П 77/66
N

ХРИСТИЯНСКА АГИОЛОГИЯ И НАРОДНИ ВЯРВАНИЯ

Сборник в чест на ст.н.с. Елена Коцева

ИЗТОК
ЗАПАД

ХРИСТИЯНСКА АГИОЛОГИЯ И НАРОДНИ ВЯРВАНИЯ

Сборник в чест на ст.н.с. Елена Коцева

ЧИТАЛНЯ

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

София, 2008

Изданието
е спечелило
конкурс
на
Националния
център
за
книгата
програма
помощ за
книгата

Сборникът съдържа статии от научна конференция по едноимениия проект,
финансиран от Национален фонд „Научни изследвания“ – МОН.

Илюстрации на кориците:

Първа корица:
Св. Иван Рилски и св. Гавриил Лесновски
(Стенопис в параклиса „Св. Йоан Богослов“ в Рилския манастир, 1824 г.)

Четвърта корица:
Дяволите хвърлят св. Иван Рилски от скалата
(Бельова църква, Самоков, 1868 г.)

Изразяваме сърдечна благодарност на чл.-кор. проф. Елка Бакалова
за илюстрациите на кориците в настоящия сборник

© Издателство „Изток-Запад“, 2008

ISBN 978-954-321-438-9

ASL20
(дар)

II 7766

ХРИСТИЯНСКА АГИОЛОГИЯ И НАРОДНИ ВЯРВАНИЯ

Сборник в чест на ст.н.с. Елена Коцева

ЧИТАЛНЯ

Редакционна колегия:
Анисава Милтенова
Елена Томова
Радослава Станкова

Дар за библиотеката на
Инст. за литература
3 IV 2008
Сф

ИЗТОК
ЗАПАД

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

398(=4/=9(497)(082)

B 97448

П 7766
Инв. № 61891

БАН
БИБЛИОТЕКА

ДАР

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

СЪДЪРЖАНИЕ

Предисловие 9

За Елена Коцева 19

Избрана библиография на ст.н.с. Елена Коцева 22

I.
КУЛТ И АГИОЛОГИЯ 27

Татјана Суботин-Голубовић (Београд)
Култ Светог Николе у средњовековној Србији 29

Елена Томова (София)
Кирило-Белозерската редакция от XVI–XVII в.
на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски 38

Димо Чешмеджиев (Пловдив)
„Бялата пчела“ в Безименното
(Народното) житие на св. Йоан Рилски 50

Даринка Караджова (Благоевград)
Еленът и неговата символика в някои агиографски текстове 62

Мария Йовчева (София)
Календарът на миней Григ. 1/5
от ОГНБ (втори Добриянов миней) 83

Радослава Станкова (София)
Видинска служба за св. Петка Търновска 105

Диляна Радославова(София)
Службата за преподобна Петка
в българските ръкописи от XVII век 123

Мая Петрова (София)
За култа и агиографската традиция на св. Марина 134

Мая Иванова (София)
Историята на българския св. Терапонт 155

Диана П. Атанасова (София)
Как с думи се вършат неща:
апотропейната мощ на Мъчението на св. Никита 169

Невена Бонева (Велико Търново)
Житието на св. Петър Атонски
и исихастката традиция на Света гора през XIV век 186

Георги Петков (Пловдив)
Един неизвестен препис от проложното житие
на Йоан Нови Сучавски от Григорий Цамблак 200

Анета Димитрова (София)
Преводът на гръцките субстантивирани
конструкции в житието на Теодор Студит 211

Екатерина Тодорова (София)
За думите и жестовете на една светица
(„Повесть о Петре и Февронии Муромских“) 224

Марина Йорданова (София)
Климентовото Похвално слово
за Успение Богородично – текстологични наблюдения 233

II.
ХРИСТИЯНСТВО И ФОЛКЛОР **243**

Рачко Попов (София)
Трите орисници и техните християнски наследници 245

Надежда Тенева (София)
Свети Спиридон във вярванията
и представите на балканските народи 253

Димитринка Димитрова-Маринова (София)
Св. Иван Рилски в народните предания –
християнски и предхристиянски представи 268

Донка Петканова (София)
Изображение на смъртта
в старата литература и във фолклора 281

Илиана Чекова (София)
Свети Георги Победоносец
и свети Димитър Солунски в руските духовни стихове 293

Екатерина Панчева (София)
Трапезата – общуване и общение
(по материали, събрани в село Джурково, община Лъки) 310

III.

