцкото писмо и вече не може да буди възражение, тъй като е свързана със „свещения" гръцки език.

Двете старобългарски азбуки еднакво сполучливо са изпълнявали своите функции, затова са продължили съвместно да съществуват. Кирилските букви със своите прави линии са удобни

за надписи върху твърд предмет. Заобленитe и по-сложни глаголически букви са красиви и удобни за писане върху пергамент, но твърде неудобни за издълбаване върху камък. Ето защо като наблюдаваме запазените писмени паметници, забелязваме, че кирилските надписи от X в. (надгробни плочи, глинени съдове, надписи върху стени и пр.) са повече на брой, отколкото глаголическите. Например от откритите в с. Равна множество старобългарски надписи (някои съвсем фрагментарни или само едно име), които могат да се датират в рамките на X—XI в., всички са изписани с кирилско писмо с изключение само на два. И, обратно, по-голямата част от най-старите ръкописи (Зографско ев., Асеманиево ев., Мариинско ев., Синайски псалтир и др) са написани с глаголица. Следователно кирилското писмо първоначално възниква главно като писмо, предназначено за надписи, но впоследствие се оказва удобно и за писане на книги като по-четливо. Може би една от причините за възникване на кирилицата е била тъкмо нуждата да се поставят надписи като продължение на утвърдената прабългарска традиция.

Трябва да се подчертае, че двете азбуки като законни и равноправни са се изучавали едновременно. За това говорят надписи, в които срещаме смесена употреба на глаголически и кирилски букви. В надписите обаче глаголицата през XI в. напълно изчезва, а в книжнината нейното присъствие силно се чувствува, особено в отдалечените от столицата области (Света гора, Македония).

Постепенната замяна на глаголицата с кирилица във всички сфери на писмения живот не означава омаловажаване или отричане на делото на Кирил и Методий. През цялото средновековие българският народ живее с идеята, че те са създатели на славянското писмо. Писателите през X в. знаели, че без делото на Кирил не би могла да се появи кирилицата. Кирил проправя пътя, той дава пример, доказва, че славяните могат да пишат на своя език със своя азбука. Нарушени са консервативни традиции, разрушени са предразсъдъци. Средновековните писатели считат Кирил начинател на голямо просветно дело и назовават неговата азбука „кирилица". Названието се прехвърля и върху по-късно създадената азбука, с което тя остава в историята. То е засвидетелствувано за пръв път в книга на пророците, преписана в Русия от Упир Лихой през 1047 г.

## 4. ПРЕВОДИТЕ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Казахме вече, че преди да тръгнат за Моравия, Кирил и Методий превеждат някои необходими богослужебни книги, а именно: изборно *евангелие*, изборен *апостол*, *псалтир* и сборник с *избрани служби*. За това свидетелствуват двете пространни жития и Йоан Екзарх в предговора си към „Небеса". Това са първите славянски книги. С тях Кирил и Методий слагат началото на славянската книжнина.

При изследване на преводната дейност на двамата братя пред науката застават няколко важни от историко-културно гледище въпроса: какъв е езикът на книгите, какви са възгледите на Кирил за преводаческото дело, как са осъществени преводите.

С първите славянски книги се ражда един нов литературен език, който в скоро време става международен език. Касае се не за епизод в историята на културата, заровен в книгите и непознат на народите, а за изграждане на нов книжовен език, който в своята основа съществува векове и на него са писали милиони.

Старобългарските писатели (Черноризец Храбър, Йоан Екзарх, Климент Охридски) наричат езика на Кирил „славянски". В същото време Климент нарича славяните „моя народ". Следователно езикът на Кириловите книги и езикът на неговия народ е един и същ. Йоан Екзарх, който следва примера на Кирил и Методий и иска да продължи тяхното преводаческо дело, нарича езика, на който ще превежда, „свой език". Ясно е, че между езика на Кирил и неговия език няма съществена разлика. Известно е също така (вече цитирахме по друг повод примери), че през XI—XII в. се слага равенство на понятията славяни и българи. Това стои във връзка с развитието на народностното съзнание и с налагането във всички сфери на живота на името българи. Очевидно е, че езикът на Кирил е славянският *старобългарски* език. Писателите от IX—X в. не го наричат български, защото го отделят от още живия прабългарски тюркски език. С термина „славянски" старите писатели подчертават, че Кирил създава книги на езика на славяните, а не на някакъв друг език. Когато прабългарите се стапят в славянската маса и названието „българин" става общо и единствено название за жителите на България, започва да се слага знак на равенство между „славянски" и „български" език и книги.

Но не само от изказванията на старобългарските писатели става ясно, че Кирил и Методий превеждат на старобългарски език. Езиковите анализи на най-старите писмени паметници също потвърждават това. В лингвистиката се смята, че Кирил и Методий са си служили с наречието на солунските славяни, което познават от детство. А то принадлежи към българската езикова група. Със своите основни особености както навремето, така и през по-късните векове то не показва голямо отклонение от другите български диалекти. През IX в. различията между говора на солунските славяни и на славяните в западна, северна и източна България са били още по-малки, предимно фонетични. Сравнението на някои родопски диалекти например, съхранили до ново време архаични черти, показва голяма близост с Кирило-Методиевия език. Българските писатели възприемат създадения от Кирил и Методий литературен език и го обогатяват терминологично. Така в края на IX и първата половина на X в. се утвърждава един твърде изискан за времето книжовен български език, в основата

на който лежи говоримият език. Ето защо, като се вземе предвид *произходът* на езика на Кирил и Методий и на неговите последователи в България, славянският книжовен език през IX—X в. се явява безспорно *старобългарски* език. В науката обаче за този език се употребяват и други термини: църковнославянски, староцърковнославянски. Тази терминология е свързана с *функцията* на старобългарския книжовен език. От последната четвърт на X в. българските книги започват бързо да се разпространяват в други славянски страни — Сърбия, Русия. Превръщането на старобългарския книжовен език в общославянски стои във връзка с разпространението на християнството и с нуждите на славянските народи. Възникват руска и сръбска редакция на старобългарския книжовен език. През XIV в. търновската редакция на българския език бива възприета и от долнодунавските румънски княжества Влашко и Молдова.

Казваме, че старобългарският книжовен език през IX—X в. е бил напълно понятен за читателя и слушателя, защото в основата му лежи говорима реч. Но именно в основата му. Като книжовен езикът на Кирил и Методий и неговите ученици е по-богат от говоримия език, в който са липсвали ред думи, свързани с духовната сфера. С книгите си Кирил и Методий насаждат една нова езикова култура, въвеждат в обръщение нови термини и понятия.

Преводаческата практика поставя пред Кирил и теоретически проблеми за *принципите на превода*. Тези принципи прозират при внимателно вглеждане в преводите и сравнението им с гръцките оригинали. Те са изложени обаче и в едно „слово“, за съжаление запазено само във фрагмент (лист на Гилфердинг или още наричан Македонски лист). В него авторът споделя възгледите си за превода. Според френския учен А. Вайян то е написано от Кирил като предговор към превода на изборното евангелие — първата книга на Кирил. Други мислят, че е самостоятелно Кирилово съчинение — „трактат“ по въпросите на превода. Според трети (Добрев, Съдържа ли . . . ) Македонският лист не е част от произведение на Константин Философ, а на книжовник от Преславската школа. Докато разполагаме само с известния ни фрагмент, естествено не можем да дадем окончателен отговор нито на въпроса за авторството на „словото“, нито в каква форма е замислено и осъществено то. Засега преобладава мнението за Кириловото авторство. Но даже и да не е така, изразените в него мисли съответствуват на Кириловата практика, което показва, че неизвестният автор е до голяма степен изразител на възгледите на Кирил.

Поначало в практиката си Кирил се придържа точно към гръцкия текст — дума по дума, конструкция по конструкция. Такъв точен превод се е налагал от средновековните схващания за „божествения“ характер на библейските книги. Всяко отклонение от оригинала (смислово и формално), всяко съкращаване на ду-

ми или изречения, всяко най-малко допълнение се е смятало за дързост, за еретичество. Стремейки се към максимална точност, Кирил обаче смята, че природата на двата езика не позволява пълно словесно, словоредно и формално съответствие на превода. Между превода и оригинала трябва да има единство по съдържание, по смисъл, но по форма невинаги е възможно да има. Затова, когато съществува опасност да се ощети смисълът, да остане неясен за слушателя и читателя, Константин се отказва от основния принцип на епохата за дословен превод. Тази идея е формулирана в Македонския (Гилфердингов) лист ясно и категорично: „Защото не думите и словата ни са потребни, а техният разум." Следователно да се превежда точно не означава да се превежда буквално, механично. Затова преводите на Кирил и Методий са ясни и логични. За сложната религиозна философия на Евангелието и своеобразната поезия на Псалтира двамата братя изтръгват от „грубия" славянски език неподозирано езиково богатство. Към него са прибавени нови, сполучливи калки, които и до днес се употребяват в литературния български и руски език, като: злодей, лицемерие, откровение и др. Богата е синонимиката в Кириловите преводи. Той подбира такива съответствия на гръцките думи, които са най-подходящи според смисъла им в славянската говорна практика. Избягва нехарактерни за славянския строеж на изказа конструкции и употребява типични, свойствени за славянската реч конструкции и форми. Например той редовно си служи с българските форми за двойствено число, а също така с притежателните прилагателни, с които превежда гръцкия родителен падеж за притежание. Константин и Методий се стремят към чистота на езика. Прави впечатление, че чуждите думи в техните преводи са малко на брой. За всяка гръцка дума се търси българско съответствие. Висока оценка на Кириловите преводи се съдържа в изследванията на редица наши и чуждестранни учени, като К. Мирчев, Ив. Гълъбов, А. Минчева, К. Хоралек, Ф. Гривец, Е. Верешчагин, Й. Курц и др. При оценката на първите славянски преводи имаме пълното право да говорим за *преводаческо изкуство*.

След смъртта на Константин в периода 882—885 г. *Методий обогатява* славянската преводна литература с няколко нови книги, които Пространното му житие точно назовава. Те са *Библията* без книгите на Макавеите, *Номоканон* (Законоправило) и *„отческите книги"*. Всичко, което Методий превежда, не е пряко свързано с църковната практика. Номоканонът предлага сбор от християнски закони. Четивен и поучителен характер имат библейските и „отческите" книги. Това показва, че през онова време в Моравия вече има създадено достатъчно образовано общество, което се е нуждаело от такъв тип литература.

Що се касае за преводите на Методий, в науката съществуват няколко неизяснени въпроса. Кой намоканон е превел той? Съществуват два — единият, създаден от патриарх Йоан Схола-

стик (567—577), а другият, приписван на патриарх Фотий. Преобладава мнението, че Методий е превел по-стария номоканон. Изразени са хипотези и по отношение на споменатите в житието „отчески книги". Какво значи в случая „отчески книги"? Част от учените са на мнение, че Методий е превел Патерика — сборник с поучителни разкази за монаси, предназначени главно за манастирско четене. Ако е така, кой точно Патерик е превел? Според някои учени това е Скитският патерик, според други Синайският. Втора част от изследвачите обаче смятат, че Методий не е превел Патерика, а под „отчески книги" трябва да се разбират творенията на църковните отци (Й. Златоуст, В. Велики, Гр. Богослов). Това мнение също не е лишено от основания. Възможно е Методий да е съставил сборник от творби на тези писатели, тъй като творчеството им е обемисто (вж. Р. Нахтигал, Е. Блахова).

Методий превежда също така от гръцки език редица творби на своя брат, за което изрично споменава Пространно житие на Кирил. Ако се съди по цитираните фрагменти в житието, преводите запазват свежестта на Кириловия език, неговото остроумие, особеностите на неговото огнено слово, оприличено от житиеписеца на „огнен пламък".

С преводите си Кирил и Методий не само слагат началото на славянската книжнина, но дават и пример на учениците и съвременниците си как да се превежда. Те завещават високи изисквания, забележително преводаческо равнище, с което българските преводачи се равняват.

## 5. ЛИТЕРАТУРНОТО ДЕЛО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Ако с преводите си Кирил и Методий поставят началото на славянската книжнина изобщо, с литературното си творчество те стават основоположници на художествената литература на славянски език. Като ярка творческа личност се проявява Константин-Кирил. Той работи в областта на полемическата литература, на тържествената ораторска проза, на църковната и декламаторската поезия. Преди изнамирането на славянската азбука пише на гръцки език, а след това и на старобългарски.

*Като писател Кирил* проявява не по-малко талант, отколкото в областта на преводаческото изкуство. Неговата надареност се съчетава с висока литературна култура.

Обикновено се смята, че молитвите, които житиеписецът на Кирил цитира като написани или произнесени от него в юношеска възраст, са били първите му творби. Те са две — едната към Григорий Богослов, другата към бог. Специално с молитвата — възхвала към Григорий Богослов се занима Р. Якобсон (Похвала Константина . . . ). Развивайки наблюденията на Трубецкой, че това е стихотворна творба, той я анализира в стихово и в езиково отношение. За него тя е „ярък образец на високо словесно май-

сторство". Авторът смята, както и други учени преди него (Ив. Дуйчев, Е. Георгиев), че Константин е написал своята творба на гръцки език, тъй като навремето още не е съществувала славянска азбука. А житийната редакция на молитвата според него е превод, направен по-късно от поета или от някой друг негов сътрудник — може би Методий или Климент Охридски. Следователно за автора е загадка кой е направил превода (Кирил? Методий? Климент?) и кога е направен той; Якобсон обаче не се съмнява в автентичността на творбата като Кирилово дело.

На молитвата към бога, цитирана в Пространно житие на Кирил, обърна повече внимание Ив. Дуйчев. Тази също така стихотворна молитва не е оригинална по съдържание, а е поетически, творчески преразказ на библейска молитва. Като я смята също за превод от Кирилов гръцки текст, Дуйчев направи опит да възстанови първичната форма на стихотворението.

С изложените мнения са съгласни и други учени, затова текстът на молитвите може да се намери в проза в някои антологии (Динеков, Старобълг. страници).

Аз съм склонна да поддържам друго мнение по отношение на т. нар. юношески творби на Кирил. Че Кирил е изучавал трудовете на Григорий Богослов и се е намирал под негово влияние, в това едва ли може да има съмнение. Трудовете на Григорий са се изучавали от мнозина и за всички са били образец. Че Кирил се е молил на бога при всеки по-значителен повод, и това е безспорно — то принадлежи към добродетелите на християнина, а и към навиците му. Че се е опитал още в детство да напише някои молитви, е възможно. Съмнително е обаче Кириловото авторство на молитвите в известния ни житиен славянски вариант. Ако житийната редакция на „Похвала за Григорий" е точен превод на Кириловата творба и заедно с това „образец на словесно майсторство", то и гръцката версия на стихотворението ще да е била съвършено произведение. Би ли могъл Константин в детско-юношески години, преди отиването му в Цариград, да създаде такава съвършена творба? Същото може да се каже и за молитвата към бога, която има друг стихов размер, но е добре построено стихотворение, издаващо солидни познания по стихотворство. Не е ли съчинил житиеписецът тези творби, за да покаже своя герой като необикновено дете, да изтъкне неговата мъдрост и боголюбие? Тази идея хармонира и с пророческия сън на Кирил, и с неговото влечение към граматиката, изобщо с цялостната концепция на солунската част на житието. При това на житийната литература е присъщо на децата светци да се приписват големи подвизи или те да се правят изразители на дълбоки мъдрости.

Анализирайки стихотворната молитва към Григорий, Якобсон открива „няколко леко перифразирани цитати" от нея в „Похвално слово за Кирил" от Климент Охридски. Казаното от Климент обаче се отнася за Кирил, а не за Григорий Назиански. Този факт говори повече за езиково-стилно родство между стихотворната

похвала за Григорий и „Похвално слово за Кирил". А ако е така, това наблюдение издава авторското перо на Климент Охридски. В такъв случай тъкмо той, който е най-вероятният автор на Пространно житие на Кирил, би могъл да бъде и създател на стихотворната похвала към Григорий в славянската й житийна редакция. И още нещо. От анализа на Якобсон проличаза, че в стихотворението има граматически, композиционни и звукови закономерности: повторение на определени срички, съобразяване със съществителните от мъжки и женски род, симетрично разположение на определени падежни форми и пр. А всичко това не може да се постигне при един превод; ако преводът има тези черти, те не биха могли да бъдат точно съответствие на оригинала. Формата на молитвата похвала говори повече в полза на мнението, че тя първоначално е създадена на старобългарски. Трябва да се допусне или че Кирил я създава след изнамирането на азбуката, а не в юношеска възраст, или че тя е сътворена от автора на житието. Клоня повече към второто предположение. Същото се отнася и за втората молитва, отправена към бога. Историята на житийната литература предлага множество примери на съчиняване на молитви и речи, произнасяни от светеца. Добродетели на всички светци са ученолюбието и боголюбието. Ако сметнем, че всяка цитирана в агиографски паметник молитва е лично съчинение на светеца, който я произнася, ще направим много грешки.

По-сигурен материал за установяване на литературното наследство на Кирил предлага житийният разказ за сарацинската и хазарската мисия. По повод на тези две мисии Константин създава поредица *полемически беседи.*

След като излага споровете с евреи и мохамедани в Хазария, житиеписецът на Кирил пише: „От многото [що написа] това изложихме накратко, колкото за спомен. А който иска да дири същите тия беседи, изложени подробно, ще ги намери в книгите му, които преведе нашият учител архиепископ Методий, като ги раздели на осем части" (гл. XI).

Известието е ясно, конкретно и категорично. То не се побира в шаблона и нямаме основания да го оспорваме. По повод преннята си в Хазария Кирил е оставил подробни писани беседи, които Методий превежда от гръцки на славянски език. От тях именно житиеписецът прави извлечения за спомен. Следователно обширните спорове, проследени в житието, не са художествена измислица на житиеписеца или съчинени в общия смисъл на споровете, а са откъси от полемическите беседи на Кирил. За мисията при арабите подобно нещо не се казва, но в науката с право се смята, че казаното може да се отнесе и за диспута с тях. В житието той е предаден подробно, отличава се с оригиналност на мислите, остроумие, широка култура и не може да се отнесе към общите места в житийната литература; излиза от житийните норми и носи специфичен характер. Несъмнено житиеписецът познава диспута в писмена форма. Що се отнася до числото осем в

приведения цитат, тук има известна неяснота — дали Методий е събрал само хазарските прения на Кирил в сборник, който е съдържал осем слова (в текста е казано „wcмь словесь"), или е събрал всички полемически творби на своя брат, или пък е превел изобщо всичко написано от Кирил (и поезия, и ораторска проза), като го е систематизирал в осем дяла. Може да се предположи и нещо друго — че числото осем не отговаря на действителността. Например в житието се казва, че Кирил като превел една еврейска граматика, я е разпределил на осем части. Еврейските граматики обаче са били в три части. Гръцките граматики имали осем раздела, защото числото 8 се считало за съвършено и било много почитано в древна Гърция. Не е изключено Методий наистина да е събрал в една книга осем творби, но също така не е изключено житиеписецът нарочно да е избрал числото осем за авторитет.

Нито Кириловите оригинали са запазени, нито преводът на Методий. Това е голяма загуба, защото житиеписецът твърди, че полемическите беседи на Кирил съдържали „сила на словото", дадена на Кирил „по божия благодат, насочена като огнен пламък срещу противниците" (гл. X). Днес за тези впечатляващи ораторски творби можем да съдим само по техните цитати и преразкази в Пространно житие на Кирил. Тук фактически са запазени единствените следи от полемическите беседи на Кирил. Несъмнено авторът на житието ги използува свободно, като прави подбор на примерите и ги подрежда по свой начин. Затова цитатите не дават възможност да се получи представа за композицията на беседите. От тях обаче можем да направим изводи за някои основни особености на Кириловото полемическо изкуство, потвърждаващи високата оценка на житиеписеца, а също така и за проблематиката на споровете.

При сарацините Константин дискутира и разяснява въпроса за светата Троица — един от най-значителните теологически въпроси навремето, за мира и данъците, за изкуствата; в Хазария се препира също за троичността на бога, още за зачатието, за пророчествата на Даниил, кой закон от Завета да се спазва, за обрязването и кръщението, за иконопочитанието, за предимствата на християнската вяра.

Един от основните въпроси при създаването на полемическите творби е въпросът за аргументацията. Полемическото майсторство на един писател проличава до голяма степен при подбора и разположението на аргументацията. От цитатите в житието не може да проличи разположението на Кириловите аргументи, но добре проличава подбора им и отделни, характерни за Кирил похвати при спора. Веднага става ясно отличното познаване от Кирил на библейските книги, от които той подбира цитати аргументи. Но повечето полемисти през средновековието си служат с Библията като със сигурно оръжие, тъй като библейските книги се смятат за боговдъхновени. Важното при Константин е,

че много умело се съобразява с духовния свят на своя опонент и *според него* прави подбора на цитатите. При споровете с евреите той не използува новозаветните книги. Неговите цитати аргументи са извлечени *само от Стария завет* (от Петокнижие и от книгите на пророците), понеже той е свещен и за евреите, а новозаветните книги са християнски, те не влизат в еврейския канон и за евреите нямат авторитет. При сарацините Константин използува цитати от Корана, логиче кото съждение, но сравнително малък брой цитати от старозаветните и новозаветните книги, въпреки че сарацините ги познават. Щом мохамеданите имат своя свещена книга и свой пророк, щом като тяхната религия е по-земна, по близка до всекидневните човешки нужди, естествено е, че еврейските и християнските книги не могат да дадат за тях най-убедителните доказателства. Затова според аудиторията си Константин не прибягва често до Библията, която, както ще видим, за една християнска аудитория ще се окаже най-авторитетният извор на аргументация, а търси други средства за въздействие.

Един редовно използуван похват при споровете както с мохамедани, така и с евреи и хазари, е примерът и иносказанието, т. е. *притчата*. Чрез нея се онагледяват и изясняват отделни мисли, философията на християнството става понятна за всички. В спора със сарацините (така както е предаден в житието) са изложени две иносказания, които се тълкуват. При спора с хазарите срещаме по-голям брой притчи. Самите хазари молят Константин да им говори с притчи, защото това им харесва.

Използуването на иносказанието не е постоянна черта на полемическата литература. При беседите на Константин-Кирил се натъкваме на една особеност, която се дължи на няколко специфични причини. Първо, налага се от аудиторията. Тя е друговерска, необразована добре в християнското богословие, следователно притежава друг строй на мисълта. Тази публика не само не може да приеме основните положения на християнството, но е и враждебно настроена към него. За да се постигне контакт между оратор и опоненти и се стигне до положителен резултат, е трябвало да се намери убедително средство за разяснение — наред с яснотата на мисълта и логическото съждение още по-просто разказче иносказание, което се опира на реални връзки. Второ, тази особеност на Кириловите беседи се определя и от творческата индивидуалност на автора — от образната му мисъл, от неговата склонност и умение да разяснява богословски въпроси по художествен път. Поетическата природа на Константин и неговият широк поглед върху света си казват думата.

Не можем да знаем количественото отношение на използуваните притчи в пълния текст на диспутите при сарацините и хазарите. Но ако допуснем, че отношението е приблизително същото, както в запазените откъси и преразкази в житието (т. е. в хазарската мисия те са в по-голямо количество), това има своето

обяснение. Отново се докосваме до усета на Константин като оратор. В Хазария той е трябвало да спори едновременно с мохамедани и евреи. Освен това в Хазария е имало и много езичници, които са се колебаели между християнската, еврейската и мохамеданската вяра. При споровете те са имали свои представители, тъй като законно са съществували в хазарската държава, в която била проявена верска толерантност. Някои учени допускат, че самият каган е бил езичник, а други смятат, че бил приел юдейската вяра. Следователно Константин е трябвало да се срещне с разнородна публика, която се намирала на различно образователно и идеологическо равнище. Той е трябвало да намери с нея общ език, та словото му да достигне и до най-простите. Този общ език според него е иносказателният. Понятната притча в случая се явява най-безконфликтното и просто обяснение на поставените въпроси с всеобща сила на въздействие.

Кириловите полемически беседи срещу юдеи и мохамедани в Методиев превод са давали на учениците и последователите му идейно оръжие за отблъскване на всякакви чужди идеологии, тъй като са съдържали ред принципни положения. Те са им помагали преди всичко при защитата на светата Троица, която от немското духовенство се тълкува по-различно, отколкото в Цариград. Творбите на Кирил обаче са давали на учениците и пример как да се създават полемически слова; те учили славяните на полемическо умение.

Във Венеция Константин произнася защитна реч за славянските книги по повод на нападките на триезичниците. Тази реч днес е известна като *Беседа против триезичниците*. Какво е било нейното автентично заглавие, не ни е известно, понеже тази творба също е изгубена. Един твърде обширен откъс от нея е запазен в Пространно житие на Кирил. След като го цитира, авторът на житието заявява: „С тези думи и с *още много други* (философът) ги посрами, остави ги и си замина“ (гл. XIV). Оттук именно се разбира, че в житието беседата не е цитирана в пълнота. По преценка на писателя е била избрана част от нея може би най-съществената.

Първоначално беседата е написана навярно също на гръцки и след събора е преведена на старобългарски може би пак от Методий. Не е изключено и от самия Кирил да е написана в две редакции. Тъй като беседата като самостоятелно съчинение не е съхранена, приведеният откъс в житието е неоценим извор за по-пълното проучване на Константин-Кирил като писател полемист. Този откъс е идейно завършен и цялостен по изложение, затова в сравнение с другите, използувани от житиеписеца беседи на Кирил, дава по-голяма възможност да се запознаем с нейната форма.

Основното възражение на триезичниците е, че славянският език не принадлежи към трите „свещени“ езика и затова няма право да бъде богослужебен. Ето защо Константин си поставя

задача да защити правото на *славянския език* да бъде книжовен църковен език, а не само говорим език на народа. Той обаче съзнава, че ако защищава само славянския език, неговата позиция не ще бъде достатъчно силна; въпросът е принципен и принципно трябва да се постави. Могат ли народите да славят бога на свой език или им е забранено? Какво узаконява триезичната практика и изобщо има ли идеята за триезичието основание? Ето въпроса! Затова Константин поставя проблема за славянските книги и богослужение на широка основа. В речта си той не употребява понятия като „славянски език" и „славянски книги", а говори за правата на народите изобщо. Така, бранейки славянските интереси, той се възправя като борец за културното равноправие на всички народи.

Най-напред Константин започва с едно логическо съждение, основано върху наблюдението над природата. „Бог не изпраща ли дъжд еднакво на всички? Също тъй и слънцето не свети ли за всички? И не дишаме ли всички еднакво въздух?" Неслучайно авторът подчертава чрез повторение думите „всички" (вьсѣ) и „еднакво" (равно). От казаното произтича един извод, разбран от всекиго: щом бог дава природни блага на *всички*, той не дели народите, има еднакво отношение към тях. Ето защо след издигането на идеята за равноправието на народите пред бога (а това означава и пред света), следва вече въпрос упрек: „И как вие не се срамувате, като признавате само три езика, а искате всички други племена и народи да бъдат слепи и глухи?" (гл. XVI). Като търси логиката на несъстоятелното твърдение на триезичниците, Кирил задава нов, последен въпрос, в който се крие голямо обвинение: „Обяснете ми, бога за безсилен ли смятате, че не може да даде това, или за завистлив, че не желае?" Та кой духовник през средновековието ще дръзне да обвини бога в безсилие или завист? Ще признаят ли противниците на Кирил, че смятат бога за несъвършен? Както виждаме, всеки въпрос има подтекст, свързан е с вътрешна логика. Стига се до такова тълкуване на идеите на противника, че те са обърнати срещу самия него. Този похват Кирил използува и в полемическите си творби срещу мохамеданите. Той така логически разработва нападките им, че в скоро време ги превръща в техни самообвинения.

Още в началото на беседата Константин обезсилва доводите на триезичниците, но това не е достатъчно, за да бъдат защитени правата на езиците. Аргументацията е силна, но тя излиза от човешкия ум. Затова Константин преминава към друг тип аргументация, която обективно съдържа в по-голяма степен убедителност — реалните исторически факти. Те са неоспорими — има народи, „които славят бога всеки на своя език". Константин изрежда повече от десет. Това са всъщност стари факти. Подтекстът е — ако бог ги търпи, значи признава богослужението на роден език. Всеки е могъл да схване тази идея, без да е директно изразена.

Но за Константин и този аргумент не е достатъчен. Има още един, абсолютен за една християнска публика, срещу който никой не би могъл да възрази — Светото писание. Затова Константин преминава към него: „Ако не искате да разберете от тия примери, поне от Писанието познайте бога. . .“ Следва верига от цитати аргументи. Авторът цитира Псалтира, извлича мисли от две евангелия — на Марко и на Матей, и накрая цитира неколкократно апостол Павел. Следователно за убедителност той редува аргументи, взети от различни канонични книги, като най-голямо внимание отделя на изказванията на апостол Павел. С обилието на библейски свидетелства в полза на проповедта на роден език Константин укрепва собствените си идеи, придава им неоспоримост. Вниманието, което отдава на апостол Павел, разбира се, не е случайно. Първо, у него той намира най-ясни указания, че простият народ трябва да слуша божието слово на разбран език, че трябва да се осъществи връзката между проповедник и слушател. Второ, апостол Павел е един от най-почитаните апостоли на Запад. Според църковното предание той проповядва в Рим, измъчван е в римските затвори и е убит в Рим. Той остава в църковната история като апостол на Римската църква заедно с апостол Петър. Очевидно е, че при подбора на цитатите Константин и тук се съобразява с обкръжението. Той не си служи с притчи, а с множество библейски цитати без разяснение, защото обществото на събора във Венеция е християнско и високообразовано, състоящо се предимно от духовници. При това то е латинско, за което апостол Павел е голям авторитет. Чрез цитирането на неговите изказвания Константин-Кирил възпира всякакви възражения срещу славянския език като книжовен и срещу правото на всеки народ да слави с книги бога. Така без многословие, с точен език, нетърпящ двусмислие, с умело подбрана аргументация, разположена във *възходяща градация*, Константин обезоръжава триезичниците и си проправя пътя към Рим, където книгите му ще бъдат признати.

Както е известно, в Херсон Константин открива мощите на папа Климент Римски. Според житиеписеца след това събитие той написал една творба — Обретение: „Поеха ги с голяма чест (т. е. мощите) и с прослава от страна на всички граждани ги занесоха в града, както пише в неговото Обретение“ (гл. VIII). Сведението се потвърждава и уточнява от писмото на Анастасий Библиотекар до Гаудерик. Оказва се, че Константин е написал *в чест на Климент Римски* три произведения: *химн, исторически разказ и похвално слово*. Когато говори за Обретението, в което събитието е разказано, очевидно житиеписецът има предвид историческия разказ.

Химнът в чест на римския светец не е известен на науката. Една служба за Климент е запазена в славянски текст, не е изключено в нея да е използуван и химнът на Кирил, но въпросът още не е изяснен в науката. Известна представа за химна ни да-

ва Анастасий. Той съобщава, че е превел на латински историческия разказ и похвалата, но химна не е превел, „понеже латинският превод би имал ту по-малко, ту повече срички и не би имал подходяща и съзвучна хармония на музиката“ (по Ал. Милев, с. 158). Оттук проличава, че химнът трудно се е поддавал на превод поради стиховото си съвършенство. Освен това Анастасий съобщава, че „в гръцките училища се пее това, което този наистина дивен философ написал по случай достопочтимите мощи на блаженя Климент за възхвала на всемогъщия бог“. По всичко личи, че химнът е бил ценен от съвременниците като високохудожествена творба, затова е бил въведен в гръцките училища.

Разказът и похвалното слово на Кирил са преведени и на старобългарски. В славянската книжнина са запазени като едно цялостно произведение. Кой е направил тази компилация и кога, не е известно. Макар и познато в късни преписи от XVI в., произведението пази свежестта на един голям талант. То звучи твърде автентично, вероятно по-късните изменения са минимални. Носи заглавието: Слово при пренасяне на мощите на преславния Климент, което съдържа исторически разказ за това, как той с Христова помощ светна в 6369(861) пред търсещите го с любов и вяра в Понт.

Произведението започва с едно предисловие за радостта да се разказва за преживяното. Както тези, които пътуват и купуват от различни места, обичат да разказват за онова, което им се е случило по пътя, така и писателят не ще престане да разказва за откриването на мощите на светеца, за „светлата и щастлива придобивка“. След това авторът разкрива мотивите за търсенето на мощите, като скрива своето име, както пише и Анастасий в писмото си до Гаудерик, но изтъква заслугите на херсонския митрополит Георги и „славния Никифор“, който тогава бил приел „добре и кротко градското ръководство на градските работи“.

Писателят пристъпва към подробно описание на събитията. Търсачите тръгват към предполагаемото място от пристанището с кораб на 30 януари. Тръгват с песни и псалми, които в творбата се цитират. Става тъмно, настъпва нощ, трябва да се работи при лунна светлина. При четвъртата песен нажалените християни се натъкват на следа — появява се ребро. Едно след друго са разкрити главата, ръцете и бедрата на светеца. Най-сетне се открива и котвата, с която той е хвърлен в морето. Читателят присъствува на една внимателна археологическа работа, но пред него все пак не е „отчет“, не е и научен труд, а литературна творба. Авторът разказва развълнувано, предава въодушевлението на „верните“, както той нарича християните, религиозното им опиянение, тревогата им с промените на времето. Всеки нов успех се съпровожда с песни и славословия. Тук се забелязва една особеност, много рядка в средновековната литература

до XIV в. — внимание към природата. Тя реагира на общата човешка радост и тъга, ту награждава хората за техните усилия, ту им изпраща изпитание.

Макар Константин да не съобщава своето име, той не крие присъствието си в събитията. Навсякъде в творбата говори в „ние" форма като участник и свидетел на всеки момент. Нещо повече, читателят получава представа, че тъкмо този анонимен разказвач е главната фигура в събитията, както е било в действителност. Той пръв вижда главата на светеца и пише за себе си: „Светна пред нас светата преславна глава на многопреславния Климент, която щом съгледа най-напред един, който е настоящият разказвач, изведнъж извика щасливецът с глас: „Радвайте се, отци и братя, в господа!" Този автобиографизъм също е рядък за литературата през IX в. — както за византийската, така и за възникналата след няколко десетилетия старобългарска литература. Ярката индивидуалност на Константин очевидно намира израз и в художествената форма на неговата творба.

Откривателите се завръщат в Херсон и отдават необходимите почести на светеца. Константин дава интересни подробности от ритуален характер, които ни пренасят в атмосферата на града. Устройва се всенощно пение — „до полунощ от мъже, а от полунощ до сутринта от калугерки и други благоверни жени". След всенощното пение започва „всенародно шествие". Християните забравят опасностите, които ги дебнат от варварски нападения, и обикалят града с мощите, след това влизат в съборната църква. Поради утринния мрак не може да се различи „кои са богати и бедни, благородни и от долен произход", всички вървят заедно, мъже и жени. Пресъздадена е масовата психоза, масовото „веселие" — един също така рядко срещан момент в агиографската литература. Словото за откриване мощите на Климент, макар да не отразява съвсем точно автентичния Кирилов текст, съдържа до голяма степен онова красноречие, от което е обаян Анастасий Библиотекар. Той пресъздава картинно и свежо събитието, което за времето е от голямо религиозно значение (Климент се счита за един от приемниците на апостол Петър, един от първите папи след него), а по-късно придобива и голямо обществено значение.

В средновековната книжнина е запазена изцяло в славянски текст една от последните творби на Кирил *„Написание за правата вяра"* известна в най-ранен български препис от XIV в. (в Иван-Александров сб. от 1348 г.). Ако се изхожда от разширеното й заглавие, тя е диктувана лично на учениците му в Рим. Нейното съдържание е догматическо. Константин иска да остави на своите ученици завет. В увода той заявява, че като „славянски учител" изповядва изразените по-долу убеждения. Авторът разглежда въпроса за двете воли и за двата начина на действие на Христос — като бог и като човек. Той разглежда също въпросите на ортодоксалното учение за почитането на иконите и

за света Троица — проблеми, които го занимават от ранна младост. Словото завършва с кратко заключение. В него Кирил заявява, че той заедно с брат си изповядва източната вяра, на тази вяра той и Методий са учили своите ученици. Творбата е ценна като извор за възгледите на двамата братя. Тя показва, че навсякъде те са прокарвали идеите на източната църква и са останали докрай верни мисионери на православието. Творбата е от рода на изповедите като Символа на вярата и е сродна с други подобни произведения на византийската литература.

Според Пространно житие на Кирил в *предсмъртните* си дни той изрича една молитва, която в житието е цитирана изцяло. В науката се допуска (П. Димитров, М. Тихова), че тази молитва е била написана и книжовникът я използува по писмен извор, а не я преразказва по памет. Това мнение заслужава внимание. Прави впечатление, че молитвата не е шаблонна, а е свързана с конкретното историческо време и с вълненията на Константин. Най-малкото ако не като форма, поне в идейно-емоционално отношение можем да я разглеждаме като последна Кирилова творба. Тя издава трепетите и размислите на общественика Кирил, какъвто той е бил през целия си живот. Славянският учител се моли за единство на църквата, за единомислие, за победа над триезичниците, за духовна мощ на учениците си. Той чувствува, че оставя делото си още неукрепнало; неговият поглед е впит в бъдещето, но не в извънземния мир. Иска да види раздвоената християнска църква в мир, триезичниците разбити докрай, а просветното дело на своите последователи във възход. Текстът притежава поетически белези и своеобразна ритмика, езиково богатство и неподправен лиризъм.

Славата на Константин-Кирил през средновековието пораства неимоверно много. В славянска среда започват да му се приписват различни произведения. В някои случаи това приписване става без някаква определена цел; просто всеки Константин или Кирил се отъждествява със създателя на славянската писменост, тъй като неговото име се ползува сред славяните с най-широка популярност. В други случаи приписването става съзнателно. През средновековието това е често явление. За да се придаде авторитет и истинност на дадена творба, тя се свързва с името на известна уважавана личност.

Днес редица творби или отделни преписи на творби носят в заглавието си името на Константин, респ. Кирил Философ. Науката се отнася критично към тях, като се стреми по съдържанието им, формата им и общия им дух да прецени дали става дума за грешки, за допълнително приписване, или е възможно творбата да е създадена от Константин. Едно съчинение, което се смята от мнозина учени за Кирилово, е стихотворната творба *„Проглас към евангелието“*. Тя е намерена през 1858 г. от А. Ф. Гилфердинг и е издадена в същата година от И. И. Срезневски. След това е издавана многократно по различни преписи.

Опит за реставриране на първичния текст правят Р. Нахтигал, Е. Георгиев, А. Ваян. Специално съдържанието на творбата и нейните формални особености са изследвани от А. И. Соболевски, Е. Георгиев, А. Ваян, Р. Якобсон, В. Н. Топоров и др. Оценка, придружена с анализ, прави и П. Динеков (Стара българ. литература, ч. I) Изобщо прогласът е една от най-често проучваните творби на старобългарската литература.

Авторството на „Прогласа" е един от дискусионните въпроси в науката. Редица учени смятат, че стихотворението принадлежи на Константин Кирил (Ив. Франко, Е. Георгиев, Р. Якобсон, В. Н. Топоров, В Велчев). Други застъпват мнението, че то е дело на Константин Преславски (А. И. Соболевски, Й. Иванов, А. Ваян, П. Динеков и др.).

Първото мнение е обосновано подробно от Е. Георгиев (Две произведения на . . . и в др. трудове), а напоследък е подкрепено с нови съображения от В. Велчев („Проглас към евангелието". . .). Независимо от обилната аргументация, то и досега остава една научна хипотеза, тъй като част от доказателствата могат да се оспорват, а други са от общ характер. Все пак по мое убеждение тази хипотеза е най-приемлива, затова разглеждам „Прогласа" като Кирилова творба.

Вероятно стихотворението е създадено по повод на появата на евангелието на старобългарски език. Трябвало е да ознаменува това изключително в историята на славянството събитие и да подчертае значението на книгата изобщо. За един народ, който от безкнижен става книжовен, това е имало голямо морално, политическо и обществено значение. Че „Прогласът" е предговор към първия превод на евангелието, подсказва не само общият дух на творбата, но и споменаването на четиримата евангелисти в началната ѝ част:

Матѳи, Маркъ, Лоукá и Іоаннъ
оучатъ вьсь народъ глаголѧштѳ.

Ранната българска литература предлага и други подобни примери — една нова книга да се снабди със стихотворен предговор. „Учително евангелие" на Константин Преславски има за предговор известната „Азбучна молитва" заедно с кратък обяснителен прозаически предговор. Да не забравяме и Симеоновия изборник от началото на X в., който има за предговор стихотворна възхвала на Симеон.

Но не само цитираният стих и аналогиите са аргументи в полза на Кириловото авторство на „Прогласа". Ще се опитам накратко да сумирам най-важните моменти от привежданата в научната литература аргументация: 1. В заглавията на някои преписи на „Прогласа" се сочи Константин Философ като автор на творбата; 2. Съдържанието на „Прогласа" насочва към творчеството на Кирил. В стихотворението срещаме мисли, които се откриват и в Пространно житие на Кирил като Кирилови мисли.

3. В „Прогласа“ се говори за книгата и нейното значение, призовават се славяните да отворят ума и сърцето си за нея, а не се споменава името на създателя на славянската книга. Един ученик на Кирил не би пропуснал случая да спомене името на своя учител, още повече, че в оная епоха се утвърждава култ към него и възниква богата величална литература. Премълчаването на името на Кирил в „Прогласа“ може да се обясни само с това, че той самият е автор на творбата. Всъщност Кирил премълчава името си и в „Слово за откриване мощите на Климент“ и това прави впечатление на Анастасий Библиотекар, който знае, че Константин е главната фигура в събитията. За себе си говори в „ние“ форма или в трето лице. Ако Словото беше написано от някой Кирилов съвременник, той сигурно щеше да спомене неговото име неколкократно.

„Проглас към евангелието“ се оценява единодушно от специалистите като „образец“ за поезия, като богато и значително в идейно, емоционално и формално отношение стихотворение. То се състои от 108 стиха, в които поетът обяснява значението на книгата изобщо и конкретно за славяните. Като предговор към първата славянска книга то има значение и на доказателство за широките възможности на славянския език като литературен, поетически език. Поетът има съзнанието, че е създадено благо, което е от голямо значение за целия славянски свят. „Буквеното слово“ е божи дар, който спасява душите, нетленен дар с непреходна стойност. Поетът се обръща към своите читатели със следните думи:

Тѣмже оусльшнте словѣньи вси!

Дарь бо естъ ѡ бога сь данъ,
дарь божии деснъıе уестн естъ,
дарь божии доушамь николн же тлѣе.

Този нетленен дар поетът преценява като велика придобивка, пратена от бога. Тя ще обогати човешкия ум и сърце, ще разтвори пред духовните очи на човека невиждани светове. Книгата дава живот и разум.

Вьньмѣте нньа ѡ всего оума.
слышнте словѣнскь народь вьсь,
слышнте слово ѡ бога бо прнде,
слово, нже крьмнть дше чвчьскнe
слово, иже крѣпнть срдца н оумы,
слово вса готовая бога познатн.

Идеите си за огромното значение на книгата авторът обосновава поетически, като си служи със сравнения, взети от природата. Както без светлина няма радост за окото и всичко е безразлично, така непросветеният човек „не вижда добре божия закон". Онзи, който не чува гръмотевицата, не се бои от бога; който не усеща уханието на цветята, не може да се възхищава от природата; а онзи, който не чувствува сладкото, е като камък студен и безразличен, а повече от камъка „дша безбоукына мрътва имать се въ члвцѣхъ".

След като е осъзнал всичко това, поетът дава на своите братя съвет, благодарение на който те ще се отлъчат от „скотския живот" и не ще имат вече „неразумен ум", слушайки словото на чужд език като „глас на меден звънец" („ако мѣдна звона гласъ слышите"). Какво би им казал медният звън, той само ще шуми в ушите и не ще има място в съзнанието. Имайки предвид проповед и книги на понятен роден език, поетът отново прибягва до образно, поетическо сравнение, заето от живота на природата: като семена на нивата човешките сърца се нуждаят от божия дъжд на буквите („дъжда божии боукъ").

Книгата е познание, просветление, но и оръжие, без нея народите са немощни. Домогнал се до обобщение, надхвърлящо границите на една епоха, Константин-Кирил изрича своята притча: „Нази бо вси без книгъ языкы", защото не могат да се борят „без оръжие" с „противника на нашите души", т. е. с олицетворението на злото по земята, дявола. Очевидно поетът оценява книгата като мощно отбранително средство срещу всякакви изкушения. Затова той зове: „wвръзѣте прилежно оумоу двьри!" Това е всъщност неговият съвет. Защото, като имат вече „здравото оръжие" на книгите, славяните ще могат да убият врага и да спечелят райското блаженство.

Авторът мисли религиозно — за избягване на греховете и спасението на душата чрез просвещение. Такова мислене е напълно в духа на епохата. При това Константин превежда богослужебни книги и има предвид тяхното значение като убеден християнин. Зад религиозната форма обаче прозират по-широки схващания, които имат валидност не само за средновековието. През средните векове участието на дявола се съзира във всяко зло. А зло са пороците, зло са езическите изкушения и обичаи, войните, чуждите нашествия. В епохата на Кирил зло са идеите и делата на триезичниците, в Пространно житие на Кирил те се схващат като „съсъди" на дявола. Зло е всичко, което пречи на човека (в исторически смисъл на славяните) да живеят мирно и да се развиват напред. При това широко схващане на делата на дявола („врага"), очевидно е, че създателят на „Проглас към евангелието" вижда в книгите на роден език оръжие срещу нравствените и обществените

злини на времето, бариера срещу всеки враг на доброто. „Буквеното слово" на разбираем език, слушано с разум, е оръжие за славяните срещу всяко зло.

Когато Кирил изразява тези идеи, той още не знае как ще се развие борбата за славянската писменост, какви пречки тя ще срещне по пътя си. По-нататъшните събития обаче показаха правотата на Кирил. Славянската книга действително стана „здраво оръжие" в ръцете на славянството срещу всякакви външни врагове, средство за изкореняване на езичеството, за всенародна просвета и народностно самоопределение. Затова стихотворението в продължение на много години не изгубва своето обществено значение. То засяга проблем, който е свързан със съдбата на милиони славяни. Въпреки че поетът борави с религиозни понятия, творбата в своята същност е светска. Тя е поетическо доказателство за значението на книгата и заедно с това една възторжена възхвала на книгата. Сентенциите, които съдържа — „голи са народите без книги", „безкнижната душа е мъртва в човека", „човешките сърца се нуждаят от божия дъжд на буквите" — имат общочовешко значение и непреходна стойност.

С поетическата си форма „Проглас към евангелието" също привлича вниманието. Авторът не само познава добре законите на художествената реч, но умее и сполучливо да си служи с поетическите средства, за да постигне голяма въздействена сила. Прави впечатление забележителната образност на стила: оригиналните, метафори остават трайно в съзнанието („божия дъжд на буквите", „дверите на ума"). В стихотворението проличава талантът на Кирил проявен и в полемическите му беседи, да обяснява нещата достъпно, чрез поетически сравнения. Чувството му към природата, изразено в Беседата против тризичниците и в Слово за откриване мощите на Климент Римски, се проявява и тук. Както показаха изследванията (преди всичко на Ваян), в „Прогласа" има много цитати, реминисценции и примери от старозаветната и новозаветната литература. Те обаче са трансформирани, свързани са с нова и актуална тема: включени са в определена система от мисли, породени от сътворяването на славянските букви и книги. Като краен резултат се постига оригинална творба с ново идейно-емоционално съдържание.

Цялото стихотворение представлява обръщение към славянския род с разяснения и съвети жизненоважни, съдбовни. Тази избрана форма обуславя употребата на много глаголи във второ лице множествено число и между тях ред глаголи в повелително наклонение („внимавайте", „слушайте", „отворете", „да кажем", „да расте" и др.). Константин обича и анафората, с помощта на която се постига синтактически паралелизъм, подобен на този в народната песен. Повтарят се думи в началото на стиха, които са свързани с основната тема на творбата — словото у славяните е дар божи („дал" — стих 10, 11, 12; „слышите" — 23, 24; „слово" — 20, 21, 22).

Стихосложението на „Прогласа" е силабическо — дванадесеторичен стих с цезура след петата сричка или по-рядко след седмата. В това отношение Константин следва популярното византийско стихосложение, което има своите корени в античното. Той го въвежда чрез „Прогласа" в българската литература. Възприемат го и други български поети — „Азбучна молитва" и „Похвала на Симеон" са написани в същото стихосложение.

Езикът на „Прогласа" се отличава с известна звукова организация. В рамките на стиха Константин търси повторение на група звукове или на отделни звукове, чрез което се постига мелодика. Примери: „даръ. . . данъ", „слышите словѣне", „слышите слово", „гласъи слышитъ слово", „пророци пророкы", „бога не боатн се", или думи с еднакви корени: „оумь неразоумьнъ", „гноа гноатн", „растн божнем растомь".

В науката е утвърдено мнението, че и Методий се е занимавал с творческа дейност. Известният в славянската книжнина *Канон на Димитър Солунски* се приписва на Методий. Най-вероятно е написан след приключване на превода на Библията, Номоканона и Патерика в знак на благодарност към светеца, който е патрон на родния град Солун. В житието на Методий се казва, че тогава била отслужена литургия и отпразнувана „паметта на свети Димитър" (гл. XV).

В Канона прозира носталгията на Методий, който е напуснал родния град, за да се скита „по чужди земи". Прозира и неспокойният живот изобщо на славянските учители, които са притеснявани от триезичниците и изложени на опасности. Тези мисли са изразени просто, ясно, с тъга. Поетът мечтае за покрова на храма на св. Димитър и се моли за душевна сила.

## 6. ЗНАЧЕНИЕ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО

Делото на Кирил и Методий има най-напред огромно *културно* значение. То открива нова епоха в Европа. Нарушава традицията богослужението да се извършва на латински и на гръцки език и въвежда трети език — старобългарския. Кирил и Методий създават една нова азбука, която се посреща в света като необикновено явление, но се оценява положително или отрицателно от позицията на различни властнически интереси. На тази азбука са написани първите славянски книги. С тях се слага началото на славянската книжнина, която в последствие ще се превърне в голяма културна и обществена сила. Кирил и Методий успяват да защитят на теория и на практика правото на съществуване на тези книги. Те създават и предпоставките за тяхното разпространение и окончателно утвърждаване, като обучават многобройни ученици и подготвят духовете да приемат новата азбука и книги като нещо нормално от бога дадено. Във връзка с превода на богослужебните книги Кирил и Методий създават един нов книжовен език,

който заема своето значимо място в живота на Европа. С цялата си дейност двамата братя правят пробив в дълговековната европейска културна традиция, който пробив не остава епизод в живота на Европа, а получава трайно значение. И преди тях е правен опит за създаване на богослужебни книги на роден език, но те са използувани от тесен кръг хора и са ограничени във времето. Преводът на готски от епископ Вулфила (IV в.) възниква в арианска среди и обслужва преди всичко арианите. След изчезването на арианството той престава да се използува. Появата на други нови азбуки и християнски богослужебни книги на роден език е свързана с неевропейски народи — арменската азбука и първи преводи (IV в.), грузинската (IV в.). По времето на Константин-Кирил никой друг народностен език в Европа не е признат официално като църковен и книжовен език.

С това не се изчерпва културното значение на делото на Кирил и Методий. Един важен момент в просветителската дейност на двамата братя са техните *демократични* схващания. Кирил защищава правото на всички народи да пишат и слушат словото божие (т. е. да имат богослужение) на роден език. Той е убеден, че пред бога народите и племената са равноправни. Тази идея на времето се споделя и от патриарх Фотий, един образован човек с литературни интереси. При него обаче тя има повече политическа подкладка, а не се опира на хумански съображения. Книжнината на роден, понятен език се допуска с оглед разпространение на християнството и привличане на народите и племената извън границите на Византия на нейна страна. Константин-Кирил поставя в основата на своя книжовен език познатото му от родния край славянско наречие и горещо отстоява неговите права. Отива с радост при славяните в Моравия; сменят се царе, патриарси и папи, но той не променя възгледите си. Умира с мисъл за делото, с молба за победа над триезичниците, оставя завет то да бъде продължено. Очевидно Кирил влага лична заинтересованост в работата; в случая не играе роля само задължението да се изпълни добросъвестно една възложена му мисия, но имат значение и личните му схващания, неговата симпатия към славяните. Той се отнася към делото като напредничав учен, творец и хуманист.

Прогресивните демократични възгледи на Константин допадат особено много на новосъздадената славянска интелигенция, тъй като те отговарят на народностните интереси на славянството. Константин става учител на българските духовници и книжовници, които подемат борбата за славянска писменост и я довеждат до победен край. Той ги учи не само с идеите си, но и с преводаческия си пример и с оригиналното си творчество. Завещава им *преводачески* и *творчески традиции*. В творчеството на редица български писатели — Климент Охридски, Черноризец Храбър, Йоан Екзарх, Константин Преславски — се откриват следите на неговото плодотворно влияние. Всъщност нашата средновековна литература от IX—X в. е продължение и доразвитие на книжов-

ното творчество на Кирил и Методий на един нов етап, при нова обстановка. Така делото на Кирил и Методий има голямо значение за развитието на българската литература. Тя се появява като литература на говорим език, вдъхновена от прогресивни идеи, с народностно значение, ръководена от високи художествени и преводачески принципи.

Делото на Кирил и Методий има и голямо *политическо* значение. В Моравия то става оръжие против немските домогвания, средство за създаване на народностна църква и за формиране на по-високо славянско самочувствие. И макар след време немското духовенство да обсебва властта и латинският език отново да става богослужебен, делото на Солунските братя не остава без следа. Неговото влияние се чувствува в земите на тяхната дейност до XIII—XIV в. А делото на Кирил и Методий в България се превръща в стена срещу византийските политически и църковни стремежи. То дава основание да се назначи българско висше духовенство, да се създадат многобройни български свещенически кадри и българската църква да заеме свое самостоятелно място между европейските църкви със славянско богослужение и чествуване на славянски светци. С това България получава и по-голям престиж между народите, и по-голяма политическа стабилност като християнска просветена държава.

Кирило-Методиевото дело през вековете играе огромна *обществена роля*. През всички епохи то е било източник на гордост, опора на българското съзнание и самочувствие, средство за отпор срещу асимилаторските домогвания на чужди народи. За това говорят творби като Солунска легенда и Успение Кирилово, а също така и една обработка на творбата „За буквите“ (XII в.), в която се подчертава, че българската литургия е свята. В Търновската книжовна школа се разискват въпросите за книжовния език и за преводите, понякога се стига до странни теории (например у Константин Костенечки), но уважението към Кирил остава, неговото име е популярно. Особено голяма обществена роля започва да играе делото на Кирил и Методий през Възраждането. В своята „История славянобългарска“ (1762 г.) Паисий Хилендарски отделя специална глава за славянските учители. Той добре е осъзнавал, че културната история е важен дял от историята на един народ и че просветата и книжнината придават авторитет на народите. Със страст Паисий иска да докаже, че Кирил и Методий са били българи и че книгите са български (абсолютно прав, като се вземе предвид езикът). Той с гордост подчертава мисълта, че българите първи са се покръстили и първи са имали книги. Това го изпълва със смелост, която той иска да вдъхне и на своите читатели. Значителен за времето извод е, че българският народ в църковно и в просветно отношение има приоритет пред другите славяни. За онези години, когато българският дух се пробужда, за да започне своята решителна борба за освобождение по всички фронтове, тази идея е била твърде важна. За

Кирил и Методий говори и друг български възрожденски историк — йеросхимонах Спиридон в своята „История во кратце“ (1792 г.). Той изпада в ред заблуждения, но отношението към славянските учители е възторжено, патриотично, разказът му е бил в състояние да вдъхва самочувствие и надежди.

През Зрялото възраждане празникът на Кирил и Методий излиза от тесните рамки на църквата и се превръща в училищен празник на славянската азбука и книга. Скоро той става всенароден светъл празник, на който българският народ изразява своя патриотизъм и принадлежност към голямото славянско племе. Празнува църквата, празнуват училищата, празнуват политическите емигранти в Румъния и диарбекирските заточеници. Празнуват бедни и богати, православни и католици. Едно общо национално чувство обединява в този ден българите от всички краища на родината и извън нея.

Заслуга за провъзгласяването на празника на Кирил и Методий за училищен и общонароден празник имат братята Найден и Константин Герови. През 1851 г. те заедно с други родолюбиви българи решават да именуват училището в Пловдив „Кирил и Методий“, след това започва да се празнува неговият патрон. През 1858 г. „Цариградски вестник“ помества покана от Йоаким Груев за всеобщо честуване на паметта на Кирил и Методий като училищен празник.

Ентусиазъм обхваща многобройни български селища, по вестниците се появяват дописки за тържествено честуване на празника. Държат се речи за подвига на двамата братя, сочи се за пример тяхната любов към народа. Скоро празникът започва да се политизира. През 1867 г. Хр. Ботев държи реч в родния си град Калофер, в която призовава народа да следва примера на Кирил и Методий в борбата за народна свобода и просвета. Няколко години по-късно той пише статия за Кирил и Методий, в която ги нарежда в редицата на заслужилите личности на човечеството. Празникът на Кирил и Методий според него трябва да напомни миналото и настоящето и да въодушеви народа „с идеята за пълно духовно и политическо освобождение“. Поетът революционер критикува начина на празнуване паметта на Кирил и Методий от някои българи — те държат речи, пият, дигат тостове, а търпят тиранията и не се вглеждат в страданията на народа. Ботев смята, че всеки честен човек трябва да се учи от примера на Кирил и Методий, че дълг на всеки българин е да се бори за свободата на своя поробен народ. Уверен в победата на прогресивните патриотични сили, Ботев завършва творбата си с думите „11 май скоро ще да бъде празник на нашата революция и на нашата свобода“.

Образите на солунските братя съпътствуват българските въстаници по време на Априлското въстание и българските опълченци по време на Освободителната война. На Самарското знаме са извезани ликовете на Кирил и Методий. В речта по случай

връчването на знамето в Плоещ между другото се казва: „Както в деветото столетие Кирил и Методий са освободили славянството, а особено нас, българите, от идолопоклонството и невежеството, така също и днес ще се намерят посред българското опълчение, ще го насърчат в сраженията и ще му помагат най-сетне да избави България и отечеството им от турското робство."

Наред с порастването на народностното самочувствие и преосмислянето на Кирило-Методиевия празник, се засилва и научният интерес към делото на Кирил и Методий, а също така и интересът на живописците. Първите научни изследвания и научнопопулярни статии за Кирил и Методий у нас принадлежат на К. Фотинов, Васил Априлов, Найден Геров, М. Дринов, Л. Каравелов. Най-често се обсъждат проблемите на Кирило-Методиевия книжовен език и въпросът за тяхната народност. Романтично обяснение за имената на старобългарските букви дава Раковски. Той търси вътрешен смисъл на цялата буквена система.

Най-сетне не бива да забравяме, че делото на Кирил и Методий се разпростира сред много народи. То става причина за укрепване на българо-руската дружба, за значителен книжовен обмен между България, Сърбия, Русия. Старобългарският Кирило-Методиев език с редакционни (главно правописни) промени става език и на русите, и на сърбите. Така през вековете делото на Кирил и Методий придобива *общославянско* значение.

## III. ПРИСТИГАНЕ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВИТЕ УЧЕНИЦИ В БЪЛГАРИЯ

Методий определя Горазд за свой приемник. На смъртния си одър, той се обръща към учениците си със следните думи: „Този е свободен мъж от вашата земя, начетен е добре в латинските книги и е правоверен; нека бъде върху него божията воля и вашата обич, както и моята" (ЖМ, гл. XVII). От тези думи е ясно, че Горазд е бил моравянин, православен и освен славянската азбука и книги е познавал и латинската литература. Това е било важно условие за успешно управление на западните славяни и за отпор срещу претенциите на латинското духовенство. Определяйки Горазд за моравски архиепископ, Методий сериозно е премислил всичко, но в Рим се колебаят. Горазд наистина заема мястото на Методий, но папата се бави да го утвърди. Натискът на немското духовенство върху Моравия се засилва. Политически слаб, моравският княз Светополк не намира сили да се противопостави, напротив, той престава да покровителствува славянското богослужение и писменост. През септември 885 г. идва на власт нов папа – Стефан V. При него политиката спрямо славянското духовенство взема рязък обрат. Веднага след заемането на папския престол Стефан V изпраща посланици до Светополк, които носят заповед за свалянето на Горазд от длъжността архиепископ на Моравия и Панония и за забрана на славянското богослужение. Мястото на Горазд заема немецът Вихинг. Под негово ръководство немското духовенство, подпомогнато от немската войска, предприема унищожителен поход срещу славянските книги и техните разпространители. На някои от привържениците на Методий са разграбени домовете. Други, които имат духовен чин, дякони и презвитери, са продадени като роби във Венеция. По-старите и по-опитни ученици начело с Горазд и Климент са оковани във вериги и хвърлени в тъмница. В немския затвор, според свидетелството на Теофилакт Охридски, „всяко утешение им беше забранено и нито роднини, нито познати имаха достъп до тях под никакъв предлог". Получили от княза власт да правят както намерят за добре, немските триезичници извеждат понякога учителите от тъмницата, бият ги „не давайки пощада ни на белите им коси, ни на слабостта на тялото им, придобита от много терзания". Тяхната цел е да ги накарат да се откажат от източното християнство и заедно с това от славянската проповед. Учениците обаче следват завета на своите учители да пазят чиста „правата вяра" и не признават триезичието, което според Кирил е хула срещу бога. След като не успяват да ги превият, „еретиците, не давайки на светци-

те да се подкрепят с каквато и да е храна, тъй като не позволяваха никому да им даде късче хляб, предадоха ги на войниците", за да ги изгонят от Моравия. Оттук нататък на Методиевите ученици предстоят нови изтезания, не по-малки от първите. Житието на Климент разказва: „Войниците, хора груби, понеже бяха немци и в природата си имаха нещо зверско, отведоха ги от града, свалиха им дрехите и ги повлякоха голи, като по такъв начин ги изложиха на двойна скръб — на позор и на неприятното действие на студа. Те даже слагаха мечовете си на шиите им, като че са готови да ги поразят и допираха до плешките им копията си, готови да ги прободат. . . А когато се намираха вече на далечно разстояние от града, войниците, които ги водеха, ги захвърлиха и се върнаха отново в града" (всички цитати по Ал. Милев, Жития на св. Климент. . .).

Учениците на Методий, които остават извън затворите, независимо от заплахите за нови мъчения, продължават да работят сред народа. Тяхната дейност осезателно се чувствува и това дразни немското духовенство, което постепенно обсебва и политическата власт. Затова след няколко години, за да осъди докрай делото на Методий и неговите последователи, Стефан V пише на Светополк: „Методий се осмели да извършва литургията и богослужебната служба на славянски език, макар с клетва да беше обещал да не прави това. Нека всеки се отврати от клетвопрестъплението му и никой по никакъв начин да не дръзне занапред да направи нещо подобно. С властта на бога и нашата апостолска власт, ние забраняваме славянското богослужение под страха на проклятието." Привържениците на Методий не се уплашват от заплахата за анатема, макар че през средновековието това се смята за голямо наказание; те продължават да работят, като предават Кирило-Методиевите традиции на своите ученици. Разпространението на славянската писменост и богослужение обаче става обикновено тайно, в отделни манастири. Официално се налага богослужението на латински език.

Съдбата на продадените в робство Методиеви ученици и на прогонените от пределите на Моравия учители е по-друга.

Когато славяните роби са отведени от евреи на пазара във Венеция, там пристига византийски сановник — навярно неслучайно, който иска да ги откупи. Най-старото житие на Наум свидетелствува: „Като узна за тях, царският човек ги откупи. И като ги взе, заведе ги в Цариград и разказа за тях на цар Василий. И пак им възвърнаха техните чинове и санове — презвитери и дякони, каквито имаха по-рано." Част от Кирило-Методиевите ученици остават в Цариград, където прекарват до края на живота си, а „други дойдоха в българската земя и с велика чест намериха покой". Имената на тези ученици остават за нас неизвестни. Големи са основанията ни да смятаме, че един от тях е бил Константин, бъдещият епископ на Преслав.

Прогонените от немските войници Кирило-Методиеви учени-

ци се разделят на групи, за да не правят впечатление и да стигнат успешно до спасителен бряг. Една група от трима души се насочва към България — Климент, Наум и Ангеларий. За Горазд от момента на мъченията в затворите нататък в паметниците вече не се говори. Дали е починал в затвора, или е прогонен в друга посока, за да бъде изолиран от средата си, само можем да гадаем.

За групата на Климент разполагаме със сравнително добри сведения, защото както Климент, така и Наум у нас са признати за светци и за тях са написани жития. Може би след тях в България са дошли още славянски духовници, но те са били редови преписвачи и учители и затова за тях нищо не се знае.

Климент, Наум и Ангеларий са уверени, че в България ще намерят добри условия за работа, затова тръгват към нея с надежда. Теофилакт пише: „За България си мислеха, към България се стремяха и се надяваха, че България ще им даде покой."

Защо е тъй голямо желанието на Методиевите ученици да достигнат България? Климент е бил добре осведомен за положението в страната; той е знаел, че тук ще бъде добре посрещнат. 1. В България живее многобройно славянско население. 2. Книгите на Кирил са написани на езика на това население, на старобългарски. 3. България е християнска страна, изповядваща източното християнство като Кирил и неговите ученици. 4. България е централизирана държава, ръководена от княз, който се стреми към самостоятелност и иска да уреди независима българска църква. Допуска се, че Кирил и Методий са се срещнали в Рим с български пратеници. Възможно е Методий да е разговарял с Борис или с негови дипломати в Цариград или при преминаването си през българските земи. Учениците му са били осведомени за стремежите и настроенията на българския княз. 5. От житието на Хоматиан, а и от други източници се знае, че Климент е бил българин, за Наум се твърди същото. В такъв случай те се насочват към родината си. Това не е без значение за копнежа на двамата за България.

След няколко месеца мъчителен път в студените зимни месеци на 885—886 г. ту гонени от различни беди, ту топло посрещани от християните по селищата, тримата славяни достигат до Белград. Навремето той влиза в границите на България. Там те веднага се представят на градоначалника (боритаркана). Като научава какви са и откъде идват, той незабавно известява на българския княз, за когото знаел, че „жадува" за такива мъже и с „голямо желание ги търси". От тези думи на Климентовия житиеписец се разбира, че Борис добре е знаел за дейността на Кирил и Методий. Той е оценил ползата, която може да получи от техните ученици, затова си е поставил задача да ги привлича в страната си. От 870 г. България има самостоятелна църква, но архиепископът е грък, свещениците също. Ако има между духовниците отделни лица славяни, те служат на гръцки. Народът не

ги разбира и пази здраво своите езически обичаи. Византийското влияние обхваща все повече българското болярство и увеличава опасността от погърчване. Княз Борис като мъдър и далновиден политик вижда всички опасности от политическо и църковно гледище и търси изход от тях. Той е могъл да научи за работата на Кирил и Методий чрез константинополската патриаршия, чрез Рим и, разбира се, чрез Моравия, с която навремето България граничи. Дейността на Методий там трае около петнадесет години — достатъчно време, за да бъде забелязана.

Е. Георгиев предполага (изразявал го е неколкократно в трудовете си), че още преди смъртта на Методий в България биват изпратени духовници с книги. Той се базира на онова място от Методиевото житие, в което се казва, че Методий оставил в Цариград „поп и дякон с книги". Според Георгиев по молба на княз Борис тези хора били отведени в Плиска. Тази хипотеза е колкото логична и примамлива, толкова и недоказана. Сигурното е, че през пролетта на 886 г. в Плиска се събират по два пътя — през Венеция и Цариград и през Дунава и Белград — множество ученици на Кирил и Методий. Позволявам си да кажа множество, а не неколцина, макар да знаем имената само на четирима, като изхождам от многообразната и интензивна преводаческа, преписваческа и учителска работа, която се развива в североизточна България. Разкопките показаха, че в края на IX и първата половина на X в. книжовни манастирски комплекси съществуват в Плиска, в с. Равна, в Преслав, скалните манастири при с. Крепча (Варненско), при с. Мурфатлар (Басараб) сега в Румъния. В тях се откриват многобройни неофициални надписи, често само отделни имена, поставени от обикновени богомолци. Това говори за широко разпространение на грамотността в североизточна България, което не може да се постигне с усилието на няколко души.

Зад многобройните надписи от глаголица и кирилица по стените на църкви, манастири и крепости от IX—X в., които всъщност са случайно оцелели отломки от духовния свят на времето, се крие една цветуща културна епоха, исторически слабо документирана. Само три години след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България бива построен големият манастирски комплекс в Равна (889 г.), който наред с Плиска и Преслав става просветен и книжовен център. Тук се изучава едновременно славянската и гръцката писменост. Това личи от абецедарите (гръцки и славянски) и от двуезичните надписи.

Пристигнали в Плиска, Климент, Наум и Ангеларий най-напред са разпределени по домовете на боляри те Чеслав и Есхач, за да отдъхнат и възстановят силите си. От многото терзания обаче Ангеларий умира. Княз Борис често разговаря с Климент и Наум. Според Теофилакт те го запознават с християнската литература — четат му Библията, „древни истории и жития на светци". Несъмнено Борис е обсъждал с тях още въпросите на българското образование, на църковната организация и на книжнината. В

резултат от дългите разговори узрява план за широка образователна и църковно-организаторска работа.

След като си почиват добре, учениците на Методий се събират в голям манастир в Плиска или недалеч от нея и приблизително половин година работят съвместно. Това проличава от превода на Празничния миней, превеждан едновременно от Климент и от Константин Преславски, в който те вмъкват и свои химнографски творби.

Вероятно към края на 886 г. Климент е изпратен като учител в областта Кутмичевица (Македония). Тази област има, от една страна, християнизирано славянско население, а, от друга, значителни народни маси пазят своите езически нрави и обреди. Сред населението се ширят и еретически дуалистически ереси като павликянството. Тя е сравнително скоро присъединена към българската държава област и това обстоятелство, както и териториалната близост с Византия, са причина тук да има силно гръцко влияние. Следователно обстановката в тази област е била сложна. Чрез славянската писменост и богослужение е можело да се достигне до верско единство, до укрепване на славянското съзнание, до повишаване на авторитета на църквата и на българската власт, до повдигане на образователното равнище на славянския народ. Изпълнението на тези важни държавни задачи се пада на Климент като най-опитен, проявен в борбата срещу триезичниците, и един от най-доверените ученици на Методий. Центрове на Климентовата просветна и литературна дейност стават Главиница, Девол и Охрид. В Плиска остава Наум, който поема ръководството на младото българско духовенство като учител в продължение на около седем години.

Така скоро след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България възникват няколко значителни просветни и книжовни центъра, които развиват интензивна учителска, църковно-практическа и литературна дейност. В североизточна България това са главно Плиска и манастирският комплекс при Равна, а в Кутмичевица — споменатите вече градове. Това е състоянието докъм края на 893 г., когато столица става Преслав. Под ръководството на Симеон и епископ Константин Преславски Преслав се налага като нов книжовен център, който скоро надминава всички по обем и характер на своята дейност. Тук настъпва небивал разцвет на културата изобщо — архитектура, живопис, приложни изкуства, преводаческо изкуство, творческа литературна дейност

# IV. ЛИТЕРАТУРА И ПРОСВЕТА В ЮГОЗАПАДНИТЕ ПРЕДЕЛИ НА БЪЛГАРИЯ

## I. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

Не разполагаме със сведения кога и къде е роден Климент. Теофилакт твърди, че той „от млада и нежна възраст" съпровождал Методий. Това дава основание да се мисли, че произхожда от Солунската област и е отишъл с Методий в манастира „Полихрон". За българския произход на Климент свидетелствува Д. Хоматиан, който казва, че той бил „по род от европейските мизи, които обикновеният народ знае и като българи".

Като се изхожда от високата образованост на Климент, отразена в неговото творчество, и от преводаческата му опитност, може да се предположи, че той е един измежду онези сътрудници на Кирил, които са участвували при превода на богослужебните книги. Той съпровожда двамата братя до Моравия и остава там неотлъчно със своя учител Методий до неговата смърт. Климент е измежду онези ученици, които Кирил и Методий завеждат в Рим, за да бъдат „осветени", т. е. ръкоположени в духовни санове. Допуска се, че тъкмо при това ръкополагане Климент е получил името си в чест на Климент Римски, чиито мощи Константин подарява на папата. Но дотук възстановяваме биографията на Климент главно по логически път, без да имаме конкретни указания в паметниците. След смъртта на Методий животът на Климент вече се явява по-добре документиран и за него може да се говори с по-голяма сигурност.

Когато Методий умира, Климент има учителски сан. С Горазд и с други по-възрастни славянски духовници той е хвърлен в затвора. Като най-близък съратник на Горазд заедно с него оглавява диспута с латинските триезичници. Теофилакт изрично свидетелствува, че по значение Климент бил втори след Горазд и че бил почитан от всички и широкоизвестен. В затвора той спори с триезичниците главно по въпроса за света Троица и отстоява Кириловото схващане. След като е осъден на „вечно изгнание" и прогонен от моравската столица, той се насочва към България. В Плиска престоява известно време (може би половин година или повече) и към края на 886 г. е вече в Кутмичевица, т. е. областта на запад от р. Вардар, включваща западна Македония и южна Албания с център гр. Девол (Деволския комитат), Княз Борис подготвя добре условията за неговата дейност. Най-напред той отстранява от управлението на областта комит Курт и назначава за неин управител (комит) Добета. Теофилакт казва, че князът предал Добета на Климент, за да му бъде помощник, а Климент да го слуша. По всичко личи, че Добета е бил славянин

християнин и верен служител на Борис. Така князът укрепва българската власт в услуга на Климентовото дело. Освен това той е много щедър към славянския учител. За да го освободи от житейски грижи и да му даде възможност да се отдаде напълно на работата си, Борис му подарява три комитски къщи в Девол и места за почивка в Главиница и Охрид. Още по Борисово време край Охрид започва строеж на голям манастир — „Св. Панталеймон". До населението в областта е изпратено царско нареждане — „да приемат светеца с почит, да му предоставят обилно и щедро всичко" (по превода на Милев).

Климент съумява да оцени голямата почит и внимание. Според житиеписеца той не се е възгордял, нито започнал да живее разкошно, а поставил всичко това „като начало на своя подвиг", грижил се да не „измами княза в надеждите, които той възлагал на него".

В качеството си на учител в Кутмичевица Климент прекарва докъм края на 893 г. Той обикаля поверената му област и развива широка проповедническа и църковно-организаторска дейност. Преди всичко обаче подготвя ученици. В цялата област имал „3500 избраници", които учел на четмо и писмо. Едва ли можем да приемем това число с пълно доверие, защото в средновековната литература числата се закръглят или се свеждат до известни свещени числа със символическо значение. Не бива да се съмняваме обаче, че Климентовите ученици са били действително многобройни. Най-способните измежду тях стават негови помощници в трудното и благородно дело. Ето какво четем в житието на Теофилакт: „А нас, смирените и недостойните, поради величието на своята доброта той ни беше направил по-близки от другите и ние винаги бяхме с него, присъствувайки във всичко, което вършеше, което говореше и на което учеше с думите и делата си. Ние никога не го видяхме да бездействува. Той учеше децата, и то по различни начини — на едни показваше формите на буквите, на други обясняваше смисъла на написаното, а на трети нагласяше ръцете, за да пишат. И не само денем, но и нощем работеше: отдаваше се на молитва, или се занимаваше с четене, или пък пишеше книги, а понякога в едно и също време вършеше две работи: пишеше и преподаваше на децата някакво знание, понеже знаеше, че безделието е учител на всяко зло. Затова и неговите ученици бяха по-добри от всички по живот и по учение."

Този прост, конкретен и ясен разказ на близък ученик на Климент очевидно Теофилакт заема от своя славянски извор. Изглежда, авторът тук нищо не е променил, за да запази непосредствеността и убедителността на автентичното свидетелство. Виждаме Климент напълно погълнат от работата си, отдаден изцяло на обучението на децата и на книжовната работа.

От подготвените вече свои ученици Климент разпределя във всяка енория (църковен окръг) по 300 души (едно ползуващо се с уважение число, свързано с тройката, знак на светата Троица),

когото да организират просветата чрез учение и проповед. Тези хора са освободени от всякакви данъци и са пряко подчинени на Климент.

Така чрез личен пример и чудесна организация, подпомогнат от официалната българска власт, Климент създава солидна база за богослужение, училищно обучение и книжнина на роден български език. Докато в Моравия замлъква в църквите славянската реч и цяла Европа се учи да чете и пише на латински, в Кутмичевица и в северна България децата се учат и сричат на своя език, чертаят славянските букви, а в църквата зазвучава проповед и литургия на понятен за целия народ език. Продължавайки демократичните традиции на Кирил, Климент изгражда в Македония демократичните основи на българското образование.

Докато Климент учителствува и усърдно следва примера на Кирил и Методий, в Плиска настъпват някои политически промени. По неизяснени причини Борис решава да се оттегли от управлението и да постъпи в манастир. По онова време монашеството се е ползувало с голям престиж. В манастир е живял и братът на Борис — Докс (постъпил може би и преди него). По право управлението поема първородният Борисов син Владимир (с прабългарско езическо име Расате). Това става през 889 г. Владимир управлява около четири години. По сведението на немския хронист Регинон той не приличал на баща си. Отдал се на „пиршества и разврат", дал свобода на езическите елементи, опитал се да върне „новопокръстения народ към езическите обреди". По време на неговото управление славянската писменост няма добри условия за развитие, но няма и сведения да е преследвана. Борис обаче не може да гледа спокойно как се руши постигнатото от него, колелото на историята не бива да се връща назад. Монахът препасва отново меча и с помощта на своя трети син Симеон сваля Владимир от трона, нарежда да бъде ослепен (едно от най-честите и жестоки средновековни наказания) и го праща в затвор. Тогава (893 г.) княз става Симеон. Още в същата година той пристъпва към важни за държавата реформи. Най-напред премества столицата си от Плиска в Преслав. Може би това е изисквал бързо зреещият феодализъм. Преслав има такова разположение, че по-лесно е могъл да бъде отбраняван. Но едва ли само това е причината. Плиска е старият стан на прабългарите. Там езическите изобщо и прабългарски традиции са още силни, там живеят роднини на избитите през 866 г. боляри, които въстават срещу новата вяра. Симеон и Борис са потърсили една столица не само природно, но и вътрешно защитена, за да може младият княз да продължи успешно християнската и славянска политика на своя баща. Симеон е изцяло възпитан в християнски дух. Той е убеден в предимствата на християнството, което за времето е прогресивна за българите религия. Тя укрепва княжеската власт и издига авторитета на България в Европа, приравнява българския народ с другите християнски народи, спомага за сплотяването на населението в самата страна.

Преместил столицата, Симеон решава да назначи българско висше духовенство, за да ограничи византийското влияние и да укрепи независимостта на българската църква. В последствие този акт се оказва с голямо значение за ускоряване на процеса на формирането на единна българска народност. Славянските епископи въвеждат славянско богослужение не само в собствената си практика, но получават и правото да назначават свещеници. Те започват да ръкополагат такива от славянски род. Това означава, че те стават важен фактор за славянизирането на българската църква в цялата страна.

Във връзка със своите замисли Симеон извиква Климент в Преслав, за да го назначи за епископ като най-достоен от достойните. „И така — казва Теофилакт — Климент станал пръв епископ на български език.“ Навярно веднага след Климент епископски сан е присъден и на презвитер Константин, също Методиев ученик. Така Методиевите ученици стават първи български епископи. След време без разрешението на Цариград Симеон назначава и български патриарх (ок. 919 г.). От идеята за българска патриаршия се вълнува Борис още през 866 г., но тогава тя не могла да се реализира. Не се реализира и при разрешението на българския църковен въпрос през 870 г., тъй като нито папата, нито константинополският патриарх имат интерес от това. Целта се постига, след като Симеон придобива голяма политическа сила. Дълги години Цариград не признава българския патриарх, но по времето на Симеоновия син Петър е принуден да го признае.

Заедно с назначаването на първите български епископи славянската писменост се обявява за *официална*. Славянският писмен език става език на църквата, на държавата, на литературата. Това проличава от факта, че висши духовни лица, като Климент и Константин, пишат на старобългарски език творби за разнообразни църковно-практически цели. Следователно славянският език е трябвало изцяло да заеме място в църквата — както при проповедта, така и при литургията. Освен това каменните надписи на гръцки език силно намаляват. След 893 г. е известен един надпис на гръцки, но многобройни са вече надписите и подписите на старобългарски с кирилски и с глаголически букви. Всичко това не означава, разбира се, че гръцкият език е бил изцяло изместен. Той се е изучавал в българските училища. За това говорят запазените гръцки абецедари, а също така и двуезичните надписи от края на IX и X в. Гръцкият език и писмо са се изучавали за целите на превода, за общение и може би за изпълнение на отделни служби.

С основание се предполага, че реформите на Симеон в културната сфера са се решили на специално свикан църковен събор в Преслав. Този събор не е документиран в смисъл, че не притежаваме паметник, в който категорично да се съобщава, че той е бил свикан. Той се подразбира обаче от някои изрази на Теофи-

лакт. Освен това правят го много вероятен аналогични случаи и ред логически съображения. Не е възможно такива важни стъпки, които биха могли да доведат до политически усложнения, да бъдат предприети еднолично от княза.

В житието на Теофилакт се казва, че Климент станал „епископ на Дрембица или Велица". Епархия с такова название не се споменава в грамотите на Василий II за Охридската архиепископия нито в запазените каталози на епархиите. Допуска се, че тази епархия е била извън територията на Кутмичевица. Там Климент заварил народа напълно просветен, а свещениците могли само да четат по гръцки (явно Теофилакт има предвид свещеници славяни), без да разбират смисъла на книгите. По отношение на точното местоположение на епархията има няколко хипотези: че се намирала в Северните Родопи; че се касае за Струмишката област, за Солунско и Югозападните Родопи (Коледаров), или че се намирала „в централна Македония по басейна на р. Вардар" (Снегаров). Повечето учени смятат, че „Велица" трябва да се разбира Велика и това е било центърът на епископското управление на Климент, тъй като в заглавията на някои слова той е назован „епископъ великьскъ".

В качеството си на епископ Климент ръкополага от най-добрите си ученици „четци, дякони, поддякони и свещеници". Той ги обучава добре в църковния ред, за да не отстъпват по знания от гръцките духовници. В своята проповедническа, църковно-организаторска и книжовна работа Климент си поставя „за образец на своя живот великия Методий" и винаги се стреми да му подражава. Теофилакт пише: „И поставяйки си за основа на собственото си поведение неговият живот и дела като някаква картина от опитен в изкуството живописец, той усърдно се стараел да изрисува себе си според него." Климент развива широка литературнотворческа, възпитателна и църковностроителна дейност. Той построява две църкви — „красиви" в „сферична форма" (Теофилакт), може би по подобие на кръглата златна Симеонова църква в Преслав. Преди смъртта си завещава на епископията и на манастира св. Панталеймон имота си и книгите си.

Климент умира през 916 г. Погребан е на 27 юли в манастира св. Панталеймон (край Охрид), в който като епископ често се задържал и където е починал. Скоро след смъртта му е канонизиран от българската църква (не е установено точно кога). В последствие заедно с Кирил, Методий и Иван Рилски става един от най-популярните български светци, почитан в цяла България. С най-голямо уважение и любов обаче се ползува в територията на неговата епископска и учителска дейност.

*Творчеството* на Климент Охридски е богато и разнообразно. То може да се раздели на: 1) поучителни слова; 2) похвални слова; 3) жития; 4) църковна поезия; 5) преводи.

Обемът на Климентовото творчество още не е окончателно установен. Със сигурност негови трябва да се смятат 16 слова,

които носят в насловите си името Климент. Те са издадени в неговите Събрани съчинения. Т. I. С., 1970. Извън тези слова остават още множество други, които са безименни, но по стилно-езикови белези могат да се отнесат към творчеството на Климент. Издадени са в т. 2 на Събрани съчинения на Климент като вероятно негови. Бъдещата наука може би ще се произнесе по-точно по въпроса за тяхното авторство. Тук ще правим анализ на ораторската проза на Климент въз основа на безспорно Климентови творби и на слова, които с голяма вероятност се приписват нему.

Не е много ясен и въпросът за хронологията на Климентовите съчинения. Онези, които титулуват в заглавието си Климент „епископ словенски" или „епископ Велички", най-вероятно са писани в периода между 893 и 916 г., когато Климент е на длъжност епископ. Някои от анонимните творби и онези, които в заглавието си съдържат само името Климент без титла, са написани може би по-рано. Не е изключено отделни творби да възникват още в Моравия.

*Поученията* на Климент са кратки произведения, в които се поставят християнско-нравствени проблеми. Те спомагат за постепенното преодоляване на езичеството и за създаване на нова християнска нравственост. По съдържание, стил и език тези слова са прости и ясни. Ето някои от тях: Поучение за Цветница, Поучение за неделния ден, Поучение за Пасха. Известни са и две общи слова образци, които със смяна на имената могат да се използуват при честуване на три групи празници — за апостоли, за мъченици и за светители („Наставления за празници" и „Поучение за апостол или мъченик"). За практиката тези общи слова са били много удобни, особено за по-слабо образованите свещеници или за селища, където не е имало специална литература за всеки празник.

*Похвалните слова* на Климент се отличават с по-висок стил и сложен език. Те са тържествени слова, предназначени да възхвалят светците и създадат необикновена празнична атмосфера. В тях идеализацията и патосът достигат до върхната си точка. Едни от най-добре написаните похвали на Климент са: „Похвално слово за Кирил", „Похвално слово за Лазар", „Похвално слово за Михаил и Гавриил", „Похвално слово за св. Димитър".

За всички свои похвали Климент си изработва обща композиционна схема, като се учи от византийските писатели от VIII—IX в. Без да са груби подражания, неговите слова показват композиционна и стилова близост с похвалните слова на редица писатели от близкото минало, като Теодор Студит, Андрей Критски, Йоан Дамаскин, патриарх Герман. Възприемайки творчески създаденото от тях, Климент създава оригинални творби в духа и стила на времето.

Общо взето, похвалите на Климент са кратки. Това проличава ясно, ако се сравнят те с развитието на жанра през по-късни-

те векове. Като не се вземат предвид различията между отделните слова в подробностите, общо погледнато, всички Климентови похвали по емоционално съдържание и структура на фразата се разделят на две основни части — биографична (условно казано) и същинска възхвала. Понякога първата част е по-обемиста от втората и, обратно, но, общо взето, между двете части няма голяма разлика в обема, затова бихме казали, че те се намират в равновесие.

Биографичната част започва с обръщение към слушателите, с напомняне на празника и съвсем кратко представяне на героя — обобщена лирическа характеристика. Тук всъщност се набелязва *предметът* на проповедта, след което се прави по-конкретна и обширна характеристика на героя, изградена върху биографичен материал. „Биографичната" част от своя страна не се опира на цялостната биография на героя. Тук авторът само *напомня*, маркира важни моменти от живота на светеца, понякога се спира на отделни епизоди или на ярки, показателни мисли. Тези епизоди и напомняния на важни моменти от дейността на героя според риториката терминология на времето могат да се нарекат примери. Те подкрепят общата оценка, правят възхвалата по-убедителна. „Биографичната" част от Климентовите слова не е изложена в плавен, епичен стил. Тя е освободена от подробности, в нея липсва описанието, изпълнена е с възклицания, въпроси, експресивни диалози в отделни случаи. Общо казано, героят тук е окачествен по риторически път.

Същинската възхвала започва обикновено с въпрос. Пример: „Кой би могъл да изрече достойна за него възхвала?" (Слово за Йоан Кръстител). При някои слова към същинската възхвала се преминава вместо с въпрос с една заключителна фраза към биографичната част, служеща и като въведение към възхвалата. Пример: „Като се пресметне неговият труд и пътешествия, няма на кого другиго да отдадем подобни похвали" (Слово за Кирил); или с покана към всички в един глас да възхвалят светеца: „Като се събрахме сега за тяхно възпоминание, нека радостно да изречем единогласно похвала за тях, казвайки . . ." (Слово за св. Димитър).

Такъв момент — преминаване от една част в друга — е предвиден във византийските риторики и се нарича „преход" (лат. транзитис). Тези разнообразни по форма преходи у Климент са следователно обмислени; те отговарят на риторическите изисквания за постройка на едно слово.

Същинската възхвала е израз на всеобщото и авторово възхищение от чествувания герой, признание на делата му, утвърждение на подвига му. Тя изобилствува с литературни украшения — епитети, възклицания, сравнения, метафори — и е най-патетичната част от словата. Тук радостта и възторженото чувство достигат до своята кулминация. За да се постигне тази кулминация, същинската похвала е организирана по друг начин в стилно речево отношение. В нея са струпани не само множество поети-

чески фигури, но и фразата е ритмически конструирана. Тази ритмическа организация се опира на принципите на църковната поезия. Тя обхваща понякога цялата същинска възхвала, в други случаи част от нея. Почти винаги тя се предхожда от покана към слушателите да се приобщят към радостта и всички в един глас да възпеят светеца. Примери: „Като се покланяме пред тях, нека едногласно, радостно и с похвала да възкликнем и кажем . . .“ (Слово за Михаил и Гавриил); „Нека със желание да изразим пълната си радост поради него и да възкликнем“ (Слово за Климент Римски). Думите „да извикаме“, „да изречем едногласно“, „радостно да възкликнем“ предполагат изменение на интонацията на проповедта. И наистина тя се изменя, защото текстът по-нататък започва да звучи стихотворно; новата структура на речта изисква друга интонация, повече патос и тържественост, изразяващи всеобщото признание на светеца. Ритмиката се получава чрез повторенията, поставени на определено място, чрез паузите, чрез редуване на съразмерни изречения и еднотипни синктактически конструкции. Изречени от името на множеството, тези ритмически организирани части създават илюзията, че всички в едногласен хор възхваляват светеца.

У Климент откриваме две основни ритмически цялости. Едната от тях условно може да се нарече *приветствие*. Тя представлява многократно редуващи се изречения, започващи с обръщението „радвай се“ или „облажавам“, последвано обикновено от името на светеца, след което идат епитети и сравнения, метафори, алегории или символи. Такива са славословията за Димитър Солунски, за Михаил и Гавриил, за Петър и Павел, за Константин-Кирил Философ и др. Ако възхваляваните герои са двама, след приветствието анафора „радвай се“ имената се редуват. Така е в Слово за Михаил и Гавриил, например: „Радвай, се архистратиже Михаиле, . . . Радвай се, архистратиже Гаврииле, . . .“. Понякога името на светеца се заменя с някакво символично название, например:

Радвай се, градино словесна . . .
Радвай се, нови кивоте . . .
Радвай се, къпино неизгаряща . . .

Радвай се, планино неразбиваема . . . (Слово за успение Богородично)

Всяка ритмическа цялост в отделните слова на Климент показва свои особености, свой по-дълъг или по-кратък приблизителен размер на изреченията, свои ритмични находки. Постоянни средства за създаване на ритмичност обаче остават: анафората, паузите, които наподобяват цезурите в народната песен и се получават чрез обръщения или повторения на еднакви думи вътре в текста на определено място; синтактическият паралелизъм.

Вторият вид ритмическа цялост, обичана от Климент, би могла да се нарече *ода* на светеца. Тук славословието се осъществя-

ва чрез многократно анафорично повторение на името на възхвалявания герой, веднага последвано от символи и алегории без присъствието на глагол. Всяко от тези кратки *елиптични* изречения представлява образ. Такива са славословията в Похвално слово за възкресението на Лазар и в Слово за Илия. Поради краткостта на изреченията и цветистия образен език славословието съвсем заприличва на стихотворение. Особено сполучливо е славословието на Лазар:

Лазар — красива издънка от божията градина!
Лазар — медоносна капка от божията премъдрост!
Лазар — извор на духовна благодат!
Лазар — неувяхващ цвят от райската градина!
Лазар — високолетящ орел на висшата премъдрост!
. . . . .

Тук се наблюдава известна тенденция към оформяне на тонически стих (в случая към петакцентност с нарушения).

Тържествените ритмически цялости в словата на Климент Охридски са забелязани от редица изследвачи (Е. Георгиев, Д. Мирчева и др.), които ги наричат „химноподобни" завършеци, „ритмически построения", „химнична поезия". Даже съществуват опити те да се откъснат от цялостния текст и да се разглеждат като поезия.

Химноподобните моменти в словата на Климент (и изобщо в българската ораторска проза през IX—X в.) не са същински стихотворни творби. Всеки момент в отделните слова има най-различен размер на изреченията, своя форма и своя собствена ритмика — липсва единен стихотворен принцип. Тук са пренесени *елементи* от мерената реч на църковната песен, по точно от канона и акатиста. Да се пишат проповеди „в духа на църковните величания, канони, акатисти с патетични обръщения . . . било нещо *обичайно* във византийската проповед" (Т. п. Тодоров, Св. Климент Охридски . . . с. 22). От църковната песен се пренасят в ораторската проза освен изпитани речеви поетически средства (анафора, елипса, плеоназъм) и редица фигури с устойчиво съдържание, които се прилагат към различни светци като готови формули. Названия на панегирическия герой от рода на: „славей песнопоен", „орел високолетящ", „тръба доброгласна", „звезда светла", „слава на царете" и пр. се срещат у Климент, в похвалите на византийските писатели и в службите. По-късно ги срещаме и в творчеството на други български панегиристи, което означава, че се превръщат в устойчива традиция.