СВЯТОСТ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ 317

Данчо Господинов (София)
Героят и светецът 319

Уилям Р. Федер (Дийрфийлд, Илиноис)
Блажената Амма Сара за заболяванията на текстовете..........................330

C. M. MacRobert (Oxford)
On The Role of Memory and Oral Tradition
in the Early Transmission of the Church Slavonic Psalter Text 340

Иван Добрев (София)
Йоан Презвитер Екзарх Български и устройството
на Българската църква през Първото ни царство.......................................356

Аделина Ангушева (Манчестър), Маргарет Димитрова (София)
Словата за пророк Илия от Климент Охридски
и от Григорий Цамблак в контекста на библейските
текстове и византийската традиция
(Интертекстови полета и стратегии на подбора)......................................370

Анисава Милтенова (София)
Метаморфозата (Един непубликуван
южнославянски текст от ръкопис Arundel 527
от Британската библиотека в Лондон) 404

Елена Узунова (София)
Неизвестен документален извор
за историята на манастира „Св. Никола“ в Арбанаси..................................417

Аксиния Джурова (София)
Щрихи към разпръснатото славянско наследство 424

Елисавета Мусакова (София)
За един литургичен (или семантичен?)
маркер в Болонския псалтир 429

Ралица Русева (София)
Смъртта на св. Йоан Богослов в православното изкуство 437

Лиляна Симеонова (София)
Лиутпранд Кремонски за така наречения
Ужасяващ събор (Synodus horrenda) от 897 г. 454

СЪКРАЩЕНИЯ 473

ПРЕДИСЛОВИЕ

I. Проектът „Християнска агиология и народни вярвания“. Постановка на въпроса

Настоящият сборник е плод на няколкогодишна работа върху проект под заглавие *„Християнска агиология и народни вярвания. Компютърна база данни“* (2002–2007). Изборът на темата на проекта бе определен от извършените в последните десетилетия проучвания от български и чуждестранни изследователи върху агиологията[1] като интердисциплинарна област, в полето на която са съсредоточени усилията на медиевисти, богослови, културолози, фолклористи и етнографи. Проектът бе осъществен в Секцията за стара българска литература, Институт за литература при БАН, от работна група в състав: ст.н.с. Елена Томова (ръководител на проекта), н.с. Димитринка Димитрова, н.с. Радослава Станкова, н.с. Мая Петрова, Диляна Радославова и Марина Йорданова. Научни консултанти бяха: ст.н.с. Рачко Попов (Етнографски институт при БАН), проф. Климентина Иванова (Катедра по кирилометодиевистика, Факултет Славянски филологии в Софийския университет) и н.с. Румян Лазов (Институт по математика при БАН). Изобразителният матриал, използван в проекта, бе щедро предоставен от ст.н.с. Елисавета Мусакова (Народна библиотека „Св. Кирил и Методий“).

Целта на проекта бе да бъдат събрани, структурирани и представени в електронен вид разнообразни материали от славянските ръкописи, данни от устната традиция, от духовната култура и от изкуството за няколко светителски култа, популярни в България и на Балканите. Идеята бе данните да се обработят със средствата на информатиката и в резултат да бъде създаден един продукт, който успешно да се използва от хуманитаристите както в България, така и в чужбина. Обработката на различните по съдържание, хронология и проблематика материали в електронна форма предоставя възможности за лесен достъп и бързо търсене в базата данни на диференцирана по тип и структура информация, която обхваща голям обем публикувани и непубликувани извори, разпръснати в различни видове източници. Тя включва също така история на култа, класификация на литературните и фолклорни податки, описание на конкретни средновековни текстове от всички жанрове с характеристика на техните особености, отделни сведения от изобразителното изкуство, избрана библиография и др.[2] Експонирането на резултатите в Интернет ще превърне проекта в ценен информационен източник за проблематиката, заложена в програмата, както за образователни, така и за изследователски цели. По този начин той ще отговори на съвременните изисквания за интердисциплинарност, стандартизация и обмен в областта на медиевистиката, ще открие перспективи за нови международни проекти, както и ще подпомогне съставянето на необходимата система от метаданни в процеса на дигитализиране на кирилски ръкописи в български и чужди книгохранилища и архиви.

---

[1] Понятието *агиология* според участниците в проекта включва всичко, свързано с християнската святост, а следователно и всички аспекти в изучаването ѝ.

Още в началния етап от осъществяването на задачата бе ясно, че обектът на изследване не може да остане само в рамките на българската традиция и трябва да се разшири, тъй като параметрите на славянската святост са идентични за цялата православна общност. Сходството в християнските културни модели на Балканите бе подтик авторският колектив да бъде разширен с представители на сръбската медиевистика – проф. Татяна Суботин (Философски факултет на Белградски университет) и проф. Даница Попович (Институт по балканистика, Белград), които оказаха компетентна помощ и очертаха нови перспективи за проекта.