Ясно е, че Климент е усвоил добре постиженията на византийската литература, но навярно е имал и теоретически познания за характера и стила на тържественото красноречие. Според труда на Йосиф Ракендит „Риторика" (XIII в.) — учебно помагало, което почива на много по-стари трудове по риторика (на Аристотел, на Хермоген — II в. от н. е.), се казва, че всеки вид риторическа реч

се състои от осем части. Всъщност това не са части в композиционен смисъл, а изисквания, необходими компоненти. Тези части са: стилът, смисълът, поетическите фигури и др. и между тях ритмата. Очевидно става дума за такива звена в словата, в които се излиза от чистата проза и към нея се привлича ритмическа реч, за да се получи по-голям ефект. В такъв случай трябва да се каже, че при Климент не става дума за подражание на практиката на известни нему византийски писатели, а за съзнателно следване на определени теоретически изисквания за тържествената ораторска проза, валидни през гръцката античност и през цялото средновековие. А че действително Климент не подражава, а и не компилира при създаването на словата си, показва техният сравнителен анализ. Нито при ритмите, нито в останалите части на словата му са открити преки заемки от византийски писатели. Откриват се съвпадения на отделни словесни образи, на устойчиви сравнения и символи, но заемки на цели пасажи не се откриват. Писателят е попил духа на византийските похвали, усвоил е тяхната образност, форма, а след това самостоятелно е създал творби (и в частност ритмически славословия), които като цяло са оригинални. Те имат стройна композиция, яснота на смисъла и подчертано благозвучие.

Ако говорим обаче за оригиналност, която засяга не само разположението на материала и подбора на поетическите средства, но и съдържанието, най-много имаме право да направим това при творбите, посветени на Кирил и Методий. При тях авторът изобщо не е имал никакви византийски образци. Тук емоционалното съдържание, оценките, идеите са Климентови. Писателят става изразител на своето лично отношение към учителите си и на отношението на своите съвременници.

*Похвално слово за Кирил* е блестяща творба на тържественото красноречие. Тя е известна в 23 преписа, които показват две редакции — първична и вторична. Вторичната редакция е поправка на първообраза, направена според изследвачите от самия автор с изменения главно в същинската похвала. Първичната редакция в литературно отношение е по-интересна, но от нея е съхранен само един препис от XIII в. Анализът тук ще правим, като изхождаме от нея.

В обръщението към слушателите авторът нарича Кирил „нов апостол и учител на всички страни", който възсия като слънце, просвещавайки „целия свят" със зарите на божеството. Така съвсем накратко е дадена обща характеристика на Кирил. Изнесена е на преден план неговата учителска и апостолска християнска дейност, която се разпростира на широка територия. С думите „нов апостол" Кирил се приравнява с апостолите и по-специално с Павел, който развива християнска просветителска дейност на Изток и Запад и се ръководи от идеята, че трябва да се проповядва на разбран език. Това е висока оценка на Кирил, защото апостолите са малцина избранници. По-нататък авторът набелязва

качества, които стоят в неразривна връзка с просветната дейност на Кирил — премъдростта, която си е изградила в сърцето му храм, полета на словото му, за което се казва поетически: „а на езика му като на херувим постоянно почиваше дух свети, разливайки дарове . . .“

В биографичната част по-нататък словото следва реда на събитията в Пространно житие на Кирил. Авторът набелязва с по едно-две изречения важни моменти от дейността на Кирил: борбата с иконоборчеството, мисиите при сарацини и хазари, изкореняването на безбожието при фулите, просветната дейност сред славяните, победата над триезичниците, смъртта на Кирил в Рим.

Преходът към същинската възхвала се осъществява с изречението: „Като се пресметне неговият труд и пътешествия, няма на кого [другиго] да отдадем подобни похвали!“ Писателят започва похвалата с едно обобщение, направено въз основа на Кириловите подвизи и изразено в изключително поетична и изразителна форма: „Ако и късно да възсия, всички надмина. Както Денницата, която по-късно изгрява, озарява със своята светлина целия звезден лик, осветявайки света със слънчеви зари, така и този преоблажен отец и учител на нашия народ, светейки по-силно от слънцето с троични лъчи, просвети безчислен народ, потънал в тъмата на невежеството.“ Така славянският учител заради заслугите си се явява най-светлата звезда между светците звезди. Той идва на земята като слънце и като слънце започва да пръска зари върху народите, а накрая засиява повече от слънцето. Тази възходяща градация оправдава възторженото, патетично настроение, в което авторът изпада. Следват риторически въпроси: „Кое място остана за него скрито, неосветено от неговите стъпки? Кое изкуство се скри от блажената му душа?“ Не случайно в двете поредни изречения се повтаря думата „оутанса“ (скри се). Това е премислено, за да може авторът веднага след нея да каже, че Кирил е възвестил на „всички народи скритите тайни“ с достъпни слова — на едни чрез писмена, на други чрез проповед. Така Кирил е показан като личност, която прониква в тайните и чрез езика си ги разкрива пред народите.

Като изхожда от важна в семантично отношение ключева дума — устата (езика) на Кирил, Климент продължава риторическите въпроси: „Затова коя уста ще разкаже за сладостта на неговото учение? Кой ли език може да изкаже подвизите, трудовете и добротата на неговия живот?“ Въпросите съдържат отговора, че никой не е в състояние да изложи добре подвига на Кирил; така възможностите на обикновения книжовник са противопоставени на способностите на Кирил. Следва мотивировка, която по утвърдителен път издига високо проповедническата му и книжовната му дейност: „Защото тази уста богяви по-светла от светлината, за да освети греховните заблуди. Този език изля сладостни и животворни слова, на пречестните му устни процъфтя премъдростта.“ Редят се още няколко изречения, утвърждаващи под-

ига на неговата уста и неговите пръсти, написали книгите, украсени със „златозарни букви". Акцентът, сложен върху думите: уста, език, пръсти, хармонира с ключовите думи, набелязващи във въведението предмета на проповедта — учител, апостол, премъдрост. След това настъпва кулминацията на словото — облажаванията (това е ритмата). По обем тя заема половината от същинската възхвала и е изградена с 12-кратно обръщение „облажавам". В него в емоционален план се разгръщат идеите на предходния момент, като от езика, устата и пръстите на своя герой авторът разпростира похвалите си и върху други части на тялото му, свързани с неговата мисионерска дейност и с неговата душевност, осветена от божеството. Той облажава езика му, лицето му, очите му, зениците му, ръцете му, пръстите му, нозете му, стъпките му, душата му. С последното изречение от ритмата поетът облажава църквата и града, които са приели тялото му.

Така същинската похвала се очертава с три основни момента: риторически въпроси, утвърждение на неизказания божи дар на Кириловото слово, облажавания. Цялото слово се отличава не само с пропорционалност на частите, но и с добре премислена семантическа обвързаност на отделните моменти. От началото до края се налага повторението на няколко важни в семантическо отношение думи, носещи основни идеи, които се превръщат в ключови думи: учител, премъдрост, език, уста, разум. Налага се на вниманието и т. нар. „светлинна образност". В сравнения или епитети се явява светлината: слънце, звезда, Денница, лъчи, златозарни (букви, стъпки, очи), светозарни (нозе). Епитетите и сравненията, в които се явява светлината, играят двойна роля — поетическа (изобразителна) и идейна. Предпочитанието на светлината не е въпрос само на личен вкус; необходимо е било по внушителен поетически път да се подчертае идеята за близостта на героя с бога. Според средновековните схващания бог е светлината. Затова и наред с епитетите, изразяващи зари, много често се употребяват и сложни епитети, в които е включена думата „бог". Защото в последна сметка Кирил се явява по божия воля, той носи божи дарове. Ето няколко такива сложни епитети: богоразумна, боговдъхновено, боготечна, богодвижими, богогласни, боготкан.

В Похвално слово за Кирил проличава не само забележителното проповедническо изкуство, но и личното патриотично чувство на писателя славянин. На няколко места в същинската възхвала се чувствува признание за обаянието на Кирил върху писателя и неговото поколение: „Облажавам златозарните лъчи на твоите очи, с които бе отнета от *моите очи* неразумната слепота . . ."; „за *моето лице* възсия богоразумна светлина"; „с които [буквите] се написа за *моя народ* свободата"; „в *нашите* сърца"; „насочи заблудените *наши стъпки* по правия път" и др. В повторението на „мои" и „наши" проличава лично съпричастие и съзнание за принадлежност към славянския род. Във вторичната

редакция на словото някои от тези изрази са коригирани, например на места думата „мои“ е заменена с „наши“, а „моя народ“ липсва. Може би Климент е смятал, че за по-късните читатели и слушатели личният елемент не е необходим.

В ритмическо отношение моментът на облажаванията в Похвално слово за Кирил изглежда така:

Блажѣ многогласны твон ꙗзык, . . . .
Блажѣ многопрѣсвѣтлое лице твое, . . . .
Блажѣ златозарнѣн твон wчн, . . . .
Блажѣ ангелозрачнѣн твон зѣницы, . . . .
Блажѣ прѣчестнѣн твон рѫцѣ, . . . .
Блажѣ богодвижныꙗ твоѫ прѣсты, . . . .
Блажѣ свѣтозарнѣн твон нозѣ, . . . . .
Блажѣ златозарныꙗ твоѫ стопы, . . . . .
Блажѣ прѣчистѣꙗ твоꙗ дꙋшѣ, . . . .
Блажѣ богодвиженыꙗ твоꙗ прѣсты, . . . . .
Блажѣ пречестныꙗ твоѫ цркоꙋ, . . . . .

Това са началните части на всяко поредно изречение (от синтактическо гледище главното изречение). Многократно редуващи се и еднотипни по строеж те вече представляват едно ритмическо построение. „Облажавам“ винаги стои в началото (анафора), последвано *неизменно* от сложен епитет, състоящ се най-често от четири срички; на трето място винаги (изключение прави само второто изречение, не е изключено да е грешка, получена при преписването) стои „твои“ (респ. твоѫ), последвано от съществително. Така всяко главно изречение се състои от четири думи, организирани в строго последователен ред. Повторението „облажавам“ и „твои“ на първо и трето място става причина две от ударенията в изречението да имат постоянно място. Това внася в цялостния текст ритмичност, която се увеличава от паузите. След съществителното винаги има голяма пауза, тъй като започва подчинено изречение. В края на цялото изречение също има пауза, не само защото се слага край на една мисъл, но и защото следващото „облажавам“ би трябвало да се произнесе с особен акцент. Подчинените изречения са също еднотипни, така че при редуването им се получава синтактически паралелизъм. При всяко цялостно изречение частта от първата голяма пауза до крайната пауза е насечена на отделни смислови цялости (колони), така че се получават допълнителни по-малки паузи. На тяхно място в ръкописите обикновено се слага точка. От своя страна всички изречения между двете паузи (главните, от една страна, и подчинените, от друга) са относително съразмерни, без да са еднакви по размер. Всички тези закономерности придават периодичност и плавност на речта, създават определено ритмично звучене на целия пасаж.

*Похвално слово за Кирил и Методий* по обем е по-обширно от похвалата за Кирил и съдържа повече конкретни припомняния на моменти от живота на двамата братя, без да изнася неизвестен в сравнение с пространните жития материал. То не съдържа в заглавието си авторско име, затова един от дискутираните въпроси в науката е този за неговото авторство.

Тъй като между двете пространни жития и словото съществува връзка (особено ясна при сравнението с Методиевото житие), това е вече аргумент за някои изследвачи, че житието на Методий и словото имат един автор. Като се изхожда от мнението, че авторът на Житие Методиево е Климент, смята се, че и Похвално слово за Кирил и Методий е негова творба. Доколкото обаче в ръкописната традиция и двете творби са анонимни, такъв извод е несигурен. Ако изхождаме от идеята, че Методиевото житие е съчинено от Константин Преславски, автоматически следва, че той е авторът и на словото. Има всички основания да се смята, че Методий е канонизиран в Преслав след 893 г. В такъв случай логично е да се мисли, че там са възникнали всички творби, свързани с неговото честуване — както службата му, написана от Константин Преславски, така и житието му и похвалното слово за двамата братя. В науката има дори опит да се докаже авторството на Константин Преславски на общото похвално слово (вж. St. Sakač).

В творбата се открива типична Климентова фразеология, позната ни от безспорни негови похвали, и заемки на пасажи от други негови творби. Това е един аргумент в полза на Климентовото авторство, но веднага трябва да кажем — пак несигурен. Климентовата фразеология е характерна за панегирическата литература на IX — X в., затова и никак не е лесно да се идентифицират анонимните празнични и похвални слова от онова време. А заемането на изрази от чужди творби е често срещано явление през средновековието, защото, както казахме по друг повод, компилативният метод тогава не е осъдителен, авторитетните автори постоянно се „ограбват".

Очевидно е, че въпросът за авторството на Похвално слово за Кирил и Методий не може така просто да се реши. Все пак, тъй като не е изключена вероятността то да е създадено от Климент — едно мнение, което понастоящем преобладава в българската наука, условно го разглеждам тук при творчеството на Климент Охридски.

Творбата е известна в 26 преписа, които очертават също две редакции, получени впоследствие въз основа на авторския текст. Най-старият известен препис е от XII в. (в т. нар. Успенски сборник, поместен е след текста на Методиевото житие).

Похвално слово за Кирил и Методий няма стройната композиция на похвалата за Кирил. Първата част, включваща встъплението и биографичното припомняне, е много по-пространна от същинската възхвала и е съставена по друг начин — с повече жи-

тийни подробности, с привличане на цитати, с по-тясно придържане до пространните жития. По отношение на употребата на епитетите и сравненията обаче похвалата се сближава със словото за Кирил. И тук героите са сравнени с „утринна звезда", сияят „като слънце", и тук срещаме типичните епитети „богоразумен", „трибезначално", „пречестен" и др. Кирил се приравнява с апостолите, а Методий с древните патриарси.

В същинската възхвала се отдава най-голяма хвала на „богогласния език" на двамата, който приел дар от бога и извършил много подвизи. Те се изреждат в дълга верига — разпръснахте навсякъде мрака на незнанието, разрушихте езичеството, станахте врагове на еретиците, учители на младенците и пр. В края на словото авторът от името на всички Методиеви ученици отправя гореща молба към своите учители да им дадат сила да вървят успешно по начертания път: „Преподобни и истински пастири, непрестанно се молете за вашето избрано стадо, за да прогонят страстите, бедите и напастите, просветлете нашите сърдечни очи и подкрепете ума ни, за да можем достойно да следваме нашите стъпки!" Тези думи отвеждат към време, когато учениците на Кирил и Методий впрягат сили, за да доведат до победен край делото им.

Говорейки за словата на Климент Охридски, Теофилакт пише: „Той оставил прости и ясни слова за всички празници, които не съдържат нищо много дълбоко и много мъдро, но които са понятни дори за най-простия българин." Като казва това, Теофилакт има предвид навярно преди всичко Климентовите поучителни слова. Неговите похвални слова обаче, които имат по-богат език и пищна образност, също така са ясно написани — по изказ и по съдържание. Това е голямо тяхно достойнство.

Теофилакт съобщава, че Климент е написал жития, но не казва точно кои. В науката обаче, както вече говорихме, доминира мнението, че *Пространно житие на Кирил* е излязло изпод перото на Климент. Аргументи в полза на това становище вече изложихме, разглеждайки житието като извор за Кирило-Методиевото дело. Макар въпросът да не е окончателно разрешен, засега все пак е най-уместно Пространното житие като литературен паметник да се разгледа при творчеството на Климент. По-несигурно е Климентовото авторство на *Пространно житие на Методий*. Поддръжниците на това авторство се опират главно на изказването на Теофилакт, че Климент „като никой друг" познавал живота на Методий, тъй като го придружавал от юношески години. Тази мисъл обаче не дава повод на Теофилакт да спомене за Климентова творба, посветена на Методий. Самото житие също не дава основание да се мисли, че авторът му е подробно запознат с целия живот на героя. За младите му години, за работата му като славянски управител и за живота му като монах в „Полихрон" данните са извънредно оскъдни. А за ученето му нищо не научаваме. Похвалното слово дори дава основание за по-

вече изводи. Независимо от резервите, които имам по отношение на Климентовото авторство на житието, засега и то не би могло да се разглежда безусловно на друго място.

В увода на Кириловото житие се подчертава мисълта, че бог, който се грижи за спасението на всички хора, не е оставил човешкия род да се поддаде на „дяволска съблазън, а винаги — от далечно време досега, не престава да прави благодеяния". Първо, това е направил чрез древните патриарси и отци, след това чрез пророците, а после чрез апостолите, мъчениците и учителите. „Това той стори и в *наше* време, като ни издигна такъв учител, който просвети *нашето племе* . ." Авторът си поставя задача да изложи накратко живота на Кирил, за да покаже „какъв беше той, та който иска, като слуша това, да му подражава" (гл. I по превода на Кодов).

Очевидно е, че ученикът на Кирил поставя на творбата си възпитателни задачи. Това всъщност е целта на всяко житие. Още в увода обаче проличава славянското патриотично чувство на автора и идеята да наложи делото на Кирил като богоугодно. Писателят поставя Кирил в поредицата на всепризнати личности на религията и на църквата, сочи го като последен ярък израз на божията грижа към хората — в случая към славянския род. Че под израза „нашето племе" се разбира славянството, ясно проличава и от заглавието на житието, в което се казва: „Житие и деяние на блажения *наш* учител Константин Философ, първият наставник на *славянския народ*" (в текста „єзыкъ" — племе, народ).

Уводът, сравнително взето, е кратък. Мислите са изразени ясно, без излишно многословие. Казано е само най-необходимото свързано със славянските чувства на автора и с неговите литературни задачи. След увода авторът започва да разказва живота на Кирил в обичайния за житиеписния жанр хронологичен ред. Той проследява сравнително подробно детско-юношеските години на Кирил в Солун, което не се среща често в житийната литература, където най-ранният период от живота на героите се отбелязва обикновено с общи, шаблонни фрази. По-нататък се разказва за ученето на Кирил в Константинопол, за диспута му с патриарх Йоан, за трите мисии извън империята и се завършва с успеха му в Рим, смъртта и погребението му.

Авторът не се старае да разкаже пълно биографията на Константин-Кирил. Както правят житиеписците изобщо, той избира от нея онова, което е необикновено, изключително, което има обществена стойност, извисява героя и прави оправдано честуването му като светец. Затова в житието някои периоди от живота на героя са „недокументирани", премълчани са и събитията от личния му живот.

Творбата няма заключение. В това отношение тя се различава от византийските жития от VIII — IX в., в които има обширна постбиографична част (пренасяне на мощи, чудеса) и след нея

обособено заключение (риторическо славословие или молитва). Чудесата като задължителен житиен момент тук не са пропуснати, но са отбелязани съвсем бегло („. . . където [при гроба] започваха да стават чудеса. Като виждаха тези чудеса, римляните все повече се привързваха към неговата светиня и неговото почитание."). Така схемата е спазена, но твърде формално и в този смисъл житието бележи отклонение от житийния шаблон.

Образът на Константин-Кирил в творбата е несъмнено идеализиран. Идеализацията се осъществява със средства, присъщи на житийната литература изобщо — преди всичко чрез подбора на материала, с обяснението на фактите с божията воля, чрез придаване на такива качества на героя, които са задължителни за праведника и го правят образец, чрез използуването на чудесни елементи, сравнение на героя с библейски лица, суперлативни оценки, хиперболизация.

Ще обърна внимание накратко на организацията и интерпретацията на „фактите" в житието. Детето Константин не иска да суче от дойката, защото „трябваше да бъде отхранено с чисто мляко добрата младочка от добрия корен". То сънува сън — избира невеста между девойките на града, спира се на София, нейното лице сияе, обкичена е с бисер и мъниста. Родителите обясняват съня: „Кажи на Премъдростта „Бъди ми сестра" и направи мъдростта своя сродница. Защото премъдростта сияе повече от слънцето, и ако вземеш нея за съпруга, с нея ще се избавиш от много беди." Това не е реален родителски отговор; в тази форма той е литературно построение с помощта на сполучливо подбрани цитати от библейските книги. Друг път по време на лов ятърът по божие повеление отнася сокола на Константин, за да се замисли той за преходноста на земните радости — как те бързо се сменят със скръбта, и да поеме един друг път, който води към трайните радости и вечния живот.

Явно е, че в творбата са привлечени моменти от живота на византийската аристокрация (използуването на дойки, избор на съпруга чрез събиране на подбрани девойки, ловуване със соколи), но те са агиографски организирани и изтълкувани. Конкретните жизнени данни са подчинени на литературната задача на автора да покаже необикновените качества на героя и неговата предопределеност. С тази интерпретация писателят подсказва и бъдещото развитие на своя герой. Негова постоянна придружителка ще бъде премъдростта, а божията воля ще му помага, за да извърши той своите подвизи. Във връзка с идеите на автора стои и използуването на числото седем, считано по стара традиция за свещено. В християнската литература то е числото на светеца, у когото се съчетава земното с божественото. Защото числото седем е съставено от 3 (числото на бога) и 4 (числото на универсума). Константин е седмото дете в семейството, следраждането му родителите му не се събират 14 години, т. е. до м ъртта на бащата, което значи два пъти по седем, а Константин с

сънува пророчески сън на 7-годишна възраст. Детският период от живота на Константин се намира под знака на числото 7, което със своята символика прави изображението по философско и по символичен начин показва божествените ценности, които героят носи в себе си. Възможно е Кирил наистина да е бил седмо дете в семейството и баща му да е починал, когато той е бил на 14-годишна възраст, но ако това е така, тази истина е била добре дошла за автора, тя му идва на помощ. Според мен обаче истината е по-скоро приблизителна; авторът дотъкмява с година или две числата, за да постигне по-голям литературен ефект. И по-нататък в житието срещаме числа, които имат символично значение и тъкмо със скрития си смисъл добре съответствуват на същностната характеристика на героя или на състоянието му в даден момент: 3, 33, 50, 200, 900.

Константин е очертан в житието последователно като мисионер, апостол и славянски учител. Той е образец на мъдър философ, буди удивление с дълбокия си ум и огненото си слово, готов е да се отзове на всяка поставена задача, има чувство за обществена отговорност, носител е на хумански и демократични идеи. От историческия герой авторът е сполучил да създаде литературен образ, който се запомня. От житието читателят получава не обща и неясна, а определена представа за него. При обрисовката писателят следва дейността на реалната личност и заедно с това общите черти на сложил се вече житиен тип — типа на учителя и апостола. Въпреки идеализацията и подчиняването на образа на един житиен тип, образът на Кирил в общи линии е правдив. Той съответствува на величието на неговото дело и на оценката на други негови съвременници. Очевидно идеализацията не е безгранична, тя е поставена в известни рамки. Например чудесата са сведени до минимум — не само в заключението, но и в съдържанието на творбата. Качествата, с които се надарява Кирил, не са невъзможни. Някои от тях може би са изглеждали като чудо в погледа на обикновения човек, но за високоучения Константин са били естествени — например способността му да разчете самарянските и рушките букви в Херсон. Дори когато житиеписецът приписва на Кирил действия, които той не е извършил, спазва мярката — подобни действия той би могъл да извърши. Такъв е случаят с разчитането на тайнствения надпис върху Соломоновата чаша. Този епизод всъщност е взет от един апокриф, като действието е пренесено в Константинопол и е приписано на Константин-Кирил. Заетото обаче много добре приляга на образа на Кирил, който от детство обича граматиката и който в Херсон лесно се справя с чуждите букви и книги. Разчитането на неразгадания дотогава надпис предвещава най-голямото дело на Кирил — създаването на славянската писменост. Използуваното апокрифно сведение е в концепцията на автора и е подходящо за Константин.

Тази относителна правдивост на житието и убедителност

на образа независимо от неговата безспорна идеализация се дължи, от една страна, на придържането на житиеписеца към реалния живот, на личната му близост до реалните събития, които го възпират да навлезе съвсем в атмосферата на легендата и шаблона. От друга страна обаче, това се дължи на художественото майсторство на автора, на неговото умение да изобразява и да подчертава идеите си по художествен път. Много писатели са писали творби за свои съвременници, но не всички жития са така богати откъм данни, не всички данни са организирани от една основна идея и не във всички образът изпъква така определено с богатство от качества.

При характеристиката на своя герой авторът най-напред използува пряката характеристика. Това е най-често срещаното средство за обрисовка в средновековната литература. Житиеписецът направо съобщава някои черти на героя и състоянието, в което той се намира. Момчето „преуспява в книгите“ чрез „бързата си памет“, проявява „прилежност“ в ученето, хората се чудят на уменията му. Всичко това и още много неща писателят казва от свое име като истина, той не доказва и не показва. При разказа обаче се забелязва стремеж към *конкретност* — споменаване на градове, страни, исторически личности, цифри. В житието числата освен философското съдържание, което носят и служат на идеите на автора, имат и това значение, че придават убедителност на разказа. Те играят двойна роля — като символи и като цифри, които създават у читателя чувство за реалност (Константин обучава в Панония 50 ученици, престоява в Моравия 40 месеца и пр.). Споменават се и някои реалистични подробности, които също придават на разказа убедителност — детето след отлитането на сокола два дни не яло от скръб; за да иде в Хазария Константин се качил на кораб; на трапезата в Хазария бил поставен до кагана и пр. Много от подробностите отговарят на действителността; всички споменати имена на лица например са действителни исторически имена. Някои подробности можем да приемем като художествена измислица. Всички те обаче спомагат да се пресъздаде по-добре обстановката, да се види по-ясно героят. Те показват, че житиеписецът като писател цени детайлите и им придава литературна стойност.

При описанието на събитията героят често е съпоставен с противниците. Авторът не ги подценява, напротив, той подчертава тяхната сила. Така на фона на силни противници победата на Кирил става по-внушителна, героят е извисен и показан с по-големи възможности от тях. Патриарх Йоан Иконоборец е самонадеян, убеден в правотата на своето учение — „Силом ме изгонихте, но не ме оборихте“ — казва той! Той гледа с ирония младия философ и смята, че не е достоен за неговото „подножие“. Подчертана е и възрастта на патриарха, който на няколко места е наречен „старец“. А Константин авторът нарича „юноша“. Така той подчертава голямата разлика във възрастта и опитността

на двамата противници. И ето този „юноша" трябва да влезе в словесен двубой със „стареца" Йоан. На пръв поглед силите са неравни. В спора обаче Кирил излиза победител. Не знаем дали диалогът между двамата е протекъл точно така, както го излага авторът на житието, или е построен от него в желаната насока. Така или иначе обаче той е постъпил като художник. И по-нататък житиеписецът не забравя да даде представа за противника и така в съпоставка с него да изобрази в ярко положителна светлина Константин. Сарацините са „мъдри и учени мъже, запознати с геометрия, с астрономия и с други науки". Те му задават много въпроси из изкуствата „що и самите те владееха". Но Философът се показва по-учен от тях. При хазарите срещу Константин е изпратен „лукав и пакостлив мъж", но той се справя с него. За триезичните пък се казва, че са многобройни — „епископи, попове, черноризци". Те са подтиквани от дявола, настървени, нахвърлят се върху Философа „като врани на сокол". Константин е сам, но не отстъпва, а със словесния си огън поразява всички.

В тези литературни картини има голяма доза историческа истина, но в случая е важно как тя е изобразена. Трябва да се подчертае, че авторът е намерил убедителен силен способ за обрисовка и заедно с това за възхвала на героя.

Освен с прекия разказ житиеписецът си служи и с *косвената характеристика*. Това прави по два начина — като оставя героя си да говори и като предава отношението на другите към него. Така житиеписецът постига известна жизненост на образа, а заедно с това и цялото изложение придобива живост и увлича читателя.

Чрез диалог, построен въз основа на определени знания и чрез цитати, извлечени от Константинови творби, житиеписецът създава драматичен разказ. В него читателят „чува" и „вижда" героя като в една белетристична творба. В диалога с противници и приятели Константин сам се изявява, сам показва своите мисли, своите възможности. Интересен е диалогът на Константин с граматика чужденец, диалогът между Константин и логотета, между Михаил и Константин и пр. Читателят „присъствува" на споровете с мохамедани, евреи, триезичници, той се запознава с предсмъртната молитва на Константин и навлиза в неговия вътрешен свят. Всъщност Константин е разкрит най-убедително и ярко в диалозите, речите и молитвите. В тях проличават не само убеждения, но и чувства. Разкриват се важни черти от личността на Константин — остроумие, находчивост, самообладание, живо обществено чувство и пр. Сблъскват се противоположни идеи, които дават представа за религиозните и политически борби на времето. Тази характеристика е до известна степен документална, защото част от материала е извлечен от действителни Константинови трудове.

При разглеждането на диалозите отново възниква въпросът

за подбора и подредбата на материала. Несъмнено авторът не е могъл да присъствува на разговорите в двореца, нито на разговора между Константин и граматика или на спора с патриарх Йоан. Те са му били предадени вероятно от Методий в общ смисъл. От трудовете на Константин, както сам признава, той излага малко от многото. Във всички случаи обаче диалозите и диспутите са изложени в логическа последователност, без противоречия, с умни реплики и създават представата за хода на действително състояли се разговори в тази форма, в която са предадени в житието. Те са ярки по своето съдържание, дават възможност да се правят категорични изводи. Ето например какво казва малкият Константин на граматика: „Вземи целия ми дял, що ми се пада от бащиния дом, ала ме научи." А отговорът на Константин пред логотета, който му обещава титла и богата жена, е: „Наистина, дарът е голям, но за онези, които го желаят. За мен няма нищо по-хубаво от ученето . . ." Като че ли само тези две реплики са достатъчни, за да се получи представа за устрема на Константин към учение, за отказа му от земните блага в името на нещо по-възвишено.

От казаното може да се направи заключение, че при съчиняването на диалозите и подбора на цитати от полемическите беседи на Кирил житиеписецът е показвал чувство за интересното и за значимото, което ще представи героя в желаната насока. Той е оценил диалога като художествено средство за разкриване на образа и създаване на динамичност на изложението.

Редовно житиеписецът привежда оценки за Кирил от страна на приятели и противници. Отношението на другите към Кирил проличава в писма и в изказвания. Император Михаил хвали Константин пред Ростислав в специално послание до него. Нарича го „мъж почтен, благоверен и многоучен философ", той е „дар, по-голям и по-скъп от всякакво злато и сребро". Хазарският каган хвали Константин пред Михаил. В писмото си той заявява, че Константин добре им е обяснил християнската вяра и обещава да бъде приятел на византийското царство. Дали писмата, цитирани от автора, са автентични или преразказани, това е друг въпрос, но писателят използува една действително съществуваща дипломатическа форма на връзка — пратениците да се придружават с официални послания — за да покаже чрез нея по-убедително героя. Ако разсъждаваме като историци, ясно е, че житиеписецът не е могъл да познава текста на писмата, които владетелите са си разменяли; той е знаел за тях само от слушане. В житийната им редакция те са съчинени от него и съзнателно съдържат величален момент. В изказванията на всички онези, с които Кирил влиза в допир, авторът също така редовно внася оценъчен елемент. Тази оценка трябва да подкрепи собствената му идея за величието на Константин. Логотетът признава, че мъдростта на философа и неговият разум отдавна са причина да го обича. Сарацините, учудени от познанията на Константин,

питат: „Че ти откъде знаеш всичко това?“ Първият съветник на хазарския каган казва след спора с евреите на своите мохамедански приятели: „С божията помощ този гостенин свали на земята всичката еврейска гордост, а вашата захвърли зад реката, защото е скверна.“ Михаил в разговор с Константин по повод на хазарската мисия твърди, че „никой друг“ освен него „не може да извърши“ мисията „достойно“. А в Моравия тъкмо той трябва да отиде, защото по думите на императора, освен него „никой не може да свърши тази работа“. Папата лично посреща Константин, освещава книгите му, а след смъртта му заповядва на римляните „да му направят погребение, каквото биха направили на самия папа“.

Очевидно е, че писателят системно и *последователно* привежда положителното мнение на другите за Кирил. Това е убедителен похват за обрисовка на героя, познат още от древността. Високата оценка на Кирил има опорни точки в действителността, но важно е, че авторът редовно намира начин да я изтъкне. Трябва да се забележи още, че онези, които хвалят Константин, по обществено положение стоят по-високо от него — императорът, логотетът, хазарският каган, папата. Това едва ли е случайно. Така се доказват необикновените качества на Константин, защищава се светостта му със средствата на художественото изображение. Ако такива известни и властни хора се възхищават от него, в очите на обикновения читател образът се издига неимоверно високо. Подчертаното признание на Кирил от страна на европейските владетели има за времето и обществено-патриотичен аспект. Кирил е първият славянски светец. Трябвало е да се наложи името му, светостта му. Това означава да се придаде святост и на азбуката му, и на книгите му и да се благослови делото на неговите ученици. Утвърждаването на необикновената личност на Кирил от гърци, хазари, моравци, римляни в житието е момент от борбата за славянска писменост и за създаване на ново славянско самочувствие. Славянската тенденциозност на творбата проличава най-добре при проследяването на моравската мисия и дейността на Константин във Венеция и Рим. Михаил хвали не само Константин, но и буквите му: „откри [бог] сега, в наше време, букви на вашия език — нещо, което не е било досега . . .“. Никак не е случайно, че житиеписецът привежда толкова дълъг откъс от защитната реч на Кирил във Венеция — чрез нея като част от житието той продължава да воюва за славянската писменост. Никак не е случайно и това, че е подчертано отношението на папата към книгите и вниманието, което се отделя на славянската литургия в Рим. Авторът би могъл да се задоволи с едно изречение, както при други случаи. А той изрежда всички църкви, в които е служено литургия „на славянски език“, привежда сякаш като доказателство за достоверността на казаното и имената на римските епископи, които взели участие при освещаването на учениците и при литургията — Формоза, Гауде-

рик, епископ Арсений и Анастасий Библиотекар. При изчитането на житието в съзнанието на читателя ясно се оформя едно заключение — ако славянското писмо и книгите на славянски език са *официално* признати от източната и от западната църква, ако Кирил е признат не само като християнски мисионер, но и като *създател и разпространител* на славянската писменост, това означава, че никой не бива да противостои на тази писменост. Чувствува се славянското съзнание на писателя и неговата задача да *защити* славянските книги и правото на своя народ да ги притежава. Защитата той осъществява не по пряк полемически път, както ще направи по-късно Черноризец Храбър, а със средствата на повествованието. Заедно със славянската идея в произведението е прокарана и ортодоксалната идея. Навсякъде Кирил се бори за правия бог, за истинското християнство, а то за Константин е източното християнство. Това проличава най-добре в Моравия и Венеция, където трябва да застане като противник не на евреи, езичници или мохамедани, а на християни. Триезичниците той нарича „пилатовци", а житиеписецът твърди, че те са „съсъди" на дявола „трипроклет", който не може да търпи доброто.

Авторът на житието се очертава с добро литературно образование. Той оформя писмата в стила на епистоларната литература, а Кириловите молитви във формата на стихотворните молитви; използува сполучливо образи или цитати от библейските книги; умее да подбере от полемическите трудове на Константин интересното и важното. Писателят добре познава и каноните на житийния жанр. Като се придържа, общо взето, о действителната биография на героя и историческата обстановка, той спазва основните изисквания за изграждане на едно житие. Несъмнено авторът е възпитан в духа на византийската агиографска традиция. Проучванията показват, че един от неговите учители е Григорий Богослов, от когото и Константин се възхищава и чийто трудове ревностно изучава. В житието се откриват изрази, които в общ смисъл или почти точно съвпадат с изрази в творбата на Григорий Надгробно слово за Василий Велики.

Житието на Константин-Кирил е първото житие в славянската литература. Като най-ранна творба в областта на агиографския жанр тя е голямо литературно постижение. Ако във формално отношение се свързва с влиянието на византийската агиография и е нейно продължение на славянска почва, в идейно-емоционално отношение и конкретно съдържание тя е изцяло оригинална творба. Авторът пръв пише за славянския учител. Той няма писмени извори; данни за биографията на героя черпи от лични наблюдения и от разкази на близки (най-вероятно Методий). С утвърждаването на култа към Кирил житиеписецът се бори за славянска писменост, за престиж на славяните. С високата оценка на Кирил, дадена пряко и косвено, той изразява своята радост и гордост, че славянското племе има такъв учител и „наставник".

Климент Охридски има своя принос и за полагане основите на българската *църковна поезия*. За богатата му и ползотворна дейност в тази област свидетелствува изрично Теофилакт Охридски: „Той богато снабдил църквата с псалмоподобни песнопения, едни от които са съставени за много от светиите, а други пък молитвени и благодарствени, са в чест на всенепорочната божия майка." Тук става дума за канони (или служби) в чест на светците и за молебни богородични канони. Такива творби обаче под името на Климент не са намерени, навярно са се разпространявали анонимно. Съществуват в българската книжнина общи служби за светци, за които се допуска, че са дело на Климент (Б. Ст. Ангелов. Из старата. . . , кн. 3, с. 17).

Ръкописната традиция обаче е съхранила името на Климент като автор на *цикъл предпразнични канони за Рождество Христово*, които се нареждат между творбите, които в богослужението заемат първостепенно място. Откритието на тези творби дължим на Г. Попов (Новооткрити химнографски . . . , 1982). Каноните са кратки—състоят се от по три песни и са част от празничния миней. Общият им брой е 6, разположени в службите от 19 до 24 декември. Трипесниците са „написани по реда на осмогласието — първият трипеснец е написан на първи глас, вторият на втори, третият на трети и т. н. (Попов. с. 8). Каноните съдържат смислов акростих, който дава следното изречение: Климента пѣсни прѣд. праздна Христовоу рождьствоу трипѣсьнна осмог[лa]с . . . "[т. е. Песни на Климент. Предпразнични трипесници за Рождество Христово по реда на осмогласието]. Творението не е запазено изцяло — липсват три трипеснеца (за глас 7 и глас 8).

Тъй като за съставянето на минейния цикъл песни за идващия след Рождество празник, Богоявление, взема активно участие Константин (вж. очерка за К. Преславски), очевидно е, че Климент създава своите предпразнични канони за Рождество Христово още в Плиска (886 г.). Това от своя страна означава, че след пристигането си в България Методиевите ученици са работили известно време в столицата съвместно. Известен е и един канон в богоявленския цикъл на минея, който в акростиха си съдържа форма за мн. число („Богоявлението ти, пеейки, Христе славим"). Навярно той е написан от двамата автори — Климент и Константин. В празничния миней е открит още един канон, построен в акростих, който представлява молитва към Света троица, но не е запазен изцяло. Може би той е също Климентов. В него епитетът светозарно („свѣтозарно пѣтн") насочва към обикнати Климентови епитети.

След установяването си в Кутмичевица Климент продължава химнографската си дейност, за която учениците му са добре осведомени, а чрез тях и Теофилакт. Оттук нататък обаче трябва да гадаем. Въз основа главно на логически съображения на Климент Охридски се приписват две служби: Служба за Кирил и Служба за Кирил и Методий.

Смятам, че *Служба за Кирил* (известна в 22 преписа) е безспорно Климентово дело. По съдържание и език тя е тясно свързана с Похвално слово за Кирил, чието авторство е несъмнено. В тази лирическа творба поетът отново изразява възторга си от своя учител. Кирил е възпят като просветител, борец за вярата и славянски учител. Творбата изобилствува с поетически фигури. Умът на Кирил е наречен „огнен", той е „лястовица благоглаголива", езикът му е „по-сладък от меда", възлюбил е от младост мъдростта. Кирил се явява „като стрела за еретиците", пръска „пресветлото слово божие на север и на запад, и на юг", преминава „като мълния" вселената, без страх „храбро" влиза в „еврейското пълчище", руши „еретическите бледословия с книги", „като слънце възсия на земята, просвещавайки навсякъде с притчи и лъчи богогласни". Героят се сравнява с Давид, победил Голиата, с апостол Павел, работил в западните страни, с Кирил (Александрийски, учител на източната църква). Постоянни обръщения в службата са: блажени Кириле, премъдри Кириле, мъдри, учителю. Службата завършва с молбата на поета към Кирил да не забравя своите ученици („помени, блажени, своите ученици"; „с лъчите на своята светлина, моята душа просвети").

Авторството на *Служба за Кирил и Методий* още може да се смята за спорно Според мнозинството е творение на Климент. Стилът на тази служба наистина се сближва със службата за Кирил, но дотолкова, доколкото си приличат изобщо всички служби, а оценката на Кирил е в духа на цялата кирило-методиевска литература на епохата. По-конкретна връзка показва службата с Похвално слово на Кирил и Методий. А то бележи някои отклонения от творчеството на Климент. Ако може да се докаже авторството на похвалното слово (досегашните опити не са дали съвсем убедителни резултати), тогава с по-голяма сигурност бихме могли да отнесем и службата към творчеството на определен писател. Независимо от кого е била написана тя, тук условно я разглеждам при литературното дело на Климент, тъй като преобладава мнението в полза на неговото авторство.

Службата е известна в най-ранен препис от XIII в. Поетическият канон в нея се състои от 8 песни с по 4 тропара и един Богородичен. Началните букви на тропарите образуват акростих със следното съдържание: „Кюрїла философа и блаженнаѧ Методиа пою" (Възпявам Кирила Философа и блажения Методий). От всяка песен първите два или три тропара са посветени на Кирил, а последните два или един на Методий.

Службата започва с лирически въпрос: „Какви достойни похвални песни да принеса вам, благовестници?" Възхвалява се след това непорочността на Кирил, неговото мощно слово, разпространението на мъдрост сред „нови езици"; той прогонва тъмнината и с „облаци от книги" напоява света. Методий е възпят предимно като борец срещу ересите и висш духовник. С „богодъхновено учение" той изгаря „всякакви ереси", явява се „избра-

войн" в Христа, разорява на „запад идолската измама", изповядва ясно евангелските слова, мъдро говори с „притчи и поучения", носи достойно „йерейската служба".

Творбата завършва с обръщение към двамата братя за покровителство. „Приеми, богогласни, молебната песен, която ти поднасям, и моли бога с молитвите си, и избави ни от напасти и беди, свети. Тебе величаем" (към Кирил); „Очисти ме моля ти се, с твоите молитви, богогласни отче Методие, от лютите грехове, с които ме уязви врагът."

Тази молитва напомня завършека на Служба за Методий от Константин Преславски. С понятието „нов народ" службата пък отвежда към Похвално слово за Кирил и Методий. Със сложните епитети и с изрази като: „със стъпките си освети цялата вселена", „просвещавайки със зари вселената", „като гръм прогърмя", творбата бележи връзка със Служба за Кирил и с похвалата за Кирил. Всичко това прави вероятно авторството както на Климент, така и на Константин Преславски. Един по-задълбочен езиков анализ може би ще реши въпроса. Очевидно е обаче, че службата за Кирил и тази за Кирил и Методий са резултат от една творческа школа — школата на Кирило-Методиевите ученици, която е свързана от своя страна с Кириловата. Разгърнатите служби в този вид, в който са ни познати днес, са оформени в България като пряк резултат от въвеждането на култа на Кирил и на Методий в българската църква. Активното отношение на българския книжовник към тези служби проличава и от това, че от Службата на Кирил са известни още два варианта, създадени след X в. В най-старите текстове са направени и някои редакционни промени във връзка с по-късна действителност.

В края на свой живот Климент превежда *Цветния триод*. Теофилакт казва, че това било последният му дар, поднесен на църквата; с него той добавил към триода онова, що му липсвало. Изразът може да бъде разбран след като се знае, че Постният триод е бил вече преведен от Константин Преславски. Климент е знаел това и си е служил с този химнографски сборник. За да снабди църквата с пълен превод на триода, той превежда непреведената дотогава част — Цветния триод.

Всички творби на Климент се разпространяват широко из славянския ортодоксален свят, тъй като имат общохристиянско съдържание и славянски патос. Те представляват част от българското богослужение, което приемат и други славянски народи. Затова неговите творби се откриват днес в многобройни български, руски, сръбски преписи. Както и други творби с български произход, съчиненията на Климент се разпространяват и в Молдова. Неговото име понякога се смесва с това на Климент Римски, тъй като името Климент не е типично за източната църква.

* * *

Днес, когато оценяваме големите заслуги на този български „светилник", ние му отдаваме заслужена почит наред с неговите велики учители Кирил и Методий. Климент се явява организатор на християнската църква в една важна българска област със славянско население. Той е първият български епископ, който провежда литургия и въвежда проповед на славянски език. Климент е един от първите организатори на българското училище, поставили обучението на демократични основи. Той създава високохудожествени похвални слова и църковни песни, с които българската оригинална литература бележи своето успешно начало. С дългогодишната си учителска, църковна и книжовна дейност Климент има големи заслуги за славянизирането на българската църква, за утвърждаването на славянската писменост, за укрепване на авторитета на България като просветено царство. Като писател Климент създава литературна школа, неговите ученици следват стила му и общите насоки на дейността му. Тази школа създава трайни традиции. Скоро след смъртта му Климент бива признат за светец и неговите възпитаници са неговите първи прославители. През цялото средновековие областите, в които са работили Климент и учениците му, са едни от най-плодовитите в книжовно отношение с определена изява на български патриотични чувства.

Заради големите заслуги на Климент като просветител и писател първият български университет — Софийският, в който най-стар факултет бе историко-филологическият, носи неговото име.

## 2. НАУМ

За Наум се знае сравнително малко. Извори за неговия живот са Пространно житие на Климент от Теофилакт Охридски, най-старото славянско житие на Наум, написано от негов ученик, едно по-късно безименно славянско житие, известно в препис от XVI в. и две гръцки жития, известни в късни преписи, но възхождащи към XIII—XIV в. Най-верни са сведенията за Наум в най-старото славянско житие, тъй като принадлежат на съвременник, но за съжаление творбата е кратка. Тя съдържа повече факти за съдбата на Кирило-Методиевите ученици изобщо, отколкото за живота на Наум. Второто славянско житие е по-обширно. То е създадено по всяка вероятност във времето на Втората българска държава. В него покрай късните мнения и обяснения прозира и участието на по-стари извори. Някои вести тук се покриват с вестите в Теофилактовото житие, други са твърде правдоподобни. И така, изхождайки от Теофилактовото и от най-старото славянско житие и като използуваме критически второто славянско житие, животът на Наум се очертава по следния начин.

Той произхожда от българските земи — според второто славянско житие „от Мисия" (т. е. Северна България). От ранна младост става монах („девство имаше от детство . . . "). Заминава

с братята Кирил и Методий за Великоморавия и ги следва „навсякъде, даже до стария Рим“ (второ слав. ж.). В Рим той е един измежду учениците, които биват ръкоположени за презвитери. Наум работи в Моравия в тясна връзка с Климент и след смъртта на Методий и свалянето на Горазд споделя неговата съдба (прения, затвор, физически мъчения, прогонване, пътуване при тежки зимни условия); затова е наречен „брат“, „другар“ и „състрадалец на блажения Климент, с когото претърпя много беди и страдания от еретиците“ (първо слав. ж.). Когато пристига в Плиска, той пак заедно с Климент е настанен в дома на боляри-на Есхач. За дейността на Наум в Плиска паметниците мълчат. Посочва се само ясно, че след като Климент става епископ (893 г.) Симеон изпраща Наум да заеме неговото учителско място в Кутмичевица. За престоя на Наум в Охридско знаем повече конкретни факти, но нищо за просветната му дейност. „С благочестивото повеление на българския цар Михаил-Борис и неговия син Симеон“ (второ слав. ж.) Наум строи голям манастир и храм „Св. Архангели“ — „при извора на Бялото море“, т. е. край Охридското езоро (първо слав. ж.). Според точните данни на Наумовия ученик Наум учителствува в Македония 7 години, след което се оттегля в манастира. Там той живее като монах още 10 години и умира на 23 декември 910 г. „в дълбока старост“, погребан чинно и с голяма почит от своя другар Климент.

Както се вижда от паметниците, по-голямата част от живота си в България Наум прекарва в Югозападна България, където и умира. Там той е оставил най-траен спомен, затова и житията на светеца, включително и гръцките, произхождат от тази част на България. Това не означава обаче, че трябва да се пренебрегне плисковският период от неговата дейност. Напротив, от културно-историческо гледище той има може би по-голямо значение от Охридския. Наум пристига в Плиска в един момент, когато нуждата от учители, преписвачи и преводачи е жизнено необходима, когато трябва да се хвърлят всички усилия за укрепване на Кирило-Методиевите традиции в България и създаването на славянски духовни кадри. Щом като след повишаването на Климент в сан епископ Наум заема неговото учителско място, близо до ума е, че в Плиска главното занимание на Наум е било учителството. И както Климент за 7 години обучава около три хиляди ученици, трябва да се предполага, че и Наум ще да е обучил приблизително толкова, тъй като столицата и нейните околни селища не по-малко са се нуждаели от грамотни хора. За този учителски подвиг на Наум най-ранният житиеписец нищо не говори по простата причина, че той е негов ученик от Охридско и не познава дейността на Наум в Плиска от непосредствени впечатления. А за своята на пръв поглед тиха, но всъщност героична и с голямо значение работа там самият Наум малко ще да е говорил — било поради скромност, било защото бурните събития в Моравия са били по-интересни за разказване.

Видяхме, че още с настаняването си в Плиска Климент започва да се занимава с книжовна дейност. Същото прави и Константин, бъдещият преславски епископ. Ако това е така, нямаме никакви основания да смятаме, че в българската столица Наум се е занимавал само с учителска работа. По силата на логиката трябва да допуснем, че най-малкото той е преписвал книги.

Като един от възрастните ученици на Методий с чин презвитер и учител Наум става и организатор на книжовния живот, ръководител на младите книжовници, особено след отпътуването на Климент за Кутмичевица през втората половина от 886 г. От предисловието на Константин Преславски към неговото „Учително евангелие" научаваме, че Наум е този, който е подтикнал Константин да създаде книгата. В знак на признателност и благодарност във форма на обръщение към Наум Константин пише: „Поради това и аз, скромният Константин, като се уверих в това от твоите *молби, брате Науме* . . . преклоних се пред твоето смирение."

И така Плиска като славянски просветен и книжовен център се формира главно с усилията и организаторския талант на Наум.

В науката отдавна се предполагаше, че може би още в Моравия, и особено в България, Наум се е проявил и като преводач и творец. За преводаческата му работа засега нищо положително не може да се каже; тя все още остава в сферата на хипотезата. Неотдавна обаче от Ст. Кожухаров бе открита една химнична творба, която е дело на Наум. Това е *канон* в чест на *апостол Андрей*, написан в обикнатия през IX—X в. акростих. В този акростих се чете името на Наум. Следователно Наум принадлежи към онези първи български църковни поети, които са усвоили една сложна стихотворна композиция.

Творбата е открита в служебен миней от XIII в., сръбски правопис, но с белези от български протограф. Канонът е пълен. Акростихът се получава както обикновено от първите букви на тропарите (по четири във всяка песен). Цялостният му текст в превод е: „първия Христов апостол възхвалява нищият Наум" (Кожухаров, Песенното . . . , с. 6).

В канона се налага хвалебният тон. Като пълноводна река апостол Андрей напоява света, гласът му се чува по цялата земя, като мълния осветява всичко, целият свят се плаши от гърмящия му глас, той прострелва като със стрели зловерието, привлича народите към християнството. Апостолът обхожда много страни, за да проповядва вярата, изтърпява страдания за нея.

С апостолските си задачи, дейност и премеждия образът на Андрей е допадал на Кирило-Методиевите ученици. Неговата съдба, както е известна по преданията, буди аналогии със съдбата на Кирил и Методий, които обхождат чужди страни, за да просвещават, а и със съдбата на техните ученици — верни на „правата вяра" на своите учители и страдали заради нея.

Може би бъдещите открития ще дадат възможност да се очертае по-пълно портретът на книжовника Наум и да се открои той по-ясно като един от първите строители на старобългарската литература.

## 3 УЧЕНИЦИ НА КЛИМЕНТ И НАУМ

Охридският архиепископ Теофилакт свидетелствува, че учениците на Климент били многобройни. От тях мнозина биват ръкоположени в духовен сан. Възпитани от Климент и Наум, те продължават Кирило-Методиевите традиции и започват да изместват византийското духовенство от българските църкви. От тези ученици ни е известно само едно име — Марко, епископ на Девол, който според най-старото Наумово житие бил „четвърти епископ на славянски език". Но дали той е писал литературни творби, дали е превеждал, това не е известно.

Познати ни са обаче няколко анонимни творби на Климентови ученици. Тук на първо място трябва да спомена *Житие на Климент*, незапазено в славянски текст, но оставило своите следи в гръцкото пространно Житие на Климент от Теофилакт Охридски, още най-ранното *Житие на Наум и Служба за Климент* — и двете запазени в славянски преписи.

От много изрази у Теофилакт проличава, че първият биограф на Климент е бил непосредствен негов ученик, а не далечен или по-късен почитател. В творбата си той е изложил своите лични впечатления и наблюдения, а що се касае за миналото, преразказал е наученото от самия Климент. Не можем да съдим за композицията на житието, нито за точния му обем, тъй като то е претопено в творбата на Теофилакт, размесено е с негови интерполации, разсъждения и тълкувания. От онези части обаче, които най-близко отразяват оригиналния текст (ако съдим по начина на изказ и по наличните данни) за творбата могат да се направят известни заключения.

Теофилакт Охридски е образован писател и това проличава не само от неговата творба за Климент, но и от писмата му и от другите му трудове. Несъмнено той познава каноните на житийната форма и се е постарал да подчини известните му от славянския извор данни на тази форма. И все пак у него липсват някои важни компоненти на едно изискано житие — нищо не се казва за родното място на Климент, за родителите му, за младите му години. Това показва, че първоизворът на Теофилакт не е съдържал такива данни. Най-подробно и точно авторът говори за споровете в Моравия, за гонението на Методиевите ученици и пристигането им в България, за църковно-организаторската, учителската и книжовната дейност на Климент в Кутмичевица. Това показва, че тези моменти са били основни моменти и в славянското житие. Като отстраним множеството цитати и разсъждения, издаващи един образован византийски писател, и повечето несъм-

нено принадлежащи на Теофилакт и като вземем предвид онези моменти, които са написани в „ние“ форма и издават перото на непосредствен Климентов ученик, можем да кажем, че първичното житие е било, общо взето, кратко. То е било написано просто, непретенциозно, в стила на дометафрастовата редакция. Съдържало е редица конкретни и верни исторически данни и на него фактически днес дължим знанията си за живота на Климент и за съдбата на част от Кирило-Методиевите ученици.

Най-старото славянско житие на Наум носи краткото заглавие: „Месец декември, 23. Помен на преподобния наш отец Наум“. То е открито от Й. Иванов в Зографския манастир в пролог от XV в. и е издадено от него (Български старини . . ., с. 305—307). Най-вероятно е написано от същия автор, създал и житието на Климент. Започва с думите: „И това е, братя, за да не остане без възпоминание братът на този блажен Климент . . . Наум презвитер.“ Думата „този блажен Климент“ още в първото изречение и мисълта, че Наум не бива да остане без помен, показват, че авторът вече е написал житие на Климент и че не иска да бъде несправедлив към Наум; поменът, който пише за него, е нещо като допълнение или продължение на житието на Климент. Не е изключено дори той да е представлявал част от Климентовото житие, а по-късно да е бил обособен от него за целите на отделно църковно тържество на 23 декември. Основание за такова допускане дават не само липсата на увод в творбата и думите „този блажен Климент“, но и следните редове: „А аз, братя, окаяният изпитах много скръб, когато поисках да намеря за паметта на нашите блажени отци“ и още: „Защото ние се надяваме да получим чрез молитвите на тези блажени отци . . .“ И в двата случая той мисли за двамата — за Климент и Наум, в такъв случай естествено е да се предполага, че по-горе авторът е разказвал за Климент.

В тази форма, в която познаваме творбата, тя е наречена „помен“, а не житие. Това стои във връзка с функцията ѝ да се произнесе в деня на смъртта на Наум като възпоминание за него. Би могло да има обаче и литературни съображения за такова заглавие. Творбата действително не е житие. Тя не само няма типичния и необходим житиен увод, но е и твърде бедна откъм жизнени факти. След встъпителното изречение се дават сведения за Наум от момента на ръкополагането на Климент за епископ, след което Симеон праща Наум да заеме неговото място. За живота на героя преди този момент няма нито дума. За мъченията в Моравия, пътуването му до България и посрещането му в Плиска нищо не се казва, може би защото това е разказано в житието на Климент. Затова пък се дават много ценни данни за съдбата на друга група Методиеви ученици — продадените в робство, и за съдбата на моравската земя — разказ, който няма пряко отношение към живота на Наум.

Авторът сам съзнава, че творбата му е бедна, затова обясня-

ва причините. Той е искал да намери пълно житие, написано от онези, които са познавали целия живот на двамата отци, но не го е намерил. Вероятно си е мислил, че такова житие е написано. Хора обаче, които да познават целия живот на Климент и Наум може би е нямало и подобно житие едва ли е било написано. А нашият автор малко е знаел за своите учители — по негово признание само това, което те сами разказали, а те от скромност много са скрили. С тези думи авторът обяснява както краткостта на изложението на Климентовия живот, така и на Наумовия.

Ценно е сведението за епископ Марко, който подтикнал автора да пише и който също като него бил ученик на Климент. Тази вест говори за заслугите на Климент за славянизацията на българската църква — негови ученици през първата четвърт на X в. стават вече епископи.

Творбата е написана просто, предметно, исторически вярно. В нея липсват агиографски елементи. Авторът следва повече фактологическите си знания, отколкото житиеписните канони.

*Службата за Климент* е известна само в един препис от XV в. Тя е създадена от преки Климентови ученици и е пята най-напред в Охридския манастир „Св. Пантелеймон", където Климент е погребан.

Както обикновено се пишат службите, цялата творба е пряко обръщение към светеца, в което по емоционален и образен поетически начин се подчертават неговите заслуги. Тя започва с поредица от образи метафори: „Боговдъхновени органе, ластовице златоуста, славею добропесенен, ум духовен, светилниче светлозарен, очи златозрачни, уста богогласни, езиче медоточен, Климент светителю . . . " Сложните епитети и тяхното съдържание веднага ни насочват към познатия ни вече панегиричен и химничен стил на Климент от Похвално слово за Кирил и Служба за Кирил. По-нататък тази близост проличава все по-силно. Срещаме любимите Климентови изрази „златозарни" словеса, „сияейки като слънце с пресветли зари", „светозарна памет" и други светлинни образи. Всичко това показва силното влияние на стила на Климент върху неговите ученици. Някои преки връзки се забелязват и със службата за Кирил и Методий. Сполучливо Й. Иванов забелязва: „Ако да не знаехме, че службата е за Климента, бихме я приписали на неговото перо: дотолкова тя е пропита с Климентовите схващания и стилни особености" (Български старини . . . , с. 323).

Усвоил стила на своя учител — бих казала по-точно стила на българската химнография от края на IX в., безименният ученик на Климент влага в творбата си и своите лични чувства и вълнения. Той се радва, че „свети Охридската църква като крин . . . ". Но всички ученици се чувствуват осиротели. За по-нататъшна работа те се нуждаят от закрилата на своя духовен баща, тъй както учениците на Методий някога, разпръснати по различни земи, жадуват за благословията на Методий. Искрено и

трогателно звучат думите: „Погледни, блаженни, твоите птиченца, които възпита под крилото си, които се наслаждаваха от твоите медоточни слова и свято учение! Простри отгоре ръцете си и освети учениците си, Клименте!“

Учениците се чувствуват колкото възпитаници на Климент, толкова и чеда на Кирил и Методий, затова поетът се обръща накрая общо към Кирил, Методий и Климент с молбата: „Молете се за вашето стадо.“ Идеята, че българите са възпитаници и следовници на Кирил, Методий и Климент, живее през цялото българско средновековие и дава самочувствие на българския народ.

Като се изхожда от творчеството на Климент и на неговите ученици, може да се направи следната *обща характеристика на Климентовата книжовна школа.*

Нейната дейност е свързана предимно с църковната практика. Тук се създават жанрове, които непосредствено обслужват тази практика или утвърждават канонизирани от църквата личности: жития, канони, служби, похвални и поучителни слова. В областта, в която действува Климент, грамотността широко се разпространява, богослужението се поставя на трайни славянски основи. Климент дава блестящ пример на отлично овладяно поетическо и риторическо майсторство, но тук не се създава високообразовано общество, което да се нуждае от разнообразна четивна и образователна литература с философско, теоретично, историческо съдържание. Климентовата книжовна школа остава със своя демократично-църковен характер — дори написаните на „висок стил“ творби са достъпни за широка слушателска аудитория. Четивните творби, които по-късно възникват в Югозападна България (апокрифи, легенди), също така се отличават с народната си същност. В столицата, както ще видим, положението е друго — тук литературната дейност е много по-разностранна. В последна сметка това е напълно естествено. В столиците — Плиска, Преслав и по-късно Търново — се съсредоточават всички сили; като административни, държавни, църковни центрове с разнообразно население те стават и първостепенни ръководни книжовни центрове. Задачите на църквата и държавата, както и читателските потребности намират в столичния книжовен живот най-яркото си отражение.

# V. РАЗЦВЕТ НА ЛИТЕРАТУРАТА И ПРОСВЕТАТА В СЕВЕРОИЗТОЧНА БЪЛГАРИЯ

## 1. КНИЖОВНО-ПРОСВЕТНИ И КУЛТУРНИ ЦЕНТРОВЕ

Както свидетелствуват паметниците, учениците на Методий най-напред се установяват в столицата на българската държава *Плиска*. Дотогава вече са изминали 20 години от официалното покръстване. През този период под ръководството на княз Борис се е развило голямо църковно строителство. Повечето църкви в Плиска обаче са малки и не са пригодени за книжовен живот. Свещениците са гърци, а четири години и латини; те внасят отвън готова богослужебна литература, с която си служат. Единствената църква, пригодена още при построяването ѝ за книжовна дейност, е т. нар. Голяма базилика. След като си отдъхват в домовете на видни боляри в Плиска, учениците на Кирил и Методий навярно използуват помещенията за книжовна работа при тази базилика и започват своя учителски, преводачески и творчески труд. Както вече говорихме, Климент и Константин Преславски работят едновременно над празничния миней — в него се намират цикли песни, създадени както от единия, така и от другия. След отпътуването на Климент за Кутмичевица главен организатор на книжовния живот в Плиска става Наум. С негов подтик Константин създава своето „Учително евангелие". Тук е създадена и първата творба на Йоан Екзарх „Небеса".

Несъмнено Плиска трябва да се разглежда в историята на нашата култура като пръв център за разпространение на славянската писменост и за създаване на българска преводна и оригинална литература.

Съвсем скоро Голямата базилика в Плиска се явява недостатъчна за изпълнение на образователните и книжовните задачи на страната. Освен това тя е официална архиепископска църква, което я прави неудобна за стичането в нея на множество ученици и книжовници. Затова само година или малко повече след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България започва да се строи манастирски комплекс при сегашното село *Равна* (Провадийско), недалеч от Плиска. Църквата при манастира е осветена през 889 г. От многобройните надписи, открити по стените на църквата и по другите сгради, се разбира, че в края на IX и през X в. тук е кипял просветен живот. Надписите са на гръцки, на български или са двуезични. Има отбелязани и редица абецедари. Те са поставяни в различно време, но голяма част от тях са от края на IX и началото на X в. Трябва да се предполага, че част от надписите (особено имената) са поставени от богомолци, които са дошли от родните си места вече запознати с гръцкото или със славянското писмо. Повечето от тях обаче най-ве-

роятно са отбелязани от учещи се в манастира. Следователно този манастир се очертава като един от най-ранните нови образователни центрове, където се е изучавала глаголицата и кирилицата, а също така и гръцкият език.

Изучаването на гръцкия език и на гръцката писменост се е налагало не само защото не е било възможно изведнъж да се преобразува църквата на славянски основи и не само за образование, но и за целите на превода. Известно е, че през IX—X в. у нас се извършва огромна преводаческа работа. Не е възможно всичките преводачи да са учили във византийски училища. Мнозина са получили познанията си по гръцки език в българските училища, където несъмнено е имало гърци учители. Едно такова училище за преводачи, за преписвачи и за огрaмотяване на населението се е намирало в Равна. Заедно с обучението са се извършвали и преводи от гръцки на български, но тъй като голяма част от преводната литература от IX—X в. е недатирана и анонимна, днес не бихме могли да кажем кои книги са били преведени тук.

Най-значителният книжовен център, който се формира през последното десетилетие на IX в. и ярко блести през целия X в., е *Преслав*. След като той става столица (893 г.), младият княз Симеон си поставя задача да го издигне като голям и цветущ град. С назначаването на епископ славянин, а по-късно и с избирането на български патриарх Преслав става най-значителният църковен център. С признаването на славянския език за официален писмен език той става и най-значителният образователен и книжовен център, в който бързо се създава ново християнско образовано общество. В него се развива разнообразна литература и бележат разцвет художествата. Започва и голямо строителство на църковни и обществени сгради, за да се отговори на нарасналите потребности на феодализма, на религията и да се създаде блясък, подобаващ на една столица, която иска да съперничи на други християнски столици. През X в. Преслав получава названието си „велики Преслав"; от византийците е наричан „мегали Великслава", което е превод на славянското название. В науката времето на Симеон влиза под определението „златен век" на българската култура. Преданието носи славата на Симеоновата столица през вековете, за да продължи да се нарича тя „велики Преслав" дори във времето, когато в нея замира културният и обществениият кипеж. Ехото на тази слава достига до османското робство, когато Преслав бива наричан „Ески Стамбол" (Старият Цариград).

Тъй като Преслав от превръщането му в столица до края на X в. е главният книжовен и изобщо културен център в България, заслужава да видим неговия възход по-отблизо.

След победоносни войни срещу маджари и гърци през 895—896 г. Симеон живее 16 години в мир с всички съседи и има възможност мирно и мъдро да урежда своята столица. Тъкмо то-

гава той разгръща огромна строителна дейност. Преслав се планира в две части — крепости, каквото е устройството на Плиска— вътрешен град (тук са царските дворци, дворцовата църква, домовете на най-близките на княза боляри) и външен град — мястото между вътрешния град и втората стена, която обгражда цялото селище. Разликата между Плиска и Преслав е, че на мястото на преславската външна каменна градска стена в Плиска е имало землен ров. Важно е да се отбележи, че такъв тип средновековен град, който освен външна стена има и вътрешна крепост — цитатела, възниква в Европа най-напред в България като развитие на прабългарските строителни и отбранителни традиции, обогатени с наблюденията от римо-византийската охранителна система.

Камъкът за преславските стени, които били високи около 10 м и дебели 3,25 м, е от бял варовик и градът отдалеч е пленявал пътника със своята белота. Почти в своята цялост те са били запазени до края на XVI в., а в значителни части и през XVII в. Системното разрушаване на крепостните стени на Преслав става през XVIII в., когато турците започват да градят крепостни съоръжения във връзка с руско-турските войни.

В тази бяла двойна крепост се разгръща невиждано дотогава строителство. Някога то е смайвало обикновения човек и споменът за него се е носел като чудно предание. В легендарния „Български апокрифен летопис“ от XI в. за времето на Симеон се казва: „Великия Преслав той създаде и там в него прие царството. И Преслав град гради и създаде за двадесет и осем години. И много знамения сътвори цар Симеон . . .“

Към 917 г. Преслав вече е завършен град с много частни и обществени сгради, с нови църкви и манастири, с нови дворци. Представа за него дава Йоан Екзарх в шестото слово на своя „Шестоднев“. На всеки посетител на града силно впечатление правило многоцветието на сградите, също разнообразието на строителния материал и украсата от камък и дърво. Бедният човек, дошъл отдалече, според Йоан Екзарх първо „се удивлява“; приближавайки до портите, той започва „да се чуди и разпитва“, а като види постройките, „не знае с какво да ги сравни, тъй като не е виждал такова нещо в своята земя . . .“. Той си изгубва ума и когато сетне, завърнал се в родното място, го запитат какво е видял, не може да разкаже, тъй като не намира думи: „Не зная как да разкажа това, защото само със собствените си очи бихте могли достойно да се начудите на красотата. Аз не мога да разкажа достойно за тази красота и ред.“ Този пасаж говори, от една страна, за ясно оформена по онова време класова диференциация, а, от друга, че град като Преслав през X в. няма в България, че той е нов етап в българското градоустройство и култура. Това се подтвърждава от археологическите находки. В Преслав са намерени парчета зелен и розов мрамор, многобройни и разнообразни по форми корнизи, не само при царските, но и при манастирските постройки. Останките говорят още за цветна

инкрустация в мрамора, за цветна керамика, която е служила за декоративни цели. Най-често употребяваният строителен материал в Преслав е бил местният бял, ломен камък и варта. Тази белота е хармонирала на градските стени и е придавала ведър, светъл изглед на целия град. Като се прибави към камъка мекотата на дървото, използувано главно за горните етажи, пластичната украса от мрамор, шарките от цветна керамика и бои, можем да си представим с каква красота е блестял младият престолен град. Това е бил многоцветен, многолик град, в който има и строгост (дебели стени със зъбери), и величественост (колони, каменна резба, корнизи, сводове), и топлина, и веселие (дървена резба, цветна керамика, бои). Един град, който свидетелствува за богатството и самочувствието на зрялата вече феодална класа, за наличието на развит художествен вкус на българите по онова време, а също така и за разгръщането на творческите им възможности.

Няма съмнение, че за целите на строителството в Преслав са се стекли майстори зидари от Плиска и от други български селища, керамици, дърводелци, ковачи, медникари, златари, зографи. От наблюденията над останките, в които се преплитат различен тип влияния, може да се предполага с голяма сигурност, че в строителството и украсата на сградите са участвували както местни майстори (славяни и прабългари), така и византийски майстори (пленници или нарочно доведени от Цариград). Всички тези хора обаче се подчиняват на една воля.

Най-интересните постройки в Преслав, където художественият талант на преславските майстори намира най-ярък израз, са Симеоновият дворец, Кръглата църква и няколко манастирски комплекса.

Ако се съди от основите и от намерените останки в района на двореца, той е граден в края на IX в. Състоял се е от две основни самостоятелни сгради. Едната е официална, това е тронната зала, а другата лична — жилището на владетеля и семейството му. И двете са били здрави, масивни постройки, градени със същия вид блокове и със същия тип градеж, както стените на вътрешния и външен град. Тронната зала е правоъгълна и има план на трикорабна базилика, както и тронната зала в Плиска. Корабите са били разделени с два реда колони от бял мрамор в различни геометрични форми. В развалините са открити триъгълни, квадратни, правоъгълни, ромбовидни, кръгли и шестоъгълни плочки. Стените на двореца отвътре са били облицовани с мраморни плочи със скулптирани фризове. Имало е и златна и медна украса. Отвън дворецът е бил украсен с колони и полуколони и с различни видове корнизи (пет вида), които според Н. Мавродинов „имат чисто античен вид“ и не „се срещат във византийската архитектура след V в.“ (Старобълг. изкуство, с. 145). Не е без значение да се каже и това, че дворецът е имал собствен водопровод от тънки глинени тръби, който е влизал в стените

Кръглата църква се намира в територията на външния град. Тя прави впечатление не с размерите си, а с формата и украсата си. Формата ѝ е кръгла, куполът ѝ се е държал на 12 мраморни колони. Основните части на църквата са: кръгъл наос, в който се е влизало през три врати, притвор, в предната част на който има две кръгли кули и една широка врата, която води към атрия. Атрият е имал три врати — една централна и две странични, всички имали портали от типа на античните. Наосът и атрият са нишообразни, което е придавало на сградата особена красота и пластичност. Предполага се, че църквата и атрият са били на два етажа. Сама, разположена на високо място върху укрепена тераса, поддържана от здрави зидове с бастиони, църквата е създавала илюзията за нещо голямо и величествено. Нейната величественост се е подсилвала и от златния купол. Според Миятев кръглата църква, „това архитектурно бижу", е дворцова църква, защото се отличава с богата пластична и рисувана външна и вътрешна украса. Според Мавродинов тя е манастирска църква, за което подсказвал твърде големият притвор, характерен за манастирските църкви. Новите разкопки потвърждават второто мнение.

По своята форма, украса и архитектура според изследванията на археолози и изкуствоведи кръглата Симеонова църква е свързана повече с късноримското и ранновизантийското строителство, отколкото със съвременната византийска архитектура. Тя има атрий като базиликите от V—VI в., които по-късно вече във Византия извънредно рядко се строят, има кръгла форма като римските мавзолеи и баптистерии, каквито през византийската епоха също рядко се строят, а и многобройните външни и вътрешни корнизи и капители с пластична украса, както и изцяло каменният градеж на църквата, отвеждат към античността. Като цяло църквата предлага едно възраждане на античните форми, осъществено от местни майстори и в повечето случаи с местни материали. Този *вкус към античността* се дължи може би на въздействието на остатъците от римската и ранновизантийската архитектура по българските земи, на стремежа на българите да се отличават от Византия, или може би самият градивен материал — белият варовиков камък — е подтиквал преславските майстори към търсене на подходящи украсителни елементи. Трябва да се каже обаче, че Кръглата църква не е самотно явление в Преслав по отношение на връзката си с античността. Връщане към формите на античната и ранновизантийската архитектура се забелязва и при други преславски сгради. Богата пластична каменна украса са имали църквата при Патлейна и манастирът на „Аврадака".

Но Кръглата църква, а също и други сгради в Преслав се отличават с още нещо, което ги прави своеобразни и оригинални. Тук се използуват мраморни шестоъгълни колони с инкрустирани в тях разноцветни керамични и стъклени плочки и разнообразна рисувана керамика. Те издават местни славянски и прабългарски традиции и заедно с тях източно влияние.

От живописта на Преслав е останало малко, но и то е достатъчно, за да даде известна представа за подема и на това изкуство. Разполагаме с едно руско копие от XII в. на портрет на княз Борис в цял ръст в препис на „Учителното евангелие“ на Константин Преславски. Князът е изобразен в млада възраст, макар че когато Константин е работил, той е бил вече възрастен. Изобразен е в царско облекло и с корона на главата. Дрехите са нарисувани в подробности, целият образ е оригинално обкръжен с колони и арка над тях. Според мнението на Н. Мавродинов този портрет е „една изящна работа“. Миниатюрата дава представа за сполучливото начало в живота на българската миниатюрна живопис.

Започва своето успешно развитие и стенната живопис. Навярно още в Плиска след официалното покръстване гърци зографи са създали първата официална зографска школа сред българите. Византийски художници и техни ученици ще да са зографисали новопостроените от Борис християнски църкви. От тази живопис обаче нищо не е запазено. В Преслав стенната живопис вече се развива на солидни основи. Йоан Екзарх пише, че Симеон бил „изписан с бои на стена“. Къде, неизвестно. Може би в двореца или в една от нишите на кръглата Симеонова църква? Всички стенописи в Преслав са унищожени. Времето и случайността са пощадили само едно керамично изображение на св. Теодор Тирон (според други Теодор Стратилат) и няколко рисунки на ангелчета върху керамични медалиони.

Образът на Теодор Тирон е нарисуван върху площта на 20 керамични плочки. Той е изобразен с изпито лице. Очите приковават с погледа си зрителя и сякаш искат да му внушат някаква мисъл. Лицето се отличава с простота и яснота, както и повечето от ангелските образи. Чертите на местното художествено наследство от предиконоборческия период се съчетават с една особеност на византийското изкуство — съзерцателност, аскетизъм, неподвижност. Получава се рядко хубаво изображение, което и днес прави впечатление със своята изразителност.

Особено интересен момент от художественото развитие на Преслав е *рисуваната керамика* за декоративни цели. Многобройните отломъци от рисувана керамика, използувана за стенна украса, намерени в почти всички преславски развалини, дават представа за едно уникално, рядко оригинално художествено явление.

Керамиката изобщо е била добре развита сред българите. В работилниците на Плиска отдавна са били изработвани керамични съдове не само за нуждите на българското население, но и за търговия. В Преслав това изкуство се усъвършенствува, като за пръв път се прилага за украса на църковен и манастирски интериор. Развива се специалният клон на художествената керамика. Най-ранните сгради, при които се използува такава керамика, са Патлейна („Св. Пантелеймон“) и Кръглата църква. Край манастира и Кръглата църква са открити керамични пещи. Те показват, че разнообразните по форма плочки за украса са се изработвали

от местни майстори край самите строежи. Керамични фигури във византийските църкви виждаме едва през XI в., но тази украса е много по-проста от керамичната украса в Преслав.

От местна преславска глина са се изработвали плочки в различни форми — най-често четвъртити и кръгли. От едната страна е трябвало да бъдат съвършено гладки, за да може да се рисува с тънка четка. При изпичането плочките са запазвали приятния бежов или леко розов цвят, който е естествен фон на рисунките. Рисуват се геометрични фигури (кръгчета, ромбове, квадрати, лентички, триъгълници), оцветени и преплетени най-своеобразно. Рисуват се още стилизирани растителни елементи, ангелчета. Всяка плочка се е рисувала отделно, след това се е покривала с глазура и отново се е изпичала, за да придобие трайна лъскавина и за да се запазят боите. След това плочките и медалионите се нареждали и прилепвали по стените в определен ред, така че по арките и нишите се е образувала една пъстра и весела мозайка, единствена по рода си. Изследванията показват, че техниката на приготвянето на рисуваните керамични плочки има източен произход, свързва се с персийското изкуство. Наред с това се установява, че растителните и геометричните фигури са рисувани не от керамици занаятчии, а от художници, повечето от които са били местни майстори.

Върху някои от отломъците от медалиони с нарисувани ангели личат следи от императорско облекло. Този факт говори за въздействие на съвременното византийско дворцово изкуство. Други отломъци обаче подсказват други черти: очертават се земни образи, до известна степен груби, но изразителни. Липсват византийският мистицизъм, малките фини уста, характерни за византийската живопис на времето. Устните са сочни, лицата овални, очите са обикновено широко отворени и гледат направо. Образите са схематично очертани: носът само от едната страна, веждите леко извити, очите са очертани с две черти и все пак са изразителни, те гледат. Тези съвсем различен тип ангелчета съдържат нещо от раннохристиянското и от народното изкуство.

Общо за изкуството (архитектура, живопис, декоративно изкуство) в Преслав трябва да се каже, че издава смесване и оригинално съчетаване на няколко художествени традиции: раннохристиянската, античната, народната (прабългарска и славянска), византийската и източната. Заварените и донесени в североизточна България от различни посоки художествени традиции се кръстосват, за да се получи едно своеобразно, неповторимо изкуство. Трудно е в изкуството на Преслав да се разграничат точно различните културни пластове. Обикновено влиянията са творчески съчетани, съобразени с местния строителен материал, с терена, с функцията на сградата. Навярно вкусът към многоцветието при украсата на сградите, употребата на дърво и изображението на животни по капители и плочи води към народните традиции на прабългари и славяни, в основата си още езически. Многобройни

те каменни корнизи, колони, полуколони, порталите на Кръглата църква, някои мотиви по капителите и каменната везба в двореца свързват Преслав с античните и раннохристиянските традиции. Ред мотиви в рисуваната керамика и техниката на приготвянето ѝ говорят за източно влияние. Кръстокуполният и трихтонният план на ред църкви, ангелчетата, облечени в императорско облекло, и плочите с палмета, лозови листа и кръстове от двореца показват стремеж да се подражава на Цариград. Много ясно се чувствува византийското влияние в базиликата „Гебеклисе". От всички културни влияния сякаш най-трудно обяснимо е източното, което се открива и в Плиска, а също така и в златното съкровище от Надсент Миклош. Може би то иде по балканските земи заедно с раннохристиянското изкуство от Азия и се задържа сред славянското население по-дълго време като местна провинциална традиция? Може би е донесено от прабългарите, които някога са живели в близост с Иран, и се е запазило редом с други заварени традиции? Може би наши майстори са поддържали връзка с Иран и Арабия, пътували са дотам и са носели това, което им се е харесвало? А може би и в българското строителство да са взели участие павликяни, които по произход са сирийци и арменци? Преселени през VIII в. на византийска територия в Тракия, те през първата половина на IX в. попадат в границите на българската държава. Както тяхното дуалистическо учение е изиграло роля за формиране на богомилството, така и в други области на живота може би те са оставили следи.

Освен архитектурата, скулптурата, живописта, декоративното изкуство в Преслав по времето на Симеон бележат разцвет и художествените занаяти: златарството, обработката на костени изделия и др. За развитието на златарското изкуство в Преслав говорят златните предмети, намерени в развалините — позлатени краища за колани, обици, торкви, една сребърна ризница, оцеляла случайно от нашествията и пожарите. За златните украшения на княза и болярите имаме писмено известие — описанието на Йоан Екзарх в шестото слово на „Шестоднев". Тук той съобщава, че князът имал златен меч, огърлица на шията и гривни. Болярите носели златни торкви (гривна около шията). В Преслав са натрупани толкова много златни съкровища, че златарите започват да изковават щитове и копия от злато. Византийският хронист Симеон Метафраст пише: „На четвъртия час от деня [923 г.] дойде Симеон [пред Цариград], водейки безчислено множество, разделено на много полкове, едни със златни щитове и със златни копия, други с всякакъв вид оръжие, украсени, и всички облечени в желязо."

Нека обърнем внимание на още нещо, което говори за общата материална култура в Преслав и има отношение към духовната. Преслав познава стъклото и не само го познава, но и широко го употребява. Ако резиденциите на пътуващите немски крале през IX—X в. имат открити прозорци, а по-късно за тях се

използува тънка полупрозрачна кожа, дворецът и църквите на Преслав имат кръгли зеленикави и сини стъклени прозорци. През тях е влизала светлината и в същото време те са играели декоративна роля. Стъкло е използувано и за стенна мозайка. В развалините на Преслав (при Кръглата църква и на други места) са открити стъклени кубчета, конуси, полусфери. Народът, който не е имал възможност да носи златни украшения, е употребявал за украса стъклото. В Преслав са открити множество многоцветни стъклени гривни.

Като изхождаме от всичко изложено, а и от други белези на материалната култура (например наличието на водопровод в Преслав), трябва да кажем, че в новата столица се формира едно общество с по-високи битови изисквания и с по-големи материални възможности. А това води до поява и на нови духовни потребности. България проявява стремеж към самостоятелност и обособяване от Византия и в същото време към усвояване на византийската култура. Като държава Византия е опасна, но като носителка на големи културни ценности тя е привлекателна.

Духовният възход на България, нейният стремеж да се разграничи от Византия и в същото време да я достигне по отношение на художествени форми и майсторство, да се ползува с постиженията на християнската мисъл, проличава най-добре в областта на книжовния живот. В сравнение с другите изкуства в Преслав най-много и най-цялостни произведения са запазени от литературата.

Трябва да се предполага, че с преместването на столицата част от книжовниците и учителите от Плиска и близките манастири са отишли да работят в Преслав. Със сигурност това може да се каже за презвитер Константин, който е ръкоположен за преславски епископ. В скоро време в Преслав се появяват имена на книжовници, които не са ученици на Кирил и Методий, но многократно са слушали за тях (Йоан Екзарх, Черноризец Храбър). Те са получили образованието си по славянско писмо и са се запознали с книжовното дело на Кирил и Методий тъкмо от техните ученици. В първата четвърт на X в. в Преслав вече работят множество преводачи и преписвачи. Те са поощрявани и подпомагани в книжовното дело от княз Симеон и от брата на Борис — Докс. Отдавна в науката се говори за Преславска книжовна школа. Това е понятие с определено съдържание. То означава разцвет. Един новопокръстен народ има азбука, има примера на Кирил и Методий, има подкрепата на княза, той разгръща творческите си сили и възможности, за да утвърди делото на Кирил и Методий в родината си и да заеме място в света.

В края на второто десетилетие на X в. в Преслав вече е създадена значителна по обем и разнообразна по съдържание литература. Неизвестен поет, който прославя Симеон, казва: „своите палати с книги изпълни". Това е възхвала на книголюбеца Симеон, но от историческо гледище този стих е едно указание за

възникване на дворцова библиотека в Преслав. Навярно част от книгите на Симеон са били гръцки, но голяма част от тях са били вече славянски, създадени в Преслав. От тази библиотека историческите превратности не са пощадили нито една книга.

Литературата на Преслав е разнообразна по форми, съдържание и предназначение. Тук се създава както преводна, така и оригинална литература. Една част от нея има църковно-практическо значение, друга има образователни функции, трета част има познавателни и естетически функции или чисто естетическо предназначение. Литературата, свързана пряко с църквата и нейните задачи, е представена с всички по-важни жанрове: жития, похвални слова, празнични слова, тълковни слова. Извънцърковната литература е още по-богата и разнообразна. В Преслав се развива *полемическата* литература, *историческата* и *природонаучната*, превеждат се *литературнотеоретически* и *философски* съчинения, високо развитие достига *поезията*. В Преслав се проявява интерес и към *правната* литература, тук по всяка вероятност е съставен „Закон за съдене на хората" и е проведен Земеделският закон. Слага се начало и на литературата, задоволяваща интересите на по-широк кръг хора — религиозната и светската *белетристика*. Започват да се превеждат апокрифи, патерични разкази, нравоучителни и героично-исторически разкази. Продължава, разбира се, и традицията на надписите, но те вече нямат онова значение, което имат в прабългарската епоха. Надписи се правят върху камък (надгробни, летописни), но и върху стените на църкви с кирилица и по керамични плочки (предимно с евангелско и литургическо съдържание). На гърба на някои изписани керамични плочки личат глаголически букви. Те най-вероятно са цифри; показват реда, по който трябва да се редят плочките. Това още веднъж сочи, че хората, които са рисували керамиката, са били българи и че в Преслав, както и в Равна, са изучавали едновременно двете азбуки.

С превръщането на Преслав в столица естествено книжовният живот в Плиска не замира. Водеща в този живот обаче става столицата. Книжовната работа тук е продължение на по-висок етап на започналата в Плиска дейност.

В сравнение с книжовната работа в школата на Климент Охридски литературата в Преслав е по-богата и разнообразна. Тук има по-добри образователни възможности за създаване на общество, което се нуждае от различен тип литература. В Преслав и Охрид обаче книжовниците пишат на един и същи литературен език, служат на една власт — българската, и имат еднакви просветителски цели. Те всички живеят под въздействието на обновителния полъх на Кирило-Методиевия културен подвиг; изпълнени са с дълбоко уважение към двамата братя и следват техния пример. Както Климент, така и Константин Преславски и Йоан Екзарх имат за образец техния живот, техните преводачески идеи. Дейността на книжовниците от Преславската книжовна школа е

неразлъчна по смисъл и цели от дейността на писателите от Климентовата книжовна школа. Това са двете най-съществени страни от общото *българско* книжовно и просветно развитие на времето.

## 2. КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ

Един от преките ученици на Методий е Константин. Че той положително е Методиев ученик, научаваме от приписката на Тудор Черноризец към преписа на четирите слова против арианите. Тук Константин е наречен „ученик на Методий, архиепископ на Моравия". Как е пристигнал в България, не знаем с положителност. Най-вероятното предположение е, че се е намирал в групата на откупените във Венеция ученици на Методий, част от които през Цариград преминават в България, където намират „велика чест".

Константин идва в Плиска като презвитер. Именно презвитерите и дяконите са били продадени в робство. В Плиска той създава своите първи литературни творби. През 906 г., когато по поръка на княз Симеон превежда слова от Атанасий Александрийски, Константин е вече епископ. Ясно е, че е ръкоположен за епископ след Климент и от това време работи в Преслав в тясна връзка с княз Симеон.

Повече нищо не се знае за живота и обществената дейност на Константин. Остават в тайна редица въпроси, свързани с неговата личност: кога е заминал за Моравия, от какъв род и от кои предели на България произхожда, колко време след 906 г. живее и пр. За него говори само книжовното му дело. То го характеризира като ревностен последовател на делото на Кирил и Методий, като един от първите български даровити поети, като преводач и оратор, овладял нормите на ораторското изкуство.

Разглеждайки творчеството на Климент Охридски видяхме, че някои съчинения, които в славистиката се приписват нему, биха могли да принадлежат и на Константин Преславски. Става дума за цикъл творби, посветени на Кирил и Методий (Житие на Методий, Похвално слово за Кирил и Методий и Служба за Кирил и Методий). Условно разгледахме тези творби като дело на един от вероятните автори — Климент, без да сме напълно убедени, че те са негови. Ето защо тук няма да се занимаваме с вероятните Константинови творби, а ще обърнем внимание на безспорните.

Първите произведения на Константин, създадени на българска земя, открити в последно време (Г. Попов, Новооткрити. . .), са *цикъл стихири* в празничния миней, изпълнявани *преди Богоявление* (между 1 и 5 януари). Началните букви на стихирите дават акростих, в който се чете името на Константин: „ХВАЛНА ПѢНИѤ КОНСТАНТИНОВА" (Хвалебствени песни Константинови). Тъй като предпразничните канони за Рождество Христово (на 25 декември) — празникът, който предхожда Богоявление — са създа-

дени от Климент, ясно е, че двата цикъла са възникнали едновременно; не е възможно да се появят несъгласувано в различно време и на различно място. А това означава, че творбите са създадени през 886 г., когато Климент е бил още в Плиска.

Между песните в празничния миней се откриват и редица *азбучни* стихири (за Рождество Христово, преди Богоявление, след Богоявление). Те са написани по подражание на стихирите на Роман Сладкопевец, но са оригинални — азбучният акростих следва реда на буквите в славянската азбука. В някои от тези стихири се забелязват и следи от глаголица (Кл. Иванова, Два неиздестни. . .). Щом акростишните азбучни стихири се намират сред несъмнените Климентови и Константинови песни, най-вероятно е те да са създадени от същите автори. Може би всички са написани от Константин. Основание за такова предположение ни дава фактът, че той създава и други творби в азбучен акростих.

Трябва да се предполага, че веднага след работата над празничния миней Константин е преминал към превода на Постния *триод*. Това е химнографски сборник, който обхваща главно канони в три и четири песни. Преводът на този сборник се е налагал, понеже не е превеждан от Кирил и Методий, а е бил необходим за богослужението.

Както установи Г. Попов (Из текстологическата проблематика. . .), в триода има *цикъл канони, седални и стихири*, които отсъствуват в гръцкия текст. Те са поставени на мястото на акростиховите канони на Йосиф Песнописец от оригинала.

Цикълът канони е написан във фразов акростих, от който именно се разбира, че е дело на Константин. От началните букви на тропарите се получава един смислово завършен стихотворен текст, състоящ се от 16 стиха и наслов. Допуска се, че е имало още няколко стиха епилог. Наслovът гласи: „Гранеса добра Константинова" (т. е. добри стихове Константинови). Окачествяването на песента като добра ще срещнем и в акростиха на Служба за Методий. Това не е признак на нескромност или отклонение от средновековната традиция. През IX в. във Византия акростихът се смята като форма на най-съвършено поетическо творчество. Акростишното произведение се окачествява като „καλός" (добро, достойно, подобаващо). В случая Константин продължава византийската традиция и доказва, че и на български език може да се възпява добре.

Самите канони следват стила на византийския триод. Макар и бегло загатната обаче се чувствува епохата, в която те са писани. В един тропар авторът, като припомня гонението на Христовите апостоли, ги моли да запазят разгонените от еретиците техни раби. Ето този момент от текста: „Като бяхте гонени от царе, князе и люде, апостоли, задето проповядвахте с език вярата, днес пазете разгонените от триезичниците ваши раби, които се скитат по земи, славещи Христа в правата вяра." Очевидно е, че поетът прави паралел между съдбата на Христовите апостоли и Мето-

диевите ученици, като подчертава, че прогонването им става заради привързаността им към източното християнство („правата вяра" — така наричано и от Константин-Кирил).

Стихирите и седалните, липсващи в гръцкия текст на Триода, също са създадени от Константин. В тях няма акростих, но неговото авторство се подсказва от съдържанието на една от стихирите. В нея се говори в молитвен дух за прогонените от „еретиците триезичници" люде, които приемат страдания. Видяхме, че в един Константинов тропар от триодния цикъл канони се изказва подобна мисъл, ще я срещнем и в службата за Методий. Явно е, че след пристигането си в България Константин живее години наред под впечатлението за жестоката съдба на Методиевите ученици и знае, че мнозина от тях не ще намерят добър прием навсякъде. В България те са в началото на своята дейност и бъдещата съдба на богослужението на славянски език е още неизвестна. Верен ученик на Кирил и Методий, всъщност Константин се моли за благополучния изход на тяхното дело.

Към началния етап от книжовното дело на Константин, когато се създават църковно-певческите сборници, необходими за целогодишно богослужение, принадлежи и откритият неотдавна *канон на архистратиг Михаил*. Той е създаден също в акростих. Началата на 33-те тропара в канона дават следното изречение: „пѣти достонт архистратига Константин" (вж. Кожухаров, библ.). В канона между другото се споменава за помощта на Михаил „срещу безбожните народи", което може да се тълкува като молба за преодоляване на езичеството. Това дава основание да се мисли, че канонът е създаден в неблагоприятни за християнството години — управлението на Владимир.

Още с първите си прояви в областта на църковната поезия Константин се изявява като добър поет. Той избира трудната форма на акростиха и не само се справя сполучливо с нея, но в това отношение надминава дори византийските поети. Както констатира Г. Попов, такъв обширен акростих, образуващ от своя страна цяло стихотворение, какъвто се открива в триодните канони, не е познат във византийската поезия.

Като следващ по време важен етап от книжовната дейност на Константин Преславски трябва да се смята съставянето на „*Учително евангелие*" заедно с неговия стихотворен и прозаически предговор, творбите „Черковно сказание" и „Историкии".

От XII в. е запазен сборник със съчинения на Константин Преславски (руски правопис с българизми) в следния ред: „Азбучна молитва", прозаическо предисловие към тълковни сказания, неделно тълковно евангелие с 51 беседи, „Черковно сказание" и „Историкии". В науката се приема, че този сборник е съставен от самия Константин и обхваща близки по време творби. Отначало борникът се е разпространявал като еднороден, обхващащ творби от един автор, а след това е започнал да се разпада — често явление в средновековната книжнина. Творбите от този

сборник срещаме през следващите векове самостоятелно преписани и включени в друг тип сборници редом с творби от други автори.

В тези съчинения, събрани в една книга, намираме две хронологически указания: 1. В беседа 42 на Учително евангелие (неделни тълковни сказания) Константин се назовава *презвитер*. В предисловието пък на труда се споменава името на *Наум*, който, както знаем, след назначаването на Климент за Велички епископ (893—894) заема неговото учителско място в Деволската област. Следователно Константин е писал „Учително евангелие" в Плиска, преди да стане епископ и преди Наум да замине за Кутмичевица. 2. В „Историкии" се съобщават няколко различни дати: едната е 12 индиктион, която дава 894 г.; другата е 6406 от сътворението на света, което по византийското летоброение дава 898; третата е 918 г. от разпятието до Лъв „сегашния цар", т. е. Лъв Философ (886—912), но в седмата година от неговото царуване, което значи 893—894 г. От историческата наука (Златарски) се смята, че при датировката на времеписането Константин обединява византийското летоброене с прабългарското и че реалната година е 894.