Трябва да се подчертае, че материалът, с който разполагаше работната група, бе събиран дълго преди започването на проекта – при работа в библиотеките както на територията на страната, така и в Русия, Украйна, Полша, Румъния, Сърбия, Словения, Хърватска и др. Освен работата de visu със славянски ръкописи и архивни документи участниците в проекта се основаваха и на значителен фонд от микрофилми, фотокопия от ръкописи, справочници и др., които им позволиха да разширят своите анализи.

Проектът бе финансиран от Национален фонд „Научни изследвания" при МОН и бе за тригодишен срок[3]. Поради ограниченото време се наложи разработките да се центрират около няколко теми, като събраният материал да се въведе в компютърния модел. Напълно обосновано, на първо място – за да представи българската святост – бе избран като обект светителският култ към св. Иван Рилски, не само поради широко развитата и многовековна традиция, но и поради статута му на крепител на православието в българските земи.

На второ място, бе отчетена спецификата на българската и балканската агиология, в която почитта към преобладаващият брой светци се свързва не с техния произход, а с „вторично“ придобитата народностна принадлежност – според закрилящата сила на мощите им. Затова в проекта бяха включени всички аспекти на култа към св. Параскева-Петка (Епиватска, Търновска, Видинска, Цариградска, Яшка). Проявите на нейния култ са емблематични за редица сходни процеси в ареала на Балканите. А тъй като многостранните прояви на преклонението пред тази светица включват и едноименните ѝ светици – Параскева Римска и Параскева Иконийска, в проекта бяха привлечени както материали за почитта към покровителката на Търново, така и данни за смесването ѝ с другите нейни съименници – в един поток на обща прослава за тях.

---

[2] Вж. по-долу описанието на компютърния модел.

[3] Договор № ОХН 1305/2003 – МОН, благодарение на който проектът бе осъществен.

На трето място, работата по проекта не би постигнала своите пилотни цели, ако в нея не бъде представен и един общозначим християнски култ. Като най-всеобхватен и характерен в това отношение бе избран култът към Божията Майка. В България той се проявява във всички жанрови форми на средновековната книжнина през всички периоди на съществуването ѝ. От писмените паметници на този етап се обработиха само част от огромния брой преводни и оригинални произведения на агиографията и проповедническата литература, а наред с тях – и не по-малко значимите форми на живописта, иконографията и фолклорната образност. С оглед на тестването на компютърния модел на описание, относно пригодността му към различни явления в културното пространство, в центъра на вниманието бе най-значимият Богородичен празник – Успение Богородично.

Тригодишната работа по проекта *„Християнска агиология и народни вярвания“* приключи с едноименна конференция, в която бяха представени 20 доклада на участници от три научни института и пет университета. Те са включени в първите два раздела на настоящия сборник: *„Култ и агиология“* и *„Християнство и фолклор“*. Несъмнен успех бе фактът, че конференцията не се ограничи само с проблематиката на проекта, а включи и сравнителни анализи на богат материал от агиографията, химнографията, етнографията и фолклора. Различните гледни точки провокираха изследователите към по-широки (в това число и общотеоретически) разработки и разкриха нови възможности за понататъшно продължение на проекта.

Същевременно участниците в научния форум единодушно оцениха заслугата на ст.н.с. д-р Елена Коцева, чиито многогодишни издирвания, насочени главно в тази интердисциплинарна област, намират продължение в основните идеи на проекта и докладите от конференцията спонтанно бяха посветени на нейната 70-годишнина. В третия раздел на сборника, озаглавен *„Святост и интерпретации“*, са поместени статии на български и чуждестранни учени, които пожелаха да изкажат своето уважение към Е. Коцева. Този раздел диалогизира с теми из областите, в които тя е работила, придавайки на проблематиката в сборника нови измерения.

Климентина Иванова
Елена Томова

II. Компютърният модел на описание

В подбора на броя и характера на предвидените полета, тяхното обединяване в йерархична структура, както и в тестването на компютърния модел, взеха участие всички членове на работния колектив и всички консултанти.

А. Вариативност и стандартизация

Една от основните задачи на подхода, основан на компютърните методи, е да обедини многообразието от данни, които са засвидетелствувани в ръкописите и по такъв начин да даде на изследователя изчерпателна справка за практиката в известните ни източници. За да може обаче тази информация да бъде полезна, тя трябва да се организира въз основа на известно обозримо множество от признаци. Те трябва да ни дават възможност да организираме първичната информация в йерархични и релационни структури с цел да осъществят и улеснят достъпа и оперирането с:

- **масива от имена (които са известни)**: търсене, идентификация, установяване на релации между имената, проследяване на релации;
- **масива на свързаните със светците географски понятия**: топоними на административни, културни и религиозни средища; отделяне на реално съществувалите географски понятия от легендарната топография;
- **социалния статус на агиографските персонажи**, независимо от добре известната условност и схематичност на източниците;
- **легендарни, но добре известни от литературата** сведения като пътешествия, поклонничества, свидетелства за свети мощи, разкази за чудеса приживе и посмъртно;
- **систематизиране и структуриране на химнографския масив**, свързан с определена агиографска традиция: отразяване на известните от ръкописите служби, канони, слави, кратки химнографски жанрови форми и др.