В резултат на двете хронологически указания творбите в сборника трябва да се датират във времето между 890 — началото на 894 г. Съдържанието на „Учително евангелие" също насочва към този период.

В най-стария препис на „Учително евангелие" четем заглавието: „Прологъ о Христѣ, оумѣренъ сказанїа сего, сътворенъ Константиномъ, имьже и преложение бысть тогожде сказанїа евангельскаго." Следва стихотворна молитва, която днес е известна като „*Азбучна молитва*". За да разграничи поетическото предисловие от следващото прозаическо предисловие, преписвачът поставя помежду тях знак и главна буква на новия текст, но без ново заглавие. Очевидно заглавието „Прологъ . . . " се отнася до двата момента, които от преписвача се схващат като две части на една цялост — именно пролога към неделното тълкувание. В поетическата молитва се изразяват чувства и стремежи, а в прозаическата част се дават обяснителни бележки и се изказва молба за прошка в духа на приписките и кратките предисловия.

Има основания да се смята, че това положение в преписа от XII в. отразява оригинала. Важно е да се подчертае, че и в други по-късни преписи „Азбучна молитва" и нейното прозаическо продължение често вървят заедно. Но тъй като двете части формално се различават и по съдържание не се повтарят, някои преписвачи са почувствували необходимост те да бъдат озаглавени с отделни заглавия. Така в някои по-късни преписи след общото заглавие „Прологъ о Христѣ. . . " следва „Молитва Константина Философа, сътворена азбукою", а след нея „Предисловие *того же Константина* (или Предисловие того же Константина Фило-

софа). Тези подзаглавия, означаващи моментите на пролога, показват убеждението на преписвачите, че двете части са части от една цялост и принадлежност на един и същ автор. Тук титлата „Философ", която заблуждава някои учени, е допълнително поставена поради смесване на Константин Преславски с Константин-Кирил. От прозаическата част на превода е много ясно, че се касае за Константин Преславски.

Двете части на пролога — „Азбучна молитва" и прозаическото предисловие — имат свои задачи и форма, но са свързани в идейно отношение. Ето последното изречение от пролога: „Като прося молитвите на всички християнолюбци за успех, нека общият бог и господ Исус Христос ме удостои да довърша докрай обещанието си. . . " От тези думи проличава, че прозаическата част е писана преди започването на превода. Същото важи и за „Азбучна молитва" — поетът моли бога за сила и мъдрост, за да се справи благополучно с книжовната си работа. В „Азбучна молитва", както и в прозаическата част от пролога, са отразени вълненията на човек, застанал пред осъществяването на едно трудно дело.

Според християнските възгледи всичко начева с бога, затова поетът, преди да започне своя превод, се обръща към него с молба да вдъхне в сърцето му словото. Той моли не за да постигне нещо за себе си, а за всеобщата полза. Нужно му е слово, „което ще бъде за *благото на всички*". Поетът е радостен, защото се въздига неговият народ. Той си служи с метафора, която дава поетическа представа за освободеното славянско племе, устремено напред: „И лети сега славянското племе!" Християнизирането е вече завършващ процес: „Към кръщение се обърнаха всички, които желаят да се нарекат твои хора."

Призван да служи на хората и на бога, поетът дига ръцете си нагоре, за да моли „сила и мъдрост", „изобилно слово", „херувимска мисъл и ум", за да може „мъдро" да описва „премъдрите" божии чудеса. От гореща молба по конкретен повод — създаването на нова книга — стихотворението се превръща в обобщение, в лирическа изповед на строителите на българската литература. Не само в „Азбучна молитва", но и на други места в своето творчество Константин копнее за „изобилно слово". В беседа 3 от „Учително евангелие" той се моли на Света троица: „Дай ми слово пространно и разумно. . . ", в Служба за Методий Константин се обръща към Христос със същата молба: „Дай, Христе спасителю, . . . слово пространно, моля те!"

Желанията на Константин са желания на всички, които се вдъхновяват от делото на Кирил и Методий и заживяват с идеала за българска просвета и културно самоопределение на българския народ. Поетът следва една набелязана следа и е горд с това — следата на славянските учители; той си поставя задача да бъде верен техен последовател:

Сега вървя по следата на учителите.
Следвайки името и делата им,
ще направя явно евангелското слово,
въздавайки хвала на троицата в божеството.

В края на Похвално слово за Кирил и Методий се откриват подобен кръг от мисли, нека ги припомним: „Просветлете нашите сърдечни очи и укрепете ума ни, за да последваме достойно стъпките ви!“ Това е копнежът и в същото време радостта на учениците — да следват примера на учителите.

Поетът е радостен, че божеството се възпява „от всяка възраст“ със „свой разум“, т. е. с разбиране, на свой език, не механично; „един нов народ“ въздава „винаги хвала“ на троичното божество. Под „нов народ“ поетът разбира обновен, новопокръстен, млад сред християнските народи. Трепти неговата радост, че този народ може винаги с разбиране да слави бога (да пише, да пее в негова чест), а това значи, че той има своя писменост. Стихотворението отразява епоха, в която просветеният български народ е тръгнал по собствен път на развитие.

Творбата отразява типичния дух на епохата и с формата си. Тя е създадена в азбучен акростих и това не е случайно. Славянската азбука навремето е най-новото, най-значителното, най-щастливото събитие в живота на славянството. Затова тя е вградена в творбата като израз на радостта и гордостта, че съществува, и като доказателство, че на нея може да се създава поезия. С азбучния акростих поетът демонстрира възможностите на българския език да изразява емоции и размисли в сложни поетически форми. На практика това означава защита на българския език като културен и поетически език и същевременно прослава на делото на Кирил.

Акростихът във византийската поезия е добре развита стихотворна форма. Константин явно има предпочитание към нея Както вече видяхме, смисловият акростих се използува още в ранното му поетическо творчество. Как се справя Константин с прилагането на избрания за молитвата азбучен акростих? Трябва да признаем, че той се проявява като културен и даровит поет Ако изхождаме от късните преписи на „Азбучна молитва“, бихме получили представа, че акростихът не е много сполучлив, тъй като показва нарушения, но всъщност те са мними. За да стане ясно, налагат се някои обяснения. „Нарушенията“ в акростиха се получават по-късно поради изменения в езика и правописа на преписвачите. Така например в молитвата се явява два пъти ю—в „юже“ (34 стих) и в „юмъ“ (35 стих). В старобългарския език, на който е писал Константин обаче, „юже“ е „иже“ и естествено така е било в автентичния текст на творбата. В такъв случай закономерно след х („хвалу“— 33 стих) идеше иж, а после следва ю. Също два пъти се явява ы: в ыкъ (32 стих) и в „ызыкъ“ (36

стих). Това „нарушение“ също е липсвало в оригинала, защото в старобългарския език от IX—X в. „език“ се пише „ѧзыкъ“. Според своята реч руският преписвач е казал „ꙗзыкъ“. В такъв случай ѧ също така закономерно иде след ѫ и ю. Други „нарушения“ пък се появяват при транскрибцията на оригиналния глаголически текст в кирилски; те са нарушения на новия кирилски вариант на молитвата, а не на оригинала. В повечето преписи на стихотворението четем стиховете:

Иже ищеть евнгльска слова
И просить дары твоя пріяти
І летять во нынѣ словѣньско племя.

Следователно три стиха започват със звука ‚и‘. Това положение съответствува на глаголицата, в която има три вида и: ⰻ, ⱏ, ⰹ. Очевидно Константин е писал на глаголица. Когато обаче творбата започва да се преписва на кирилица, получава се нарушение на акростиха, защото в кирилицата има два вида и: и, і. Някои преписвачи забелязват получилото се нарушение и затова започват да изменят стихотворението, за да спазят акростиха според кирилската азбука — а именно премахват едното и. Някои съкращават втория стих, други — третия, пък трети образуват от втория и третия един стих, като отпадат думите „і летять во нынѣ“ може би като ненужни, тъй като вече се явяват анахронизъм. При транскрибирането на оригиналния глаголически текст в кирилския текст се появява и два пъти з:

сѣло бо есть свѣтильникъ жизни
законъ твои и свѣтъ стьзамъ.

Тези две з отговарят на двете глаголически букви „сѣло“ (ⰸ) и „земля“ (ⰷ), докато в най-старата кирилица има само едно з. При по-нататъшното преписване на текста отделни преписвачи са забелязали и това „нарушение“ на акростиха от гледище на кирилицата и, за да го „поправят“, започват, както е и при горния случай, да изпускат втория стих.

В заключение трябва да се каже, че във формално отношение „Азбучна молитва“ е съвършена стихотворна творба. Като се изхожда от един нормализиран текст, който стои най-близо до оригинала, става ясно, че азбучният акростих в творбата е последователно прокаран с минимални нарушения едва в края. В същото време стихотворението има завършена мисъл и последователност. Емоционалното и идейно съдържание не избледнява, нито губи своята логичност за сметка на формата. С други думи, в творбата е налице единство между форма и съдържание. При това са спазени и други стихови изисквания, за да бъде творбата истинско поетическо творение. Тя е написана в 12-сричен стих с

цезура предимно след 5-та сричка, по-рядко след 7-та. Този тип стих е утвърден във Византия и през IX в. е популярен. В същия стих е написан „Проглас към евангелието". Прави впечатление и броят на стиховете —40, а не според броят на буквите в Кирилова-та азбука —38. Това ,смятам, също не е случайно. Числото 40 се смя-та през средновековието за свещено. То е библейско число с ня-колко значения — число на наказанието, на разкаянието, но най-често на мъката и молитвата. Със своето вътрешно съдържание, със своята символика то хармонира със съдържанието на творба-та. Тя е молитва, свързана със стремежа към преодоляване мъката на словото, с желанието на поета бог да превърне „мъката в ра-дост". Четиридесет дни чака Мойсей на Синайската планина, за да приеме закона, четиридесет години вървят израилтяните през пустинята, за да достигнат обетованата земя, четиридесет дни пости и се моли Христос след кръщението. Числото е свързано с очак-ване, след което обикновено иде радост. А всичко това така мно-го съответствува на вълненията на Константин, на неговите же-лания и стремежи. Така според мен чрез съзнателно избраното чис-ло 40, вградено в композицията на творбата, се увеличава нейното емоционално съдържание и философският й смисъл.

Ако потърсим у Константин Преславски литературно влияние, ще го открием от страна на Григорий Богослов. Той пише азбуч-ни стихове в 12-сричен размер с цезура след петата или седмата сричка. Освен това първото изречение от прозаическото преди-словие на пролога към „Учително евангелие" започва със стих от Григорий Богослов. Константин Преславски е насочен към твор-чеството на Григорий преди всичко от Кирил и Методий; той се учи от формалните особености на неговата поезия пряко и чрез поезията на Кирил Философ. В своето идейно и емоционално съ-държание обаче „Азбучна молитва" е оригинална българска твор-ба, на която *няма подобна* във византийската литература.

Макар да е част от „Пролог о Христѣ" към неделното тъл-ковно евангелие, по идеи и форма „Азбучна молитва" представля-ва завършено цяло, поради което преписвачите започват да я от-делят с подзаглавие, а други да я откъсват от пролога и да я преписват като самостоятелна творба. Самостоятелният живот на „Азбучна молитва", както и титлата Философ, прикачена към име-то Константин в някои от заглавията, става причина отделни уче-ни да изградят теорията, че молитвата принадлежи на Констан-тин-Кирил. Най-последователният защитник на това мнение е Е. Георгиев (II, Две произведения. . . и др.). Авторството на Кон-стантин Преславски защищава с множество факти, логически съо-бражения и подробен анализ на „Азбучна молитва" К. Куев, про-дължавайки доказателствата на видни учени като Ундолски и др. („Азбучната молитва" . . . , 1974). В същата книга К. Куев издава всички известни дотогава преписи на творбата—общо 38 на брой. По-късно към тях той прибавя още два (Старобългаристика, 1979, кн. 4).

В прозаическата част към пролога на „Учителното евангелие“ се дават по-конкретни обяснения във връзка с основния текст на труда, затова то се схваща от преписвачи и учени като „същинско“ предисловие към евангелието. Какво е неговото съдържание?

Най-напред Константин започва с мисълта на Григорий Богослов: „Добре е братя, всякога да се начева с бога и да се свършва с бога. . .“ Всъщност точно така е направил самият Константин, следвайки тази препоръка. Това изречение се явява сякаш мотивировка на поета защо поставя като начало на своя труд молитва — той изпълнява един мъдър съвет. По-нататък се изтъква мисълта, че е добре да „се поучава в закона господен денем и нощем“, а също така „да раздаваме господните слова на желаещите души“. Мисълта се подкрепя и с цитати от Светото писание. Вникнал в същността на тези „заповеди“ с настояването на Наум, авторът решава да преведе тълкуването на евангелието „от гръцки на славянски“. С тези мисли пък Константин мотивира преводаческата си работа. Той, Константин, ще раздава господните слова, които за времето са истината. Идеята за служба на желаещите просвета души отново хармонира със стихотворната молитва на поета, в началото на която бе казано: „да вдъхне в сърцето им словото, което ще бъде за благото на всички“. Тук обаче тази идея е изразена не като поетически копнеж, а от друг аспект — като задължение на духовника.

Предисловието завършва с обяснението, че Константин, бидейки убеден от Наум, е решил да преведе тълкуването на светото евангелие, но като видял „по-високи“ от неговото „разбиране и сила слова“, уплашил се. Като си представил обаче бъдещото наказание за непослушните (т. е. за тези, които не изпълнят задължението си), превел само неделното евангелие. Авторът моли своите слушатели („мои братя, бащи и синове“) да не му придирят, а да се постараят да „насладят“ слуха си. Става ясно, че първоначално Константин е имал намерение да преведе цялото тълковно евангелие, но поради непосилността на задачата превел само неделното. В изказването се съдържа прекомерно голяма скромност, типична за средновековието. Съмнително е дали величината на задачата е уплашила Константин, по-вероятно е да се мисли, че неделното тълковно евангелие е било от първа необходимост. Практиката показва, че по-късно се създават още няколко неделни тълковни евангелия (на патриарх Калека, на патриарх Филотей и др.). Неделникът на Софроний в основата си е също така неделно тълковно евангелие.

Както се вижда, прозаическото предисловие към труда носи по-делови характер. То излага подбудите за превода, обяснява защо се поднасят само неделни тълковни слова, съдържа извинение пред читателя. Така то се явява допълнение към стихотворната молитва, дава допълнителна представа за кръга от разнообразни мисли и чувства, които са вълнували автора, преди да се отдаде на книжовна работа.

Самото *тълковно евангелие* (влязло в науката като *„Учително евангелие“*) се състои от 51 беседи. Всяко слово (ръководя се от най-стария препис от XII в.) има собствено заглавие в което се сочи източникът и кое евангелие се тълкува. Пример: „Недѣлꙗ пѣтоꙗсѧтнаѧго сказанїе .г. евангелїе wт Лоукы“. Беседите навярно са взети от готов вече византийски сборник с неделни тълковни слова. Една от беседите, 42-та, е изцяло Константинова. Това е отбелязано в заглавието ѝ: „Конст[антина] прозв[итера] сказанїе вї. евангелиꙗ wт Лоукы“.

Композицията на словата в „Учително евангелие“ е следната: кратък увод, изложение във форма на въпрос и тълкуване, кратко заключение. Обикновено уводът и заключенията на словата са добавени от Константин, те придават на тълковните беседи подчертана поучителна тенденция. Константин има авторско съзнание, той проявява стремеж да отдели чуждото от своето. Това проличава не само от заглавието на 42-та беседа, но и от това, че в ред други слова пред своите уводи и заключения Константин съкратено бележи: Кон (т. е. Константин).

Оказва се, че „Учително евангелие“ не е изцяло преводна творба. То се оформя като интересен ансамбъл от преводни и оригинални моменти, едно ново тълковно евангелие, което няма точно съответствие във византийската книжнина.

Неделните беседи като съчетание от преводен с оригинален текст предлагат възможност да се прецени Константин като преводач и проповедник, а също така да се почувствува отчасти българската действителност по времето, когато Константин пише беседите си.

Общо взето, проповедите са кратки и ясни, немногословни, предназначени за четене в църква. Те принадлежат към учителната ораторска проза, чиято цел изисква простота и ясен начин на изложение. Беседите започват с обръщение към слушателите „братя възлюбленi“, „христолюбци“, „братя, отци и синове“ „братя духовни“, „чеда възлюблени“. Понякога авторът ги приканва да слушат „умно“ или се обръща с молитва към бога за помощ в проповедническата работа. В началото на няколко беседи той припомня какво е казал в предходната беседа, за да свърже с новата. От Беседа пред Рождество проличава, че на своята проповедническа дейност Константин гледа като на дълга той пише: „Братя, ето пак събор. . . дойдох пак дълга си да ви отдам. . .“ („длъгъ wдатн вамъ“). Той желае „прелюбезно“ да беседва с хората, но забелязва, че те не са много усърдни и храмът не е пълен. Тук се чувствува огорчението на проповедника, готов да отдаде силите си, но несрещащ още голямо усърдие от страна на християните. Причина за това е неукрепналото християнство, още не е създаден постоянен християнски навик да се ходи в църква. В беседите Константин намира по-

вод да изрази и гордостта си, че славяните вече имат достъп до големите християнски писатели. В увода на беседа 47, говорейки за Йоан Златоуст, Константин пише: „не само гърците се обогатиха с този отец, но и славянският род. . .". Това е указание, че някои от творбите на Йоан Златоуст са били вече преведени на български или че се превеждат по времето на Константин.

Преводната основна част на беседите се оценява от изследователите като сполучлива — ясен и точен превод. Заключението се основава на направеното тълкуване и има нравоучителен характер. Една от често срещаните идеи в заключенията е: изтълкуваните истини да бъдат усвоени, да бъдат разбрани не само с разума, но и да бъдат въведени в живота. Често се подчертава и идеята, че добродетелите на земята откриват път към рая, към вечния живот. Кои добродетели според проповедника са особено важни? Една от най-големите е да се пази вярата при всички обстоятелства. Тази идея често се среща у ранните християнски писатели от III—IV в., когато християнската вяра е неукрепнала. Тя допада на Константин, тъй като по негово време положението е аналогично, както през IV в. Още има опасност за новоприетата вяра. Някои мисли у Константин дори конкретно насочват към управлението на Владимир, когато християните не се намират в благоприятно положение. В беседа 43 за неделята на слепия, перифразирайки евангелието, авторът поучава слушателите си да бъдат всеотдайни към вярата и да не се боят от никого: „Не бойте се от царя, не се срамете от княза, не се стеснявайте от велможите, ако и гонение да настъпи, не бойте се, нито се отлъчвайте от Неговата любов, а с дръзновение проповядвайте и му се молете!" Тази мисъл не е оригинална по същество, но в заключението на беседата, което не е преводно и е насочено към българския слушател, тя има все пак някакво основание в действителността; има обективни условия които правят подобен съвет актуален. В цитираната мисъл може да се съзре намек за политическата обстановка в България по времето на Владимир, когато князът се опитва да върне езическите обреди.

Останалите поуки на Константин са в духа на установената християнска нравственост: милосърдие към бедните, любов към ближния, смирение, осъждане на гордостта и лъжата, телесно и духовно очищение, любов към враговете, постоянна молитва и пр. Тези съвети срещаме и в беседите на Йоан Златоуст, и у Климент, и у други автори. Но ако по-късно те се повтарят като шаблони, у Климент и у Константин, както някога и при Златоуст, те се диктуват от нуждите на времето. Чрез прости поучения, чрез постоянно повтаряне на християнските добродетели се води системна борба за внедряване на християнската нравственост, за създаване на нов морал. Тази постоянна грижа за възпитаване на нов тип хора сякаш изкристализира в беседа 43,

където Константин се обръща към слушателите си със следните думи: „Зная, че съм ви дотегнал всяка неделя да беседвам с вас, но няма да престана, докато не станете по-добри."

Може ли да се говори при „Учителното евангелие" за художествена реч, за литературно майсторство? Въпросът за художествеността на една средновековна творба се решава не с оглед на съвременните ни представи, а според това, дали за целите на творбата е намерена подходяща форма и спазва ли творбата правилата на литературния жанр, към който принадлежи. Ако подходим към „Учително евангелие" с такива критерии, веднага трябва да кажем, че независимо от някои слабости беседите на Константин са художествени литературни творби. Жанрът на тълкуванията изисква ясен, прост стил с ограничена употреба на поетически фигури и с проста композиция. Затова така и постъпва Константин. Силата на проповедника в случая се състои именно в простотата и яснотата, в умението за поставената задача да намери най-подходящата форма, да бъде достъпен за онова пъстро множество, което се учи да посещава църквата.

Но тълковното слово е ораторски жанр, предназначен да се произнася, затова не се следва обикновената делнична реч. Трябва да се намерят средства да се задържи вниманието на слушателя. Спазвайки една стилистическа умереност, проповедникът все пак трябва да следва правила, които правят беседата по-жива, спасяват я от монотонност. Освен това проповедникът трябва да се съобразява с някои композиционни изисквания на жанра — как да се подбира и подрежда материалът, за да се получи едно цяло с вътрешна логика. Наблюденията показват, че Константин е добре запознат с изискванията на реториката и ги съблюдава. Това го показва като образован проповедник. Компетентен анализ на беседите в „Учително евангелие" като ораторски творби направи датският учен Г. Сване (вж. библ.).

В уводите, които съответствуват на реторическото изискване за пролог (ἐχθέσις), задачата е да се прикове вниманието на слушателя и да се събуди у него очакване. Вниманието се задържа със стилистични похвати като обръщението и повторението на едни и същи думи. По-нататък тези речеви фигури намаляват, тъй като се поставя вече друга цел — *какво* трябва да се знае и запомни. Повторенията са обикновено в началото на изреченията: „*Ето пак* празник, *ето пак* благовещение на нашите души. . . " Понякога с тях се започват еднородни изречения с еднакъв брой думи, така че се постига подобно като в Климентовите похвали ритмика. Ето един пример:

„Се нынѣ господьскааго праздьника предъсиѣеть свѣтлость, се нынѣ владичнааго тръжьства предъходить проповѣданиѥ, се нынѣ Христовааго въскрьсениа предъваріѣть слава."

Както се вижда, трите поредни изречения започват с думите „ето днес“ и всяко изречение има по шест думи. Те са подредени в еднакъв ред, така че трите изречения имат еднаква структура — след „ето днес“ следва епитет и съществително в родителен падеж, след това глагол, всеки от които започва с представката „предъ“ и завършват със съществително. Получава се ритмическа цялост на принципа на синтактическия паралелизъм. Така в началото на беседите си Константин действува върху вниманието на слушателите и с музиката на словото. В увода той привлича интереса на слушателя и с някои с мярка употребени запомнящи се сравнения и метафори. Най-често се среща метафората за духовната трапеза и духовното угощение, която се открива и у други проповедници преди Константин, считани за „класици“, и впоследствие получава такова разпространение, че се повтаря в слова чак до XVII в. Себе си проповедникът нарича „пирник“, който взема назаем от извора на Евангелието и от Златоуст, за да напои слушателите си (беседа 13). А в беседа 38 Константин се нарича „тръба“ (трѫба бо есмь азъ), движима от друг.

Тълковната част според риторическите понятия се нарича експликация. У Константин тя е построена на принципа въпрос—тълкуване. Тази част е изцяло преводна (както казахме, Константин в повечето случаи сочи и изворите си), така че тук не може да се говори за някаква Константинова творческа намеса. Тази форма на тълковната част е установена през IV—V в. и показва удивителна устойчивост.

Заключенията у Константин в повечете случаи са построени също по риторическа схема. Първият момент в тях е тъй наречената апликация. В нея се посочва как трябва да се постъпва. Това обикновено се прави във форма на призив или наставление. Вторият момент, с който се завършва проповедта, е тъй наречения епилог; в него се правят изводи въз основа на тълкуването и апликацията, той се явява като заключение към цялата проповед. Епилогът се отделя от предходния момент обикновено с думата „затова“ (тѣмже) или има императивна форма.

Константин умело спазва тези два момента в композирането на заключенията, като се съобразява с още едно композиционно изискване — постепенното, не рязко преминаване от тълкуването към апликацията. Този преход от едната към другата част (гр. μετάβασις, лат. transitus) Константин прави обикновено с риторически въпроси, които осъществяват връзката без рязко прекъсване на мислите. Като изхождат от тълкуването, въпросите настройват, подготвят слушателя за апликацията. В отделни случаи обаче Константин не съумява да свърже добре експликацията с апликацията. Получава се голяма стилистическа разлика и разкъсване на идейната връзка между двете части. Така на места той проявява неувереност, или може би по-добре е да се

каже, недостатъчна прецизност. Според Г. Сване (Константин Преславски...) тази несъвършеност, а също така и отделни неясноти при тълковната част се дължат на това, че Константин е писал беседите си не за действително четене, а като образци. Тези слабости обаче, смятам, се дължат по-скоро на известна прибързаност и на недостатъчно добър превод (що се касае до тълкуването), което по онова време е могло да се случи; текстът е алегоричен, пък и преводаческото изкуство е още в началото си. Ако беседите бяха създадени само като ръководство, което ще помогне на свещениците да си приготвят неделната проповед, тогава се явява излишен прологът към сборника и молбата за прощение на грешките. Освен това навремето нуждата от тълковни слова на български език е била така голяма, че едва ли един Методиев ученик, който се ползува с авторитет повече от останалите духовници, би се отказал от задачата да чете неделни слова в църква.

„*Черковно сказание*" е църковно-теоретична творба. Тя запознава читателя с историята на тайнствата на литургията. Освен в сборника с творби на Константин Преславски от XII в. творбата е съхранена и в самостоятелни преписи в сборници с разнообразно съдържание. Най-ранният й български препис се открива в Иван-Александровия сборник от 1348 г. наред с други творби от ранната българска литература („За буквите" на Храбър, „Слово за откриване мощите на Климент Римски" от Константин-Кирил и др.)

„Черковно сказание" е преводен труд. В основата му лежи съчинение на патриарх Герман (VIII в.). С подробното обяснение на символиката и значението на всички моменти от литургията Константин цели да въведе добра църковна организация и да образова литургически духовенството.

Най-старият препис на „Учително евангелие" завършва с „*Историкии*", което, както и „Черковно сказание", по съдържание не е свързано с евангелието. „Историкии" е първият исторически труд на славянски език. Той представлява списък на владетели с годините на тяхното царуване, като се започва с библейската история и се стига до Лъв (VI) „сегашния цар". Произведението е преводно. Като негов извор се смята „Кратък летописец" на патриарх Никифор. Покрай основата, взета от този летопис, се забелязват добавки, заети от други извори или внесени от самия Константин в резултат на придобити познания. Например при император Никифор, който царувал 8 години и 9 месеца, се казва: „Него убиха българите на 27 юни."

Една забележителна поетическа творба на Константин Преславски е *Служба за Методий*. Тя не е включена в сборника с творби на Константин, написани до 894 г. Както вече казахме по друг повод, в „Небеса" на Йоан Екзарх, завършено около 894 — 895 г., Методий не е наречен „свети". Не се нарежда той така и в „За буквите" от Храбър, а Кирил и в двете творби е наре-

балканските славяни, което предшествува с много години официалното покръстване. При такова тълкуване има смисъл и реално съдържание и изразът на Храбър: „И така беше много години."

По нататък, като изхожда от традицията да се пише с гръцки букви, Храбър изтъква неудобствата при такъв начин на писане: „Но как може да се пише добре с гръцки букви „богъ" или „животъ", или „сѣло", или. . ." и пр.

Като трети, най-висш етап от историята на славянската писмена култура Храбър сочи делото на Кирил, който е представен като божи избраник и пратеник. За народността на Кирил нищо не се споменава; за автора в случая това не е важно. Много по-важно е да се изтъкне, че бог е мислил за славяните. Храбър се опира на средновековната идея, че нищо на света не става без божията воля. Пренесена към личността на Константин-Кирил и неговото дело, тя придобива голямо обществено значение. Нея споделят и други български книжовници от IX—X в., например Климент Охридски. Особено ясно е изразена тя в Пространно житие на Кирил. Ако бог е изпратил учител, за да предаде на славяните божия дар — буквите, това значи, че делото на Кирил е свято. Тази идея е повишавала съмочувствието на славяните, давала им е идейно оръжие срещу всички отрицатели на славянските книги.

След вестите за историята на *писането у славяните* Черноризец Храбър преминава към *характеристиката на славянското писмо*. Една част от буквите били по образец на гръцките, а другите „според славянската реч". Той прави и сравнение първата буква в еврейската, гръцката и славянската азбука. След това конкретизира мисълта си за близостта и различието на славянската азбука спрямо гръцката, като изрежда буквите, съответствуващи на гръцките, и новосъздадените букви, отразяващи фонетичните особености на славянския език.

Тези моменти от творбата са също богати откъм информация и идеи. От обясненията на Храбър става ясно какво означава „по образец на гръцките букви". Създавайки славянската азбука, Константин започва с буквата А, съответна на фонемата *а*, както е в гръцката азбука. Следователно при подредбата на буквите той е следвал реда на гръцките буквени знаци и звуковата им стойност. Извън това в славянската азбука има и знаци букви, които нямат звуково съответствие в гръцкия език, но съответствуват на славянския говор. Изразът „по образец на гръцките букви" у Храбър не означава, че Константин е подражавал на графиката на гръцките букви. Освен подредбата на буквените знаци Кирил следва още един принцип на гръцката азбука — той дава на своите букви названия. Константин започва „първо по гръцки", т. е. с буквата, с която започва и гръцката азбука, и той пръв казва „аз", както и гърците казали „алфа".

Според Храбър гърците следват реда и смисъла на еврейските букви.

Тази мисъл е особено важна. Тя показва, че за писателя е ясна приемствеността между културите, той смята тази приемственост за естествена. Гърците са се поучили от евреите, а Константин от гърците. Храбър поднася фактите като безспорно историческо познание. С него той обезсилва съпротивата срещу славянската писменост, защото се оказва, че Константин не е нарушил естествения ход на нещата.

След това Храбър започва да излага *нападките* на противниците на славянската азбука и да им отговаря, за да ги отхвърли. Той подбира три основни обвинения и дава три отговора.

Първата нападка се отнася до броя на славянските букви — защо Кирил е създал 38 букви, когато „може да се пише и с по-малко, както гърците пишат с 24". Такъв упрек са отправяли към азбуката на Кирил навярно не само византийците, но и образованите във византийски дух боляри и духовници. Свикнали с гръцкото писмо, което до пристигането на Методиевите ученици се използува в българската земя, те не могат да приемат големия брой на славянските букви; новата азбука им изглежда несъвършена. Освен това както при евреите, така и при гърците броят на буквите се издига в култ; със своите 38 букви Константин нарушава гръцката традиция. Може да се допусне, че броят на буквите започва и съзнателно да се абсолютизира с политически цели; нека припомним, че когато Константин създава азбуката за нуждите на моравската мисия, никой във Византия не възразява срещу нея. Отпорът в такъв случай е израз на традиционализъм и консерватизъм, но и на накърнени интереси. Един необичаен буквен брой е вече коз за противниците на славянската писменост.

Храбър си поставя за задача да разколебае твърдението, че гърците пишат с по-малко букви и да покаже, че броят на славянските букви не е случаен. Според него гръцката азбука има също така 38 букви, защото освен 24-те гърците имат 11 дифтонга и 3 знака за числа. От филологическо гледище Храбър не е много логичен — дифтонгите се получават от съчетанието на познати буквени знаци, а допълнителните знаци за числа не са същински букви, тъй като нямат звуково покритие. Как да си обясним тази Храброва „нелогичност"? Самият Кирил не се е съобразявал с някаква аритметика, той се е ръководил от особеностите на славянския език. Във връзка с възникналото обвинение именно Храбър е този, който търси убедителни за времето аргументи, с които да го отблъсне. Тъкмо той се досеща да сметне буквените съчетания за двугласията като отделни знаци, тъй като те имат друга звукова стойност. По този начин той пренася идеята за графиката на фонемите върху идеята за звуковото съдържание на знаците. Храбър открива, че ако дифтонгите заедно със знаците за числа се присъединят към основните букви на гръцката азбука, правят 38 и това негово откритие е от голямо значение. С него той, първо, упреква противниците си в невежество и става обвинител, възкликвайки: „те не знаят с колко (букви) пишат гърците!" И, второ, с тази проста сметка авторът показва, че всъщност Константин не прави отклонение от гръцката азбука.

След този кратък отговор, даден по начин нетърпящ възражение, писателят преминава към второто обвинение. То е по-сериозно, на него не може да се отговори с няколко думи. То възстановява един стар спор, на нова почва се възражда триезичието. Или, по-точно казано, Византия се връща към една временно позабравена теза, защото утвърждаването на Кириловата азбука не е в нейна полза. По времето на Фотий Византия използува делото на Кирил и Методий, за да засили влиянието си сред далечните славянски народи. Тя обаче не може да понесе бързото славянизиране на българската църква, към която има претенции и в която вече е заела известни позиции. Разпространението на славянската писменост в България достига до един етап, когато вече не подпомага прокарването на византийското политическо влияние, а го ограничава.

Според Храбър: „Други казват: Защо са славянските книги? Тях нито бог ги е сътворил, нито апостолите, нито са изначални, както еврейските, римските и елинските са отначало и са приети от бога. А други пък мислят, че бог сам е създал буквите и не знаят какво говорят окаяните! И че на три езика бог е заповядал да има книги, както и в Евангелието пише: „Имаше дъска, написана на еврейски, римски и елински", а славянски нямаше там. Затова и славянските книги не са от бога."

Тези твърдения за Храбър са безсмислие. В знак на възмущение и недоумение той възкликва: „Що да речем на такива безумци!" Отговорът му е принципен и лаконичен: „всичко поред идва от бога, а не от другиго". В това схващане, изразено ясно и просто, се съдържа един от основните възгледи на времето: нищо не става без волята божия. Това е било понятно за всеки образован човек, затова Храбър не се занимава повече с въпроса, дали славянският език и славянските книги „са от бога", или не. За него се оказва по-съществено мнението за изконността на трите „свещени" езика и въпросът, кой осъществява волята божия. Тук не може да се отговори с общовалидни постановки; необходими са знания, конкретни факти. На онези, които мислят, че бог лично е създал азбуките, Храбър се присмива. Той ги нарича „окаяни", които не знаят какво говорят, но повече не разсъждава. Против идеята за изконността на трите езика обаче привежда доказателства. Неговата цел е да покаже, че нито един от „свещените езици" не е изначален, а такъв е сирийският. С конкретни факти той проследява историята на гръцката писменост и показва, че бог не твори буквите, а хора изпълняват волята божия. Храбър възприема тезата за сирийския език като начален език на човечеството, защото тя най-добре му служи в защита на славянската писменост. Излиза, че никой от т. нар. „свещени" езици не може да има претенция за изконност. Изначален е друг език. Ако трите езика не са изконни, то и трите азбуки и книгите, написани на тях, не могат да имат тази претенция.

Храбър започва историята на гръцката писменост със сведе-

нието, че някога гърците пишели с финикийски букви. С това изречение той прави преход от мисълта, че гръцкият език и гръцкото писмо не са изначални към конкретната история на гръцките букви. Авторът я показва като дело на поредица учени хора, работили в течение на много години. Това му дава кураж за иронично заключение: „И така *мнозина* за *много* години *едва* събраха 38 букви."

Казаното дава основание на Храбър да направи и важен извод за предимствата на Константин и неговото дело: „А славянските книги — *един* свети Константин, наречен Кирил, и буквите създаде, и книгите преведе за *малко* години, а онези мнозина за много години — 7 от тях устроиха буквите, а 70 — превода. Заради това славянските букви са *по-свети и по-почетни*, защото свят мъж ги е сътворил, а гръцките — елини езичници." Тук звучи гордост, радост от дарованието на Кирил. Към извода за способностите на славянския учител е добавен един много важен за средновековието аргумент — Кирил е християнин светец. Пролича-ва чувство за надмощие и с пълна сила прозвучава славянският патриотизъм на автора.

Третото обвинение срещу славянската писменост е, че тя не била добре уредена, защото все още се устройвала. Следователно след Кирил и Методий буквите и книгите продължават да се усъвършенствуват. Храбър е свидетел на този процес. Много научни разсъждения е породил въпросният пасаж — в какво се състои поправянето и доустройването? Най-вероятно става дума за уточняване и езиково редактиране на отделни преводи. Могат да се предполагат и промени в употребата и в графиката на отделни буквени знаци вследствие на пригаждането им към речта в областта на Плиска и Преслав.

На възраженията на противниците Храбър отговаря с една аналогия от историята на гръцката книжнина, от която се вижда, че поправянето е естествен процес: „и гръцките също така много пъти са уреждани — от Акила и Симах и от мнозина други". Храбър не се заема да отхвърли фактите, а отхвърля идеята, че поправянето е израз на несъвършенство. Затова след аналогията той прави логическия извод: „По-лесно е нещо отпосле да се оправи, отколкото първо да се сътвори." Храбър мисли диалектически. Той не следва идеята за непроменливостта на веднъж създадените неща, така често споделяна през средновековието, а схваща развитието като закономерност.

След като отговаря на обвиненията, Храбър отново се връща към личността на създателя на славянската писменост. Той е горд, че Константин-Кирил е много популярен, целият народ знае за него: „Ако запиташ гръцките книжовници: „Кой ви е създал буквите или превел книгите, или в кое време? — малцина от тях знаят това. Ако ли запиташ славянските книжовници, като кажеш: „Кой ви е създал буквите или превел книгите", това всички знаят и като отговор ще кажат: „Свети Константин Философ, наречен

Кирил, той ни буквите създаде и книгите преведе и Методий, неговият брат. Живи са още, които са ги видели." И ако запиташ в кое време, и това знаят и ще отговорят, че [е било] по времето на Михаила, гръцкия цар, и Бориса, българския княз, и Растица, княза моравски, и Коцела, блатенския княз, в годината от създаването на света ѕ̃. т̃. ѧ̃. г̃. [6363]."

Популярността на славянския учител е още един аргумент в полза на славянското писмо. Всички славянски книжовници са добре осведомени за делото на Кирил. В този пасаж се съдържа двойна възхвала — на Кирил и на славянския народ, любознателен и ентусиазиран, усвоил новата азбука.

В цитирания пасаж един момент предизвиква спорове и разделя учените на две групи — датата на създаването на славянската азбука: 6363 г. от сътворението на света. Изчислена по византийски, тя дава годината 855 (6363 — 5508 = 855), но изчислена по александрийски, тя е 863 (6363—5500 = 863). Въпросът е с кое летоброение Храбър изчислява и във връзка с това, кога според него е изнамерена славянската азбука. Едни учени, главно историци, смятат, че Храбър изчислява по византийски; други, главно литературоведи, че изчислява по александрийски. Според мен с по-силни аргументи може да се защити александрийската теза. През IX—X в. във Византия се употребяват и двете летоброения, дори според някои автори (напр. хрониста Теофан) александрийското летоброене е по-точно. В българската литература от началото на X в. също се забелязват следи от употреба на това летоброене (в Симеоновите сборници). По времето на Борис и Симеон още не са установени строги принципи при изчисляването на датите. В приписка на Тудор Доксов от 907 г. се откриват остатъци и от прабългарското летоброене. Най-важното обаче е, че датата 855 г. не се съгласува с други важни факти. Коцел заема престола през 861 г. Редовното присъствие на неговото име в преписите на Храборовата творба не може да се обясни с грешка. Според Пространно житие на Кирил работата по създаването на славянското писмо и книги започва по повод на предстоящата мисия в Моравия (863 г.). Дотогава не съществува славянска азбука. Ако приемем датата 855, трябва да докажем несъстоятелността на Пространното житие. Това досега от никого не е направено. Ето защо най-реалистично е да се мисли, че Храбър си служи с александрийското летоброене и сочи като време на появата на славянската писменост 863 г.

Основната част на Храбровото съчинение е пряка полемика. Това естествено го определя като творба на полемическата литература. Тя е *защитно-обвинителна* (апологето-полемическа) реч. Нейната главна задача е да отхвърли упреците и да защити славянската писменост, създадена от Кирил. Но наред със защитата, както видяхме, прозвучават и обвинителни ноти — противниците не знаят с колко букви пишат гърците, триезичниците са безумци, гръцките книжовници са недостатъчно образовани.

Когато нещо се защищава, то неминуемо се и възхвалява. За да отхвърлиш обвинение, трябва да намериш аргументи в полза на защищаваното, да изтъкнеш предимствата му. Храбър защищава и едновременно възхвалява делото на Кирил и издига личността му. Като имаме предвид защитата и възхвалата на Кирил и на неговото дело, трябва да определим „За буквите" като *апология на славянската писменост*. Имаме основание да смятаме, че подобно на други полемически произведения Храбър написва творбата си, за да я произнесе публично. След това, както става при всички произведения на ораторската проза, тя заживява литературен живот и се превръща в ръководство или в извор на знание. Пред каква точно публика е произнесена и по какъв пряк повод, трудно е да се отговори с положителност. В това отношение можем да изграждаме повече или по-малко вероятни хипотези.

„О писменехъ" е образцово полемическо произведение. Началната част, която е спокойна и противникът със своите възражения още не се е появил, изследвачите обикновено наричат „историческа", тъй като в нея се съобщават исторически вести. Такова определение според мен е неточно. Началната част от творбата е историческа от наше гледище и изобщо от гледище на по-късните векове, когато „За буквите" се откъсва от отшумелия вече конкретно исторически спор. За Храбър обаче не е историческа; още в първата част на творбата си той е полемист. Тази част на пръв поглед наистина е спокойна, но тя е подготовка за полемиката, опорна точка на защитата. Кирил е изпратен *от бога* за славянския род — това вече дава право за защита на неговата азбука. Тук се съдържат и вести, които, свързани с втората част, се превръщат в аналогии. Славянската писмена култура преминава през няколко етапа — гръцката също; в единия случай се касае за много години на развитие, в другия — също. Не само че историята до създаването на завършено родно писмо е многогодишна, но при гръцкия и славянския народ тя преминава и през *подобни* етапи — безписмен, използуване на чужди букви, творческа дейност на земни хора. Сведението за значението на първата буква у евреите и нейната връзка с гръцката „алфа" също така не е дадено само с информаторската цел. То разчиства терена, поставя славянската азбука във веригата на културните процеси през вековете и открива път за нейната защита.

Така началната част на творбата е тясно свързана със същинската полемика и трябва да се разглежда като *въведение в полемиката*. Чрез нея читателят се запознава с *обекта* на защитата — какво ще бъде защищавано, и с *мотивите* на защитата — има ли основания славянската писменост да бъде отбранявана.

В същинската полемическа част Храбър спори в ясно очертан план. Тук различаваме три момента, всеки от тях построен по един и същ начин: а) поставяне на проблема (нападката) или теза;

б) отговор (антитеза). Антитезата от своя страна има две съставки: а) фактологическа аргументация и б) логическо заключение. За яснота ще разчленим първия момент от същинската полемика:

Теза: „Някои казват — защо е устроил 38 букви, може да се пише и с по-малко, както гърците пишат с 24."

Антитеза: а) фактологическа аргументация: „А те не знаят с колко букви пишат гърците. Впрочем те имат 24 букви, но не изпълняват с тях книгите, а са прибавили 11 дифтонги и 3 за числа: 6, 90 и 900. И като се съберат с тях, стават 38."

б) заключение: „Подобно на това и по същия начин свети Константин създаде 38 букви."

При втория отговор заключението е: „Затова славянските букви са по-свети . . . ", а заключението на третия отговор е: „По-лесно е нещо отпосле да се оправи, отколкото първо да се сътвори." Заключението довършва аргументацията по логически път като безспорно утвърждение.

В основата на всеки от трите момента лежи аналогията. Тези аналогии показват близостите в историята на гръцката и на славянската книжнина и обезсилват обвиненията. Заедно с аналогиите Храбър си служи и с контраста. Ако аналогиите отблъскват нападките, контрастите подчертават предимството на славянската писменост. Не е признак на езикова бедност фактът, че писателят повтаря пет пъти думите „много години". Той съзнателно постъпва така, за да премине от аналогията (и славяни, и гърци пишат с чужди букви много години) към контраста: създаването на гръцкото писмо трае *много* години, а Константин извършва огромна работа за *малко* години. Заедно с този контраст Храбър използува и други: езичник — християнски светец; гръцките книжовници са много, а Константин — един.

Заключителната част на творбата след третия отговор е отново спокойна, противникът остава на заден план. Той вече не задава въпроси и не обвинява, но неговото присъствие се усеща. Сведенията, които авторът дава, са адресирани до него. Авторът говори за славянските учители и за владетелите, по времето на които те създали азбуката и книгите, не за да просвети славяните, а за да поднесе още един аргумент в защита на Кириловата азбука. Кирил и Методий са популярни, делото на Кирил не е легенда, то има живи свидетели. Тук авторът отново използува противопоставянето: гръцките книжовници *не знаят* кой им е създал буквите — *всички* славянски книжовници *знаят* за създателите на славянската азбука.

Явно е, че в композиционно отношение „За буквите" се отличава със забележителна пропорционалност и завършеност. Всеки детайл е добре премислен. Аналогията и контрастът в композиционното изграждане на творбата са похвати на спора и един тип аргументация. Те са естествено тясно свързани с другия тип аргументация — културно-историческата и логическата. Фактологическата културно-историческа аргументация, която съществува в цялата

творба в две различни форми (като историческо изложение и в полемическа форма като момент от антитезата), е извлечена от книжовни византийски извори. Тя е всеобщо знание и затова притежава голяма доказателствена сила. Със своята научна аргументация писателят борави свободно, като подбира от изворите си онова, което е необходимо в дадения случай. Той избягва подробности, които го отклоняват от поставената задача и разсейват мисълта му в други посоки, подчинява логически и композиционно заетия фактически материал на своята цел. Това показва неговата начетеност и преди всичко неговата опитност и майсторство като писател полемист. Логическата аргументация, приведена в заключенията на всеки отговор, принадлежи на Храбър. Напълно оригинални, почерпани от наблюдения и предания, са и сведенията за историята на славянското писмо и за делото на Кирил.

Полемическото майсторство на Храбър проличава и в спазването на предварително установени правила за полемическата ораторска проза. Според изискванията Храбър се съобразява с „предмета на речта“ (израз на Ракендит в труда му за риториката). В полемическата творба не са необходими много литературни украшения, всяко словесно излишество е в ущърб на спора. Ето защо и у Храбър всяко изречение е пълно със съдържание, всяка дума е обмислена и е на мястото си. Писателят разчита преди всичко на фактите, на логическата връзка между тях, на логическото съждение, на точността и на яснотата на мисълта. У него няма разточителство на мисли и думи и в тази лаконичност ясно се очертават двете противникови страни със своите тези. Но в тъй кратката, богата със съдържание творба авторът се е погрижил и за изразителността и богатството на езика. В някои случаи той повтаря едни и същи думи, за да ги втълпи в съзнанието, превръща ги в ключови думи, например „много години“, „разум“, „подобно“. Заедно с това у Храбър се забелязва стремеж и към езиково разнообразие и синонимика.

Прави впечатление, че у Храбър цитатите от Библията са сведени до минимум. Те са само два, при това цитирани по всяка вероятност по памет. Като използува книжовни извори, той също не цитира, а борави свободно с тогавашното знание. Храбър не се опира на авторитети, а като сумира знанията, подрежда ги според целите си и им дава свое направление. Затова с право можем да кажем, че творбата му е лишена от цитатничество. Разбира се, той познава Светото писание и не използува анонимни научни извори, а една обработка на съчинение на Псевдо-Теодосий и други известни творби. Тази особеност на творбата му се определя, от една страна, от приетия стил — целенасочен, устремен, немногословен, а, от друга, се налага от същността на спора. Касае се за оценката и приложението на славянската азбука, това е един практически въпрос. За славянската азбука, нейните качества и възможността да се пише добре с нея не се е изказвал никой от византийските автори. Що се отнася до вестите за историята на гръцкото писмо, те са извлечени от извънка-

чен светец. Това показва, че когато учениците на Методий пристигат в България, Методий не е бил канонизиран и признаването му за светец става след възкачването на Симеон. Гъкмо във връзка с този акт след 894 г. се появяват и необходимите за честуването на паметта му творби.

Както стана ясно, авторството на Пространно житие на Методий, Похвално слово за Кирил и Методий и общата им служба е спорно. Те могат да принадлежат на Климент, но е много вероятно да са съчинени и от Константин Преславски. Сигурно е обаче, че службата за Методий е писана от Константин. Написал я е, смятам, вече в качеството на епископ. Като висш духовник в Преслав и пряк ученик на Методий именно той е изиграл решаваща роля и за канонизирането му.

Творбата е построена върху смислов акростих, който гласи: „Добро, Методи та поиж, Константин." Така акростихът крие името на автора, по същия начин както и акростихът в Постния триод.

Службата започва с мисълта за изнамирането на буквите. Методий е „сватымъ боукважмъ прѣмждръ обратникъ", който завещава на своите хора, като четат, да се поучават и да благославят бога („имн чтѫще и поучажще сѧ въ сватыѭ книгы благословать господа"). За славянина Константин това е най-важното — буквите и книгите, които откриват на народа нов път. По-нататък, изпитвайки дълбока почит към Методий, авторът се моли на бога да му даде „слово пространно", за да може да го възхвали.

Като лирическа творба службата изразява преди всичко чувства, отношение към героя; тя няма за цел да разкаже за него. Затова отделни биографични моменти са само загатнати по поетически път — чрез обръщения или чрез въпроси, които съдържат в себе си оценката. Пример: „Като остави род и отечество, съпруга и деца, свети учителю, пожела да живееш в пустинята със светите отци, преславни!" Или: „О, преславни! Кой може да изрече делата и мъката на Методий, който пострада от гнева на триезичниците?" Целият канон е съставен от обръщения към Методий, към Богородица и към Христос. Следвайки стила на епохата, а може би и учейки се от Климентовите творби за Кирил, Константин сравнява героя със слънце, което възсиява от изток към запад, и със звезда, просияла с лъчите си до изток, север и юг. Методий се сравнява още с „храбър борец", нарича се „твърда стена", която отблъсква еретиците в моравската земя. Така по образен, поетически път се дава представа за заслугите на Методий. Съзнание за общославянското значение на делото му е изразено и по-конкретно: „С вас свети, се хвали славно град Солун, Мизия и Панония и Моравската земя." Константин отразява един нов момент от разпространението на Кириловото просветно дело — пренасянето му в Мизия, т. е. България, и всеобщото му признание.

В сравнение със Служба за Кирил, службата на Константин за Методий има по-малко епитети и изобщо по-малко поетически фигури. Но затова пък от нея лъха много топлота и повече лиричен елемент. Константин нарича Методий: „светителю Методие", „Методие блажени", „мъдри", „богогласни", „учителю Методие", „славни учителю премъдри", „учителю святи", „славни Методие". В тези обръщения има много от реквизита на църковната песен изобщо, но в същото време се чувствува дълбокото преклонение на ученика към учителя, една интимност, породена от пряката връзка между Методий и Константин. Поетът навсякъде говори от свое име в първо лице. Това създава впечатление на разговор между две лица, на изповед, на откровение. Като смирен ученик и в духа на средновековната идея за човешката греховност поетът се моли на Методий или на божествените лица за опрощение на греховете му и за премахване на колебанията му: „укрепи мене, колебаещия се"; „днес моли се непрестанно за тези, които те възхваляват"; „измий ме щедро от калта на моите грехове, Спасителю"; „Нощ люта ме, Христе, греховна постигна"; „моля ти се боже, просвети и към покаяние настави възпяващия те вечно".

Но молитвите на поета не са, свързани само с неговите лични чувства и със стремежа на християнина изобщо към спасение. Константин не забравя, че е член на „славянското стадо", че е само един от многобройните ученици на Методий. Затова на места от свое име той загсворва за съдбата на учениците изобщо и на целия славянски народ: „Заради това моли се на Спасителя да спаси *всчки* ни"; „моли се да запази *славянското стадо*"; „*разгоненото от еретиците стадо* запази във вярата с правоверните си молитви, отче". Тези молитви съдържат обществени тревоги. Поетът изхожда от конкретната историческа действителност. Пред разпръснатите ученици стоят големи трудности и големи задачи, славянското дело на Кирил и Методий се нуждае от окончателно утвърждаване.

В края на творбата си поетът моли учителя да приеме неговата песен и да не го забравя: „Днес, коленича, учителю святи, молейки ти се, тази милна песен приеми и моли опрощение за моите грехове от спасителя Христа."

В цялата служба Методий се възпява единствено като „велик пастир на славяните" и славянски учител, който просвещава „много градове и страни с букви". На няколко места се споменават Панония и Моравия като места на действието, а що се отнася до прославата — и Мизия. В творбата обаче с нищо не се показва някаква връзка на Методий с Византия. В това отношение службата се сближава с Похвално слово за Кирил и Методий. В него не се споменава Цариград, нито името на Михаил III, с когото двамата братя са тясно свързани. Затова пък за Рим, папа Адриан, Ростислав, Панония и Моравия се говори изрично. Като в Служба за Методий в словото се набляга предимно на

просветната дейност сред славяните, като се игнорира Византия. Това показва, че в България след канонизирането на Методий се оформя тенденцията да се омаловажи ролята на Византия в живота на Кирил и Методий и те да се прославят преди всичко като славянски дейци и светци и като християни изобщо. Трябва да се предположи, че тази тенденция възниква както на патриотична основа (да се повиши самочувствието на българските славяни), така и на базата на започналия след 893 г. антагонизъм между Византия и България по повод назначаването на български епископи и признаването на старобългарския език за официален език.

Като епископ Константин превежда *четири слова против арианите* (секта от IV в.) от Атанасий Александрийски. Преводът е направен по поръчка на княз Симеон през 906 г. Това научаваме от приписката на черноризец Тудор Доксов, преписал превода в Преслав през следващата 907 г. Словата са полемически, написани със забележително майсторство; те спечелват на автора им навремето голяма слава. Но ариани в началото на X в. вече няма, затова трябва да се обясни защо Константин се насочва към тези творби.

Беседите на Атанасий Александрийски са апологето-полемически. В тях се оборва учението на арианите за света Троица и широко и системно се излага църковното схващане по въпроса. Те стават класически в догматическата литература, тъй като съдържат обосновка и защита на идея, която църквата приема за вярна и основна. В такъв случай беседите на Атанасий са могли да служат както за образователни цели, така и като идейно ръководство за защита на официалното християнство срещу други ереси. А епохата на Константин се нуждае от такъв вид литература. Не само Кирил в Арабия и Хазария, но и неговите ученици в Моравия спорят по проблема за света Троица. Това показва, че той е все още дискусионен, че и в България от страна на различни среди е могъл да се постави въпросът за троичната същност на бога. Освен това известно е, че през IX—X в. в България се разпространява и източната дуалистична ерес павликянството. Самият Константин Преславски в една от беседите на „Учително евангелие" споменава за манахеи. Следователно за целите на борбата срещу ересите словата на Атанасий Александрийски са могли да бъдат много полезни. Те сочат на българското духовенство не само верните догми, но дават и образец за спор, аргументация за защита, пример за полемическо умение.

*Заслугите* на Константин Преславски могат да се формулират накратко така. Той е един от първите български поети, който работи в областта на декламаторската и на църковната поезия. Създава творби с висока поетическа стойност и голямо обществено значение. Константин е образован проповедник, който снабдява българската църква с първия в историята на славянската църква проповеднически сборник с достъпни неделни

слова. С тях той допринася за разясняването на християнското учение и укрепването му сред българите, за внедряване на нова християнска нравственост — една важна за времето обществена задача, на която служи с поученията си и Климент. Като сборник, пряко свързан с църковната практика, „Учително евангелие" обслужва векове наред не само българските, но и сръбските и руските духовници. Константин създава първия исторически труд на славянски език. С него при нови условия и в нова форма продължава летописната традиция на българите. Писателят е верен ученик на Методий, той подчинява своето вдъхновение и талант на благото на българския народ. Като си служи със създадената от своите учители азбука — глаголицата, продължава успешно по пътя, очертан от тях. Цялата му дейност, макар да се изразява с типични за времето си форми, свързани с религията, има обществен и патриотичен смисъл. Константин е един от тези предани труженици, благодарение на които Кирило-Методиевото дело победи в България. Като пряк ученик на Солунските братя, проповедник, преводач, талантлив поет и строител на българската църква той заедно с Климент бележи началото на разцвета на българската литература през IX—X в.

### 3. ЧЕРНОРИЗЕЦ ХРАБЪР

Той е един от най-оригиналните писатели, който работи в областта на полемическата литература. С неговото име е запазена кратка творба под заглавие „За буквите" (О писменѣхъ). В края на тази творба авторът пише: „Има и други отговори, които другаде ще кажем, сега няма време." Оттук проличава, че Храбър се е вълнувал от проблемите на своята съвременност, че има да отговори и на други поставени тогава въпроси. Тази втора негова творба обаче времето не е пощадило.

„За буквите" събужда отрано интереса на славистите и принадлежи към творбите, които най-много са издавани и проучвани. Най-новите изследвания на К. Куев и А. Косова обобщават историята на изданията и изследванията и дават представа за широкото разпространение и влиянието на творбата през вековете. В труда на К. Куев — „Черноризец Храбър" (1967) са събрани и публикувани 73 преписа от български, сръбски, руски и молдавски произход.

Както много други български творби, така и „За буквите" се включва отрано в състава на сръбската и руската литература и придобива общославянско значение. Днес от творбата вече са известни 80 преписа и няколко обработки. Преписите показват, общо взето, малки различия, но все пак в редица подробности не са еднакви, затова един от първите научни въпроси, който възниква при анализа на произведението, е въпросът за реставрация на автентичния текст. Тя се извършва чрез внимателно сравнение на всички преписи, чрез исторически съпоставки и логическо съж-

дение. Тук разглеждам произведението, като изхождам от възстановен текст, който стои най-близо до автентичния.

Преди да пристъпим обаче към анализа, трябва да отговорим на въпроса, кой е Черноризец Храбър. Творбата му прави впечатление със смелостта си, с богатото си фактическо съдържание, с трезвите си мисли, с жанра си. Затова и с голяма настойчивост се налага въпросът за личността на нейния автор. По този въпрос има няколко хипотези. Ще ги изложа накратко, а който се интересува за по-подробното им изложение и мотивировка ще ги намери в посочената научна литература.

Тясно свързан с въпроса за личността на писателя е въпросът за времепоявата на творбата. Ако можем да установим приблизително времето на нейното написване, бихме могли да се ориентираме към известни личности или да свържем името Храбър с определени кръгове и школа. В съдържанието на творбата се откриват податки за епохата на Храбър, затова на този въпрос сравнително лесно може да се отговори. „За буквите“ трябва да се свърже с най-ранния период от живота на българската литература и по-конкретно с епохата на Симеон. Ето аргументацията в подкрепа на това становище: 1. Храбър е написал творбата си на глаголица (следи в някои преписи доказват това) и защищава глаголицата. Следователно той пише в традицията на Кирил и Методий и техните ученици. 2. Изразът „Живи са още онези, които са ги видели“, отнасящ се за Кирил и Методий, показва, че творбата е писана не по-късно от началото на X в. (Наум умира през 910 г., а Климент в дълбока старост през 916 г.). 3. Поставената в творбата задача — да се защити славянската азбука — говори за времето, когато тя още не е повсеместно наложена, а противниците ѝ поставят въпроса за нейното съществуване. 4. Азбуката още се устройва — това е една от нападките срещу нея — което е могло да стане скоро след пренасянето ѝ в България във връзка с нейното приложение в българска среда. 5. В творбата Кирил е назован „свети“, това показва, че е канонизиран и култът му е въведен в българската църква. Методий обаче не е наречен светец, за него се споменава като за обикновен човек. Следователно Храбър пише във времето до канонизацията на Методий, която в началото на X в. е вече факт. 6. У Храбър се откриват моравизми. Обяснението на този факт е, че той е общувал с учениците на Методий и от тях е усвоил някои думи, влезли в езика им поради дългогодишно пребиваване сред западните славяни.

Всички тези аргументи, взети заедно, помагат съчинението да се датира в края на IX в. Като се има предвид, че спорът за славянската писменост е могъл да стане най-ожесточен след назначаването на български епископи и признаването на славянския език за официален църковен и книжовен език (893 г.), трябва да се допусне, че „За буквите“ е написано съвсем скоро след тази дата.

Очевидно е, че книжовникът Черноризец Храбър е живял в Борисово и Симеоново време и неговото място е сред писателите от Симеоновия кръг. От творбата му проличава образован и опитен писател. Той познава учениците на Кирил и Методий, но сам не е бил ученик на великите солуняни. В България до пристигането на Кирило-Методиевите ученици още не може да се мисли за добре уредени училища, в които да се получава високо образование. Като се има предвид, че Храбър черпи сведения от някои византийски учебни помагала, с голяма вероятност може да се смята, че той се е учил в Цариград, защото само там е могъл да се запознае с тези ръкописи. От творбата на Храбър още проличава, че той е славянин патриот, който защищава славянското писмо със страст. Емоциите в неговото произведение стоят във връзка с литературната задача да се нидвие противника и оттук с подбора на подходящи полемически средства, но не единствено с тях. При Храбър не се касае само за ораторско умение, но и за действителни патриотични чувства, тъй като се разисква жизненоважен въпрос, свързан с практиката и с бъдещето на славяните. „За буквите“ е родено в съдбоносен сблъсък на противоречиви интереси, в които Храбър заема определена обществена позиция.

Щом основната задача на Храбър е защитата на азбуката и връзката му с учениците на Кирил и Методий е лична, ясно е, че той е работил в Преслав; опитите да се свърже неговата дейност със Солун или с други места на Западна България днес са отречени от науката. Най-костелливият орех обаче се оказва въпросът, кой всъщност е Храбър.

Анализите започват още от заглавието на творбата „О писменѣхъ чрьноризца храбра“. Как трябва да се схваща родителният падеж — „За буквите от Черноризец Храбър“, или „За буквите на черноризеца храбри“. С други думи, дали „чрьноризца Храбра“ е родителен за притежание или родителен за авторство. От някои учени (Хануш, Ив. Гошев) се схваща като родителен за притежание и затова „чрьноризца Храбра“ се смята като описателно поетично название на Константин-Кирил. Това мнение не се утвърди в науката; повечето учени поради логически и езикови съображения схващат формата като родителен за авторство. Но тъй като името е светско, а не монашеско име, в науката се зароди идеята за псевдонима — „Храбър“ бил псевдоним на известна личност. Тази идея даде простор на хипотезите: Храбър е Климент, Храбър е Йоан Екзарх, Храбър е княз Симеон, Храбър е Докс, братът на Борис. Всяка нова хипотеза разколебава старата. Оказва се, че никоя от тях няма солидни опорни точки. Най-устойчива се оказа хипотезата за Симеон, създадена от българския историк В. Златарски, която и до днес не е напълно изживяна. Образът на младия княз с научни познания и писателски дар получи особено романтично обаяние. Хипотезата има обаче ред слаби страни, затова днес не се приема от повечето учени. Симеон не е бил

единственият учен човек, който може да създаде такава творба. По-късно, когато е на върха на своята слава, той е възхвален като книголюбец, като събирач на книги, като повелител за превеждане на книги, но не и като писател. При средновековната величална традиция такъв пропуск е необясним. Освен това има нещо, което от учените в миналото почти не е вземано предвид: псевдонимът като литературно явление е непознат в българското средновековие. Онзи книжовник, който иска да скрие „своята особа", не се подписва или се подписва с тайнопис. Ако се подписват, средновековните автори съобщават същинските си имена. Често преводните творби се подписват с чуждо име, но то е също така действително — име на известен книжовник или апостол, с което се придава авторитет на творбата. Днес се смята, че Храбър е писател от Симеоновия кръг, който има свое собствено място в книжовния живот и не бива да се отъждествява с друга известна личност. Самата творба чертае образа му твърде различен от известните писатели на IX—X в. Името на Храбър съвсем не е странно. Просто е запазил светското си име и в монашеството. През IX—X в., когато монашеските византийски принципи още не са били строго спазвани, честа е практиката постъпилите в манастир люде да не приемат нови монашески имена, а да запазват светските си имена. Княз Борис-Михаил и в монашество остава Борис-Михаил; брат му Докс и като черноризец е Докс, дори цар Петър (вече в една по-късна епоха) като монах запазва името си Петър. Примери могат да се посочат още. Що се отнася до това, естествено ли е името „Храбър" за средновековието, трябва да отговорим утвърдително. То се образува от прилагателно, а такива имена често се срещат в паметниците. Имаме личности с подобни имена (Горазд — ученикът Методиев, в народните песни Велико и Велика и др.); имаме имена на реки и градове — субстантивирани прилагателни (гр. Равен, гр. Червен, Земен, гр. Воден, р. Черна). До днес подобни лични имена са типични за българския език: Румен, Камен, Румена, Добра. Самото име Храбър се среща през средновековието в различни форми и в различен тип паметници като название на лица или на селища.

И така Храбър е съвременник на Климент и на Константин Преславски. Той е писател от Симеоновия кръг и — това пролича по-ясно след запознаване със съдържанието на творбата — пише в духа на Симеоновата политика; навярно той е също така подпомаган и поощряван от Симеон, както и други български книжовници. Писателят Храбър е монах в някой от преславските манастири с лично име Храбър, един от плеядата борци за славянска писменост и култура.

Въпреки огромната литература върху Храбър научният интерес към него и днес продължава. Една от причините за това е богатото идейно и емоционално съдържание на неговата творба и не на последно място полемическото умение на автора.

Черноризец Храбър ни съобщава единствени по рода си фак-

ти из историята на славянското писмо. Хвърлил взор върху предисторията на Кириловата писменост, той пише, че като езичници славяните нямали писмо, но „четели и гадаели с черти и резки". Това е безкрайният езически период от живота на славяните. Те нямат букви, но се нуждаят от знаци, с които да четат и гадаят. Една част от тези знаци най-вероятно са използувани при езическия култ, при гадаенето, те са символически и магически знаци. Друга част обаче са свързани с четенето. Тук в науката се явяват известни затруднения при тълкуването на текста. Думата „чета" има две значения — броя и чета. В какво значение употребява Храбър думата „чета"? Дали има предвид знаци-числа, които са изрязвани върху дърво, камък и пр.? Или букви и какви букви — руни символи или руни с фонетично значение? Дали Храбър има предвид прабългарските знаци, усвоени и от славяните, или подобни, създадени от славяните преди идването на прабългарите? Очевидно разрешаването на въпроса за чертите и резките не е толкова лесно. Ясно е обаче едно — Храбър не смята тези знаци за същински букви, с които да се пишат книги. Затова той започва творбата си с думите „По-рано прочее славяните нямаха букви" и смята чертите и резките като един първи етап в развитието на писмената култура преди Кирил и Методий. По-нататък Храбър пише, че когато се покръстили, славяните започнали да пишат „своята реч с латински и гръцки букви". Това изречение бележи нов етап от историята на славянската писмена култура. Новопокръстените славяни вече използуват класически азбуки, с които могат да пишат в същинския смисъл на думата. За нуждите на богослужението те навярно са превеждали богослужебни текстове. Ако за езичника простите черти и резки са били в състояние да задоволят нуждите му, за християнина това вече не е било възможно. Практиката да се записва родният език с букви, пригодени за чужд език, съществува далеч преди Храбър, а и по негово време. Славяните следват една позната в историята на писмеността на народите практика, която е актуална и по-късно за народите в многонационална Византия, а и в други страни (румънски език със славянски букви, новобългарски с гръцки). Остава само неясно кога българските славяни усвояват тази практика, какво означава „когато се покръстиха". Дали Черноризец Храбър има предвид официалното покръстване на българите и говори за времето от неговата дата до пристигането на Кирило-Методиевите ученици, или едно по-ранно покръстване на славянски маси в България; дали има предвид моравските славяни, които се прокръстват по-рано от българите, или българските славяни. Тъй като по-нататък той говори за неудобствата на гръцкото писмо и за нападките на гърците, а за латински букви вече не споменава, логично е да се мисли, че изхожда предимно от живота на ,българските славяни. Когато Храбър казва „когато се покръстиха" той има предвид навярно не конкретна дата, а процеса на активното проникване на християнството сред

нонични книги, които не са белязани със знака на светостта. При това подобни вести се срещат в множество извори, преподавали са се в училищата. Става дума за известни и установени неща, поради което не е било необходимо да се подчертае авторитетът им във формата на цитиране. Към всичко това можем да допуснем и поуки от античната риторика, а не е без значение и личността на Храбър и неговото авторско самочувствие. Така поради комплекс от причини Черноризец Храбър създава единствена по рода си апология в християнската литература от IX — X в. Тя звучи изцяло *светски*. По постройка, задачи, начин на подбор и поднасяне на аргументацията творбата е напълно *оригинална*

Като писател полемист Храбър се учи най-напред от средновековните риторики. Те са негов учител по техниката на водене на спора. От писателите, които евентуално са влияли на Храбър, трябва да посочим Константин-Кирил. Храбър донейде прилича на него като полемист — той зачита историческите факти, обляга се на логическото съждение, следва идеите на Кирил за несъстоятелността на триезичната теория. В същото време обаче Храбър се различава съществено от Константин-Кирил. От него той не заема нищо конкретно — нито аргументация, нито композиционна схема. Задачите им са сходни (имам предвид „Беседа против триезичниците"), но не еднакви. Кирил косвено защищава азбуката си от триезичниците, като брани по принцип богослужението на роден език, правото на езиците да живеят в книжовна форма. Храбър защищава пряко и конкретно азбуката на Кирил като завършено творческо дело, подложено на съмнение. Храбър създава *своя* композиция и следва своя цел според нападките и според нуждите на конкретния исторически момент. Следователно, когато говорим за влияние на Константин-Кирил върху Храбър, не може да става дума за заемки от страна на Храбър или за подражание, а за творческо възприемане на Кириловите завети: следване на една *демократическа* линия в литературата, *развитие на прогресивни идеи* в услуга на славянските интереси, усвояване на *методи* за спор. И най-важното, Храбър се учи от Кирил на *смелост* в спора. Общественият безкомпромисен пример на Кирил дава на Храбър кураж в борбата с триезичниците. Без опита на Кирил едва ли е мислима появата на съчинение като това на Храбър.

От всичко казано можем да направим обобщена характеристика на Черноризец Храбър като писател.

Храбър използува изворите си свободно, критично, целенасочено и създава произведение със славянски дух, което отразява нарасналото и укрепващо славянско самочувствие на епохата.

„За буквите" съдържа богатство от факти, идеи и чувства. Някои от фактите, които авторът изнася, са единствени по рода си; те не се откриват в никой друг паметник. Това придава на съчинението историческа стойност, прави го важен паметник за проучване на делото на Кирил и Методий и неговата историческа

съдба. Гама от емоции раздвижва творбата. Писателят иронизира противниците си, той обвинява, тържествува, радва се, гордее се с Кирил. Зад всичко това стои едно основно чувство, което ръководи Храбър — славянското патриотично чувство, свързано със стремежа на българската народност към културно обособяване и самоутвърждаване.

„За буквите" на Храбър е съвършено произведение на полемическата литература, написано с вещина и със солидно познаване на законите на полемическото изкуство. То е първото оригинално полимическо съчинение, писано на българска земя, което служи на прогресивните тенденции на времето.

Като имаме предвид многобройните преписи на творбата на Храбър, а също така нейните преработки в България, Сърбия и Русия и пригаждането ѝ към потребностите на по-късни исторически епохи, трябва да кажем, че „За буквите" придобива с времето *международно разпространение* и признание. Съчинението остава жизнено през цялото средновековие. В руска среда то е преди всичко източник на знание, историческо четиво или изворна материал за защита на общоруски и местни интереси. В южнославянска среда творбата продължава да играе предимно обществена роля. Развива се по-нататък нейната полемическа насоченост и се използува за защита на българската книжовна самобитност при нова обществено-политическа обстановка—например у нас в периода на византийското владичество (вж. за „втората апология" на славянската писменост в главата за този период). „За буквите" запазва своята злободневност, като се приспособява към новите нужди. Така чрез творбата на Храбър се отстояват традициите и правата на българската народност в условията на чуждо робство.

## 4. ЙОАН ЕКЗАРХ

Един от най-образованите и заслужили писатели на преславската книжовна школа е Йоан Екзарх. Той е признат от българската църква за светец, като такъв се чествува в някои помени, но житие за него не е запазено. Ето защо за неговото дело и личност съдим само по творчеството му.

Несъмнено Йоан е славянин българин, а не пришълец в България. От самия него знаем, че той не е пряк ученик на Кирил и Методий. Йоан е слушал за двамата братя (естествено от техните ученици), но не ги е виждал. В предговора към „Небеса" той пише: „А аз, *слушайки много пъти* за това [т. е. за преводаческата дейност на Кирил и Методий], поисках да преведа на славянски език тълкуванията на учителите."

Не знаем нищо положително за образованието на Йоан, но от неговото книжовно творчество проличава високото му образование. Йоан се заема с изпълнението на трудни за времето си задачи. Той се насочва към сложно философско съчинение — „Бо-

гословие“ на Йоан Дамаскин, което предлага термини и абстрактни понятия, трудни за превеждане в онази епоха, когато литературният език още не е добре разработен. Същото се отнася и за „Шестоднев“ — творба, в която за пръв път на български книжовен език трябва да се говори за природата, за устройството на човека, за философията — въпроси, изискващи богат език и разнообразна терминология. За създаването на „Шестоднев“, както ще видим, Йоан използува няколко автори, показва широка осведоменост (по богословие, естествознание и философия). А неговите празнични слова издават добро познаване на византийските риторици.

Къде този човек е получил такова всестранно образование? За това можем само да се досещаме. Той е могъл да го придобие в Цариград — в Магнаурската школа или в Студийския манастир. От преписката между княз Борис и патриарх Фотий научаваме, че князът има намерение да изпрати в Цариград няколко момчета, за да се учат и да усвоят християнската философия и съвременното християнско знание. И както е заминал неговият син Симеон, заедно с него или по-късно ще да са тръгнали още неколцина способни младежи от болярски род да следват в прочутите навремето цариградски училища. Там Йоан овладява добре гръцкия език и се запознава основно с раннохристиянските и византийските писатели, получава известни познания и за античността. След приключване на обучението си той ще да се е завърнал в Плиска, където е посрещнал (или заварил?) Наум, Константин и други ученици на Кирил и Методий. От тях е усвоил славянското писмо и „много пъти“ е слушал за книжовното дело на великите учители. Вдъхновен от културния подвиг на двамата братя, Йоан става горещ последовател на тяхната литературна работа. Творчеството му показва, че той започва книжовната си дейност в Плиска, а след 894 г. е най-тясно свързан с Преслав и с княз Симеон.

Ако се изхожда от данните, извлечени от произведенията му, в Плиска и в Преслав Йоан има духовен сан презвитер (свещеник) и заедно с това носи званието екзарх. В заглавието на пролога към „Небеса“ е казано: „Пролог, създаден от презвитер Йоан, екзарх български . . .“ (Иѡаномъ презвутеромъ, ексарχомъ блъгарьскомъ). Същите данни — че Йоан е презвитер и екзарх български — са съобщени и в заглавието на „Шестоднев“, и в заглавието на „Слово за възнесение“. Следователно той има духовен сан презвитер и като такъв изпълнява длъжността екзарх. По въпроса, какво означава в случая екзарх, са се изказвали мнозина учени, тъй като през различните епохи титлата има различно значение. В църковната администрация тя започва да се употребява през IV в. след Константин Велики (306—337). В някои случаи екзарх означава посланик, пратеник на цариградската патриаршия в чужди страни. В други случаи означава духовен глава на подчинена на цариградския патриарх провинция. Какво значение има титлата при Йоан Екзарх, може да ни подскаже опре-

делението „*български* екзарх“. То показва, че я носи *едно* лице в цяла България. Към такъв извод навеждат и сведенията в някои бележки от други автори. В приписка от X в. към „Житие на св. Антония“ се казва, че към превеждане авторът бил подтикнат от „Йоан, черковния строител на българската земя“. За Йоан се споменава и в друга творба на българската литература, писана, когато той вече не е жив, но споменът за него е още свеж — „Беседа против богомилите“ на Презвитер Козма. Обръщайки се към духовниците, Козма казва: „Подражавайте на новия презвитер Йоан [нов в сравнение с Йоан Златоуст], когото мнозина и от вас познават и който беше пастир и екзарх в българската земя.“ Щом е „черковен строител“ и „пастир“ на *българската земя*, очевидно Йоан е заемал водеща длъжност в България. За общественото му положение има податки и в „Шестоднев“. Йоан познава не само Преслав като град, но е влизал и в царския дворец, виждал е отблизо княза и боляpите, а и труда си посвещава на Симеон. Следователно длъжността екзарх в случая може да означава: 1) висш административен служител при архиепископията, ръководител на църковните работи (църковна организация, църковно строителство, религиозен живот, нравствен живот на духовенството); той трябвало да следи за изпълнението на наредбите, да отговаря за църковния ред, нему са били подчинени административно епархиите (вж. К. Куев, Към титлата...); 2) духовен глава на България, подчинен на Цариград, който е заместил архиепископа, определен за страната след разрешаването на българския църковен въпрос през 870 г. Това е могло да стане по държавно решение след реформите от 893—904 г. По този начин се е постигало пълно славянизиране на българската върховна църковна власт. Направена е още една крачка напред към създаването на патриаршия. Към такова допускане води фактът, че в никой литературен паметник от края на IX и началото на X в. не се говори за български архиепископ. В полза на тази теза е и канонизирането на Йоан — само книжовната му дейност не би дала основание за това. Константин Преславски е пряк ученик на Методий, писател и епископ, но не е признат за светец; следователно Йоан е имал от църковно-историческо гледище по-голямо значение. Възможно е той да е канонизиран като *първи български* духовен глава, както е канонизиран Йоаким, първият патриарх след възстановяването на българската патриаршия по време на Втората българска държава.

Кога и на каква възраст е починал Йоан, не е известно. Очевидно е обаче, че като личност и като църковен ръководител още приживе той получава високо признание от страна на съвременниците си. Ако Козма го сравнява с Йоан Златоуст, това означава, че го сочи като законодател на българската църква, като наставник на българите, образец за подражание по усърдие в поучението и изпълнението на духовната служба, като отец на българската църква.

Йоан Екзарх е открит като писател и въведен в науката от руския славист К. Калайдович. Неговата обширна монография „Йоан Екзарх Болгарский“ (М., 1824) и досега не е загубила своето научно значение. След нея още мнозина учени са писали за Йоан Екзарх, но и до днес неговото дело не може да се смята за подробно и всестранно проучено.

Най-ранната по време творба на Йоан Екзарх е *„Небеса“*, създадена около 894—895 г. „Небеса“ е превод от обширното съчинение на Йоан Дамаскин (VIII в.) под заглавие „Източник на знанието“, а именно на третата част „Богословие“, състояща се от 100 глави. Йоан обаче не превежда всички тези глави, а подбира от тях 48, които смята за най-интересни. Названието си книгата получава от заглавието на една от статиите. Днес трудът е известен в 18 преписа, най-старият от тях е от XII в., руски правопис. По този препис съчинението е и издадено (Богословие святаго Йоана Дамаскина в переводе Йоана Ексарха Болгарскаго. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки. М., 1878). Неотдавна съчинението бе повторно научно издадено от австрийската славистка Л. Садник с много ценни бележки и паралелен гръцки текст.

Преводът на „Богословие“ е снабден от Йоан Екзарх с едно *предисловие* (Пролог). То е особено ценно, защото е оригинално дело на българския книжовник, съдържа негови размисли и вълнения. От това предисловие научаваме, че Йоан многократно е слушал за книжовната дейност на Кирил и Методий и тъкмо тя му дава подтик да пожелае да преведе на „свой“ език тълкуванията на учителите. Това ще да е било през 886—887 г., когато новопристигналите Кирило-Методиеви ученици оживено са споделяли впечатления, настъпва всеобщо въодушевление и се създава творческа атмосфера. Но след като Йоан размислил (а може би и след като се е запознал с текста), уплашил се да не би да „изопачи“ творенията. В духа на средновековното самоотричане той намира вината в себе си: „Защото познавам тъпостта и грубостта на своя ум и телесната си немощ. Като обмислих всичко това, отказах се.“ Натъкваме се на мисли, познати ни вече от предисловието на „Учително евангелие“ на Константин Преславски: същият страх и колебание, същото самоподценяване. Няма съмнение, че Йоан хиперболизира своите слабости — той нито е ленив, нито е тъп и груб неговият ум. Напротив, всичко в неговите трудове говори за начетеност, любознателност, усърдие. Като вземаме предвид съзнателното подценяване на способностите в духа на приетите схеми, все пак не може да не ни направи впечатление, че и Константин, и Йоан Екзарх отначало имат голямо желание за книжовна работа и големи намерения, а след това се разколебават и отлагат работата или съкращават нейния обем. Този факт ни кара да направим изводи и от друго естество — да видим в колебанията и страховете на книжовниците реални трудности, които стоят пред тях по онова време. Още не са

изяснени принципите на превеждането, възникват терминологически трудности, авторитетът на Кирил и Методий задължава и поставя пред преводачите високи изисквания.

По-нататък в пролога Йоан съобщава, че след няколко години под въздействието на черноризец Докс той отново се връща към първоначалното си желание и започва работа с убеждението, че грешките в труда са простими, но леността никога. Черноризец Докс не може да бъде друг освен брата на княз Борис, който навярно е бил игумен на някой манастир. Когато веднъж Йоан отишъл да го посети, той го укорил, като му припомнил задължението на свещениците да поучават. Като разказва притчата за тримата роби с талантите, Йоан подчертава мисълта, че който има нещо у себе си — духовни или материални блага, — трябва да го развива и умножава, а не да го крие, защото леността води към гибел и „вечна тъмнина".

Така представил историята на своя превод, в края на пролога като мнозина средновековни писатели Йоан се обръща към читателите с молба за прошка на грешките. Тук той обяснява и своите принципи на превод. Този момент от пролога е особено интересен. След Константин-Кирил Йоан Екзарх се явява първият български теоретик на превода. Практиката довежда книжовника до определено становище. Той казва, че никъде в превода му не ще се намери „същата дума", но „в нея е вложен същият смисъл". В случая той има предвид многозначността на думите в гръцкия език — невинаги превежда гръцката дума в нейното пряко значение, а с дума, която по-точно съответствува на смисъла на текста, или с близка по смисъл българска дума, която е по-ясна. По-нататък Йоан обосновава своята идея *да се спазват преди всичко „смисълът" и „чувствата"* на преводния текст, а *да не се робува на „голите звукове"*. Погрешно е човек да се държи „за предметите и безсмислените букви и да отминава вложения в тях смисъл, а да слуша само онова, което шуми в устата и на ухото". За своите мисли Йоан намира подкрепа в изказване на Дионисий Ареопагит, според когото трябва да се търси най-прекият и точен израз на нещата. С други думи, Йоан се обявява срещу буквалния превод. Мисълта трябва да се изрази на славянски език ясно и по най-краткия и верен начин.

Завършвайки пролога, Йоан Екзарх прави обобщението, че „невинаги може точно да се превежда елински език на друг. Същото е и с *всеки език*, който се превежда на друг". Тази констатация иде в резултат от практиката. Йоан знае, че всеки език има своя специфика и открива пред преводача трудности. За да направи мисълта си ясна, той дава примери. Някои имена, като „жаба", „река", на гръцки са в мъжки род, а на славянски в женски, други като „ден" и „изток" на гръцки са в женски род, а на славянски в мъжки. Затова човек не „трябва да внимава в гръцката дума", а да внимава за „смисъла". Ако се следва родът на гръцките думи, „достига се до силно разваляне на превода"

Именно „заради разума“ Йоан на места е заменил някоя гръцка дума с друга, еднаква по смисъл. Мислите на писателя имат допирни моменти с частично запазеното в Македонския кирилски лист слово за превода. Затова в науката съществува хипотеза, че той е автор на това слово, а не Константин-Кирил. Други автори обаче съзират между двете изказвания различия. В пролога виждат само влияние на Константин върху Йоан, което е естествено.

С възгледите си Йоан Екзарх оказва въздействие върху други свои съвременници. Неговите идеи стават официални убеждения на времето. Ето например какво се казва в стихотворната похвала за Симеон: „заповяда [Симеон] на мене, нищо незнаещия, да направя промяна в словесната *форма* [т. е. да заменя гръцките думи с български], но да *спазя точността на мисълта му*“. А презвитер Йоан пише в приписката към превода на житието на св. Антоний: „Защото *не намерихме за удобно да превеждаме всичките елински думи* на славянски език. И това не е възможно, но се помъчихме да *предадем смисъла им*. И не се надявахме на своя разум, нито пък сами дръзнахме да се заловим за това голямо дело, а бяхме принудени от Йоан, черковния строител на българската земя.“ Очевидно Йоан става учител на съвременниците си по преводачество, един втори Кирил, да се изразим с езика на средновековието. Неговите съвети се възприемат и следват, неговата преводаческа теория се налага като най-правилна.

Съдържанието на „Небеса“ е богословско. Тук има много философия, абстрактност (напр. главата „За света Троица“). Заедно с това обаче се дават редица интересни естественонаучни и географски знания. Говорейки за „видимото творение“, създадено от бога, Йоан предлага на българския читател сведения за водите, за небесата, за въздуха и вятъра, за светлината и огъня, за човека, който представлява „един микрокосмос“, за сетивата. От наше гледище много от тези сведения са ненаучни, обясненията са теологически, но за времето си „Небеса“ стои на равнището на тогавашната наука. Опирайки се предимно на Светото писание, произведението обобщава знанията на епохата. С оглед личността на Йоан „Небеса“ е свидетелство за широтата на въпросите, които го занимават, за неговите философски и научни интереси. „Небеса“ още е свидетелство за това, че в България има вече общество, което притежава известна обща култура и е в състояние да чете и да разбира подобна книга.

В главата „За водите“ се разяснява що е вода, говори се за образуването на моретата и планините, за океана, за топлите извори. Интересна е представата за океана, който е голяма река, разделяща се на четири реки: Фисон, сиреч Ганг, индийска река; Геон, сиреч Нил, която се втича в Египет от Етиопия, Тигър и Ефрат.

В главата „За небето“ авторът обяснява какво разбира под

небе, като привежда различни мнения. Говори за седем небесни пояса, на всеки от които се намира една от планетите — Слънце, Луна, Юпитер, Меркурий, Марс, Венера и Сатурн. Те се отличават по това, че „докато небето и другите звезди се движат от изток на запад, те единствени шествуват от запад към изток". Изтъква се, че според някои небето обгражда „кълбовидно земята и като се движи, носи със себе си небесните светила". Затова, „когато слънцето се намира над земята, тук настъпва ден, а когато слънцето отива под земята, тук настъпва нощ". Привеждат се и други теории за небето — че било като полукълбо над земята, прилично на шатра, гадае се за седемте пояса, поставя се въпросът, дали въздухът може да се смята за небе и пр.

Интересни сведения се дават в гл. 18 — „За светилата, огъня и небесните светила". Тук отново се говори за планетите, но по-подробно за годишните сезони и за зодиите. Изреждат се зодиакалните знаци и тяхното време. Привежда се мнението на „елините", че „чрез изгряването, залязването и съчетанието на тези звезди със слънцето и луната се направляват всички наши дела". Противоположно на елините се твърди, че от звездите „се определят предзнаменованията за дъжд и бездъждие, за студ и жега, за влага и суша, за вятър и за други подобни неща, но в никакъв случай не и за нашите дела. Защото ние, бидейки надарени от твореца със свободна воля, сме господари на нашите дела . . . И всеки разум ни е даден, за да мислим, та поради това всяко разумно същество е и надарено със свободна воля." После се говори за слънчевото и лунното затъмнение, като се правят изводи и за отношенията между властелин и подчинен. Изказва се още мисълта за преклонение пред твореца, а не пред творението, защото „всичко променливо по своята природа е разрушимо".

„Небеса" на Йоан Екзарх служи векове на славянските книжовници като източник на знание по богословие, догматика, естествознание, психология. Поради действителните трудности на превода някъде съчинението на Дамаскин не е ясно преведено отделни моменти стават разбираеми само с помощта на гръцкия оригинал. Ние обаче не можем да бъдем прекалено взискателни към Йоан, като имаме предвид някогашното състояние на българския книжовен език и на терминологията. Затова дори при една строга преценка трябва да се признае, че Йоан Екзарх сполучливо се е справил с трудната задача. Преписите показват, че книгата е четена, разбирана и преписвана, за времето тя е изиграла своята роля.

Ако „Небеса" е труд интересен и достъпен все пак за сравнително тесен кръг от хора, втората голяма книга на Йоан Екзарх — „*Шестоднев*", е задоволявала интересите на по-широк кръг читатели, като им е поднасяла по-конкретни и разнообразни знания за природата и човека.

Съчинението е издавано два пъти — веднъж от руския учен

О. М. Бодянски (1877 г.) и втори път от немския славист Р. Айцетмюлер, който прави реставриран текст на съчинението, дава немския му превод, паралелен гръцки текст и съставя речник.

Някои моменти в „Шестоднев" ни позволяват да го датираме приблизително. Книгата е посветена на Симеон. Това проличава от пролога, в който авторът се обръща към владетеля, наричайки го „господарю мой", „славни Симеоне христолюбче". В пролога обаче, както и в шестото слово, Симеон е титулуван „княз". Следователно той още не е приел титлата цар, което става след неговата победа над византийците при Ахелой (20 август, 917 г.). В такъв случай „Шестоднев" е завършен преди тази дата, но във време, в което Преслав е вече цветущ град с изградени нови палати и красиви сгради, което проличава пак от шестото слово. Ето защо най-логично е трудът да се датира между 910 и 917 г.

Съчинението има *компилативен* характер. Както сам авторът му сочи в заглавието на пролога, то е съставено въз основа на съчинения на „св. Василий [Велики], Йоан [Златоуст], Севериан [епископ Гавалски] и Аристотел Философ". Основен извор е съчинението на Василий Велики „Шестоднев", споменато от Йоан Екзарх и към края на пролога. От Аристотел Йоан използува труда „История на животните" във византийски вариант.

Изворите си Йоан използува по свое разбиране, като някои мисли заема точно, други преразказва, а също така внася свои наблюдения, разсъждения и тълкувания. За начина на своята работа той говори в Пролог към „Шестоднев": „. . . едно взехме *точно* със *същите думи* от Шестоднева на св. Василия, друго пък взехме *по смисъл*, също тъй и от Йоан, а друго от други, от които някога сме прочели нещичко. Така сглобихме това. . ." Към заетото Йоан прибавя нещо от себе си, но то според него е малко и недоброкачествено. По фигуративен път, подценявайки силно работата си, Йоан изобразява своя влог в „Шестоднев". Писателят прилича на някой беден строител, който би трябвало по волята на владетеля да построи дворец, а няма с какво да го построи. Тогава той би отишъл при богатите и би „изпросил" от тях мрамор и тухли и така „би изградил стените, пода би постлал с мрамор". А когато за довършване на сградата няма „съответен на стените и пода материал", тогава „би изплел леса и от нея би направил потон, покрил го би със слама, вратите би изплел с пръти", за да довърши делото си за своя господар. Такова е и неговото, на Йоан, здание. Понеже „няма нищо в своя дом", той съставя книгата с „чуждото", което е хубаво, прилича на мрамора и тухлите, заети от богатите; към него е прибавил „нещо от своя беден ум, но неговите слова са като слама и лесина". И тук оценката на Йоан не отговаря на истината, що се отнася до приноса му в сътвореното здание „Шестоднев". И все пак става ясно, че част от съдържанието на съчинението принадлежи нему. На Йоан принадлежи и великолепната постройка на творбата, изградена върху материал, зает от различни книги. Мислите и фактите

тук са така успешно споени, че се е получило едно наистина стройно цяло. Разказът в „Шестоднев“ е логичен, не се забелязват противоречия; без сравнение с изворите трудно се различава заетото от привнесеното от Йоан Екзарх. Очевидно е, че разликата между чуждото и Йоановото не е голяма. След внимателна работа с няколко източника писателят създава един *нов* „Шестоднев“. В него се проявява като талантлив компилатор и творец.

„Шестоднев“ се състои от един „Пролог“ и шест слова, които разказват за шестте творчески дни на бога.

*Прологът* на труда с изключение на отделни моменти е оригинално дело на Йоан Екзарх. Той е твърде обширен, съдържа интересни мисли и поетическо отношение към света. Написан е във форма на слово, отправено към владетеля. Започва с един риторически въпрос, последван от обръщение към княза: „Какво по-хубаво и какво по-сладко има за боголюбците, които наистина жадуват за вечен живот, от това да не отстъпват някога с мисълта си от бога и да помнят неговите добри творения? Така и ти, господарю мой, княже, славни Симеоне христолюбче, не преставаш да дириш неговите повели и творения, като искаш с тях да се украсиш и славиш.“ Прологът завършва също така с обръщение към Симеон да приеме шестте слова като Йоанов труд и с пожелание за дълъг живот. Така писателят заема позата на оратор, който, застанал пред своя „повелител“, му поднася като дар в знак на почит и преданост своята книга.

Прологът-слово към княза по своята същност е възхвала: в началото на самия Симеон, а след това на бога, творецът на чудесната природа. Симеон не само не престава да дири божиите „повели и творения“, но се старае и „светът да чуе“. Тук навярно се загатва за поръчването на книги от Симеон и за покровителството над книжнината. Защото, прави обобщение писателят, ако онези, които се хранят добре, са „румени и весели“, то колко повече трябва да се веселят онези, които се хранят с мисли. На всички, които бъдат такива, т. е. които се хранят с духовна храна, ще им бъде леко, ще летят, няма да знаят мъка. „Защото радостта не знае мъка, а дава криле.“ Това е възхвала на Симеон, който дири бога, и заедно с това възхвала на четенето, защото мислите, които трябва да нахранят хората, идат чрез книгите. Като има предвид вече конкретно своя „Шестоднев“, поетът възкликва: „И как не ще се радват, като търсят и разберат за кого небето е украсено със слънце и звезди, за кого и земята е украсена с градини, дъбрави и цветя и е окичена с гори; за кого морето, реките и всички води са изпълнени с риба; за кого е приготвен раят и самото небесно царство. Като разберат, че не е за никого другиго, а за тях, как не ще се радват и веселят. . .“

Проличава поетическото чувство на Йоан. Внушително е изразена идеята, че чрез книгата му людете най-добре ще осъзнаят мястото, което заемат в света, че цялата красота на живота е

създадена за човека и че сам той е най-съвършеното създание, родено по божий образ.

По-нататък започва прославата на бога — „великия художник". Доминиращо чувство е възхищението и удивлението. Този всесилен бог твори от нищо, само с желание. Той не се нуждае като златарите, кожарите, ковачите, медникарите от някакви оръдия, нито от материя. Най-голямо удивление и възторг буди у писателя природата — нейната хармония и постоянство, нейният ред. Морето, вълнувано от бури, не преминава установените граници. Поетично писателят представя морето като одушевено същество, което вижда с духовните си очи неписания закон: „Както устременият кон бива възпиран от юздата, така и морето, като вижда написан върху пясъка неписания закон, възвръща се назад." Така и реките неизменно текат в една посока и сезоните неизменно следват един след друг, тъй както и дните, и нощите. Земята толкова години сята и орана, не се изтощава, а непрестаино дава плод. Морето не пресъхва от бездъждие, нито нараства от безчислените реки, които се вливат в него. Йоан се чуди как не се свършва въздухът, когато толкова много хора и животни дишат. Всичко това според него е доказателство за „премъдростта и силата на твореца". Затова, като гледа всички чудни природни явления, той възхвалява създателя на „тези блага". За писателя природата с нейната добра уредба и разнообразие е най-сигурното средство да се види невидимото, т. е. божеството. Природата е доказателство за всемогъществото и мъдростта на бога. Йоан Екзарх е способен и да наблюдава природата, и да я чувствува, да я възприема поетически. Когато я описва, той изхожда от наблюденията си върху нея. Нивите, планините, горите спират неговия поглед, а в звънките гласове на птичките, които поред назовава, навярно се е вслушвал. „Когато виждаме как се променят времената през годината, как земята, обляна с дъжд, расте и се покрива с трева, как нивите се вълнуват, как дъбравите се зеленеят, как планините обрастват и овощията се раждат — нека разваржем езика си за възхвала и да речем с блажения Давид и да запеем с него, казвайки: „Възвеличиха се делата ти, господи! Всичко създаде с премъдрост!" Когато слушаме пойните птички да пеят с различни гласове хубави песни: славеи, косове, сойки, чучулиги, кълвачи, щурци и жетвари, ластовици и скворци и други безбройни птици, чрез това се поучаваме да славим твореца!"

Прологът завършва с образното представяне на работата над „Шестоднева" и тук още веднъж проличава способността на Йоан да мисли художествено. Посредством антитезата — заетото от богатите (мрамора и тухлата) и даденото от строителя (сламата и лесината) — той възхвалява източниците си, а себе си поставя ниско под известните писатели. Но все пак Йоан има съзнанието, че е създал един цялостен труд, затова си позволява да го поднесе на Симеон с думите: „И ако позелителят го [т. е. автора] обича, ще приеме всичко това като негов труд."

В шестте слова на „Шестоднев“ разказът следва основните моменти от библейската история за сътворението на света, обогатена с множество разнообразни сведения за природата. Главната задача на писателя е да покаже подробно с факти целесъобразността и разумността на природата, от които се възхищава в пролога, и чрез тях да докаже величието на християнския бог, неговата сила и истинност. Той разказва подробно за растенията, за животните и техните навици, за човека като съвършено божие създание. Чрез „Шестоднев“ Йоан Екзарх воюва за окончателното утвърждение на християнството в България, но вече на по-високо равнище — като философия. С „Шестоднев“ той преследва на първо място обществено-идеологически задачи, но с обилието на природонаучни сведения творбата надхвърля тези задачи и става четиво с познавателно значение, превръща се в средновековна естественонаучна енциклопедия.

Всяко от шестте слова в „Шестоднев“ е завършено цяло със свой определен обект на внимание. Едни от най-интересните са словата за животните и птиците. Между плаващите водни животни са различени няколко групи: рибите, черупчените животни (раковини, миди, раци), мекотелите. Рибите се делят на две групи: които раждат яйца (хайвер) и които раждат живи малките си. При рибите се говори за „множество разновидности“, които се различават по външен вид и храна. Любопитни подробности и обяснения се дават за водните животни. Например казва се, че китовете, „ако нещо се уплашат, отново прибират новородените си в майчината утроба“. Всяка риба се смесвала само със своя вид и не се свързвала с друга природа, както става при сухоземните животни и при някои птици. Устата на рибите били пълни с гъсто наредени зъби, та като дъвчат, водата да не изхвърля храната из устата им. А ето как ракът лови стридата, чието месо много обичал. Той не може да я хване лесно, тъй като обвивката ѝ е като твърда черупка. Затова си служи с хитрост — като я види „сладко да се грее на някое заветно място и е разкрила на слънце своята черупка, тогава ракът тихо пристъпва, взима камъче, хвърля го в скойката, за да не може тя да се стегне и да се затвори“. А рибата полип била много „лукава“ — към какъвто камък се приближи, такъв цвят придобива тялото ѝ. „Поради това много риби, като плуват, без да се опасяват от нищо и смятат, че това е камък, попадат в челюстите на полипа и стават готова плячка на това хитро животно. . .“ Авторът прави разлика между водните и сухоземните животни, които имали глас и чрез гласа си издавали това, що е в душата им — скръб или радост, и можели да се опитомяват. Рибата не познава този, който я храни, а магарето познава пътя, по който е минавало и дори понякога става водач на човека, който се е заблудил. Поставя се философският въпрос за душата у животните и се разисква по него.

Не по-малко интересни данни са изнесени и за птиците, за техните привички и закони. Към птиците се причисляват всички

хвърчащи. Те се класифицират на групи съобразно с прехранването им и начина им на живот. Сочат се птици, които живеят на ята със свой господар, комуто се подчиняват, и птици самотници, хищни птици и птици, които се хранят със семена, прелетни птици и живеещи на едно място, еднобрачни птици и многобрачни. Птиците се различават и по нрава си: „Петелът е весел, паунът надут и обича хубавото, гълъбите и домашните птици са похотливи, а яребицата лукава.“ По-обширно се разказва за живота на пчелите, които са общежителни, работят общо и се подчиняват на една царица майка. Те изкусно строят своите шестоъгълни килийки с восък една върху друга и по точност надминават геометриците. И пак любопитни сведения: жеравите имат нощна стража, която се сменя, а „умът на щъркелите не се отличава много от този на словесните същества“; по общо решение щъркелите тръгват за полет и по едно и също време се връщат там, откъдето са отлетели. Те проявяват особени грижи към старите щъркели, „когато бащата загуби перата си поради старост, щъркелите го обграждат, покриват го с крилата си, греят го и му носят обилна храна; те му помагат да лети, доколкото им е възможно, като подемат от двете страни крилата му и го пренасят“. Обяснява се как лястовицата гради своята къщица, как морската птица алкион строи гнездо и мъти край морския бряг, а гугутката е вярна съпруга, която след смъртта на другаря си не се събира с друг, а го помни.

Шестото слово от творбата е посветено на човека. В него Йоан поднася на българския читател подробно описание на човешкото тяло: на главата (череп, очи, вежди, нос, ухо, устни, челюсти, език), на трупа (шия, стомах, сърце, бели дробове, черен дроб, бъбреци). Това е първата анатомия на човека на български език.

В началото на шестото слово се намира и една по-голяма оригинална добавка на Йоан Екзарх, която е особено интересна за нас, спомената вече неведнъж: описанието на Преслав и облеклото на княза и боляpите Писателят показва Преслав с неговите сгради, украсени с камък, дърво, багри, злато, с княза и боляpите, препасани с кадифени пояси, с мечове, златни огърлици и гривни, като нещо изключително, невиждано, което буди възхищение и преклонение и за което не е възможно с думи да се разкаже. Бедният човек, дошъл отвън, си изгубва ума, защото дотогава е виждал „само сламени хижи“. Сам Йоан се смята безсилен да разкаже „достойно за тази красота и ред“. Обръщайки се към читателите, той заявява: „Само всеки един от вас със собствените си очи като види и с безплътния си разум като размисли, може най-добре да се възхищава. Защото собствените очи никога не лъжат. И макар понякога и те да мамят, все пак те са най-верни.“

Този пасаж на „Шестоднев“ е важен исторически извор. Той е единственото съвременно описание на Симеоновия Преслав и облеклото на феодалната върхушка и заедно с това свидетелство за класовата диференциация на времето — в столицата — блясък,

мрамор, злато, многоцветие, а в провинцията — сламени хижи. Този пасаж обаче има и литературна стойност. Той съдържа емоционално отношение. Неслучайно описанието е в началото на шестото слово, в което се говори за човека. Тази красота е създал човекът, най-съвършеното създание, способно да твори земни чудеса. И тя е в Преслав, тя е дело на българите. Писателят се гордее с Преслав, радва му се. Още веднъж той намира повод да прослави Симеон и заедно с него българската столица.

Като изхожда именно от онова, що вижда в Преслав, писателят се отдава на размисъл за способностите на човешкия ум — най-отличителния белег на човека. Йоан не може да разбере „в колко малко тяло се вмества толкова висока мисъл". Удивлението му го води до възхвала на човешкия ум: „Къде ли е вместен този ум! И как, като излезе из тялото, преминува през покрива на стаята, преминува въздуха, минава през облаците, слънцето и месеца и през всички пояси и звезди, през ефира и небесата и тутакси пак се намира в своето тяло? На чии крила излетя, по кой път прелетя, не мога да изследвам!"

Чувстваме вълнението на един поет философ, сгрят от радостно патриотично чувство.

С всеки факт и всяко разсъждение Йоан Екзарх се стреми да докаже силата и мъдростта на създателя на вселената. Редом с това той води спор с елинските философи, които по редица въпроси имат други, съвсем различни от християнските възгледи. Споменават се гръцки езически философи, като Парменит, Демокрит, Талес, Платон, Алкмей. На места не се цитират имена, а се казва „светските философи" или „елинските философи". Спорът се води със средствата на ораторската реч — с преки обръщения към читателите или към философите и с излагане на възгледите им, които на места се опровергават с присмех и ирония. Примери: „А защо ти, Парменидe, както и ти, Талесе, напусто говорите. . . " Като съобщава, че според елините небето било едно, авторът пише: „Но ние казваме на елинските философи да не обвиняват, докато сами не се оправят." Или, като излага учението за душата на животните, писателят възкликва: „Бягай от празнодумствуващите философи, които не се свенят да говорят, че нашите души са такива, каквито са и кучешките души, като заявяват, че сами те някога са били жени и дървета, и морски риби. Аз пък, въпреки че не зная дали някога са били риби или дървета, или жени, много добре зная, че когато са писали по този начин тези думи, са били по-безгласни и по-безумни от тези риби."

Противопоставянето на две различни учения, на два светогледа обогатява творбата, запознава читателя с древни учения, кара го да мисли и разсъждава.

В „Шестоднев" са обединени богословието с естествознанието — авторът дава философско богословски и природонаучни знания. Но това не е всичко. Произведението си поставя още задача да възпитава, да култивира християнска нравственост. С това проя-

вява черти и на поучителна литература, по-специално на нравствената проповед. Взел повод от навиците на животните, авторът се обръща към читателя, за да му припомни, че той като човек не само не трябва да стои по-долу от безсловесните, а трябва да ги превъзхожда. Това му дава основание да укори неморалните постъпки, нарушаването на обществения ред, отклонението от човешките норми. Например, когато разказва за враните, които съпровождали щъркелите, за да ги отбраняват от врагове, авторът пише: „Слушайте, вие, които сте негостолюбиви и скъперници, и затваряте вратата, та дори покрив не давате през зимата на бедняка." Или, като говори за труда на лястовицата, която с крилете изгражда от нищо — от вода и прах — с голям труд къщичката си, писателят възкликва: „Никой да не се оплаква от своята нищета, нито да се отчайва от своя живот, понеже нямал нищо у дома си." Пчелата се сочи като пример на трудолюбие, а гугутката като идеал за подражание от вдовиците: „Чуйте, жени, как чистотата на вдовството дори и всред безсловесните е нещо по-добро, отколкото непристойството да се вземат много съпрузи." Поведението на щъркелите, които носят най-старите с крилете си, се сочи като пример за отношението към родителите, които не бива да се оставят на старини. По повод реда и хармонията в природата се изказва и мисълта, че хората трябва да се подчиняват на своя господар, тъй като в природата всичко е устроено в ред.

Спорът с елините и поученията в „Шестоднев", изразени с възклицания и преки обръщения към читателите, внасят *риторичен стил* в труда. С тона на възхищение и удивление от природата и човека произведението се сближава на места с тържествената ораторска проза. На други то напомня моменти от полемическо произведение, или съчетава разказния стил, изпъстрен с любопитни подробности, с поучителния. Риторическа обагреност трудът получава и с множеството въпроси: „Кой ли не е обгърнат от повелението на твореца?"; „Кой им е установил тези закони, за да ги съпровождат и да ги обичат като гости? Кой ги е заплашил с наказание, за да не изостават от своя съпровод?" Или: „Откъде раковината изпуща златна вълна, която никой от онези, които работят с багрите, досега не е могъл да наподоби?"

В „Шестоднев" се срещат и *поетически* моменти — натъкваме се на образно, фигуративно мислене, което е понятно за всички и внушава конкретни представи. По този начин знанията се поднасят по-интересно и остават трайно в съзнанието. Рибите нямат глас, както казва авторът, и по това се различават от земните животни и птици. Но като поет той ги надарява с „език": „Послушай рибите, които сякаш чрез онова, що правят, ни казват с тих глас: „За произвеждане на рожби и за продължение на рода ние заминаваме на този далечен път." Те нямат свой ум и разум, но имат твърдо установен в себе си природен закон, който им показва какво да правят. Те сякаш казват: „Да отидем в север-

ното море, сиреч, което е на север. Защото то има вода по-сладка от всички морета. . .“ Обаче щом като там са разплодят добре, те отново всички се връщат в своите живелища. И защо е това, нека чуем от тях, които мълчат, но разказват: „Северното море е плитко, вълнува се лесно от ветровете, поради което бурите лесно го вълнуват издъно. При това зимно време то е студено, тъй като се пълни с многобройни и големи реки.“

Китовете се изобразяват като планини сред морето. Човешкият ум е „истинолюбец съдия“, който седи „като цар“ на висок престол и преценява кое е добро и кое зло. Сетивата „като рабини“ му слугуват. Онова, което те възприемат, „раболепно“ съобщават на ума „като на свой господар и цар“ и чакат от него да получат заповед. Сърцето пък е пазено от дробовете като в „палати и чертози“, за да не се повреди.

Както се вижда, „Шестоднев“ е едно синкретично произведение. Както по стил, така и по задачи. В него наука, философия, ораторска проза, поезия съжителствуват. Оформя се своеобразна творба, богата откъм мисли, факти, емоции, образи. „Шестоднев“ съчетава качествата на едно философско и природонаучно съчинение с качествата на литературната творба, която докосва въображението и чувствата на читателя. Поради нескритото авторско присъствие в произведението то става богат източник на обществените, етичните и религиозните възгледи на Йоан Екзарх. И тъй като Йоан Екзарх е висш служител на българската църква, естествено е, че неговите възгледи са тясно свързани с християнската и феодалната идеология. Погрешна е тенденцията в някои трудове Йоан да се нарича с известен негативен оттенък „придворен писател“ и да се противопоставя на „народната литература“. Народната литература има свое място в живота, тя задоволява определени среди, без да влиза в конфликт с официалната. От историческо гледище по онова време феодализмът в България е нов, възхождащ строй, а християнството със своята система от възгледи се явява едно стъпало по-високо в развитието на идеите от езичеството.

Йоан Екзарх работи успешно и в областта на *тържествената ораторска проза* Той пише похвали и празнични слова за евангелски събития. Като негови творби засега се смятат: „Похвално слово за евангелист Йоан“; „Слово за Рожденство“, „Слово за Сретение“, „Слово за Възнесение“, „Слово за преображение.“

И при празничните си слова Йоан Екзарх е едновременно компилатор и творец. Той заема цели пасажи от слова на Йоан Златоуст, Йоан Дамаскин, Ефрем Сирин и други проповедници. При композирането на словата си следва, общо взето, стила на епохата. Затова по редица особености творбите му се сближават с тези на неговите предходници и съвременници във Византия и със словата на Климент Охридски. И все пак, като изхождаме от познатите ни слова на Йоан Екзарх, трябва да кажем, че творческата индивидуалност на писателя налага в тях своя отпечатък.

Това става ясно, ако се разгледат сравнително словата на Климент Охридски и Йоан Екзарх, числящи се към един и същ вид — тържествената ораторска проза. Климент е по-лиричен и образен, Йоан Екзарх е по-мисловен, склонен към разсъждения. Неговата философско-богословска култура намира израз и в словата му. Климент има много вярно чувство за композиция, неговите слова са съразмерни и построени обикновено в един и същ план. Йоан се увлича в странични въпроси, връща се понякога на първоначалната си мисъл и всяко негово слово има собствен план. Климент е по-ясен и достъпен, говори повече със свои думи. Йоан Екзарх е по-труден за разбиране не само заради философските си разсъждения, но и поради натрупването на множество цитати По начин на работа двамата автори също се отличават. Йоан се проявява като талантлив компилатор; заети от чужди творби пасажи той изкусно сглобява със свои мисли в едно ново цяло. Климент не е изолиран от византийското влияние, но, както посочихме вече, асимилира наученото, пречупва го през своя поетически поглед, подчинява материала на обикната от него композиционна схема и намира свой изказ.

Като философ и догматик Йоан не се интересува толкова от хода на събитието и от изображението му, а от изясняване на същността му. Това той прави чрез средствата на реториката, тъй като творбите му са предназначени да се четат в църква и трябва да задържат вниманието на слушателите. Често си служи с антитезата и диалога. В Слово за Преображение например, за да изясни единната земна и божествена природа на Христос, той използува следната антитеза — редува множество изречения, които започват така: „И ако не беше бог. . . И ако не беше в плът. . .“

В редица диалози се съдържа полемика, възражения. Йоан обича да спори с еретиците, с евреите и както в „Шестоднев“ — с елинските философи. Например в Слово за Възнесение той пише: „Или не вярваш, евреино, или не вярваш на Христовите апостоли, които видяха със собствените си очи възнасящия се на небесата господ! Не вярваш ли на толкова свидетели, то не вярваш и на Мойсея. . . Безчестни евреино, Мойсей смята трима души свидетели за достатъчно доказателство за всяка дума, а Лука казва, че там е имало четири пъти по трима достоверни свидетели. И тям ли не вярваш, пагубнико и изгубенико?“

Антитезите и диалозите внасят в словата своеобразен драматизъм и динамика. Динамика се получава и чрез предпочитанието на глаголи и ограничаване на изобразителните средства (метафори, епитети, сравнения).

Жанровата природа на Похвала на евангелист Йоан изисква и нещо друго — повече образност, повече емоции. Затова тук, макар разсъжденията да не са изоставени (особено дълго се разсъждава върху израза „В началото бе слово“), срещаме повече поетически изблици, образно мислене, славословия, подобни на тези у Климент. Словото започва с познатата ни ода на светеца,

в която всяко изречение начева с името „Йоан". Използувани са типични за времето и за църковната песен сравнения — Йоан е като „доброгласен славей", „високо летящ орел", като лъв; учението му е „като гръм". По-нататък особен интерес събуждат някои сравнения. За да изясни различното отношение на евангелиста към бога и към човека, писателят дава следния пример: „Както някой, който влиза при княза, ще влезе в дрехи, с които следва да влезе при княза, а ако влезе при ратника, ще влезе в обикновени дрехи." Чрез пряка реч се излага един епизод от живота на Йоан и посредством сравнение се прави извод: „Такива са делата на този Йоан, и така жаден беше за спасението човеческо, както някой в зноен ден жадува за вода." Словото завършва с кратка, но възторжена поетическа възхвала на Йоан. „Защото една е пролетта между годишните времена, и едно е слънцето между звездите, и едно е небето, което обгръща всичко, и едно е твоето учение над всички. Та кой е посмял от предишните или след тебе, даже и досега, да извиши такъв звучен глас, който казва: „В началото беше словото. . ." (по Д. Мирчева).

В науката се приписват на Йоан Екзарх още няколко творби. Те са: „*Философски глави*", превод на първа част от съчинението на Йоан Дамаскин „Извор на знанието", и един *граматически труд*. Предположението за превеждането на нови части от съчинението на Йоан Дамаскин има сериозно основание, тъй като ни е известен интересът на Йоан Екзарх към неговото творчество. Близо до ума е, че след като е превел успешно третата част от Дамаскиновото съчинение „Извор на знанието", авторът ще да е получил смелост да се залови да преведе и първата част. Едно бъдещо изследване обаче би отговорило по-конкретно и мотивирано на въпроса.

Като изхождаме дори само от онези съчинения на Йоан Екзарх, които със сигурност принадлежат нему, трябва да кажем, че *заслугите му* като книжовник са много значителни и трайни. Обобщено, те се изразяват в следното: Йоан Екзарх обогатява българската литература с нови творби, предлагащи нова, непозната тематика. Основните му обемисти трудове „Небеса" и „Шестоднев" са предназначени за извънцърковно четене, те служат на образованието и възпитанието на поколенията. Те поднасят на българския читател първите „научни" за времето познания по богословие, зоология, астрономия, анатомия и пр. Трудовете получават широко разпространение в славянския ортодоксален свят и в Русия се цитират до XVII в. включително наред с творбите на отците на църквата (например у протопоп Авакум).

Йоан Екзарх става учител на своите съвременници в преводаческото изкуство. Той обогатява и българския книжовен език с редица философски и природонаучни термини. Верен на заветите на Кирил и Методий и на тенденцията на своето време, Йоан се опитва да преведе всеки гръцки термин и тъй като често се натъква на липса на съответни славянски думи, създава нови; само

в краен случай той запазва гръцката дума. Един от характерните белези на неговия език са множеството синоними, които предават различни нюанси на мисълта, и неологизмите. Йоан Екзарх се проявява като новатор „ковач на ново словно богатство". В езика на трудовете му се срещат и членни форми, с които те се отличават от преводите на Кирил и Методий. Това показва, от една страна, че в българския език в Северна България в началото на X в. съществува членна форма, а, от друга, че Йоан Екзарх се придържа към *говоримия* език на областта, в която работи; като Кирил и Методий той гради литературния език върху неговата основа.

## 5. СИМЕОН И ПРЕВОДАЧИТЕ ОТ НЕГОВИЯ КРЪГ

Симеон е играл важна роля в културното развитие на България. Изворите го очертават като книголюбец, който организира литературния живот, създава на писателите добри условия за работа, взема участие в определяне на книгите за превод, създава в Преслав богата дворцова библиотека. Симеон заповядва на Тудор Доксов да препише превода на четирите слова против арианите, преведени от епископ Константин. Йоан Екзарх посвещава на Симеон своя „Шестоднев". По Симеонова поръчка е преведен големият енциклопедически сборник „Сбор от много отци", за който ще говорим по-подробно след малко, а преводачът посвещава на владетеля стихотворна похвала. Друг един сборник, известен под названието „Златоструй", също така се появява под Симеоново ръководство.

Симеон е трети син на княз Борис. Ако на Владимир, първородния Борисов син, съдбата е отредила по наследство престола, на по-малкия си син князът определя друга участ. Той го праща да се учи в прочутата цариградска Магнаурска школа. Предполага се, че е готвел своя син за духовен глава на България.

Симеон престоява в Цариград дълго време, около десет години. Този престой има голямо значение за формирането му като личност. Най-напред обучението тук разширява неговия културен кръговор, оформя окончателно християнския му мироглед, въвежда го в богатството на византийската и на античната култура, създава у него траен интерес и любов към книгата и знанието. Симеон получава един нов, верен поглед върху книжовните потребности на българското християнско общество и амбиция да работи за издигане на родината си на съвременно, християнско културно равнище. Той изучава ревностно науките и още в Цариград си извоюва име на любознателен, ученолюбив човек. Германският посланик в Цариград епископ Лиудпранд (X в.) свидетелствува, че Симеон изучавал риториката на Демостен и бил добър познавач на Аристотел. Заради своето образование бил наричан „полугрък". Лиудпранд пише това след смъртта на Симеон, което показва, че Симеоновото пребиваване в Цариград е оставило сред

образованите кръгове трайни спомени. А в едно писмо до Симеон патриарх Николай Мистик казва: „Зная, че ти напояваш прекрасната си душа с живоносната вода на учението на блажения апостол, че ти любознателно прочиташ книгите на древните."

Когато се завръща в Плиска, Симеон заварва там намерилите убежище в България Кирило-Методиеви ученици. Той постъпва в манастир, където се запознава със славянската писменост и се въодушевява от големите идеи на времето за създаване на книжнина и богослужение на български език.

Политическите събития обаче се разиграват така, че променят предначертания от Борис жизнен път на Симеон. Владимир трябва да замени трона с тъмница, лишен от зрак, а Симеон облича златоткана одежда и полага на главата си корона, за да управлява 34 години и издигне на още по-голяма висота авторитета на българската държава. Архиепископ Теофилакт Охридски свидетелствува, че Борис „родил" Симеон „по свой образ и по свое подобие и той запазил неподправени чертите на неговата доброта . . . Затова довършил недовършеното от баща си, като засилил божествената проповед, непоколебимо утвърдил православието с построените навсякъде църкви и дал широк и открит път на божия закон."

Симеон започва да управлява с голям замах — и като политик, и като ръководител на културата. За него сполучливо се изказва германският посланик в Цариград: „Излязъл от тишината на манастира и се впуснал в бурята на света."

Симеон не се съмнява кой е пътят, който трябва да следва. За него е ясно, че в момента няма по-силен бог от християнския, че както вярата, така и литературата на Византия трябва да принадлежат и на българите. С тях България ще бъде политически по-силна и ще стане равноправна с другите културни народи. Затова негова задача е да създаде висока книжовна култура на основата на византийската. През време на цялото си управление Симеон има за образец съвременните му византийски императори — отначало Лъв VI Философ (886—912 г.) и след него Константин Багренородни (913—959 г.), „които събират около себе си бележити писатели и сами се занимават с книжовна работа" (П.Динеков, Симеоновият изборник ..., с. 3—5). За Симеон още е ясно, че за да не бъдат подчинени на Византия, българите трябва да имат самостоятелна църква, книжнина и богослужение на своя език. Посятото от Борис семе трябва да кълни на родна почва. Както вече знаем, през същата година на заемането на властта Симеон предприема съдбоносни реформи, които наистина дават широк простор за развитието на българската книжнина, за бързото славянизиране на църквата, за укрепване и развитие на Кирило-Методиевите традиции в България.

Като просветен монарх Симеон получава възторжена оценка в българската литература. Тя е в съгласие с оценките на германския посланик и на Теофилакт, затова в българските творби

не бива да се вижда само средновековна величална тенденция, но и отражение на една реална действителност. В приписката към „Златоструй" се казва, че Симеон изучил „всички стари и нови книги". Йоан Екзарх в предговора към „Шестоднев" го възхвалява като боголюбец, който не престава да търси „неговите заповеди и творения", т. е. „божествените" книги, желаейки да се украси и слави с тях. А стихотворната похвала, която ще разгледаме по-конкретно, приравнява Симеон с Птоломей и заради неговото книголюбие му предрича „вечен живот".

С името на Симеон са свързани няколко извънредно интересни сборника. Единият от тях носи заглавието: „*Сбор от много отци*, тълкувания на неясни места в Евангелието, в апостола и в други книги, изложени накратко за запомняне и готов отговор". Съхранен е в най-ранен препис от 1073 г., направен в Киев от дяк Йоан. В началото и в края на този препис е поместена стихотворна похвала на „великия между князете Светослав". Очевидно преписът е направен за руския княз Светослав Ярославич. Затова в науката влиза като *Светославов* сборник (изборник). Първообразът на Светославовия сборник обаче е български и това се доказва по безспорен начин. В един по-късен руски препис (т. нар. Кирилобелозерски от XV в.) вместо името и титлата на Светослав стоят думите „великия между царете Симеон". Освен това изследванията чрез по-нови технически мет ди показват, че името на Светослав и титлата му в преписа от 1073 г. (в края на сборника) са написани върху мястото на внимателно изтрити думи. На това място се помества точно стихът: „великын въ цѣхъ Снмеонъ". Преписвачът Йоан е преписал отначало без промени оригинала, но след това е решил да посвети преписа лично на киевския княз Светослав, затова е изличил титлата и името на българския владетел и на тяхно място е поставил името на Светослав. По този „редактиран" препис той е преписал повторно похвалата на един от началните бели листи на сборника. Затова днес се смята за безспорно, че Светославовият изборник е копие на Симеонов сборник и похвалата на владетеля в него е българска оригинална творба, посветена на българския цар.

Симеоновият сборник става „родоначалник" на множество други сборници, „някои от които са копия, а други са се отклонили в някои отношения от своя първообраз" (К. Куев, Археографски бележки . . ., с. 39). Днес са известни 21 сборника, възлизащи към Симеоновия изборник. Втори след Светославовия по старинност е Хилендарският препис от XIII или от началото на XIV в., сръбски правопис. От всички преписи само два съдържат стихотворната похвала на Симеон — било поради унищожаването на началните и крайни листи на ръкописите, било защото за по-късните преписвачи творбата вече не е била актуална.

Най-старият препис на Симеоновия сборник (Светославовият) е открит от К. Ф. Калайдович през 1817 г. в библиотеката на

Възкресенския манастир недалеч от Москва. Веднага след това той привлича интереса на учените, който не престава и до днес. Сборникът задържа вниманието с миниатюрите си, с богатото си съдържание, със стихотворната похвала, с езика си и със съдбата си през вековете. Описан е неколкократно и е издаван три пъти — през 1880 г. (фотолитографски, луксозно), през 1884 г. (в части, редовен печат) и през 1983 г. (фототипно) — все от руски и съветски учени. Понастоящем се подготвя ново българско научно издание.

*Стихотворната похвала на Симеон* днес е ценна като исторически извор за културната дейност на Симеон и като поетическо произведение. Разгледана като исторически извор, тя ни поднася следните важни сведения: а) Симеон е наредил сборникът да бъде преведен; б) Симеон събира в палатите си книги, т. е. полага основите на дворцова библиотека. Естествено е да се предположи, че част от книгите са били гръцки, донесени от Симеон от Цариград, а други български — това са първите преводи и оригинални съчинения, създадени на българска земя; в) Симеон развива сред болярите просветна дейност — обяснява им навярно абстрактни образи и мисли, предава им конкретни знания.

Всичко това показва Симеон като владетел от нов тип, който иска да се обгради с образовано болярство и да издигне авторитета на българската столица.

Похвалата ни дава податки и за времето на нейното създаване, а това означава и на превода на целия сборник. В нея Симеон е титулуван цар, а той получава тази титла след 20 август 917 г. В съдържанието на сборника има податки и за втората граница на възникването на сборника. Поместеният в него „Летописец в кратце“ завършва с император Константин (Багренородни) и майка му Зоя, а Зоя е свалена от престола през 919 г. Това ни дава възможност да датираме стихотворната похвала твърде точно — между втората половина на 917 и началото на 919 г.

Като литературно произведение похвалата принадлежи към декламаторската поезия. Тя се състои от 27 стиха и е създадена в размера на „Проглас към евангелието“ и „Азбучна молитва“ — дванадесетсричен стих, но със свободна цезура. Тъй като в Светославовия сборник похвалата се намира в два преписа, тя служи като стихотворен пролог и като стихотворен епилог. Къде е било мястото ѝ в оригинала — дали в края, или също така в началото и в края, не може с положителност да се каже. В Светославовия сборник от 1073 г. обаче тя получава функцията на композиционна поетическа рамка и зазвучава не само като възхвала на един конкретен владетел, но изобщо като химн на книголюбието.

Похвалата на Симеон е нов момент в развитието на българската поезия — тя е първата светска стихотворна похвала в българската литература. Авторът не си е съобщил името, затова по въпроса за нейното авторство също са създадени хипотези. Спо-

ред някои учени (Георгиев, Куев) възможно е похвалата заедно с превода на сборника да принадлежат на Йоан Екзарх. Разбира се, това е много възможно, като се има предвид близостта на Йоан до двореца и неговата дейност като преводач. По-вероятно е обаче те да принадлежат на друг автор. Погрешно е всяка анонимна творба да се приписва на едно от няколкото познати нам имена. Йоан Екзарх има авторско самочувствие и обикновено снабдява трудовете си с обширни предисловия в проза, като съобщава в тях името си. Освен това известните досега негови трудове го показват п едимно като богослов и мислител, оратор и учен, а не като стихотворец.

Който и да е обаче непознатият поет, трябва да признаем, че се отличава с познания в областта на стихотворната форма, а и с обща култура. Той изгражда образа на един просветен владетел, който е схванал огромното значение на книгата и просветата и си поставя задача да ги подпомага и развива. Това авторът постига сравнително пестеливо, като подчертава няколко силни факта. Царят има „голям копнеж" да направи явни „скритите мисли в дълбочината на многомъчните книги" и „заповядва" на непознатия нам, но доверен нему преводач да преведе сборника, като запази точността на мислите. Поетично авторът сравнява Симеон с „трудолюбива пчела", която събира в сърцето си „всеки цветец от Писанието като в някоя кошерна пита". Това събрано знание прилича на „сладък мед", който той лично („чрез своите уста") излива пред болярите, за да „просвети техните мисли". Поетът сравнява Симеон с древния египетски владетел Птоломей („нов Птоломей") по вяра, а по ревност; той се явява „многоценен" със събирането на книги, „с които своите палати изпълни". Тъкмо с грижата си към книгата Симеон си създава „вечен спомен".

Поетът не казва кой точно Птоломей има предвид — дали Птоломей I Сотер, който основава библиотеката в Александрия, или Птоломей II Филаделф, при когото се извършва първият гръцки превод на Библията от 70-те преводачи. Сравнението обаче на Симеон както с единия, така и с другия в случая е подходящо. В творбата проличава знание за античността и заедно с това едно ново самочувствие. Изградена е представа за величието на Симеон и така е изразена известна гордост. За това допринасят и епитетите, с които царят е окачествен. Той е наречен „всемогъщ повелител"; сърцето му е „велемъдро"; поради силната си любов към книгата той е „многоценен"; душата му е „христолюбива" и заслужава венеца на светците.

В похвалата, както се вижда, не се говори за военните успехи и за силата на цар Симеон; той се слави изключително като книголюбец и просветител. Причина за това е поводът за възхвалата — поръчка на книга. Той е дал възможност на поета славянин да изрази убеждението си, че създаването на книги е дело с най-голяма стойност и с трайно значение.

*Съдържанието на сборника* е не по-малко интересно. Той

е енциклопедическ1 сборник, който обхваща най-разнообразни по тематика статии. Общо съдържа 383 заглавия от над 25 автори. Тук се дават разнообразни по характер знания — исторически, медицински, природонаучни, философски, теоложки, литературно-теоретически, библиографски. В сборника са включени известни и авторитетни автори като Василий Велики, Григорий Богослов, Кирил Александрийски, Анастасий Синаит, Йоан Златоуст, Йоан Дамаскин, Ефрем Сирин, Теодорит, Григорий Ниски, Исидор Пелусиот и др. В жанрово отношение събраните творби също така са твърде разнообразни. Тук срещаме писма (няколко от Исидор Пелусиот), научни трактати (например философският трактат на Теодор Раитски за основните категории и понятия на философията, в които се съдържат Аристотеловите категории), кратък летопис („Летописец в кратце"), тълкувания, творби във форма на въпроси и отговори (например Анастасиевите „ответи", общо 385, върху въпроси на християнското вероучение), списъци на книги (списък на каноничните и на неканоничните книги).

От цялото съдържание на сборника и от разширеното му заглавие се вижда, че му се възлагат преди всичко познавателни задачи. Изложеното е „накратко", за да се запомня и да се превърне в знание за „готов отговор". Читателят се въвежда в света на християнската философия и етика, в идейните спорове — с еретици, с езичници; дават се знания в различни области на науката, дори и някои практически препоръки. Например интересна е една статия за названията на месеците по римски, еврейски, египетски с означение на дните на всеки месец и какво трябва и не трябва да се яде в отделните месеци.

Едно от най-интересните съчинения в Симеоновия изборник е литературнотеоретическият трактат на Георги Хировоск „О образѣхъ" (За поетическите фигури). Георги Хировоск е автор от VI в., бил е преподавател в Цариградско висше училище. Автор е на съчинения из областта на граматиката и реториката. Статията „За поетическите фигури" е съкратена редакция на по-обширен труд на Георги Хировоск, който е служил като учебно пособие във византийските училища. Тя е написана ясно, дават се дифиниции за 27 поетически фигури (хипербола, алегория, метафора, плеоназъм и пр.), които се придружават с примери. Интересно е, че докато днес в повечето страни на Европа и у нас се употребява гръцка литературна терминология, през X в. българският преводач се е опитал за всеки гръцки термин да намери българска дума. Така той създава първата славянска литературна терминология. Например: инословие (за алегория), превод (за метафора), съприятие (за синекдоха), изобилие (за плеоназъм), притча (за парабола, пример), прилог (за парадигма), поругание (за ирония) и т. н. Някои създадени термини са твърде сполучливи и те дълго време (някои и до днес) се употребяват в нашия език, например: инословие, олицетворение, образ.

Преводът на творбата на Хировоск е свидетелство за пови-

шените потребности от разностранно образование в Преслав и за бързото развитие на литературното художествено мислене. Статията е могла да бъде ръководство за писатели и за читатели.

Като сборник, преведен или съставен по времето на Симеон, се смята и руският препис от 1076 г. Той не съдържа изрично указание за български произход, но притежава черти от старобългарски първообраз. По-голямата част от него е писана от дяк Йоан. Не е без значение за разрешаване на въпроса за произхода на оригинала и фактът, че две от творбите, поместени в този сборник, се откриват в късни български преписи. Това говори, че той е разпространяван векове на българска земя. Затова днес преобладава мнението, че руският препис от 1076 г. произхожда от български протосборник.

Сборникът е издаден изцяло за пръв път от Шимановски през 1887 г., но не много сполучливо. Втори път е издаден научно в Москва през 1965 г. от колектив (вж. библ.: Голышенко и др.). Той е също енциклопедически, но няма обема и богатството на Светославовия изборник. В него се съдържат 48 статии, които се подчиняват на една основна тенденция — поучителната. Голяма част от поученията са свързани с всекидневния живот, с хуманното поведение на човека християнин. Тук са събрани статии от класици на християнската литература, като Василий Велики, Йоан Златоуст, Анастасий Синаит, но също така и слова от анонимни автори („някой си калугер", „някой си светец"). По обем най-голямо място в сборника заемат т. нар. *Стословец*, където в сто съвсем кратки глави се излагат правилата на християнската нравственост и *Отговорите на Анастасий*, които се съдържат и в Светославов изборник от 1073 г. Двата преписа показват един и същ превод. Фактът, че този въпросо-ответен труд е поместен и в двата сборника, показва, че на времето му е отдавано голямо значение. Тук се набелязва една програма за поведение на християнина, поставят се въпросите за „белезите на съвършения християнин", за греха, покаянието и спасението, за изповедта и причастието и др.

Една от интересните статии в сборника е *„Слово на някой си калугер за четенето на книгите"*. Тя е поставена в началото на сборника и от някои учени се схваща като „негов увод" (Е. Георгиев, Разцветът ..., IV, 1, с. 296). Гръцки текст на това слово не е открит. То е посветено на значението на книгата в обществото и за отделния човек. Изградено е върху цитати от Псалтира, съдържа коментари и авторски мисли сентенции. Всичко това дава основание на повечето учени да предполагат, че словото е самостоятелна славянска творба, най-вероятно българска. Като евентуален неин автор и съставител на целия сборник се предполага презвитер Григорий, известен преводач от времето на Симеон (Б. Ангелов. За три съчинения . . . ).

По дух творбата се съгласува с Похвала на Симеон. В нея

се говори за „книголюбие“, което трябва да бъде качество на всеки човек, и за значението на книгата изобщо. С тези идеи творбата отвежда освен към света на Похвалата и към „Проглас към евангелието“. Така тя заедно с тези две творби образува един цикъл произведения, посветени на книгата и книголюбието, който отразява основни тенденции, стремежи и вълнения на Борисовата и Симеоновата епоха.

Творбата е кратка, но съдържа ярки мисли, изразени ясно и образно. Авторът съветва читателя, като чете една глава, да не бърза да достигне до втората. Необходимо е преди всичко да разбере какво казват словата, затова трябва да се връща към първата глава три пъти. Юздата управлява коня, а книгата въздържа праведника. Кораб без гвоздеи не може да бъде направен, нито човек може да стане праведник, без да чете книги. Красотата на воина е оръжието, а на кораба ветрилата; така е за праведника и четенето на книгите. Авторът съветва: да разбираме с ум и сърце, за да разберем „силата и поучението на светите книги“. Той сочи за пример живота на свети Василий, Йоан Златоуст, Кирил Философ. Завършва с мисълта, че началото на доброто дел е поучението на книгите.

Името на Кирил Философ е още едно доказателство за българския произход на творбата. При това името му е поставено наред с имената на „отците“ на църквата, което е в духа на цялата величална славянска традиция от IX—X в. за издигане авторитета на славянския учител и поставянето му дори над великите учители. Освен в сборника от 1076 г. на дяк Йоан словото е поместено още в българския Панагюрски сборник от XVI в. (вж. Ангелов, Три произведения . . . ).

Друго интересно съчинение е „*Слово на един баща към своя син*“. То не се отличава с особени художествени качества, но предлага поредица практически съвети и възпитава в дух на висока християнска нравственост. Бащата съветва сина да бъде милостив, да подпомага гладните и жадните, да се грижи за странници и вдовици, да бъде скромен и да мисли за душевно спасение, да бъде кротък и пр., съвети, които се повтарят в различни творби през цялото средновековие.

Двата енциклопедически Симеонови сборника имат голямо влияние в Русия. По думите на Н. Розов Светославовият сборник става „първата руска енциклопедия“. Някои слова в сборниците оказват влияние върху личното творчество на отделни руски автори, а Стоглав се ползува с широка популярност. В науката се изказват различни предположения за пренасянето на двата сборника в Русия. Най-популярното е, че те са изнесени от Преслав по време на Светославовите походи (968—969; 970—971). Според „Летописец на руската земя“ майката на Светослав княгиня Олга била българка и покръстена. В такъв случай сборниците са могли да привлекат вниманието на Светослав, който ги е изнесъл от дворцовата библиотека (навярно заедно с други книги). Самият

Светослав обаче е бил езичник, затова според други учени той едва ли се е интересувал от християнските книги. Допуска се, че специално Изборникът е изнесен от Преслав през 971 г. от Йоан Цимисхий. По-късно Василий II го подарил в Киев в качеството на зестра на сестра му Ана, която се омъжила за княз Владимир, покръстителя на Русия (вж. Щепкина. В: Изборник Святослава, с. 220—233).

Друг интересен сборник, възникнал по Симеоново време и с негово лично участие, е *Златоструй*. Той съдържа 135 слова от Йоан Златоуст. Снабден е с предисловие, в което се казва: „И понеже бе навикнал да чете всичките му книги, той избра от произведенията му всички слова и ги нареди в една книга, която нарече „Златоструй". Оттук е ясно, че Симеон е подбрал словата, събрал ги е в една книга, която превел. Така той се явява не само стимулатор (повелител и вдъхновител) в развитието на книжнината, но и сам участник в книжовния живот като съставител на сборник и преводач.

Заглавието на предисловието гласи: „Прилог от самия христолюбив цар Симеон". Като превеждат „прилог" с „пролог", мнозина учени се доверяват на заглавието и смятат, че предисловието наистина е написано от Симеон. В него обаче за Симеон се говори в трето лице, тъй както и в други предговори към книги от същата епоха. Затова в науката възниква съмнение, дали наистина предисловието е Симеоново. Според В. Малинин то е написано от почитател на царя и по своята същност представлява панегирик (възхвала). А заглавието „Прилог . . . " е поставено по-късно от преписвач, комуто се е струвало, че в неизвестния автор на предисловието се крие „самият" цар Симеон. Според други учени „прилог" не означава „пролог", а приложение, труд или пък превод. В такъв случай не се подлага на съмнение вестта, че в създаването на сборника Симеон е взел лично участие, но предисловието е написал неизвестен съвременник.

След изследването на А. И. Соболевски (вж. Материалы . . .) не може да има съмнение, че предисловието на „Златоструй" не е обикновено обяснително предисловие, а похвала на царя и на книгата от рода на похвалата в „Изборника". При това тя също така е в стихотворна форма. Що се отнася до съдържанието ѝ няма сериозни причини да се съмняваме в неговата автентичност.

Опитът за реконструкция на похвалата (вж. П. Димитров, Около предисловието . . . ) още веднъж потвърждава, че се касае за поетическа творба-възхвала. В текста на предисловието се възвеличава отново книголюбието на Симеон. „Благоверният" цар е изучил „всички стари и нови книги", вникнал е във „вътрешния и външния смисъл на Свещеното писание", удивил се от мъдростта на Йоан Златоуст и от неговото ораторско изкуство. Той е навикнал да чете „всичките му книги", затова избира от тях слова и ги свързва в книга, която сам нарича „Златоструй". От-

тук нататък в предисловието започва възхвала на поднесената книга; авторът — навярно първият преписвач на сборника и сътрудник на Симеон при превода — започва да говори вече в „ние" форма. Той обяснява заглавието на сборника — защо е наречен така. Ако и „другиго" да са именували „с името златоструен" (има се предвид почетното прозвище на Йоан Дамаскин), и ние не сме се измамили да наречем тази книга „Златоструй", понеже учението на светия Дух измива „чрез човешките сладки речи" всички грехове „подобно на златни струи". „Подобно на камък за изглаждане то очиства чрез увлекателни слова всяка телесна и душевна мръсота." Авторът обяснява и защо не е преведен целият Златоуст — „за по-голям успех и за подтик на мнозинството, както и да не се уморят и да не се разленивят ония, които биха ги чели [т. е. словата] в пълно събрание, ние избрахме малко от многото, и то ония от тях, които ни се харесаха". Всеки, който чете, „ще намери в тях голяма полза за душата и за тялото". От тези думи личи, че книгата е отправена към широк кръг читатели. Подборът на словата е направен по личен вкус, но преди всичко с цел по-успешно разпространение на книгата и по-силното ѝ въздействие върху мнозинството; тя не бива да бъде непосилна за усвояване, не бива да довежда до умора и отегчение. Тези идеи и мислите за ползата на книгата са в синхрон с духа на епохата, със създадените от Кирил, Климент и Константин Преславски демократични традиции. Литературата се твори не за шепа избраници, а се предназначава за просветата и възпитанието на всички грамотни хора.

Близостта на Златоструйното предисловие с Похвала на Симеон в Изборника по отношение на образа на царя и култа към книгата става причина да се предполага, че двете творби имат общ автор. Погледът отново се отправя към Йоан Екзарх. Тезата обаче още съвсем не може да се смята за доказана. Близостите между двете творби идат от общата цел (възхвала), от общата личност, от общия повод (създаване на книга) и от общите настроения на епохата. Не бива да се доказва една хипотеза с помощта на друга хипотеза — първо трябва да се докаже, че Похвала на Симеон е от Йоан Екзарх и тогава да се премине към сравнения и доказване на авторството на златоструйната похвала.

* * *

Очевидно около Симеон са събрани още редица непознати нам по име преводачи и творци, които обогатяват българската литература с нови поетически творби и с преводи на различни по време автори.

Освен непознатите преводачи, взели участие в превода на Изборника и на сборника от 1076 г., към Симеоново време трябва да се отнесе преводаческата дейност и на двама автори, чиито имена са ни известни — *презвитер Григорий и презвитер Йоан.*

*Презвитер Григорий* е оставил една приписка, в която се нарича „презвитер и монах Григорий, клирик на всички български църкви". В черковно отношение той е сътрудник на Йоан Екзарх. Преводаческата дейност на Григорий обаче не е много ясна. Неговата приписка се намира в сборник със смесено съдържание, известен като Хронограф, тъй като в него преобладават исторически трудове. В самата приписка обаче се казва: „Книги на божия Вехти завет, сочещи образи от Новия завет, както е истината, преведени от гръцки на славянски при българския княз Симеон. . . и по нататък: . . .„по заповед на книголюбеца княз Симеон". Оттук е ясно само това, че книгата е преведена преди 917 г., когато Симеон е още княз, и че преводачът е подтикнат към работа от княза. Какво обаче в действителност е превел Григорий, остава неясно — дали Стария завет, или тълкувания на Стария завет, или пък сборника, в който е открита приписката. Този сборник наистина съдържа някои библейски книги (Петокнижие, Исус Навин, Съдии, Рут — т. нар. Осмокнижие), но по-голямата му част се запълва с творби с историческо съдържание — както хроники, така и повествователни творби (хрониката на Йоан Малала, Александрия, Йосиф Флавий и др.). Самата приписка се намира някъде по средата на сборника — след хрониката на Йоан Малала и добавените към нея библейски книги. Най-реалистично е да се мисли, че късен книжовник е обединил различни творби в един голям сборник по силата на съществуващата вече Симеонова традиция на енциклопедическите сборници. При преписването на библейските книги той механично е преписал и послесловната приписка на преводача. Затова най-малкото, което може да се каже, е, че Григорий е превел добавените към хрониката на Малала библейски книги: Петокнижие, Исус Навин, Съдии и Рут. Навярно преводът на Библията, направен от Методий, не е бил пренесен в България, затова се е налагало тя повторно да бъде превеждана. Това е рядък случай на повторен превод на преведени от Кирил и Методий книги.

Като се смята за безспорно, че Григорий е превел Осмокнижието, в науката се поставя въпросът, дали не е превел и други творби, влезли в състава на големия сборник Хронограф. Един от най-сериозните изследвачи на сборника И. Е. Евсеев отрича подобна идея, той смята Григорий за преводач само на библейските книги, както съобщава приписката. Мнозина други учени обаче смятат, че на Григорий принадлежи и преводът на хрониката на Малала; според някои дори целият Хронограф е дело на Григорий. Последното мнение е трудно да се аргументира, но има сериозни основания да се мисли, че Григорий е превел Малала. Библейските книги нямат самостоятелно място в сборника, а са преписани като добавки към Малаловата хроника. Освен това Осмокнижието по същество е сбор от библейски исторически книги и с хрониката на Малала образува единство, предназначено да даде исторически познания.

На презвитер Григорий в науката се приписват и някои *поучения*, които в заглавието си сочат като автор: „Григорий Черноризец", „свети Григорий", „Григорий, епископ Назиански", без да имат нещо общо с Григорий Богослов. Въпросът обаче се нуждае от по-нататъшно изследване.

С името на *презвитер Йоан* е свързан преводът на две жития: житие на египетския отшелник Антоний Велики (поч. 356 г.), основоположник на пустиножителството, и на Панкратий, мъченически загинал в края на I в., считан за ученик на апостол Петър. И двете жития са твърде обширни и разкриват една драматична и непозната за „младата" християнска българска публика действителност.

Житието на Антоний е написано от негов съвременник — Атанасий Александрийски (293—374 г.). Преписите му, най-старият от които е от XIV в., очертават два превода (или най-малкото две редакции). Към по-старинния от тях се намира послесловие от преводача. То е озаглавено: „От Йоан, недостойния презвитер, който преведе това". В самото послесловие преводачът казва, че иска от читателите прошка, ако е сложил „неправилно и нестройно някоя дума". Това има своите причини: „Защото не намерихме за удобно да превеждаме всичките елински думи на славянски език. И това не е възможно, но помъчихме се да предадем смисъла им." В тези обяснения звучат идеите на Йоан Екзарх за начина на превод, познати ни вече от предисловието към „Небеса". По-нататък преводачът съобщава, че сам не е дръзнал да се залови с превода, но е бил помолен от „църковния строител Йоан, нашия господин, архиепископ на българската земя". Думите „църковният строител Йоан" стоят във всички преписи на предисловието (засега познати шест), но при духовния сан на Йоан се забелязват разлики. В т. нар. Хлудов сборник от южнославянски произход (среднобългарска редакция) към „архиепископ" е добавено: „който беше патриарх на българската земя". Очевидно това е по-късна прибавка обяснение, като се изхожда от съвременното на преписвача фактическо положение през XIV в., а именно че България има за върховен духовен глава патриарх.

След това презвитер Йоан съобщава, че е превел още житието на Панкратий, което дотогава не е било превеждано. При превода на двете жития книжовникът се ръководи не само от религиозни съображения, но и от идеята славянският народ да притежава всички необходими книги. Затова той пише: „Като обмислих, реших да преодолея нашата грубост, за да не остане лишен и славянският народ (словѣнскъ языкъ) от блажения живот на тези велики чудотворци." Отново прозвучават идеите за обществената полза на книгата и за приравняване на българския народ към културата на времето; тези идеи присъствуват в творчеството на всички писатели от Борисово и Симеоново време.

Очевидно е, че предисловието на Антониевото житие ни поднася много ценни данни — името на преводача, името на вдъхно-

вителя на книгата, сведението, че житието на Панкратий е преведено от същия преводач, подбудите на книжовника да извърши преводите. И все пак това предисловие оставя някои неизяснени въпроси. В науката най-напред възниква питането, кога живее презвитер Йоан. Въпросът се решава в един или в друг смисъл в зависимост от това, коя личност се разбира под „църковния строител Йоан, нашия господин, архиепископ на българската земя". Според едни тази личност не може да бъде никоя друга освен Йоан Екзарх. В такъв случай презвитер Йоан работи в Преслав през първата половина на X в. и е ученик и последовател на Йоан Екзарх. Той възприема и неговите възгледи за начина на превод. Според други учени обаче „черковният строител Йоан" е охридският архиепископ Йоан, затова те отнасят делото на презвитер Йоан към първата половина на XI в. Днес почти всички учени застъпват първата теза. Целият дух на предисловието се свързва с атмосферата и стремленията на IX—X в. За старинност на превода говорят и архаичните черти в езика му. В предисловието изразът „славянски народ" също така води към езика на първите български писатели (Храбър, Климент, Йоан Екзарх). През XI в. се говори вече преди всичко за „български народ". Най-сетне Атанасий Александрийски е един от авторите, към когото преводачите от Симеоновия кръг имат особено предпочитание. Да си припомним Константиновия превод на Четири слова против арианите и статиите от Атанасий, застъпени в Симеоновия изборник.

Защо Йоан се насочва тъкмо към житията на Антоний и Панкратий? Това се налага от нуждите на времето. През първата половина на X в. се полагат основите на българското отшелничество (Иван Рилски умира през 946 г. в старост). Освен това монашеството изобщо тогава взема големи размери. Тон и пример за монашески живот дава самият двор. Известно е, че братът на Борис става монах (черноризец Докс), неговият син — също; монах става княз Борис, а след завръщането си от Цариград — и Симеон. Разкопките показват, че както в Преслав и Плиска, така и в околностите им се строят в края на IX и първата половина на X в. големи манастирски комплекси. Преводът на Антониевото житие следователно стои във връзка с укрепването на българските манастири. По мнението на Й. Иванов поводът за превода трябва да се дири главно „в нуждата да се поставят в добър ред новите български манастири и монашеството им да вземе за пример високо добродетелния и аскетически живот" на Антоний (по Б. Ангелов, Из старата. . . , 2, с. 108). Следователно Антониевото житие е служило за образец на монашески — и по-точно пустиножителски живот, предлагало е идеален образ на пустиножител. Затова Иван Рилски не само го е чел, но в своя Завет го сочи и като пример на учениците си.

Житието на Панкратий в гръцката книжнина се приписва на Панкратиев ученик, но всъщност възниква много по-късно и има

сравнително по-легендарен характер. То е тип на мъченическо житие и дава пример на героизъм при отстояване на християнската вяра. През X в., когато езическите остатъци в бита и в идеологията са още много силни, то е било актуално. Чрез подвига и чудесата на един раннохристиянски мъченик преводачът е показал пример как трябва да се брани „правата вяра“ и колко силен е християнският бог.

* * *

## VI. НАРОДНОДЕМОКРАТИЧЕСКО НАПРАВЛЕНИЕ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Литературата, която се създава от Кирило-Методиевите ученици и техните последователи, е официална литература. Тя е свързана с интересите на държавата и църквата, поддържана е от тях и изразява стремленията на формиращата се единна българска народност. Има прогресивни черти, понятна е по език, съставлява важен дял от една нова християнска култура и приобщава България към културните народи. В по-голямата си част обаче с проблематиката и стилистиката си тя стои далеч от мисленето на широките маси. Това е нейна особеност, а не недостатък, защото тя преследва високи общонародностни цели, стреми се да достигне литературните достижения на Византия, да внедри един нов морал, философия и не може да бъде създадена с езика на фолклора. Тя има свои църковно-практически, възпитателни и познавателни функции и жанровата ѝ природа (панегирическа литература, житийна, философска, полемическа и пр.), както и конкретните ѝ цели определят нейния стил, образност, похвати. Но в живота се появява нужда и от по-занимателна, по-живо написана литература, която да поучава по образен път и да дава храна на въображението. Неграмотният човек продължава да живее със своя пъстър фолклор, който през целия X в. по своята същност е езически. Той има практическа роля — при обреди, баене, гадаене и пр., но заедно с това задоволява всекидневните потребности от изкуство. Твърде рано обаче в България се формира едно грамотно християнско общество, което си служи с глаголицата, с кирилицата или с двете азбуки и се нуждае от четиво. За разпространение на грамотността в края на IX и през X в. говорят данните за учителската дейност на Кирило-Методиевите ученици, указанието за библиотеки у частни лица (у Козма) и надписите от онова време. Многобройните имена, оставени по стените на църквите, показват, че редица богомолци са идвали в манастирите вече грамотни и са се подписвали за спомен; абецедарите и двуезичните надписи сочат, че в манастирите редовно се е изучавала славянската и гръцката азбука; надписите върху керамични съдове или буквите на гърба на керамичните плочки с декоративни цели са свидетелство, че между занаятчиите керамици е имало много грамотни хора; а подписите по стени на затвори (известен е един: „Ян грешен писа, седейки в тъмница“) и крепости говорят, че между войниците и обикновените граждани грамотността също е разпространена. Няма да сгрешим, ако кажем, че освен многобройното монашество, за което четенето на книгите е

било задължение, от четиво се е нуждаело и свободното градско население.

Необходимостта от достъпна за всички художествена литература бива удовлетворена най-напред с превода на религиозни, забранени от църквата повествователни произведения за библейски лица и събития. Заедно с тях в България намират широк прием редица други творби, които удовлетворяват любознателността на човека, или са свързани със стремежа за самосъхранение (молитви, гадания). Те имат езическо-християнски характер и съответствуват добре на мирогледа на низшите слоеве през средновековието, затова също така не са одобрявани от църковната власт. Цялата тази разнообразна по съдържание и форми литература влиза в науката под названието апокрифи.

## 1. АПОКРИФИ

Понятието апокриф през различните епохи има различно съдържание. Поначало думата е гръцка и означава „скрит", „таен" (ἀπόκρυφος). Отначало обаче тя не обозначава отречени или забранени книги. Апокрифни били наричани преди новата ера онези свещени книги, които са разбирани само от жреците — те били в състояние правилно да ги тълкуват, а за простолюдието оставали скрити. Апокрифно е наричано понякога и чуждото непознато писмо, което за обикновения човек е загадка. Когато се формира еврейският канон с определен брой свещени книги, творбите, които остават извън канона, започват да се наричат от евреите „външни" или „странични" и по-късно да се забраняват. След уточняването на новозаветните книги всички извънканонични творби със старозаветна и новозаветна тематика започват на гръцки език да се наричат апокрифи. От тях има една категория позволени старозаветни книги (общо девет: Рут, Естир, Притчи Соломонови, Макавеи и др.), които от източната църква се считат за благонадеждни наред с каноничните книги. Те са включени в гръцката Библия (Септуагинта). От западната църква те дълго време са наричани апокрифи, докато през късното средновековие биват признати за полезни и влизат в историята на Библията като „второканонични". Протестантската църква обаче, която се придържа строго към еврейския канон, и до днес нарича тези девет книги апокрифи.

За източната църква като апокрифи остават онези старозаветни и новозаветни творби, които са извън Септуагинта и се смятат за лъжливи и еретически книги. През II—III в. до официалното приемане на християнството отношението към тях е либерално. Някои писатели (Ориген, Йосиф Флавий) дори ги смятат за полезни за четене и ги използуват. След окончателното установяване на християнския канон, съставен от две части (Стар и Нов завет) и след приемането на християнството като държавна религия на Източната римска империя, той става задължителен. Църквата започва да смята всички старозаветни и новозаветни творби, които

са извън Библията и съдържат отклонения от библейските книги по идеи, образи, тълкувания, *за лъжливи*. В Библията са верните, „истинските" писания, те не подлежат на ревизия, а всяко отклонение от тях е измислица, лъжа. Забраната на тези книги се налага още повече, като се вземе предвид участието на многобройните предхристиянски и християнски ереси в тях. И Йосиф Флавий, и Ориген сочат, че еретиците имали тайни книги, които почитали като свещени.

С догматизацията на Стария и Новия завет и в борбата срещу различните религиозни групировки в сферата на източната църква апокрифната литература става синоним на *еретическа*, а оттук и на забранена литература, която не се препоръчва за четене или направо се отрича. Стремежът да се разграничи ясно официалната канонична литература от лъжливите книги, необходимото и полезното от вредното води до поява на поредица писмени документи — постановления на събори и библиографски указатели (индекси).

Веднага след победата на християнството при Константин Велики (274—337 г.) се съставя списък на каноничните книги от Евсевий Кесарийски (264—340 г.). Той има смисъл на норма, съдържа книгите на истинското учение, които трябва да се вярват и усвояват. Този списък е официално приет на Лаодикийския събор от 343 г. По-късно се съставят и други списъци от авторитетни писатели като Григорий Богослов (330—390 г.) и Йоан Дамаскин (VIII в.). През втората половина на IV в. Атанасий Александрийски за пръв път набелязва съществуващите видове книги. В 39-то „Послание за празниците" той говори за три групи: канонични; неканонични, но позволени за четене; апокрифи, писани според него от еретици, които нарочно ги представяли за древни „та по тоя начин да мамят простодушните". Атанасий обаче не посочва лъжливите книги по заглавия. След IV в. църковните писатели вече не се задоволяват с това да съставят списъци само за каноничните книги, а отправят по-внимателен поглед и към извънканоничните, за да направят точно разграничение между уставно, позволено и забранено. Възниква нов тип индекс, в който специално внимание се обръща на апокрифите. Първият византийски индекс от този тип се приписва на Исидор Пелусиот (поч. 435 г.). В него отначало се изброяват 60-те уставни книги, посочени от Евсевий като канонични. След това са изредени други осем, които са извън 60-те, но са смятани за позволени и полезни (това са второканоничните книги), на трето място следват по заглавия апокрифите. В края на V в. в Рим при папа Герасий (поч. 496 г.) от църквата бива приет списък на отречените книги като норма.

В първите гръцки индекси на отречените книги са изредени само творби със старозаветна и новозаветна тематика. Това са *същинските* апокрифи, творбите, смятани за неистински по определени съображения в епохата на създаването на индексите, т. е. при първия опит да се разграничат книгите от гледище на официалното християнство. По-късно положението се променя. Поня-

тието апокриф придобива по-широко съдържание; новите индекси включват освен апокрифите от първоначалните списъци още най-разнообразни други съчинения, които църквата не приема. Например в петата част на един латински индекс от VI в., известен като Decretum Gelasianum, са изредени апокрифните книги. Това са творбите, които „католическата и апостолическа римска църква в никакъв случай не приема". Тук са посочени освен познатите от по-ранни индекси апокрифи още „Физиолог" под името на свети Амбросий, творбите на Тертулиан, Аполинарий, Арий и други еретически идеолози, „Мъчение на Кирик и Юлита", „Мъчение на св. Георги", „всички амулети". В края на индекса авторите на творбите и почитателите им се анатемосват завинаги.

Подобно разширяване на дела на апокрифната литература се забелязва и във византийско-славянския свят. В най-ранния славянски индекс на забранените книги са включени също така освен „класическите" апокрифи още „неизправни" жития на светци и апокрифни молитви. В един по-късен вариант на индекса, т. нар. Киприанов от края на XIV или самото начало на XV в., са добавени и суеверно-гадателните книги, които нямат нищо общо с Библията — нито по произход, нито по съдържание (Гръмник, Коледник и пр.). Те са наречени „богоотметни книги" и са приравнени по вреда с останалите апокрифи.

Следователно в самото средновековие обхватът на творбите, влизащи в дела на забранената апокрифна литература, твърде много се разширява, а оттук и съдържанието на понятието апокриф. Под апокрифи започват да се разбират всички творения, считани от църквата за вредни, изобщо онези, които се отклоняват от официалното църковно учение, без оглед на жанра. Ясно е в такъв случай, че понятието апокриф *не е жанрово* понятие. То е свързано с историята на канонизацията на книгите и с отношението на църквата към религиозната литература от позициите на официалното учение. В историята на оспорваната литература има случаи, когато някои творби отначало са се считали за апокрифи, а след векове се легализират и престават да се смятат като такива (например „Протоевангелие на Яков").

Апокрифната литература в тясното значение на термина и още повече в нейния широк смисъл е една пъстра в жанрово отношение литература, създавана в различни векове, в различни среди, приемала влияния от различни посоки. Ако се опитаме да класифицираме апокрифите според развитието на понятието, трябва най-напред да различим две основни групи: *същински апокрифи*, считани от отците на църквата за лъжливи книги и включени в най-ранните индекси, и *вторични апокрифи*, включени по-късно в състава на апокрифната литература като „неизправни" или враждебни на истинското християнство.

По тематика същинските апокрифи разделяме най-общо на *старозаветни* и *новозаветни*. По-нататъшното деление по сюжети е вече много рисковано поради природата на апокрифите —

в много от тях се засягат няколко теми, един и същ мотив разработва в различни апокрифи. Класификация по сюжети може да бъде направена само за по-лесно изучаване на апокрифите, но с ред уговорки.

В жанрово отношение същинските апокрифи можем да разделим на: *художествена повествователна* проза, *послания*, *поезия*, *апокрифи във форма на въпроси и отговори*.

Художествената повествователна проза съставлява най-големия дял от апокрифната литература и има най-голямо значение. В нейните рамки можем да различим няколко жанрови форми: 1. *Повести и разкази*, означавани от преписвачите като „повест", „сказание", „слово" или според съдържанието им като „деяние", „житие", „мъчение", „евангелие". Всред тях някои можем да наречем условно „творби с историческо съдържание", а други, също така условно — „биографии". 2. *Апокалиптични творби* с два подвида — *видения* и *предсказания*, най-често в автобиографична „аз" форма, озаглавени в ръкописите като „откровение", „видение", „възнесение". 3. *Завети*.

Апокрифните послания са тези „апостолски" писма, които стоят извън Библията. Те обикновено са по-късно написани и са приписани на даден апостол, за да се представят като автентични документи. В славянския свят този жанр е много слабо разпространен, но в латинския регион е твърде популярен. Известна е например апокрифната преписка между апостол Павел и философа Сенека.

Апокрифната поезия включва псалми, приписвани на Соломон и на Давид. Този апокрифен жанр също не намира развитие и разпространение в славянска среда. С широка популярност се ползува обаче въпросо-ответната литература, която има познавателни и развлекателни функции. Във Византия и в България тя дава множество по-късни варианти.

В дела на вторично включените в кръга на апокрифната литература и разглеждани в науката като апокрифи творби влизат: *апокрифните молитви*, които нямат съответствие в Библията; *гадателните книги*, езически по същност и също така нямащи съответствие с някой библейски жанр; *житията* за християнски светци, които, общо взето, са създадени в нова християнска традиция, но са преценени от църквата като неверни.

*Проникването* на апокрифната литература в *България* съвпада с възприемането и разпространението на славянската писменост. На български език първите апокрифи се появяват в края на IX и началото на X в. В Симеоновия (Светославов) изборник са поместени списъците на Григорий Богослов и на Йоан Дамаскин за каноничните книги, а веднага след тях и индексът на Исидор Пелусиот: „Ησιδορα ο ξ [60] κνιγъ и слько же свѣне тѣх" („От Исидор за 60-те книги и за онези, които са извън тях"). Извънканоничните книги са апокрифите. Общият брой на посочените

тук творби е 24. Естествено всички те не са преведени у нас до началото на X в. Самият индекс е точен превод от гръцки и в случая е едно ръководство за духовенството. Той е необходима мярка от страна на властта, която иска, докато е време, да посочи какво не бива да се чете. В същото време е и знак, че отделни произведения на апокрифната книжнина вече са се появили и че има условия тя да се разпространи.

С превеждането на Исидоровия индекс не се спира приливът на апокрифи в България. В течение на X в. до началото на XI в. повечето от споменатите в индекса апокрифи са преведени у нас. Стават известни и други, по-късни творби, които не са упоменати в Исидоровия индекс. Появяват се и български преработки на апокрифи. Особено е подпомогнато разпространението на апокрифите от появата на богомилството, тъй като самите богомили черпят идеи от тях за формиране на своето учение. Апокрифната литература в България завладява широк кръг читатели. Затова не е вече толкова важно да се знаят каноничните книги, а се явява необходимост да се акцентува върху забранените книги. Това налага на българска територия да се създаде *нов индекс само на отречените творби*. Той възниква на основата на третата част от Исидоровия индекс със съкращения на някои моменти и добавка на множество нови заглавия, неспоменати във византийския текст. Така се появява старобългарският индекс на забранените книги. Този индекс се открива в препис от XIV в. в т. нар. Погодинов номоканон, затова влиза в науката като Погодинов индекс. Изследванията обаче показват, че произхожда от XI в. Аз бих го поставила в първата половина на века, защото авторът му с голямо озлобение и ангажираност говори срещу българския поп Йеремия от втората половина на X в. Това показва, че споменът за Йеремия е още жив, популярността му голяма, а личността му позната.

В началото на индекса се казва, че трябва да се четат само изправните книги на Стария и Новия завет; който внася в църква „лъж,еписанията и неизправните книги" като свети, „да се анатемоса а книгите да се изгорят". След това се изреждат повече от 30 заглавия. За нас е особено важно да подчертаем, че Погодиновият индекс не се явява като „превантивна мярка", а като приблизително точно отражение на състоянието на апокрифната литература до началото на XI в. От бележките на автора проличава, че той е чел повечето от посочените творби и има отношение към тях. Преработката на стария индекс — добавки и съкращения — прави с оглед на наличните апокрифи в българската книжнина по онова време (разбира се, изхожда от онези, които познава). Отношението към тях е определено отрицателно. С озлобение и категоричност авторът бележи: „еретик писалъ", „еретици писали", „еретици били изказили"; за поп Йеремия неведнъж се казва, че излъгал. Очевидно Погодиновият индекс отразява един по-напреднал етап от разпространението на апо-

крифната литература в България, когато тя е изобилна, когато и български писатели са започнали да творят апокрифи и е осъзната връзката на еретиците с тях.

В Индекса са споменати апокрифи, които срещаме в многобройни български, руски и сръбски сборници през цялото средновековие: „Книга за Енох", „Въпроси на Йоан Теолог към Аврам", „Въпроси за Йоан Богослов към господа", Евангелие от Тома, „Видение на апостол Павел", „Паралипомена Йеремиева" (Повест за преселението във Вавилон), „Житие на апостол Петър", „Епистолия на неделята", „Ходене на Богородица по мъките", „Прение на дявола с Христос", „За Соломон и Китоврас", съчиненията на поп Йеремия, мъченически жития и др.

По-късно славянският индекс на забранените книги претърпява още няколко редакции. В тях срещаме все по-нови добавки — едни на руска почва, други на южнославянска, от което личи все по-нарастващият обем на апокрифната литература в целия славянски ортодоксален свят. Днес, ако изхождаме от индексите и от запазените по български, сръбски и руски ръкописи апокрифни творби, трябва да кажем, че в България са били популярни повече от 100 апокрифа. Явно е, че се отнася за литература, която по количество съперничи на каноничната и е по-разнообразна от нея по съдържание. Не може да има никакво съмнение, че тази обилна литература, разпространявана от началото на X в. до началото на Възраждането, заема много важно място в мисловния свят на българското средновековно общество.

Това място може да бъде по-точно схванато, като се има предвид кои са нейните разпространители и читатели, каква е степента на разпространението ѝ и какво е нейното влияние върху други сфери на българския духовен живот.

Съществуват редица данни, които говорят, че апокрифите се разпространяват главно в средите на низшето духовенство (монаси, попове). Те са преводачи на апокрифи или автори на апокрифи. В Погодиновия индекс се казва, че *еретиците* изопачили преданията на светите апостоли за съблазън на *простите*. За поп Йеремия се твърди, че писал за съблазън на неразумните, т. е. недостатъчно образованите, простите. В една редакция на Киприановия индекс се споменава за „дебели селски сборници", за лъжливи молитви у „селските попове" и се казва, че лъжливите книги били „за пакост на невежите попове и дякони". Очевидно е, че апокрифите са намирали своите най-ревностни разпространители в средите на монасите, поповете и дяконите, някои от които били еретици, и че основната читателска публика са малообразованите хора. Низшето духовенство разпространява апокрифите и устно, така че то става посредник между апокрифната литература и народа.

Ако изхождаме от византийските, латинските и славянските индекси, ще трябва да направим извода, че апокрифите са били жестоко преследвани. Този извод обаче не съответствува точно

на практиката. Както казахме, има творби, които през ранните векове на християнството са смятани за лъжливи и са влезли в индексите. По-късно обаче църквата ги е преоценила и им е дала свободно разпространение, например апокрифът „Протоевангелие на Яков". Други творби претърпяват през средновековието (V—VIII в.) нови редакции или дават повод за създаване на нови творби, които са под влияние на официалната житийна и поучителна литература и са очистени от противоцърковни елементи. Те престават да се смятат за вредни и влизат в пролози и минеи като жития на светци. Такива са късните апостолски деяния, като „Деяние на апостол Филип", „Деяние на апостол Андрей", „Успение на апостол Йоан". В редица преписи те се явяват под означението „Житие. . ." или като при Йоан „Успение. . .". Те не загубват обаче връзката си със старата апокрифна традиция и продължават да се създават като занимателни, драматични приключения на светците; връзката им с новата житийна традиция е повече външна. Трети апокрифи, поради това че съдържат идеи на отдавна изживени еретически учения, вече не са опасни за църквата. Не е без значение и обстоятелството, че слабообразованите книжовници не са били в състояние да открият в творбите еретическия елемент, а висшият клерус не е имал възможност да упражнява повсеместен контрол върху книжовния живот.

Така поради различни причини между разпоредбите в индексите и изпълнението на тези разпоредби няма съгласуваност. На практика на апокрифната литература се осигурява голяма свобода на разпространение. Това особено важи за периода на османското робство, когато образованието, общо взето, се снижава, няма официална българска власт, която да следи и направлява литературното развитие, а и самите апокрифи изгубват вече репутацията си на еретически. Те се схващат преди всичко като интересна художествена литература, или като литература, полезна за житейската практика.

Как се разпространяват апокрифите? Поради посочените причини тях можем да намерим в най-разнообразни по функции и състав сборници. Откриват се, както се каза вече, в църковни сборници, като пролози и минеи; още в сборници с поучения, религиозни разкази и творби от авторитетни църковни автори — Измарагди, Златоусти, Патерици. Често ги намираме в специални народни сборници, които съдържат почти изцяло апокрифи и разкази, близки по тематика и начин на изложение до апокрифите. Такива са например Драголов сборник от XIII в. (сръбски препис от българска подложка), Панагюрски сборник от XVI в., Тиквешки сборник от XV в. и др. Срещаме ги и в сборници със смесен характер, където са поставени редом с произведения от официалната българска литература от X в., например в Берлински сборник от XIII в., в Иван Александров сборник от 1348 г.

Апокрифната литература в България оказва *влияние върху*

*живописта*, върху *личното творчество* и най-вече върху *фолклора*. Това се дължи на няколко причини: а) на нейния обем; б) на нейното многовековно разпространение чрез различен тип книги и устно; в) на нейната същност като тип литература, на нейните изобразителни, композиционни, идейни и стилни особености, които я правят достъпна и търсена. Най-широко и дълбоко е културното влияние на апокрифната повествователна проза, тъй като тя има най-ярки художествени белези и завладява мощно въображението.

Под влияние на апокрифите се намират редица образовани български писатели, които използуват внимателно отделни нейни ярки елементи. Така например Климент Охридски заема от „Протоевангелие на Яков" отделни мотиви, които разработва в словата си за Йоан Кръстител. Черноризец Храбър заема вестта за сирийския език като начален език на човечеството от апокрифа „Откровение Варухово" или от някой негов вариант. В Пространно житие на Кирил е включена в обработка апокрифната легенда за Соломоновата чаша. Следи от въздействие на апокрифите се откриват и в книжовното дело на Григорий Цамблак, Владислав Граматик, Матей Граматик. Най-важното е обаче, че под влияние на апокрифната преводна литература у нас се оформя ново направление в българската оригинална литература. Още през X в. се появява български писател — поп Йеремия, — който се очертава изключително като създател на апокрифи. През XI—XIII в. се срещаме с редица български произведения, родени от творческото усвояване на апокрифната литература. Те са рожби на българския творчески порив, осмислени са съобразно с българските потребности („Солунска легенда", „Български апокрифен летопис", „Сказание за Сивила" и др.). Тези апокрифи поддържат многобройни връзки с традицията, но като цяло или с основните си идеи представляват ново явление. Те носят българска атмосфера. Преводната апокрифна литература в такъв случай става извор на образци и дава импулси за възникване на редица български творби в апокрифен дух, които се свързват с конкретното историческо време и служат на обществено-политически задачи.

Влиянието на апокрифната литература върху българското народно творчество се разпростира върху поезията, прозата и дори върху кратките жанрове. Апокрифите внасят във фолклора нова тематика, като от своя страна се подлагат във фолклорна среда на основна обработка. Народният певец заема от апокрифите идеи, образи, мотиви, като често ги съчетава с мотиви от други извори и със свои представи. С помощта на апокрифните мотиви той изразява ярко идеите си за социалната справедливост, за майчинството, създава занимателни разкази за Адам и Ева. Песните за мъченията на грешниците в ада отвеждат към апокрифите „Ходене на Богородица по мъките" и „Видение на апостол Павел". Песните за Аврамовата жертва са тясно свързани с цикъла апокрифи за Аврам; приказките за Адам и Ева и за създаването на

света възникват под влиянието на апокрифите „Тивериадско море“ и „Слово за Адам и Ева“; приказките за Соломон и Давид отвеждат към цикъла апокрифи за Давид и Соломон и пр. При обработката на апокрифния материал той бива подчинен не само на народните разбирания, но и на стилистиката на различните фолклорни жанрове. При поезията апокрифните идеи и мотиви са много по-свободно разработени, отколкото в прозата. Понякога може да се говори само за внушения, дошли от апокрифната литература, без да може да се открие конкретна заемка. Силно влияние на апокрифите се забелязва не само в българския фолклор, но и в сръбския, в гръцкия, в руския, а също така и в западна Европа, навсякъде, където апокрифната литература се разпространява.

*Апокрифната художествена проза* е едно от най-интересните явления в световната литература. Отдавна е установено и новите наблюдения го подтвърждават, че повечето старозаветни и новозаветни апокрифи се появяват като творческа разработка на засегнати в библейските книги мотиви и образи, тяхно допълнение, разширение, художествено „разкрасяване“. Техни основни извори са: библейските книги; фолклорът и литературата на древните народи; митовете от старите митологии — ирански, старогръцки и др.; идеите на еретическите учения. Генетическата връзка на апокрифите с фолклора е една от причините те да се възприемат лесно от читателя.

Новооткритите писмени паметници от предхристиянската и християнската епоха на еврейски, арамейски, коптски и гръцки език окончателно решиха въпроса за родината и средата на възникване на апокрифната старозаветна и новозаветна художествена проза. Като литературно явление тя е резултат от късното юдейство. Едни творби са сътворени в Палестина на езиците, които говорят евреите, и по-късно са преведени на гръцки, а от гръцки на други езици. Втори възникват в Палестина, Сирия, Египет в средата на юдеи християни на гръцки език. По-късните апокрифи (след IV в.) вече се появяват главно в рамките на византийската империя като продължение на една апокрифна традиция. Общо периодът на най-активно създаване на апокрифите за старозаветни събития и личности е II в. пр. н. е. — II в. от н. е. Най-активният творчески период за новозаветните апокрифи е от II в. от н. е. до VII в. Средата на създаване на апокрифите са предимно религиозните секти: есеите, юдео-християните, по-късно манихеите, павликяните и др. Голяма част от късните апокрифи не са създавани сред еретици с определени идейно-религиозни съображения, а по подражание на старите апокрифи като занимателни поучителни творби с познавателни и нравственовъзпитателни цели. Всички апокрифи, възникнали след IV в. в християнска среда, всъщност развиват заложените в еврейската апокрифна литература форми, идеи, образи.

Голяма част от апокрифите на гръцки език се превеждат на

латински, а и в Рим се създават през първите векове на християнството нови творби. Чрез Рим апокрифната литература се разпространява в цяла Западна Европа. Чрез Византия тя прониква в свързаните с нея страни и става народна литература в Армения, Грузия, Етиопия и в славянските земи. Поради по-късното покръстване на сърби и руси те приемат повечето от апокрифите в готов български превод. Затова един руски автор от XVI в. ги нарича „български басни". В български превод апокрифите проникват и в Хърватско. Така през средновековието апокрифната литература се превръща в общонародна литература.

*Апокрифните повести и разкази* показват голямо разнообразие. Едни, както казахме, имат историческо (според претенциите на авторите) съдържание. Те са разкази-хроники, които разкриват историята на своя предмет в течение на продължителен период. Например „Тивериадско море" разказва за света от неговото начало, когато още няма земя, ни хора, до смъртта на прародителите на човечеството. Други апокрифи имат за обект живота на известна, реална според авторите личност и разказват този живот в цялост или един негов значителен период. Затова тези творби условно наричаме биографични повести и разкази. Такива са например „Протоевангелие на Яков", „Житие на Мойсей", „Житие на апостол Петър", „Сказание за Юда предателя", първичните повести-деяния на апостолите. Трета група от апокрифите разказват само една случка или кратък интересен период от живота на известната личност. Съобразно с обхванатите събития творбите са обикновено кратки по обем и са типични представители на религиозната *белетристика*. Такива са: „Детство Исусово", „Сказание на Афродитиана" (за поклонението на персийските мъдреци), „Слово за Светата троица", „Смъртта на Аврам", „Соломон и жена му", „Соломон и Китоврас", „Слово за Самсон", обработките на първичните повести-деяния на апостолите, като „Деяние на Андрей и Матей", „Деяние на Петър и Андрей", „Успение на Йоан".

Биографичните повести и разкази дори в най-„житийната" им форма се отличават съществено от житията. Те се характеризират с повече простота и живост, преобладава събитийното начало, нямат специфичния житиен увод, основани са изключително на легендарен материал и в този смисъл нямат историческа стойност; риториката и дидактизмът в тях са сведени до минимум. Те са създавани на основата на биографичните повести в Стария завет, на каноничните евангелия, на някои антични биографии, на предания и легенди. Колкото тези апокрифи са по-късни, толкова повече търпят влиянието на християнската житийна литература; то проличава в озаглавяването на творбите, в засилване на дидактизма в тях, в някои изразни средства.

*Апокалиптичните творби* разкриват тайни (гр. ἀποκάλυψις). Първият подвид — видениятa, са пътешествия по небесата и ада, отредени за „избраници". Пътуването е представено като пътува-

не на душата, временно отделила се от тялото, или като действително пътуване — лицето телом е възнесено на небето. Удостоената личност узнава тайни, които обикновеният човек не може да види. По пряк или духовен път се запознава с неща, които „съществуват", но са недостъпни, невидими за земните хора. Този свят е вечен. Той принадлежи на безплътните ангели, на безначалния и безкрайния бог, на праведниците, които вечно ще се радват, на грешниците, които вечно ще се мъчат, на природните стихии, които са пребивавали и ще пребиват. Чрез божествени лица възнесеният научава за далечното минало, за създаването на света. Композиционната схема на виденията е проста и повтаряща се с малки разлики в различните апокрифи: увод (обстоятелствата преди видението); възнесение; обиколка из небесата (най-често седем) или из адските кръгове; описание на виденото; разговори със съпровождащия ангел; връщане към първоначалното състояние. Към тази група апокрифи принадлежат: „Видение Исаево", „Откровение Варухово", „Книга за Енох", „Видение на Апостол Павел", „Ходене на Богородица по мъките", „Видение на черноризица Анастасия".

Предсказанията са също апокалиптични творби, но по-различни по форма и смисъл. Те са поглед в неизвестното бъдеще. Една избрана личност „вижда" и предсказва бъдещето или го узнава от някого (бог, ангел). Тук няма пътешествие, тъй като онова, за което се говори, още не съществува, няма как да се види някъде, то е само духовно прозрение. Ако художественото време във виденията е минало (лицето разказва виденото и чутото вече), в предсказанията е бъдеще. Пророкуващият или узнаващият тайните от неземно лице не е действуващ герой в картините на бъдещето; той е само средство да се разкрият тези картини. Това, което се казва, е представено като сигурно, неотменно. Такъв тип произведение в Новия завет е „Апокалипсис на Йоан", смятан отначало за апокриф, а след това признат за канонична книга. Сред отречената литература *предсказание* е апокрифният „Апокалипсис на Йоан" — в него се *разкрива* второто пришествие. В българската литература този апокалиптичен жанр се развива на базата на събития от българската история. Изживяна вече историческа действителност се представя като предсказание с помощта на образи и мотиви от апокрифната литература („Видение Даниилово", „Сказание Исаево" и др. от периода на византийско владичество).

*Заветите* са прощални речи. Пред смъртта си бащата свиква своите синове и внуци и им оставя морално наследство. Чрез примери той им завещава да следват добродетелта. Типичен представител на този вид е „Завети на 12-те патриарси". Творбата е съставена от 12 независими по съдържание завети, в които последователно по старшинство 12-те синове на Яков говорят на своите чеда. Добродетелта, която се внушава, е изразена и в заглавията на разказите — „Завет Рувимов за благоумието", „За-

вет Симеонов за завистта", „Завет Юдин за мъжеството" и пр.

Повествователните апокрифи имат характерен за редица древни и средновековни творби строеж. Те се състоят от по-обширни или по-кратки епизоди, които са обединени от общ герой или по хронологичен принцип, но имат относителна самостоятелност. Така епизодът се явява основно градиво в строежа на апокрифите. Например „Детство Исусово" се състои от последователно разиграли се случки с детето Исус. На явно очертани епизоди, представляващи завършени смислови цялости, се разделят и всички останали апокрифи. Някои епизоди могат да се съкращават, други да се добавят, без да настъпят в творбата структурни промени или да се наруши нейният смисъл. А щом такава възможност е заложена в творбата, така се получава и на практика. Примерите са изобилни (вж. у мен Апокрифна литература и фолклор, с. 42—44). Тази особеност дава възможност не само за сюжетна вариантност, но също така и за създаване на нови съкратени редакции, за обособяване на самостоятелни разкази от цялото или за циклиране на апокрифите — събирането им в една по-голяма композиция.

Разместване, съкращаване, добавяне на епизоди в апокрифите или тяхното циклиране става възможно, защото в творбите липсва логика на характерите, логика на ситуацията и действието и логика на историческата правда. Поради това между отделните епизоди няма здрава причинна връзка. Те се свързват помежду си с името на един герой или с една условна хронология. Тук като в приказките не се казва кога точно протича действието, колко време трае и при каква историческа обстановка. В ред апокрифи разказвачът започва с израза „в онова време" (когато апостолите хвърляха жребий или след възнесението), който напомня приказната формула „имало едно време". В редки случаи авторите са по-конкретни, но за някакъв историзъм не може да се говори. Например Исай има видение „в 12-та година от царуването на юдейския [библейски] цар Езекия"; „Детство Исусово" започва с разказ „когато Исус беше на пет години"; Енох е възнесен в 365-та година от живота си и прекарва на небесата 60 дни. За създателите на апокрифи е по-важно какво става, вниманието е насочено преди всичко върху действието и картините.

Специфичният строеж на апокрифите става причина те да въздействуват понякога върху фолклора не само като цяло, но и с отделни части, в които се съдържат интересни представи, поярка случка или внушителен образ. Епизодите могат да се разказват самостоятелно, без връзка с цялото. Възможността апокрифите да се запаметяват и преразказват дори фрагментарно става причина и за още едно явление — в една народна творба да се съчетават елементи от различни сродни апокрифи.

Апокрифите разгръщат теми, които са били от общохристиянски и дори общочовешки интерес. В разнообразни вариации е разработена темата за възнаграждението и наказанието в отвъд-

ния свят, която има и социален, и етически смисъл (в апокалиптичните видения), темата за женската изневяра и лукавство („Соломон и жена му“, „Слово за Самсон“), темата за бездетството и за огромното майчино щастие (в част от апокрифа „Протоевангелие на Яков“), темата за верността към идеите и за човешката устойчивост (в деянията на апостолите) и пр.

Апокрифите имат фабула и това е една от причините те да получат масово разпространение. Тя е занимателна и необичайна, понеже действието се осъществява с необичайни герои, на които най-често съответствуват необичайни обстоятелства. Читателят се среща с древни царе и пророци, с божествени лица и апостоли, с ангели и дяволи. С тях той влиза в ада и рая, обикаля небесата и вижда предивни неща, връща се в далечното минало, когато по земята няма още хора и природа, страда заедно с първите хора, изпъдени от блажения рай, посещава с апостол Тома далечна Индия, с апостол Матей—града на човекоядците, свидетел е на невероятни чудеса и приключения. Божествените лица доказват в творбите своята божественост; в драматични действия героите печелят сърцата на читателя със своите силни качества — Йеремия с родолюбието си, Самсон със своята саможертва, Соломон с мъдростта си, Аврам със своето гостоприемство и вярност на дадената дума и към бога, апостолите с героизма си и предаността си към своя учител.

Веригата от епизоди в апокрифите съответствува на верига от действия и картини. Редува се действие след действие, няма многословни разсъждения, дълги тълкувания, риторически и лирически отклонения. Изключение със своята многословност правят по-късни творби, написани в духа на византийската литература. Във връзка с подчертания интерес към действието в апокрифния разказ се налага и обилната употреба на глаголните форми. С този динамизъм повествователните апокрифи отново се сближават с народната проза.

Сюжетът на апокрифите е най-често еднолинеен; тук няма преплитане на двойни и тройни сюжетни линии, няма чести хронологични разместванія. Събитията са центрирани около главния герой или следват „историческа“ хронология, която стои извън конкретното историческо време („Тивериадско море“ и др.). Развитието на сюжета се движи последователно във времето. Едноposочност на художественото време съществува и в други творби на средновековната литература — житията, хрониките, но тази хронологичност се определя от реалната историческа последователност и от реалния ход на човешкия живот. Последователността на времето в апокрифния разказ, без спиране с поглед назад и с големи скокове напред, напомня развитието на разказа в народната приказка, в която по думите на Д. С. Лихачов времето „винаги последователно се движи в едно направление и никога не се връща назад“ (Поетика, вж. Общи трудове, с. 232).

Казахме, че голяма част от апокрифите възникват в стреме-

жа да се допълни Библията, да се обяснят много загатнати и недостатъчно ясни неща в нея. Нека обясня по-конкретно тази мисъл. Например в Светото писание не се говори подробно за ада и рая — за тях само се споменава. В желанието да се „види" този свят, да се покаже кое е грях и как ще отговарят хората за делата си, възникват редица апокрифи, изобразяващи в подробности неведомия, извънземен мир. В Стария завет нищо не е казано за смъртта на Адам, а за смъртта на Аврам има само няколко реда. Затова апокрифите нагледно, с редица любопитни подробности изобразяват последните мигове от живота на тези библейски лица. Евангелията нищо не говорят за детството на Исус. Човекът иска да надникне в неказаното, да запълни тази празнота от „биографията" на бога. И ето той пресъздава Исусовото детство в детските евангелия (у нас най-разпространено „Детство Исусово") с помощта на въображението си и с наблюдението върху реалния живот. Някои изрази от евангелието, които имат алегоричен смисъл, авторите пресъздават в картини, в които алегорията е представена като действителност. Изхождайки от думите на Исус от Евангелие на Матей: „По-лесно е камила да мине през иглени уши, нежели богат да влезе в царството небесно", авторът на „Деяние на Петър и Андрей" разгръща любопитна картина с две групи действуващи лица. Една жива камила може да мине през истинска малка игла пред очите на всички, а богатият не може да мине, докато истински не повярва.

Попълването на онова, което липсва в Библията или е само загатнато, доказването на „истините" става естествено не върху основата на документален материал, а с помощта на художественото наследство и на фантазията на писателя. Нескован от догми, творецът дава неограничена свобода на своето въображение, за да проникне чрез него в „тайните" на миналото и бъдещето. Предпоставка за това е убеждението в съществуването на свръхземни същества и чудодейни прояви — налични в библейските книги, във фолклора, в езическата и в християнската митология и идеология. Апокрифите са от наше гледище в пълния смисъл на думата фантастични творби, в които ситуации, картини, диалози, сюжети и някои от героите са измислени. Средновековният писател и читател обаче е вярвал в тази фантастика — може би не на всичко разказано, но е вярвал в действителното съществувани на героите, във възможността с тях да са се случвали такива събития и в съществуването на чудеса.