Основна цел тук е описанието на сведенията от достъпните ръкописи в тяхното многообразие: преписи, преводи, редакции, съвременно разположение по книгохранилища и библиотеки.

Материалът, с който разполагаме, в течение на времето се е модифицирал, изменял, интерпретирал и в резултат имаме пред себе си данни, които в някои случаи страдат от непълнота, а в други, обратно, от преопределеност. Нашата задача беше да ги организираме по такъв начин, че да намалим неопределеността, без да жертваме вариативността, която може да бъде ценен извор за историческия развой на материала.

Б. Логическа структура и структурни единици на модела за описание

Б.1. Съвместимост на разработката със стандартите, създадени от международния проект TEI.

Основните цели на международния проект TEI (Text Encoding Initiative)[4] най-общо са: организиране и запазване на големи масиви от текстове в електронен формат, структурирането на получения масив в съответствие с езиците SGML и XML, организиране на достъп до формирания масив на корпуса въз основа на общоприети критерии, формиране, съхраняване и разширяване на банката от данни с цел пълно обхващане на текстове от определена предметна област, тяхното проучване и изследване. TEI изгражда система от компютърни средства за представяне на такива параметри на текста, които осигуряват неговата идентификация в една йерархична или релационна система и улесняват автоматизираната му обработка. Друга основна цел на TEI е изработването на международно приети стандарти, осигуряващи безпрепятствения информационен обмен между работни групи, организации и индивидуални изследователи. Визира се автоматизираната обработка на текстове както на формализирани, така и на естествени езици, без ограничение за форма и съдържание.

Принципите, формулирани от TEI, дават възможност на всеки конкретен проект да се приспособи към тях и да изработи средства за съвместимост. Това изискване може да се удовлетвори частично, като се имат предвид различните цели на различни проекти, но поради наличието на общи структурни части е възможно да се намерят съвместими решения за аналогични задачи, възникващи на различни нива. Стремежът е логическата структура на схемата за проекта „Агиология и народни вярвания“ да следва общоприети стандарти на TEI.

Б.2. Определяне на принципите за съвместимост на разработката с проекта „Репертоар на старобългарската литература и книжнина с компютърни средства“.

Проектът „Репертоар на старобългарската литература и книжнина“[5] (изпълнител Секцията за стара българска литература при ИЛ на БАН) има за крайна цел изработването на база данни за средновековни славянски ръкописи и конкретни текстове, като отчита данни за: съхраняването им в библиотеки и книгохранилища, публикациите, посветени на всеки ръкопис (като архивна единица или литературно произведение), характерни особености от гледна точка на кодикология, палеография, лингвистика и др. Могат да се посочат редица общи елементи, тъй като настоящата разработка се основава изцяло на източници от писмената традиция и активното използване на резултатите от *„Репертоар“* е предпоставка за изграждане на цялата база данни.

Б.3. Определяне на структурните единици на всеки от разделите.

В основния раздел – „Християнска агиология“ логически се оформят следните структурни единици:

---

[4] Вж. http://www.tei-c.org/index.xml

[5] Вж. http://clover.slavic.pitt.edu/~repertorium/

Християнска агиология

Лични данни за светеца;
Агиографски материал;
Химнографски материал;

Личните данни включват всички достъпни сведения от литературни източници относно:

- **име**: славянско, гръцко, латинско; рождено, кръщелно; монашеско, име във велика схима; **псевдоним, прякор** – с указание за типа: топоним, етноним, деятел, персонификация; патроним; **колективни имена** – родово, етническо, местно; родови връзки според традиционната българска номенклатура;
- **дата и място на раждане;**
- **произход, народност, социален статус:** *родно място* – топоними за родното място, *административна единица* (според действащата териториална уредба); *социален статус* – произход, имотно състояние, образование, сведения за участие в държавната администрация, вкл. и във войската;
- **канонизация:** предистория на канонизацията; акт на канонизацията; време и място; от кого е канонизиран светеца;
- **данни и извори за живота и делата** на светеца: *едификационни сведения*; *деяния* приживе и посмъртно; *чудеса* приживе и посмъртно; *чудеса с мощите*; *пророчества*; видения; чудотворни атрибути, икони, реликви.
- **история на мощите**
  - а). *Откриване на мощите* – атрибути (чудеса), кога са открити мощите;
  - б). *Пренасяне на мощите* – път на мощите и последно местонахождение (манастири и църкви, където се пазят мощите);
  - в). *Реликви, свързани с култа;*
  - г). *Средища с мощите* – манастири и църкви, други култови места.