Събитията в творбите са изобразени винаги *зрително* с ред конкретни *подробности*. Картините са изградени от земни елементи. Тук срещаме типични човешки черти и тревоги, битови детайли. На небето и на земята апокрифните герои въпреки тяхната изключителност си остават хора със земни интереси, вълнения, помисли и реакции. Йоан от „Апокалипсис на Йоан Богослов" пита бога дали душите на онзи свят ще се различават по възраст и ще могат ли да познаят роднините си — баща, майка, братя,

ще си спомнят ли за нивите и лозята. Грешниците в отвъдния свят запазват своя облик и своите човешки усещания — те изпитват студ, жажда, глад, измъчвани са физически, понякога и със средства, познати от средновековните затвори (куки, трион и пр.). По много прост „битов" начин Аврам изпробва възможностите на идолите. Веднъж той поставя идол да пази гърнето с мляко да не изкипи, втори път натоварва идолите на едно магаре и го натрива в калта. Ева премалява от глад, след като много дни е плакала, Адам оре земята с пот на чело като всеки селяк. Детето Исус е необикновено, знае да прави чудеса, живее с неземно самочувствие, но в същото време то е дете с най-обикновени детски занимания — играе с игрите на децата, тръгва на училище на шестгодишна възраст като всички деца, помага вкъщи на родителите си, а те му се карат и му се радват, както правят всички родители. Битови, „човешки" елементи има не само при изображението на хората, но и при изцяло фантастични същества и светове. Ангелите са уж безплътни и пребивават на небето, а погребват Адамовото тяло, както правят хората — измиват го, покриват го с плащеница, преливат го с елей. Природните стихии във виденията на пророците имат на небето жилища. Слънцето прилича на човек, който шествува като в песните с небесна колесница. Сатанаил е олицетворение на човешката завист и жажда за власт. Небесната йерархия съответствува на земната — бог е като някой земен княз или император и като такъв брани своята власт от дявола, той си служи с военачалници и верни ангели, има небесно войнство. Михаил по волята на своя господар се бори със Сатанаил и за награда бог го повишава — като свиква „ангелски сбор", той го поставя над всички ангелски сили на мястото на сваления Сатанаил („Тивериадско море"). Сатанаил, напуснал небето, повежда със себе си своите войни. А когато Михаил иде срещу него, той се готви да стреля със стрели („Слово за лъжливия Антихрист"). Политическите вражди и междуособици, обществената йеарархия, земните средства за борба са пренесени на небето в плана на неземна обстановка и герои.

В последна сметка се оказва, че в апокрифите *съжителствуват фантастиката*, безгранична и дръзка, *с правдивото*, изразено в битова обстановка или детайл, в човешки тревоги и взаимоотношения, в обикновени реакции, земни понятия и представи. Забелязва се постоянно преплитане на необикновеното, свръхестественото с обикновеното, земното. Това отново сближава апокрифната художествена проза с народната приказка.

Апокрифите стават четиво за широк кръг от хора, превръщат се в народна литература и поради *идеите*, които съдържат. Мнозина учени при разглеждането на отделни творби посочват демократизма на апокрифите в идейно отношение. Читателят е привлечен не само от непознатото, изключителното, дадено в една достъпна и интересна форма, но нему допадат и редица мисли, които се свързват с живота на земята, с народните понятия за морал и с мечтите за справедливост.

Идеите, свързани с общочовешките теми — за родолюбието, за верността, за любовта и пр., хармонират на народния морал, на идеала на човечеството за извисена личност, за личност образец в един или в друг смисъл. Особен акцент в апокрифите се слага на идеята за справедливостта. Тя е изразена преди всичко в апокалиптичните творби в които се разкриват картините на ада. Тук се посочват конкретните грехове, които са наказани. Наред с прегрешенията спрямо Исус и църквата са посочени грехове, свързани с етичните отношения между хората и със социалния живот. Не се прави разлика между обикновени люде и духовници, между богати и бедни. Всеки независимо какъв е, плаща според делата си. В ада от „Видение Павлово“ са поставени чревоугодни попове, немилостиви епископи, дяци, четци, лихвари, монаси. Във „Видение на монахиня Анастасия“ в ада намират мястото си и светски лица. Богатият Петър поръчва на Анастасия, като се върне на земята, да посъветва хората как да употребяват богатството, говори против алчността, защото той е станал нейна жертва. В „Смъртта на Аврам“ виждаме онези, които клеветят бедните на „велможите“ и войнаците, бият хората и им „вземат онова, което имат“. В апокрифа за Енох в ада са поставени богатите, които „притискат бедните и вземат имота им и сами богатеят от чуждия имот“; те могат да нахранят гладните, а ги уморяват от глад и могат да облекат голите, а ги оставят голи. Праведниците в този апокриф са онези, които са най-онеправдани, най-милостиви и най-справедливи. В края на апокрифа се прави обобщение — кой ще бъде блажен и на кого няма да се прости. Блажени са онези, които са се издигнали с труда на своите ръце, а проклети — които използуват чуждото. В апокрифа „Епистолия на неделята“ се говори за второто пришествие и за онези, които тогава ще бъдат наказани. С възклицанието „О, горко . . .“ се изреждат множество грехове, които ще намерят своята присъда. Тук попадат винарите, които сипват вода във виното, брашнарите, които слагат пепел в брашното, търговците които мерят и теглят невярно, жените, които удушват децата в утробата си, предателите и др. В „Апокалипсис на Йоан Богослов“ се изразява надеждата, че след съда на грешниците на земята ще се въдвори нов, справедлив ред, в който всички ще бъдат равни. След съда „няма да има болести, ни житейски скърби, ни родителски мъки, ни братска ненавист, ни лоши помисли, ни лукав дух, ни смърт, ни бедни, ни богати, но всички ще бъдат едно стадо“.

Една често срещана идея в апокрифната художествена проза е *дуализмът*. Той навлиза в нея от дуалистическите учения. Ясно изразен е в творбите: „Тивериадско море“, „Прение на Исус и дявола“, „Слово за лъжливия Антихрист, как го плени архангел Михаил“. Тук темата за борбата на бог с дявола получава философски смисъл. Бог става символ на доброто начало, а дяволът — на измамата, властолюбието и завистта. Двете сили в света повеждат борба за власт над хората и вселената. В апокрифите се

налага оптимизмът, вярата в надмогването на злото. Борбата между положителните и отрицателните сили завършва с победа на човеколюбеца-бог, по-силно е доброто начало. Това е светла философия за живота, която е крепяла винаги народите в борбата им за правда.

Макар и отречени поначало от църквата, апокрифите до голяма степен са ѝ помагали. В интересна форма, с ярки картини и силни образи, достъпно и ясно те по-ефикасно от църковната проповед са възпитавали читателя в християнска нравственост, сочели са по художествен път образци на поведение, внушавали са морални норми. Те са отговаряли на много въпроси, задоволявали любопитството на широки читателски кръгове, оформяли литературни вкусове.

За да навлезем по-конкретно в света на апокрифната художествена проза, ще разгледам по-отблизо няколко апокрифа.

Една от най-художествените повести сред апокрифните творби, която има голямо значение за развитието на живописта и е влияла върху личното творчество, е „*Протоевангелие на Яков*". Приписва се на Христовия ученик Яков, който станал архиепископ на Ерусалим. В оригиналното заглавие творбата се нарича „Повест . . . за рождението на Богородица . . .", но тя обхваща по-широк кръг събития. За раждането на Мария и за нейното детство, за благовещението и обстоятелствата около раждането на Христос в евангелските книги нищо не се говори или се разказва съвсем накратко. Повестта иде да запълни тази празнина.

В творбата се разкрива един дълъг период, обхващащ събития от живота на родителите на Мария преди нейното раждане до убийството на Захарий, бащата на Йоан Кръстител, по време на гонението на младенците. Следователно това е една „биографична" повест за Богородица, в която се разкриват най-съдбоносните събития от нейния живот — зачеването на Ана, раждането на Мария, въвеждането ѝ в храма, годежа ѝ с Йосиф, благовещението, раждането на Исус, майчинските ѝ тревоги около гонението, което предприема Ирод. Паралелно с това се разкриват и моменти от живота на Йоан Кръстител и неговите родители.

Повестта започва с трогателен разказ за Йоаким и Ана — родителите на Мария. Те нямат поколение за Израиля, затова не им се позволява да поднесат даровете на голям господен ден. Йоаким е дълбоко наскърбен; в историята на 12-те племена само той не е удостоен с поколение. Той не се връща при жена си, а отива в пустинята и се отдава на молитва. А жена му „два планично плачеше и две ридания ридаеше". След това се облича празнично и излиза да се поразтуши. В градината вижда дафина, сяда под нея, поглежда към небето, за да се помоли и вижда птиче гнездо в дафината. Сълзите избликват с още по-голяма сила; цялата природа е призвана да ражда, само тя е осъдена на бездетство. Поетично и дълбоко елегично звучат нейните думи: „Уви, кой ме роди, коя утроба ме изнесе, аз прокълната се ро-

дих сред синовете израилеви. Само аз бях обидена и изгонена от църквата на моя бог. Горко ми, на кого се уподобих? Не съм подобна на небесните птици, защото и те са пред тебе, господи, плодни. Горко ми, кому съм подобна? На земните зверове не приличам, защото и те са плодни пред тебе, владико. Уви, на кого съм подобна? И на водите не приличам аз, защото и те са плодни пред тебе, и рибите, които са в тях, те благославят, господи. Горко ми, кому се уподобих? Не приличам аз и на тази земя, защото тя поднася своите дарове и те благославя, господи!"

Ангел предвещава на Ана, че ще зачене, радостта й е безкрайна: „Днес познах, че господ бог ме е благословил, защото ето, вече не съм сиротна, и аз бездетната, ще зачена." Оттук нататък започва разказа за Мария, изпълнен както с чудни и необикновени неща, така и с обикновени чувства и вълнения, с битови подробности. Говори се за момиченцето, когато е на шест месеца, после, когато е на годинка и бащата свиква много гости в дома си, разказва се подробно за въвеждането на двегодишното момиче в храма, за възпитанието й в храма. Тук се появяват двама нови герои, които занапред ще играят важна роля в разказа — първосвещеникът Захарий и Йосиф. По ангелска заповед Захарий трябва да събере всички вдовци и по божие знамение да реши кому да даде Мария. Мария се пада на Йосиф. Знамението е внушително. От жезъла на Йосиф изхвръква гълъбица и кацва на неговата глава. Авторът се е опитал да придаде и известен — психологизъм на разказа, изхождайки от размишленията на обикновения човек. Йосиф е смутен, той казва: „Аз имам големи синове, аз съм стар, а тя е млада. Няма ли да стана за смях на израилтяните?"

Интересни подробности се разказват по-нататък за участието на Мария в ушиването на църковната завеса; проследява се разговорът между ангела-вестител и Мария в домашна обстановка, когато тя преде. Правдиво, по човешки, се разказва как Мария тича при Елисавета, която е бременна с бъдещия Йоан Кръстител, за да съобщи за този разговор, неверието й, че чутото може да се сбъдне. А когато бременността на Мария става видима, тя се срамува и се крие. Йосиф в това време е на дърводелска работа. Когато Мария е в осмия месец, той се завръща. Тук апокрифът предлага една драматична сцена. Йосиф мисли най-напред за изневяра, плаче, удря се по лицето, произнася сърцераздирателен монолог. Той хвърля гневни обвинения срещу Мария: „Ти, презряна от бога, какво си направила?" Мария плаче и се оправдава: „Аз съм чиста и не познавам мъж." Йосиф отговаря грубо: „А откъде е това в твоя корем?" Когато въпросът почти се изяснява, Йосиф започва да размишлява — отново опит за проникване в душевните глъбини на героя, което е рядко явление както в апокрифната литература, така и в средновековната житийна литература. Той не знае какво да прави, докато отново ангел господен се намесва. Йосиф вече не упреква Мария, но пред хората не

знае как да се държи и какво да каже. От църквата е обвинен, че е отнел девството на Мария преди венчавката, а Мария е подложена на съд: „Марийо, защо направи така и унижи своята душа . . .“ Йосиф е обвинен след това в лъжесвидетелство, а той мълчи и не знае как да се оправдае. След едно изпитание целият народ се уверява, че и двамата нямат грях.

Драматично, с интересни диалози е изобразено и пътуването на Йосиф и Мария за преброяването, признаците на раждане, които усеща Мария, намирането на пещерата. Йосиф търси акушерка, открива я, акушерката идва при родилката, удивлява се на девството ѝ, скоро след това идват на поклонение гадателите. С много напрежение и кратки динамични диалози е разказано за Ирод и избиването на децата. Тук отново се явява образът на Елисавета, която бяга със своя син Йоан. Планината се разтваря, приема я в недрите си и ангел пази майката с детето. Този мотив е разработен и в личното творчество, очевидно той е заел трайно място във въображението на всеки читател. Ирод търси Йоан при Захарий — три пъти праща войска при него да пита за неговия син, защото се съмнява, че той ще да е предсказания цар на Израил. Накрая войниците убиват Захарий пред господния жертвеник, а неговата кръв става на камък.

Неизвестният автор, който говори от името на Яков като съвременник на събитията, завършва разказа с уверението: „По време на смута, който настъпи след като Ирод умря, аз, Яков, написал това сказание, се скрих на пусто място, докато премине вълнението в Ерусалим.“

Посредством „биографията“ на Богородица авторът поставя общочовешки въпроси за майчинството, за човешкото доверие, за човешката жестокост и славолюбие. Основната цел на автора е обаче по художествен път да докаже истинността на евангелските събития, невинността и светостта на Богородица. Тази цел се е налагала във връзка с идеологическите борби на времето. „Протоевангелие на Яков“ е създадено през III в. от н. е., когато въпросите за Христос като бог и божественото зачеване на Богородица са били силно оспорвани, а и по-късно непорочността на Богородица е подлагана на съмнение. Сама родена по божия воля след дългогодишно безчадие, обречена на църквата и възпитана в нея, Мария е показана като достойна избраница за божия майка.

Събитията са разказани стегнато, с художествена мярка. Разказът се отличава с драматизъм и с опит за психологическо проникване във вътрешния свят на героите; съобразен е с възможните реални реакции и размишления на хората.

Апокалиптичните творби са едни от най-разпространените в старите славянски литератури. В учебници и общи статии често е разглеждан апокрифът „Ходене на Богородица по мъките“, затова тук няма да се спирам на него. Ще се спра на друг интересен апокриф, който принадлежи към старозаветната апокалиптика.

„*Откровение Варухово*“ е известно в славянската ръкописна традиция в два български варианта — разширен и кратък. В художествено отношение обширният вариант е по-значителен. Той е и първичният. Възникването на апокрифа обикновено се поставя в I—II в. Освен в славянски варианти, запазен е още в гръцка и етиопска версия. На български е преведен от гръцки не по-късно от XI в. и по-вероятно през X. Известен е и един руски вариант.

Както в по-голямата част от апокалиптичните апокрифи, повествованието тук се води от първо лице. Творбата започва така: „Когато цар Навуходоносор завладя Ерусалим и обогати Вавилон, аз, Варух, плаках непрестанно и говорех: „Господи . . .“ Трогнат от сълзите на Варух, господ изпраща при него ангел с поръка да му покаже много тайни, които той трябва после да разкаже на другите, но точно така, както ги е узнал — нито нещо да прибави, нито нещо да скрие. По този начин авторът внушава на читателите, че разказаното по-нататък от Варух е истина, узната лично от пророка и предадена добросъвестно.

Ангелът поема Варух и така започва неговото пътуване из първото, второто до петото небе. Творбата завършва с думите: „Дойде глас от небето: „Свалете Варух на земята, за да разкаже на синовете човешки, каквото видя и чу, и да им предаде всички тайни.“ Следва заключителна формула — славословие на бога, характерна за почти всички апокрифи, а и за други творби.

Пътуването из небесата е представено като действително пътуване и преживяване; чудният небесен свят е видян с телесните очи. Всяка гледка, която се открива пред погледа на Варух, го изумява, той постоянно пита: „Какви са тези, господине?“, „Какво е това голямо езеро?“, „Защо тази птица е така посърнала?“ и пр. Той иска да види и да разбере повече неща, изказва желания. Разказани са внушителни легенди — за построяването на вавилонската кула и разделянето на езиците, за лозата, посадена от Сатанаила в рая и др. Дадени са обяснения на пръстари въпроси — защо морето не излиза от бреговете си, когато толкова много реки (според апокрифа 343) се вливат в него, защо луната светлина е бледа, откъде облаците вземат вода, за да оросяват земята. В обясненията има внушителна образност, свързана с древните митологии. На една планина лежи змей, простиращ се от изток до запад. „Той се навеждаше и отпиваше всеки ден от морето по един лакет и ядеше земя като сено.“ Ангелът обяснява: „Ако не би пил змеят от морето, не би имало земна суша. Заради това бог нареди така и разшири утробата на змея да пие от морето по един лакът, за да не прелива, нито намалява.“ Легендата за луната обяснява не само нейната бледа светлина, но и лунните фази. След като Варух вижда луната и поставя на ангела въпрос, той отговаря, че когато Адам и Ева съгрешили „заплакаха и всички създания с тях“; „небето и звездите, и слънцето, и цялата твар се разтрепера до божия престол; ангелските сили се

развълнуваха много от Адамовото престъпление, а луната еднич-ка се засмя. Затова бог се разгневи на луната, помрачи нейната светлина и направи така, че за кратко време да остарява и пак да се ражда. Отначало не беше така, тя беше по-светла и от слънцето и имаше продължителност на дните си." В духа на гръцката митология е нарисувано слънцето. То се вози на колес-ница, впрегната с коне-ангели, крилати и пламенни. Прилича на човек, носи на главата си огнен венец, а пред колесницата лети птица — „пазителка на целия свят" с огромни криле. Тя засенчва слънчевите лъчи, за да не изгори човешкият род, и всяка твар от слънчевия пламък. Тази птица се нарича Феникс. Когато слън-цето премине по небето, омърсява своя венец от плач, тъй като не може да гледа „беззаконията по земята". След това го занася при бога, за да бъде очистен, почива си малко и отново тръгва.

Легендарните и митологични моменти в „Откровение Варухо-во" показват ясно колко голяма роля играе фолклорът и митоло-гията на народите в процеса на формирането на апокрифите като литературни произведения.

В последните части на апокрифа е поставена темата за пра-ведниците и грешните, за ангелите на праведните, които носят на архангел Михаил „добри дарове", и ангелите на грешниците, ко-ито се връщат тъжни и се оплакват на Михаил. Тези въпроси по-късно ще бъдат много по-подробно и картинно разгърнати във „Видение на апостол Павел". А специално мъченията на грешни-ците ще бъдат показани с най-страшните мъчения, които въобра-жението може да измисли, в „Ходене на Богородица по мъките".

Безспорно е, че творбите на апокрифната художествена про-за изпълняват през вековете преди всичко художествена функция. Останалите дялове на апокрифната литература играят по-друга роля — главно познавателна и практическа, без да са лишени от художествени качества.

* * *

Апокрифните *въпроси-отговори* възникват относително по-късно от художествената проза. Голяма част от отговорите се опират на съдържанието на старозаветните и новозаветните апо-крифи — представляват резюмирано изложение на отделни техни епизоди; други имат за основа Библията или творбите на отците на църквата, трети — митове и легенди, а четвърти са плод на остроумието. Подобни творби са познати и в официалната лите-ратура на запад и изток, така че често пъти в науката някои произведения са спорни — кои трябва да се смятат за апокрифи и кои са законни, както са били спорни и през средновековието.

Този жанр е един от най-разпространените в средновековна-та литература. Голям брой такива творби са събрани в Иван Александровия сборник от 1348 г. и в Ловчанския сборник от XVI в. Те са различни по обем, характер, съдържание и подред-ба на въпросите и отговорите. По външни белези, общо взето,

могат да се разделят на две групи: а) творби, при които въпросите и отговорите се свързват с известни авторитетни имена, например: „Беседа на тримата светители Василий Велики, Григорий Богослов и Йоан Златоуст“, „Въпроси на св. Кирил Философ“, „Премъдрост на цар Соломон, син Давидов“; б) творби, в които въпросите и отговорите са анонимни, те не се свързват с нечий авторитет. Такива са „Разумник“, „Указ (слово) на господа наш Исус Христос“ и др.

Във формално отношение творбите на „въпросо-ответната“ литература показват голямо единство. Без повествователна част (в изключителни случаи с няколко встъпителни изречения) се започва с означение: „(име) рече. . . “, след реченото отново „(име) рече . . .“ (т. е. един, назован по име, пита, другият — отговаря), или „Въпрос . . .“ и след изложението му „отговор . . . “ (при втората група). В отделни случаи вместо „Въпрос“ е казано „Речи ми . . .“, а вместо „отговор“ — „рече“. Редуват се въпроси и отговори обикновено без никаква система, без определяне на мястото или времето на разговора. Всеки въпрос-отговор представлява завършена смислова цялост и в повечето случаи тази двойка е абсолютно независима от предходната или следходната подобна цялост. Творбите представляват особен род диалози, при които няма действие, не се разкрива сюжет, нито отношения между разговарящите страни. Отделните двойки въпрос — отговор не са свързани с последователност на времето, нито с едно събитие. Разполагаме с разсъдъчни творби, които нямат нищо общо с театъра, а поставят „проблеми“, дават „знания“ по отделни въпроси или обясняват алегории, изпробват бързината на ума. При всички случаи те действуват на разума и разчитат на него, затова може би една от най-интересните и богати по съдържание комбинации от въпроси и отговори бива наречена „Разумник“.

Тези творби съществено се различават от други произведения, в които важна роля играе въпросът, като например апокрифният „Апокалипсис на Йоан Богослов“ или „Тайната книга на богомилите“. Там въпросите са свързани с цялостни действия, с обрисовка на един свят или с историята на един обект. Въпросите и отговорите в тях са момент от действието, те са заинтригуващ композиционен похват за очертаване на картини и събития. Отговорите, взети всички заедно, обикновено дават един сюжет.

Необвързаността на отделните двойки въпроси — отговори и тяхната независима смислова натовареност правят творбите много лабилни. В тях могат да се добавят въпроси—отговори, да се разместват, да се съкращават; по-големи композиции могат да се разпадат на по-малки, а кратки творби да се обединяват в обширен свод въпроси, от едни творби да преминават въпроси в други. Ето защо „Беседа на тримата светители“ например дава безброй много варианти; трудно могат да се намерят два преписа, които да съдържат еднакъв брой въпроси — отговори и в еднаква последователност. Тази вариантност затруднява проследяването на историята на въпросоответната литература.

Как е изглеждала първата творба с въпроси и отговори — дали е била един обемист свод, който се е разпаднал на различни части, дали от своя страна варианти, или по различно време възникват няколко творби, които по-късно си взаимодействуват — засега е трудно да се каже. Липсва още конкретно и задълбочено сравнително изследване на този тип литература. Ако изхождаме обаче от състоянието на известните ни днес преписи на творби, установяваме по съдържание няколко групи:

1. Въпроси и отговори с *богословскофилософски характер.* Част от тях не се схващат като забранени и не се причисляват към апокрифната литература, макар че са близки до тях. Такава творба е например „Въпроси на княз Антиох към Атанасий". Интересна е творбата „Въпроси на Йоан Богослов към Аврам", винаги считана за апокриф и включена в индексите. Тя е посветена на една тема — мъртвите. Неизвестният автор се интересува познават ли се мъртвите на онзи свят, къде отиват праведните души, какво ядат праведните души, заради какво е дадено богатството на човека — за полза на душата или не, ако се случи на някой християнин да умре сред езичници, ще възкръсне ли заедно с християните, ще отговаря ли свещеникът за греховете на хората и пр.

2. Въпроси и отговори с *библейско — историческа тематика.* Тук спадат вариантите на „Беседа на тримата светители". Ето кръгът от въпроси, които занимават създателите на тази творба: къде пребиваваше бог, преди да бъде създаден светът; от какво са сътворени ангелите; колко време прекарва Адам в рая; къде се посели, след като бе изгонен; кога една четвърт от света умря (когато Каин уби брата си); кога се зарадва целият свят (когато Ной излезе от ковчега); кога Мойсей преведе хората през Червено море; кой два пъти вкуси смъртта (Лазар); кой махна камъка от гроба господен; кои са имената на разбойниците, разпънати с Исус, и т. н. Различните варианти на Беседата се отличават по броя на въпросите, по подредбата им, а в ред случаи и по съдържанието на отделни въпроси. Те обаче са все от един и същ тип — изискват отговор, свързан преди всичко с героите и събитията на старозаветните и новозаветните книги. В някои варианти се съдържат и алегорично-тълковни моменти но малко на брой.

Често в различните редакции еднакви по смисъл въпроси имат различна езикова форма или се различават с някои подробности. Това показва, че тези редакции са самостоятелни преводи на различни гръцки варианти. В някои преписи обаче се чувствува и намесата на славянски книжовник, който при въпросите и отговорите се опира на български произведения. Например в една от редакциите на „Беседата" се използува цял откъс от „Повест за кръстното дърво" на поп Йеремия.

Повечето от въпросите са конкретни, свързани със съдържанието на каноничен или на апокрифен извор, и изискват също

така конкретен отговор. Чрез тях се проверяват сякаш познания на ученик. Друга част от въпросите имат форма на загадка, изискват от този, който ще отговаря, не само знания, но и досетливост, съобразителност. Те имат задачата да тренират бързината на ума и находчивостта. Ето някои по-любопитни от тях: „Кой град стои, а път към него няма? — Ноевият ковчег, който стои върху водата", „Кой, като остаря, пак влезе в майчината си утроба? — Адам от земя се взе и пак в земя отиде", „Що е от земята пет, а от морето 2? — От земята пет хляба, а от морето две риби, които господ благослови", „Коя майка суче децата си? – Морето суче реките."

3. *Творби с алегорично-тълковно съдържание.* Такива са „Премъдрост Соломонова" и „Въпроси на св. Кирил Философ". В тази група творби могат да се срещнат въпроси от рода на поместените в „Беседата", но отношението тук е обратно—те са малко и не определят профила на творбата. Повечето от изреченията, отбелязани като „въпрос", нямат въпросителна форма. Те са образни алегории, които в отговорите се тълкуват. Алегориите и тяхното тълкуване са свързани с най-различни въпроси: етични, философски, библейско-исторически, битови. Някои имат характер на забавни гатанки и поучителни пословици не без връзка с фолклорното наследство.

Ето как изглеждат въпросите в творбата „Премъдрост Соломонова, син Давидов": „В. Премъдростта си съгради храм? — Отг. Премъдростта е Христос, а храмът Богородица"; „В. Небе имаше, а земя нямаше, а град в това време имаше.—Отг. Небе имаше, а земя нямаше по времето на Ноевия потоп, а градът беше Ноевият ковчег"; „В. Сине, пий вода от своя кладенец и извор, за да не се излива твоята вода в чужди кладенци.—Отг. Не твори блуд с чужди жени, за да не блудствува твоята жена с чужди"; „В. Като вода покри морето. — Отг. Морето е света, а водата е книжовното учение"; „В. Ще има в ливадата утеха за овцете. — Отг. Ливадата е рай, утехата — райската храна, а овцете —верните, които работят на бога"; „В. Какво е: дървен ключ, меден катинар, заякът избяга, а ловецът потъна? — Отг. Заякът е Мойсей, а ловецът цар Фараон"; „В. Секирата неугодното дърво сече и в огън го хвърля. — Отг. Секирата е смъртта, а неугодното дърво — грешният човек."

Алегорията, която ще се тълкува, сама по себе си предизвиква любопитство, кара читателя да се замисля и да „открива" скрития й смисъл. Така той е могъл да упражнява ума си или просто да се забавлява, защото при редица случаи не става въпрос за поднасяне на определено знание, а за остроумно намерена алегория-гатанка.

Заслужава да се обърне внимание и на творбата „Въпроси на Кирил Философ", поместена в Ловчански сборник от XVI в. (местонаходището му днес не е известно). Това е кратка творба, навярно извлечение от по-голяма, тъй като част от въпросите и

отговорите откриваме в по-обширен въпросник, поместен в известния Панагюрски сборник също от XVI в. (НБКМ, № 433). От по-голямата творба със смесено съдържание авторът е избрал само алегорични въпроси. Името на Кирил Философ дава основание да се мисли, че подборът е направен от български книжовник. Онова, което прави силно впечатление, е, че тук въпросите представляват народни алегорични сентенции пословици, които се тълкуват в духа на християнската нравственост и идейност. Натъкваме се на пословици, които и до днес са живи в народната реч: „Бързата кучка слепи ги ражда", „Дважди мери, един път режи" и др. Отговорите на въпросите-сентенции обикновено са неубедителни, те са не особено сполучлив опит да се внушава християнска идеология с помощта на алегорични изрази. Например на въпроса: „Волът умира, гарванът се радва" се дава такъв отговор-тълкувание: „Грешникът умира, адът се радва."

4. Творби с *културно-историческо съдържание.* Между тях най-голям интерес заслужава „Указ" (Слово) на господа наш Исус Христос", която имаме основание да смятаме за побългарена творба. Тук се поставя въпросът за вериге и за народностите, за правоверните, полуверните и неверните народи, за знаците на народите. Вероятно тази творба се оформя в познатия ни вид през XIII в., затова ще се спрем по-конкретно на нея, когато разглеждаме литературния живот през този век.

5. Въпроси и отговори със *смесено разнообразно съдържание*: библейски, природонаучни, културни, в редки случаи алегорично-тълковни. Тук ще причислим преди всичко „Разумник". В неговата постройка се забелязва логика и прегледност, което за въпросо-ответната литература е рядко качество. Започва се със създаването на земята в понеделник, след това се говори за сътворения свят през следващите дни, премина се към историята на човешкия род, после вниманието се насочва към небесата и към общочовешки въпроси.

Някои моменти от „Разумник" по смисъл и насока съвпадат с „Беседа на тримата светители", но не и с конкретното си съдържание. Отделни въпроси почти точно съвпадат, но се различават по отговорите си. Покриват се малък брой въпроси и отговори. Навярно един от изворите на „Разумник" е някакъв вариант на „Беседа на тримата светители".

В „Разумник" има голяма група въпроси с „природонаучен" характер. Те показват наблюдение над природата, стремеж да се проникне в нейните закономерности и да се обяснят обективно съществуващите неща от материално и морално естество. Например: голямо ли е слънцето, или месецът, или звездите; какво държи земята, откъде се взе пшеницата, откъде се взе огънят защо бог създаде планините; как залязват звездите; как слънцето изгрява за голям ден; как се дигат силни ветрове и др.

В българската редакция на „Разумник", представена най-цялостно в Ловчански и Гиквешки сборник, не се срещат въпроси-

алегории, нито философски въпроси. Отговорите се опират на апокрифната белетристика и на фолклора. Някои от тях са обширни и притежават поетическа образност. Прави впечатление със своя размах на фантазията отговорът на въпроса, от колко части е създаден Адам. Той се среща и в други творби (например в „Премъдрост Соломонова", във „Въпроси на св. Ефрем" и др.), но в „Разумник" му е дадена хубава поетическа редакция в стегнат израз, като е добавено и обяснение за нрава на хората. „Тялото на Адам е от земя, кръвта от морето, костите от камъка, диханието от вятъра и от божия дух, разумът от облака, очите от слънцето и от росата, помисълът от ангелската бързина и от смеха и от плача. Като събрал всичко това, бог казал: „Ако излезе потомство от този човек от морето, то ще бъде лакомо, ако ли от слънцето — то ще бъде мъдро, ако ли от вятъра — то ще бъде сърдито, ако ли от камъните—то ще бъде милостиво, ако ли от ангелската бързина — то ще бъде смирено и добро във всичко."

Библейската идея, че човек е създаден от пръст и в пръстта ще се върне, е тъжна и песимистична. Тя поддържа съзнание за временното човешко съществуване, за смирението. А според апокрифа в човека се събират природните стихии, той е синтез на природата. Това дава представа за неговото величие. В същото време внушително се обяснява произходът на пороците и добродетелите, на различните типове хора.

Много поезия и полет на въображението има и в отговора за слънцето —божия сълза, пролята за божия син, който ще бъде предаден на смърт. Фолклорна образност, идеща от народната приказка и легенда, предлага отговорът за сушавото и дъждовното време. Има воден цар; когато иде в морските глъбини, отиват с него и неговите воеводи — тогава настъпва суша. Когато отново воденият цар излезе из глъбините с воеводите си, тогава „избликва вода от дървета и камъни, облаците я вземат и ръсят земята". Прогресивна идея прозира в отговора на въпроса, защо бог не създаде Ева от земя, а от ребро Адамово: „Рече господ: така направих, за да болеят един за друг." Не за да се подчинява жената на мъжа и не да бъде негова безгласна сянка и робиня, а за да ги боли и двамата един за друг, защото са една плът.

В „Разумник" има един момент, който подсказва за българско участие. След като се задава въпросът, кой създаде латинската книга и кой гръцката, поставя се и въпросът, кой създаде „българската книга". Отговорът е исторически верен за разлика от почти всички други отговори: „Кирил Философ." Това свидетелствува за голямата популярност на Кирил през средновековието и интереса на българина към въпроса за писмеността.

Съдържанието на апокрифите въпроси—отговори показва, че те, общо взето, претендират за „научност", имат главната задача да дават знания, да разясняват и учат или предлагат средство за

изпробване на паметта, занимателна форма за упражнение и обучение. Заедно с всичко това те стават и любопитно четиво, което отговаря на много загадъчни въпроси, действува и на въображението. Навярно според случая и средата произведенията от този жанр са използувани по най-разнообразен начин: и като „научна" книжнина, и като училищна литература, и като забавна игра, и като художествено четиво.

* * *

Както и другите дялове апокрифи, така и *молитвите* отдавна са привлекли вниманието на изследвачите. Издадени са ред текстове, но от литературоведско и културоведско гледище този жанр от средновековната народна литература е слабо проучен.

Апокрифните молитви имат много древен произход. Някога те не са били отречена литература, а един равноправен фолклорен жанр. Това са молитви към езическите богове за помощ или заклинания срещу зли сили и болести. Словесният текст съставлява част от магията, в случая т. нар. бяла магия, насочена към добро. Най-старите известни днес творби на бялата магия са асирийските заклинания. Запазена е част от дворцовата библиотека на асирийския цар Ашурбанипал (VII в. пр. н. е.), съставляваща глинени плочки, изпълнени с клинопис, които се пазят в Британския музей в Лондон. Въз основа на няколко десетки разчетени и обнародвани заклинания френският учен Фр. Ленорман направи характеристика на тези творби. По-късно друг немски учен Кнут Талквист издири из клинописните плочки една серия заклинания (80 на брой), насочена срещу вещици, издаде асирийските текстове и ги преведе на немски. От тези публикации и от статиите, излезли впоследствие по техен повод, днес имаме добра представа за халдейската магия. Общопризнато е, че магията на вавилонците и асирийците в своята основа е наследена от първобитното несимитско население на Месопотамия. Словесният съпровод на магическите действия се явява като народно творчество, което постепенно става „професия" на народни маги; в Асирия-Вавилония магията достига своя връх. Магите се обособяват като високопоставена каста, която има влияние както върху народа, така и върху царете. Тяхна задача е със силата на словото и магическото действие да водят борба срещу злото — болести, зли духове, вещици, зли очи, омраза.

Асирийските молитви и заклинания според изследователите се разпространяват широко в други страни предимно в епохата на Александър Македонски, когато Гърция се свързва с Изтока, и по-късно, когато много области на Предна Азия влизат в пределите на Римската империя. Има и други пътища на разпространение на халдейската магия — тя преминава у персите, минава и у евреите, а чрез евреите се разпространява в Египет. Чрез коптите и евреите се приема от гърците. Издадени са голям брой

коптски магически текстове от ранното християнство—на египетски език, писани с гръцки букви. В тези молитви странно се преплитат традициите на халдейската магия с влиянието на еврейските традиции. Тук проличава един истински религиозен синкретизъм, характерен за елинистичната епоха. Коптските магически текстове показват как старите езически народни баяния под влияние на новата религия се променят — започват да се християнизират по отношение на персонаж, но запазват ясно езическата си основа. Същото християнизиране на първични форми на халдейската магия показват и гръцките магически текстове. Може би голяма част от тях се оформят през II—IV в. от н. е. в Мала Азия сред еретическите секти. На мястото на езическите богове се появяват Богородица, Исус, апостолите, светците. Някои текстове по-късно започват да се приписват на видни християнски писатели, както става и при творбите на апокрифната художествена проза (Йоан Златоуст, Василий Велики, Григорий Назиански и др.). Християнизирането се проявява и при обредните действия, съпровождащи изричането на текста — появява се кръстният знак, който трябва да бъде очертан върху челото на болния, във въздуха или на земята. Така по пътя на развитието на древните магически текстове в християнска среда, а именно приспособяването им към новата религия и създаването на нови творби по подобие (по отношение главно на форма) на старите заклинания, но с друго идейно съдържание и персонаж, възникват „лъжливите молитви".

След избистрянето на християнските идеи и с развитието на екзегетическата и полемическата литература молитвите и заклинанията срещу зли сили и болести се осъзнават като езическо наследство в християнска обвивка. За да се разграничат истинските християнски молитви от лъжливите — по същия начин, както се разграничават каноничните книги от неканоничните — тези молитви влизат в списъците на забранените книги и се превръщат в апокрифи. Писани „лъжливи" молитви и устни народни баяния се разпространяват паралелно и взаимно си влияят. Това става възможно, защото имат един произход, еднакви цели и еднакъв персонаж. Както езическите магически литературни текстове се развиват по посока на тяхното християнизиране, така става и с устните баяния през средновековието.

Българите приемат апокрифните молитви от Византия, както и останалата апокрифна литература. Те ги приемат в редакциите, които се разпространяват през VI—X в. Изглежда ги приемат в голямо количество, тъй като покръстеният народ години наред пази добре езическите си традиции. В неговото съзнание християнство и езичество се преплитат по подобен начин, както в самите молитви, и затова те му допадат. Пък и мнозина монаси преводачи, незапознати дълбоко с религията, едва ли са схващали, че тези молитви не са „истински". В славянската редакция на забранените книги (Погодинов индекс) те намират място веднъж

с едно конкретно произведение: „Имена на ангелите“ и, на второ място, по-общо, като се имат предвид серия молитви против треска: „лъжливи молитви, които са за тресавици“.

Запазените днес многобройни апокрифни молитви предлагат голямо разнообразие по форма и съдържание. За всеки славянски текст не ни е известен гръцки текст. Някои от творбите вероятно представляват точни преводи, но гръцките им образци са изгубени; други претърпяват в българска среда известни редакции; трети са сътворени може би от българите под въздействие на българските народни баяния и потребността на българина за борба със злините. Редица запазени днес апокрифни молитви показват много тясна близост с народните баяния. Трябва да се допуска, че някои писани молитви са били заучавани от народните врачки и впоследствие са се фолклоризирали или пък, че някои текстове на молитви представляват записани народни баяния.

Апокрифните молитви са творби, които целят някакъв реален резултат в живота на земята. Те не се използуват за четене с оглед образование или развлечение, е само при нужда. Повечето от тях се произнасят от свещеника, а други са пригодени като средство за самоотбрана — нуждаещият се сам изрича молитвата или я написва някъде. Затова често в ръкописите има указания: „чете се над болен“, „чете се от свещеника“ или „при тръгване на път речи тая молитва“, „напиши и носи винаги със себе си“. По форма апокрифните молитви могат да се разделят на няколко типа: 1. Молитви — *муски и рецепти.* Тук се изреждат тайнствени букви, непознати думи (вероятно непреведени от източни езици) или имена (Богородични — 72, имена господни — 72, имена на ангелите, имена на светци). Изричат се при определен ритуал — над съд с чиста вода; записват се върху пресен или „кисел“ хляб; отбелязват се върху нож, на ноктите на човека или се изписват върху хартия и се носят винаги със себе си, за да пазят „от всяко зло“. Към молитвите муски ще отнесем и магическите печати. 2. Молитви — *обръщения към християнски герои* (Богородица, Исус, различни светци) с пряко изразяване на желанията на молещия се. Преките молитвени обръщения имат една твърде устойчива структура. Повечето от тях показват следните основни моменти: обръшение, характеристика с похвала (на този или тези, към които е обръщението), молба, заключителна формула (благодарност, благословия). 3. Молитви — *заповеди* или *заклинания* към злата сила — да излезе от човека, да спре, да се махне далеч. В тях съществува персонификация на болестите и свръхземните сили, в основата им лежи вярата в силата на самото слово. 4. Молитви — *повествования* (кратки разказчета — фантастична картина или диалог). По формата на изложението си тези молитви от своя страна могат да се разделят на две групи: а) написани в първо лице — от името на нуждаещия се от помощ или на известен светец. Пример: „Излязох на поле огнено . . .“; „Аз, раб божи, възлязох на висока планина . . .“; б) на-

писани в трето лице като наблюдение отстрани. Пример: „Слезе господ от седмото небе, от готовото свое жилище, срещна нежита и му рече . . .“ 5. Смесени форми.

Обектът на апокрифните молитви не играе роля при избора на формата. За един и същ повод са създавани поредица молитви от различни типове и със съвсем различна образност. За нежит например ми са известни 14 молитви — някои от тях се сходдат само с отделни моменти, останалите съвсем се различават. Голямо разнообразие показват и молитвите против вятър и за тръгване на път. Между тях има молитви-муски, молитви-преки обръщения към божествените лица, повествователни молитви в „аз“-форма.

По обем апокрифните молитви са също така разнообразни — от съвсем кратки творби от два-три реда до разгърната приказка, която обхваща до една, в по-редки случаи до няколко страници. Според обекта молитвите могат да се класифицират на няколко групи: а) общи молитви — срещу „всяко зло“ или „всяка болест“; б) за определени болести (против нежит — цял цикъл, против треска — също цикъл, против бодеж, зъбобол, кръвотечение от носа, против запек, против ухапване от змия, против ухапване от бясно куче или вълк, против безсъние, против оток у кон); в) молитви против зли свръхестествени и природни сили (против вихри, ветри, мора, вещица, или против всички тези злини заедно, заклинания против дявола, против уроки по хора и животни, против гръм и мълния, стръвни животни, вреден дъжд); г) молитви, свързани със стопанския живот на човека (при лов на риба, за добитъка против вълк, против разпръскването на пчелите, при лозето против „грижев“); д) молитви, свързани с личния, обществения и социалния живот (при тръгване на война, при тръгване на път, против меч или стрела, против противника на съд, при отиване при властелина).

Апокрифните молитви предлагат странна смесица от езичество и християнство, от понятни образи и непознати думи и представи. В основата на по-голямата част от апокрифните молитви лежи убеждението в магическата сила на словото и символическото магическо значение на образа независимо от присъствието на християнски персонаж в тях. За да въздействува молитвата, казаното в нея трябва да бъде различно от обикновената реч, по-ярко и по-тайнствено. Всичко това води до грижа към внушителния образ и към словото, към търсене и на музикално-речеви ефекти. Ритмическата организация на фразата се постига чрез повторение на едни и същи думи и чрез редуване на еднотипни синтактически цялости, които оформят синтактически паралелизъм — едно изпробвано средство за създаване на ритмичност в ораторската проза и в народната песен.

В апокрифните молитви се преплита не само езичеството с християнството, но и християнството невинаги е в официалния вид. В тях действуват светци, които ортодоксалната църква не

празнува (например Сисиний), откриваме имена на ангели, които липсват в Библията (Урил и др.), срещаме представи, залегнали в апокрифната художествена проза. Друга черта, която отличава апокрифните молитви от средновековните официални молитви, е, че те отразяват по-ясно и конкретно ежедневните грижи на обикновените хора и техния примитивен мироглед. Молитвите почти не се свързват с църковно-религиозни празници, те са предназначени да се използуват извън църква при нужда. В повечето случаи са насочени към конкретни напасти и беди, отразяват тревогите и страховете на народа, ниското равнище на медицината, социалното неравенство и безсилието на трудовия човек срещу онези фактори, от които зависят животът му и имотът му.

* * *

Голяма е групата на *гадателните книги*. По произход те се свързват също така с езическата идеология и имат своите основи в древния фолклор и в литературата на античните народи. М. Сперанска подчертава, че към „общочовешките психологически черти се отнася стремежът на човека да знае бъдещето" (К истории. . . , с. 2, I). Затова в дълбока старина възниква гаданието като средство да се стигне до пророчество.

Християнството във Византия и по-късно в България заварва богат езически фолклор, в който гаданието е било добре развит жанр. Той е известен като цветущ жанр у старите народи — халдейци, египтяни, елини. В поемите на Омир се говори за птицегадатели и птицегадаене, за тълкуване на сънища и пр. За народни гадания у прабългарите се споменава в 35-ия отговор на папа Николай до княз Борис от 866 г. Тук се казва, че българите били свикнали, когато отиват на сражение, да съблюдават „дни и часове" и да извършват „заклинания, игри, пения и всякакви гадания". Вече като християни те се питат следва ли и занапред да правят това.

Наред с устното гадание още в предхристиянската епоха се появяват и гадателните книги. Те са обобщение и подредба на народни гадания или най-малкото в тях са използувани принципите и белезите на народното гадаене във връзка с нови обществени потребности. Тези книжовно оформени гадания чрез евреите и коптите преминават във Византия и претърпяват нови редакции. Християнството не е било в състояние да унищожи езическото гадание, то само успява да му придаде „християнска обвивка". Гаданията стават християнски само защото се използуват от християни и защото съобразно с християнската идеология целесъобразността на природата и програмираността ѝ се отдават на един всемогъщ бог. Иначе в самото съдържание на гадателните книги, разпространявани през средновековието, не се споменават християнски герои; езическата основа на творбите и тяхната връзка с народните вярвания и суеверия е очевидна.

Българите и другите православни народи приемат византийските редакции на гадателните книги от VII—XII в. Тези редакции

носят в себе си езическо-фолклорни схващания, опит и представи, но заедно с това отразяват явления и интереси, присъщи на средновековието.

През ранния период на християнството във Византия(IV—VI в.), в България (IX—X в.) и в Русия (X—XI в.) гадателните книги служат на всички слоеве от населението, те се ползуват с авторитет и сред аристокрацията. За това играе роля още силната езическа традиция, когато гадателството е било дело на „специалисти“ и всеки владетел преди да начене нещо важно се е обръщал за съвет към гадателя. По-късно, когато християнството като официална религия пуска дълбоки корени, настъпва и преоценка на гадателните книги. Култът към тях рухва. От висшето духовенство те започват да се схващат като несъгласни с християнската идеология, като заблуда, отречено езичество и затова се обявяват за забранени. Те обаче продължават да се разпространяват сред малообразованите и простите люде, защато намират опора в народните вярвания и сами поддържат тези вярвания. През зрялото средновековие гадателните книги са класово определени. За нисшето монашество и за простолюдието те продължават да са истински, да изразяват вярата, че по някои признаци на материалния свят може да се отгатне бъдещето. Но от образованите християни те са вече осъзнати като суеверие. Затова Киприан ги вмъква в новата редакция на индекса на забранените книги и ги нарича „богоотметни“.

Кога са преведени у нас първите гадателни книги, не може с положителност да се каже. В Погодинов индекс такива книги още не са споменати, но това едва ли означава, че не са били познати, просто отношението към тях не е било още съвсем враждебно. Някои подробности в отделни гадателни книги показват, че на наша почва те също са били редактирани — предимно съобразно политическото и географското положение на България. Докъде се простира тази намеса, в какво се изразява, какви български редакции могат да се установят, би показало едно конкретно съпоставително изследване, каквото още не е направено. Засега може да се каже следното. На българска почва се вмъкват в гадателните книги отделни „български“ гадания. Например в Коледник в гаданията за вторник се казва: „Сред гърците смут“ — този момент с основание се смята за българска добавка. При превода на книгите се прави своеобразна езикова актуализация, с която произведенията се доближават до света на българския читател. По всяка вероятност в някои случаи става и подбор на гаданията. Когато се гадае за обществено-политически явления, употребяват се термини, свързани с българската държавна уредба — споменава се за старейшини, князе, боляри, царе, а когато се гадае по стопански въпроси, се акцентува на продукти, типични за българската земя и бит — мед, масло, грозде, плодове, жито.

Както и останалите апокрифи, повечето от гадателните книги са анонимни. А онези, при които се сочи автор (цар Ираклий, Ездра

пророк), той не е действителен, касае се за псевдоавторство, което се приписва на авторитетно лице.

Гадателните книги са твърде разнообразни по признака, по който се гадае. Ако се класифицират по този признак, очертават се няколко основни групи: 1. Гадания по *природни признаци*: според гърма (във връзка с него дъжд, мълния, земетръс, буря)— *Гръмник*; според мълнията — *Мълнияк*; според реакциите на птици и животни — такива цялостни творби не са запазени, но в Киприановия индекс се споменава *Мишеписк и Птичник*; по чертичките и петънцата на нагрята на огъня овча плешка — *Лопаточник*. 2. По календарни и *астрономически* белези: според това на кой ден от седмицата ще се падне Коледа — *Коледник*; според звездите — *Звездочетец, Планетник*; според луната и лунните дни — *Лунник*. 3. Гадания по явления, свързани с *човека*: според трепетите на мускули на човешкото тяло — *Трепетник*; според сънищата на човека — *Съновник*; според това в кой ден от месеца ще се разболее човек — *Месецослов*; през кой ден ще се роди — *Рожденник*. 4. Гадания по книги и писмо.

Почти всеки вид гадателна книга предлага няколко варианта, затова в науката се говори за видове гръмници, видове лунници. В някои от гадателните книги акцентът на гаданията пада повече върху въпроси от стопанския живот, в други върху обществено-политическия, трети засягат въпроси, свързани главно с личния живот на човека, четвърти съдържат предсказания от най-разнообразно естество. Гръмник, Коледник и Трепетник имат „селски характер“ — в тях се споменават предимно зърнени храни и животински продукти, набелязват се злини, от които най-много се боят бедният народ — суша, глад, скакалци, диви зверове, пожар, болести, мор по добитъка. Авторите се интересуват от годишните сезони, от доброто и лошото време и във връзка с това от плодородието.

Повечето от гадателните книги отразяват класовата диференциация (често бедни и богати се противопоставят) и гадаят със симпатия за бедните, споменават се неправди от страна на господарите. В тези творби се оглежда политическият и социалният живот през феодализма — говори се за царе, за боляри, за тежък труд, за войни и мир, за епидемии, междуособици, въстания и метеж, нашествия. Специално внимание на политическите сътресения отделят Мълнияк и някои редакции на Гръмник.

Някои от лунниците предсказват влиянието на луната върху времето и растенията, други определят кой лунен ден е добър и кой не, какво трябва да се прави на съответния ден и роденият тогава каква съдба ще има. Месецослов е посветен изключително на въпросите за здравето и във връзка с него за живота и смъртта на човека. Той отразява убеждението в предопределението на човешкия живот. Ако човек се разболее в определен ден, той след дълго или след кратко боледуване ще оживее или ще умре, защото така е предварително решено. Рожденник предсказва външния вид, характера и съдбата на човека, роден в определен

месец, а Звездочетец обединява предсказания от стопански и политически характер с гадания за жизнената съдба на човека, роден под една или друга звезда.

Предсказанията в гадателните книги са за добро и за зло, за печалба и за загуба, за радост и за скръб, за живот и за смърт, за глад и за изобилие, за мир и за война. Изобщо в тях положителното и отрицателното в живота, щастието и нещастието постоянно се преплитат. Ту блесне в бъдещето някаква надежда за спокоен, охолен и радостен живот, ту се очертаят тъжни и страшни перспективи. В тях е отразен многовековният опит на народа и неговата философия, създадена от този опит, че добро без зло не бива и радост без печал не може. Ако се вгледаме внимателно обаче в гадателните книги, ще видим, че в повечето случаи се предсказват беди и страдания, че нещастието доминира над щастието. Има отделни редакции, които звучат твърде песимистично, може би поради „злите времена", в които са създадени. Такива са някои редакции на Гръмник — един текст обнародва Ив. Дуйчев (Из гадателните...). Тук се предрича „много дъжд", „лошо време", гибел за плаващите, глад и буря, болести, „въстание, ропот срещу царя", смутове, развала на пшеницата, тление на плодовете, метежи, вълци, град, изтребление и сеч, наводнения, „голяма смъртност" и още страшни неща.

Дори в най-ведрите гадателни книги липсва всякаква идеализация на живота. Тук всичко е така, както става и е възможно да стане в един жесток свят. Няма идеализация и на човешките съдби и характери. Доколкото в гадателните книги са отразени човешки качества, съвършени хора няма. Липсват ярко положителни, безупречни люде, каквито изобразяват житията, но затова пък се срещат изцяло отрицателни типове. Например всеки роден в третия лунен ден, когато Каин се е родил, ще бъде само лош: клеветник, гневлив, побойник, хитър, скъперник, зъл във всяко дело. Роденият в шестия лунен ден ще бъде разбойник, а роденият на 13-ия лунен ден ще бъде пияница. Отрицателни типове се раждат според Звездочетец под знака на скорпиона и козирога. Най-често обаче са посочени характери и поведение, в които положителното върви редом с отрицателното. Това всъщност е една вярна представа за сложната природа на човека. Положителните човешки качества, които най-често се сочат в гадателните книги, са: красота, мъдрост и храброст. Те се очертават като идеал на човечеството, отразен както в античното изкуство, така и във фолклора на народите.

Човекът, взет като цяло в гадателните книги, се възправя като добър и лош, щастлив и нещастен, дълголетен и болнав, мъдър и „злообразен", с недъзи, храбър и боязлив. Изобщо човекът се очертава в своето многообразие, но само като представа за живота, като понятие за човека, а не като художествено изображение.

Гадателните книги предлагат специфични за тях формални особености. Всички те са насочени към бъдещето. Но за да се

осъществи това бъдеще, трябва да има определено условие в настоящето. Затова повечето гадателни книги започват с условно изречение: „Ако се случи Рождество Христово в неделя . . .“ (Коледник); „Ако прогърми в числото на овена. . . “ (Гръмник); „Ако потрепере дясната буза . . .“ (Трепетник); „Ако човек се разболее през втория ден . . .“ (Месецослов) и т. н. Следват изречения в бъдеще време или сегашно, но обозначаващо бъдещи действия. Така всяко гадание е съставено от два основни елемента: условие и събитие в бъдещето. Това бъдеще обикновено е близко, то ще стане в границите на същата година или месец; само при Звездочетец и Рожденник — в границите на един живот.

По всяка вероятност най-старите народни гадания са изглеждали също така, тъй като това е най-естествената форма на гаданията. Тя се запазва в устното фолклорно наследство до най-нови времена. Записаните в народна среда гадания имат същата форма, както и писмените гадания. Очевидно тя се отличава с устойчивост през вековете в устната и в писмената традиция.

В гадателните книги няма стремеж за търсене на поетически изказ, защото в тях няма изображение на лица и събития или изразяване на емоции. Като молитвите те имат повече практическо значение, но тук не се разчита на силата на словото и на магическия образ. Изреченията са кратки, предметни, нещата се назовават направо с техните същински имена; не е важен фигуративният израз, важно е да се отбележи точно и ясно какво ще се случи.

През средновековието гадателните книги, както и народните гадания, не са средство за забава, а изразяват вярата в скритите закони на света, в установеното предвечно предопределение, което човекът иска да открие. Тази вяра обаче не е сляпа. Гаданието не се изгражда чрез фантазията, то не е и мечта. Това, което ще стане в бъдещето, е ставало многократно в миналото. Имало е гладни и сити години, обществени катастрофи и спокойствие, класови различия, разнообразни природни бедствия, хора с различни съдби и черти. В гадателните книги се вещае за напълно реални неща, с които човекът се е сблъсквал неведнъж, на които се е радвал или от които е страдал. Освен това се назовават съществуващи градове и страни, реални болести и недъзи, набелязват се действителни отношения във феодалното общество и житейски тревоги — стопански, обществени, лични. Стремейки се да надникнат в бъдещето и да намерят ключа за прозиране в близката човешка съдба, създателите на гадателните книги се опират на историческия и личния опит, на наблюдението над природата и над поведението на хората.

Следователно в гадателните книги, без да се говори за миналото и настоящето, те присъствуват — като атмосфера, сбор от факти, наблюдение, опит, интереси и тревоги. Тъкмо затова тези апокрифи могат да се разглеждат като отражение на полити-

чески и социални отношения, на живота на средновековния човек изобщо — играчка в ръцете на неумолимата и неотклонна съдба.

Народните гадания и гадателните книги през средновековието си взаимодействуват. Наблюдава се частично движение на гадания от книжнината към фолклора. Освен това едните и другите взаимно се допълват по отношение на функции. Те задоволяват едни и същи потребности, съставляват общ момент от духовния живот на масите.

## 2. ПОП ЙЕРЕМИЯ БЪЛГАРСКИ

Името на Йеремия е едно от малкото известни имена на представители на народната апокрифна литература. Той е българин по народност, а по обществено положение свещеник. За него узнаваме от славянската редакция на списъка на забранените книги, известен като Погодинов индекс. Както вече говорихме в главата за апокрифите, индексът възниква през XI в., но е съхранен в препис от XIV в. В него е отделено значително място за Йеремия. За произведенията му се говори с повече страст отколкото за други апокрифи, отправят се остри нападки. Писателят е наречен „поп български", „окаян", който създава лъжливи произведения — „бае", „лъже" (нзолгаль). В по-късни редакции на индекса Йеремия е наречен „Богомилов син и ученик" (Зосмов индекс, XV в.) и дори се твърди, че бил на дяволското хорище.

За времето, когато живее Йеремия, научаваме също от Погодиновия индекс. Според автора му „великият патриарх Сисиний" казал в едно от словата си: „Не ме мислете за онзи лъжлив Сисиний, за който написа поп Йеремия за съблазън на неразумните." Става дума за св. Сисиний, герой на една молитва от Йеремия. Цариградският патриарх Сисиний управлява през 996—998 г. За да направи той такова изказване, това означава, че славата на Йеремия като автор на апокрифи е достигнала до него и че патриархът е запознат с част от съчиненията му. Това ни дава основание да поставим творчеството му през втората половина на X в. и по-точно в неговата последна четвърт. Изказването на патриарх Сисиний, а също така ожесточеността на автора на индекса спрямо Йеремия показват, че Йеремия е имал обаяние сред народа, а творбите му са се радвали на популярност. Няма съмнение, че те са отговаряли на вкуса на обикновения читател и са дразнили образованите в духа на канона църковници.

Делото на Йеремия се осъжда и по-късно, когато той вече не е жив. В славянската книжнина е известно едно Послание на монах Атанасий Йерусалимски до Панко. Нито за Атанасий, нито за Панко се знае нещо положително. Само може да се каже, че са живели през XI—XII в., защото посланието е известно вече в препис от XIII в. От него проличава, че Панко е чел творбата на Йеремия за кръстното дърво. Атанасий му поясня ва, че е прочел „лъжливи

басни". Панко обаче се е вживял в творбата и започнал да я преразказва. Атанасий пише: „Някои ни разказаха, че мнозина учиш за дървото. . .". По-нататък той полемизира с възгледите на Йеремия, за да отвърне Панко от тях. От всичко това проличава, че интересът към Йеремия като писател се разраства и че църквата, тук в лицето на учения монах Атанасий, не престава да води борба с него.

В научната литература е поставян въпросът, дали поп Йеремия не е бил богомил. Някои учени в миналото без колебание му отреждат място сред богомилите. Дори го отъждествяват с поп Богомил. Източниците обаче *разграничават* двамата и този въпрос днес вече не се поставя на обсъждане. Трябва да се смята за решен и въпросът, дали Йеремич е бил привърженик на богомилското учение. Основната творба на автора — „Повест за кръстното дърво", не го показва като богомил, а като противник на някои богомилски възгледи. В нея той се отнася с дълбоко уважение към кръста, възхвалява го. А известно е, че богомилите според израза на Козма „ненавиждат" кръста и учат своите да не му се кланят. Те го смятат омразен богу, защото Исус бил разпънат на него. От това произлиза, че поп Йеремия влиза в противоречие с един от основните възгледи на богомилите, поради което е ясно, че не е могъл да бъде богомил. Той е бил мирски свещеник, на когото са близки духовните интереси и мирогледът на народа.

Погодиновият индекс назовава две творби на поп Йеремия: а) молитва против болестта треска (тресавици), б) за кръстното дърво.

Според индекса в *молитвата против треска* се говорело за св. Сисиний, който стоял на Синайската планина, за „седем тресавици" Иродови дъщери и за ангел Сихаил. Известни са редица молитви с основен герой св. Сисиний, в няколко от които той с помощта на ангел се бори тъкмо срещу тресавиците, представени като жени. Йеремиевата редакция обаче не е съхранена в славянската книжнина. Нито една от известните ни молитви не съдържа всички белези на творбата, означени от автора на индекса. В някои варианти тресавиците са 12, в други ангелът е Михаил, а Сисиний не е на Синайската планина, а на друго място. Известните ни Сисиниеви молитви против треска обаче ясно п казват, че поп Йеремия изгражда творбата си върху позната схема, с помощта на познати герои, като е направил корекции и е внесъл своето лично отношение при подбора на подробностите имена, място на действие, брой на тресавиците). Макар в молитвата да действува светец (предполага се, че Сисиний е манихейски светец), основата на творбата е езическа. Ако изхождаме от информацията в индекса можем да отделим варианти, които стоят най-близо до Йеремиевия оригинал. В тях тресавиците са одухотворени, представени като жени, които излизат от морето. Всяка от тях носи някакво име — Огнея, Тресея, Ледея, Пухлея и други

според функцията, която изпълнява. Представата за морето като жилище на духове и водни божества е прастара. Прастаро е и одухотворяването на природата и представянето на болестите, както и на смъртта, в човешки образ. Молитвата подобно на народните баяния е имала задачата да пропъди болестта, като разчита на магическата сила на словото. Несъмнено творбата на Йеремия е била не само разбирана, но и приета с пълно доверие от страна на читателя. През X в. езическите схващания са много жизнени, а народните баяния против зли сили и болести са най-разпространената народна медицина. Творбата на Йеремия, както и всички други апокрифни молитви, е изпълнявала практически функции.

Дали молитвите против тресавиците са повлияли върху българското народно творчество, или представите за треската са съществували сред българското население още преди Йеремия, не може с категоричност да се каже, но наблюдението върху народния мироглед и баянията от последните векове показва връзка между Сисиниевите молитви и народните вярвания. Българският народ бае не срещу треска, а срещу „трески", които са представени също като жени.

В науката творбата на поп Йеремия за кръстното дърво обикновено се цитира като „Повест за кръстното дърво". Тя е запазена в няколко пълни преписа. Два от тях в заглавието си съдържат името на Йеремия. Най-старите преписи се намират в т. нар. Берлински сборник от XIII в. и в Драголов сборник приблизително от същото време. По Берлински сборник творбата е издадена от В. Ягич (1868, Прилози). Напоследък се подготвя фототипно издание на целия Берлински сборник от Х. Миклас.

В различните преписи заглавията на творбата са различни, но текстът е еднакъв. Като най-близо до оригиналното трябва да се смята заглавието от т. нар. Хлудов сб. (XIV в.). То гласи: „Слово от Йеремия презвитер за честното дърво, за възвещението на светата Троица и за спомен Мойсеев". В друг препис вместо „Йеремия презвитер" е казано „Йеремия пророк". Тази замяна е в духа на апокрифната литература, в която често творбите се приписват на пророци, за да им се придаде канонична стойност.

В повестта се проследява историята на кръста от времето на Мойсей до разпятието на Исус. В нея е прокарана определена концепция — да се покаже, че историята на кръста е свързана с историята на човечеството, че бог в далечни времена посочва на Мойсей като знамение кръстния знак и сам Мойсей посажда дървото, което ще стане кръст Христов. Като се търси връзка между появата на Христа, неговото разпъване и Стария завет, защищава се кръстът — не само като символ на Христовото страдание, но и като божи знак за спасение. По такъв начин се води вътрешна полемика с богомилите, според които кръстът не може да бъде мил на бога, щом Христос е разпънат на него. С цялата история писателят доказва светостта на кръста. Полемиката се

води и по отношение на други възгледи на богомилите, без да се споменават самите богомили. Те отричат Мойсей и старозаветните герои, а Йеремия свързва Мойсей с Христос. Тъкмо Мойсей сплита три дървета — кипарис, кедър и ела, посажда ги в Мера и казва: „Това дърво ще бъде за спасение!“ Богомилите са също против свещениците и „лаят по тях“, по израза на Козма, като „кучета по конник“. А Йеремия по свой начин защищава свещениците с епизода за ръкополагането на Исус за свещеник. С този момент той влиза в противоречие и с Евангелието, тъй като подобно нещо там не се разказва. Затова и монах Атанасий не е съгласен с Йеремия; от гледище на официалното учение той казва, че трябва да се слуша апостол Павел, според когото Христос ще стане йерей на бъдещия божи храм, а не на този, построен от хората.

Както се вижда, водейки полемика с богомилите, Йеремия не се солидаризира и с официалното учение. Той се опира при изграждането на творбата не на Светото писание, а изключително на апокрифни извори. Затова и на други места не само допълва, но и коригира ред официални схащания, определени от каноничните книги. Според повестта добрият разбойник, разпънат от дясната страна на Исус, не е истински разбойник. Той е син на добри и благочестиви хора, но се нарича разбойник, защото е живял и расъл в местността „Разбоище“. В отличие от Евангелието възрастта на Исус при разпъването му е 60 г., а не 33. Подробно се разказва как Исус на 10-годишна възраст намерил Адамовата глава, как орал с плуг и пр. — моменти, за които в евангелията няма дори и ред. Затова творбата на Йеремия се схваща от привържениците на официалното християнство като измислена приказка — да припомним думите на монах Атанасий до Панко — Йеремия разпространявал „лъжливи басни“.

Повестта е наистина един художествен разказ, пълен с чудни, драматични, интересни събития, който е увличал читателя. Изложението е много достъпно, разказът се отличава с простотата си и съдържа любопитни подробности. Авторът се опира на известни апокрифни творби, които обаче така компилира по „хронологически“ принцип, че създава една непозната фантастична история на кръста, каквато в дотогавашната апокрифна литература няма. Всеки епизод от творбата крие интересни в сюжетно и образно отношение моменти и запомнящи се картини. Читателят е научавал как се появява кръстният знак, как пораства дървото, което по-късно ще стане кръст, как Давид предава на своя син модела на бъдещия Йерусалимски храм, как чудното дърво край Мера бива отсечено и довлечено в Йерусалим за строеж, но не е използувано. Любопитен е разказът за Адамовата глава и спора на двамата князе къде да бъде тя поставена. Читателят вижда Христос да шествува по земята, да се среща с обикновените хора и да прави добрини. При използуването на по-стари апокри-

фи Йеремия не компилира механично. Досегашните проучвания показват, че той преразказва, изпуска подробности, добавя нови. Някои епизоди в творбата изобщо не се откриват в известната ни апокрифна литература. Йеремия разгръща разказа епически, но на места говори развълнувано, изразява възхищението си с възклицания и внася лирически момент в повестта.

Образите на Мойсей и Исус са нарисувани по начин, близък на народната проза. Те обичат своя народ, грижат се за него, помагат му. Като в народните приказки Исус се явява там, където има нужда от него (епизодите: Как Исус орал с плуг и Как Исус нарекъл Пров брат); с обич към труженика той поема ралото от ръцете му и го научава как по-добре да оре, а на Пров помага при събирането на данъците и излекуването на болния цар. Помага и без да чака благодарност, скромен и непознат, поема своя път. Затова с основание се говори за „онародняване" образа на Исус(Е. Георгиев). На места апокрифът звучи съвсем като вълшебна приказка, другаде напомня народно предание. Изкуствените орли на Соломон се раздвижват и оживяват. Дървото, преди да стане кръст, носи в себе си някаква тайнствена огромна сила, която променя човешките съдби. Кърпата с Исусовия образ и до ден днешен се пази в царевия палат. Кошарата на нивата, орана от Исус, още стои. Такива материални остатъци се сочат винаги в народните предания, за да се придаде на разказа стойност на история.

Не са известни всички извори на „Повест за кръстното дърво", за да се произнесем със сигурност по въпроса за творческия влог на Йеремия в творбата по отношение на епизоди и събития. Според някои учени липсващите в известната ни апокрифна литература епизоди в повестта били дело на поп Йеремия (Георгиев, Прокълнатият . . . ). Възможно е, но също така е възможно един ден изворите на тези епизоди да се открият. Това обаче не би омаловажило заслугата на Йеремия като писател. Той създава една цялостна апокрифна история на кръста, която не е механичен сбор от епизоди, а всички те са подчинени на един замисъл със съвременни на автора аспекти. Йеремия полемизира както с богомилите, така и с официалните схващания; разпространява една апокрифна философия, която става негова философия. Той създава увлекателно четиво, на което обикновеният читател е вярвал и което е чел с интерес. Така Йеремия обогатява народната четивна литература.

В един от епизодите на повестта писателят заявява, че на друго място ще разкаже за раждането на Христос и за събитията след него. Ето защо в славянската книжнина се търси това съчинение, предполагат се и други творби на Йеремия.Като негово се смята едно съкращение на Книга за Енох — подбор на мисли от различни глави или накратко преразказани пасажи. Изводките възхождат към най-стария обширен старобългарски текст на апокрифа (вж. Ангелов, За книжовното дело . . . ). Има из-

вестни причини да се припише на Йеремия творбата „Слово за рождество Христово“ (подробно у Е. Георгиев) и участие в една редакция на „Беседа на тримата светители“. В последната се забелязват следите на „Повест за кръстното дърво“.

Книжовната работа на поп Йеремия е свидетелство за тласъка, който дава апокрифната преводна литература за създаване на ново направление в българската книжнина. Творчеството му показва колко силно апокрифите са влияли върху българските книжовници, завладели са умовете с образите си и приказните си събития и са изместили до голяма степен Библията. Развитието на нова апокрифна литература на българска земя продължава и през следващите векове. Както ще видим след малко, основното богомилско съчинение „Тайна книга“ е изградено също с помощта на апокрифен материал, който е преосмислен, а през XI—XIII в. се създават поредица български обработки на апокрифи или нови творби с патриотични тенденции, силно повлияни от апокрифите. Поп Йеремия, първият създател на апокрифи в България, има последователи, които като него изразяват несъгласувани с църковното учение възгледи, създават свой поетичен свят, нелишен от пряка връзка с живота, но в една своеобразна апокрифно-легендарна форма.

## 3. БОГОМИЛСТВО И БОГОМИЛСКА КНИЖНИНА

През X в. България става родина на най-голямото средновековно народно социално движение — богомилството. То е християнска ерес, обществено движение в религиозна форма, насочено срещу устоите на официалната православна църква и феодалния строй, ерес, която не остава в средите на духовенството, нито само в рамките на България, а обхваща широките народни маси, разпростра се далеч извън родината си и съществува векове.

Най-значителните домашни извори за проучване на богомилското учение и движение са: „Беседа против богомилите“ от Презвитер Козма и нейните обработки; Борилов синодик (XIII в.); Житие на Теодосий Търновски от патриарх Калист (ок. 1365 г.); Житие на Иларион Мъгленски от патриарх Евтимий (последна четвърт на XIV в.). От византийските извори най-значителни са: „Паноплиа догматика“ на Евтимий Зигавин (гл. 27 „Против богомилите“) и съчиненията на Ана Комнина.

От всички извори най-ранен и най-богат по отношение на сведения е „Беседа против богомилите“ (X в.). Докато другите извори спират вниманието си главно на космогоничните и религиозните възгледи на богомилите, Козма дава ясна представа и за техните социални възгледи. Към надеждните извори, разбира се, трябва да се прибавят и богомилските съчинения, преди всичко Тайната книга на еретиците.

Съчиненията, писани от официални християнски писатели, са противобогомилски. Затова в изображението на богомилите и на

учението им има омраза, владее страстта на отрицанието и субективното отношение. Ето защо тези извори трябва да се използуват внимателно. По отношение на отделни богомилски схващания изворите са разногласни, разногласия има дори в рамките на едно и също съчинение. Това се дължи или на развитието на богомилското учение, на уточняването на някои представи, или на разногласия по отделни въпроси в различните богомилски групировки. И това е напълно естествено, тъй като никоя ерес не е напълно единна.

Презвитер Козма дава ясни и категорични сведения за времето и мястото на появата на новата ерес: „В годините на благоверния цар Петър се появи поп на име Богомил, по-право е да речем богу немил, който *пръв* започна да проповядва ерес по българската земя." Това сведение се повтаря по-късно и в Бориловия синодик. Не подлежи на съмнение, че богомилството се появява в България по времето на Петър и поп Богомил е първият, който дава израз на новото учение; следователно той е негов основоположник. Учението започва да се нарича богомилово, учениците му богомилови и скоро всички привърженици на ереста получават названието богомили. Някои учени подлагат на съмнение съществуването на поп Богомил като историческа личност с такова име; смятат, че името е символично, с него се изтъквала връзката на еретиците с бога — те са на бога мили, защото тяхното учение е истинско. Такова мнение обаче според мен няма сериозни основания. Козма е недвусмислен в изказа си — „поп *на име* Богомил". Изразът „по-право е да се каже богу немил" е игра на думи, писателят намира повод чрез името на поп Богомил да му се подиграе и да покаже, че ще спори с неговите безбожни възгледи. Името е превод (калка) от Теофил, което означава „богу мил". Такова име имат и немците — Готлиб. В него няма нищо неестествено, за да се обявява поп Богомил за символ, за несъществуваща реална личност с такова име. Неговите привърженици започват да се наричат богомили по същата логика, както и последователите на Христос се наричат християни, на Мани—манихеи, на Буда — будисти, на Арий — ариани и пр.

Управлението на Петър е продължително — 927—968 г. Затова възниква въпросът, кога по-точно поп Богомил започва да разпространява своето учение. В това отношение ни улеснява кореспонденцията между цар Пътър и константинополския патриарх Теофилакт. Запазено е писмо на Теофилакт (936—956 г.), отговор на запитване на Петър, писано след 941 г. От него се разбира, че Петър е обезпокоен от появата на еретическо учение и пита какви мерки да предприеме срещу него. От писмото става ясно, че еретиците бързо се множат, но нито Петър, нито Теофилакт са наясно какво е точно тяхното учение. Теофилакт почти го отъждествява с манихейското и при съветите си се опира на познанията си върху манихейската ерес. От това проличава, че по времето на патриарх Теофилакт поп Богомил вече има свои-

те открити прояви като разпространител на нови идеи, че печели привърженици, които внасят смут в държавата, но че самото богомилство още не си е създало определена стройна система от възгледи, широко пропагандирани, затова неговата същност още не е ясна на държавните и духовни власти. Започнало своя живот в първата половина от Петровото царуване, богомилското учение тепърва ще се формира като цялостна система, ще се уточнява и ще се превръща все повече в опасна ерес.

Козма определя богомилството като „новопоявила се ерес", а поп Богомил като *пръв* неин сеятел. От това проличава, че Козма е съвременник на поп Богомил и че ереста е именно *нова*, тя не е повторение на вече известните. Това е българска ерес, родена на българска земя и създала тук първата своя организация и литература. Всяко ново явление обаче има своите причини в обществения живот и свои корени в миналото; не пораства чудодейно на празно място. Така е и с богомилството. То има връзка с по-стари еретически дуалистически учения и има своите причини за формиране в конкретния обществено-политически и и културен живот. Обществената и социалната основа, която благоприятствува възникването на богомилското учение, е развитието на феодалните отношения и заедно с това изостряне на класовите противоречия и социалната несправедливост. Народът, в чието съзнание се преплитат езически схващания с християнски, започва да се разочарова от християнския бог. Той се оказва не толкова справедлив, колкото го представя църквата, не толкова милостив, не толкова силен. В недоволството си от живота човекът от народа, чийто идеолог се явява в случая поп Богомил, търси обяснение за земния ред и начин да изрази недоволството си. И той го открива не само в собствения си разум, но и в различни други извори, които обединява, пресява, преосмисля и така изгражда една нова философия за сътворението и устройството на света. В противоположност на църквата поп Богомил създава теорията за *участието на дявола в създаването на света, човека и обществения ред*. Оттук произтича тоталното отричане на цялата държавна, църковна, социална и семейна уредба. Дуализмът е основният богомилски възглед, който обяснява злото в света и заедно с това прави богомилството остро социално движение.

Ако трябва накратко да формулираме източниците на богомилското учение, те са: 1. Отрицателните явления в живота, които дават повод за недоволство, тласкат човека към търсене на ново обяснение за създаването на света и земния ред. 2. Дуалистичните християнски ереси — главно павликянството и масалианството. Павликянството се появява в Армения през VII в., разпространява се широко в Мала Азия и Сирия и бележи разцвет през IX в. То е продължение на манихейството (възникнало през III в. въз основа на староиранския маздеизъм), като дуализмът му е пригоден към християнското учение. 3. Евангелските книги и

елементите на дуализъм в тях, които подкрепят дуалистичното учение. 4. Апокрифната литература, в която намират отражение идеите на различни дуалистични и недуалистични антиканонични учения, народни легенди и схващания. 5. Езическата идеология, която по време на поп Богомил не само че не е преодоляна, но сред народа продължава да е господствуваща.

Някои средновековни писатели отъждествяват богомилите с манихеи или павликяни, но това не е правилно. През VIII в. византийските императори Константин V (741—775 г.) и Лъв IV (775—780 г.) преселват павликяни в Тракия, за да охраняват българо-византийската граница. Заселени в Тракия, те след българските завоевания през IX в. попадат в границите на България и продължават упорито да поддържат ученията си. Техен център става Пловдив. Българското богомилство обаче не е повторение на павликянството. Опряно и на други извори, и на самата действителност, то приема онези павликянски схващания, които му допадат. Затова и богомилската църква в организационно отношение се обособява навремето от павликянската.

В почти всичките си пунктове възгледите на богомилите противоречат на официалното християнско учение. Цялата богомилска система от възгледи и връзката им с дуалистическите учения е добре показана от Д. Ангелов. (Богомилството в България, 1969), Б. Примов и от редица други учени.

Накратко обобщени въз основа на изворите, богомилските възгледи се състоят в следното: Отначало съществува само бог, който управлява седемте небеса. Дяволът е първоначално ангел или според други син на бога. След прогонването му от небесното божие царство той създава свое земно царство. Сътворява земята и земния свят, сътворява и плътта на човека, но човешката душа е божествена. Според едни тя е вдъхната от бога след напразните усилия на дявола да съживи човека; според други в глинените тела на първите хора дяволът затваря ангели. По този начин се противопоставя бог (символ на доброто) на дявола (символ на злото), небето на земята, тялото на душата. Като създател на земята и на телата човешки, дяволът е техен господар. Така земният, видимият свят е *творение и владение* на дявола, а духовният, невидимият свят е божествен. За разлика от другите дуалистични учения дуализмът на богомилите е умерен. Манихейството, павликянството и масалианството поддържат идеята за две вечни и непримирими начала — добро и зло. Според богомилите изначален е бог, доброто; злото е вторично, то се появява след бога. Те вярват в доброто у човека, чиято душа не е във властта на дявола, и следователно в усъвършенстването на обществото чрез убиване на телесното и даване на преднина на духовното. Освен това злото според богомилите не ще трае вечно на земята. Те вярват в гибелта на дявола и възцаряването на бога като единствено божество. Тези възгледи ясно са изразени в Тайната книга.

Тъй като земята и нейните властници са империя на дявола, те не са съвършени, а грешни. Оттук произтичат социалните и антицърковните възгледи на богомилите, които го правят революционно, антифеодално движение. Българските еретици са против богатството и богатите, против управниците — според Козма „учат своите да не се подчиняват на господарите си, ненавиждат царя, ругаят старейшините, укоряват болярите. . . ". Те отричат свещениците, считайки ги за излишни. Постоянно ги критикуват като носители на нравствени слабости, преди всичко леност —по думите на Козма „лаят по свещениците като кучета по конник". Заедно с това те отричат и църковната сграда, наричат църквите „кръстопътища", молят се по домовете си и взаимно се изповядват. Единствената молитва, която признават, е „Отче наш".

Библейските книги противоречат на богомилското учение за създаването на света и узаконяват земната йерархия, затова богомилите подлагат на основна ревизия каноничните книги. Те „отхвърлят" Мойсеевия закон, „хулят пророците и не приемат книгите, писани от тях" (Козма), смятат патриарсите и пророците за прислужници на дявола. Те не почитат Богородица като божа майка, защото я считат за грешна жена или за ангел. Те признават новозаветните книги, но ги тълкуват по своему. Богомилите не се кланят на иконите, смятайки това за идолопоклонство. Ненавиждат кръста, секат го, защото Христос се е мъчил и умрял на него. Следвайки простата логика, те казват: „Ако някой удари с дърво царския син, може ли то да бъде мило на царя?". Богомилите отричат кръщението с вода, а също така и причастието, тъй като не разбират неговата символика, съставките на причастието наричат „проста храна". Те отричат чудесата и чудодейното действие на мощите. Според тях жената е създадена едновременно с мъжа от кал, а не е взета от ребрата на Адам. Поради това те имат друго отношение към жената, отреждат й място в обществения живот и дори в богослужението. Богомилите не зачитат неделния ден и по време на него работят. Трудът в полза на господарите обаче те отричат, защото господарите са им ненавистни — „мислят, че са омразни на бога онези, които работят на царя и заповядват на всеки слуга [има се предвид крепостното селячество] да не работи на своя господар" (Козма). Богомилите са против кръвопролитието, против убийството дори на животно, с изключение на змията. Затова са и против войната. Във връзка с отрицанието на материалния свят и стремежа към духовното те проповядват скромност, смирение, въздържание, незлобливост. Когато обаче народните интереси налагат, богомилите вземат участие във въстанията за освобождение (например по време на византийското робство). А когато трябва да отстояват основите на своето учение, те са твърде упорити, нападателни. Изразите, които употребява Козма — „хулят", „ругаят", „лаят", говорят за активност.

Още в началния етап от съществуването си богомилството

си изгражда своя организация. Богомилите се делели на три групи: *съвършени, вярващи и слушатели.* Съвършените богомили са проповедниците, те са били крайни. Отказвали са се от всякакви земни блага, издържани са били от обществото; не са се женили и са проповядвали безбрачие, тъй като бракът е телесна, дяволска връзка между хората. Заедно с това те се обявяват и срещу децата като рожби от телесна връзка и ги наричат „дяволчета" и „мамончета". Тези крайности възмущават Козма, той ги подчертава, за да отврати добрите християни от богомилите, и доказва светостта на брака и на децата. Без да прави разлика между съвършени и обикновени богомили, Козма им се подиграва, че не работят, и в същото време ги укорява, че работят в неделя. Вярващите богомили са били организирани в братства, а братствата в общини (църкви). Слушателите били извън богомилските общини, но имали право да присъствуват на проповедта. След специални обреди вярващ богомил е можел да стане съвършен, а слушател — вярващ.

Социалният състав на богомилството е преди всичко от средите на селячеството и низшето духовенство. Козма свидетелствува, че дето богомилите „видят прост и неучен, там сеят плевелите на своето учение". Богомилството е увличало народа не с идеите за убиване на тялото и за безбрачие, а с онези идеи, които са изразявали неговите интереси. През втората половина на X в. богомилството вече става голяма сила. Когато Петър се обръща за съвети към цариградския патриарх, той още не е взел никакви мерки срещу богомилите и не знае по какъв начин трябва да им се противопостави. С разпространяването на ученията и засилване на неговата острота църквата вече взема специални мерки. Появата на обширното противобогомилско съчинение на Презвитер Козма е една от тези мерки — повежда се идеологическа борба срещу богомилите. Но тъй като те атакуват властта (цар, боляри) и крепителите на властта (богати, духовенство), църковния ритуал и каноничните книги, църквата не се задоволява само с идеологическа борба. В Беседата се откриват данни и за държавни мерки против тях. Богомилите твърдели, че заради правдата търпят „мъки и вериги". Това показва, че най-активните богомили са били затваряни и измъчвани. По-късно се свикват противобогомилски събори (Борилов, 1211 г., Иван-Александрови, XIV в.). Богомилите са подлагани на проклятия, прогонвани са от пределите на страната. По време на византийското робство, когато българските земи са в границите на Византия, византийските императори вземат също така разнообразни мерки срещу еретиците. Алексий Комнин (1081—1118 г.) привлича едни към армията, на други раздава имоти и по такъв начин ги откъсва от тяхната среда и притъпява техните антидържавни настроения. А богомилският водач Василий Врач, който бил много смел и дързък, е призован на съд, в който участвуват духовни и светски лица, и осъден на смърт. Изгорен е на клада.

Никакви мерки обаче не са в състояние да спрат разпространението на богомилското учение. У нас то замира чак през първата половина на XV в. в условията на османското владичество. Една част от богомилите се ограничават в своите религиозни схващания, борбата им изгубва социалната си острота, те се превръщат в една секта. Друга част стават католици. В Босна богомилите стават мохамедани.

До османските завоевания богомилството е мощно народно движение. Още през XI в. то преминава границата на България и се разпростира в други страни. Обхваща не само почти целия Балкански полуостров, но преминава и в Северна Италия, в Южна Франция, има известно влияние и в Русия. В различните страни богомилската дуалистична ерес получава различни названия: бабуни, патарени, катари, албигойци. Съответно с конкретната историческа обстановка тя приема и местни черти, но запазва своите основни особености като антифеодално дуалистично учение. На Запад в народна среда еретиците най-често се наричат „бугри" или „булгри". За тях съществува обилна документация, от която личи, че много бугри са изгаряни на клада. Има писмени данни и за произхода на названието. Един анонимен автор твърди, че бугрите се наричат така, „защото учението дойде отвъд морето, от България". Връзката на западноевропейските дуалисти и богомилите не само е ясно осъзната, но и тя се поддържа в продължение на дълги години. Епископ Назарий пътува до България и оттам донася книги. Някой си Марко получил образованието си по еретичество в България. Зависимостта на западноевропейските еретически учения от богомилството е добре изяснена от Б. Примов въз основа на обилни документи (вж. Бугрите ...).

Богомилството е движение с големи културни последици. То обхваща освен народа и низшето духовенство и някои представители на висшето духовенство. Това показва, че навежда към размишление, подтиква към опит за реформиране на църквата. В Западна Европа то е свързано с реализираната Реформация. Сред българското население богомилството формира общонародни обществени възгледи, създава критично отношение към църковната литература и това намира отражение в българския фолклор. В нашия фолклор се срещат дуалистични легенди, които възникват под влияние на дуалистичните апокрифи и на богомилската проповед. Също така нашият народ създава множество приказки против духовници и против отделни църковни идеи. За тяхното възникване има голямо значение естествено самият живот, те отразяват реални слабости на духовенството. В смелостта обаче да се осмиват духовниците, в развенчаването им като божи служители, в трезвостта на оценките по всяка вероятност има дял и богомилската многовековна остра критика против православието, която създава у нашия народ критическа нагласа към духовенството и официалната идеология.

* * *

Богомилството създава и своя литература, която е съществен дял от народната литература.

Преди да говорим за същинската богомилска литература, изразяваща собствените богомилски възгледи, трябва да се постави въпросът, кои от създадените вече християнски творби богомилите приемат, признават и усвояват, кое е тяхното четиво. Това обяснява по-нататък и характера на същинската богомилска книжнина.

Сведения по този въпрос намираме преди всичко у Ефтимий Зигавин и Презвитер Козма. Вече казахме, че богомилите отхвърлят от Стария завет Мойсеевото петокнижие и пророческите книги. Признават обаче Псалтира и мъдростите. Като приемат изцяло Новия завет, от него най-високо ценят Евангелие от Йоан и Откровение Йоаново (каноничен апокалипсис на Йоан). Евангелието е един морален кодекс на богомилите, чрез него те се борят и срещу отклоненията от християнските морални норми. Към новозаветните книги обаче богомилите имат творчески подход. Те не приемат в тях всичко така, както е казано. Козма твърди, че постоянно държали в ръце Евангелието, но го „извращавали по свой начин". Някои места в него те схващат като алегории, а не като действителност. А Зигавин пише: „Те тълкуват изцяло превратно споменатите седем книги, като изопачават думите им, изкълчват правилния им смисъл и ги нагаждат към своето учение."

Очевидно е, че богомилите приемат и разпространяват една малка част от каноничните книги, като в проповедите си ги предлагат в нова богомилска редакция. Те възприемат и включват в своето четиво още редица апокрифни творби, които съответствуват на учението им и от които самото им учение до голяма степен е повлияно. Между тях може да се посочи „Видение Исаево". Тази книга е допадала на богомилите с идеята, че Христос слиза направо от небето, а не е роден от земна жена. „Прение на Исус с дявола" се харесва на богомилите с острия конфликт между дявола и бога, с идеята, че дяволът е създал разрушителните природни стихии (земетръс, огън), че е баща на престъпленията и че един ден ще бъде победен окончателно.

Дотук ставаше дума какъв е кръгът на литературата, която богомилите приемат и четат. Още по-важен е въпросът, какво е участието на богомилите в книжовния живот. В научната литература се допуска *богомилска намеса* в някои стари *апокрифи*. Всички гръцки преписи на апокрифните творби не ни са известни за да можем точно и категорично да се произнесем по този въпрос. Ако се изхожда от външни близости и от сравнения с досега известни гръцки варианти, богомилски елементи могат да се открият в апокрифите „Тивериадско море" и „Слово за Адам и Ева". В тях силно впечатление прави епизодът за срещата на

Адам с дявола. Тук проличава убеждението за дявола като за създател и господар на земята. Изгубили райското блаженство, първите хора са принудени с пот на чело да изкарват хляба си. Те започват да орат земята. Но ето че дяволът застава пред воловете и заявява: „Моя е земята, а божии са небесата и раят. Ако искаш да си мой, работи земята, ако ли пък искаш да си на бога, върви в рая." Адам мисли, че земята е божия, но дяволът му повтаря, че няма да му разреши да оре, докато не му даде запис. Адам няма друг изход: „Който е господар на земята, негов ще бъда аз и моята челяд!" (по „Слово за Адам и Ева")– казва той и е принуден да даде на дявола запис, че ще му принадлежи.

*Същинската богомилска литература* се появява не като полемическа, насочена срещу официалните църковни възгледи, не като дидактическа, философско-богословска или проповедническа, в която се посочва как трябва да се мисли и постъпва, а като повествователна литература. Тя е опряна на материала и на литературните традиции на апокрифната литература. За съжаление от творчеството на богомилите е останало извънредно малко, и то на чужди езици. Засега две произведения се смятат за безспорно богомилски: Тайната книга на еретиците и *Катарски требник*, който не влиза в кръга на художествената литература, а е свързан с практиката — има обреден характер.

*Тайната книга* е известна в два латински преписа — от XII в. (Виенски) и от XIV в. (Каркасонски), произлизащи от два превода. В края на творбата противник на еретиците е написал: „Това е пълната със заблуждения тайна книга на еретиците от Конкорецо, която донесе епископ Назарий от България." Оттук е ясно, че съчинението има български произход и че е отнесено в Северна Италия от Назарий. За Назарий се говори и в други писмени паметници. Знае се, че живее през втората половина на XII в. и поддържа връзки с българските богомили. Приписката ни ориентира най-общо и за времето на появата на творбата — най-късно през втората половина на XII в., но вероятно много по-рано, всеки случай след Йеремия. В латински превод произведението става тайна книга на катарите.

Творбата е издавана многократно. У нас я публикува по двата латински преписа Й. Иванов (Богомилски книги и легенди, 1925). Най-новото й издание принадлежи на Нелй (René Nelli, Ecritures Cathares. Paris, 1968). Тайната книга е създадена изцяло в проблематиката на апокрифната литература и е опряна на нейния материал. Авторът е познавал „Книга за Енох", апокрифния апокалипсис на Йоан Богослов, Палеята, по всяка вероятност „Повест за кръстното дърво" от поп Йеремия или някой от нейните извори. Използувано е също каноничното „Откровение Йоаново". Творбата се сближава с апокрифите и по своята форма. Тя излага учението на богомилите в картини и образи. Написана е в композицията на въпроси и отговори, но не като спор, нито

с научна цел. Любимият ученик на Исус Йоан, облегнат на гърдите му по време на тайната вечеря, задава въпроси, а Христос отговаря. Отговорите рисуват цялостна картина на миналото и бъдещето на света. Диалогът в случая не е равностоен, затова е погрешно да се смята, че композицията на творбата е диалогична. Йоан е само „подбудител", той поставя проблемите, а Исус разказва — това е едно откровение на Исус. Тази композиция се сходда с постройката на апокрифния апокалипсис на Йоан Богослов, в който разговарящите лица са същите, но се разкрива бъдещото второ пришествие. В последна сметка Тайната книга е български апокриф, но със съвсем ново идейно съдържание. По сполучливото определение на Е. Георгиев това е една „еретическа Библия", която предлага „нова космическа, битейска и богословска система" (Литература на изострени борби, с. 187).

С помощта на апокрифен материал авторът създава програмна творба на богомилското учение. Той подлага този материал на основна ревизия, в резултат на която възниква богомилско съчинение, противоположно по идеи както на използуваните апокрифи, така и на каноничните книги. Бог е върховно божество, Сатанаил е „подражател" на бога, но той има *голяма власт* и сила и обитава небесата *заедно* с бога: „Той слизаше от небето в преизподнята и от преизподнята възлизаше до престола на невидимия отец." Двама могъщи господари на всемира! Но идва момент, когато Сатанаил възненавижда божията слава и, обладан от завист и властолюбие, пожелава да постави трона си над облаците. Той започва да бунтува ангелите против бога. Бог узнава коварните му замисли и подлите му дела и го събаря от небесата. Така заради завистта и славолюбието му Сатанаил е изхвърлен от небесното царство. Тогава той започва да твори. Не бог, а Сатанаил създава земята и първите хора по свое подобие; не бог внушава на Мойсей да посади трите сплетени дървета, от които сетне ще стане кръст, а дяволът по внушение на дявола Енох написва книгите си. Ново, ревизирано становище е изразено и за Богородица. Тя не е земна жена, възпитана от родители, а ангел; Христос не се ражда от нея, а слиза от небесата и преминава от едното й ухо през другото. Завършвайки творбата си, авторът-богомил вярва, че един ден, след като дяволът бъде победен и хвърлен в огнената геена, няма да има „ни глад, ни жажда", а „бог ще изтрие сълзите на страдалците и ще царува с тях навеки".