Агиографска част – включва сведения за литературните произведения, свързани с живота и деянията на светеца: проложни жития, кратки жития, пространни жития, летописни разкази, разкази за пренасяне на мощите, похвални слова, чудеса, слова за празниците на светеца.

За всяко **произведение** – след съответното проучване от всеки участник в проекта – се определят и следните данни:

- *оригинал, превод, авторство, дата*;
- *гръцки текст, славянски преписи:* **варианти** – гръцки първообраз, брой славянски преводи (за всеки превод отделните литературни редакции), **книгохранилище,** в което се съхранява ръкописът (сигнатура, място на съхранение, датировка);

- *редакции* – славянски варианти на житието;
- *за славянските преписи* – археографска справка и началата на старобългарския текст;
- *ръкописи:* сигнатура, книгохранилища.

Химнографска част

а) служби;
б) канони (ако има отделно);
в) параклиси;
г) кратки химнографски жанрови форми („слави“, проложни стихове, славословия, припела, други).

За всяко произведение – от всеки един изследовател в проекта – се определят и следните данни:

- оригинал, превод, авторство, дата;
- гръцки текст, славянски преписи;
- редакции, структурен тип;
- ръкописи – сигнатура, книгохранилища, датировка;
- началата на големите химнографски цялости.

Структурираната по такъв начин информация отразява пълно познанията ни за всеки конкретен светец, независимо от това дали съществуват сигурни исторически сведения за него. Тази концепция е значително по-широка от възприетата в съществуващите бази данни, които се ограничават с реални исторически личности и фактически сведения за тях. Проектиран на тези принципи, компютърният модел обхваща цялостния комплекс данни за засвидетелстваните в изворите светителски култове, тяхното отражение в изкуството и фолклора, както и библиографията за тях.

В настоящия работен етап проектът е представен в HTML формат и е достъпен при поискване в Института за литература при БАН.

Румян Лазов

III. Погледът на етнографа

Изследователският проект на колегите от Секцията за стара българска литература от Института за литература към БАН, озаглавен *„Християнска агиология и народни вярвания“* и субсидиран от Национален фонд „Научни изследвания“ към Министерството на образованието и науката, наистина е един необходим и особено вълнуващ факт.

Това стана съвсем очевидно и за всички, които взеха участие в научната конференция под същия надслов, проведена в края на м. октомври 2006 г. По време на нашата среща и на дискусиите, които я съпътстваха, се убедих напълно в необходимостта от продължително, проникновено и интердисциплинарно изследване и интерпретиране на въпроси, свързани с изучаването на онзи твърде дълъг и многолик процес на взаимно проникване и адаптация между езичество и християнство – процес, чиито резултати се назовават в различните етноложки школи и направления с термините *народно*, *синкретично*, *примитивно* или *битово християнство*, *езическо православие*, *народна църковност*, *фолклорна религиозност* или *популярна теология*. Независимо от разнообразието на понятията, те характеризират винаги едно и също явление – онази смесица от езически и християнски вярвания и представи, които изпълват съзнанието и религиозния живот на българите от Средновековието дори и до наши дни. В това отношение проектът запълва съществени празнини и осветлява допълнително редица важни страни от продължителния културноисторически, литературен и религиозен развой.

А самата тема намирам за изключително вълнуваща, тъй като вече години наред съм пристрастен към нея с оглед на интереса ми към изследване на народнохристиянските култове към светците у нас и в останалите балкански страни. Етнографските и фолклорните извори много често описват светците в светлина, твърде далечна, понякога дори противоречива, в сравнение с техните агиографски първообрази. По този начин, в действителност, изследователят се оказва изправен пред нелеката задача да борави в своя научен анализ с двата образа на светеца – народен или фолклорен, от една страна, и официален или литературен, от друга. Затова интердисциплинарният подход в такива случаи, когато се сравняват и тълкуват извори от различно естество, е най-добрият способ към решаване на проблема. Струва ми се, че в това отношение досегашните резултати на колегите, включени в проекта, са на необходимото равнище. По време на конференцията бяха изнесени редица интересни доклади, разискващи проблеми, свързани с литературните и фолклорните профили на много светци, сред които на св. Марина, св. Иван Рилски, св. Петка, св. Терапонт, св. ап. Петър, св. Спиридон и св. Богородица. Въз основа на нова и съвременна интерпретация на изворите се очертаха и нови измерения в образите на светците.

Намирам за много навременно и нужно желанието на изследователите от работната група да подготвят пълна и цялостна система от база данни, представяща всеобхватно образите от християнския светителски пантеон на българите. По този начин голяма част от литературните, етнографските и фолклорните извори за светците ще станат достъпни за всички, които се интересуват от проблематиката на християнската агиология.

Рачко Попов

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

ЗА ЕЛЕНА КОЦЕВА

През 2006 година с уважение отбелязахме 70-годишния юбилей на нашата колежка д-р Елена Коцева, заслужила почитта на своите ученици и последователи. Тя се формира като специалист по палеография, кодикология и история на славянските средновековни текстове през шестдесетте години. Нейните интереси се насочват към медиевистиката още по време на следването ѝ в Софийския университет „Св. Климент Охридски", специалност Българска филология, когато се включва в кръжока по стара българска и възрожденска литература, ръководен от проф. Петър Динеков. Дипломната ѝ работа върху старобългарския превод на Шестнадесетте слова на Григорий Богослов (1961) вече очертава полето на бъдещите ѝ търсения. След като е приета за редовен аспирант (с ръководител проф. П. Динеков) в Катедрата по българска литература на Софийския университет, тя се насочва към едно изключително важно проблемно поле – палеографията на българските ръкописи. Нейната дисертация „Към палеографските особености на писмените паметници от Търновската школа XIII и XIV век" (1976) представлява новаторски труд, в който се изнасят редица неизвестни и малко известни данни за преписвачите, за книжовните школи и за типологията на среднобългарските паметници.

Елена Коцева работи във Филиала за старобългарско изкуство на Националната художествена галерия към храм-паметник „Александър Невски" (1963–1970) и в Института по изкуствознание при БАН, първоначално като специалист, от 1976 г. – като научен сътрудник, а от 1984 г. – като старши научен сътрудник. През 1990 г. е поканена в Кирило-Методиевския научен център, където работи до 2000 г. Специализира в Москва (1970), Санкт Петербург (1976), Ватикана (1985), Вилнюс (1985) и в Университета в Амстердам (1985). Тя е член на научния съвет на Кирило-методиевския научен център (1990–2000) и на Археографската комисия при Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" (от 1977) и др. Наред с това тя се реализира като преподавател – в Националната гимназия за древни езици и култури „Св. Константин-Кирил Философ" в София (1981–1984), чете лекции по стара българска литература и по славянска палеография в Шуменския университет „Еп. Константин Преславски" (1970–1980) и в Катедрата по кирилометодиевистика в Софийския университет (от 1985 г.). Познанията и опита си тя споделя със своите дипломанти и специализанти в областта на средновековната българска литература, палеография и култура. Сред тях са тринадесет българи и не малко чуждестранни студенти от Гърция, Германия, Холандия, Русия и др., които получават ценни изворови данни, интересни идеи и методически указания чрез консултациите с нея.

Приоритет сред научните публикации на Елена Коцева, повече от 40 на брой, са писмото и оформлението на ръкописната книга, атрибуцията на писмени паметници от среднобългарската епоха, идентификация на книжовници и характеристика на книжовни центрове, книжовният живот през цели епохи (X в., XIII–XIV в., XVI–XVII в.). Изворите, въз основа на които тя изгражда своите анализи, са разнообразни по тип и хронология – от епиграфиката до маргиналните бележки в ръкописите, от структурата на богослужебните книги до типика, от писмените календарни данни до култовете на светците в легендарните предания, от Златния век на цар Симеон до книжовния живот през Късното средновековие. Чужда на затварянето в познати и рутинни пространства, тя обича да експериментира, да опитва все нови и нови полета за изследване – включително приложението на компютърните технологии за по-широк достъп към средновековния свят (напр. мултимедийния проект „Света София", в колектив с В. Братанова и Д. Петров).

Трудно е да се обхванат и характеризират всички нейни приноси, чиито резултати са продължени по-нататък от нейните по-млади колеги и възпитаници. Ще отбележим, че като изследовател тя се отличава с прилагането на интердисциплинарен подход към процесите и явленията, с дълбока убеденост, че ключът за разбирането на средновековната епоха е във взаимовръзките и в „диалога" между на пръв поглед различни по форма и проявление факти – между графиката и съдържанието на самия текст, между украсата на книгата и сакралното слово, между църковната музика и приписките на книжовниците, между книжната и устната традиция. Нейната идея за синкретичен характер на старобългарската култура е в съзвучие с търсенията и дискусиите в световен мащаб през последните десетилетия, които показаха, че изследването на писмените паметници не е възможно, без да се мислят те като органична част от едно цяло, изследвано от т.нар. „историческа антропология" – в тях се наслагват както локални, така и универсални характеристики на образованието, властта и политическата мисъл, религията, изкуството и фолклора. Наблюденията ѝ разкриха неочаквани хоризонти на познанието за ръкописите, които тепърва ще дават своите плодове.