В последна сметка целият разказ е една история на дявола, който играе съдбоносна роля в живота на света. В творбата е намерил неподправен израз богомилският дуализъм и заедно с него богомилският оптимизъм. Злото ще бъде победено, то не е вечно. Защото доброто е предвечно и по-силно. А човекът има тяло от пръст, сътворено от дявола, но ангелска душа. Тук се крие убеждението на богомилите в чистотата на човешката душа и нейната сила.

В творбата, макар и да се говори за бог, ангели, Сатанаил, пророци, отразяват се и моменти от живота. Някои земни отношения и представи са пренесени на небето. За да привлече на своя страна ангелите, Сатанаил започва да пита колко дълг имат към своя господар — бога. Дългът е в съвсем земни измерения: мери пшеница, делви масло. Сатанаил обещава на ангелите да им намали дълговете. Материален образ има и самият Сатанаил. След изхвърлянето му от небесата той придобива вид на чудовище с човешко лице: „лицето му стана на цвят като нажежено желязо и се уподоби изцяло на човешко лице". Той има дълга опашка, с която повлича „третината божи ангели". Така се проявява конкретното материалистическо мислене, характерно за фолклора и за близката му апокрифна литература.

Тайната книга подна я богомилските възгледи по образен път чрез действие и действуващи лица. Полемиката с официалното християнство се води по косвен начин; тя е вътре в самото обяснение на нещата, каквато е и полемиката на поп Йеремия с богомилите.

Тайната книга не ще да е единственото съчинение, възникнало в богомилска среда. В съчинението на Е. Зигавин „Пространна догматика" в главата „Против богомилите" възгледите на еретиците за възникването на света са изложени във форма на разказ. Това е любопитна достъпна история, която по характер прилича на откъс от апокриф. Така са я разказвали богомилите и навярно така са я записали. Козма също свидетелствува, че богомилите разказвали „басни", т. е. приказки. Това означава, че *преди* появата на Тайната книга и *след* нея богомилите *устно и писмено* разпространяват своето учение по същия *образен повествователен* път. В такъв случай още първите богомилски съчинения ще да са били в духа и стила на апокрифите. Богомилските писатели не възприемат формите на официалната българска литература, дала дотогава образци в почти всички литературни жанрове, а продължават традициите на апокрифната литература.

Естествено възниква въпросът, какви още богомилски творби и автори бихме могли да набележим — ако не в текстове, поне хипотетично. Като пръв идеолог на богомилското учение *поп Богомил* навярно също е писал апокрифи. За такова предположение дават основание аналогични примери — основателите на ереси оставят ръководства или литературни трудове. За това подсказват и някои индекси, които нареждат поп Богомил между писателите. В руски сборник от XVI в. се казва: „Творци бяха на еретически книги в българската земя поп Йеремия, и поп Богомил . . ." Творба, която да съдържа в заглавието си името на поп Богомил обаче, не ни е известна. Позната е само една рисунка, която представя попа еретик да проповядва сред народа. Няма съмнение, че името на поп Богомил е било широко известно. На официалните власти то е било омразно, така че те не са допускали

да се преписват дълго време [творби под негово име, ако те са били създадени.

Бориловият синодик посочва като последователи на поп Богомил неговите ученици *Михаил, Теодор, Добри, Стефан*. Далй обаче някой от тях се е проявил като писател, също не може да се каже. Като повечето апокрифни творби и богомилските са се разпространявали анонимно.

Между анонимните апокрифи, в които днес се вглеждаме, за да търсим в тях богомилска намеса или творчество, най-силно впечатление прави с дуализма си *„Слово за лукавия Антихрист* как го победи архангел Михаил". Засега то няма гръцки образец, или поне не ни е познат такъв. Този факт, както и дуализмът в творбата — много близък до богомилския, са аргументи за хипотезата, че словото може би е създадено (или редактирано) в богомилска среда.

До неотдавна този апокриф бе известен само в новобългарска обработка от XVIII в. Днес е познат в по-ранна редакция от XVI в., по-близка до първичната. Изхождайки от късната редакция, Й. Иванов изказа мнение, че тя „изразява гледището на умерените богомили за съперничеството между бога и Сатанаила" (Старобългарски разкази, с. 18). Ранната редакция дава допълнителен материал да се потвърди това мнение. Богомилското тук като в Тайна книга не се състои в образите и мотивите, повечето от които са познати, а в схващанията за сътворението на света и конфликта между бог и Сатанаил. Като подмамва ангелите и излиза от седемте небеса, Сатанаил създава свой свят: „И сътвори небеса, подобаващи нему, създаде мрачно слънце и мрачна луна и звезди без зрак." В резултат на това се оформят двама владетели — „горният отец" и „долният мъчител", както често се нарича Сатанаил. Той има своя престол „на небесните облаци", но дейността му се разиграва на земята. От всичко, което става, е ясно, че той е господар на земята. Сатанаил не бунтува ангелите като в Тайната книга, сам избягва поради завист, но той е крадец и измамник — отнема от бога свети дарове и подлъгва божиите ангели. Затова е казано, че „въстава срещу дивното божество".

Като литературна творба произведението се отличава с драматизъм и внушителна картинност. Тържествено с тръбен съпровод слиза божият пратеник Михаил от небесата на земята. Занимателно се проследяват неговите хитрости, за да успее да стане близък до Сатанаил, който го приема като предател на бога и, ликуващ, го поставя до себе си на трона. С творчески размах и въображение са нарисувани сцените при езерото, гмуркането на Сатанаил на дъното, борбата със змея, разбиването на леда, в който езерото по божия воля е сковано, гонитбата на Сатанаил до небесата, борбата на Сатанаил и Михаил пред небесните двери. Успял да отнеме откраднатото, ангелът го връща на своя бог.

Произведението е правело силно впечатление на читателя и

е оставило трайни следи в българското народно творчество. Някои наши народни приказки съдържат сюжетни звена от творбата, други развиват отделни нейни мотиви. Апокрифът дава подтик на народния творец да създаде и една легенда — защо стъпалата на хората са вдлъбнати. Когато Сатанаил при гонитбата на архангела го достигнал, откъснал парче месо от крака му. Тогава бог наредил така да бъде у всички хора, та ангелът да не се срамува.

Множеството допирни точки на творбата с българския фолклор показват, че тя е била популярна сред българското население, че се разпространява отдавна сред него и че някои среди са били заинтересовани от нейното разпространение. Апокрифът преминава и в Русия. Неговите следи се откриват и в украинското народно творчество.

Доколкото богомилската литература е противоцърковна, дотолкова тя е и антифеодална литература, защото църквата по определението на Фр. Енгелс „е най-висше обобщение и санкция на съществуващия феодален строй“ (Немската война в Германия).

## VII. ПРОТИВОБОГОМИЛСКА ЛИТЕРАТУРА. ПРЕЗВИТЕР КОЗМА

Бързото разпространение на богомилското учение, което подрива авторитета на официалното християнско учение и разклаща устоите на светската и духовната власт, предизвиква противомерки от страна на държавата и църквата. Това е напълно естествено, друго не би могло и да се очаква. Историята на християнството показва, че то укрепва и се развива в борба срещу всяка ерес или отклонение от установената „права вяра". Известни са множество полемически изобличителни съчинения против манихеи, несториани, ариани, павликяни, иконоборци, латини, варлаамити. Някои от тях са написани по повод на специално свикани събори, на които се формулират проклятия, вземат се решения за изгаряне на книгите на еретиците, за прогонването им из пределите на страната и пр. На допитванията на цар Петър, какви мерки да вземе срещу еретиците в България, патриарх Теофилакт препоръчва анатема. Дали това е направено на специален събор още по Петрово време или анатемите са произнасяни само по време на всекидневната църковна проповед, не може с положителност да се каже.

Едно обширно противобогомилско съчинение, в което има и анатеми, ярък израз на наченалата идеологическа борба между ерес и официална християнска идеология, е споменатата вече неведнъж *„Беседа против богомилите"* на Презвитер Козма. Ръкописната традиция ни предлага два варианта на заглавието на творбата: 1. „Беседа на недостойния Презвитер Козма срещу новопоявилата се ерес на Богомил" и 2. „Слово на свети Козма презвитер срещу еретиците, спор [прѣпрѣніе] и поучение от божествените книги". Второто заглавие дава варианти. В науката се смята, че първото заглавие е автентично. Само авторът може да се нарече „недостоен". Второто заглавие с неговите варианти, където авторът е наречен „свети" или „блажен", е вторично. То е резултат от създадения авторитет на писателя и опит в заглавието да се обхване по-пълно съдържанието на творбата — спор, от една страна, с еретиците и поучение, от друга, на християните.

Беседата е единственото засега познато съчинение на Козма. Както редица други творби на средновековната литература, то е недатирано. Ето защо първият въпрос, който възниква, е: *кога е живял авторът* и респективно кога е създал творбата си. Единственият извор на данни по този въпрос остава съдържанието на творбата. Някои изрази обаче в нея търпят двояко тълкуване, поради което в науката възникват три хипотези за времепоявата

й. М. Попруженко мотивира добре мнението, че Козма живее и работи през последната четвърт на X в. Неговото убеждение намира израз и в заглавието на научното издание на Беседата, което той прави — „Козма пресвитер, писатель X века“ (1936 г.). Това мнение възприеха ред учени — П. Динеков, А. Ваян, К. Куев, В. Велчев и др. Напоследък го мотивира още по-солидно съветският изследовател Ю. Бегунов. Междувременно обаче бяха изградени останалите две хипотези. Според Ю. Трифонов и В. Киселков Козма живее през първата половина на XI в. (вече време на византийско робство). Въз основа на собствено тълкуване на текста те даже предложиха по-точна датировка — Трифонов поставя Беседата в 1026 г., а Киселков — в 1042 г. Това мнение, което най-широко бе мотивирано от Ю. Трифонов, се базира на логически съображения по повод състоянието на монашеството, отразено в Беседата, и главно на едно ново тълкуване на израза „подражавайте на новия презвитер Йоан, който беше пастир и екзарх на българската земя“. Тук Трифонов вижда не Йоан Екзарх, а охридския архиепископ Йоан. Е. Георгиев разкритикува това мнение, като се присъедини към констатацията на Попруженко, че в Беседата няма никакъв намек за чуждо робство. Козма говори за българските владетели и понятието „българска земя“ у него се покрива с понятието българска държава; той защищава именно българската държава от нападките на богомилите. В такъв случай не може да има съмнение, че времепоявата на Беседата не трябва да се дири в периода на византийското робство, а в период на свободна българска държава. Георгиев обаче не поставя творбата в X в., а я датира стотици години по-късно. Според него Беседата е била написана в началото на XIII в. по повод на Бориловия събор (1211 г.) — първият засвидетелствуван в книжнината противобогомилски събор. Хипотезата на Георгиев в своята аргументация има ред рационални зърна, но в същото време редица „доказателства“ търпят сериозна критика. Тук не е място да я оборваме, защото се откриха факти, които я направиха невероятна. В руското съчинение „Заповеди на светите отци. . .“, приписвано на митрополит Георги Грек (60—70-те години на XI в.), проличава, че книжовникът е бил запознат с компилация против богомилите, създадена въз основа на Беседата на Козма. Следи от Беседата се откриват и в „Моление на Даниил заточеник“ (20—30-те години на XIII в.) — по-подробно с текстуални сравнения виж у Бегунов (Козма пресвитер. . . ).

Днес вече не се спори по въпроса за времепоявата на съчинението на Козма. Щом като действително в него няма и намек за чужди господари и се защищава царската и духовната българска власт, и щом като следи от влиянието на Беседата се откриват още през втората половина на XI в., безспорно е, че творбата трябва да се отнесе към X в. Към това съществуват още ред аргументи, които ще сумираме накратко. 1. В заглавието на Беседата авторът нарича Богомиловата ерес „новопоявила се“, а

в текста се казва изрично, че поп Богомил започва да учи в годините на цар Петър. Следователно от времето, когато поп Богомил започва своята проповед до момента на написването на творбата, е изминало *малко* време, ересттa е нова. Ако през 40-те години тя вече безпокои цар Петър, Козма би могъл да пише след 10—20 до 30 години, но не по-късно. Една ерес с полувековно или едновековно съществуване за писателя не би била „новопоявила се". Когато Козма се заема да пише против богомилите, богомилското движение е било в своето начало. 2. В Беседата се цитират само *устни* изказвания на богомилите, а не техни книги. Това показва, че богомилството още не е създало своята литература или най-малкото тя не е още популярна и Козма не я познава. 3. Козма твърди, че „повечето" от хората обичат кощунниците и басните, а не книгите, че предпочитат игрите, отколкото църквите, вярват в сънища, гадания, срещи и всякакво сатанинско учение. Това говори за съществуването на един цветущ езически фолклор, за неукрепналия авторитет на църквата сред народа, за жизнени езически обреди, навици и вярвания, които *доминират* над църковното учение и християнските навици. А всичко това отвежда към една ранна епоха. 4. Името на „новия презвитер Йоан", който бил „пастир и екзарх на българската земя" съвпада с това на писателя Йоан Екзарх. Търсенето на друг презвитер Йоан в Македония няма основание в самия текст. Йоан е „екзарх на българската земя", т. е. на цялата държава, и се сочи за пример на епископите. Думите „новия презвитер" (прозвитера новаго) нямат смисъл на новоизбран, а имат значение на сравнение с Йоан Златоуст, за когото по-рано се споменава като пример за подражание. Йоан Екзарх е голяма фигура от държавна величина, напомнящ Златоуст, който е бил също така презвитер с висока църковна длъжност, добър проповедник, писател. В случая не може да се визира един незначителен в църковно-историческо и културно отношение духовник, а тъкмо Йоан Екзарх — този български Златоуст, когото поколенията векове наред ще цитират и ще го нарекат „свети Йоан". Литературата познава и други подобни сравнения, в които думата „нов" има значение на „втори", „друг". Например Константин Философ е „нов апостол" в западните страни, т. е. втори Павел. Споменатият Йоан не е живял в отдавна минало време, мнозина от духовниците го познават („когото и от вас самите мнозина познават"). Следователно съветът „подражавайте . . ." няма предвид един установен образец на учител и духовен глава, а познат „пастир и екзарх на българската земя". Като имаме предвид, че Йоан Екзарх работи в края на IX и през първата четвърт на X в., творбата на Козма не би могла да се постави извън X в.

Съществуват опити Беседата да се датира по точно в рамките на X в. Едни я поставят в началото на Петровото царуване— през 30-те години. Други — след смъртта на Иван Рилски (946 г.), като смятат, че споменатият Йоан е той. Трети отнасят Беседата

в края на Петровото царуване. Попруженко — Бегунов смятат, че творбата е написана в годините непосредствено след смъртта на Петър, но преди падането на Преслав под византийска власт, следователно през 970—972 г. Ваян я поставя след завладяването на Преслав — 973 г. Последната датировка е неприемлива. Непосредствено след византийското и руското нашествие в България борбата с богомилите не е най-болният и най-належащият въпрос. Тъкмо под впечатлението на голямата политическа катастрофа бихме очаквали Козма да намери повод да каже нещо повече за конкретния политически момент. А той защищава поставените от бога цар, боляри и монашество в българската земя и не дава да се разбере за някакво превратно, съдбоносно време. Не може времепоявата на Беседата да се дири и през 30-те години, тъй като през това време самото богомилство не е развито. Невъзможно е споменатият „Йоан презвитер нови . . .“ да се приеме за Иван Рилски, защото той не е бил духовен глава, за да се сочи за пример на епископите, нито е носил титла екзарх. Мнението на Попруженко се оказа най-убедително, затова и стана най-популярно. През 970—972 г. още има български цар и боляри, богомилството е развито, монашеството също. И все пак тази датировка не може да се приеме безрезервно. Според нейните привърженици едни от най-силните й опорни точки са следните: Козма говорел за цар Петър като за минало; споменавал „ратни беди“ и в този израз се вижда указание за войните при Петровия син Борис II. Тези два опорни пункта обаче не са стабилни. Думите:„ . . . както се случи в българската земя. В годините на православния цар Петър се появи поп. . .“ не могат да се тълкуват в смисъл, че Петровите години на управление са се свършили. Отминал е онзи момент, когато поп Богомил най-напред е започнал да проповядва учението си и когато то, както казва писателят, подобно на други по-ранни ереси, се прогонва чрез светите книги. Що се отнася до споменатите „ратни беди“, изразът не бива да се възприема конкретно. Авторът казва: „Като виждаме такива ратни беди и всяко съществуващо зло по земята заради човешките грехове, всеки от нас трябва да помисли, казвайки: „Да не би заради мен бог да е пратил война на земята?“ Той не казва „в българската земя“, както при други случаи, а „на земята“. Има предвид земните злини изобщо и войната като пагубно явление, каквато е била и ще бъде. Убеден, че злините, включително войната, са наказание за човешките грехове (мнозина средновековни писатели така мислят), Козма съветва хората да следят за своето поведение.

Смятам, че за ориентир както за появата на богомилството, така и за времепоявата на Беседата, трябва да ни служи писмото на патриарх Теофилакт, писано между 941 и 956 г. Петър иска да знае какви мерки да вземе срещу еретиците. Следователно *дотогава* той *нищо* не е предприемал, но вече е решил, че трябва да действува. Затова се нуждае от разясне-

ние; а това означава и от разрешение за действие. Изключено е след като получава напътственото писмо на цариградския патриарх, той до смъртта си нищо да не е предприел. Историята на борбата с ересите показва, че църквата бързо реагира на новопоявилите се учения — в рамките на десетина години. А Петър пита за мерки, получава указания, а нищо не прави. Това не е приемливо. Ако през 40-те или 50-те години не е последвал събор, най-малкото е имало всеобщо църковно анатемосване на богомилите. Впрегнати са на помощ апостолските писания и произведенията на отците на църквата. Затова, струва ми се, Козма много ясно говори: „След това имаше [след Никейския събор] различни ереси на други места, но не за Света троица, а за божието творение [той намеква за дуалистичните ереси]. Едни тук, други там бледословеха, но учението на светите апостоли и отци навсякъде ги прогонва, както се случи в българската земя." Следва обяснение за новата ерес. Именно в духа на църковните мерки против богомилите като важно звено от голямата класова, идеологическа борба се появява и творбата на Козма. Смятам, че няма да бъдем далеч от истината, ако я поставим в 50-те — началото на 60-те години на X в. Тогава има мир, но споменът от Симеоновите войни е още жив. Тогава има развито монашество, включително и в пустиножителната му форма, а и богомилството е навлязло в своята зряла фаза. Ако поставим Беседата през 50-те години (посочването на конкретна година би било произволно), тогава става още по-ясен съветът: „Подражавайте на Йоан, презвитера нови . . ." През 50-те години е имало действително много епископи, които са познавали Йоан Екзарх, докато през 70-те години те вече са били малко и Козма не би могъл да каже. „когото от вас самите *мнозина* познават".

В научната литература е обсъждан и въпросът за конкретното *място на написването* на Беседата. Ю. Трифонов и др., според които „презвитер Йоан" е охридският архиепископ от първата половина на XI в., естествено смятат, че творбата е писана в Охридско. Според тезата за X в. творбата е писана в Преслав или в някой близък манастир. Това мнение е и най-логичното. Държавната власт в Преслав най-напред е обезпокоена от появата на новата ерес и търси пътища да се справи с нея. Известно е, че в центровете на държавната и църковна власт противоречията избухват с най-голяма сила. Особено това трябва да важи за богомилството, насочено срещу представителите и крепителите на властта — цар, боляри, духовенство, богати.

Спряхме се по-подробно на някои предварителни въпроси от литературно-исторически характер, защото Беседата на Козма е едно от най-значителните и оригинални произведения в старобългарската литература. Знанията ни за същността на богомилското учение, за космогоничните, религиозните и социалните възгледи на богомилите дължим предимно на Козма. Заедно с това творбата носи всички качества на първокласно полемическо произведение.

Беседата не ни поднася конкретни биографични сведения за Козма. Съобщава ни само това, че е имал духовен сан презвитер. В нея обаче се отразява много добре неговата *личност*. Като всеки средновековен писател той притежава религиозен мироглед. За него „всеки съвършен дар и всяко добро желание иде отгоре". Като привърженик на официалното християнско учение и представител на църквата, Козма е защитник на официалния държавен, обществен и църковен ред. Според него „царете и болярите са поставени от бога", затова не бива да бъдат критикувани. По-голям грях от еретичеството няма, а духовенството поначало е свято. Козма брани принципите на официалното християнско учение, установения ритуал, защищава богатството. Той обаче не е сляп за отрицателните явления в живота. Както ще видим конкретно, разглеждайки творбата му, Козма вижда слабостите на своята класа (монаси, епископи), вижда страданията на народа, неправдите, вършени от страна на имотните и управляващите. Открил част от обективните причини за разпространение на богомилството, той се старае да ги премахне, за да изкорени ереста. Неговата критика към привилегированите класи не е от позицията на отрицанието, каквато е към богомилството; тя цели нравственото усъвършенстване на обществото и въдворяване на хармония в държавата, на ред, на мир. Козма обаче е твърде остър, проявява гражданска смелост, реалистичен поглед върху живота, добросъвестност. Той не може да премълчи недъзите на своите събратя, не може и да ги извини. Козма се очертава като образован полемист с добра професионална подготовка. Неговото изявление в края на творбата: „Знайте, братя. . ., че съм прост и неучен. . ." няма автобиографична стойност. То е в духа на трафарета. Освен това понататък Козма набляга на мисълта, че той говори по божие благоволение. Така иска да придаде повече авторитет на творбата си и на собствените си мисли, за да не рече някой, че изложението му не е от бога. Козма си служи най-често с евангелските книги, които за него предлагат най-солидната аргументация както в борбата срещу богомилите, така и за поучението на онези християни, които с безнравственото си поведение са се отклонили от правия път. Тези книги той използува по най-разнообразен начин. Някои места цитира точно, други преразказва, привлича ги за доказателство на свои мисли. Освен Светото писание, Козма използува творчески още редица други произведения. Той има представа за историята на ересите, познава житието на св. Антоний, словата на Йоан Златоуст, на Ефрем Сирин, Патерика, познава слова против манихеи и павликяни. Има основания да се мисли, че е чел и някои апокрифи, разпространявани от богомилите. В спора и изобличението обаче Козма преди всичко изхожда от действителността — от това, което е видял и чул. Той изобличава и критикува не изобщо, а като има предвид конкретни явления в живота. Затова и в неговата творба се очертава твърде пълна картина на българския живот — едно общество, раздирано от класови

противоречия, свързани с рязка класова диференциация, беден и недоволен народ, разложено духовенство от горе до долу, имотни, алчни егоисти. Като изобразител на действителността Козма проявява наблюдателност. В поученията си и изобличението показва на места духовита хапливост, на места невъздържаност и употреба на груби изрази.

„*Беседа против новопоявилата се ерес на Богомила*" е открита най-напред за науката от руския учен К. Калайдович, който споменава за нея в книгата си „Йоан Екзарх Български" (1824 г.), но без името на писателя. След откриването на нови преписи, които в заглавието си съдържат авторското име, Козма се нарежда в редицата на най-значителните автори на българското средновековие. С научно-популяризаторски цели творбата е издадена първо от И. Соколов (1864 г.) по препис от XV в. Научно критично издание на текста направи споменатият вече учен М. Г. Попруженко (1936 г.), украинец по произход, работил в Софийския университет. Като основен препис той използува т. нар. Волоколамски препис, който датира от 1494 г., като дава разночетения по още четири преписа. Изданието е снабдено и със задълбочени наблюдения върху текста. Днес творбата е известна в 25 пълни преписа, все руски, и в множество откъси. Въз основа на препис от 1492 г. и с разночетения от още 14 други преписа текстът на Беседата бе отново издаден от Ю. Бегунов (1973 г.) и снабден с обширно изследване. Ценен речник на езика на Козма направи А. Давидов (вж. библ.).

По форма и съдържание Беседата на Козма е напълно оригинално съчинение. Тук не може да става дума за подражание или компилация. Козма има учители в борбата с ересите изобщо, както има учители и в областта на поучителната литература, но като изобличител на богомилското учение и критик на своята съвременност той няма предходници, няма образци. Неговата творба е най-ранният противобогомилски паметник.

Както личи от заглавието на Беседата, авторът си поставя за главна задача да изобличи богомилите. Неговата творба обаче е много по-богата откъм съдържание и проблематика; тя надхвърля рамките на изложение и изобличение на едно еретическо учение. В нея се очертават две основни части — всяка със своя цел и адресат, но обединени помежду си с идеята за изкореняване на богомилството и усъвършенствуване на обществото.

Първата част е същинската противобогомилска част. В нея авторът полемизира с богомилите, стреми се да докаже погрешността на ученията им и вредата от него. Той е безкомпромисен към тях, строг отрицател, язвителен, дори ожесточен. Козма не крие своите чувства към противниците, открито заявява, че иска да ги изобличи, а по-нататък ги обсипва с отрицателни квалификации от всякакъв род.

След един бегъл поглед върху историята на църковната борба с ересите и след като съобщава повода за написването на твор-

бата — появата на поп Богомил с неговата проповед, Козма поставя задачата на труда си. Бог е предсказал, че ще се явят съблазни, но ще се явят и избраници. Но има хора, които не вярват на тези думи, те никога не ще бъдат простени, докато не се покаят. „За тях сега ще стане дума. Исках да премълча за тях, заради многото им бледословия, но повече се плаша от осъждане, защото, докато ние мълчим, някой ще се съблазни от техните лъжи и ще погине немощният брат, за когото Христос умря. Заради това дръзвам чрез моята работа, уповавайки се на божието богатство, което можа да проясни и нашия език, да изобличавам врага на Христовия кръст.“ Така, следвайки своя дълг на духовник, и в името на спасението на невинните християни, Козма се решава на изобличение. Той се гнуси от еретиците, неприятно му е да говори за тях, но заради добрите християни трябва да говори: „Когато започвам да изобличавам техните слова, мисля, че и въздухът се осквернява от делата и думите им. Но заради християнолюбивия народ ще изложа техните лукави речи, та никой да не падне в мрежите им, но като разбере техните измами, да се отклони от учението им. Защото, рече господ, всяко дърво се познава по плода.“ Ясно е, че след като обяснява как и защо се е решил да започне изобличението, писателят ясно набелязва крайния резултат, който иска да постигне — да разкрие същността на учението, за да спре разпространението му.

По-нататък Козма започва да разказва за богомилите. Неговото субективно отношение, изразено в увода и свързано с обществената му позиция, тук още по-ясно проличава. Най-напред писателят дава представа за външния вид на богомилите. Те са скромни, бледи, мълчаливи, не любопитствуват, не се смеят високо, но, бързо авторът да даде своето обяснение, те са бледи от „лицемерен пост“, учението им е „плевел“, а извътре са „вълци и хищници“. Заблудени от външния им вид, хората пристъпват към тях, мислейки ги за „правоверни“, и ги питат за спасението на душата. Тогава те още се преструват, скривайки намеренията си, въздишат и смирено отговарят, подобно на вълк, който иска да грабне агне. Така с помощта на позната библейска образност, но използувана за нова конкретна действителност, Козма рисува съобразно със своята литературна цел отрицателен образ на богомилите. Той се базира на техния действителен вид и поведение, но дава тенденциозно тълкуване. Козма не си поставя задача да поправи еретиците, за него те са непоправими, по-неразумни от добитъка, по-опасни и от самия дявол. С интересно сравнение дава представа за упоритостта им и за опасността от тяхното учение: „И както, ако стреляш в мрамор няма да го простреляш, но като отскочи, стрелата удря този, който стои отзад, така и ако учиш еретика, не само не ще го научиш, но и някой от слабоумните ще се развърти.“ Това за писателя е отрицателна характеристика, доказателство за безумна упоритост. За историка обаче е интересен момент — свидетелство за голямата убеждаваща сила

на словото на богомилите, което може да увлече и този, който се опита да ги поучава.

В стремежа си да покаже колко е скверно ученията на еретиците Козма пристъпва към неговото по-конкретно изложение.

Разкрива възгледите на богомилите за сътворението на света, за дявола като господар на земята, за кръста, иконите, причастието, каноничните книги, показва отношението им към църковните служители, към царя и болярите, към богатството. В желанието си да отрече богомилското учение на всяка цена, търси слабостите му, затова отбелязва не само отклоненията от ортодоксалното християнство, но подчертава слабости и от морален характер и се спира на крайностите в учението. Авторът отделя внимание на особености, които всъщност са били присъщи на съвършените богомили — отрицание на брака, на децата, на месната храна. Именно поради задачата си да отрича и изобличава, Козма на места си противоречи — веднъж казва, че богомилите работят и в неделя, затова ги упреква, че не зачитат неделния ден, втори път ги обвинява, че изобщо не работят и напразно ядат чуждия хляб. На други места обаче той е твърде логичен, проявява реалистично народно мислене. С ирония се отнася към отрицанието на всичко земно. С чувство за надмощие той пита богомилите, защо тогава ядат хляб, пият вода и се обличат. Трезви и справедливи мисли развива за брака, които допадат на всеки трезвомислещ човек.

Козма преценява богомилите като вредни от гледището на официалното учение, църква и държава. За него богомилството е сила, която руши устоите на обществения ред. Но преценявайки действителността от нравствено-религиозно гледище, писателят съзнава, че богомилите имат известно основание за недоволство. Още в първата част на творбата той признава, че поповете са леними, но степенува греховете, еретичеството е по-голям грях от леността: „Ако и да са леними, не са еретици."

Втората част от творбата е отправена към духовенството, към богатите и към добрите християни миряни. Тук авторът си поставя задача да посъди своите събратя и да им даде съвети, за да ги поправи. По този начин той цели да предотврати онези причини, които дават „храна" на еретическите учения. Според него тези причини са: упадъкът на нравствеността у монаси и епископи, формалното изпълнение на длъжностите, невежеството.

За пръв път в българската литература се открива такава пряка критика, отправена към различни социални слоеве. Авторът не щади висши духовници, монаси, богати, обикновени миряни. Само царят остава извън неговата критика и е винаги защитен, защото се смята за божи наместник на земята. Козма обаче не е озлобен, тук духът на отрицанието отсъствува. Той е далеч от мисълта да хули духовенството, за него то е свято. А богатството само по себе си не е за осъждане, важното е как то ще се използува. Писателят обаче вижда много отклонения от уставите и нормите и смята за необходимо да поучава. Тези, към които от-

правя критиката си, са за него „братя“. Той не е язвителен към тях, защото целта му е да ги поучи, да им посочи правия път. Макар и доброжелателна, неговата критика обаче е твърде остра, Козма назовава нещата с истинските им имена.

Най-голямо внимание писателят отделя на духовенството — монаси и епископи. Той рисува няколко категории монаси и заедно с това най-разнообразни слабости. Монашеството се състои от хора, стекли се от различни социални слоеве и по различен начин нарушаващи манастирския ред и общоприетите монашески морални норми. Едни не могат да понасят ограниченията в манастира, връщат се в светския живот, вземат си жени, строят си къщи и възобновяват старите си привички. Други пък отиват в манастир, защото не могат да понасят трудностите в живота. Те оставят семействата си, за да търсят в манастира спокойствие и да „угаждат на корема си“. Това са, разбира се, бедняците, които се стремят към манастирския живот не от дълбока вяра, а за да намерят сигурен подслон и добра храна. Тази категория монаси Козма убеждава, че по-лесно ще се спасят, ако останат в света и отглеждат децата си. По-голям подвиг е да се работи и с труд и честност да се поддържа семейството, отколкото да се отдаде човек на молитви в уединение. Така Козма ясно отразява социалното разслоение в България и привилегированото положение на манастирите, за които от други извори знаем, че са дарявани от царете с имоти и представляват феодални имения, осигуряващи на монасите сит живот.

Но с това Козма не завършва картината на монашеските пороци и прегрешения. Някои ходят чорлави и мръсни телом. Други се противят на Писанието „бесни на думи“; те са суетни, „обогатяват се телом“, живеят със старите си навици, придобити като миряни, „гиздят се с облекло и се перчат“. Заради тях, твърди писателят, „добрите и законни монаси се ненавиждат от хората“. Те още живеят богато, карат се със събратята си, отдават се на пиянство. Други монаси обичат да скитат по света, пътуват до Рим, Йерусалим и по други места, разказват какво са видели, хвалят се и искат да се прославят между хората. Има монаси, които се затварят в килиите си, гоят се „като свине в кочина“, не се покоряват на игумена. Някои пишат всякакви завети и закони, като искат да влязат в ролята на учители, или изпращат „разкази и книги“ по други страни. Тук писателят загатва за силното разпространение на апокрифната литература, за разногласията в тълкуването на Писанието. Други монаси се интересуват от имоти и продажби, уреждат „имения от ниви и ливади“.

В творбата се отразява епоха на високо развитие на манастирския живот, когато монашеството става многобройно, но заедно с това то показва и своите основни слабости, които не ще се преодолеят през цялото средновековие. Те са: леност, чревоугодничество, лицемерие, алчност, паразитизъм, чести разпри. Тази грозна действителност не съответствува на примерите, дадени от

великите монаси, на наредбите, които те са оставили, на представите за нравствената чистота на монаха. Затова Козма се вълнува и не се страхува да употребява силни изрази. Нравственото несъвършенство на служителите на бога според него подкопава доверието в официалното учение и дава простор за разпространение на еретически идеи.

Не по-малко строг е Козма и към епископите. Неговата смелост дава основание на някои учени да предполагат, че сам той е бил епископ. Такова предположение обаче е лишено от основание, ако бе епископ, писателят не би се назовал презвитер. Може да се предполага обаче, че е бил свещеник при царския двор. От висотата на тази длъжност и с разрешението на патриарха или на царя той е могъл да си позволи остра критика и срещу епископите, а също така и срещу богатите.

Епископите според писателя са недостойни божи служители. Те доят и стрижат стадото, а не се грижат за него. Отново с помощта на библейската образност Козма казва, че епископите само вземат от народа, а не му дават това, което трябва да му дадат — преди всичко редовно поучение. Те са ленивци, извличат само полза от длъжността си, а не изпълняват ревностно задълженията си. Затова Козма се пита откъде идат ересите, и отговаря — от леността на епископите и от невежеството. Епископите още купуват длъжностите си, част от тях са прости и не познават закона. Козма развива трезви мисли, с които на пръв поглед като че ли сам се отклонява от официалното учение. Епископът и свещеникът могат много да постят, вратът им може като тръстика да се превие от пост, „пак е нищо“, ако не се грижат за просветата на хората, ако не ги поучават с любов. Писателят се застъпва за активна християнска проповед, за широка разяснителна дейност, която в момента е най-необходима, а поставя на втори план аскетизма.

Интересни мисли отправя Козма към богатите също така във връзка с просветата. Те имат книги по домовете си — „Стария и Новия завет и други книги, пълни с поучителни речи“, но са надменни скъперници, не ги дават на своите бедни братя, за да четат и да се учат. Те са егоисти и горделиви, искат да се покажат за мъдреци и всички хора да ги мислят за умни, а оставят сиромаха в невежество. От тези мисли се разбира, че в Преслав има вече частни библиотеки, естествено у богатите, защото книгата през средновековието е много скъпа. Стихийно Козма е схванал и една съществена черта на имотната класа — да властвува над народа и със силата на знанието, да обсеби културата. Но писателят развива и мисли с принципно, надвременно значение. Той оценява книгата като средство за усъвършенствуване на обществото. Незнанието довежда до пороци. Козма нарича книгата „светлина“, която не бива да се скрива от погледа на хората. Тя е като свещника; както той не бива да се слага под ръдър, т. е. да се скрива неговата светлина, така и книгите не

трябва да се крият, да ги яде плесен и да стоят без полза за хората. Ако в някоя книга е написано, че божествените слова трябва да се крият, такава книга заслужава да се изгори. Нечетенето на книгите ще доведе човека до „духовен глад", който е по-страшен от телесния. Козма отделя много редове за този духовен глад и навлиза в едно философско проникновение с помощта на каноничните книги.

В Беседата не се отделя специално внимание на народа, но присъствието му се чувствува навсякъде в творбата и в първата, и във втората част. Бедният селянин не може да понася бедността, за него манастирът е примамлив и спокоен кът, където има храна. А какво става с децата му? Изоставени от родителя, те са изложени на гладна смърт, плачат и проклинат: „Защото осиротелите от него деца, когато мрат от глад и зиме страдат, в честния си плач го проклинат, казвайки: „Защо ни роди баща ни, а нашата майка ни остави всред толкова голямо страдание и всякаква беда!" Ако ни е заповядано да храним чуждите сироти, колко повече не трябва своите да морим." Тези думи на Козма хвърлят ярка светлина върху бедственото положение на българския селянин по време на развития феодализъм. Но и мнозина богати отиват в манастир, защото са се убедили, че човек може да се спаси, ако живее по-бедно. „Искам да отида в манастир и да си спася душата, като живея в нищета. Тук в света не е възможно да се спася" — така казват пък онези, които живеят в охолство. Козма и тях не хвали, а им доказва, че и богатият може да се спаси, ако знае как да използува богатството си. Защото не самото богатство е виновно за греховете, а неправилното му използуване. На пръв поглед се натъкваме на нещо странно. В България се превеждат жития на велики отшелници и техният живот се сочи за пример, цар Петър покровителствува манастирите, а Козма иска да спре притока на монаси в тях, като доказва, че бедни и богати, ако знаят как да живеят в „грешния" свят, могат лесно да се спасят. Значи ли това, че Козма е против манастирите? Не, разбира се, той познава житието на св. Антоний и сочи също така живота на този светец за пример. Козма обаче се ръководи от една висока нравствена идея — в манастир трябва да се постъпва в резултат на дълбока вяра и убеждение, монахът трябва да се отдаде на бога изцяло. Освен това трябва да се предполага, че има и обществено-политически причини за спиране на масовото бягство в манастир. Козма иска да отвърне населението от манастирския живот от гледището на държавните интереси. Ако богатите презрат богатството си и го сочат като причина за душевната си гибел, те правят услуга на богомилите, присъединяват се към тях по въпроса за пагубността на богатството и по този начин подриват обществената система. А ако селяните масово оставят нивите си и селата си, за да намерят по-добри условия за преживяване в манастир, кой ще работи на господарите, кой ще дава войници, кой ще ражда деца,

И в редица други моменти от Беседата проличава тежкото положение на народа. Той е невеж, живее със своите народни хора и езически песни („бесовски песни"), вярва в сънища и лоши срещи и не разбира „истината" на книгите. От изрази като: „А кой ще разкаже насилията, които извършват над немощните?" (става дума за работещите в манастирските земи) или: „ . . . от войската пакост всякаква, от старейшините — насилие", проличава, че народът е експлоатиран и измъчван от различни страни — от войска, старейшини, груби монаси. Неговите дни са така запълнени с труд на „земните господари", че той няма време да се моли. И нищетата, и грижите го отклоняват от молитвата. А тя според Козма е задължителна, затова той съветва бедняка да раздели разумно времето си. Ако през деня работи, трябва да отдели от нощното време една част за „почивка на тялото", а друга за молитва към бога.

В края на произведението си Козма моли читателя да не осъжда неговата „грубост и безумие", уверява го, че е „прост и неучен", че говори изключително с езика на Светото писание. Това е проявление не само на типичната средновековна скромност. Изразът на самоотричане в случая е и един литературен похват. Авторът иска да придаде истинност и авторитет на творбата си, цели да се разграничи от светските автори, от философите и да изтъкне, че в казаното от него няма нищо измислено. Свещените книги са го научили как човек трябва да постъпва и той следва заповедите на тези книги, а не си въобразява, че има „дар да поучава".

Взиращ се в действителността, Козма вижда много от причините за появата и разпространението на богомилството, но неговите надежди за премахване на нравствените недъзи на времето, за създаване на хармония в обществото и изкореняване на еретичеството са утопически. Мирогледът на Козма носи естествената за времето историческа ограниченост. Но можем ли да виним Козма за това? Той е рожба на своето време и на своята класа. Дотолкова, доколкото се бори срещу едно социално, народно, революционно движение, той от днешно гледище е консерватор. Но това движение също е исторически ограничено като всяка средновековна ерес; то в своята критика е справедливо, но не притежава ясна програма за преустройство на живота; то руши една система, без да предлага нова. Общото становище през средновековието е, че еретиците са разложители, съблазнители, които внасят объркване в понятията, разединяват хората. От гледището на някогашното държавно развитие и от гледището на официалната църква Козма изпълнява своя дълг. Той има съзнанието на общественик, чиято съвест не може да остане безучастна; взема перото, за да се бори за единна църква и държава, да брани реда, да осъди безнравствеността. Бори се за повече морал и повече хуманност от страна на всички социални слоеве. Писателят не е в състояние да разбере илюзорността на свои-

те задачи, както не разбират това по-късно и исихастите, опитвайки се да реформират църковния и обществен живот по пътя на духовното усъвършенстване. Ето защо много трудно е да сложим един етикет на автора, без да влезем в противоречие с епохата, в която той живее, или пък с днешните ни представи за прогресивност.

Казахме още в началото, че „Беседа против богомилите" е полемическа творба. Сега би трябвало да определим по-точно жанра на произведението. Макар двете части на творбата да са неразривно свързани с общата идея да се спре разпространението на богомилството и да се възстанови чистотата и единството на православието, все пак двете части имат различен адресат и това определя не само подбора на изразите, емоционалния заряд, но и целта. В първата част литературни учители на Козма са писателите полемисти. Той следва традициите и опита на Атанасий Александрийски — словата му против арианите — и на Йоан Дамаскин — словата му против манихеите, несторианите, езичниците. При създаването на втората част от Беседата негов учител е преди всичко Йоан Златоуст — с тълковните му и изобличително-поучителни беседи. Като се вникне в духа на Беседата и нейните ораторски средства, първата част на творбата трябва да се определи като апологето-полемическа, а втората като изобличително-поучителна. Получава се сложно произведение, което обединява апологето-полемическата с хомилистическата традиция и в окончателната си форма няма подобие във византийската литература. Опитите да се определи творбата като „публицистика", „сатирична беседа", „публицистичен трактат", в който има „елементи на полемика и поучение" и „елементи на повествователния жанр", само внасят объркване в понятията. Повествователни елементи в творбата няма. Доколкото има моменти, които наподобяват повествование, те са само примери, принадлежащи към аргументацията без самостойно значение. Съчинението наистина съдържа публицистичност, изобщо полемическата литература стои най-близо до съвременните ни понятия за публицистика. Все пак обаче Беседата не би трябвало да се нарече публицистичен трактат тя принадлежи към полемическата литература, която е дял от ораторската проза.

Цялата творба на Козма е написана със средствата на полемическото изкуство. Тя обаче не притежава строгата логика на композицията и последователността на аргументацията, присъщи на „Беседа против триезичниците" и на „За буквите". В нея на пръв поглед има известна несистемност — повторения, връщане назад, невинаги сполучливо преминаване от един въпрос към друг. Някои учени (например Ваян) са склонни да обяснят това с недостатъчна образованост на автора или с липса на писателско умение. Може би обаче една композиция, нескована от строги правила, е била съзнателно търсена от автора. На всички изследвачи прави впечатление живостта на изложението, близостта му до

разговорната реч, което се постига именно с по-свободната композиция. Освен това повторенията не са признак на неумение; те идат като обобщения, защото всъщност са синтезиран израз на вече казаното, или подчертават важни мисли.

В първата част на Беседата без някаква точна последователност Козма се придържа към прилагания от византийските полемисти маниер на диспут с еретиците: а) излагане на мнението на еретиците; б) критика на това мнение или поведение и разкриване на правилното православно схващане. Същото редуване има и във втората част, но в друг аспект — излагане на погрешното, неправилното поведение и утвърждаване на правилното с обобщения.

Отражението на обективната действителност е най-ясно и правдиво в първия момент от полемиката. Тук авторът не следва писмени документи, а изхожда от познанията си за живота — той излага това, на което е свидетел. Аргументацията му е съсредоточена във втория момент от полемиката. Козма си служи главно с логическото съждение и с цитати-доказателства от Светото писание. Тези цитати са многобройни и различни по характер — притчи, сентенции и др., преплетени с мислите на автора, изразени във форма на тълкуване, въпрос, удивление. Обилието от цитати е свързано със стремежа на писателя солидно да аргументира погрешността на критикуваната идея или постъпка и да защити основните ортодоксални религиозни и етични принципи.

Умението на Козма като полемист се проявява и в подбора на цитатите; той има чувство за яркото, за образното, което и в Библията прави впечатление на читателя. Към заетата образност от каноничните книги внася и своя личен влог като писател.

Козма има особено предпочитание към сентенцията. Той цитира ред мъдрости, някои библейски, други навярно негови. Например: „Свинята отминава бисера, а събира боклука"; „Всяко дърво по плода си се познава"; „Защото храбрият не може да изпъкне, ако не убие врага"; „И златото става толкова по-светло, колкото повече се нагрява на огън"; „Лицето на жената е въдица за сърцето". Козма си служи също с антитезата, например противопоставя бесовете на еретиците, за да покаже, че бесовете се боят от бога и от кръста, а еретиците от нищо не се боят, затова са много опасни. В първата част от Беседата авторът използува и иронията. Като сравнява богомилите с каменните идоли, той им се присмива, че те, бидейки живи хора, „доброволно се вкаменяват". Като говори за труда, авторът възкликва: „Ако бог беше заповядал на хората да не работят, то тревата щеше да ражда жито, а гората грозде!" Еретиците лъжат „като своя баща дявола", авторът ги подиграва, че се обличат и се хранят, а отричат всичко земно и пр. Във втората част на Беседата няма ирония; уважението към духовните санове и към незаразените от еретичеството християни не му позволява да ги

иронизира. В благородния си гняв към рушителите на християнския морал обаче той е остър в езика, назовава нещата направо със същинските им имена: алчност, скъперничество, леност, невежество, чревоугодие, „високоумие“, затова и картината на живота изпъква в ярки краски.

Сравненията у Козма не са много, но някои от тях правят впечатление със свежестта си. Покрай шаблонизиралите се сравнения като: християните — стадо, еретиците — вълци, епископът — пастир, се срещат и по-оригинални, които се запомнят. Еретическите учения са „зли кучета“; еретика не ще научиш, тъй както не ще пробиеш мрамор. За да покаже, че християнинът не се кланя на баграта и на дървото в иконата, а на изображението, Козма сравнява християнина с доброумна жена, която се отнася любовно към дрехата на своя мъж. Когато той е отишел на далечен път, тя я „поема в ръце, целува я и по очите си я полага, не защото обича пъстротата на дрехата, но защото й напомня за нейния любим“.

Творбата на Козма носи напълно заслужено заглавието си „Беседа“. Тя е написана като един разговор с противника. Затова и в двете й части особено често се срещат обръщенията. Като че ли всички — еретици, монаси, епископи, миряни — са изправени пред автора и той води беседа с всички групи под ред: „Виждаш ли, еретиче . . . “, „А защо хулите светите обреди . . . “, „Ами защо вие казвате . . . “, „Виждате ли, братя . . . “, „Но послушай да те поуча . . . “, „Ако ли не знаеш, човече . . . “, „Въздържаш ли се, жено . . . “, „Ти си богат, всичко имаш . . . “, „Послушайте, пастири . . . “. Някои от обръщенията са отправени към читателя. Наред с тях изобилстват въпросите и възклицанията. Между въпросите се откриват всички видове, които познава риториката — въпроси с композиционно значение, въпроси, които съдържат емоционален заряд — възмущение, учудване, оценка; въпроси, които изискват определен отговор.

Цялата творба на Козма се отличава с неспокойствие. То се създава не само от използуваните типични за ораторската полемическа литература стилно-речеви средства, но и от едно вътрешно участие в проблемите на времето, от личната ангажираност на автора. Затова тази развълнуваност е колкото жанрова особеност на творбата, толкова и лична и обществена позиция.

Макар и създадена в България, Беседата на Презвитер Козма днес е позната само в няколко късни български откъса (два от тях в сборник на Софроний Врачански). Това се дължи, разбира се, на жестоката съдба на българската книга. Следите на творбата обаче се откриват в други южнославянски противобогомилски съчинения. Например от разказа за Бориловия събор се вижда, че авторът му е познавал Беседата. Някои сведения и изрази съвпадат. През XI — XIII в. сред южните славяни възникват и преработки-компилации на Беседата. Известна е една полемическа творба *против Теодор монах* по въпроса за брака, която е ком-

пилация от мисли на Козма за брака. Тя започва: „Чернец Теодор рече: „Не спи с жена си.“ На това се отговаря и в отговора проличава, че Теодор е еретик. Не е назован богомил, но застъпва типичен богомилски възглед, а защитата на брака е извлечена от полемиката на Козма с богомилите. Оттук следва, че Теодор също е бил богомил. Може би той е същият Теодор, споменат в Бориловия синодик на второ място след Богомиловия ученик Михаил. Известна е и една *сръбска компилация*, направена вероятно през XIII в. В нея неизвестен автор се занимава с въпросите за причастието, кръста, литургията, кръщението, изповедта, извлечени от първата противобогомилска част на Беседата. Компилацията е направена твърде свободно, с размествания на мисли, съкращения, добавки. Авторът поставя в нея и подзаглавия, каквито има и в някои преписи на Беседата, за по-ясно разграничение на проблемите и за по-удобно използуване на творбата.

С тези две компилации не се изчерпват преображенията на Беседата на Козма през средновековието. Особено дълго и активно тя живее в Русия. В откъси творбата влиза в състава на втората редакция на Пролога от втората половина на XIII в. насетне, в Измарагди от XIV в. и по-късно, в различни учителни сборници. В Русия тя се преписва изцяло без промени, а също така търпи ред обработки. Творбата се приспособява в борбата с руските еретици и особено голямо значение придобива през XV — XVI в. Тя оказва влияние върху някои руски писатели. Влиянието на Козма се чувствува при Владимир Мономах, Даниил Заточеник, Стефан Пермски и дори Максим Грек.

Творбата на Козма векове наред продължава да е актуална, защото:

1. Осъжда недъзи, които не се изживяват през цялото средновековие.

2. Съдържа принципни положения на християнската вяра, размишления и аргументация по редица важни въпроси от теоретическо и практическо значение (за кръста, за брака, за книгите, за богатството, за църковния ритуал и пр.).

3. Творбата е написана с плам, с ораторско умение, но достъпно (по изказ и по мисъл) и се чете леко.

4. Между българските богомили и руските еретици има известна близост.

Векове наред Беседата служи като извор на аргументация, като поучително четиво и като образец за спор. Според нуждите тя се приспособява с леки обработки към новия живот или отделни нейни части се обособяват и разпространяват като самостоятелни слова. През цялото средновековие „Беседа против богомилите“ на Презвитер Козма привлича интереса на книжовниците с богатото си съдържание и с полемическото си майсторство.

## VIII. РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧНО НАПРАВЛЕНИЕ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

След смъртта на цар Симеон неговият син Петър започва своята държавна кариера с войни, но скоро обстоятелствата го принуждават да търси мир. Дълги години Петър преживява в мирни отношения с Византия и оставя име на боголюбив и благочестив цар. Макар един по-късен паметник („Български апокрифен летопис") да го слави като владетел, при когото народът благоденствува и живее предоволно, всъщност това не е така. Зрелият феодализъм донася със себе си своите язви, отразени добре в Беседата на Презвитер Козма: народно недоволство, бедност, привилигировано порочно духовенство, самовластни господари (светски и духовни), които яростно експлоатират крепостните и свободните селяни. В тези условия много бързо се размножава апокрифната литература, която съдържа в себе си дуализъм и социални идеи, отличава се с простота на изложението и допада на читателя от народните слоеве. В тези условия се създава и крепне и богомилството като социално антифеодално движение със своята войнствуваща антиканонична литература във формата на занимателни апокрифни разкази. Апокрифното творчество, богомилското като особен дял от него, и антибогомилската литература определят физиономията на книжовния живот от втората половина на X в.

В рамките на официалната книжнина Беседата на Козма представлява борческото начало. Това е творба, която брани установения ред — както от еретиците богомили, така и от отклоненията от нормите на поведение сред духовенството и християните миряни. Наред с това полемическо начало за защита на ортодоксалното християнство в рамките на официалната литература се развива и друго течение — пасивно, религиозно-мистично, което по друг начин утвърждава теологическия мироглед и християнските религиозно-нравствени норми.

Монашеството у нас се развива още в края на IX в. и навремето има голям престиж — княз Борис, неговият втори син Гавриил и брат му Докс стават монаси. Борис умира в монашество в четиринадесетата година от управлението на своя син Симеон (на 2 май 907 г.). Още по времето на Борис се строи манастир „Св. Панталеймон" край Преслав и друг манастир със същото име край Охрид, който става резиденция на епископ Климент Велички. Три години след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в Плиска при с. Равна (Провадийско) се строи голям манастирски комплекс, а след това и нови манастири в Преслав — тук

археологическите проучвания разкриват 8 манастира от IX—X в. Преводът на житието на св. Антоний, извършен от презвитер Йоан, дава образец за монашеско поведение.

В условията на манастирски подем се слага началото и на една особена форма на монашески живот — отшелничеството, аскетичния живот в планината. Отшелничеството е бягство от „света" за изтезаване на тялото; чрез лишения трябва да се постигне вечното блаженство. То е израз на пасивен протест срещу действителността, израз на недоволството от грешния и несправедлив живот, в който има много скърби. Но не само това. До X в. отшелничеството във Византия и други страни има вече своите традиции и своите големи примери за подражание. Появата на българските отшелници аскети е напълно закономерна в развитието на феодализма и християнския религиозен живот.

Един от първите български отшелници и пръв светец аскет е *Иван Рилски*. Той се отказва от всички земни блага и от връзка с обществото и заживява като самотник в „пустинята" — в планината. Неговото най-дълготрайно и последно жилище е една пещера в Рила. Той обаче не може да остане до края на живота си самотник. Както обикновено се случва, славата му се разчува, при него идват ученици и той става основоположник на Рилския манастир. Според легендата и цар Петър научава за него, прави опит да се срещне с него, но не успява да види лицето му.

Няколко години преди смъртта си Иван Рилски оставя на учениците си *завет* (941 г.). В жанрово отношение той трябва да се причисли към поучителната аскетическа литература. По съдържание творбата е оригинално съчинение на Иван Рилски, но като литературно явление е познато — редица основатели на манастири и прочути аскети през ранното християнство оставят завети. Формата на поучение-завет е известна и в апокрифната литература („Завети на дванадесетте патриарси").

Заветът на Иван Рилски не е запазен в оригинал. През втората половина на XIV в. по време на чужди нашествия и заплахи за Рилския манастир от пергаментния първообраз е направен препис от игумена на манастира. Самият оригинал „бил скрит с други манастирски вещи и книги прилежно". След това оригиналът вече не се открива; остава преписът, от който през XIX в. е направен втори препис.

Дълго време учените спорят дали заветът е автентичен документ или фалшификация. Днес се смята почти за доказано, че той е написан от Иван Рилски и късният препис отразява в общи линии вярно оригинала. Иван Рилски разказва отначало за поселването си в планината и решението си да остави на своите братя „отческо завещание, както бащите оставят на децата си земно наследство от сребро и злато. . ." (по преписа от XIX в., Кодов, Опис III). Той ги заклина да продължат неговото дело. След това дава препоръки на последователите си как да живеят — да

държат вярата непорочна, да следват това, което са чули и видели от него, да се пазят от сребролюбие, да помнят защо са напуснали света. Иван Рилски сочи пример от своя живот: „искаше да ме изпита лукавият враг, благочестивият цар ми изпрати много злато, когато не пожелах да го видя заради господа, но аз, като помислих, че е дяволска хитрост, не го приех, а го върнах на този, който го изпрати, като помислих в себе си: ако бих искал да имам злато и сребро и тям подобни, то защо дойдох в тази страшна и непроходима планина. . .“ (Опис III, с. 469). Затова и Иван Рилски съветва учениците си да не търсят това, от което сами са се отрекли, и повелява: „Не пожелавайте да бъдете известни и любими на царя и на земните князе, нито се надявайте на тях, като оставяте царя и бога, комуто се записахте да бъдете войници“ (с. 470). Той съветва учениците си нито с ум, нито с тяло да се завръщат в света, да живеят „единодушно и единомислено“, защото „общежителният живот в много отношения е по-полезен за монасите, отколкото уединеният“. От тези думи и от по-нататъшните съвети за единен живот в съгласие проличава, че Иван Рилски основава общежителен манастир, какъвто остава Рилската обител през цялото средновековие. Той съветва своите чеда да си изберат игумен, особено остро се произнася срещу манастирските разпри, препоръчва на монасите да четат книги и да подражават на св. Антоний, да следват църковните правила, да обичат народа си, да се борят срещу езичеството. В края на завета Иван Рилски посочва за свой приемник и началник (т. е. игумен) ученика си Григорий, за когото всички свидетелстват, че ще е годен да управлява добре. Заветът завършва с решението на Иван Рилски от този момент нататък да заживее „в тайна и безмълвие“ и с уверение за документалността и истинността на завета: „Написа се в лято от създаването на света ѕумѳ. [941 г.] през месец март, 25 ден. Аз, смиреният и многогрешен Йоан, първият рилски пустиножител, подписвам собственоръчно и потвърждавам горенаписаното.“

Заветът на Иван Рилски е важен документ за разбиранията на отшелника. Той е човек, който с дълбоко убеждение още „от младини“ (както признава) напуска светския живот и поема пътя на отшелничеството. Има съзнание за всичките му трудности и изтъква тези трудности пред събратята си, за да ги подготви за тях. Ръководи се от висши нравствени идеали. Той е подражател на големите отшелници, но в същото време е и бунтар срещу забогатяването, не иска да има нищо общо с царската власт, която вреди на душата. Нежеланието да види царя (подразбира се Петър) става „заради господа“, а изпратеното от царя злато Иван тълкува като дяволско изкушение. По-късните писатели и народното предание в по-друг аспект ще представят нещата. Разказът за цар Петър и Иван Рилски, които се срещат по един необикновен начин, ще се превърне в патриотична легенда; отшелникът

ще стане съветник на царя, ще върне златото не защото е дяволско изкушение в сребролюбие, а защото е нужно на царя за войската, но ще задържи чаша като скъп спомен. В завета очевидно са отразени други настроения — може би по-близки до реалността: противопоставяне на идеалния отшелнически живот на светската власт, огорчение от светския живот, отдалечаване от властниците на земята и сближаване само с небесния цар, чийто волни са монасите

В Завета на Иван Рилски, макар и бегло, се отразяват някои съществени моменти от живота през първата половина на X в. Отшелникът дава съвети на учениците си, защото те още не са утвърдени „в постническия живот като *новоначални*". Това показва, че пустинножителството е съвсем ново явление, че учениците на Иван Рилски са първите негови последователи. Ценен от историческо гледище е и следният момент от творбата: „Новокръстения еднокръвен свой народ утвърждавайте във вярата, наставлявайте го да остави нелепите езически обичаи и злите нрави, които дори и след приемането на светата вяра продължават." От една страна, тук проличава патриотичен момент, съзнание за народностна принадлежност. От друга страна, става ясно колко външно е приета християнската религия от страна на народа. Осемдесет години след официалното покръстване борбата срещу езическите обичаи и нрави остава един от най-актуалните проблеми. По този въпрос Заветът се съгласува с Беседата на Козма, в която той също е поставен. Всъщност християнската религия никога не успява напълно да измести езичеството сред простия народ, но по-късно се касае за езически остатъци, които вече не са особено опасни. До средата на X в. българският народ още минава за „новокръстен", затова борбата между двете идеологии е остра и с голямо културно и политическо значение.

Заветът на Иван Рилски като литературна творба не е специално разглеждан — може би, защото е запазен в късен препис или защото е будил съмнение като автентичен паметник. Иван Рилски никога не е числен между книжовниците и не му е отреждано място в литературните истории. Пръв Ив. Дуйчев обърна внимание на Завета в това отношение, но бегло. Фактически, както казахме, Заветът не е случайна творба. Тя е един български момент в поредицата завети на духовници. Своего рода завет е и „Написание на правата вяра" от Константин-Кирил. Съчинението на Иван Рилски има сходства по дух и с творбите, в които родни бащи поучават своите синове. Една такава творба, както знаем, е поместена във втория Симеонов сборник. По-късно и в руската литература се появява подобно произведение — Поучението на Владимир Мономах.

Ясно е, че Заветът на Иван Рилски не е никакво единично явление, а се побира в жанровата система на средновековната литература. Като всяка литературна творба тя отразява възгледите на своя автор, черти от съвременната действителност и има своя

премислена форма. Тук намират място и личните преживявания на автора, дадени като пример. Иван Рилски започва творбата си със затрогваща простота, искреност и със сполучлив израз: „Аз, смиреният и грешен Йоан, който нищо добро не направи на земята, когато дойдох в тази рилска пустиня, човек не намерих в нея, а само диви зверове и непроходими дебри. И заселих се сам в нея със зверовете, нямах нито храна, нито покрив; небето ми беше завивка и земята постеля, и тревата храна.“ Без да говорим за пряка зависимост, не можем да не забележим близостта на тези редове с някои български овчарски песни, в които се описва по същия начин самотният и суров живот в планината. Може би се касае за съвпадение или за един и същ тип образно мислене. Не е изключено и устойчиви народнопесенни формули да са оказали известно влияние върху автора.

Заветът е написан предълно ясно, просто и стройно. Ако е пресилено да кажем, че тези качества издават писателска опитност, напълно справедливо е да кажем, че показват природен талант.

В творбата няма демонология — тя се явява по-късно в житията; намираме само естествените религиозни обяснения. На места проличава влиянието на апокрифната литература или може би на фолклора. В думите: „Моля ви, и заклевам ви със страшното име божие, да не. . .“ звучи формула от заклинателни апокрифни молитви. Казаното обаче не означава, че Иван Рилски е бил необразован в официалната църковна литература човек, див и бягащ от хората, който иска да остане напълно неизвестен, както го представят някои предания. От завета проличава, че той познава съчиненията от Ефрем Сирин, Апостола, Евангелието, Книга на пророк Йеремия, житието на Антоний — някои книги цитира, други споменава. Образованието си е получил навярно (преди да стане пустинник аскет) в манастир в планината Руен, спомената в няколко жития, недалеч от родното му село Скрино.

Като човек, излязъл от българския народ и с българско самосъзнание, Иван Рилски в течение на времето става обикнат общонароден светец, един от символите на българщината. Неслучайно за него са написани 8 жития на български език и 1 на гръцки, а в народна среда в Софийско и до днес се разпространяват многобройни устни предания.

Със своя завет Иван Рилски поставя началото на книжовен живот в Рилския манастир, който в течение на много векове остава мощен български „светилник“, център на разнообразна просветна и литературна дейност.

Иван Рилски е канонизиран относително скоро след смъртта му (+946 г.), още по времето на Петър (+970 г.). По всяка вероятност във връзка с този акт мощите му са били пренесени в София още до падането на България под византийска власт и по този повод му е написано първото *житие*. Тази творба обаче не е запазена. Нейните следи се чувствуват в житията от XII в. — в т. нар. Народно житие и в житието на Георги Скилица, които засега са най-ранните известни жития на Иван Рилски.

* * *

Друг български книжовник, който продължава аскетическо-поучителната линия в литературата, е *Черноризец Петър*. Като писател той е открит в науката от руския изследвач А. И. Соболевски. Натъквайки се на много творби в руската книжнина, приписани на „Петър, Черноризец", „Петър монах", „някой си Петър", „Свети Петър". Соболевски най-напред се замисля над въпроса, кой ще да е този книжовник. Той идва до заключението, че словата не са превод от гръцки, а принадлежат на български автор. Соболевски изказа догадката, че този български автор ще да е цар Петър, тъй като той в края на живота си става монах. Това мнение бе подкрепено от Й. Иванов, а по-късно и от Е. Георгиев. Като се има предвид боголюбието на цар Петър, поддръжката, която оказва на манастирите, и фактът, че завършва живота си като монах, без да промени името си, предположението става твърде вероятно. При това някои легендарни извори сочат цар Петър като писател. И още един силен факт го подкрепя. Петър е канонизиран скоро след смъртта му. Тази канонизация е традиция за България — да се признават за светци личности, които са заслужили за укрепването на народностната църква и за развитието на литературата (Кирил и Методий, Климент, Йоан Екзарх).

В заглавията на словата Петър се назовава „черноризец" по традицията на X в. да се избягват чуждите думи и да се употребяват български. През IX—X в. думата „черноризец", означаваща монах, се среща често (Черноризец Храбър, черноризец Докс).

Творбите на Петър Черноризец са известни в преписи от XII в. насетне. Повечето от тях са руски. Досега са познати следните слова, които съдържат в заглавието си авторското име Петър: 1. „Сказание за поста, за молитвата и за черковния чин". 2. „Поучение за душевното спасение". 3. „Слово за временния живот". 4. „Слово за този живот". 5. „Слово за богатия и бедния". 6. „Слово за всяко съпротивление". Петър Черноризец е автор и на една молитва към света Богородица.

Словата на Петър Черноризец не са издадени изцяло и критично. Соболевски публикува част от словото за поста и молитвата. Й. Иванов отпечата част от Слово за временния живот. Б. Ангелов издаде две слова по препис от XVII в. („Слово за всяко съпротивление", „Слово за временния живот"), а Р. Павлова публикува 3 слова („Поучение за душевното спасение", „Слово за този живот" и „Слово за богатия и бедния").

Всички творби на Черноризец Петър застъпват официални становища и имат практическа насоченост. Те третират отношението на добрия християнин към поста и молитвата, разкриват характера на земното битие и направляват към душевни добродетели, сочат временната стойност на земните блага и вечността на отвъдния свят, за който човекът трябва да мисли; изразяват от позицията на религиозния мироглед богатия с бедния. В жанрово отношение словата му принадлежат към ораторската проза, по-

конкретно към дела на учителната литература, а в нейните рамки към вида нравоучителна проповед.

Авторът вижда греховете на земния свят, но той няма борческия дух на Козма. Неговият основен тон и основен зов е смирение и примирение. На злото в живота противопоставя молитвата, сълзите, разкаянието, поста като средства за спасение. У Презвитер Козма изображението на действителността има социални и обществени подтици. Самата тя се очертава със своите конкретни герои и слабости, а творбата цели промяна на живота в България. Поученията на Петър Черноризец изхождат от твърде общи положения и дават съвети, които трябва да подготвят човека за вечното блаженство. Авторът говори за правда и неправда, за добро и зло, за бедни и богати, но обобщено и отвлечено, без да показва конкретни жизнени прояви. Той никъде не споменава за българската земя или за лица и събития, свързани с българската историческа съдба. Има предвид изобщо човека християнин, добър или лош, чиято душа иска да спаси, насочвайки мисълта му към изпробвани християнски добродетели. Така проповедта му получава абстрактен, догматико-религиозен характер. Според Е. Георгиев тя „в крайна сметка произтича от стремежа да бъдат откъснати читателите и слушателите от противоречията на живота“ (с. 23). Може би четенето на такива слова наистина отвлича от острите проблеми на живота, но трудно е да си представим, че те са се чели от широк читателски кръг и са имали обществено въздействие. Едва ли авторът им съзнателно е преследвал подобна цел.

За царя писател религиозните норми са били от голямо значение; неслучайно съвременниците му го показват като боголюбив и благочестив цар. Освен това големите социални бедствия и изострени класови противоречия, развитието на богомилството, с което той не може да се справи, са причина да вижда „временния живот“ в тъмни краски — в него той не може да намери удовлетворение. Животът се изправя пред автора неумолим и груб със своите закони и насочва погледа му към трайните религиозни добродетели. В бъдещото спасение писателят намира утеха от злините и от разочарованията в живота. Не е случайно, че цар Петър преждевременно се отказва от престола и става монах. В манастира и в книжовната работа намира морална опора и утеха. Ще се спра по-отблизо само на три слова, като използувам изданията на Б. Ангелов и Р. Павлова.

„*Слово за всяко съпротивление*“ започва с мисълта, че в света съществуват добри и зли дела. Авторът съветва читателите си да застанат „на стълба на разума“ и с „очите на разума“ да видят как се борят всякакви противоположни неща „с правдата на този живот“. Бидейки немощна по своята природа, „злобата“ (авторът има предвид злото изобщо) дерзае срещу „великата правда и истина“. У грешниците злобата е го-силна, а правдата по-немощна. Писателят пита: „Защо?“ Отговорът му е: „Понеже

грешниците не обичат правдата, затова не могат да вървят по правдата, нито да изпълняват волята на праведниците." При праведниците е обратно — те не могат да забравят правдата, нито да вървят срещу нея. И отново въпросът: Защо? Авторът търси причината в любовта: „Защото имат любов, защото са праведни, заради това неправдата не живее в тях." Така абстрактно, обобщено човешкото поведение се разделя на добро и зло. За доминирането на доброто или на злото у човека голямо значение има любовта — в едни случаи тя липсва, в други е твърда. Неправдата не живее в силните сърца, там тя „погива", но попадне ли в „слаби места", тя „се весели".

Убеден, че често неправдата е по-силна в живота, авторът си поставя задача да покаже как „изнемогна правдата и бе победена от неправдата, каква сила имаше неправдата". Най-напред у хората е била създадена правдата, добротата. „След това се въздигна от ненавистта неправдата и влезе в хората. И в човека започна да се бори и прогони правдата. И приеха хората неправдата, а правдата отхвърлиха. И остави ги правдата да живеят по своя воля, да погинат, както пожелаха. Блудството въстана срещу чистотата, лютостта срещу кротостта и тихостта, ненавистта срещу любовта. Ненаситността въстана срещу поста, пиянството срещу трезвеността. Обидата въстана срещу смирението и разбойничеството срещу братолюбието. Скъперничеството въстана срещу щедростта и жестокостта срещу милосърдието. Беззаконието се дигна срещу съхранението на закона и срещу всички добри дела. И много бяха онези, които не вършеха правда, нито позволяваха на другите да я вършат."

Но от злото все пак има спасение. Авторът не изпада в краен песимизъм, защото самата религия му дава изход. Той пита: „Кой е по-силен — бог или врагът, грехът или законът, тялото или умът?" В самия въпрос се съдържа отговорът — бог е по-силен и заедно с него човешкият ум и добродетелта. Затова Петър Черноризец дава съвет на хората: не бойте се от „вражите сили прелъстителни", въздържай се, когато врагът те подтиква към зло; вярвай в бога, ако човек мисли за бога, той „се вселява в сърцето му, озарява го с разумна светлина като слънце, просветлява ума му и сърцето му". Писателят изтъква като богоугодни дела милостта, щедростта, въздържанието от плътска похот; човек трябва да приема смирение вместо славолюбие, да победи лицемерието и чревоугодничеството, да прогони злите нрави и пр. Тези добродетели и молитвата с плач ще очистят човека от греховете и ще го спасят.

Хората обаче не се замислят за своето спасение, те страдат от нетърпение. Затова Петър пише: „А който търпи заради бога върх силите, които са му дадени, за да понася, ще се спаси. Велика е божията сила и велика е неговата милост." И по-нататък: „Каква полза нам, които искаме милост тук, а нямаме смирение в душата, нито сили в тялото за унищожаване на злите плътски сили? Но ще кажеш, че всичко е добро в тоя живот и сладко, и

красиво? Ей, добре рече, твърде добро е всичко в тоя живот. Богатство и сан, и красота, и имот, и храна, и одежда, и умение. Власт, злато и сребро, добитък, пасбище и земя. И села, и лозя. И още кажи след това, какво друго добро би могло да се пожелае? И аз ще кажа: това е добро, но малко е." Земните блага не носят спасение. Авторът съветва отказ от богатството в името на душевното спасение. Защото земното е временно, всичко в този живот се придобива „с печал" и „с тежки грехове" и завършва с тление. „Затова добрите презират този живот и търсят вечния живот. Тук не се жалят, но с труд измъчват своето тяло."

*В „Слово за временния живот"* се изразяват подобен кръг идеи. Авторът се обръща към човешката душа със зов да се събуди, да проникне в преминаващия живот, да види и себе си, да разбере къде е, какво да прави, какво я очаква. „А ти спиш в своето неведение и в голяма грубост. Въздъхни от глъбините на сърцето си и разпери крилата на ума. И литни с целия си ум по целия живот да видиш делото на човешката воля." Авторът смята, че съвременните му грехове са по-големи от първите. Картината, която рисува, е печална: „Ето печал и рана, недъг и глад, зима и голота, и мъка. И накрая смърт, а умрелият изгнива. А там всевечно мъчение, огън, тъмнина, буря и други мъки во веки." Животът е тежък, но и отвъдният свят не предлага нещо привлекателно, защото човекът е грешен, а грешникът не може да очаква радост, тъй като греховете „са по-горчиви от този живот и по-тежки". Това е изходният пункт за поучението на автора. То е също така в духа на аскетизма и религиозните добродетели. Плачи, моли се — молитвата води към бога — въздържай се от всяко зло: за праведниците земният живот е горчив (т. е. противни им са земните блага), а за „творящите зли дела този горчив живот е сладък като мед". Идеята, че в живота преобладава злото, изразена в „Слово за всяко съпротивление", тук намира по-определен и ясен израз: „Виждам сега с очите си всичкото зло в тоя живот, а добро и в малка степен не виждам. Така не виждам боголюбезен образ, но единствено само ненавистта живее. И не само тя е, но има и много друга злина, и като се изпълни с нея целият този живот, ще погуби всички хора. Защото мнозина в него са гонители и мъчители, и съблазнители, и метежници, които не само не живеят добре, но и на другите не позволяват това. Но като се хвалят с телесна сила, мислят се праведни. И с множество войници, и с множество коне, и с оръжие се правят силни, а не се уповават на божията сила".

Писателят се обръща към „несмислените и неразумни човеци" с редица въпроси, в които звучи укор от нравствено-религиозно гледище: „О, земни властелини, и велможи, и боляри, и съдии на хората, кой ви даде власт, и сан, и ум, и мъдрост да умеете да мислите? Тичате и се грижите за своята работа, а към бога не направлявате хората. . . ." И богати, и бедни авторът укорява, че не търсят бога и отново препоръчва разкаяние, сълзи, молитва.

Едно от най-обемистите слова на Петър Черноризец е „*Поучение за душевното спасение*". Основна негова мисъл е, че човек, като живее в този кратък живот, постоянно трябва да мисли за спасението на душата, да има пред очи смъртния ден и да бяга от греха като от „змийски уста". С тези мисли авторът започва словото и чрез различни примери и разсъждения ги потвърждава. Той говори за милостинята и любовта като за добродетели, посочва какво най-много ненавижда бог — лъжата, клеветата, насилието, прелюбодеянието. За убедителност на идеята за немарливостта на човека към душата привежда примери от живота. Те не са шаблони, авторът ги сочи като собствени наблюдения и разсъждения. Това ни дава основание да ги оценим като оригинални. Лудият е немарлив към тялото си несъзнателно, а грешникът към душата си — с пълно съзнание. Бог е създал две очи, две уши, две ръце; ако един член се повреди, другият работи за тялото, а душата е една. Кучето, като види заек, гони го, не се озърта и не се колебае, но вперило очи в него, тича, докато го стигне, а ние не заек, а царството небесно изпускаме. На нас според волята („самовластно") е дадено от природата да бъдем или зли, или добри — или като вълците, или като овцете. А звярът не е самовластен, не може по своя воля да бъде кротък, нито зъл, но както се е родил. Мечките учим да подражават на човешките нрави, а сами приемаме техния нрав — ревем от гняв или в пиянство. Приучаваме вълците да ходят кротко по дворовете, а сами като вълци ходим — грабим чуждото имане. Лисицата подиграваме заради лукавството, но никой не е чул, нито видял лисица лисицата да излъже и погуби, а човекът своя брат измамва. Змията, когато веднъж клъвне по погрешка, излива отровата си на земята, а ако втори път пак клъвне, няма отрова и не причинява смърт, а злобният човек, ако първия път не успее да убие брата си, втория път го уморява; злобата му носи „вечно отрова в сърцето му и езика му".

Тази серия примери авторът завършва с мисълта — виждаш ли как зверовете, въпреки естеството си, се укротяват, а ние не се боим от своя владика. Следва картината на страшния съд.

Творчеството на Черноризец Петър издава значително писателско умение. Словата му не се отличават с особена оригиналност на мислите, те са напълно в духа на византийската поучителна литература за морал и на официалните схващания за добър християнин. Но тези популярни и често повтаряни мисли авторът изразява увлекателно, дава им живот. Той познава добре похватите на ораторската проза. Подчинявайки се на изискването за ясен и чист стил на учителната литература, пише просто и ясно, с къси изречения, без претрупване на речта с поетически фигури. Но все пак речта му е раздвижена, образна, на места емоционална. Вече посочихме интересните житейски примери, които могат да бъдат за нас и източник на исторически данни (например съществуването на приказки за хитрата лисица у нас през X в., съ-

ществуване на обичая да се опитомяват мечки). За живостта на словата допринасят и преките обръщения към читателите и антитезата. Някои антитези са изразени кратко като пословични изрази, например: „От хората смърт да приемеш, а от бога в чест да бъдеш", „За ден да се стараеш, за много векове награда да имаш. . . ", „Ако не умреш заради бога, то ще бъдеш ли безсмъртен?" (Слово за душевното спасение).

Черноризец Петър знае, че повторението на едни и същи думи на определено място в изречението създава мелодика на речта, подчертава идеите и привлича вниманието на читатели и слушатели. В „Слово за всяко съпротивление" той повтаря шест пъти в началото на главното изречение думата „прожинем" (да прогоним), която се редува с еднотипни глаголни форми в подчинените изречения: „да ни даде", „да изнемогне", „да ни избави", „да приеме", „да ни утеши", „да престане". В словата на Черноризец Петър срещаме редица внушителни метафори, своеобразно одухотворяване на абстрактни понятия и тези поетически средства правят речта образна, свидетелствуват за развито творческо въображение у писателя, внасят в словата поетически полъх.

Творбите на Петър Черноризец разкриват автор, който не намира смисъл в земните борби. За него единственият идеал е „вечният" отвъден живот, затова проповядва търпение и смирение, пост, разкаяние, отричане от богатството, бягство от проблемите, произхождащи от богатството и от бедността. Като следва утопиите на християнството, той призовава към самоочищение със силата на волята към добро, към самоконтрол и самоусъвършенствуване. Писателят не е в състояние активно да се противопостави на земните злини, макар че ги е осъзнал. Словата на Петър Черноризец са родени от същата размирна, противоречива, пълна с нещастия и злоба действителност, която ражда и Беседата на Козма, но в противоположност на Козма, те не са борческо противопоставяне на язвите в живота, а пасивна, нравствено-поучителна религиозна линия в литературата. В творчеството на Петър Черноризец се разкрива един обобщен образ на човека — повече грешен, суетен, нетърпелив, отколкото добър, и на злото, присъщо на човека със слаб дух, което съществува много отдавна. Богатството е посочено като една даденост, която може да се пренебрегне в името на душевното спасение. Със своята обобщеност и избягване на конкретно исторически позоваванията словата получават принципен религиозно-етичен характер. Те могат да се отнесат към всеки век от средновековието и към всяка християнска страна.

В сравнение с българската литература от края на IX и първата четвърт на X в. творбите на Петър Черноризец са своеобразен израз на упадъка на феодализма. Духът на оптимизъм, възторг и вяра в собствените сили, присъщ на Борисовата и Симеоновата епоха, е отминал. По времето, когато „един нов народ" бе тръгнал по нови пътища и виждаше пред себе си нови простори за народността и човека, грижите на писателите бяха на-

пълно земни. Творбите съдържаха обществен патос, свързан с прогресивни идеи — утвърждаването на култа към първите славянски светци, за четенето на книгите, защита на писмеността, прослава на буквите и славянското племе, възхвала на уредения от бога съвършен свят и на българския цар, зов за висока нравственост в противоположност на езичеството. От творбите на Петър лъха отчужденост от живота, разочарование от човечеството, надеждите са само в религиозен смисъл. Неговите творби са най-яркият израз на пасивно-религиозното нравствено-поучително направление в българската литература.

* * *

Навярно още преди падането на България под византийска власт (Преслав—971 г.) цар Петър е бил канонизиран. Заедно с канонизацията възникват служби. В науката са известни две служби за цар Петър. Едната е пълна служба, запазена в препис от XIII в. в Драгановия миней (т. нар. Зографски препис). Другата е кратка, известна от XIII—XIV в. (т. нар. Белградски препис). Двете служби имат различни автори, чиито имена не са известни. Предназначени са да се изпълняват на 30 януари в манастира, в който Петър е бил монах и където е бил погребан. Преплитат се със стихири на Климент Римски, тъй като паметта на Петър и откриването на мощите на Климент се честват в един и същ ден.

Авторите на службите са съвременници и ученици на Петър. Кратката служба е била четена на гроба на царя навярно по време на панихида: „Като се събрахме днес, правоверни, в честния дом на светия отец, нека възпеем със стройни песни онзи, който бе прославен от нашия бог Христос и весело с радост да го възхвалим.“ Манастирът с гроба на цар Петър се е намирал в Преслав, затова се казва: „Радвай се, Петре, утвърждение на църквата и на твоя град Преслав!“

В тази служба преобладава химничното начало. С типични за църковните песнопения възгласи „Радвай се!“ авторът възхвалява царя-светец и го показва като добър монах и идеален християнин. Като във всяка служба тук има и молитвени обръщения към светеца: „Излей върху нас своята милост. . .“; „Петре, свети отче, моли се на владетеля на бога да избави своите люде от страдания и беди, идещи от враговете, както и от ненадейната смърт. . .“; „Не забравяй създалия тази хвала.“ В тези думи има колкото традиция, повтарящи се клишета, толкова и отзвуци от една тревожна действителност.

В пълната служба от Драгановия миней преобладават молитвените тонове. Авторът — явно ученик на Петър — отправя към него следната молба: „Както бе по-рано с нас, отче, и както приемаше своите чеда любезно, така и сега приеми тези молитви и ни защити от всяка напаст.“ В службата още се казва, че с молитвите си светецът би могъл да помогне за омиротворение на страната и за прогонване на „съпротивния враг“. Авторът просла-

вя Петър — в една служба е невъзможно да липсва прославата — но неговият дух е смутен, той се чувствува безсилен да възхвали, както подобава, героя си: „Грешните уста, опитващи се да сторят това, не могат достатъчно изкусно да похвалят твоите добрини, Петре царю, ето защо, молим ти се, дай ни слово за похвала." Тези думи не са новост за химнографията — подобни срещаме у Константин Преславски, който иска „пространно слово", за да може достойно да възхвалява. С това авторите искат да кажат, че за прославата на големите герои обикновената човешка реч не достига. Наред с този традиционализъм обаче в службата се чувствува и вътрешна тревога и смущение, които не подхождат за тържеството и са предизвикани от една печална действителност. Авторът говори за „велика беда, която ни налегна", за „превелики вълни и бури".

Молитвеният тон на пълната служба, както и намеците за едно размирно, неспокойно време, правят впечатление като отклонение от традициите на химнографията. Това дава основание на изследвачите да виждат в нея отражение на трагизма на епохата и на нейните въжделения. По този повод Е. Георгиев пише: „Отразяващият се в нея трагизъм на българската държава и българския народ води до не особено популярния в старобългарската литература жанр, който съчетава химн с елегия. Нейният автор наистина е обърнал погледа си към небето, но същевременно се озърта неспокойно и ужасено към действителността. Химнът му получава елегични отсенки" (Литература на изострени. . ., с. 29.). Навярно службата е писана по време на византийския и руския поход срещу Преслав, когато българският народ се нуждае от упование и закрила.

И в двете служби на Петър се отразяват само религиозните добродетели и деяния на царя. За авторите той съществува само като монах. За неговия живот като ръководител на българската държава нищо не се говори. Единствено заглавието на службите, в което се казва, че Петър бил „цар на българите", и обръщението на няколко места „царю" напомня за светския живот на светеца Петър. Така учениците на монаха цар Петър продължават след смъртта му застъпеното от него религиозно-аскетическо течение в литературата.

Службите на цар Петър са последните представители на преславската традиция и край на един активен и многостранен книжовен живот в българската столица. След двата чуждестранни похода срещу Преслав библиотеките са изгорени или разграбени, самият град е сринат. Той престава да е административен и църковен център на България и заедно с това и първостепенен литературен център. Културата на Преслав обаче остава като един хубав, светъл спомен, който дълго време не се забравя. Традициите на книжовното развитие от IX—X в. се чувствуват през целия период на византийското владичество у нас, като се изразяват, както ще видим по-нататък, в други форми.

# IX. ПОВЕСТВОВАТЕЛНАТА ЛИТЕРАТУРА ПРЕЗ X—XII В.

От досегашното изложение се вижда, че през IX—X в. повечето творци на българската литература са и преводачи. Творческа и преводаческа работа вървят паралелно. Някои книжовници се специализират само като преводачи. Обсъждат се проблемите на превода. На преводачеството се гледа като на трудна и отговорна работа, довежда се до равнището на изкуство. В онзи исторически момент основна задача е да се направят преводи на всички необходими за църковния живот книги, да се усвоят жанровете на византийската литература, да се приобщи България към византийската култура. Ръководителите на българската държава и църква целят не само да снабдят църквата с всякакъв род необходими й книги на старобългарски език, но и да повишат образователното равнище на българското общество, да разширят кръгозора му. Затова те подпомагат превеждането на творби, които формират нов мироглед и дават разнородни знания из различни области. Да припомним някои преводи, направени на българска земя като продължение на кирило-методиевската преводаческа традиция — важни моменти от борбата за утвърждаване на старобългарския книжовен език и славянската азбука. Константин Преславски превежда „Постния триод“ и Четири слова против арианите, а Климент — „Цветния триод“; Йоан Екзарх превежда част от „Богословие“ на Йоан Дамаскин под заглавие „Небеса“, Йоан презвитер — житията на Антоний и Панкратий, а презвитер Григорий няколко библейски книги. Симеон участвува в превода на множество слова от Йоан Златоуст, събрани в сборника „Златоструй“, а двата енциклопедически сборника, преведени по Симеоново време, обхващат разнообразни статии с поучителен, философски, научен, разяснителен характер от плеяда известни автори. Редом с тази официална литература появява се и бързо се обогатява апокрифната литература, която задоволява читателските интереси на по-широки слоеве от населението.

С казаното дотук обаче не се изчерпват авторите и творбите, преведени през X в. Преводната литература е много по-богата и разнообразна по съдържание и жанрове. Тя обхваща творби с религиозно и със светско съдържание. По-голямата част от българската повествователна, историческа и правна литература е преводна. В тези области българите правят опити за създаване и на оригинални съчинения, но те са малко на брой. Основните читателски и образователни нужди се задоволяват от преводната литература. По силата на този факт вниманието ни в следващите две

глави ще бъде насочено главно към преводните творби, без да премълчаваме и скромния български влог.

Старобългарската белетристика достига до науката недатирана и анонимна по отношение на автори и на преводачи. Затова е трудно да се подредят отделните произведения в рамките на полувек и дори век и да се свържат с определени имена. Творбите, на които тук ще се спрем, поставяме условно в X—XII в.

Старобългарските повести и разкази, които не влизат в дела на апокрифната художествена проза, имат за герои исторически или измислени личности, чиято дейност се развива на земята. Тук читателят се среща с теми, които са чужди на религиозната литература — за любовта, за военни походи, битки и победи, за дружбата и др. Отделните идеи и картини в тях имат допирни точки с апокрифите, но не са разработени във връзка с библейски лица. Повечето от тези творби имат старинен произход — създадени са преди новата ера или през първите векове от новата ера. Обикновено проникват във Византия от чужди страни, а от Византия — в България. Независимо от нехристиянския им произход, те носят редица черти на християнската идеология, защото, минали през християнска среда, са подложени на промени и получават в условията на средновековието „черковно-християнска окраска".

В науката обикновено повествователната литература се дели на *нравоучителни и героично-исторически повести и разкази.*

Най-интересното и най-широко разпространено белетристично съчинение с героическа тематика е *„Александрия"*. В някои изследвания то се нарича „повест", а в други „роман". Според обхвата на героите, мястото на действието и времето (обхваща целия живот на Александър Македонски) по-точно е съчинението да се нарече роман.

Образът на Александър Македонски е привлякъл вниманието на творците скоро след смъртта му. Възникват множество разкази и легенди. Върху тяхна основа се оформя по-късно обемисто произведение „Александрия". То бива приписано на Калистен, историк, съвременник на Александър, племеник на Аристотел. Калистен обаче умира преди Александър, затова не би могъл да бъде авторът. Освен това самото съдържание на творбата, в която има много фантастика, показва, че тя не е написана от съвременник учен, а се формира на базата на легендарни разкази.

Повестта възниква в град Александрия през II — III в. на гръцки език. През V в. преминава във Византия и претърпява нова редакция. Така се създават две редакции: египетско-александрийска и византийска. След време възниква трета редакция: юдейско-християнска. В латински преработки „Александрия" се разпространява и в целия западен свят. Тя познава многочислени средновековни обработки — чешки, немски, френски. Проникна и сред мохамеданите. Александър става мюсюлмански герой на име Искандер. Като една от най-често четените, преписвани и обработвани

книги „Александрия“ влияе върху фолклора — отделни части от нея като приказки се връщат сред народа.

В България творбата е преведена през X — XI в. от гръцката редакция. Вероятно по време на кръстоносните походи сред южните славяни възниква т. нар. Сръбска Александрия. Тя има за основа няколко източника — гръцки и латински, и в сравнение с псевдокалистеновата гръцка редакция, преведена в България, притежава по-високи белетристични достойнства: съдържа повече поезия, жив диалог, пленяваща фантастика. Заедно с това и героят претърпява някои изменения. Под влияние на християнската литература той е до голяма степен християнизиран — ръководи го пророк Йеремия.

„Александрия“ е увлекателен, богат откъм събития и идеи героично-исторически роман. В него се описват животът и подвизите на един забележителен военачалник, който с войските си достига чак до Персия и Индия. Проследено е необикновеното раждане на героя, съпроводено с природни знамения, ученето му, военните му подвизи като момче, възцаряването му на 20-годишна възраст. Живо и интересно са разказани битките на Александър с персийския цар Дарий и индийския цар Пор, завладяването на Египет и основаването на град Александрия. В своя поход на Изток Александър посещава чудни страни — страната на голите мъдреци, земята на амазонките, острова на блажените. В стремежа си да види и разбере всичко той се спуска в дълбоки пещери, разговаря с необикновени същества. В романа не липсват и нежни любовни сцени, вярност и коварство, поучителни изводи. Творбата завършва със смъртта на Александър във Вавилон и погребението му. На 32-годишна възраст той е отровен от двуличния Вриенос, когото е обичал и смятал за приятел. Сцената на Александровата смърт е предадена трогателно. Императорът се прощава с войниците си, с любимата си жена Роксандра, дъщеря на цар Дарий, дава последни заръки. Роксандра скърби неутешно. Тя не може да пережали своя съпруг и се пробожда над трупа му.

Александър Македонски е идеален герой, надарен с физическа и духовна красота, носител на високи човешки и държавнически добродетели. Той е храбър, мъдър, безкрайно любознателен, справедлив и благороден. Неговата съдба навежда и на философски размисъл за съдбата на човека, за човешкото достойнство и величие.

Романът предлага драматични и лирични сцени, непознати светове, сентенции и с всичките си достойнства като художествено произведение остава жизнено през цялото средновековие, влиза и в духовния свят на човека от Възраждането. Чрез „Александрия“, а навярно и чрез хрониките, образът на Александър Македонски заема трайно място в съзнанието на писатели и читатели, превръща се в символ, в образец за сравнение. В похвалата на Иван Александър от 1337 г. царят се сравнява с Александър по войнска доблест; войските на Баязид, обкръжили Търново, се сравняват от Григорий Цамблак по многочисленост с войските на Александър, насочени срещу персите.

В поп Пунчовия дамаскин от 1796 г. се открива една преправка на част от „Александрия", озаглавена „Повест за цар Александър". Отличава се с непринуденост и простота и напомня народна приказка. Царят воюва „с гърци" цели „четиридесет години". Където воюва, все побеждава. Но неговите слуги — хлебар, готвач и виночерпец — решили да го отровят, защото „им беше досадило всяка година да ходят с царя на бой". Разказва се как става това и как царските „везири" се опитват да спасят царя, проследява се поведението на коня и наказанието на царските душмани. Навярно упоменаването на гърците и езикът на творбата са подвели Б. Ангелов (Из старата. . ., кн. I, с. 105), който смята разказа за оригинална българска творба върху историческа основа (предполага, че Александър е българският цар Иван Александър). Сравнението с „Александрия" обаче недвусмислено показва, че това е преработка на един от най-интересните моменти от романа, обособен като самостоятелен разказ — а именно смъртта на Александър Македонски. Кога е направена преработката, засега не може да се каже — тя ни е позната в един-единствен препис.

През първата половина на XIX в. интересът към личността на Александър Македонски и романа „Александрия" се възражда. Творбата е преведена отново няколко пъти от румънски език (най-ранният превод е от 1810 г.) и един път от новогръцка редакция. Преводът от гръцки се явява в печатна форма през 1844 г. в Белград и намира многобройни читатели — до Освобождението е преиздаден още два пъти (през 1851 и 1867 г.). За увлечението по романа Вазов пише в поемата си „Загорка", а в една бележка за „Александрия" се изказва така: „Тя се е чела с възторг от цялото тогавашно поколение." Дълголетието си книгата дължи преди всичко на своите качества като литературна творба.

От нравоучителните повести голям интерес представляват творбите: „Акир премъдри" и „Стефанит и Ихнилат".

Повестта „*Акир премъдри*" има асиро-вавилонски произход. Тази творба също така пътешествува по света и става четиво на много народи. Известни са сирийски, арабски, еврейски, гръцки, славянски текстове. Не се знае кога точно е проникнала в България. Предполага се, че най напред е преведена в Киевска Русия.