Не на последно място Елена Коцева се нарежда сред учените, в чието творчество утвърдените подходи съжителстват с оригиналните методи, продукт на нейни собствени разработки. Тя последователно се придържа към вписването на славянските и на балканските писмени паметници в контекста на техните византийски архетипи, като наред с това успява да отграничи и формулира спецификата на българската традиция. Именно на това се дължат нейните приноси в изработването на стройна система от термини, които да отговарят на състоянието на изворите и да могат адекватно и точно да назовават явленията. До голяма степен успехът ѝ в това отношение се дължи на нейното цялостно схващане за българската култура – от една страна – като част от европейската култура, и, от друга – като свързващо звено между древните цивилизации на Изтока и Античността с културата на Средновековието.

Нека с този сборник да поднесем нашето искрено признание на Елена Коцева и да ѝ пожелаем дълги години ползотворна дейност.

Анисава Милтенова

ИЗБРАНА БИБЛИОГРАФИЯ НА СТ.Н.С. ЕЛЕНА КОЦЕВА

Книги

1985:

Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV век. С., 1985.

Статии

1970:

Някои особености на надписите в църквата „Св. Богородица" в с. Долна Каменица. – *Известия на Института за изкуствознание*, 14, 1970, 233–250.

Надписи към стенописите в параклиса на Хрельовата кула, Рилски манастир. – Музеи паметници на културата, 11, 1970, 2, 11–16.

За художественото оформяване на старата българска книга. – *Проблеми на изкуството*, 3, 1970, 2, 52–57.

1971:

Александрийско-попгерасимово писмо в български ръкописи от втората половина на XIV в. – *Старобългарска литература*, 1, 1971, 369–401.

1972:

Първопечатната и ръкописната книга. – *Изкуство*, 22, 1972, 4, 4–9.1976:

Елементи на украсата в ръкописната книга. – *Изкуство*, 26, 1976, 9, 30–37.

Украсата на българските ръкописи през XV–XVII век. – В: Традиция и нови черти в българското изкуство. С., 1976, 68–80.

1977:

Преписът на Бориловия синодик от XIV век. – *Библиотекар*, 24, 1977, 7–8, 31–34.

Староруският препис (XI в.) на 13 слова от Григорий Богослов. – *Векове*, 6, 1977, 3, 17–24.

Коментар към надписите [на стенописите в Сеславската църква]. – В: Дора Каменова. Сеславската църква. С., 1977, 124–127.

1980:

Приписка 1350/1360 гг. в сборнике Прывослава. (Рукопись времени Иоанна Александра и Иоанна Шишмана, хранящаяся в Софийской Народной библиотеке им. Кирилла и Мефодия). – *Byzantinobulgarica*, 6, 1980, 247–258.

Най-ранният кирилски препис от слова на Григорий Богослов. – В: Българско Средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. С., 1980, 240–252.

1981:

Към въпроса за палеографските особености на кирилските ръкописи от X–XIII в. – Помощни исторически дисциплини. Т. 3. С., 1981, 68–93.

Следовникът на Евтимий Търновски [Григорий Цамблак]. – *Читалище*, 1981, 1, 9–10

1982:

Предисловията на два ирмолога от XVII в. – *Българско музикознание*, 6, 1982, 1, 103–106.

1983:

Рилски музикални приписки от XV в. – *Българско музикознание*, 7, 1983, 2, 3–44. (в съавт. с Елена Тончева).

Към въпроса за палеографските особености на кирилските ръкописи от X–XIII в. – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков. С., 1983, 187–192.

Литургическите преводи на патриарх Евтимий в ръкописни преписи и в първопечатни издания (края на XIV – началото на XVIII в). – В: Първи международен конгрес по българистика. Доклади. Българската литература и световният литературен процес. Т. 2. Българската литература в европейския и световен контекст. С., 1983, 32–38.

1984:

Славянски ръкописи в библиотеката на Пловдивската митрополия. – *Старобългарска литература*, 15, 1984, 144–160.

Надписи към стенописите в Искрецката манастирска църква. – В: Дора Каменова. Живописта в църквата на Искрецкия манастир. С., 1984, 150–154.

1985:

Особености в календара на Енинския апостол. – *Palaeobulgarica*, 9, 1985, 1, 104–110.

Церковные уставы и изучение славянских рукописей X–XIV вв. Предварительные замечания. – **Полата кънигописьнаꙗ**, 13, 1985, 44–49.

Особенности содержания и подразделения псалтыри. – **Полата кънигописьнаꙗ**, 14–15, 1985, 39–50.