Повестта е светска по характер с дидактическа тенденция. Идеите са изразени чрез два контрастни образа — Акир, мъдър, великодушен, честен, и неговия племенник — клеветник, безпътен, неблагодарен. Чрез тяхното поведение е поставен проблемът за моралните ценности у човека и е изразена вярата в тържеството на доброто над безчестието и коварството.

Творбата е написана в „аз"-форма като автобиографичен разказ на Акир. Накратко нейното съдържание е следното. По време на асирийския цар Синагрип Акир е негов съветник и секретар. Той е богат, има жена, но деца не му се раждат. Тъгува за син и постоянно се моли. Бог му внушава да осинови сестриника

си Анадан. Акир отглежда Анадан, дава му образование. После го представя на царя като свой заместник. Преди да го остави в двореца, той го поучава с ред мъдри мисли сентенции. Но Анадан постъпва не така, както го учи Акир — той бие слугите му, разсипва стоката му, накрая го наклеветява пред царя, който разгневен иска да го убие. Акир успява да се скрие. След време фараонът поставя на царя една задача — да изгради град между небето и земята. Синагрип повиква своите мъдреци и пита кой от тях ще иде в египетската земя, но Анадан извиква високо: „Господарю, царю, това, що иска от тебе фараонът, и боговете не могат да го направят.“ Тогава царят се наскърбява и съжалява защо е заповядал да погубят мъдрия Акир. Акир излиза от скривалището си, с брада до пояс, с коса до раменете, с нокти орлови, с плът като пръст. Царят му дава известно време да си почине и оправи. После Акир се подготвя за среща с фараона и тръгва с дружина войници. При него той води интересен и остроумен диалог. След това фараонът пита Акир готов ли е да изпълни задачата. Акир пуска два орела с кошница и в нея хубаво дете, което вика отгоре: „Дайте по-скоро вар и камъни, защото майсторите стоят празни.“ Следва бърз диалог, в който Акир излиза победител. На другия ден фараонът му поставя три гатанки. Акир отговаря точно и остроумно. После се завръща в родината си и измолва от царя да му даде сестреника му Анадан. Вкъщи го подлага на физически мъчения и глад и с мъдри изречения започва да го обвинява за неблагодарността и подлостта. Анадан се издува като мях и се пуква. Творбата завършва с пословицата: „Който върши добро, добро намира, а който другиму яма копае, сам пада в нея.“ В тази заключителна сентенция се съдържа основната идея на произведението.

Повестта привлича вниманието със своята занимателна фабула, с множеството мъдри мисли и с гатанките. В поучителните изречения е събрана древната източна мъдрост, те съдържат обобщения с непреходна наднационална и надвременна стойност. Ето някои от поученията в първата част на творбата, отправени към Анадан, преди да поеме службата си: „Не бивай корав като човешка кост и мек като гъба“; „По-добре е с мъдрия камъни да носиш, отколкото с безумния вино да пиеш“; „По-добре е да слушаш пиян мъдрец, отколкото трезвен глупец“; „По-добре е едно врабче, що държиш в ръката си, отколкото хиляди птици по небето“. А ето и няколко от заключителните сентенции, отправени към провинилия се Анадан: „Ти ми беше като този човек, който, като видял своя приятел премръзнал от студ, взел котел с вряла вода и го полял“; „Ти ми беше, синко, като котел, на който приковали златна дръжка, а дъното му си останало все черно“; „Синко, учили вълка да казва: аз, буки. . . . , а той си знае: козле, яре.“

Повестта *„Стефанит и Ихнилат“* принадлежи също към

световната средновековна литература. Оригиналът, от който тя произхожда, е създаден в Индия през II—III в. от н. е. и носи заглавието „Панчатантра“ (Петокнижие). През VI в. Панчатантра е преведена на арабски под заглавието „Калила и Димна“ (Добродушен и лукав). Това не е точен превод, а един нов арабски вариант на творбата. През последната четвърт на XI в. по разпореждане на император Алексей Комнин арабският вариант е преведен на гръцки от Симеон Сит под заглавието „Стефанит и Ихнилат“. И този превод не е точен, а по-скоро преработка. В него са вмъкнати християнски елементи, а също така мъдрости от гръцки писатели и философи (Демостен, Гален, Софокъл, Пиндар). От гръцки без съществени промени творбата е преведена на български вероятно през XII или най-късно през първата половина на XIII в. В български превод тя преминава в Русия, където намира широко разпространение.

„Стефанит и Ихнилат“ представлява свод от басни, разказани от един мъдрец на индийския цар. Героите са животни, но като при всички басни чрез тях се разкриват човешки пороци и в случая по-конкретно развалата в царския двор — интригантство, коварство. Така назидателната тенденция в творбата има и сатирична насоченост. Основните герои са лъвът цар, волът и чакалите Стефанит и Ихнилат, първият добродушен, а другият лукав. В изясняване на отношенията между тях се разказват ред басни (притчи), правят се обобщения, извличат се поуки във форма на сентенции.

Още през IX в. в България започват да се превеждат и *патерични разкази*. Това са творби, които разказват за живота на монасите, сочат положителни примери и имат преди всичко поучителна цел. Поначало са предназначени за монашеско четиво, но твърде скоро придобиват по-широко разпространение и стават четиво за всички. Патеричните разкази влизат в състава на няколко сборника патерици, които са създадени в периода IV—VII в. До XII в. патериците изцяло или частично са преведени на български. Известни са следните патерици: Египетски патерик (съставен в края на IV в.), към който е добавен и Лавсаикът, наречен така по името на поръчителя му Лавса; Римски патерик, съдържащ диалозите на папа Григорий I Велики (540—604 г.), писани на латински: Синайски патерик (на грузинеца Йоан Мосх, писан на гръцки) от средата на VI в.; Азбучно-Ерусалимски патерик (VII в.) — в първата му част разказите са подредени в азбучен ред според имената на разказвачите; Скитски патерик, съставен до 538 г. Патериците отразяват живота на монашеството в Сирия, Палестина, Египет, Италия. Някои от тях включват разкази, създадени по различно време от различни неизвестни автори.

Повечето учени са на мнение че Методий пръв е превел на старобългарски език патерик. В науката обаче още няма единно мнение кой е той. Най архаични черти показват Скитският и Си-

найският патерик, чийто преводи отвеждат към края на IX и началото на X в. Към X в. се отнася и преводът на Римския, а след него и на Египетския патерик. Преписите на тези сборници обаче са от по-късно време. На българска почва въз основа на няколко патерика възниква т. нар. Своден патерик. От някои учени той се свързва с времето на Иван Александър, в последно време се отнася към много по-ранна епоха. Издаден е от Св. Николова (1980), като приложение към нейното подробно изследване на патеричните разкази — преводи, разпространение, литературни особености (вж. библ.).

Обикновено патеричните разкази се разпространяват в различни типове сборници (най-често смесени) като извлечения от патериците. Първият „документално засвидетелствуван текст" на такъв разказ се открива в т. нар. Супрасълски сборник. Два патерични разказа и няколко поучения се срещат и в Изборника от 1076 г. Най-ранният препис на цялостен патерик (Синайския) е от XI в.

В жанрово отношение патеричните разкази принадлежат към късия разказ. В основата им лежи обикновено една случка. Действуващите герои са също малко — един или двама. В творбите се засягат въпроси от религиозно и житейско-етично естество. Изобличени са пороци, като завистта, сребролюбието, пиянството, ограбването на ближните, злите нрави. Похвалени са и утвърдени добродетели, като смирението, аскетизмът, покорството на игумена, братолюбието, грижата за ближния, самопожертвователността и др. Повечето от патеричните разкази са писани в резултат на преки наблюдения, затова отразяват редица черти от действителността. В тях е изобразено всекидневието на монаха и на някои светски лица, борбата с ересите, отделни социални явления, отклонения от моралните норми и др. Има разкази за покаяли се разбойници, за добри бедняци, за алчни и жестоки богаташи, за прелюбодеяния. В изображението на човека и неговите постъпки авторите вземат определена позиция — те осъждат отрицателните явления, показват как добрите деяния са възнаградени, а злите получават възмездие. В отделни патерични разкази има намеса на свръхестествени сили, но почти липсват библейски герои. В ред разкази наред с монасите се явяват като герои животни, които помагат на човека или човекът им помага. Те напомнят приказките за животни.

Патеричните разкази носят характерните черти на белетристиката. Изградени са върху събитието и диалога, риторичност липсва, разказът е безискуствен и лек за възприемане. Композицията им е типична — повечето представляват разказ на очевидец или на участник в събитията. Най-често те започват така: „Разказа ни отец . . . " (името му); „Един брат ни разказа"; „Друг христолюбец ни разказа". Някои разкази завършват с уверението: „Това

като чухме, прославихме бога и написахме това за полза на слушащите" („За момичето, погубено от майка си").

Със своя поглед към всекидневието на хората и реалните човешки черти и взаимоотношения, с кратката си форма, с пъстротата на темите си, патеричните разкази заемат свое място в жанровата система на средновековната литература. Тяхното преписване в различни форми (в устойчиви сборници и в смесени сборници) в течение на цялото средновековие показва, че са се харесвали на българския читател. За това говори и влиянието им върху българския фолклор. То не е толкова широко и дълбоко, колкото въздействието на апокрифите, но не е и епизодично и случайно. Няколко български приказки отвеждат към съдържанието на отделни патерични разкази. Освен това между ред разкази и народни творби съществува типологическа близост, която засяга композиционните похвати (например трикратността), изображението на дявола, или се забелязва в общи мотиви и в простотата на изложението.

Житийната литература е в общия смисъл на думата повествователна литература, без да е белетристика. Това се отнася преди всичко за обширните жития. Особено белетристичен характер носят ранните жития (предметафрастова редакция), които са непретенциозни разкази, изпълнени с интересни и необикновени случки. Предназначени за извънцърковно четене, чрез увлекателния си разказ те изпълняват същите естетически, възпитателни и познавателни функции като апокрифите, патеричните разкази и светските повести.

Ако презвитер Йоан превежда жития от „по-висок" тип, предназначени за монашеството и за образованото общество, в *Супрасълския сборник* са събрани житиеписни творби от неизвестни автори с по-достъпно изложение и ясно изявени повествователни черти.

Супрасълският сборник се определя в науката като паметник от X в. В него са събрани слова от Йоан Златоуст (20 на брой), едно слово от Епифаний Кипърски за погребение Христово, едно слово от патриарх Фотий за Връбница, една похвала от Василий Кападокийски за Четиридесетте мъченици, а останалите творби са житиеписни — от тях една част са означени като жития, а други като мъчения. От общия брой на тези творби (23) повечето са мъчения. Този интерес към мъченическите житиеписни творби през X в. не е случаен. Нека си спомним, че и презвитер Йоан превежда едно „Мъчение" — на Панкратий. Борбата за новата „истинска" вяра, която трябва да си пробие път във всички области на живота, се води и чрез примера на героите — мъченици, аскети, чудотворци. В най-силна степен християнската героика излиза на преден план в мъченишките жития.

Житиеписните творби в Супрасълския сборник принадлежат към дометафрастовата агиография. Те се отличават с „наивен на-

турализъм, реалистическа детайлизация, близост към действителния исторически живот", също с „влияние на античната приключенска и биографическа проза, на античната поезия и устното народно творчество" (Боева, О житиях . . . , с. 63). Както в апокрифите и в патеричните разкази, тук липсват характери, пълнокръвни образи, сложно сюжетно развитие и тези черти на творбите съответствуват на ранния стадий от развитието на повествователната литература. Но както в апокрифите, в източните повести и разкази, и тук има изключителни събития, представени често като чудеса, необикновени съдби, хиперболизиран до невероятност героизъм, приключенска занимателност и драматическо напрежение. Интересни по сюжет и по художествена реализация творби са: „Житие на Яков черноризец", „Житие на Анна", „Житие на Григорий папа Римски" и др. Едни мотиви в житиеписните творби на Супрасълския сборник идат от Библията, други от фолклора, от предхристиянските литератури и не на последно място от ранно-християнската апокрифна литература. Ето някои от тях: сбъднати предсказания, изкушения чрез жена, буря и корабокрушение, оживяващ мъртвец, животни помощници на човека, човекът укротител на диви зверове, чудесно изцеление, изпитание на героя чрез огън, глас от небето и др.

Повествователен занимателен характер има и едно друго житие в българската литература, което също принадлежи към дометафрастовата агиография — „*Житие на Алексий човек божи*". То е преведено от гръцки в началото на X в. и не слиза от репертоара на четивната литература през цялото средновековие. Особено често срещаме по-късно житието в смесените сборници и в дамаскините от XVII—XVIII в. То продължава да се чете с интерес и през Ранното възраждане. Константин Огнянович, родом сърбин, живял сред българите, прави стихотворна преработка на творбата и я посвещава на „сынови и чада болгарски из презѣлна любовь" (издадена: В Будинѣ градѣ, 1883).

В житието се разказва за живота на сина на богат римски гражданин — Алексий. Като се изучава, той е годен за девица от царски род. След сватбата отива в брачния чертог, връща пръстена на жена си, взема част от богатствата си и тайно напуска Рим. С кораб заминава за сирийския град Лаодикия, а оттам с мулетари за Едеса. Продава всичкото си имущество и го раздава на бедните. Оттук нататък той се отказва от всички земни блага и заживява в пълна бедност и смирение. Баща му напразно го търси, майка му плаче безутешно и напълно се изолира от света. След години Алексий тръгва с кораб за Киликия, защото славата му се е разнесла, а той иска да остане скромен, беден и непознат. Силни ветрове обаче закарват кораба в Рим. Баща му го приема като странник в дома си, без да го познае. Слугите ругаят Алексий, ритат го, той търпи. Преди смъртта си след осемнадесет години той пожелава да му дадат хартия и описва целия си живот, за да се знае чий син е. Глас божи в църквата из-

вестява, че трябва да се търси божият човек. Намират го вече умрял, царските люде прочитат писмото. Бащата, майката и снахата ридаят сърцераздирателно. Пренасят тялото в църквата.

Основната идея на творбата е идеализация и възхвала на аскетическия живот. Само пренебрежението към богатството може да направи човека свят. За обикновения читател доброволният аскетизъм, отказът от охолен живот едва ли е могъл да бъде идеал. Но що се отнася до отричането на богатството, това е една идея, която е импонирала на мнозина, тъй като богатството се свързва преди всичко с феодалната върхушка. Знаем, че богомилите в продължение на векове проповядват презрение към богатството и богатите като към дяволски неща. Житието обаче се е харесвало на читателя преди всичко със своите литературни качества. Дидактическата тенденция в него е изразена чрез съдбата на героя, чрез гласа от небето и преклонението на целия народ пред подвига на Алексий, който се задоволява с най-скромен живот и героично търпи човешката злина. Преки нравоучителни проповеди няма, няма и увод и специално заключение, както в по-късните жития. С други думи, идеите са внушени предимно по белетристичен път. Мотивът — героят остава непознат — създава заинтересованост за изхода на събитията. Алексий не е познат от слугите на баща му в Сирия, не го познава самият му баща, когато го среща в Рим, не го познава никой в родния дом, а майка му няма възможност да го види, защото от скръб не напуска стаята си. Може би майчиното сърце при всички обстоятелства би познало своя син, затова авторът я отдалечава от Алексий, за да засили очакването на читателя, да доведе събитията докрай. В творбата има много лиризъм. Цитиран е плачът на майката, когато синът й се изгубва, също плачът на бащата, майката и съпругата, когато изгубеният скъп човек е намерен мъртъв. Те го милват, въздишат, удрят се в гърдите, изричат жални думи. Съпровождайки тялото на Алексий до църквата, баща му го държи за ръка, стенейки, майка му върви с разпуснати коси и ридае, съпругата му също. Тези жалостни сцени навярно са извиквали сълзи у сантименталния български читател, който си остава чувствителен и с вкус към жалостното почти до края на XIX в. и искрено се вживява в съдбата на Генова. Изображението в житието е свързано със силни чувства, пресъздадена е една необикновена съдба. Върху основата на изключителното в живота на човека са изградени толкова много народни балади; то най-много трогва, подтиква към размисъл, завладява трайно съзнанието.

През X в. не само се превеждат повествователни творби, които задоволяват потребностите на широки читателски кръгове, но се правят и първите опити за създаване на оргинални български разкази. Те обаче, както вече казахме, са малко на брой, при това въпросите около техния произход досега не са задоволително решени.

*„Чудото с българина Георги"* от едни учени се смята за преводно произведение (или обработка на гръцка творба), а от други за оригинален български разказ. То е известно в осем преписа като самостоятелна творба и в още един препис като част от свод чудеса, наречен от откривателя му Б. Ст. Ангелов „Сказание за железния кръст" (в оригинала „Сказание за чудесата на великия и славен Христов мъченик Георги", Из старата . . . , кн.3). Този свод повест обхваща десет разказа чудеса, обединени с общо заглавие и заключение от автора съставител Ходул. Може да се допуска, че сказанието е съставено от Ходул през XIII—XIV в. въз основа на съществуващи вече и разпространяващи се поотделно или в цикли разкази чудеса. Отделните „чудеса", които са включени в творбата, често се срещат като самостоятелни преписи в славянската книжнина.

Ако се съди по съдържанието на разказа, той ще да е създаден през втората четвърт на X в.

„Чудото с българина" има композиция разказ в разказа. Тя напомня постройката на голяма част от патеричните разкази и навярно това се дължи на тяхното влияние. Разказът започва така: „Йосиф черноризец, който беше родом от Сицилия, и живееше в манастира близо до Мурския град [в Тесалия], разказа следната случка". Монахът излага една история, научена от „странствуващ брат", който му я изповядва преди смъртта си. Странникът носел със себе си кръст, който вършел чудеса. След като се разболял, повикал при себе си в странноприемницата Йосиф, дал му чудотворния кръст и пред игумена и трима старци започнал да разказва за него. Дотук свършва разказът на Йосиф и започва този на странствуващия брат Георги: „Отче игумене, Петре! Аз съм от новопокръстения български народ, когото бог просвети със свето кръщение през тия години чрез своя избраник княз Борис, наречен в светото кръщение Михаил."

Разказът на българина Георги е център на творбата. Съдбата на героя е разкрита на верен исторически фон. Привеждат се важни исторически данни за дейността на Борис, набелязва се управлението на Владимир, свалянето му, идването на власт на Симеон. После се разказва за войните на Симеон с маджарите (през 895—896 г.), в които Георги участвува като прост войник.

Основната идея на произведението е чрез необикновената съдба на войника Георги да се докаже силата на „светия и велик мъченик Георги" и чрез него „неизречената сила" и „човеколюбието" на светата Троица (т.е. на християнския бог). Тази идея е особено актуална в края на IX и първата половина на X в., когато конфликтът езичество—християнство е още твърде остър, когато с различни средства се води борба за окончателното налагане на новата вяра.

В едри линии фабулата на разказа е следната. В първата война с маджарите Симеон претърпява поражение. Когато враговете преследват Георги, предният десен крак на коня затъва в земята

и се счупва. Войникът тича, моли се на св. Георги и конят му го настига със здрав крак. С помощта на светеца Георги се завръща невредим у дома, докато повечето от другарите му са избити. На другата година Симеон отново повежда войска срещу нападащите маджари. Св. Георги се явява насън на войника и му нарежда да тръгне на война с два коня, тъй като единият ще умре ненадейно на третия ден. Така и става. По внушение на св. Георги българинът одира крака на коня и намира три обръча, от които по-късно прави кръст. От тази война всички се завръщат здрави, а в къщи Георги излекува с обръчите болната си жена.

Разказът се развива устремно и поддържа жив интереса у читателя. Покрай чудесния елемент се натъкваме и на интересни конкретни подробности, които създават илюзията за достоверност на разказаното. Първия път от селото на Георги отиват на война 50 души, а се завръщат само трима; костта на коня била пукната надлъж, положена била на камък и раздробена с топорите; жената на Георги била болна от „огнена треска" (един бич през средновековието) и пр. Анонимният автор на творбата проявява добра литературнотворческа ориентираност. Той използува изпробвана повествователна композиционна форма, проследява съдбата на героя на фона на естествена историческа и битова обстановка, отдава значение на детайлите и с всичко това придава убедителност на разказа. Познава и символиката на числата, с която по опосредствен път подчертава идеята на творбата си. Не може да се счита за случайно, че той на няколко места в нея използува числото три — през средновековието символ на Троицата.

Сходен по съдържание е един друг разказ чудо, който се открива само в „Сказание за железния кръст" — „*Чудото с Климент, когото св. Георги избави във война*".

И в този случай имаме композиция разказ в разказа. Поп Ефрем по покана на братята препредава разказа на Климент, споделен в предсмъртния час. Действието се развива пак по време на „унгарската сеч". Споменава се за „княза", но името му отначало не се казва. Твърде пластично се описва войната, в която участвува Климент. Той бяга, нищо не вижда наоколо си, дори и гривата на коня си. Чува конски тропот, човешки стъпки и вик. В тази суматоха той се моли за помощ. Чува глас, който нарежда да му се помогне, но никого не вижда. Усеща как някой го поема, мисли, че боляринът е изпратил за него слугата си. Невидимият го занася на три поприща далеч и го поставя на пътя. Отново чува глас — да се моли на бога и на св. Георги да го доведат до желаното място. Тръгва, вижда четирима конници, които започват да го преследват. Разбира, че са маджари. Вика за помощ и е спасен — свети Георги на бял кон се справя с противниците му. След това св. Георги още веднъж му помага и лично застава пред Климент на белия си кон. Той му дава съвети какво да прави, как да постъпва, след като „Симеон княз победи своите врагове". От този израз става ясно, че историческата основа на

разказа е същата като в „Чудото с българина Георги". След като изрича нравоучението си, св. Георги казва: „Мир на тебе Климент", и става невидим. Завърнал се вкъщи, Климент започва да изпълнява точно заповедите на светеца.

Като се вземе предвид живият спомен за Симеоновите войни с маджарите в творбата, трябва да се смята, че тя се появява в приблизително същото време, както и „Чудото с българина Георги". Нейната историческа стойност е по-малка от тази на първия разказ; тук липсват конкретни сведения за политическия живот. В нея обаче е предадено умело напрежението на боя и състоянието на героя — объркан, уплашен, след това удивен. Чудесните елементи са използувани в един приказно-апокрифен план. Репликите са къси и съответствуват на бързото развитие на действието.

При редица повествователни творби — „Александрия", патеични разкази, някои жития — посочихме връзката с фолклора. Тя е обикновено генетическа — преки взаимодействия (от фолклора към литературата и от литературата към фолклора); в ред случаи обаче е типологическа. Близостта засяга мотиви, образен свят, представи. Това е литература, която отговаря на потребността от словесно изкуство на широк читателски слой, обслужва цялото образовано общество.

Както видяхме, по произход преводните повествователни творби са твърде разнообразни: индийски, асиро-вавилонски, египетски, римски, византийски. Чрез тях българският читател се приобщава към световната художествена литература на времето. Обилната преводна повествователна литература с най-разнообразна тематика говори за многообразието на читателските интереси и за едно развито художествено съзнание. Малкото оригинални български творби показват усвоени композиционни форми, умение да се създават увлекателни творби с религиозно-поучителни тенденции.

* * *

# X. ИСТОРИЧЕСКА, ПРИРОДОНАУЧНА И ПРАВНА ЛИТЕРАТУРА

След славянизирането на българската литература по език и писмо летописната традиция в България продължава. Тя се изразява чрез преводи на византийски летописни съчинения, чрез обработки на такива творби и чрез създаване на български съчинения с летописно съдържание.

Вече споменахме за „Историкии" на Константин Преславски, което се смята за първото историческо съчинение на старобългарски език. С предпочитанието на кратката летописна форма, в която центърът на вниманието е редът на владетелите и годините на царуването им, Константин продължава традицията на Именника на българските ханове. Подобно на „Историкии" е и още едно българско съчинение, което е поместено в Симеоновия сборник „Сбор от много отци" (Светославов изборник). То носи заглавието *„Летописец в кратце"*. Това съчинение показва тясна текстуална и формална близост с творбата на патриарх Никифор (+829 г.) „Кратка хронография". И тъй като Никифоровата творба е извор и на Константин Преславски, между „Историкии" и „Летописец в кратце" има също големи близости. Съставителят на „Летописец" обаче е използувал и други извори, у него са споменати владетели, които липсват в летописа на Никифор (около 15 имена), а други, посочени у Никифор, липсват в „Летописец в кратце". Към повечето владетели има интересни кратки бележки за тяхната смърт и по-голяма точност при данните на управлението в сравнение с „Историкии" и Никифор. Това показва, че „Летописец в кратце" не е превод или извлечение от Никифоровата творба, а е преправка с допълнения и корекции посредством помощта на странични извори. Дали обаче тази преправка е направена във Византия, а у нас е преведена, или принадлежи на български автор, това засега е трудно да се докаже.

„Летописец" има следната композиция. Под пореден номер се изреждат имената на владетели от Август до Константин и Зоя. Това е отбелязано в заглавието („Летописьць в кратъце от Августа даже и до Константина и Зоиа, цѣсарь грѣчьскыихъ"), без да се отбелязват годините на управлението им, което показва, че летописът е написан, когато и двамата управляват. Касае се за Константин VII Багренородни и майка му Зоя, която управлява като регентка през 914—919 г. (началото). Като знаем, че в похвалата на Симеон, поместена в сборника, Симеон се титулува цар, очевидно е, че съставянето на „Летописец в кратце" трябва да се ограничи между 917—919 г.

Прави впечатление, че при много владетели се сочи неестествена смърт — убит, отровен, изгорен, жив погребан, ослепен, изгонен. Дали това е своеобразна възпитателна тенденция или стремеж към точност? Редовно се отбелязват в летописа и религиозни събития — гонене на християните (смъртта на апостол Павел, мъчението на Юстин Философ), поява на еретици, християнизирането и намирането на кръста при Константин и Елена, църковните събори, поява на иконоборчеството, възстановяване на иконопочитанието. Войни и междусъседски отношения не се отбелязват. Така историята на владетелите е свързана повече с историята на църквата и християнството. В творбата имена на български ханове не се посочват.

През X. в. се превеждат и някои от т. нар. световни хроники. Те са „Хронография“ на *Йоан Малала*, писател от VI в. (491—578), и хрониката на *Георги Монах Амартол* (т. е. Грешник), написал труда си около средата на IX в.

Тези хроники започват от сътворението на света, хвърлят поглед върху библейската и римската история и спират по-продължително внимание върху византийската история. Те черпят материал от по-стари летописни съчинения, от апокрифни извори и от лични наблюдения. В последна сметка представляват занимателно и лесно достъпно четиво, което изнася интересни сведения за миналото на народите и играе голяма познавателна роля; заедно с това обаче те изпълняват и естетически функции.

Трудът на сириеца Йоан Малала, композиран в 18 книги, е една от най-старите световни хроники, запазени в писмената традиция. Тя разглежда историята на много древни народи до края на управлението на Юстиниан (527—565 г.). От историческо гледище хронографията има „много недостатъци“. Тук се откриват немалко исторически грешки и са намерили място голям брой легенди и предания. Писателят през средновековието, и най-образованият, не притежава изработено научно мислене, той не поставя на научен анализ историческите предания. А за читателя хрониката като писан извор се е ползувала с авторитета на истинен паметник. Затова той не се е опитвал да отдели в нея фантастичното или погрешното от достоверното. Така историята идва до неговото съзнание в един своеобразен облик — фолклоризиран или белетризиран и често тенденциозен. Това се отнася и за други хроники, но не при всички в еднаква степен. Независимо от тези „недостатъци“ и „грешки“ от днешно научно гледище за времето хрониките имат своето голямо значение — и като учебници по история, и като четиво. Те обобщават и предлагат на читателя историческото знание на своята епоха и създават представи, дават основни, неоспорвани за времето знания.

На старобългарски език „Хронография“ на Йоан Малала е преведена през първата половина на X в. Както вече говорихме, големи са основанията ни да мислим, че нейният преводач е

презвитер Григорий. В нея не се говори за българската история и за българо-византийските отношения, защото трудът свършва преди идването на българите на Балканския полуостров. Следователно преводът на Малала се диктува не от специален интерес към родната история, а има образователни подбуди. Нейното превеждане говори за потребностите на българското общество от светска литература и по-специално от литература с научнопознавателно значение.

Хрониката на Малала привлича вниманието с множеството си интересни събития, любопитни подробности от военен и личен характер, семейни истории, интриги и пр., а също така въвежда читателя в света на античността. По израза на един от нейните изследвачи тя е „най-античното по състав и източници произведение "(Шустрович, с. 64) на византийската историческа литература. Гръцката митология обаче минава през християнската интерпретация на писателя. Неговото тълкуване има антиезически характер и християнска нравствено-поучителна тенденция. Това е може би още една причина за превода на хрониката. Чрез нея се воюва срещу езическата идеология.

Съчинението на Георги Амартол е известно в една първична версия с описание на събитията до 842 г. и във вторични версии с допълнения, направени след смъртта на автора. Амартол е използувал хрониките на Теофан, Йоан Малала, патриарх Никифор. Оригиналният му влог е преди всичко в описанието на събитията от неговата съвременност.

Хрониката е преведена на старобългарски най-вероятно през втората половина на X в. от неизвестен нам преводач. Той изхожда от една от допълнените редакции на творбата — събитията са доведени до 948 г. И тази хроника съдържа много сведения за древността — по различни поводи и в различен смисъл авторът заговорва за старогръцки богове, философи, учени, поети и писатели (Омир, Сократ, Платон, Диоген, Питагор, Демокрит, Еврипид и др.). В труда се разказва за основаването на Рим, за Александър Македонски, за Персия и Вавилон, подробно се говори за управлението на Птоломеевци, споменава се за траките. Въвеждането на читателя в античния свят става по начин, типичен за средновековието — авторът дава християнски обяснения и тълкувания, към езическата религия има отрицателно отношение, някои древни автори уважава и цитира, други критикува и отрича. Хрониката на Амартол е била особено интересна за българския читател с историята на съседна Византия и българо-византийските политически отношения, които тук са проследени доста подробно. Говори се за похода на Константин V Копроним срещу българите, за войните на Крум с Византия, за войните на Симеон и смъртта му, за възцаряването на Петър и сключване на брак между него и гъркинята Мария, за бунтовете на Петровите братя за заемане на властта.

Хрониката на Георги Амартол е едно от най-четените произведения през българското средновековие. За това съдим не толкова от преписите, тъй като те са малобройни, нито от факта, че преводът минава и в Русия, но преди всичко от влиянието, което оказва трудът върху други автори. Част от българските добавки в Манасиевата хроника са направени по Амартол. Влиянието на Амартол се чувствува и в приписките на Владислав Граматик. През XIV в. хрониката е преведена втори път под заглавието „Летовник".

През X в. не прекъсва и старата традиция на каменните надписи, но вече на български език предимно с кирилица. Познати ни са главно надгробни надписи. От тях най-известен е надписът на чръгубиля *Мостич* (издание и изследване у Ст. Станчев и др.). Ето неговото съдържание: „Тук лежи Мостич, който беше чръгубиля при цар Симеон и при цар Петър. На 80 години той остави чръгубилството и всичкото си имущество, стана черноризец и като такъв свърши живота си." Като се вземе предвид съдържанието на паметника, той трябва да се датира някъде след 940 г. Някои от надгробните надписи са двуезични — на гръцки и на български език. Един от тях, открит неотдавна, е надписът на *Лазар от Плиска* (P. Georgiev, Eine. . .); от същото време (може би още от началото на века) произхожда и двуезичният надпис на *Ана от Преслав*. Историческо съдържание има т. нар. Добруджански надпис от 943 г. Той не е запазен изцяло, затова съдържанието му не е много ясно. Несъмнено е обаче, че в паметника е отбелязана война „против гърците" при „Димитър жупан" (вж. В. Гюзелев, Добруджанският надпис. . .).

* * *

Старобългарското общество проявява интерес и към *природонаучни въпроси*. Създаването на „Шестоднев" от Йоан Екзарх, в който има много сведения за вселената, за растителния и животинския свят, е доказателство за това. В „Шестоднев" обаче природата не е обект на изображение сама за себе си. Тя е привлечена за разрешаване на богословско-философски въпроси и преди всичко за да се докаже силата и мъдростта на бога, който е творил от нищо.

Старобългарският преводач насочва вниманието си и към творби, в които природата е интересна и сама за себе си, тя е самостоен обект за познание. Една от рано преведените у нас природонаучни книги е „*Физиологът*". Изследван е от Ст. Гечев, Ив. Дуйчев, П. Олтяну и др.

Историята на „Физиолога" е дълга. В писмената традиция той се приписва на различни авторитети: Василий Велики, Йоан Златоуст, Григорий Назиански, Епифаний Кипърски и др. В науката са изказвани мнения, че съчинението е на Аристотел или на друг античен автор. Всъщност авторството на съчинението е неустановено.

„Физиолог“ представлява сборник от описания на съществуващи и фантастични животни, растения и минерали. Според израза на големия византолог К. Крумбахер той е „естественочаучният наръчник на средновековието“. Най-ранната редакция на съчинението се датира въз II—III в. Според изследванията в тази първична редакция са влизали 49 описания. Втората византийска редакция произхожда от V—VI в., а третата от X—XI в. Известна е поетическа гръцка преработка на „Физиолога“ и една „простонародна“ преработка. „Физиологът“ е третиран от различни книжовници по различен начин. В галския индекс на забранените книги той е посочен като апокриф, а някои писатели от IV—VI в. го цитират и използуват. Общо съчинението намира извънредно широко разпространение, то е може би най-популярната средновековна книга. От гръцки език е преведена на: етиопски, коптски, арабски, сирийски, арменски, латински, старобългарски. Известни са също немски, френски, румънски и др. преводи. Старобългарският превод се разпространява сред сърби и руси, където са правени и нови преводи и обработки.

Южнославянските преписи на „Физиолог“ показват няколко редакции, отразяващи вероятно различни гръцки редакции, преведени по различно време. Преписите съдържат различен брой статии. Един от най-пълните се намира в ръкопис от Света гора, XVI в., сръбски правопис, съдържа 43 глави.

Думата физиолог (естественик) не е поставена като заглавие на книгата, а се схваща като название на човек, който е вещ по природонаучните въпроси. Затова при някои статии се казва: „Физиологът рече за . . . (лъва, гълъба)“. В ръкописната традиция обаче тя се установява като общо заглавие на сборника.

„Физиологът“ съдържа глави за: лъва, пеликана, орела, сирената феникса, дивото магаре, змията, мравката, яребицата, бобъра, хиената, враната, жабата, елена, лястовицата, слона, дъждовника, гълъба, диаманта, магнита, ахата, индийския камък и др. В по-нови редакции се говори още за жерава, вълка, вола и др. Всяка статия е съставена от два основни момента: описание на свойствата на предмета („естественонаучно“) и тълкуване, което е религиозно-алегорично. Изложението е просто и ясно, а разказаното извънредно любопитно. Затова „Физиолог“ става народна книга за милиони люде по света в течение на много векове.

Сборникът е колкото познавателно четиво, толкова и занимателно и поучително. Някои от свойствата на животните не отговарят на реалността; те са плод на фантазията. Като се изхожда от навиците на животните, дават се съвети на човека как да постъпва. За пример привеждам една статия от „Физиолог“, извлечена от български ръкопис от XVI в. „Слово за морския таралеж. Морският таралеж живее в морето. Той няма нито крака, нито пера, но представя нещо като свито кълбо. Кожата му е като на таралежа. Той стои на едно място, но когато разбере, че морето ще се разбунтува, събира камъни и се покрива, за да не

го понесе морето, понеже за него е трудно да се върне на мястото си. Така и ти, човече, бъди добър към своята дружина и благ в живота си, та когато те сполети неволя от господаря ти или нещо друго, твоите другари да те закрилят, за да не погинеш. Брате, не казвай: „богат съм, имам велика милост от господаря си“ и затова не поглеждаш по-малките от себе си. Ти не знаеш кога ще ти дойде скръб. Човече, приемай като гости. малкия и големия човек“ (Дуйчев, Естествознанието . . ., с. 171. Вж. Христоматии и сборници. . . ).

Като творение на раннохристиянската епоха, опряно на езически естественонаучни познания и легенди за животните, „Физиологът“ обединява езически елементи с християнски нравоучителни напътствия.

В почти всички страни, в които се разпространява, „Физиологът“ упражнява значително влияние върху изкуството и върху народното творчество.

Друга природонаучна книга, преведена на старобългарски най-вероятно през X в., е „*Християнска топография*“ на Козма Индикоплевт, наречен в славянските ръкописи „Индикоплов“.

Козма е роден в Александрия. По време на император Юстиниан (527—565 г. ) той пътешествува като търговец в Арабия, Африка, о-в Цейлон, по Черноморското крайбрежие. На старини приема монашество и написва своята книга, в която изгражда своя нова система за света. За труда използва някои книжовни извори и разказва лично наученото в чужди страни.

„Християнска топография“ е построена в единадесет глави. Като християнин фанатик Козма създава представа за света според Светото писание и изказванията на църковните отци. Със своето ново съгласно с Библията учение той се противопоставя на Птоломеевата система за света и отхвърля езическото твърдение за кълбовидността на земята. Козма говори с презрение за „светските философи“ и за „заблудените“ от тях, нарича мненията им „празнословия“. Според него земята е плоска и продълговата от изток към запад и е забиколена от морето-океан. Има и друга земя, свързана с „крайнините на небето“, и там е раят. По време на потопа от едната земя Ной преминал с ковчега на другата и ковчегът му заседнал на планината Арарат. След това Козма определя границите на владенията на тримата Ноеви синове. Той възприема някои мнения и термини от старите философи, ако намира между тях и Мойсеевите книги някакви общности; например според „светските философи“ различава Азия, Ливия и Европа и приема техните знания за четирите морета — Ромейско, Арабско, Персийско и Каспийско. Говори още за райските реки, които според него излизат от рая, пресичат океана и протичат по земята; той ги идентифицира с Ганг, Нил, Тигър и Ефрат. Опитва се и да определи големината на Слънцето.

Козма много цени своите космографски обяснения, които обаче от научно гледище нямат стойност. Дори през средновеко-

вието те са посрещнати с недоверие от някои образовани писатели. Например патриарх Фотий смята Козма за лош стилист и твърди, че разказвал невероятни неща.

Между своите космографски разсъждения и построения Козма вмъква случки и сведения, които, както сам казва, е видял със собствените си очи или е научил от люде, които са плавали по описаните места. Тези моменти изследвачите на труда му преценяват като „много по-интересни и важни, отколкото основните му разсъждения" (Дуйчев, Естествознанието, с. 438). Те се отличават с „правдивост и точност"; тъкмо това „придава голяма стойност на неговата книга и ни възнаграждава за чудноватостта на космографските му схващания" (Дуйчев, с. 439). От нея читателят е получавал географски познания и разнообразни сведения за растения и животни. Козма разказва как става търговията в чужди страни, с какво търгуват страните, говори за Нил, за Птоломеевия престол от бял мрамор, който бил виждал (изображенията по него, формата му, надписа върху него), за пропътувани страни, споменава множество градове, острови, области, племена. Той дава любопитни сведения за „индийските" животни — носорог, бивол, жираф, бобър, як, еднорог, хипопотам, тюлен, разказва за пиперовото дърво и за индийския орех. Говори подробно за о-в Тапрован (Цейлон), който смята индийски остров, за царете му, за търговията, а и за други части на Индия. Тук са разказани случки, има диалози, остроумия; интересни вести се съобщават за индийските слонове и за използуването им.

Творбата на Козма Индикоплевт се разпространява цялостно и в откъси. Славянските преписи на книгата обикновено са илюстрирани и тези илюстрации пресъздават украсата на византийския прототип. Те увеличават познавателната стойност на творбата. През средновековието тя играе ролята на учебник по география и естествознание. Освен това споменаването на много имена на гръцки философи и излагането на техните становища — за да бъдат отречени или използувани, поднася знания за античния свят, въвежда читателя в един друг мир и го подтиква също така да размишлява.

* * *

През Симеоновата епоха в България се създава и *правна* литература. Веднага след покръстването Борис осъзнава необходимостта от нови закони — църковни и светски. В писмото си до папа Николай от 866 г. той се интересува преди всичко от светските закони. Папата обещава да изпрати заедно със своите пратеници в България и книги със закони, които да регламентират поведението на християнина в държавата, семейството и църквата. Латинските духовници престояват в България четири години и с тяхна помощ донесените книги са били използувани, но никоя от тях не е преведена на български, тъй като това още не е било възможно поради липса на славянска азбука. След разреша-

ването на българския църковен въпрос (870 г.), когато латинските духовници напускат България, те отнасят със себе си и книгите (такова е условието на папата). След това българите навярно са си служили с византийски законници.

След въвеждането на славянско богослужение в Моравия от Кирил и Методий и след превода на необходими за християнската проповед и служба книги Методий е почувствувал нуждата и от правна литература. Както вече е известно, той превежда в Моравия Номоканона. Не е доказано дали Методиевият Номоканон е пренесен в България, но по всяка вероятност това е станало. Той обаче не е бил в състояние да задоволи всички нужди на българите, тъй като съдържа предимно църковни закони. Затова скоро след приемането на славянската писменост в България се е налагало превеждането на светски закони и съставяне на правни книги въз основа на византийски извори и на българското домашно право.

Един от преводите е т. нар. *Земеделски закон*. Той е създаден във Византия през VIII в. и съчетава според изследвачите нормите на славянското обичайно право с римо-византийското законодателство. Преведен е на български в края на IX или в началото на X в. Неговото превеждане стои в тясна връзка с основния поминък на българския народ — земеделието. Отличава се с твърде голяма строгост.

Интересен български правен паметник е „*Закон за съдене на хората*". Той е съставен въз основа на византийски правни паметници и преди всичко върху Юстиниановите закони от VI в. Съставителят е подходил творчески към задачата си. Той е подбрал закони, които се свързват с българската действителност през IX—X в., с българските традиции, така че да бъдат прилагани в живота на населението в България. Книгата отговаря на редица важни въпроси, които някога вълнуват Борис, и утвърждава християнските принципи.

Днес „Закон за съдене на хората" е известен само в руски преписи в три редакции: кратка, пространна и сводна. Обширната и сводната се явяват в Русия през XIV—XV в., а кратката се смята за българска. Тя е първична и лежи в основата на останалите две. Българският ранен произход на кратката редакция личи от запазени в нея думи като „купетра" (кума), „жупан" и др., които не са известни в руския език, а в българския се употребяват. Що се отнася за думата „жупан", тя е славянизирана прабългарска дума „зоопан" и е характерна българска титла, срещана чак до XV в. Ето някои извадки от „Закон за съдене на хората", които ни въвеждат в далечната атмосфера на IX—X в.

1. „Всяко село, в което се вършат езически служби и заклинания, да се остави на божия храм с всичкия си имот. Които господари има в това село и вършат подобни служби и заклинания, да се продадат с всичкия си имот, а цената им да се даде на сиромасите."

. . . . . .

3. „Когато някой излиза на бой с неприятели, трябва да се пази от всички дяволски думи и дела, да има мисълта си у бога, да прави молитви и да се съветва за боя. Защото помощ се дава от бога на съветливите сърца, защото не е победата на боя в премногото сила, но в крепост от бога, който дава победата.

Шестата част трябва да вземе князът, а всичко друго останало да вземат всички люде. Малък, голям — да делят по равно. На жупаните стига княжевата част, а другата придобивка [от плячката] е дял на людете."

. . . . . .

6. „Който чернец блудствува, според светския закон да му се отреже носът, а според църковния — да му се наложи 15 години пост."

. . . . . .

11. „Който посегне на сгодена девица, и с нейна воля да е сторил това, да му се отреже носът."

13. „Който има две жени, да напусне по-сетнешната с децата ѝ и да се набие. После да пости седем години."

21. „Който от войниците се хване, че е отхвърлил християнската вяра, като се върне в своята земя и град, да се предаде на църквата."

23. „Ако някой затвори чужд добитък и го умори от глад или иначе го умъртви, осъжда се да плати двойно обезщетение."

29. „Който открадне свободен човек и го продаде или го пороби, да се обърне в роб и в същото робство да се постави."

Така още в първите десетилетия на X в. се създава една общобългарска правна система, която засяга църковния, стопанския и политическия живот, утвърждава християнските нравствени норми и също спомага за образуването на единна българска народност наред със славянското богослужение, философско-богословската и четивната литература. Правната литература има практическо предназначение и приложение, затова действува по-директно и по-бързо върху съзнанието на хората, отколкото ред други произведения.

* * *

Картината на преводната извънцърковна литература ни дава представа за *облика* на българския средновековен *читател*. Литературата, свързана с църковната практика, е необходима за нормалното осъществяване на богослужението. Наличието на разнообразни църковно-практически творби (похвали, поучения, кратки жития, служби и пр.) още не говори за читателските интереси и възможности. Този род творби имат и художествена функция, но не разчитат на читател, а преди всичко на слушател. Показател за културното равнище на българското общество и интересите на българския читател е извънцърковната литература. Онази българска литература от IX — X в., която не е пряко свързана с църковната практика (поезията, полемическата лите-

тура, пространните жития, „Шестоднев"), сочи висок стадий на писателско и читателско културно равнище. Още по-ясно става това от преводната литература, тъй като тя е по-обемиста и по-разнообразна. От последните две глави, в които се спряхме на преводни творби на неизвестни преводачи, от обилната апокрифна книжнина и от преводаческото дело на писатели като Йоан Екзарх, Константин Преславски, Йоан презвитер и др. проличава, че в България се прежеждат множество автори и творби от най-разнообразно естество — белетристични, научни, житейско-практически. Те предлагат обилие от теми, образи, мотиви, сюжети, предлагат един твърде широк кръг от знания (исторически, природонаучни, правни, литературно-теоретически, медицински, философски и пр.), създават нов мироглед, възпитават. Оказва се, че четивото на старобългарския читател съвсем не е бедно, едно-образно и само религиозно, както понякога се смята. Във формално отношение повествователните творби са твърде разнообразни — от късия разказ (патеричните разкази) до романа (Александрия). Многообразие показват и историческите творби (кратки летописи, надписи, световни хроники), философските творби (от отделни статии с философско съдържание до „Небеса" с 48 глави), природонаучните творби и житията.

Преписите на извънцърковните четивни съчинения често пъти не са многочислени, но това в случая не е показател за интереса към тях. Те не са белязани със знака на светостта, както каноничните книги (имам предвид главно богослужебните), и не се съхраняват от църквата, тъй като за нейната практика не са необходими. Те са в ръцете на читателя и затова политическите превратности, пожарите засягат предимно тях, те са подложени лесно на унищожение. Показател за интереса към тези творби е дълголетието им и влиянието на много от тях върху живописта, върху творчеството на други писатели или върху фолклора. Извънцърковната литература очертава образа на читател (имам предвид главно X в), който има широки интереси, има възможност да получи разностранни познания и разполага с твърде богато художествено четиво.

Когато говорим за преводите на IX—X в., пред нас застава и друг интересен въпрос: *как* са осъществени. Той е тясно свързан с културата на книжовника. При известните писатели, които следват примера и опита на Кирил и Методий, този въпрос в науката е добре изяснен. Но как стои той при безименните преводи? Впечатлението, добито от частичните изследвания (върху част от творбите в Симеоновия сборник, върху част от житията на Супрасълския сборник, върху някои апокрифи), показва следната картина.

Обикновено българските преводачи превеждат точно. Те владеят и двата езика в съвършенство. Запазват добросъвестно смисъла на текста и доколкото е възможно, стилистиката на оригинала. В редки случаи пропускат думи или оставят отделни думи непре-

ведени. Стремежът им е да пишат на колкото е възможно по-чист български език. Преводачите се съобразяват с особеностите на българския език, те не са роби на оригинала. Там, където се отклоняват от гръцките конструкции и форми, това правят в името на една по-естествена и ясна старобългарска фраза. По-голяма свобода на превод показват апокрифите. При сравняването на гръцки и български текстове се забелязват пропуски, допълнения, преразкази на изречения. В случая обаче е трудно да правим категорични изводи, защото не знаем от коя гръцка версия или ръкопис води началото си съответният превод. Във Византия апокрифната литература дава множество редакции, не всички съхранени за науката. Общо взето, през X в. се забелязва уважение към оригинала и достигане на високо преводаческо майсторство. Изказаната от Д. С. Лихачов мисъл, че през средновековието преводачът е до голяма степен и съавтор, не може да се отнесе безрезервно към X в. Това е вярно за някои произведения от по-късните векове.

* * *

# XI. НАРОДНО-ПАТРИОТИЧНА НАСОКА В ЛИТЕРАТУРАТА ПО ВРЕМЕ НА ВИЗАНТИЙСКОТО ВЛАДИЧЕСТВО

През 971 г. Преслав пада под византийска власт. Заедно със столицата подвластна на Византия става цяла северна България. Като самостоятелна се задържа областта, управлявана от деспот Самуил. Отначало той признава върховната власт на Петровите синове, но след тяхната смърт се обявява за цар на България. Негова столица става Преспа. Това западно българско царство продължава да води войни с Византия, печели няколко победи, но през 1015 г. при Беласица войските на Самуил са разгромени от войските на император Василий II. Византийските хронисти разказват, че пленените български войници били ослепени, като на всеки сто души е оставен един с по едно око. Слепците били изпратени да се върнат у дома си. Когато Самуил видял жалостната гледка, не издържал и починал. След неговата смърт започват междуособици. На българския престол се задържат за кратко време Иван Владислав, Гавриил Радомир, а след това цяла България бива подчинена (1018 г.). Василий II получава прозвището „Българоубиец".

С унищожаването на самостоятелната българска държава започва нов етап в политическото, социалното и културното развитие на България. Настъпва икономическо и политическо безправие, налагат се тежки данъци. Един византийски извор свидетелствува, че бирниците „съблича и оголват клириците, преброяват париците изтънко, земята измерват със скоковете на бълхата, за да растат сега по нея тръни и бодили, а народа секат и режат на късове . . .".

Социалната експлоатация и безправие създават мощно съпротивително движение. Богомилското движение изостря своята борбеност и се обръща срещу чуждите поробители. Богомилите в София въстават и убиват софийския гръцки митрополит. Охридският парик Лазар (XII в.) обикаля България и зове за „смъкване на паркията". В Цариград се свиква събор против богомилите, на който е осъден тракийският богомил Василий и изгорен на клада (в началото на XII в.). Историята отбелязва и редица въстания против византийската власт. Забележително е въстанието, ръководено от Петър Делян (1040 г.), въстанието на Георги Войтех (1073 г.). През 1185 г. братята Петър и Асен организират всеобщо въстание с център Търновската област, което завършва с освобождение на България и основаване на Втората българска държава.

През разглеждания период (XI—XII в.) българският народ

страда не само от поробителите, но и от външни врагове. През различни години в българските земи нахлуват нормани, печенеги, кумани. Те грабят и опустошават българските селища. В периода XI—XII в. през Македония и Тракия преминават Първият (1096—1097 г.), Вторият (1147 г.) и Третият (1189—1190 г.) кръстоносен поход. Войските на Боемунд през 1096 г. зимуват сред българите в Македония. Кръстоносците се снабдяват с храни от балканското население и извършват грабежи и палежи. Тогава бива изгорено едно село с еретици, вероятно богомили. Гърци и славяни се отнасят към кръстоносците с недоверие и враждебност, тъй като не ги третират като истински християни.

С падането на България под византийска власт настъпват съществени изменения и в живота на българската църква, и в книжовния живот. Българската патриаршия бива унищожена. След завладяването на Самуиловото царство център на църковната власт става Охрид начело с архиепископ, който обаче е подчинен на Цариград. Василий II издава грамоти, според които независимостта на българската църква се запазва. Само първият охридски архиепископ обаче е българин — игуменът на Дебърския манастир Йоан. Всички по-сетнешни архиепископи са гърци. Постепенно и българските епископи се заменят с гръцки. На тях византийската власт оказва пълна подкрепа, те се проявяват като по-жестоки експлоататори, отколкото феодалите. Византийското висше духовенство прокарва такава културна политика, която е насочена към задушаване на българската литература, елинизиране на богослужението и на българското население. В духа на тази политика някои писатели гърци започват да създават на гръцки език творби за популярни български светци и за събития, разиграли се на българска земя. По този начин те искат да задължат българския читател да изучава по-ревностно гръцкия език, да чете на гръцки и да слуша в църква житията на светците и прославата им на гръцки.

Един от най-изтъкнатите писатели, написали произведения за български светци и събития, е охридският *архиепископ Теофилакт* (1084—1107). Той създава две творби, отправени към българска публика: Пространно житие на Климент Охридски и Житие на петнадесетте Тивериуполски [Струмишки] мъченици.

*Житието на Климент* е известно в науката още като „Българска легенда". То е опазено в шест преписа. Издавано е многократно: най-доброто българско издание и превод принадлежат на Ал. Милев. Тази творба споменах вече няколко пъти като извор за делото на Кирил и Методий, живота и творчеството на Климент Охридски. Тя е написана въз основа на славянско житие, създадено от пряк Климентов ученик. Наред със заетия материал Теофилакт дава свои тълкувания и обяснения на редица въпроси, а също така се опира на местни български спомени за Климент. Делото на Кирил и Методий у Теофилакт е представено като брънка от развитието на човечеството, като събитие, което векове наред не се е случвало, но е израз на божията воля и

естествена проява в развитието на човешкия дух. Авторът пряко го свързва с българския народ и го представя като българско дело. Според него Кирил създал азбуката, след като се натъжил от безпросветността на българския народ и от неговата грубост. За моравската мисия на Кирил и Методий не се говори, не се споменава за Ростислав, но се подчертава връзка между княз Борис и Методий. В случая Теофилакт изхожда повече от настоящата си действителност (че книгите на Кирил са всеобщо българско достояние и се наричат български книги) и от българската интерпретация на Кирило-Методиевото дело, отколкото от позицията на историк. Българизирането на делото на двамата братя е сложило своя отпечатък върху житието. Прави впечатление също, че българските владетели Борис и Симеон са представени изцяло в положителна светлина. Особено привлича вниманието изображението на Симеон, тъй като във всички съвременни и по-късни византийски хроники той е изобразен негативно — като варварин, жаден за кръв, като нападател и войнолюбец. От гръцките извори единствено в житието на Теофилакт за Климент Охридски образът на Симеон изпъква като положителен и се съгласува с похвалите на Симеон в българската литература. Това трябва да се обясни с въздействието на българските извори, които Теофилакт използува; има значение и обстоятелството, че житието е предназначено за българска публика и целя нейното предразположение.

Образът на Климент в творбата е изграден също така изцяло в положителна светлина, но тук друго не би могло и да се очаква, защото той е православен светец. Климент е показан като учител, епископ и книжовник. Изтъкната е неговата близост с Методий от детство и борбата му за източното учение. Много ценни са историческите данни за църковно-организаторската и книжовната дейност на Климент.

Творбата е неравна по стил. На места тя съдържа богословски знания и разсъждения, цитати, тълкувания, присъщи на византийската агиография, създавана от високо образовани автори, какъвто е и Теофилакт. На други места тя се отличава с простота, непосредственост и историческа конкретност. Тези особености в житието идат заедно с преките заемки от славянския протоизвор. Понякога Теофилакт дори като че ли забравя, че самият той е грък, и пише близо два века след времето на Климент. Той оставя в творбата си изрази, които са присъщи на славянската творба: „той ни беше направил близки и ние го придружавахме навсякъде . . .“; „Изобщо Климент е предал на нас българите всичко, което се отнася до църквата . . .“.

Житието завършва с похвала на Климент и молитвено обръщение към него. Авторът моли обичания български светец за помощ в борбата с „лукавата ерес“. Под тези думи трябва да се разбира богомилството, което през робството придобива политическа заостреност. Така, макар и само с една черта, в творба-

та оставя своя печат и съвременната на Теофилакт действителност. Тя проличава до известна степен и в някои изрази и коментари на писателя. Наред с възторжената характеристика, която дава на Климент и на българските владетели, наред с българската позиция по отношение на делото на Кирил и Методий в житието прозира, макар и с мярка, и едно високомерно отношение към българския народ и език, отразяващо позицията на Византия и на Теофилакт като грък. Той нарича българския език груб, а гръцкия „прекрасен във всичко". Според Теофилакт Методий привлякъл Борис към този език. Проличава тенденцията на Охридския архиепископ да подчертае предимствата на гръцкия език, а това е напълно в духа на политиката на елинизиране на българската литература и богослужение.

*Житието на Тивериуполските мъченици* става известно рано в науката. То е издадено най-напред в Москопул през 1741 г. и е използувано като исторически извор още във възрожденската историческа наука. Научен анализ на произведението направи В. Златарски (в: История на българската държава, т. I, ч. I и др.); преведено е на български от митрополит Симеон (1931 г.).

Съчинението е богато откъм исторически факти. Имаме всички основания да смятаме, че и тази Теофилактова творба се опира на български извори. В книжнината обаче не е открит паметник, който да има съответствия с нея, за да можем да кажем от кои съчинения Теофилакт е черпил материал. В науката се допуска (Драгова, Старобългарските извори. . .), че е познавал житие на княз Борис I и български летописни съчинения. Някои данни от творбата се покриват, общо взето, с вести от византийски хроники. Освен това събитията са разказани трезво и вярно. Това създава впечатлението, че Теофилакт е заел от своите извори ред моменти без промени, както при съставянето на житието на Климент Охридски. В такъв случай поради липса на автентичните извори и тази творба на писателя придобива голяма историческа стойност.

Заемките от българската литература от IX—X в. се отразяват и в стила на Теофилакт. Житието се отличава с простота и яснота и това го сближава с творби като Пространно житие на Методий, най-старото Наумово житие и славянското Климентово житие (ако се съди по дословните заемки от него у Теофилакт). Този „по-лесен и по-равен слог" обаче не е характерен за цялата творба. Той е типичен, като в житието на Климент, за отделни нейни части. Затова трябва да се смята, че тъкмо тези части стоят най-близо до използуваните от писателя изчезнали български творби.

Житието за петнадесетте тивериуполски мъченици обхваща широк кръг исторически събития от IX в. В него се говори за гонението на християните в езическа България, за епохата на княз Борис и покръстването на българите, за откриване на мощите на мъчениците при Струмица, за пренасянето им в Брегалница,

за началния период от управлението на Симеон, за чудесата на светците в българска територия. Повечето от вестите са напълно оригинални, те нямат съответствия във византийската и латинската литература. Българските имена и местности са предадени точно.

Тясната зависимост на двете Теофилактови жития от българската литература от X в. ни дава основание да ги разглеждаме в два аспекта: първо, като лично творчество на Теофилакт, обусловено от една църковна и държавна задача спрямо поробеното българско население, и, второ, като продължение на българската литературна традиция от времето на разцвета на българската книжнина — като обработки на български творби с оглед на друго време. От българската литература, създадена през X в., в творчеството на Теофилакт преминават: исторически факти, образи на български светски и духовни лица, български характеристики и оценки, стилови черти и дори известно българско патриотично чувство. Собственият глас на Теофилакт прозвучава главно в уводите на творбите, в заключенията, в някои коментарии, в осмислянето на събитията чрез сентенции и цитати от Светото писание. Данните, почерпани от старобългарските извори, Теофилакт подчинява на изискванията на житиеписния стил и създава творби на високо литературно равнище според схващанията за издържана агиография.

Теофилакт съчинява и *служба за Климент*, допълвана в последствие от други охридски архиепископи. Той прави и тълкувания на почти всички книги от Новия завет. Евангелското тълкувание в български превод намира широко разпространение.

Книжовният пример на Теофилакт продължава архиепископ *Димитър Хоматиан* (1216—1234 г.). Той пише *кратко житие на Климент Охридски*. Основен извор на Хоматиан е Теофилактовото житие за Климент. У него обаче се откриват и данни, които в източника му липсват. Например авторът изрично отбелязва, че светецът е българин по произход — „Този велик наш отец и светилник на България бил по род от европейските мизи, които обикновеният народ знае и като българи." Още казва, че Климент „измислил и други форми на буквите за по-голяма ясност" и че поставил каменни надписи в Главиница, в които съобщавал за покръстването на българите. Тези сведения почиват или на български предания, в които Хоматиан се вслушва, или са заети от друг, непознат нам паметник на българската литература.

Написано, за да бъде четено на гръцки, житието не се разпространява само в оригинал. Скоро то започва да се преписва и на български. Днес краткото житие на Климент от Димитър Хоматиан е известно в гръцки текст и в български превод.

Посочените съчинения не са единствените творби, писани на гръцки език, но предназначени за българи. От неизвестен писател е било написано житие за Наум, известно днес в по-късни обработки. А през XII в. софийският управител *Георги Скилица* (1143—1180) г. пише *житие на Иван Рилски*.

Подобно на творбите на Теофилакт това житие се опира на българската литературна традиция по отношение на тематика и градивен материал. То има за извори изчезналото най-ранно житие на Иван Рилски, писано през втората половина на X в., и т. нар. „Народно житие на Иван Рилски" от XI в., на което след малко ще се спрем. Като приема критично от свои позиции българските извори, Скилица има претенцията да напише по-изискано в литературно отношение агиографско съчинение. Той подчинява заетия материал на всички норми на агиографията. Отстранява от Народното житие редица легендарно-фолклорни моменти и редактира останалия материал по свой начин. Всички необходими съставки за едно житие, станали схема, присъствуват в творбата на Скилица — ако не ги е намерил в изворите си, той ги е изразил с обща, типична агиографска фразеология. В народното житие значително място заема разказът за отношенията между Иван Рилски и цар Петър. Георги Скилица обаче не го използува. Най-вероятно той следва определена политическа тенденция. През робството този момент зазвучава патриотично — той напомня за свободната българска, държава, за благочестието на българския цар, за връзката на българската държавна власт с великия популярен пустиножител. Това е могло да действува стимулиращо, да поддържа патриотична гордост и патриотични стремления, които не са в полза на византийските властници. За да отклони вниманието на българските читатели от миналото, Скилица премълчава отношенията между цар Петър и Иван Рилски.

И това гръцко житие скоро след написването му е преведено на български и днес е известно само в неговия старобългарски превод.

Прави впечатление, че почти всички български извори на гръцките автори (житие на Климент, житие на Иван Рилски, летописни и житийни материали за струмишките мъченици и др.) не са запазени в българската книжнина. Това едва ли може да бъде случайно. Вероятно, след като са използували българските паметници, византийските автори са унищожили всички достъпни им преписи. Лишавайки българските читатели от славянски творби, свързани с важни моменти от тяхната духовна и политическа история, те са ги принуждавали да използуват гръцките съчинения.

* * *

Българският народ, макар през робството да няма големи възможности за образование, не престава да се учи да чете и пише на своя език. Книжовниците, излезли от неговите среди, се съпротивляват на византийската културна политика. Това проличава от преводите на гръцките творби, писани за българска публика, а също така и от преписите на разнообразни книги. Ако през епохата на византийското владичество епископите са гърци, свещениците остават в по-голямата си част българи. Тъкмо те

са онези, които разпространяват българската книга. При тежки условия продължават да преписват богослужебни книги и да поддържат българско богослужение в редица църкви. Продължават да преписват и сборници с житийни и поучителни творби и да поддържат четивните интереси на грамотния българин. Един интересен паметник от този период е *Битолският триод.* Той съдържа редица авторски приписки. От тях се узнават трудните условия на работа на преписвача поп Георги от Дебърско. Той работи през зимните месеци в студена стая с оскъдна храна, материалът му за писане не достига. Ето част от тези бележки. Тяхната откровеност и простота трогват. „Аз, грешният Георги в Стлъпен [село] писах на синия в Свети Врач, 30-ти ден, декември. Поминуйте ме, братя мои, защото тук пишех, тук ядях, тук лежах без огън", „. . . . а що си патих от студ целия пети януари, а що от зъб. . .", „Поминувайте братя, Иван, Емностиновия зет, за това, че ми даваше кисело зеле и млечице."

Други значителни паметници от XI—XII в. са глаголическите ръкописи — Синайски требник, Асеманиево евангелие, Рилски глаголически листове. Те всички произхождат от областите, в които са работили Климент и неговите ученици, и са продължение на Кирило-Методиевите глаголически традиции. Наред с тях се преписват и книги на кирилица, повечето произхождащи от Североизточна България: Савино евангелие (наречено така, защото е преписано от поп **Сава**), Добромирово евангелие, Слепчански апостол, Ерински апостол, Боянско евангелие и др.

В България през епохата на византийското владичество не само се преписват книги на български език. Някои преводи също могат да се отнесат към това време — например отделни повести и разкази, апокрифи. Създават се и оригинални творби. Логично е обаче да се предполага и фактите го потвърждават, че в условията на политически, социален и културен натиск българската литература не може да се развива успешно. Тя бележи чувствителен упадък. Той се проявява както в количеството на творбите, така и в тяхното качество. През този период не можем да очертаем писателски личности. Българските произведения, писани тогава, са анонимни, кратки по-обем и са основани преди всичко на апокрифната литература и на фолклора. По тематика и персонаж те са свързани с българските книжовни традиции от IX—X в. (житийни и апокрифни), но по форма и идеи бележат нещо ново. Забелязва се отдалечаване от идейните и стилови доминанти на официалната литература и сближаване с народната. Това сближаване е по отношение на светоусещане, стил, представи. Голямо е доверието към фолклорния материал — в ред творби са използувани народни предания и легенди. Заедно с това се забелязва и засилване на патриотичния елемент, но не на базата на славянското самосъзнание, както през IX—X в., а на основата на едно избистрено българско народностно съзнание. Създават се жития и легендарни творби, нови обработки на известни произве-

дения и всички тези литературни прояви са проникнати в по-голяма или по-малка степен с патриотични тенденции. Понятията „българин“ и „българско“ заемат трайно място в литературата. Българското народностно съзнание укрепва и излиза на преден план в конфликта на двете народности — едната поробител, другата подчинен. То е израз на борбата за самосъхранение в условията на чуждия гнет, литературата се формира като една от формите на тази борба.

Всички български творби от онова време са анонимни. Като знаем обаче имената на неколцина преписвачи (поп Георги, поп Сава, Добромир), трябва да заключим, че и писателите са произхождали от средата на низшето мирско духовенство, крепител на българските просветни традиции, което е било тясно свързано с народните среди. Българската литература от византийското робство се твори от родолюбиви книжовници, които изразяват народните въжделения. Своето творчество те създават не по повелението на българските царе, патриарси и епископи, които вече не съществуват, а по вътрешен подтик.

По съдържателни белези към епохата на византийското владичество могат да се отнесат следните български съчинения: Народно житие на Иван Рилски; Жития на Яким Осоговски (Сарандопорски), Гавриил Лесновски и Прохор Пшински; Солунска легенда; Български апокрифен летопис; Сказание на пророк Исай за последните времена. Към преработките на по-стари съчинения (български или преводни), направени с оглед на съвременната действителност, трябва да отнесем една преработка на Храбровата творба „За буквите“ и апокрифните обработки „Видение Даниилово“ и „Тълкувание Даниилово“.

*Народното безименно житие на Иван Рилски* е известно в най-ранни преписи от XV в. Създадено е след пренасяне мощите на Иван Рилски в София, но преди пренасянето им в Унгария (1183 г.), тъй като за това събитие в него не се говори. Засега то е най-старото известно житие за Иван Рилски. В преписите носи заглавието „Житие и живот на преподобния отец наш Иван пустиножител Рилски и за пренасяне на мощите му“.

Извори за съставянето на творбата са предполагаемото първо кратко житие на рилския отшелник от X в., донейде апокрифната литература и преди всичко народни исторически предания. Не може да се каже, че авторът й е бил необразован и незапознат с житийната традиция. Неколкократните възгласи „радвай се“, отправени към светеца, типичната житийна фразеология и цитатите говорят за връзка с тази традиция — не само с използувания постар книжовен извор, но и изобщо. Авторът обаче силно се отклонява от житийния канон. На това отклонение обръщат внимание П. Сирку, Й. Иванов и други учени. То се проявява в композиционно отношение, в стила, в използуването на народни предания, в обилието на местни имена, в изложението на дребни случки и отсъствието на последователна теологическа кон-

цепция. Руският учен Сирку дори причислява житието към апокрифните жития. Всичко това по-добре може да се види при един конкретен анализ.

Житието няма типичния за жанра обособен увод, в който се поставя задачата на творбата и се представя най-общо героят. То започва в повествователен стил направо, като с това напомня апокриф или народна приказка: „Имаше един набожен човек", благоверен и христолюбив. . . Той беше пастир и нищо нямаше, само един брат и вол. И когато намисли да иде в пустинята, взе вола и замина. И никой не знаеше накъде се той отправи от мястото си."

В творбата липсват и типични за житийното изложение моменти: родното място на светеца, вести за родителите му, вести за учението и възпитанието му.

Народният характер на житието проличава много добре в начина, по който се представя главният герой. Той произхожда от най-бедните народни слоеве, преследван е и онеправдан дори от своите съселяни и от своя брат. Те го настигат и му вземат вола. Той измолва само звънеца му за спомен. И този краен бедняк става след време велик отшелник, търсен дори от царя. Съвсем по друг начин изглеждат героите на житията, издържани в духа на канона. Те обикновено произхождат от знатни, богати или най-малкото средноимотни благочестиви родители, получават добро книжно образование, от малки проявяват своята мъдрост, от младини са оценени. Тези добродетели на героя са в съгласие с феодалната идеология и схващанията на времето за положителен герой. За създателя на народното житие те не се оказват от особено значение, за него е по-важно, че светецът има „голяма вяра" и произхожда от средата на бедните и изтерзаните. Иван търси истината в Рилската пустиня, където, далеч от земната суета и злина, се доближава до бога.

Народният характер на житието е явен и от изображението на останалия персонаж, и от характера на използувания градивен материал за живота на светеца. Произведението се изгражда на базата на народното предание и апокрифната литература. Много е трудно обаче да се отделят елементите, които идат директно от устното творчество, и елементите, заети от апокрифите или внушени от тях. Анонимният автор е преплел усвоеното в своето съзнание и го е предал в обработена форма. За да се види по-ясно демократичната същност на творбата, ще посоча по-конкретно моментите, които я сближават с апокрифната литература и с фолклора.

Присъствието на народното предание проличава в използуването на някои характерни за него похвати. Известно е, че в народните предания често се сочат видими остатъци, свидетелстващи за истинността на случилото се. Такива „доказателства" и легендарни обяснения в житието се срещат на няколко места. „До ден днешен" личи въжето около дъба, на който Иван вързал вола.

„И до ден днешен личат по скалата стъпките от нозете му" в планината, където го измъчва дяволът. „Дори до днес" онзи връх, на който се възкачил цар Петър, се нарича „Царев връх".

Голямо внимание е обърнато в житието на отношението на цар Петър към Иван Рилски: царят научава за него, праща ловци да ловуват и да намерят мястото на светия отец, те се лутат напразно, огладняват и светецът се смилява над тях— откриват малка пътечка и достигат до него. Той ги нахранва по чудесен начин, ловците се връщат радостни при царя, който с „множество люде и войници" тръгва да дири светеца. Срещата се състои не лице в лице, а по необикновен начин — царят разпъва на един връх шатрата си, а Иван произвежда „дим като стълб до небето". Двамата се покланят отдалеч, след това царят изпраща на светеца чаша злато. Той задържц чашата за спомен, а златото връща, защото то трябва повече на царя, и му заръчва да напусне върха, тъй като мястото е опасно. По-късно цар Петър продължава да се интересува от светеца. Когато втори път изпратени от него ловци откриват тялото на Иван, той нарежда то да бъде пренесено в Средец, където бива въздигнат храм.

Реалистичните подробности и исторически верните сведения в повествованието се преплитат с легендарни. Тук има превръщане — шипките се превръщат в просфорка; има реминисценция с евангелската легенда за нахранването на пет хиляди души с пет хляба; предусещане на мисли; бяла пчела влиза в устата на светеца в предсмъртния час; без участието на човешка ръка звънни звънец, клепало клепа и кандило се запалва; зверовете идват при тялото на светеца и се лекуват от болести; светецът и мъртъв може да слуша божия глас и да изпълнява волята му.

Апокрифно-фолклорен характер в житието имат образите на ангела, дявола и Йоан Богослов. Ангелът и дяволът са в земни образи. Дяволът разговаря с брата на св. Иван като обикновен човек, клевети Иван. От молитва и от думата „амин" се плаши и бяга. Прави събор със своите дяволи и те измъчват физически светеца — смъкват го от скалата, на която се моли, окървавяват го. Ангелът слиза от небето, но носи на светеца материална храна — шипки; прислужва около тялото му след смъртта.

Йоан Богослов идва при Иван Рилски два пъти. Първият път се явява след като пустинникът е омаломощен от дяволите. Той го прегръща, „както майка своя младенец", целува го и му заръчва да иде на мястото, където е приел монашество, и там да остави тоягата си за личба на света. Без да забележи някой кога е пристигнал и кога е заминал, Иван оставя тоягата си в Скрино. Вторият път Йоан Богослов идва, за да предрече смъртта на светеца. Тази среща е коментирана в научната литература. Изказани са мнения, че житиеписецът се е намирал под влиянието на богомилската литература, тъй като богомилите са уважавали каноничния апокалипсис на Йоан Богослов. Наистина популярността на Йоан Богослов сред богомилите е могла да има в

случая значение, но по-голямо значение има асоциацията на името на Иван Рилски с това на Йоан Богослов и въздействието на апокрифния апокалипсис на Йоан Богослав и на апокрифа „Въпроси на Йоан Богослов към бога за мъртвите души", четени през средновековието много повече от каноничния апокалипсис.

В житието са цитирани три молитви на Иван Рилски към бога, едно приветствие с „Радвай се. . ." на глас от небето, едно приветствие на небесния ангел. Тези моменти от житието имат несъмнено литературен характер и са свързани с книжовни извори. Трудно е да се посочат точно какви. Молитвите на светеца по своя строеж и изразност напомнят молитвите на апостолите от апокрифните апостолски деяния, когато те се намират в голямо затруднение и се нуждаят от опора и душевна сила. Приветствието на ангела напомня откъс от служба или похвално слово. Тук се споменава за „мощите на пустиножителя Иван", пред които всички люде трябва да тържествуват, а Иван още не е умрял, тепърва той ще се среща с Йоан Богослов, с ловците и с цар Петър. Това място от ангелското приветствие не се свързва логически с текста по-нататък. Това дава основание да се предполага, че има пряка връзка с творба, създадена по повод на пренасяне мощите на светеца в Средец или на канонизирането му през X в.

Както се вижда, създателят на Безименното житие на Иван Рилски се опира на разнородни извори, но неговата главна основа си остават историческите предания, апокрифната литература и народните жития.

Творбата е първото известно нам изцяло българско по обстановка и главен герой житие. Животът на светеца се развива в България, споменават се редица познати и близки на българина в Софийската област местности: планината Рила, реката Рила, Струма, Руен, Витоша, Книшава, Скрино, Голец. Заедно със социалния елемент в житието проличава и патриотичният. Не е случайно, че цар Петър проявява такова голямо желание да се срещне със свети Иван, подлага се на опасности, с ревност пренася мощите му в Средец. За българина през византийското владичество, а и през цялото средновековие този момент от житието е имал голямо значение. Той е правил най-силно впечатление на читателите, защото е напомнял за българското минало. При строежа на Хрельовата кула през XIV в. неизвестен художник е зографисал в параклиса на кулата тъкмо срещата между цар Петър и Иван Рилски — от два рилски върха те се покланят един другиму. Читателите са схващали всичко разказано в житието като достоверна история, те са се гордеели с подвига на българския светец и спомена за христолюбивия български цар. Не е случайност също така, че въпреки критичното си отношение към Народното житие Патриарх Евтимий по-късно не пренебрегва разказа за цар Петър и Иван Рилски. Той го разработва по-нататък, като подсилва заложения в него патриотичен елемент с оглед да

отправи поуки към съвременния владетел Иван Шишман. През епохата на османското владичество житието влиза в народните сборници дамаскини. То се преписва наред със житията на старохристиянските мъченици. Ако житията на мъчениците са давали на българския читател пример за героизъм в отстояване на християнската вяра, Народното житие е поддържало едновременно християнските и народностните чувства, то е внушавало съзнание за пълноценността на народността. През средновековието образът на Иван Рилски влиза и в поетическия свят на народа. Днес са известни многобройни предания за него, част от които възхождат към Народното житие на Иван Рилски.

Като пръв монах пустиножител Иван Рилски е бил смятан може би някога от местното население за чудак или луд. През първата половина на X в. това население по психология и схващания е повече езическо, отколкото християнско. То не е могло да разбере стремлението към спасение на душата чрез усамотение и самоизмъчване. Навярно житието и народните предания, в които се говори за преследване на героя от страна на съселяните му, отразяват някаква най-обща реалност. По-късно обаче сред народа отшелничеството става популярно, особено през периода на византийското робство. Тогава то се е схващало не само като подражание на великите отшелници Антоний и българина Иван Рилски, но и като протест срещу робството. През XI—XII в. Иван Рилски намира последователи, главно в области близо до Рилската обител. В Северна Македония през това време се подвизават трима монаси пустинници, основатели на манастири: *Гавриил Лесновски, Прохор Пшински и Яким Осоговски.* Всички те са считани от народа за светци, но официално са канонизирани навярно през време на Втората българска държава. За тях през XIII и XIV в. възникват жития и служби. Още през XI—XII в. обаче отшелниците влизат в народното предание. Не е изключено тогава да са написани и някои кратки народни жития. Въз основа на тези материали по-късно са създадени известните днес жития за Гавриил Лесновски (две — кратко и обширно, краткото запазено в препис от 1330 г.), за Прохор Пшински (едно житие, известно в препис от XVIII в.) и за Яким Осоговски (едно обширно житие, познато в най-ранен препис от XV в.).

„*Солунска легенда*" е известна по пет преписа, всичките издадени (вж. Б. Ангелов, библ.). Най-старият препис произхожда от XV в. В ръкописите творбата е озаглавена „Слово от Кирил Философ как покръсти българите". Названието „Солунска легенда" е дадено в науката.

Легендата е съвсем кратка творба, написана вероятно в Югозападна България, тъй като всички преписи произхождат от този район. Тя има форма на автобиография: „Роден съм в Кападокия и се учих в Дамаск. . .". До края разказът се води в първо лице. Става дума обаче само за литературна композиционна форма, а не за същинска автобиография. Формата е заета от апокрифната

апокалиптична литература. Влиянието на апокрифите при създаването на „Солунска легенда“ се забелязва и в друга посока. С приключенския си елемент тя се сближава с апостолските деяния. Както апостолите по божие повелие тръгват към далечни, непознати страни с важна мисия за вярата, така и Кирил чува глас от небето (мотив също така срещан в апокрифите), който му казва: „Кириле, Кириле, иди в обширната земя и сред славянските народи, наречени българи, защото господ те е определил да ги покръстиш и да им дадеш закон.“ Кирил не знае къде се намира земята на българите. Отива в Кипър, но не научава нищо за тях, затова се отправя за Крит. Тук вече го насочват: „Иди в Солун!“ По-нататък Кирил преживява необикновени приключения. Той се явява при митрополита и му разказва за какво е тръгнал. Митрополитът му се присмива: „О, старче, българите са човекоядци и ще те изядат.“ Тук като че ли се чувствува повей от апокрифа за апостол Матей, който отива в града на човекоядците. Кирил слуша на пазара българска реч и сърцето му се свива от страх. В един неделен ден, когато седи пред църквата замислен и тъжен, гълъб пуска в скута му смокинови пръчици. Той ги скрива в пазвата си, те потъват в тялото му и става чудо: Кирил забравя гръцкия език, на трапезата при митрополита не разбира какво му говорят. Българите научават за Кирил, събират се около Солун и три години воюват за него с възгласа: „Дайте ни човека, когото бог ни е изпратил!“ С „голяма радост“ те го завеждат в град Равен край река Брегалница. Той им създава 32 букви и ги обучава.

Автобиографичната апокрифна схема и идеите за необикновеното пътуване сред непознат народ в далечна страна са разработени по оригинален начин с ново конкретно съдържание по отношение на персонаж и идеи. Главният герой е взет от културната история на славяните, той е апостол на славяннте. Апокрифните елементи са примесени с български исторически предания, а целият материал е подчинен на патриотичното чувство на автора. В резултат от творческата обработка на елементи от литературата и фолклора от определена народностна гледна точка възниква нова българска творба с обществено значение.

Патриотичната позиция на автора проличава навсякъде в творбата. Най-напред в нея се чувствува антигръцка тенденция. Митрополитът, който говори гръцки, очевидно е грък. Той клевети българите, затова и Кирил се страхува от тях. Оказва се обаче, че българите не само не са човекоядци, но се проявяват като храбри, христолюбиви и ученолюбиви хора. Те проливат три години кръв заради своя учител. Нещо повече, те са богоизбран народ: глас божи праща Кирил при тях, божата воля праща на Кирил пръчиците, за да забрави гръцкия език и създаде след това толкова букви, колкото са потъналите в тялото му пръчици. Способността на българския народ и неговата световна мисия са подчертани внушително в края на творбата: „Аз малко ги учих, те сами много постигнаха. Те, каза господ, ще предадат на бога православната вяра и християнството.“

Идеята за месианистичната роля на българския народ, възникнала в условията на чуждо владичество, се е харесала на българските книжовници. Тя е могла да вдъхне кураж и надежди, затова е станала популярна. Откриваме я и в други по-късни произведения, едното от тях е „Слово за Сивила" от XIII в.. В него при друг сюжет и други герои се казва приблизително същото: „Те [т. е. българите] ще предадат на бога правата вяра повече от всекиго на света." Явно е, че тази идея се оказва жизнена, пригодна за потиснатото самочувствие на народа по време на византийското робство, а и за следващия XIII в., когато България се стреми да си възвърне прежната сила и престиж.

Историческата стойност на „Солунска легенда" е минимална. Чрез устното предание в нея са влезли само зърна историческа истина от различни векове: че Кирил е създател на славянската азбука, че е свързан със Солун, че славяните обсаждат Солун (в историята обаче през VII в.), че край Брегалница се развива славянска просветна дейност. Всичко останало е легенда и българска интерпретация на кириловските проблеми. Кирил тук не е наречен българин, както по-късно ще го назове „Успение Кирилово", но дейността му е изцяло българизирана. Той е определен от бога за български учител, в земята на българите намира условия за просветна работа, а и самите българи имат самочувствието, че Кирил е техен — те воюват за него.

В науката се смята, че в образа на Кирил се сливат споменните за двама Кириловци, както се преплитат и две епохи (VII и IX в.). Може и да е така, но авторът и читателят на времето имат в съзнанието си един образ — славянския учител Кирил Философ, създателя на азбуката. Като литературен паметник творбата е извънредно интересна. Тя е пример за самобитно, творческо използуване на апокрифната литература. Тя е още свидетелство за живия спомен за Кирил в легендарна форма, за значението, което придобива неговият образ в усилни за българската култура години. Темата за Кирил става отново актуална, свързва се с нуждите на времето. Споменът за Кирил, както и високата оценка, дадена на българския народ, идат да вдъхнат духовна сила у българина, да го подтикнат към опазване на българската писменост и език. В отношението към гърците е отразена съвременна ненавист, породена от историческите условия.

Една защита на българската писменост и на правото на българите да пишат със свои букви представлява *преработката* на *Храбровата* творба „*За буквите*", наречена в научната литература „втора апология" на славянската писменост (вж. Драгова, Втората апология . . .).

Причините за появата на тази апология са отразени в самата творба. Авторът казва, че гърците твърдели: „от нашата книга се е извела славянската книга", което означава, че славянското писмо не е оригинално и няма защо да се употребява. Отрицанието на българската азбука и на българските книги е свързано с ви-

зантийската културна политика на времето. Нападките на гърците този път са насочени към кирилицата, която наистина стои в тясна връзка с един вид гръцко писмо — унциалното. В края на IX в. Кириловата глаголица е атакувана не защото прилича на гръцката азбука, а като напълно *ново* писмо, което не било божествено и изначално. Това налага защитата ѝ от страна на Храбър. Бранейки глаголицата, Храбър трябва да доказва нейните исторически връзки с гръцкото писмо и заедно с това нейните предимства — така той мотивира правото ѝ на живот. През византийското робство положението е друго, особено през XII в. Тогава навсякъде в България се налага кирилицата, тя става обща азбука за всички книжовници, макар че глаголическото писмо не е забравено. Затова атаките се отправят към нея. В преработката, която би могла да се датира в рамките на XII в., авторът използува Храбър по такъв начин, че да защити правото на кирилицата на самостоятелен живот. Той не търси връзките ѝ с гръцкото писмо, напротив, прави всичко възможно да отклони вниманието от тази връзка. Авторът търси преди всичко разликите, за да изтъкне оригиналността на българската азбука. От творбата на Храбър той изпуска всички онези места, които говорят за пряка връзка или аналогия с гръцкото писмо — доказателствата за еднаквия брой на буквите в двете азбуки, размишленията върху буквата „А“ и връзката ѝ с гръцката и с еврейската буква. Той обаче запазва всички аргументи на Храбър, които показват предимствата на Кирил в сравнение с гръцките книжовници и правото на славянската писменост на съществуване. Запазва мисълта, че Кирил е изпратен на славяните от бога, оценката на Кирил, идеята, че всички неща са от бога, аргументите срещу триезичието, данните за историята на гръцкото писмо, противопоставянето на гръцките книжовници на Кирил и аргументите за популярността на Кирил сред славяните. Към заетото от Храбър авторът добавя някои подробности, неизвестно откъде взети, и най-важното — една азбучна стихотворна творба, отправена към св. Троица. Това той прави, за да покаже колко се различават названията на българските букви от гръцките и така да докаже, че славянското писмо не е изведено от гръцкото. Тази част на творбата е предназначена да служи при прение с гърците, защото е казано: „А това бе написано, братя, за разум; кажат ли безумните гърци, че от нашите книги се е извела славянската книга, то кажи на гърка . . .“. Следва текстът за азбучната молитва, която принадлежи към поредицата азбучни стихове, израз на възторга и радостта от появата на славянската азбука и борбата за нейното утвърждаване. Тя носи старинни белези — следи от глаголица. Очевидно е, че не е съчинена от автора на апологията, а е взета наготово от по-старата българска литература. Използувана е обаче с други цели, служи като доказателство за оригиналността на българското писмо и неговата защита в условията на византийското владичество.

Взел повод от творбата на Храбър, че славянската азбука е свята, авторът на „втората апология" подчертава, че и българската литургия е свята, затова трябва редовно да се провежда, не бива да се допуска да бъде заменена с гръцка. В края на творбата книжовникът пише: „Затова братя, трябва да знаете. Ако се съберат два попа, български и гръцки, да се литургиса славянската литургия, а гръцката да не се изпълни. Или и двете да се литургисат, но да не се изпусне славянската литургия, а гръцката да се пее. Понеже свята е българската литургия, защото свят мъж я състави" (превод по публикацията на Куев, Черноризец Храбър . . ., с. 170).

Този цитат и същността на спора ясно показват, че обработката възниква във време, когато българското и гръцкото духовенство влизат в жестока конкуренция. В българските църкви съществува реална опасност богослужението на гръцки език да измести славянската литургия. Авторът се бори за съхранение на българския език в богослужението и в книжнината.

В периода на византийското робство — по-точно през втората половина на XI, началото на XII в., главно в областта на София (ако съдим по топонимите и по отразените събития) се създават цикъл апокрифно-легендарни творби, отразяващи борбата на българския народ срещу робството и срещу нашествията на чужди племена. Тъй като зад ред събития и личности проличава историческа основа, изследвачите-историци ги наричат най-често летописни съчинения. Това не е точно определение. Те са толкова летописи, колкото са преданията за цар Иван Шишман и епоса за крали Марко. Те се опират на фолклорни предания и на апокрифни апокалиптични творби, затова по-точно е да се нарекат български апокрифи. В тях играят роля библейски лица, като пророк Исай, пророк Даниил, и в последна сметка предлагат смесица от апокрифни мотиви с български исторически спомени и предания. Става дума за споменатите вече творби „Български апокрифен летопис", „Видение Даниилово", „Тълкувание Даниилово" и „Сказание на пророк Исай".

Като най-ранна от тях трябва да се определи *„Българският апокрифен летопис"*. Той има заглавие: „Сказание за пророк Исай, как бе възнесен от ангела до седмото небе". Запазен е само в един препис. Изхождайки от съдържанието на творбата, Й. Иванов й даде сполучливото название „Български апокрифен летопис", с което е позната в науката. В по-обширната й втора част се разкрива българското минало, като се започне от заселването на българите отсам Дунава и се стигне до печенежките нападения (40-те години на XI в.). Този летопис обаче е легендарен, в него историческата истина е минимална.

Произведението започва като същински апокриф: „Аз пророк Исай, възлюбен в пророците от бога господа наш Исуса Христа, дойдох по божие повеление да кажа това, което ще стане в последните години . . .". Като начало авторът използува не само

формата, но и материала на известен апокриф. Той разказва как пророк Исай е въздигнат на небесата. Там чува божи глас, който му заповядва да разкаже на хората видяното и какво ще бъде „в последните години на човешкия род". Ангелът сваля Исай отново на земята.

Оттук нататък творбата променя посоката на своя разказ. Вместо да изложи бъдещето на човешкия род, Исай започва да разказва миналото на българския народ. Това става пак по божие повеление. „И след това [вече на земята] чух глас, който друго ми разказваше: „Исайе, възлюблени мой пророче, иди на запад от най-горните страни на Рим, отлъчи третата част от куманите, наречени българи, и насели земята Карвунска [т. е. Добруджа], която опразниха римляни и елини" Така според писателя българите са доведени на Балканския полуостров от пророк Исай по божие повеление. Още тук проличава българска патриотична идея, която по-нататък ще се прояви и по друг начин — идеализация на българското минало. Българският народ отново се показва като богоизбран — една идея, които видяхме в „Солунска легенда". Апокрифните елементи са съчетани с исторически устни предания, в които са съхранени зърна историческа истина. Българите са възприети като част от куманите, защото навярно живее спомен за неславянския тюркски произход на прабългарите, които идват в Добруджа. Казва се, че земята Карвунска била опразнена от елини и римляни, а по-нататък се повтаря, че била „опустяла от елини за 130 години". Тук, първо, се съдържа спомен за римското и византийското владение на балканските земи преди идването на славяните и, второ, за опустяването на тези земи след една жестока чумна епидемия. По-нататък в творбата постоянно се натъкваме на преплитане на апокрифни моменти с исторически спомени, съхранени в легендарна форма с много исторически „грешки". Срещаме не само разкази, съдържащи видоизменена история, но и незасвидетелствувани имена и събития, плод на народното въображение или на обработена до неузнаваемост историческа действителност.

След като заселва земята с „множество люде от Дунава до морето", пророк Исай поставя на българите цар — „името му беше цар Слав". Този първи цар е незасвидетелствуван в исторически извор. Навярно той е фолклорна рожба, резултат от стремежа да се обясни думата „славяни". В следващите редове на творбата ще срещнем още неколцина измислени царе, или царе, в чийто образ са обединени две исторически личности; ще срещнем и изопачени исторически имена (Испор, Оделян и др.) наред с вярно предадени (Борис, Симеон, Петър).

Още първият български цар е строител — издига в българската земя „сто могили" и затова бива наречен „стомогилен цар"; при него има „обилие на всичко"; той царува сто и деветнадесет години. Натъкваме се на една библейсколегендарна летописна традиция — дълги години на живот и царуване. Нея ще видим

и по-нататък в творбата — Изот царува сто години, Испор — 172 Симеон — 120 години. Други царе управляват малко години, някои много по-малко, отколкото в действителност. Очевидно е, че както по отношение на имената, така и на числата в творбата витае атмосферата на легендата.

След цар Слав идва Испор (Исперих), който строи „презид от Дунава до морето“ (достоверна вест), изгражда Плиска град, но е „детище, носено в кошница три години“ (един епически момент). Цар Изот (?) погубва царя „поморски“ (?) и ражда двама сина — Борис и Симеон. Оттук нататък се навлиза в някаква пореална историческа атмосфера, но също така с множество исторически заблуждения, типични за фолклорното предание. Например българският цар Петър е станал съвременник на Константин и Елена (IV в.), а Константин е наречен Багренородни, название, което притежава съвременният на Петър византийски император. Така в образа на Константин авторът е събрал две личности от различни векове и този нов герой е в дружески отношения с Петър. Съответно с това в разказа за Константин са преплетени събития от много отдалечени епохи — основаването на Цариград, войните на Константин Велики, намирането на честния кръст, руския поход срещу българското царство, който става след Петровата смърт и след царуването на Константин Багренородни. Освен намесата на устното предание в тези моменти на творбата се чувствува и влиянието на известния разказ за намирането на честния кръст от Константин и Елена.

На много места творбата съдържа неясни представи за политическата история. В нея не се прави историческо деление между българска и византийска държава, всички царе от миналото, между които има и византийски (например Василий и др.), са царе от българската земя и на българите.

Като летописно-легендарен паметник творбата е извънредно интересна. Нейната историческа неблагонадеждност съвсем не намалява литературната ѝ стойност, както историческата неточност и несъобразност в епическите песни за Момчил и Крали Марко не намаляват художественото им значение. Творбата съдържа обществени и патриотични вълнения, историята се пречупва през призмата на народните мечти и разбирания. Читателят едва ли е могъл да отдели историческите грешки от истината, той просто е вярвал и творбата е укрепвала българското му народностно съзнание. Това става не само чрез спомена за българското царство, но и чрез начина, по който са представени българските царе.

В творбата прави впечатление идеализацията на българските владетели и на миналото. Повечето царе са големи строители, Слав строи могили, Испор строи презид и Плиска, Борис издига църкви, Симеон „велики градове“ и “Преслав град“, Селевкий изгражда пет града, Никифор създава шест града, Оделян три града, Константин построява Бдин и още девет града. Често в творбата се говори за блага и обилие, за благочестие на царете.

В това отношение идеализацията достига до върхов предел при разказа за царуването на Борис, Симеон и Петър. Борис е „благочестив и много благоверен", той е безгрешен и царството му е благословено. Симеон не само строи градове, но прави и знамения. Той взема данък от народа „едно повесмо и лъжица масло и яйце на година. Това бе неговият данък от неговата земя, от неговите люде и нищо друго не искаше той. И много изобилие имаше в онова време при цар Симеон." При неговия син Петър благоденствието достига фантастични размери: „Тогава прочее, в дните и годините на свети Петра, царя български, имаше обилие от всичко, сиреч пшеница и масло, мед, мляко и вино, и вреше и кипеше от всяко божие дарование, и нямаше оскъдност от нищо, но имаше ситост и обилие от всичко по божие изволение." Тази хиперболизация, която не съответствува на действителността, защото тъкмо по времето на Петър се явява богомилството като народно протестно движение, изразява народната мечта за спокоен и осигурен материален живот. Идеализацията може би има известни исторически основания, но в друг смисъл. По Петрово време няма войни, царят е признат за светец. Конкретната историческа обстановка след време е забравена, но в народната памет остават тези два големи, изключителни факта. Това е вече мотивът, който позволява на въображението да нарисува образа на едно прекрасно, небивало, но желано време.

С картината на народното доволство, със строителната и добродетелна дейност, която се приписва на българските царе, авторът се изявява като патриот. Миналото косвено е противопоставено на настоящето, в което има големи данъци, разрушение, гнет. В науката е поставян въпросът, дали авторът на творбата не е бил богомил. Й. Иванов обърна внимание на някои моменти в нея, които правят вероятно това предположение. Царете в творбата не воюват често, авторът ги свързва повече със съзидателна дейност, изобилие и мир, отколкото с кръвопролитие. Ако говори за военни стълкновения, той показва българските владетели в борба с „измаилтяни", с „безаконния цар Максимилиан", с „вражески земи и езически народи". С други думи, изобразява ги като защитници на християнството. При Симеон, воювал така често, за война изобщо не се говори. Само при един втори Симеон Премъдри се казва, че бил „непочтен и зъл" и погубил много царства, поради което предизвикал недоволството на народа. В разказа за този измислен цар навярно има отгласи от войните на Симеон, но той не е прославен заради тях, а е осъден. Изображението на царете като съзидатели, носители на добродетели и защитници на вярата може да се тълкува като израз на народни мечти. Един владетел трябва да мисли преди всичко за народа си, а ако се наложи да води война, да я води с благородни цели — защита на вярата и на страната си. Тази особеност на творбата обаче може да се тълкува и по друг начин — като израз на богомилска идеология. Известно е, че богомилите са против вся-

ко кръвопролитие, че се решават на въоръжена борба само когато жизнените интереси налагат това. В творбата прави още впечатление, че авторът подчертава безбрачието на редица царе в противоположност на историческата истина. Като безбрачни те са безгрешни, святи. За Борис се казва, че няма „грях, ни жена" и царството му е благословено. За Петър се твърди същото: „И царува на българската земя 12 години, без да има грях, ни жена, и благословено бе неговото царство." Злият куратор, който по заповед на Константин изгонва римската войска, също няма жена и деца; Василий царува 30 години „без жена и грях, и благословено беше царството негово". Това се налага на вниманието още при първото прочитане на творбата. Обяснението може да бъде: а) книжовникът е бил монах, възпитан в строг аскетически морал; б) книжовникът е бил богомил, тъй като богомилите отричат брака като дяволска плътска връзка.

Хронологията на останалите творби мъчно може да се определи, понеже всички са анонимни и, доколкото отразяват исторически събития, те са все от първата половина на XI в. Като се вземе обаче предвид отношението на текстовете помежду им, можем хипотетично да смятаме, че „Видение Даниилово" и „Сказание Исаево" произхождат от втората половина на XI в., а „Тълкувание Даниилово" след тях.

Поради това, че творбите отразяват една и съща епоха, свързани са с един и същ кръг апокалиптични творби и възникват в общ район, те всички заедно имат връзки помежду си и от своя страна с „Български апокрифен летопис". Тези връзки се дължат навярно и на взаимни влияния.

„*Видение на пророк Даниил* за царете и последните дни и края на света" е известно по препис от втората половина на XIII в. в т. нар. Драголов сборник. Тази творба произхожда от гръцки апокриф, писан през първата половина на IX в. и преведен на старобългарски. „Видение Даниилово" от Драголов сборник е българска редакция на това произведение. Тук библейската визия за второто пришествие е обогатена с добавки, отразяващи събития, станали по западнобългарските земи — въстанието на Петър Делян (1040—1041 г.) и най-голямото печенежко нашествие от 1048 г. Сказанието започва в подобен дух като „Български апокрифен летопис". Идва при Даниил архангел Михаил и му казва, че е изпратен от бога да му възвести „последните дни". После го поема, поставя го върху висока безлюдна планина и започва да предсказва. Чрез византийското Видение на Даниил образността идва от каноничния апокалипсис на Йоан (Откровение Йоаново). Но за нас са интересни повече българските елементи. Споменават се селищата Средец, Главиница, Перник, Солун. Говори се за въстание на „двама мъчители", които взаимно ще се съсекат, за измаилтяни, които идват от Дунав, за битка на римляни и измаилтяни, за появата на някои си цар Михаил, при когото ще настъпи мир, ще се обновят църквите. След това ще дойдат други

трима царе, след тях ще се роди „синът погибелен“ и пр. Предсказанията са толкова мътни, претрупани с толкова различни по географско положение названия на селища и области, голяма част от тях непонятни, че само един внимателен исторически анализ в сравнение с гръцкия текст може да идентифицира отгласите от исторически събития по българските земи.

По-конкретно и ясно за читателя е „*Сказание на Исай пророк* за бъдещите години и за царете, и за Антихриста“. То е съхранено също в един препис от XV в. (археогр. бележи у Милтенова, с. 52). В него се различават два основни момента: летопис за царете, които ще царуват преди последните времена, и разказ за царуването на Михаил и раждането по неговото време на Антихрист.

Първият цар е Чигочин, той ще излезе от Слънчев град и ще стигне до полето на Средец. Ще разори българската и гръцката земя за 7 години, ще изгинат много българи и гърци. Витоша ще се обвие в мъгла, Света гора в облак, Цариград ще „запламти като в огън“, хората ще плачат. Следващият цар ще бъде Гаган или Оделян. Това име се среща и в „Българския апокрифен летопис“, под него се разбира Петър Делян. Авторът разказва подробно за този цар с нови, непознати подробности. Той е „кротък и храбър, и войн“. Ще събере „западното войнство“ и ше има багреница, „подобна на звезда“. Ще воюва с Чигочин, веднъж ще го разбие, втори път измаилтяните ще го разбият и той ще избяга в Землен, а те ще оплячкосат „българската земя“. Оделян ще му изпрати послание — остави грабежите и си върви. После ще събере голяма войска и ще потегли срещу измаилтяните, но те повторно ще погубят войската му. Гаган-Оделян ще се спаси в Перник. После с помощта на светите отци, събрани на Витоша, и на една красива свята девойка той трети път ще тръгне срещу Чигочин и ще го посече, ще вземе голяма плячка и ще я раздаде. След това ще дойдат „някакви насилници от запад като безсрамни змейове“ и ще идат на Овче поле с много войска. Тук ще стане голяма битка и ще загине Гаган. После ще излязат нови измаилтяни — въгри от север, ще тръгнат към Солун, солуняните ще ги победят. Следващият цар е Симеон Премъдри. Той също има съответствие в Българския апокрифен летопис, но за него там се говори по-кратко и е поставен по-напред във времето — преди Оделян и преди още няколко царе. Симеон ще излезе срещу Новия Йерусалим (Цариград) ще стигне до Златните врата и тук ще загине.

Както се вижда, в тази половина на творбата се говори на няколко пъти за чуждестранни нашествия — веднъж за Чигочин с неговите измаилтяни, втори път за „насилници от запад“, трети път за „измаилтяти от северната страна“, четвърти път Симеон напада Цариград. Два пъти — веднъж от Гаген, а по-късно и от Михаил — на различни места се укротяват „русите бради“. Историческата наука прави опит да идентифицира събитията и лично-

ствите. За Чигочин се предполага, че представя незасвидетелствуван исторически печенежки владетел (Божилов, с. 364) или Михаил IV Пафлагон, който потушава въстанието на Петър Делян, или може би норманския вожд Харалд Хардред (Милтенова, Каймакамова, с. 64). Зад Симеон Премъдри има опит да се види руският княз Владимир Ярославич Новгородски, който през 1043 г. потегля с голяма флота срещу Цариград и при Босфора претърпява поражение. А не е ли реалистично да се допуснат и отгласи от обсадата на Цариград от българския цар Симеон или от сарацинските нападения върху Цариград по море през X в.? Не е изключено и няколко спомена да се смесват, както често става във фолклора. Измаилтяните се отъждествяват с печенегите, вгрите с узите, „русите бради" с норвежците, помагали при потушаването на въстанието на Петър Делян.

Рисковано е в творбата да се търси конкретната историческа истина, защото тя влиза в нея не чрез хроники и други близки до реалността писмени паметници, а чрез спомена и преданието. При опита да се идентифицират събития и личности при такъв род творби винаги рискуваме да направим грешки. Не е изключено историческите спомени за събитията през първата половина на XI в. да се наслагват върху спомени за по-ранни събития, например сарацинското нападение върху Солун и разоряването му, първия кръстоносен поход, минал тъкмо през западните български предели, войните между Самуил и Василий II, в които важна роля играят Скопие, Средец. При това сказанието, както и другите му сродни творби имат многообразни връзки с византийските апокрифи от IX—X в., в които също има отгласи от исторически събития. Във византийското Видение Даниилово например се говори за „рус народ", предполага се, че навремето (IX в.) с тези думи се означават русите. Дали у нас „русите бради" са непременно норвежците или кръстоносците, или пък става дума за погрешен превод от гръцки и за възникване на интересен образ без конкретно историческо покритие, трудно е да се каже с категоричност.

Като имаме предвид всички тези съображения, за нас е ясно, че Сказанието е интересно преди всичко като литературна творба. Това, което може да се твърди като истина, е, че сред българския народ войните и нашествията на чужди народи (узи, печенеги, кумани, византийци, нормани) са оставили тежък спомен, който е предизвикал възникването на разкази за отделни събития, превърнали се по-късно в предания. С помощта на формата, стилистиката и някои образи на апокалиптичната литература историческите предания се разработват своеобразно. Възникват книжовни творби, които стават израз на трепетите, страховете, мечтите на населението на Балканския полуостров.

Авторът на Сказанието в първата му част се проявява като човек със забележително образна мисъл. Събитията той предава динамично и цялостно. Служи си с внушителни образи и интерес-

ни сравнения. Насилниците от запад са „като змейове", хората гинат като „полска трева", толкова кръв се пролива при сразяването на Чигочин, че в нея потъва тригодишен кон. Полето, на което става последната „голяма сеч", ще бъде наречено „Костено поле" — тук, без много думи, само с названието е внушена представа за хилядите убити. Предадена е и реакцията на хората, които винаги страдат от битките. Изтерзани от нашествия и сеч, те възклицават: „О, горко ни, братя, понеже горко умряхме!" (след първото опустошение на Чигочин); „О, тежко ни, братя, защото загина българската земя без остатък!" (след нашествието на насилниците от запад); „О, тежко ни, защото целият свят загина!" (след последната битка на Оделян, който загива).

Разказът за цар Михаил в „Сказание Исаево" е обширен. Образът кореспондира с цар Михаил от „Видение Даниилово", но тук изложението е по-ясно, по цялостно и стройно, по-художествено. Царуването на този цар е изпълнено с мир и народно благоденствие: „При този цар ще има радост и веселие, и щастлив живот, какъвто не е имало от началото на света. През тия дни [цар Михаил] ще дойде да освети светите църкви и ще изгради сребърни олтари, и ще даде на хората нож вместо оръжие. Тогава ще прекове оръжията на сечива, а мечовете на сърпове. Тогава [простите] хора ще са като боляри, болярите като воеводи, а воеводите като царе . . . И през тези години при цар Михаил от една лоза ще излиза мяра вино, от един сноп — крина пшеница, а от една овца ще се настригва една къделя; ще има много мед и масло. И през тези години ще се умножат хората и животните и няма да има смърт, нито война, нито грабежи."

На кон, с меч в ръка, цар Михаил ще иде в Рим, там ще станат чудеса, римляните ще се изпълнят със страх и почит към него, ще го отрупат със злато, ще му сложат венец. След това с коня си той ще се върне в земята си — Новия Йерусалим, и ще укроти „русите бради". Тогава ще се роди Антихрист, Михаил ще отиде при престола си, ще окачи на кръста венеца си и ще издъхне. Ангелите ще отнесат тялото му на небето. Ще започне да царува Антихрист. Следва поразяваща въображението апокалиптична картина.

Разказът за цар Михаил и Антихрист предлага изключителна образност, която се запечатва в съзнанието — хиперболизираната картина на изобилието, царят войн на кон, който в Рим замахва с меча си и без да удари медните врати, стават на прах. На крепостните стени на Цариград се явява красива птица, която се превръща на калугерица. Антихрист е представен като „по-красив от целия човешки род, много хитър, и ще има очи като звезди"; той ще мъчи християните така: ще „навива червата им около дъбовете" и ще ги „хвърля в тръните". В апокрифа има кратки разговори, подбрани кратки цитати.

В тази част нашата творба е силно повлияна от апокрифния апокалипсис на Йоан Богослов (Сказание на Йоан Богослов за при-

шествието господне). Чувствува се отчасти и въздействието на „Откровение на Методий Патарски". Заедно с това има отклонения, за които е трудно да се каже откъде идат — от народното въображение или от книжовните извори.

При анализа на творбата възниква въпросът, кой е цар Михаил и дали в негово лице може да се види във видоизменена форма някаква историческа личност; дали образът иде от по-стари творби, или е рожба на българското народно творчество. Че образът не е оригинален български, е безспорно. Съществува византийска легенда за цар Михаил — за него се споменава в „Откровение на Методий Патарски", а също така и във византийското „Видение Даниилово". Той е свързан, както се вижда и в нашия текст, с Цариград и Рим. Навярно образът на Михаил има връзка с византийската история, но е видоизменен под влияние на апокалиптичната литература и образа на архангела войн Михаил. В българската творба легендата е разширена и изразява идеала за народен владетел.

Апокрифът завършва оптимистично: „И ще царува господ безкрайни години (след съда). И няма да има нито смърт, нито женения, нито омъжвания. И няма да има нито стари, нито млади, нито невръстни, а всички ще бъдат еднакви на вид и на възраст, и всички по на тридесет години. И няма да има ревност, нито завист, а съвършена любов и радост в името на бога, нашия спасител."

Тези редове напомнят оптимистичните завършеци на „Тайната книга" и на апокрифния апокалипсис на Йоан Богослов, без да са повторение нито на единия, нито на другия. Сказанието повече се доближава до апокалипсиса — и в двете творби е изразена мечтата за равенство и за любов между хората.

В творбата прави впечетление ненавистта към войната. Тя проличава в грозната картина на кръвопролитието и опустошението, в стенанията на народа, в идеализацията на мирния живот при цар Михаил, когато оръжията ще станат на сърпове и хората ще благоденствуват. Проличава още в отношението на солуняни към изоставеното от бягащите оръжие — те не го събират и съхраняват, не го използуват, а го горят „вместо дърва" в продължение на три години. Най-сетне тази ненавист се чувствува и в последната картина след победата над Антихриста, когато ще настъпи време без смърт и без завист, време на вечна младост и съвършена любов. В творбата събитията са пресъздадени от народно гледище — всяка война носи страдания, всеки мир — блага, отразени са мечтите на народа за щастие.

*„Тълкуване Даниилово"* е запазено също в един препис в Драголовия съборник, в който намираме и „Видение Даниилово". Тази творба третира същия кръг събития като Видението и Сказанието, споменава същите градове и местности (Слънчев град, Скопие, Средец, Главиница, Овче поле, Витоша, Велбъжд), а с образа на цар Михаил тясно се сближава със Сказанието. И тук се гово-

ри за измаилтяни и угри. Текстологическият анализ показва, че изво ри на Тълкуването са българските апокрифно-летописни творби Това е доказателство, че то възниква по-късно от тях (може би през първата половина на XII в.), но в същия район и в същата среда.

И тук като в „Солунска легенда", „Български апокрифен летопис" и „Сказание Исаево" преданието доминира над историята и фантастиката над правдивото изображение. Във фигурата на Михаил се обединяват чертите на Петър Делян и на цар Михаил от „Сказание Исаево", а действията му са пренесени предимно на българска земя. Така образът на Михаил е българизиран, създава се един нов български герой, който напомня героите от народния епос. В творбата се присъединяват може би и спомени за Борис-Михаил, защото Михаил е наречен „каган на българската земя". В титлата каган се съхранява старобългарската титла хан. От Борисовата епоха са достигнали до автора и други мътни спомени — например след Михаил се споменава за Симеон и Петър.

Импулси, дошли от различни посоки, помагат на писателя да изгради необикновената фигура на Михаил. Материалът от познати творби с вмъкване на нови подробности и изпускане на други е така творчески обработен и концентриран около един образ, че се получава нещо ново. Нарисуван е величав герой, който е вездесъщ, непобедим и безсмъртен. В него сякаш са събрани мечтите на народа за закрилник. Безименният автор на творбата подобно на своя събрат, написал „Сказание Исаево", ратува против войната и насилието, за победа над нашествениците и за мирен живот.

Най-вероятно през епохата на византийското робство е възникнала и *Тайната книга* на еретиците, но на нея вече се спряхме по повод на богомилството.

В заключение трябва още веднъж да подчертая, че въпреки тежкото политическо, социално и просветно положение на българския народ през робството и въпреки специалната културна политика на завоевателите, българските книжовници продължават да творят на български език и да поддържат българския книжовен живот. Литературата през този период не познава две обособени линии на развитие — официална и народна. Поради особените условия на литературна дейност настъпва всеобщо *онародняване* на литературата. В областта на превода то се проявява в избор на апокрифи и достъпни повествователни творби. В областта на самостоятелното творчество се проявява в изява на тенденции, изразяващи общонародните интереси и въжделения, в демократизация на стила, в нарушаване на литературните норми и широко навлизане в творбите на апокрифни и фолклорни елементи. В литературата и фолклора по онова време се засилва патриотичното начало. Една основна тенденция завладява творците — духовен *отпор* срещу всички потисници и чужденци. Този отпор се изразява: чрез патриотични и месианистични идеи (българският народ е богоизбран; българската литургия е свята); в изграждане на образи на

народни герои (Иван Рилски, Михаил каган, Константин-Кирил); в изображение на съпротивата (бой с нашественици от запад и север); в идеализация на българското минало и на живота в мир („Български апокрифен летопис", „Сказание Исаево"). Една народност се бори за самосъхранение, за живот, за своето достойнство и чест, мечтае за закрилници и покровители, за спокойно съществуване без нашествия и грабежи.

* * *

# БИБЛИОГРАФИЯ

Библиографията е подборна. Сочa предимно български автори, по-нови изследвания, които студентите биха могли да намерят, текстове и естествено онези проучвания, които са важни моменти в историята на медиевистиката. Като имам предвид предназначението на труда — да служи като учебник на студентите — посочвам и научно-популярни публикации, в които в достъпна форма е обобщено научното знание. Сборниците с разнообразни по тематика статии не поставям към общите трудове, а разпределям статиите по съответните раздели. Библиографията, подредена според главите в учебника (това налага повторение на някои заглавия), има задача да подпомогне студентите и при подготовката на дипломни работи по старобългарска литература. При активно и дългогодишно разработвани проблеми (напр. Кирил и Методий, апокрифи) библиографията тук е бедна в сравнение със съществуващата обилна научна литература. Затова привеждам библиографски трудове. За да не претоварвам изложението със заглавия, цитирам ги съкратено с първите думи, според които могат да се намерят в съответния раздел в библиографията. След името на автора понякога използувам съкращението вж. библ. (виж библиографията).

## ХРИСТОМАТИИ И СБОРНИЦИ С ТЕКСТОВЕ

*Ангелов, Бож.*, М. Генов. Стара българска литература в примери, преводи, и библиография. С., 1922.

*Ангелов, Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. С., БАН 1958; кн. 2, 1967; кн. 3, 1978.

*Бурмов, Ал.*, П. Петров. Христоматия по история на България. 1. От най-стари времена до средата на XVIII в. С., НИ, 1964.

*Динеков, П.*, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., НИ, 1961, 1967 (допълнено), 1974.

*Динеков, П.* Старобългарски страници. Антология. С., БП, 1966, 1968.

*Дуйчев, Ив.* Из старата българска книжнина. С., I, 1940, II, 1944.

*Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1908, 1931, С., НИ, 1970 (фототипно).

*Иванов, Й.* Старобългарски разкази. С., 1935.

*Кристанов, Цв.*, Ив. Дуйчев, Естествознанието в средновековна България. С., 1954.

*Начев, В.*, Ферменджиев, Н. (съставителство, коментар, бележки), Писахме да се знае. Приписки и летописи. С., ОФ, 1984.

*Стара българска литература.* Т. 1. Апокрифи. Състав. и редакция *Д. Петканова.* Т. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. *Л. Грашева.* С., 1982; Т. 3. Исторически съчинения. Съст. и ред. *Ив. Божилов.* С., 1983.

*Петров, П.*, В. Гюзелев. Христоматия по история на България. Т. 1. С., НИ, 1978 Т. 2, С., 1978. Т. 3 (съставители *Ц. Георгиева, Д. Цанев*), С., 1982.

## ОБЩИ ТРУДОВЕ

*Аверинцев, С. С.* Предварительные заметки в изучению средневековой эстетики. В: Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

*Адрианова — Перетц, В. П.* Древнерусская литература и фольклор. ТОДРЛ V II, 1949.

*Ангелов, Б.* Българо-византийските литературни връзки. В кн. му: Странници

из историята на старобългарската литература. С., 1974. Из историята на руско-българските литературни връзки. С., НИ, 1980. Руско-южнославянски книжовни връзки. С., БАН, 1980.

*Ангелов, Д.* Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971. Историческата роля и значение на средновековната българска държава. — Исторически преглед, 1979, кн. 1. Общество и обществена мисъл в средновековна България (IX — XIV). С., Партиздат, 1981. „Българска земя", „българска страна", „българско царство", „българска държава", „България". — Старобългаристика, 1980, 3. Съдържание и смисъл на думата „отечество" в средновековната книжнина. — Старобългаристика, 1977, кн. 4.

*Бахтин, М.* Вопросы литературы и эстетики. Средневековье и Ренесанс. М., 1965, 1975.

*Болотов, Д.* Български исторически паметници на Атон. С., 1961.

*Българо-румънски* връзки през вековете. С., 1965.

*Бычков, В. В.* Образ как категория византийской эстетики. — Виз. временник, т. 34, 1973. Византийская эстетика. М., 1977.

*Византия* и славени. Сборник. Београд, 1971.

*Генов, М.* Етюди върху старобългарската литература. С., 1947.

*Георгиев, Е.* Основи на славистиката и българистиката. С., НИ, 1979. Българската литература в южнославянското и общоевропейското литературно развитие. С., НИ, 1973

*Гуревич, А. Я* Проблемы средневековой народной культуры М., 1981. Категории средневековой культуры. М., 1972. Популярное богословие и народная религиозность средных веков. В: Из истории культуры средных веков и Возрождения. М., 1976.

*Гълъбов, Ив.* Старобългарски език с увод в славянското езикознание. С., 1980.

*Дан, А.И.* Византия и писатель. Византийская культура. М., 1968.

*Динеков, П.* Стара българска литература. С., I, 1950, II, 1953. Общност и различия в развитието на старите славянски литератури. В: Похвала на старата българска литература. С., БП, 1979. Два аспекта на хуманизма в българската литература. В кн. му: Похвала на старата българска литература. С., 1979. Старата българска литература и националната ни историческа съдба. В: Похвала. . . , 1979.

*Динков, К.* История на славянските и тем съседни православни църкви. С., 1960.

*Дуйчев Ив.* Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. ТОДРЛ, 19. Лд, 1963.

*Йончев, В.* Книгата през вековете. С., БХ, 1976. Древен и съвременен български шрифт. С., 1982.

*Златарски, В.* История на българската държава през средните векове. Т I—IV. С., 1970 (фотот. изд.).

*История* на българската литература. Т. 1. Старобългарската литература. С., БАН, 1962.

*История на славистиката* от края на XIX и началото на XX в. С., БАН 1981.

*История русской литературы* в трех томах. Т. 1. М. — Л, 1958.

*История на България.* Т.2. Първа българска държава. С., БАН, 1981; Т 3. Втора българска държава, 1982; Т. 4. Османско владичество XV—XVIII в. 1983.

*Каждан, А. И.* Византийская культура X — XII в. М., 1968. и Г. Г. Литаврин, Очерки истории Византии и южных славян. М., 1958.

*Ковачев, М.* Българско монашество в Атон. С., 1967.

*Лихачев, Д. С.* Текстология. На материале русской литературы X — XVII. М. — Л., 1962. Поэтика древнерусской литературы. Л. 1979$_3$. Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958. Старорускатa литература в нейните взаимоотношения с изобразителните изкуства. В кн. му: Големият свят на руската литература. С., 1976.

*Липщ, Е. Э.* Очерки истории византийского общества и культуры. М., 1961.

*Лотман, Ю:* Структура художественого текста. М., 1970.

*Мирчев, К.* Историческа граматика на българския език. С., 1958.

*Петканова, Д.* Природата в старобългарската литература. В. кн. й: Хилядолетна литература. С., 1974. Старобългарският книжовник и античната култура. — Литературна мисъл, кн. 6, 1975.

*Робинсон, А. П.* Литература киевской Руси и международных литературных взаимодействиях. В кн. му: Литература древней Руси в литературном процессе. М., 1980. Древнейшая русская литература среди европейских средневековых литератур. В цит. кн. Некоторые вопросы типологии литературного процесса. В цит. кн.

*Рифтин, Б. Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур. В: Типология и взаимосвяси средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.

*Руско-болгарские* фольклорные и литературные связи. В двух томах. Т. I, Л., 1976.

*Снегаров, Ив.* История на охридската архиепископия. С., 1924. Кратка ис тория на съвременните православни църкви (българска, руска и сръбска). Т. II, С., 1946.

Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X — XVв.)., 1950.

Културни и политически връзки между България и Русия през XVI — XVIII в. С., 1953.

*Сперанский, М. Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.

*Станчев, Кр.* Поетика на старобългарската литература. С., НИ, 1982.

*Успенский, Ф. И.* Очерки истории византийской образованости. Спб. 1892.

*Храпченко, М.* Типологическое изучение литературы. В: Творческая индивидуальность писателя и развитие литературы. М., 1977.

*Цонев, Б.* История на българския език. Т. I. С., 1940², 1984³.

*Hunger, H.* Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels. Baden-Baden, 1958. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. I—II. München, 1979.

*Krumbacher, K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. Bd. I—II. München, 1897, New York, 1958².

*Beck, H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. — (Handbuch der Altertumswissenschaft. XII). Münhen, 1977². Geschichte der ortodoxen Kirche im bysantinischen Reich. (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd, I, L. D 1). Göttingen, 1980.

## УВОДНИ ВЪПРОСИ

### *1. Периодизация на старобългарската литература*

*Ангелов, Д.* Образуване на българската народност. С., НИ, 1971.

*Георгиев, Е.* Периодизация на историята на българската литература. — ГСУ, Фил. фак. Т. I, II., 1957.

*Динеков, П.* Бележки върху периодизацията на българската литература до Освобождението. — Изв. ИБЛ, кн. IV, 1956. Периодизация на историята на старата българска литература. В кн. му: Литература и култура. С., НИ, 1982. Въпросът за началото на българската литература. В кн. му: Литературни въпроси. С., 1963 (през 1960 публикувано за пръв път на немски; последно издание в: Похвала на старата българска литература. С., 1979). Фолклор и литература. В кн. му: Из историята на българската литература. С., НИ,1969.

*Леков, Д.* Преход от стара към нова литература. Приемственост и нови явления. В кн. му: Литература. Общество. Култура. С., 1982.

*Петканова, Д.* Приемственост между стара и нова българска литература. — Литературна мисъл, 1982, кн. 6.

*Beševliev, V.* Die Anfänge der bulgarischen Literatur.— International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, IV, 1961.

## 2. Обхват и характер на старобългарската литература

*Адрианова-Перетц, В. П.* Очерки поэтического стиля древней Руси. М., 1947.

*Ангелов, Б. Ст.* Въпроси на художествената поетика и литературна теория в старобългарската литература. — Литературна мисъл, 1965, кн. 6. Някои черти в развитието на старобългарската литература. В кн. му: Страници из историята на старобългарската литература. С., НИ, 1974.

*Берков, П.Н.* Очерк развития русской литературоведческой терминологии до начала XIX в. — Изв. АНСССР, Серия литературы и языка. Т. XXIII, вып. 3, 1964.

*Гращева, Л.* Към въпроса за творческия облик на старобългарския писател. — Литературна мисъл, 1964, кн. 5. За старобългарската литературно-теоретическа мисъл. — Изв. ИЛ, кн. XVIII — XIX, 1966.

*Динеков, П.* Основни черти на старата българска литература. В кн. му: Похвала на старата българска литература. С., 1979. Преводите в развитието на старите славянски литератури (Методологически въпроси). В: Преводът и българската култура. С., НК, 1981.

*Еремин, И. П.* О художественной специфике древнерусской литературы. — Русская литература, I (1958), кн. 1.

*Лихачев, Д. С.* Человек в литературе древней Руси. М., 1970. Развитие русской литературы X — XVII веков. Л. 1973, гл. I. Размисли върху националното своеобразие и европейското значение на старобългарската литература. В кн. му: Големият свят на руската литература. С., 1976. Старославянските литератури като система. — Литературна мисъл, XIII (1969), кн. 1.

*Петканова, Д.* Обликът на старобългарския книжовник. В кн. й: Въпроси на старобългарската литература. С., НП, 1966.

*Русев, П.* Характер и особености на естетическите представи и разбирания и на изкуството на словото в България през IX—XI в. В кн. му: Избрани страници. С., БП, 1982.

## 3. Средновековни литературни жанрове

*Боева, Л.* От жития к повести (Формирование жанров в древнерусской и древнеболгарской литературах). В сб.: Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т. I, 1976.

*Византийская* литература. М., 1974 (тук статии за византийската поезия — Фрейберг, за византийската сатира — Соколова, за византийската епистолография — Попова, за византийския епос — Попова).

*Динеков, П.* Общност и различия в развитието на старите славянски литератури. В кн. му: Похвала на старобългарската литература. С., 1979.

*Кожухаров, Ст.* Към въпроса за обема на понятието „Старобългарска поезия". — Литературна мисъл, 1976, кн. 7. Старобългарски проложни стихове.— Литературна история, 1977, кн. 1.

*Кочев, Ник.* Агиографската повест и античната литература на Балканите през средните векове. — Старобългаристика, I (1977), кн. 1.

*Лихачев, Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979[3]. Зараждане и развитие на жанровете в старорускатa литература. В кн. му: Големият свят на руската литература. С., 1976. Взаимоотношения между литературните жанрове. В: Големият свят на руската литература. С., 1976.

*Никулин, Н. И.* К типологии взаимосвязей средневековой исторической прозы. В: Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.

*Петканова, Д.* Реторическата проза през Средновековието. — Литературна мисъл, 1974, кн. 6. Пословицата и сентенцията в старобългарската книжнина и фолклора. В кн. й: Хилядолетна литература. С., 1974. Притчата в средновековната литература. — Славянска филология. Т. XIII. С., 1973. Автобиографизъм и псевдоавтобиографизъм в старобългарската литература. В: Доклади. Българската

литература и световният литературен процес, I. Първи международен конгрес по българистика. С., 23 май — 3 юни, 1981.

*Сперанский, М. Н.* Переводные изречения в славянорусской письменности. Исследовани и тексты. М., 1904.

*Станчев, Кр.* Поетика на старобългарската литература. С., НИ, 1982.

## *4. Българската ръкописна книга*

*Описи*

*Горский, А.* и К. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. 1, М., 1855; Т. 2, 1857; Т. 3, 1859; Т. 4, 1862; Т. 5, 1869; Т. 6, 1917.

*Востоков, Ал.* Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума. Спб., 1842.

*Гранстрем, Е. Э.* Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953.

*Гудев, П. Т.* Български ръкописи в библиотеката на лорда Zouche.— СбНУ кн. XVII, 1891.

*Иванова, Кл.* Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., БАН, 1981.

*Ильинский, Г. А.* Рукописи Зоградского монастыря на Афоне.—Изв. русск. археолог. института в Константинополе. Т. XIII. С., 1908.

*Кодов, Хр.* Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969.

*Кодов, Хр.*, Бож. Райков, Ст. Кожухаров, Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. Т. I. ДИ „Свят". С., 1985.

*Милтенова, А.* Ръкописната сбирка на Свищовското читалище. —Старобългарска литература, кн. 8 (1980).

*Мочулский, В. Н.* Описание рукописей В. И. Григоровича. Одесса, 1890.

*Попов, А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872.

*Сперанский, М. Н.* Славянская письменость на Синае и в Палестине.— ИзвОРЯС, т. 32, 1927.

*Спространов, Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Светия синод на българската църква в София. С., 1900. Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир. С., 1902.

*Станчев, Кр.* Опис на славянските ръкописи в пловдивската Народна библиотека „Иван Вазов" постъпили след 1920 г. С., 1982.

*Стоянов, М.* и Хр. Кодов, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. III. С., 1964. т. IV, 1971.

*Стојановић, Л.* Каталог Народне библиотеке у Београду. Београд, 1902. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске краљевске академије. Београд, 1901.

*Цонев, Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги в Софийската народна библиотека. Т. I. С., 1910. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. II. С., 1923. Славянски ръкописи и старопечатни книги в Народната библиотека в Пловдив С., 1920. Славянски ръкописи във Виена.— Год. СУ, Истор.-фил. фак., XXV (1928—1929). Славянски ръкописи в Берлинската държавна библиотека. — СбБАН, XXXI (1937).

*Яцимирский, А. И.* Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. I. Петроград, 1921. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. Спб., 1905.

*Mošin, Vl.* Ćirilski rukopisi Jugoslovenske academije. I. Opis rukopisa (Zagreb), 1955; II. Reprodukcije, 1952.

*Палеографски изследвания*

*Арциховский, А. В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944.

*Баласчев, Г. Д.* Българското скорописно писмо и образци от него. — Милано, 1909—1911, кн. 1—6.

*Богданов, Ив.* Българската книга през вековете. С., НП, 1978.

*Василев, М.* История и техника на книгата. С., 1955.

*Велков, Асп., Ст. Андреев,* Водни знаци в османо-турските документи. Три луни. С., 1983.

*Гошев, Ив.* Най-любимият калиграфски орнамент през XV—XVI в. — Родина, II (1940), кн. 4.

*Гранстрем, Е. Э.* Сокращения древнейших славяно-русских рукописей. — ТОДРЛ, т. X (1954)

*Гюрнер, Фр.* За надредните знаци в старобългарските паметници до XIII в. — Език и литература, 1966, кн. 6.

*Дуйчев, Ив.* Миниатюрите на Манасиевата летопис. — Византийский временник, т. III, 1950.

*Джурова, А.* Калиграфски материали и инструменти. — Изкуство, 1980, кн. 3.

1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. Изд. „Септември". С., 1981.

*Иванова, Кл.* В началото бе книгата. С., НМ, 1983.

*Истрин, В. А.* Развитие письма. М., 1961.

*Карский, Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л., 1929.

*Куев, К. М.* Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете С., НИ, 1979.

*Лавров, П. А.* Югославянская палеография. СПб., 1904.

Палеографическое обозрение кирилловского письма. Петроград, 1915—1916 (албум).

*Лихачов, Н. П.* Палеографское значение бумажных водных знаков, I—III. Спб., 1899

*Мошин, Вл.* Орнаментика неовизантийског и „балканског" стила. — Godišnjak Naučno društvo. . . I. Sarajevo, 1957.

*Райнов, Н.* Орнамент и буква в славянските ръкописи на Народната библиотека в Пловдив. С., 1925.

*Русева, Ив.* Приписки и бележки по нашите писмени паметници. — Изв. на семинара по славянска филология, кн. 4, 1921.

*Соболевский, А. И.* Славяно-русская палеография, II, Спб., 1908.

*Сперанский, М. Н.* Тайнопись в югословенских и русских памятниках письма. Л., 1929.

*Срезневский, И. И.* Славяно-русская палеография XI—XV вв. Спб., 1885.

*Стоянов, М.* Букви и книги. Студии по история на българската писменост. С., НИ, 1978. Украса на славянските ръкописи в България. С., 1973.

*Тихомиров, М. Н., А. В. Муравьев,* Русская палеография. М., 1966.

*Черепнин, Л. В.* Русская палеография. М., 1956.

*Щепкин,* В. Учебник русской палеографии. М., 1918.

*Brikae, S. M.* Les filigranes Dictionnaire historique des marques du papier des leur apparation vers. 1282 jusqu'au 1600, Geneve, 1907, Leipzig, 1923.

*Gardhausen, W.* Griechische Paleographie. Leipzig. I—II, II изд. 1911—1913.

*Mošin, Vl.* Vodeni znakovi XIII—XVI vijeka. T. II. Zagreb, 1957.

*Schubart, W.* Griechische Paleographie. München, 1925.

## I. ПИСМЕНА КУЛТУРА В БЪЛГАРИЯ ПРЕДИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ

*Бешевлиев, В.* Културно-историческото значение на първобългарските надписи. — Спис. БАН, XIV, 1969, кн. 3—4. Първобългарски надписи. С., БАН, 1979. Надпис ли е бил Именникът на българските князе? ИАИ, т. XXIV, 1961. Прабългарски епиграфски паметници. С., ОФ, 1981. Първобългарите. Бит и култура. С., НИ, 1981.

*Ваклинов, Ст.* Изтокът в старобългарското изкуство от VII до XI в. — Трудове на ВПИ Търново, 1967—1968, т. 5, кн. I. Формиране на старобългарската култура. С., НИ, 1977.

*Венедиков, Ив.* Новооткритият в Преслав първобългарски надпис. — Изв. АИ, т XV, 1946.

*Георгиев, Е.* Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962 (тук за прабългарската писменост). Прабългарското летоброение. Изв. в чест на М. Дринов С., 1960.

*Динеков, П.*, Въпросът за началото на българската литература. В кн. му Литературни въпроси. С.. 1963.

*Дончева-Петкова, Л.* Знаци върху археологически паметници от средновековна България VII—X в. С., 1980.

*Дуйчев, Из.* Именникът на прабългарските ханове и българската държавна традиция. В кн. му: Проучвания върху средновековната българска история и култура. С.. НИ, 1981.

*Златарски, В.* Имали ли са българите свое летоброение. СпБАН, кн. I, 1911 (тук и издание на Именника по Московския синодален препис); още в Историята на българската държава, т. I, ч. I, 1977. Към въпроса за българското летоброение. Сп. БАН, кн. 10, 1915 (тук и издание на Именника по Погодинов препис от XVI в.).

*Мавродинов, Н.* Старобългарското изкуство. С., 1959.

*Мадарският конник.* Проучвания върху надписите и релефа от В.Велков, Г. Михайлов, В. Бешевлиев, Т. Герасимов, Ив. Венедиков, Ст. Станчев. С., 1956.

*Младенов, Ст.* Първобългарско, а не печенежко е т. нар. златно съкровище от Наг Сент Миклош. Год.СУ, Истор.-фил. фак., т. XXXI, 1934—1935.

*Москов, М.* Прабългарски рунически надпис. — Старобългаристика, 1983 кн. 1.

*Рогев, В.* Астрономическите основи на първобългарското летоброение С., 1974.

*Симеонов, Б.* Дославянское руническое письмо древних болгар. — Lingvistique balkanique, XXIV (1981), 4.

*Тихомиров, М. Н.* Именник болгарских князей. — Вестник древней истории. Кн. 3. М., 1946 (издание на Уваров и Синодален препис).

*Фехер, Г.* Паметниците на прабългарската култура. — Изв. на бълг. арх. институт, III, 1925. Именникът на българските ханове. Леточислението на прабългарите. — Год. на Нар. музей за 1922—1925. С., 1926. Писмени паметници на прабългарите в Мадара. — Мадара. Разкопки и проучвания, I. С., 1934

*Beševliev, V.* Die Anfänge der bulgarischen Literatur. — International Journal of Slavic linguistics and Poetics, IV, 1961.

Beobachtungen über die protobulgarischen Runeninschriften bei Basarab. — Изв. Нар. музей Варна, XIII, 1977.

*Mikola, J.* Die Chronologie der türkischen Donaubulgaren. — Jurnal de la Societe Finno — Ougrienne, XXX, 1914.

*Pritsak, O.* Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren. Wiesbaden. 1955.

*Vaklinov, St.* Ein Denkmal runischen Schrifttums Pliskas. — Studia in honorem V. Beševliev. S., 1978.

## II.СЛАВЯНСКИТЕ УЧИТЕЛИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ

*Ангелов, Б. Ст.* Борба за делото на Кирил и Методий. С., НИ, 1963.

Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1958 (тук канон за Димитър Солунски), кн. 2, С., 1967 (тук служба за Кирил).

Кирил и Методий — славянски и български просветители. С., НИ, 1977.

*Ангелов, Н.* Старобългарски надпис от края на IX в. от с. Цар Асен, Силистренски окръг. — Археология, XXII (1980), 2.

*Артамонов, М. И.* История хазар. Л. 1962.

*Балан, Ал. Т.* Кирил и Методий. Св. I. С., 1920, св. II, С., 1934 (издание

на пространните жития на Кирил и Методий, на похвалните слова, писма, служби и др. паметници)

*Бильбасов В.* Кирилл и Мефодий, I—II. Спб., 1868—1871.

*Васильев, А. А.* Византия и арабы. Спб., 1900.

*Вашица, И.* Кирилло-Мефодиевские юридические памятники. — Вопросы славянского языкознания, вып. 7 (1963).

*Велчев, В.* Константин-Кирил и Методий в старобългарската книжнина. С., 1939. Делото на славянския просветител Константин Философ историята на културата. В кн. му: От Константин Философ до Паисий Хилендарски. С., НИ, 1979. „Проглас към евангелието" — възвестяване на културното самоопределение на славянския етнос. — Кирило-Методиевски студии, т. I. С., БАН, 1984.

*Велчева, Б.* Которые 38 букв создал Константин Философ? — Славянские культуры на Балканах. С., 1978.

*Воронов, А.* Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877.

*Георгиев, Е.* Две произведения на св. Кирила. С., 1938. Кирил и Методий — основоположници на славянските литератури С., 1956. Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С. 1969. Нашето Аз, Буки, Веди. С , НП, 1981.

*Георгиев П.* За един надгробен надпис от Плиска. — Старобългаристика, V (1981), кн. 1

*Гранстрем, Э.* О связи кириловского устава с византийском унциалом. — Виз. временник, III (1950).

*Гошев, Ив.* Старобългарски глаголически и кирилски надписи. от IX—X в. С., 1961. Рец. Хр. Кодов, Преславските надписи. — Език и литература, XVIII, 1963, кн. 4.

*Гълъбов, Ив.* Езикови аспекти на кирилометодиевското дело. Сб.: Хиляда и сто години славянска писменост. С., БАН, 1969.

*Делото* на Константин-Кирил Философ. Година на световна прослава, 1969. С., 1972.

*Димитров, П.* и М. Тихова, Предсмъртната творба на Константин Философ. В: Константин-Кирил Философ .. С., 1981.

*Динеков, П.* Делото на Кирил и Методий и развоят на старата българска литература. В кн. му: Похвала на старата българска литература. С., БП, 1979. Личността на Константин-Кирил Философ.—В: Похвала на старата българска литература.

*Добрев, Ив.* За александрийското и моравското летоброение и за някои дати в старата славянска писменост. — Год. СУ, Фак. слав. фил. 69 (1977), кн. 2. Съдържа ли Македонският кирилски лист откъс от произведение на Константин-Кирил Философ за преводаческото изкуство. — Старобългарска литература, кн. 9 (1981).

*Дуйчев, Ив.* Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX в. В: Изв. на Ин-та по бълг. история, кн. VII (1957). Към тълкуването на пространните жития на Кирил и Методий. В сб.: Хиляда и сто години. . . С., 1963.

*Дуйчев, Ив.*, Кирмагова, А., Паунова, А. Кирило-методиевска библиография 1940—1980 г. С., 1983.

*Иванов, Й.* Сарацинска (арабска) мисия на Кирил Философ.—Изв. ИЛ, кн. XV (1965). Български старини из Македония. С., 1970 (тук текст на служби за Кирил и Методий, кратко житие на Кирил).

*Изследвания* по кирилометодиевистика. С., НИ, 1985 (тук за преводаческите принципи на Константин — А. Минчева, за литературното дело на Константин—Д. Петканова, за кирилометодиевските традиции в Чехия — Ив. Павлов, още статии от Ив. Добрев, П. Илчев, Кр. Станчев, Ст. Елефтеров и др.).

*Илчев, П.* Към първоначалото състояние на глаголическата графическа система. — Език и литература, 1969, кн. 5. Аспекти в изучаването на глаголицата.— В: Славистични изследвания, кн. 3, 1975.

*Ильинский, Г.* Опыт систематической Кирилло-Мефодиевской библиографии. С., 1934. Один эпизод из Корсунского периода жизни Константина Философа. — Slavia III (1924—1925).

*Киселков, В.* Пространните жития на светите братя Кирил и Методий. С., 1945 (новобългарски период на житията).

*Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. I. С., БАН, 1970 (тук научно издание с коментар на Похвално слово за Кирил и Похвално слово за Кирил и Методий). Т. 3. С., 1973 (научно и фототипно издание на пространните жития с превод и хубав коментар от Хр. Кодов).

*Кодов, Хр.* Около житието на Кирил Философ. — Старобългарска литература, т. 1. С., 1971.

*Константин-Кирил Философ.* Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., БАН, 1969.

*Константин-Кирил Философ.* Материали от научните конференции по случай 1150-годишнината от рождението му, Велико Търново, 10—11.XI. 1977 и Рим, 12—13. XII. 1977. С., БАН, 1981.

*Константин-Кирил Философ.* Български и славянски първоучител. С., НИ. 1983 (сборник със статии).

*Константинов, К.* Новооткрити старобългарски надписи от X в. в Североизточна България. В: Славянска палеография и дипломатика. С., 1980. Два старобългарски надписа от скалния манастир при с. Крепча, Търговишко. — Археология, 3(1977).

*Куев, К.* Черноризец Храбър. С., БАН, 1967 (тук за историята на триезичната теория). Триезичната ерес и делото на Кирил и Методий на фона на средновековието. В: Константин-Кирил Философ. Материали от научните коеференции по случай 1150 години от рождението му... С., 1981. Иван-Александров сборник от 1348 г. С., БАН, 1981 (тук издание на „Написание за правата вяра" с бележки и коментар). Към въпроса за Кириловото пространно житие като исторически извор. В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963.

*Лавров, П. А.* Кирило та Методий в давньо-словянскому письменстви, Київ, 1928.

*Лазаров, С.* Сведения за музикалната дейност на Кирил и Методий. — Бълг. музика, 1956, 8.

*Ламанский, В.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-епическое произведение и как исторический источник. — ЖМНПр, 1903, апрель.

*Марков, Н.*, Ст. Лисицов, Нов старобългарски писмен паметник от Преслав. — Старобългаристика, V (1981), 2.

*Милев, Ал.* Житията на св. Климент Охридски. С., 1961 (тук български превод на житието на Теофилакт за Климент, на Хоматиан, писмото на Анастасий Библиотекар и Италианска легенда).

*Минчева, А.* За текста на Македонския кирилски лист. — Старобългарска литература, кн. 9 (1981).

*Мирчев, К.* Константин-Кирил, създател на старобългарския книжовен език. — СпБАН, 1962, кн. 2.

*Мирчева-Иванова, Д.* Кирило-Методиевите традиции в литературния български език през вековете. — Литературна мисъл, 1978, кн. 6.

*Можаева, И.* Библиография по кирилломефодиевской проблематике 1945—1974. М., 1980.

*Николова, Св.* Кирило-Методиевските традиции във Влахия, Молдова и Трансилвания — Старобългарска литература, 12 (1982). Постижения и перспективи на Кирило-Методиевските изследвания. — Старобългаристика, 1981, кн. 4. Съвременно състояние на кирило-методиевските проучвания в чужбина. — Сп. БАН. XIX, 1973, 2 и 3.

*Огиенко, Ив.* Костянтин і Мефодій их життя та діяльність. I—II. Варшава, 1927—1928.

*Пандурски, В.*, Св. Босилков, Св. Кирил и Методий в Рим. С., БХ, 1970.

*Петканова, Д.* Константин-Кирил, денница на славянския род. С., НП, 1983

*Попконстантинов К.* Два старобългарски надписа от Преслав. — Векове 1980, кн. 4. Попконстантинов и А. Мединцева. За глаголическите надписи от X в.— Археология, 1982, кн. 2.

*Прослава* на Кирил и Методий. Сборник с жития, статии, спомени и художествени произведения. Под ред. на П. Динеков. С., БП, 1963.

*Русев П.* Делото на Кирил и Методий и демократичните движения в средновековна България. В кн. му: Избрани страници. С., БП, 1982.

*Соболевский, А. И.* Церковнославянские стихотворения IX—X в. и их значение для изучения церковно-славянского языка. — СбНУ, кн. XI—XVII, 1900.

*Станчев, Кр.* О философско-эстетических взглядах Константина-Кирилла Философа.— Старобългаристика, 1979, кн. 2.

*Топенчаров, Вл.* Константин-Кирил Философ. А, Б, В на ренесанса. С., 1970.

*Топоров, В. Н.* „Проглас" Константина Философа как образец старославянской поэзии. В: Славянское и балканское языкознание. М., 1979, т. 5.

*Тот, Имре.* Константин-Кирил и Методий. С., ОФ, 1981.

*Трифонов Юрд.* Константин Философ като царски пратеник при сарацини и хазари.— Сб. в чест на проф. Л. Милетич за 70-годишнината от рождението му. С., 1933.

*Тържествена сесия* за 1100-годишнината на славянската писменост. С., 1965.

*Попружено, М.*, Ст. Романски, Кирило-Методиева библиография за 1934—1940 година. С., 1942.

*Хоралек К.* Кирилл и семитские языки.— Eor Roman Jakobson. La Haue Mouton, 1956.

*Хиляда* и сто години славянска писменост (863—1963). Сборник в чест на Кирил и Методий. Доклади и материали. С., БАН. 1965.

*Якобсон, Р.* Похвала Константина Философа Григорию Богослову.— Slavia, XXXIX (1970), 3. „Тайная служба" Константина Философа и дальнейшее развитие старославянской поэзии. — Зборник радова Византолошког института, VIII. Београд, 1963. К вопросу локализации средневекового города Фуллы.— Советская археология. XXIX—XXX (1959). На Кирил и Методий, С., БАН. 1969.

*Auti, R.* The Gospel and Psalter of Cherson Syriah or Russian?—To Honor Roman Jakobson I. The Hague—Paris, 1967.

*Blahova, Em.* K otarce otьčьskych knigъ.— Slavia, 38 (1969).

*Burr, V.* Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischofen.— Slavistische Forschungen, Bd. 6. Kyrillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964.

*Dvornik Fr.* Les légendes de Constantin et de Méthode,— Vues de Byzance. Prague, 1933.

*Dujčev, Iv.* Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen. — Byzantinische Zeitschrift, 44 (1951).

*Dujčev, Iv.* Constantino Filosofo nella storia della leteratura bizantina.— Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver, Firenze, 1962. Note sulla Vita Constantini- Cyrill.— Slavistische Forschungen, Bd. 6 Cyrillo-Methodiana. Köln—Graz. 1964.

*Fsser, Ambr.* Wo fand der hl. Konstantin-Kyrill die Gebeine des hl. Clemens von Rom.—Cyrillo-Methodiana, 1964.

*Hamm, Jos.* Zur Verskunst Konstantin. Kyrills. Kyrillo-Methodiana. Köln-Graz, 1964,

*Horálek. K.* K překladatelské činnosti Metodejově.— Slavia XXV (1956).

*Gerhardt, G.* Goten, Slaven oder Syrer im alten Cherson?— Beiträge zur Namenforschung, 4 (1953).

*Georgiev, E.* Die Italienische Legende. Sofia, 1939.

*Grafenauer, B.* Der Brief Hadrian II an die slavischen Fürsten echt, verfälscht, oder Fälschung?—Cyrillo-Methodianische Fragen. Wiesbaden, 1968.

*Grivec, Fr.*, Tomšič Fr. Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Zagreb, 1960. Konstantin und Method Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960.

*Jakobson R* Saint Constantine et la langue cyriaque.— Annuaire de l'Institut de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales et slaves, 7 (1939—1944) St Constantinès Prologue to the Gospels.— St Vlaqimirs Seminary. Quarterly. New York, 1954, Summer 19—23.

*Kiparsky, Val.* Tschernochvostoff Theorie über den Ursprung des glagolitischen. Alphabets.— Kyrillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964.

*Kniez'a, I.* Zur Frage der auf Kyrill und Method bezüglichen Traditionen auf dem Gebiete des alten Ungarn. Kyrillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964.

*Kos, M.* O pismu papeže Hadriana II knezom Rastislavu, Svetopolku in Koclju.—Razprave Akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani, II, 12 (1944).

*Meyvaert, P.*, Devos, P. Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la„Légende. itatique" résolues grèce à un document inédit.—Analecta Bollandiana 73 (III—IV, 1955).

*Methodiana.* Beiträge zur Zeit und Persönlichkeit sowie zum Schicksal und Werk des hl. Method. Wien—Köln—Graz, 1976.

*Nahtigal, R.* Otьčьski kъnigy.—Razprave Akad. znanosti in umetnosti v Ljubljani, IV (1950). Rekonstrukcija treh starocerkvenoslovanskih izvirnich pesnitev. — Razprave. . . Filoz-filol.-hist. razred, I (1943).

*Ovčarov, D.* A Cyrillic Inscription of 931 in Preslav.—The Bulgarian Historical Review, 1976, 2.

*Rosenkranz, H.* Das Chazarenproblem im Lichte der historischen Entwicklung des Judaismus und Chasaro-Judaismus. Wien, 1953.

*Stender-Petersen, A.* Die Kyrillo-Methodianische Tradition bei den Polen.— CyrilloMethodiana. Köln—Graz, 1964.

*Sakač, S.* Bemerkungen zum Methodius-prozeß in Bayern.—Orientalia Christ. Periodica, XX (1954).

*Lehr-Splawinski, T.* Żiwoty Konstantina i Metodego. Poznań, 1959.

*Schmidt, H, F.* Die Nomokanonübersetzung des Methodius. Leipzig, 1922.

*Vaillant, A.* Les „lettres russes" de la Vie de Konstantin.— Revue des études slaves, 15/1950, La préface de l' Évangéliaire vieux slave.— RESI., 24 (1948). Une poésie vieux slave: La Préface de l' Évangile.—RESI., 33(1956).

*Vašica, I.* Slovo na prenesenie mostem preslavnago Klimenta, neboli legenda Chersonska.— Acta Academiae Velehradensis, XIX (1948), 1—2 (добро издание на текста на словото).

*Vavřinek, V.* Staroslověnské životy Konstantina a Metodějo. Praha, 1963. Predcyrilometodějske misie na Velke Moravě.— Slavia, XXXII (1963), 4.

*Wijk, N.* O Pateryku, przetłumaczomym przez Metodego:— Prace Filologiczne, XVII (1937).

## IV. ЛИТЕРАТУРА И ПРОСВЕТА В ЮГОЗАПАДНИТЕ ПРЕДЕЛИ НА БЪЛГАРИЯ

### *1. Климент Охридски*

*Ангелов, Ст. Б.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967 (тук Служба на Кирил Философ). Кн. III. С., 1978 (тук Климент Охридски—автор на общи служби). Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски. В кн. му: Из историята на старобългарската и възрожденска литература. С., 1977.

*Ангелов, Д.* Кирил и Методий и византийската култура и политика. В сб.:

Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963. Българската народност и делото на Климент Охридски. В сб.: Климент Охридски. С., 1966.

*Георгиев, Е.* Охридската книжовна школа. В сб.: Климент Охридски, 1966. Създаване на Преславската и Охридската книжовна школи. — ГСУ, 4, I (1955). Разцветът на българската литература в IX—X в. С., БАН, 1962.

*Грашева, Л.* Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски. В сб.: Климент Охридски С., 1966.

*Гюзелев, В.* Княз Борис I. България през втората половина на IX в. С., 1969.

*Джамбелука-Коссова, А.* Наблюдения върху литературното наследство на Климент Охридски — към интерпретацията на „Похвално слово за Кирил. — Кирило-Методиевски студии. Т. 1, 1984.

*Динеков, П.* Климент Охридски в развитието на българската литература. В кн. му.: Похвала на старата българска литература. С., 1979.

*Добрев, Ив.* Бил ли е Климент епископ на Драговища. — Старобългарска литература, кн. 13 (1983).

*Драгова, Н.* Климент Охридски. С., ОФ, 1966.

*Дуйчев, Ив.* Климент Охридски и неговото дело в научната книжнина. В сб.: Климент Охридски, още в кн. му: Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., НИ, 1981.

*Иванова-Мирчева, Д.* Климент Охридски и Йоан Екзарх като създатели на слова. В сб. Климент Охридски, 1966.

*Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970 (тук Служба на Кирил в два преписа от XIII в., Служба на Климент Охридски).

*Киселков, В.* Св. Климент Охридски. Живот, дейност, жития. С., 1941. За авторството на пространните жития на Кирил и Методий.—Изв. ИЛ, кн. XI (1961)

*Климент Охридски.* Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., БАН, 1969. Климент Охридски. Материали за неговото честуване по случай 1050 години от смъртта му. С., 1968. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. Обработили Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. С., БАН, 1970. Т. 2. Обработили Б. Ст. Ангелов, К. Куев, Кл. Иванова и Хр. Кодов. С., 1971 (съдържа предполагаеми Климентови слова). Т. 3. С., 1973 (съдържа пространните жития на Кирил и Методий с превод и коментар). Климент Охридски. Слова и поучения. Преведе д-р Ат. Бончев. С., 1970.

*Коледаров, П.* Климент Охридски, „първи епископ на български език" на драговитите в Солунско и на Великия в Западните Родопи. В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник. С., 1969.

*Мечев, К.* Климент Охридски. Творчески образ. С., НИ, 1966.

*Милев, Ал.* Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1961 (в български превод).

*Петканова, Д.* Литературни особености на Пространното житие на Константин-Кирил. В сб. Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963.

*Попов, Г.* Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. — Български език, 1982, кн. 1.

*Райков, Б.* Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав. В сб.: Константин-Кирил Философ. С., 1969.

*Романска, Цв.* Климент и Наум в народните предания. В сб.: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963.

*Русев, П.* Новозаветните цитати в пространните жития на Кирил и Методий. — Научни тр. Пловд. у-т „Паисий Хилендарски", 15, 1977, 5.

*Снегаров, Ив.* По въпроса за епархията на Климент Охридски. — Изв. на ИИ, кн. 10 (1962). Под същото заглавие и в сб. Климент Охридски, 1966. Българският първоучител св. Климент Охридски. — Год. СУ, Бог. фак., т. IV (1927).

*Станчев, Кр.* Ритмични основи за старобългарската поезия. — Славистични изследвания, т. 3 СУ, Фак. Сл. фил. С., 1973.

*Тодоров, Т.* Св. Климент Охридски като проповедник. Год. СУ, Бог. фак., т. XXV (1947—1948).

*Туницкий, Н. Л.* Климент, епископ словенский. Сергиев посад, 1913.

*Ундольский, В. М.* — П. А. Лавров. Климент, епископ словенский. М., 1895.

*Феринц, И.* К характеристике торжественного красноречия Климента Охридского и Кирилла Туровского. — Сраробългаристика, V (1981), кн. 4.

*Baumann, W.* Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski. — Typoskript-Edition Hieronymus. Slawische Sprachen und Literaturen, Bd. I. Neuried, 1983.

*Bláchová, E.* Über die Homilienquellen des Klemens von Ochrid. — Les études balkaniques tchécoslovaques. Prague, 4 (1972).

*Sakač, St.* Die kürzere slavische Fassung des Briefes „Gloria in excelsis Deo" Hadrian II.—Cyrillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964.

*Wijk, N.* van. Zur sprachlichen und stilistischen Würdigung der altkirchenslavischen Vita Constantini.—Südostforschungen 6 (1941).

*Wytrzens, G.* Zum Stil der Vita Constantini.—Annales Instituti Slavici, 1/4. Wiesbaden, 1968.

Попов Г, К. Славянов - Кл. Охридски. С.,

## 2. Наум

*Златарски, В.* Славянското Житие на св. Наума от XVI в.—СпБАН, кн. 30, 1925.

*Дуйчев, Ив.* Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски. В кн. му: Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., НИ, 1981.

*Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970 (тук най-старото славянско житие на Наум с коментар).

*Иванова, Кл.* Състрадалец на блажения Климент.—В: Кирилометодиевски страници. С., Партиздат, 1983.

*Кожухаров, Ст.* Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. — Литературна история, кн. 12 (1984).

## 3. За Климентовите и Наумовите ученици — в литературата за Климент и Наум

# V. РАЗЦВЕТ НА ЛИТЕРАТУРАТА И ПРОСВЕТАТА В СЕВЕРОИЗТОЧНА БЪЛГАРИЯ

### 1. Общо по въпроса

*Ангелов, Б. Ст.* Начало на руско-българските книжовни връзки. В кн. му: Из историята на руско-българските литературни връзки. С., НИ, 1972.

*Ваклинов, Ст.* Формиране на старобългарската култура VI—XI в. С., НИ, 1977.

*Динеков, П.* Някои въпроси около Преславската книжовна школа. — Старобългарска литература, кн. 12 (1982).

*Иванова, Кл.* Преводачески школи в средновековна България. В: Преводът и старобългарската култура. С., НИ, 1981.

*Мавродинов, Н.* Старобългарското изкуство. С., 1959. Старобългарската живопис. С., 1946.

*Миятев, Кр.* Архитектурата на средновековна България. С., 1965.

*Минчева, А.* Към въпроса за Кирило-Методиевите традиции в дейността на преславските книжовници. — Език и литература, 1982, 6.

*Мединцева, А.* и К. Попконстантинов, Старобългарските надписи от кръглата черква в Преслав. С., БАН, 1984.

### 2. Константин Преславски

*Георгиев, Е.* Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962.

*Златарски, В.* Най-старият исторически труд в старобългарската книжнина.—СпБАН, XXVII (1923).

*Зыков, Э. Г.* Судьба Азбучной молитви в древнерусской письменности. ТОДРЛ. М.—Л. Т. 26 (1971).

*Иванова-Константинова, Кл.* Два неизвестни азбучни акростиха с глаголическа подредба в старобългарски празничен миней. В сб.: Константин-Кирил Философ. С., 1971.

*Костић, Др.* Бугарски епископ Константин — писац службе св. Методију Byzantinoslavica, VII (1937—1938).

*Кожухаров, Ст.* Пети достоитъ архистратига. (Новооткрито произведение на Константин Преславски) В: Литературознание и фолклористика. В чест на акад. П. Динеков. С., БАН, 1983.

*Куев, К. М.* Азбучната молитва в славянските литератури. С., БАН, 1974 (изследване, издание на преписи и библиография). Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981 (тук и „Черковно сказание" на Константин Преславски с бележки).

*Милев, Ал.* Старобългарският превод на „Четири слова против арианѝте".— Старобългарска литература, кн. 2 (1977).

*Михайлов, А. В.* К вопросу о времени происхождения Учительного евангелия Константина Болгарского. — Slavia, VII (1928—1929).

*Попов, Г.* Новооткрита оригинална старобългарска част в текста на Трио-да. — Бълг. език, 1978, кн. 6. Из текстологическата проблематика на славянския триод. Новооткрити творби на Константин Преславски. В: Славянска палеография и дипломатика. Доклади и съобщения от Семинара по славянска палеография и дипломатика. С., септември, 1979. С., 1980. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски.—Бълг. език, 1982, кн. 1.

*Сване, Г.* Константин Преславский и его „Съказание сватаго евангелия".— Scando-slavica, т. XVII. Munksgaad-Copenhagen, 1971. Заметки о метафорике в Учительном евангелии Константина Преславского. В: Литературознание и фолклористика. В чест на акад. П. Динеков. С., 1983.

*Соболевский, А. И.* Черковнославянските стихотворения в IX—X в. и тяхното значение за черковнославянския език.—СбНУ, кн. 16—17 (1900).

*Соболевский, А. И.* Епископ Константин. — СбНУ, кн. 18 (1901).

*Тодоров, Т.* Епископ Константин Преславски като проповедник.—Год.СУ, Бог. фак., т. XXVI (1948—1949). С., 1949.

## *3. Черноризец Храбър*

*Велчев, В.* Към идейно-творческата характеристика на „Сказание о писменехъ" от Черноризец Храбър. — Изв.ИЛ, кн. XI (1961). Храбровото сказание „За буквите"—защита и възхвала на българската и славянската култура. В кн. му: От Константин Философ до Паисий Хилендарски. С., НИ, 1979.

*Георгиев, Е.* Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962.

*Гечев, Ст.* Към въпроса за авторството на Храбровата апология. — Литературна мисъл, 1975, кн. 2.

*Златарски, В.* Кой е бил Черноризец Храбър? — В: История на българската държава. Т. I, ч. 2. С., 1971.

*Динеков, П.* Черноризец Храбър. — Език и литература, 1953, кн. 1.

*Джамбелука-Коссова, А.* Черноризец Храбър. О писменехъ. С., БАН, 1980 (словоуказател Ек. Дограмаджиева).

*Куев, К. М.* Черноризец Храбър. С., БАН, 1967.

*Снегаров, Ив.* Черноризец Храбър. В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963.

## *4. Йоан Екзарх*

*Баранкова, Г. С.* К текстологическому и лингвистическому изучению „Шестоднева" Йоана Экзарха Болгарского.—Восточно-славянские языки. Источники и изучения. М., 1973.

*Мирчева, Д.* Йоан Екзарх Български. Слова. С., 1971.

*Мончева, Л.* Йоан Екзарх и руската хомилия от XII в.—Език и литература, 1980, кн. 3.

*Калайдович, К.* Йоан Ексарх Болгарский. М., 1824.

*Куев, К. М.* Към титлата „екзарх" в старобългарската литература. — Изв. ИИ, т. 14—15 (1964).

*Лихачов, Д. С.* „Слово за гибелта на руската земя" и „Шестодневът" на

Йоан Екзарх Български. В кн. му: Големият свят на руската литература. С., НИ, 1976. „Шестодневът" на Йоан Екзарх и „Поучението" на Владимир Мономах. В цит. кн.

*Панченко, А. М.* Некоторые эстетические постулаты в „Шестодневе" Йоана Экзарха. В: Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т. 1. Лд, 1976.

*Трифонов, Ю.* Йоан Екзарх български и неговото описание на човешкото тяло. —Български преглед, I (1929), кн. 2. Сведения за старобългарския живот в Шестоднева на Йоана Екзарха.— СпБАН, кн. 25 (1926).

*Йоан Екзарх.* Шестоднев. Превод и коментар Н. Цв. Кочев. С., НИ, 1981.

*Георгиев, Е.* Йоан Екзарх Болгарский философ-идеолог восходящего феодализма в средневековой Болгарии.—Старобългаристика, 1980, кн. 1.

*Шестоднев* составленой Йоаном Ексархом Болгарским. По харатейному списку Моск. синодальной библиотеки 1263 года. М., 1876 (подготвен за печат от Бодянски, излязъл под ред на А. Попов).

*Aitzetmüller, R.* Das Hexameron des Exarchen Johannes. Graz I—IV, 1958—71.

*Freydank, D.* Die Himmelfahrtshomilie „Veselite sę nebesa" des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen.—Zeitschrift für Slavistik, 20 (1975).

*Lägreid, A.* Der rhetorische Stil im Šestodnev des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1965.

*Leskien, A.* Die Übersetzungskunst des Exarchen Johannes. AfslPhil., Bd. 25 (1903). Zum Šestodnev des Exarchen Johannes. —AfslPhil, Bd. 26 (1904)

*Sadnik, L.* (Hrg.) Des hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. (T. V, Monumenta linguae slavicae dialecti veteris). Wiesbaden, 1967; r. 2, Freiburg, 1981, 3, 1982, 4, 1983.

## *5. Симеон и преводачите от неговия кръг*

*Ангелов, Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2 1967 (тук „За поетическите фигури" от Хироводск, житие на Антоний и на Панкратий, придружени с очерци). За книжовното дело на презвитер Григорий. В кн. му:Старобългарско книжовно наследство. С., НИ, 1983. За три съчинения в Симеоновите сборници (1. Похвала за цар Симеон, 2. Слово за четенето на книгите, 3. Поучение на един баща към своя сии). — Старобългарска литература, кн. 5 (1979).

*Божилов, Ив.* Цар Симеон и Златният век на Средновековна България.— Исторически преглед, 1980, кн. 1.

*Георгиев, Е.* Литература на изострени борби в средновековна България. С., БАН, 1966 (тук очерк за презвитер Йоан).

*Голышенко, В. С.,* В. Ф. Дубровина, В. Г. Демянов, Г. Ф. Нефедов, Изборник 1076 года, М., 1965.

*Динеков, П.* Симеоновият (Светославов) изборник от 1073 в развитието на българската литература.—Староб. литература, кн. 5 (1979).

*Евсеев, И. Е.* Григорий пресвитер, переводчик времени болгарского царя Симеона. Спб., 1902.

*Дамитров, П.* Около предисловието и названието на „Златоструй". — Език и литература, 1980, кн. 2.

*Иванова, Кл.* За хилендарския препис на първия Симеонов сборник. — Староб. литература, кн. 5 (1979).

*Изборник* великого князя Святослава Ярославича 1073. По рукописи Синодальной библиотеки. Издание Общества люб. письменности с предисловием Г. Ф. Карпова. С.-Петербург, 1880. Преиздадено в поредицата: Monumenta Linguae slavicae dialecti veteris, t. III. Wiesbaden, 1965.

*Изборник* великого княза Святослава Ярославича 1073 года. С греческим и латинским текстами. С предисловием Е. В. Барсова и записко̀ю А. Л. Дювернуа, С.-Петербург, 1884.

*Изборник* Святослава 1073. Сборник статей. М., 1977.

*Киселков, В.* Сл. Презвитер Григорий; Цар Симеон; Презвитер Йоан. В кн. му: Проуки и очерти по старобългарска литература. С., 1956.

*Куев, К.* Симеоновият сборник и неговите потомци — Год. СУ, т. VII, 2. С., 1973. Археографски бележки за разпространението на Симеоновия (Светославовия) сборник в старите славянски литератури.— Староб. литература, кн. 5 (1979). Бележки за съчинението на Георги Хировоск „περί τρόπων" в старославянските литератури. — Староб. литература, кн. 2 (1977).

*Лихачев, Д. С.* К вопросу о судьбе рукописи Изборника 1073 в XIV в. В сб. Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Т. I, 1976

*Левочкин, Ив.* Изборник Святослава (Симеона) в русской дореволюционной и советской науке (1817—1982). — Староб. литература, кн. 16. (1984).

*Левочкин, Ив.* В. Изборник Святослава и его славянский протограф. — Старобългарска литература, кн. 8 (1980).

*Малинин, В.* Исследование Златоструя по рукописи XII века. Киев, 1878.

*Пейчев, Б.* Философският трактат в Симеоновия сборник. С. БАН, 1977.

*Розов, Н. П.* Старейший болгарский „Изборник" и его русская рукописная традиция. — Изв. АНСССР, серия литературы и языка, т. 28 (1969), кн. 1.

*Соболевский, А. И.* Десять слов Златоструя XII века. Труд В.Н. Малинина. Спб., 1910. Материалы и исследования в славянской филологии. Спб., 1910.

*Minčeva, A.* Linguistische Aspekte der Übersetzung von Simeons Zlatostruj.— Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slavistenkongreß in Kiew. Köln—Wien, 1983.

Симеонов сборник

## VI. НАРОДНОДЕМОКРАТИЧЕСКО НАПРАВЛЕНИЕ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

### *1. Апокрифи*

*Ангелов, Б. Ст.* Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. — Изв. ИБЛ, кн. 1, 1952.

*Ангелов, Д.* Есхатологическите представи на средновековния българин, отразени в официалната и апокрифната литература. — Старобългарска литература, кн. 3 (1982).

*Андреева, М. А.* Политический и общественный элемент византийско-славянских гадательных книг. — Byzantinoslavica, II, 1930, III, 1931. К истории византийско-славянских гадательных книг. — Byzantinoslavica, V, 1933—34.

*Архангельский, А. С.* К истории южнославянской и древнорусской апокрифической литературы. — Изв. ОРЯС, IV, 1899, кн. 1.

*Веселовский, А.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе. Спб. 1872 (изследване).

*Вранска* (Романска), *Цв.* Апокрифите за Богородица и българската народна песен. — СбБАН, кн. XXXIV. С., 1940.

*Георгиев, Е.* Литература на изостреи борби в средновековна България. С., 1966.

*Димитрова, Дим.* Към въпроса за историята на текста на апокрифа „Слово за Адам и Ева". — Староб. литература, кн. 12 (1982).

*Драгоманов, М.* Забележки върху славянските религиозно-етически легенди. — СбНУ, VII (1892), VIII (1892), XII (1894).

*Дуйчев, Ив.* Из гадателните книги. В: Естествознанието в средновековна България. С., 1954.

*Иванов, Й.* Богомилски книги и легенди. С., 1970 (фотот. издание от 1925 г.).

*Коссова, А.* Наблюдения върху старобългарската традиция на Видение Исаево: съответствия и различия с текстовата традиция на Възнесение Исаево.— Старобългаристика, VII (1983), кн. 2.

*Милтенова, А.* Текстологически наблюдения върху два апокрифа (Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева). — Старобългарска литература, 11 (1982). Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции. — Старобългарска литература, 9 (1981).

*Петканова, Д.* Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството. — Изв. ИБЛ, VI, 1958. Фолклорът в апокрифните молитви. — Български фолклор, 1976, кн. 2. Апокрифна литература и фолклор. С., НИ, 1978. Богомилството и апокрифната литература. — Старобългаристика, VI (1982), кн. 3. Апокрифи. С., 1981 (творби от всички дялове на апокрифната литература в новобългарски превод с увод и бележки).

*Порфирьев, И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872 (изследване). Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. — Сб. ОРЯС, т. XVIII. Спб., 1877 (текстове). Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. Спб., 1890 (текстове).

*Пыпин, А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. — Памятники старинной русской литературы. Вып. III. Спб., 1852.

*Свенцицка, И. С.* Тайните писания на първите християни. С., НИ, 1981.

*Соколов, М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. первой М., 1888 (тази книга и към точка 2 — поп Йеремия).

*Сперанский, М. Н.* Славянские апокрифические евангелия. М., 1895. К истории отреченных книг. I. Гадания по псалтири. Памятники древней письменности и исскуства, 1899. Пак там: II. Трепетники, 1899, III. Лопаточник, 1900.

*Тихонравов, Н.* Памятники отреченной русской литературы. Т. I—II. М., 1863 (текстове).

*Яцимирский, А. И.* К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. — Изв. ОРЯС, 1909, кн. 2; 1910, кн. 1, 3.

*Яцимирский, И. Я.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности.—Изв.ОРЯС, XVIII, 1914, кн. 3, 4.

*Яцимирский, И. Я.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. I, 1921.

*Henneke, E.* Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrg. von *W. Schneemelcher*. Bd. I. Evangelien, Tübingen, 1968[4]. Bd. II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen, 1971[4].

*Jagić, W.* Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa.—Starine, VI (1874), IX (1877), X(1878).

*Söder, R.* Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanchafte Literatur der Antike. Stuttgart, 1932.

*Santos-Otero, A.* Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen (=Patristische Texte und Studien, Bd. 23). Bd. I, 1978, Bd. II, 1981.

## *2. Поп Йеремия Български*

*Ангелов, Б. Ст.* За книжовното дело на поп Йеремия. В кн. му: Старобългарско книжовно наследство. С., НИ, 1983.

*Георгиев, Е.* Прокълнатият старобългарски писател Йеремия. — Език и литература, 1964, кн. 2 (разширено в кн. му: Литература на изострени борби . . . 1966).

*Петканова, Д.* (Съст. и ред.) Апокрифи. С., 1981 (тук превод на повестта за кръстното дърво с бележки, още Слово за лъжливия Антихрист — към т. 3— Богомилство).

*Jagić, W.* Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa. — Starine, V, 1873 (издание на Повест за кръстното дърво от поп Йеремия).

## *3. Богомилство и богомилска книжнина*

*Ангелов, Б. Ст.* Съществувал ли е поп Богомил? — Литературна мисъл, II (1958), кн. 6.

*Ангелов, Д.*, Д. Батаклиев, Б. Примов, Богомилството в България, Византия и Западна Европа. С., 1967.

*Ангелов, Д.* Богомилството в България. С., 1969 (трето допълнено и разширено изд. с обилна библиография).

*Благоев, Н. П.* Правни и социални възгледи на богомилите. С., 1912.

*Бегунов, Ю.* Болгарские богомилы и русские стригольники. — Byzantinobulgarica, 6, 1980.

*Велчев, В.* Богомилската книжнина — израз на народната съпротива срещу феодалния строй и на народните мечти за друг живот. В кн. му: от Константин Философ до Паисий Хилендарски. С., НИ, 1979.

*Вернер, Е.* Богомилството и ранносредновековните ереси в латинския Запад. — Исторически преглед, XIII (1957), кн. 6.

*Георгиев, Е.* Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966.

*Державин, Н. С.* Богомили и богомилство. — Истор. преглед, 1945—1946, кн. 1.

*Дуйчев, Ив.* Едно пренебрегнато византийско известие за богомилите. В кн. му: Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981.

*Иванов, Й.* Богомилски книги и легенди. С., 1970.

*Казакова, Н. А.* Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начало XVI в. М., 1956.

*Казачкова, Д. А.* Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в. — Историч. преглед, XIII (1957), кн. 5—6, 7—8.

*Киселков, В.* Съществувал ли е поп Богомил? — Историч. преглед, XIV (1958), кн. 2.

*Клинчаров, Из.* Поп Богомил и неговото време. С., 1947².

*Липшиц, Е. Э.* Павликианское движение в Византия в VIII и первой половине IX вв. — Византийский временник, V (1952)

*Примов, Б.* България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековието. — Истор. преглед, XV (1959), кн. 2. Отношението на богомилите и на техните западни последователи към труда, частната собственост и държавата. — Истор. преглед, XII (1956), кн. 1. Българското богомилство и европейската реформация. — Исторически преглед, 1969, кн. 1. Богомилският дуализъм — произход, същност и обществено политическо значение. — Изв.ИИ, VIII, 1960. Бугрите. Книга за поп Богомил и неговите последователи. С., 1970 (с библиография).

*Радченко, К. Ф.* Этюды по богомильству. К вопросу об отношении апокрифов к богомильству. — Изборник Киевский, т. 25. Киев, 1904.

*Радченко, К. Ф.* Этюды по богомильству. Народные в космогонические легенды в их отношений к богомильству. — Изв.ОРЯС, XV, 1910.

*Топенчаров, В.* Две жарави един пламък. Защо първата общоевропейска народна вълна против феодализма бе наречена българска ерес. С., НИ, 1974.

*Nelli, R.* Ecritures Cathares. Paris, 1968.

## VII. ПРОТИВОБОГОМИЛСКА ЛИТЕРАТУРА. ПРЕЗВИТЕР КОЗМА

*Ангелов, Д.* Презвитер Козма и беседата му против богомилите. С., 1945.

*Бегунов, Ю.* Козма пресвитер в славянских литературах. С., БАН, 1973.

*Благоев, Н. П.* Времето, когато презвитер Козма е живял и написал беседата си. — Изв. на Бълг. истор. др-во, кн. 16—17, 1939.

*Велчев, В.* Социална структура на България през X в. според беседата на презвитер Козма. — Истор. преглед, I (1954), кн. 2—3. Презвитер Козма — борец срещу богомилството и изобличител на феодалното общество. В кн. му: От Константин Философ до Паисий Хилендарски. С., 1979.

*Георгиев, Е.* Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966 (тук очерк за презвитер Козма).

*Грашева, Л.* (Ред. и съст.). Ораторска проза. С., БП, 1983 (т. 2 от пор. Стара българска литература; тук Беседата на Козма в новобългарски превод с бележки).

*Давидов, А.* Речник-индекс на презвитер Козма. С., БАН, 1976.

*Киселков, В. Сл.* Презвитер Козма и неговата беседа против богомилите. Карнобат, 1921. С., IV 1942 (превод на творбата). Презвитер Козма. В кн. му: Проуки и очерти по старобългарска литература. С., 1956.

*Трифонов, Ю.* Беседата на Козма презвитер и нейният автор. — СпБАН. 1923, кн. 29.

*Попруженко. М.* Козма пресвитер, болгарский писатель X века. С., 1936. (Български старини, кн. XII).

*Vaillant, A.* Le traité contre les Bogomiles du prêtre Cosmas. — Revue des études slaves, t. XXI, 1944.

*Svane, G.* Kozma Presbyterens traktat mod de bulgarske kaettere (Bogomilerne). Munksgaard, 1971. (Превод на датски с коментар.)

## VIII. РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧНО НАПРАВЛЕНИЕ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

*Ангелов, Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1958 (тук две слова на Петър Черноризец по препис от 1683).

*Андреев, Й.* Кем был Черноризец Петр? — Byzantinobulgarica, 6 (1980).

*Георгиев, Е.* Литература на изостреи борби в средновековна България. С., 1966 (тук Преславска книжовна традиция. Петър Черноризец).

*Гошев, Ив.* Заветът на Иван Рилски в светлината на старобългарското и византийското литературно предание от IX—XIV век. — Год. Дух. акад., т. IV.

*Димитров, П.* Цар Петър Първи. В: Плиска, Мадара, Преслав, бр. 8, 2 дек.

*Дуйчев, Ив.* Отшелникът Иван Рилски. В кн. му: Страници от миналото. С., 1983.

*Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970 (тук издание на двете служби за цар Петър). Св. Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917.

*Павлова, Р.* Учительные слова Петра Черноризца. — Старобългаристика, III (1979), кн. 4.

*Стоянов, М.*, Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. Т. III. С., НИ, 1964 (тук на с. 468—472. Заветът на Иван Рилски).

## IX. ПОВЕСТВОВАТЕЛНАТА ЛИТЕРАТУРА ПРЕЗ X—XII В.

*Александрия.* Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. — АНСССР, Литературные памятники. М., 1965.

*Ангелов, Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. 3. С., 1978 (тук Повест на железния кръст).

*Боева, Л.* О житиях Супрасальского сборника. — Старобългаристика, 1978, кн. 3.

*Булгаков, Ф.* Стефанит и Ихнилат по рукописи XV в. болгарской редакции. Спб., 1880—1881.

*Грашева, Л.* Старобългарската белетристика. — Септември, XX (1967), кн. 3.

*Георгиев, Е.* Разцвет на българската литература в IX—X в. С., 1962.

*Григорьев, А. Д.* Повесть о Акире Премудром. М., 1913.

*Динеков, П.* Повести и разкази. В: Старобългарска литература. С., 1962.

*Дурново, Н. И.* Материалы и исследования по старинной литературе. К истории повести об Акире. М., 1915.

*Иванов, Й.* Старобългарски разкази. С., 1935 (тук превод на части от Александрия, Акир Премъдри, Стефанит и Ихнилат и текстове).

*Маринковић, Р.* Српска Александрида. Београд, 1969 (тук и подробна библиография за Александрия).

*Милетич, Л.* Една българска Александрия от 1810 г. С., 1936.

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

*Проучвания* върху Супрасълския сборник, старобългарски паметник от X в. С., 1980.

*Пыпин, А. Н.* Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. Спб., 1857.

*Снегаров, Ив.* Старобългарският разказ „Чудо на св. Георги с българина" като исторически извор. — Год. Дух. Ак., IV(XXX), 1954—1955 г.

*Стефанит и Ихнилат.* Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVI веков. Издание подготовили О. П. Лихачева, Я. С. Лурье. Перевод греческого текста — Е. Э. Гранстрем и В. Г. Шандровской. Лд., 1969.

*Супрасълски* или Ретков сборник. Т. I. Й. Заимов, Увод и коментар на старобългарския текст. М. Капалдо, Подбор и коментар на гръцкия текст. С., 1982, т. 2. С., 1983.

*Kohler, I.* Der neubulgarische Alexanderroman. Untersuchungen zur Textgeschichte und Verbreitung. Amsterdam, 1973.

*Berk, Chr.* A. van den, Der „serbische" Alexanderroman. (Slavische Propiläen, Bd. 13.1). München, 1970.

## X. ИСТОРИЧЕСКА, ПРИРОДОНАУЧНА И ПРАВНА ЛИТЕРАТУРА

*Ангелов, Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. кн. 2 (тук Лѣтописьцъ въ кратцѣ в Симеоновия сборник от 1073).

*Бобчев, С. С.* Старобългарски правни паметници. Ч. I. С., 1903.

*Божилов, Ив.* (ред. и съст.) Исторически съчинения. Т. 3 от пор. Стара българска литература. С., 1983 (тук в превод надписи, откъси от Георги Амартол, Йоан Малала, Кратък летописец).

*Ганев, Вен.* Закон соудный людьмь. Правно-исторически и правно-аналитични проучвания. — Извори за историята на българското право. С., 1959.

*Гюзелев, В.* Добруджанският надпис и събитията в България през 943 г. — Исторически преглед, 1968, кн. 6.

*Гечев, Ст. А.* Към въпроса за славянския физиолог. С., 1938.

*Дурново, Н. И.* К вопросу национальности славянского переводчика хроники Георгия Амартола. — Slavia, кн. VI, 1924.

*Истрин, В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I—III. Л., 1920—1930.

*Карнеев, А.* Материалы и заметки по литературной истории Физиологе. Издание Имп. общества люб. древн. письм., XCII, 1890.

*Кристанов, Цв.*, Ив. Дуйчев, Естествознанието в средновековна България. С., 1954 (тук за „Физиолог" и за „Космография", с откъси от произведенията и превод).

*Липшиц, Е. Э.* Никифор и его исторический труд. — Византийский временник, 111, 1950.

*Олтяну, П.* Физиологът от стилистическо гледище (С данни и от неизвестни среднобългарски и румънски преписи). — Старобългарска литература, кн. 16 (1984).

*Ожеховска, Х.* Български „Физиолог" от сбирката на В. Копитар в народната и Университетската библиотека в Любляна (Cod. Cop. 29) — Старобълг. литература, кн. 13 (1983).

*Подобедова, О. И.* К истории создания тверского списка хроники Георгия Амартола, М., 1963.

*Попов, А.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869.

*Станчев, Ст.* и колектив. Надписът на чръгубиля Мостич. С., 1955.

*Тихомиров, М. Н.* Закон судный людем краткой редакции. М., 1961.

*Шустрович, Э. М.* Хроника Йоана Малалы и античная традиция в древнерусской литературе. ТОДРЛ. т. XXII, 1968.

*Georgiev, P.* Eine zweisprachige Grabinschrift aus Pliska. — Paleobulgarica, II(1978), 3.

*Polivka, G.* Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen.— AfslPhil., XIV, 1892.

## XI. НАРОДНО-ПАТРИОТИЧНА НАСОКА В ЛИТЕРАТУРАТА ПО ВРЕМЕ НА ВИЗАНТИЙСКОТО ВЛАДИЧЕСТВО

*Ангелов, Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967 (тук Солунска легенда по 4 преписа). За два преписа на Солунска легенда. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984 (тук издаден пети новооткрит препис на легендата).

*Божилов, Ив.* (съст. и ред.) Исторически съчинения. — Стара българска литература, т. 3. С., БП, 1983 (тук превод на Видение Даниилово, Тълкувание Даниилово, Сказание на пророк Исай).

*Георгиев, Е.* Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966 (част пета).

*Драгова, Н.* Старобългарски извори за житието на петнадесетте тивериуполски мъченици.—Studia balkanica, II. Проучвания по случай втория международен конгрес по балканистика. С., 1970. Втората апология на българската книга и нейните извори. В: Константин-Кирил Философ.Юбилеен сборник . . . С., 1969.

*Дуйчев, Ив.* Рилският светец и неговата обител. С., 1947.

*Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970 (тук житията на Гавриил Лесновски, Прохор Пшински, Яким Осоговски с бележки, Солунска легенда). Жития на Ив. Рилски. С уводни бележки. — Год. Соф. Унив.Истор.-фил. фак., кн. XXXII, 13, 1936 (текстове, тук. и Народното житие на Иван Рилски и Житие на Иван Рилски от Г. Скилица). Богомилски книги и легенди. С., 1970 (тук текст на Български апокрифен летопис с обяснителни бележки).

*Каймакамова, М.* Две старобългарски летописни съчинения от XI в.—Исторически преглед, 1975, кн. 5.

*Киселков, В. Сл.* Св. Иван Рилски. Жития. С., 1940 (преводи).

*Куев, К. М.* Черноризец Храбър. С., 1967 (тук текст на втората апология на славянската писменост).

*Мечев, К.* Из художествения свят на три старобългарски разказа. — Изв. ИЛ, кн. XIV—XV (1963—1964).

*Милев, Ал.* Гръцките жития на Климент Охридски. С., БАН, 1955. За авторството на Пространното Климентово житие. — Изв. ИБЛ, кн. V (1957).

*Милтенова, А.* и М. Каймакамова, Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI в. — Старобългаристика, 1983, кн. 4.

*Срећковић, П. С.* Зборник попа Драгоија. Споменик српске краљевске академије, V, 1890 (тук текстовете на Видение Даниилово и Тълкувание Даниилово).

*Фекелджиев, Ив.* Народни легенди за Иван Рилски. С., БАН, 1979.

*Симеон Варненски* и Преславски. Писмата на Теофилакт Охридски архиепископ български. Превод от гръцки. . . С., 1931 (тук като притурка превод и на Житие на петнадесетте тивериуполски мъченици).

*Gečev, St.* La Légende dite de Thessalonique. — Studia historieophilologica Serdicensia. С., 1938 (изследване и текст с френски превод).

*Допълнение към библиографията*

*Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. 1 (А—З). Главен редактор П. Динеков. С., БАН, 1985.

*Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. С., БАН, 1985.

*Станчев, Кр.* Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., НП, 1985.

# СЪДЪРЖАНИЕ

Уводни въпроси . . . . . 5

1. Периодизация на старобългарската литература . . . . . 5
2. Обхват и характер на старобългарската литература . . . . . 19
3. Средновековни литературни жанрове . . . . . 33
4. Българската ръкописна книга . . . . . 68

БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ОТ IX ДО КРАЯ НА XII ВЕК

I ПИСМЕНА КУЛТУРА В БЪЛГАРИЯ ПРЕДИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ . . . . . 92

II. СЛАВЯНСКИТЕ УЧИТЕЛИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ . . . . . 107

1. Извори за проучване на делото им . . . . . 107
2. Живот и обществена дейност . . . . . 118
3. Двете старобългарски азбуки . . . . . 134
4. Преводите на Кирил и Методий . . . . . 139
5. Литературното дело на Кирил и Методий . . . . . 143
6. Значение на Кирило-Методиевото дело . . . . . 158

III. ПРИСТИГАНЕ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВИТЕ УЧЕНИЦИ В БЪЛГАРИЯ . . . . . 163

IV. ЛИТЕРАТУРА И ПРОСВЕТА В ЮГОЗАПАДНИТЕ ПРЕДЕЛИ НА БЪЛГАРИЯ . . . . . 168

1. Климент Охридски . . . . . 168
2. Наум . . . . . 194
3. Ученици на Климент и Наум . . . . . 197

V. РАЗЦВЕТ НА ЛИТЕРАТУРАТА И ПРОСВЕТАТА В СЕВЕРОИЗТОЧНА БЪЛГАРИЯ . . . . . 201

1. Книжовно-просветни и културни центрове . . . . . 201
2. Константин Преславски . . . . . 211
3. Черноризец Хабър . . . . . 228
4. Йоан Екзарх . . . . . 142
5. Симеон и преводачите от неговия кръг . . . . . 259

VI. НАРОДНОДЕМОКРАТИЧЕСКО НАПРАВЛЕНИЕ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА . . . . . 273

1. Апокрифи . . . . . 274
2. Поп Йеремия Български . . . . . 309
3. Богомилство и богомилска книжнина . . . . . 314

VII. ПРОТИВОБОГОМИЛСКА ЛИТЕРАТУРА. ПРЕЗВИТЕР КОЗМА . . . . . 327

VIII. РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧНО НАПРАВЛЕНИЕ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА . . . . . 344

IX. ПОВЕСТВОВАТЕЛНАТА ЛИТЕРАТУРА ПРЕЗ X—XII ВЕК . . . 357

X. ИСТОРИЧЕСКА, ПРИРОДОНАУЧНА И ПРАВНА ЛИТЕРАТУРА 370

XI. НАРОДНО-ПАТРИОТИЧНА НАСОКА В ЛИТЕРАТУРАТА ПО ВРЕМЕ НА ВИЗАНТИЙСКОТО ВЛАДИЧЕСТВО . . . . . 381

БИБЛИОГРАФИЯ . . . . . 407

Донка Петканова

СТАРОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА, Ч. I

Първо издание

Рецензенти *Боню Ангелов, Куйо Куев*
Редактор *Уляна Раднева*
Художник *Славка Миладинова*
Художествен редактор *Борислав Кьосев*
Технически редактор *Анастасия Константинова*
Коректор *Райна Зимбилева*

Дадена за набор на 17. XII. 1985 г. Подписана за печат на 22. IX. 1986 г. Излязла от печат през октомври 1986 г. Печатни коли 27. Издателски коли 27. Условно издателски коли 31,52. Формат 60/90/16. Издателски № 28878. Цена 1,78 лв. Тираж 4087. КОД 02/95346/215114805—634—86

ДИ „*Наука и изкуство*“ — София
ДП „*Атанас Стратиев*“ — Хасково