Два ръкописа от библиотеката на Бачковския манастир. – *Старобългарска литература*, 18, 1985, 161–166.

Развитие на българското кирилско писмо през XIV–XV в. – В: Славянска палеография и дипломатика. Т. 2. С., 1985, 23–48.

1987:

Една възможност за прочит на текстове въз основа на Рилските музикални приписки. – *Palaeobulgarica*, 11, 1987, 3, 26–40.

1989:

Съпоставка на византийски (VIII–X в.) с най-ранни кирилски ръкописи. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Т. 21. Кирилометодиевистика. Симпозиум. С., 1989, 283–290.

1991:

Добродетелите на владетеля според житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки. – *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, 150–154.

Особености в съдържанието на Апостол № 882 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София. – *Кирило-Методиевски студии*, 8, 1991, 292–319 (в съавт. с Асен Атанасов).

Към палеографската характеристика на Изборника от 1073 г. – В: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. 1. Изследвания и текст. С., 1991, 99–112.

1993:

Цариградският месецослов от X век и календари в български писмени паметници. – В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. С. 1993, 214–241 (в съавт. с Асен Атанасов).

Царска иконография или царска идеология? (есеистичен поглед върху образа на владетеля в българската писмена и не-писмена традиция). – В: Медиевистични ракурси. С., 1993, 9–18.

1995:

The Saint Sofia Project. A Stage in Its Realization and the Prospects for Its Completion. – In: Computer Processing of Medieval Slavic Manuscripts. Proceedings of the First International Conference, 24–28 July 1995, Blagoevgrad, Bulgaria. Sofia, 1995, 238–256. (в съавт. с В. Братанова и Д. Петров).

Житието на св. Василий Нови – литературни иносказания за митарствата на духа. – В: Ренесансът и България. С., 1995, 99–117.

1997:

Текстове, „изобразяващи" св. Богородица в славянската книжнина от X–XIV в. – В: Българи в Италия и италианци в България. С., 1997, 247–271.

1998:

Три статии за украсата на ръкописите. За „украсата". – В: Медиевистика и културна антропология. С., 1998, 338–348, 522–525 (в съавт. с Е. Мусакова и Д. Радославова).

2000:

За две собствени имена. – Годишник на Асоциация „Онгъл", 1 (за 1998), 2000, 1, 37–43.

2001:

Украсата на Каракалския апостол. – В: Традиция. Приемственост. Новаторство. В памет на П. Динеков. С., 2001, 112–121.

2003:

Палеографски бележки за Загребския Ягичев октоих. – В: Българи и хървати през вековете. Т. 2. Материали от конференцията, проведена в София (20–22 май 2001). С., 2003, 77–87, I–XVI.

Света Марина Лечителката, 27 юли. – В: Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на дфн Румяна Павлова. С., 2003, 216–244.

2004:

„Чесни вериги" на св. ап. Петър, памет на 16 януари (съобщение). – В: Cultura animi. Изследвания в чест на Анна Николова. С., 2004, 158–164.

2005:

Един уникален кирилски ръкопис от сбирката на Народната библиотека. Апостол 882. – В: Библиотеката: минало и настояще. Юбилеен сборник, посветен на 125-годишнината на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий". С., 2005, 187–195.

Интерполация в Каракалския апостол (Атон, Манастир Каракала № 239). – В: Нѣстъ оученикъ надъ оучителемъ своимъ. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител. С., 2005, 280–287.

Книгата е жива вода. – В: In honorem professoris Angelinae Minčeva (=Acta palaeoslavica, Т. 2). С., 2005, 114–118.

2007:

Предания в житията –жития в преданията. – *Црквене студије*, IV, 2007, 4, 177–196.

Рецензии

1973:

Българско художествено наследство. – Литературен фронт, № 35, 30 август 1973, 3: за Каменна пластика. (авт. Асен Василиев, Татяна Силяновска-Новикова, Николай Труфешев, Ива Любенова. С., БАН, 1973; и Стоянов, Маньо. Украса на славянските ръкописи в България. С., 1973).

1974:

За дуализма и богомилството в българското изкуство. – *Народна култура*, № 5, 26 януари 1974, 3: за Василиев, Асен. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. (Монография.) С., 1973.

За търновската традиция. – *Народна култура*, № 32, 3 август 1974, 3: за Търновска книжовна школа. 1371–1971. Международен симпозиум. В. Търново, 11–14 октомври 1971. Доклади и научни съобщения. С., БАН, 1974; и за Царевград Търнов. Дворецът на българските царе през Втората българска държава. Т. 1. История на проучванията, архитектурата, надписи, монети, културни пластове преди изграждането на двореца. С., БАН, 1974.

1975:

Поредицата „Българско художествено наследство". – *Народна култура*, № 34, 23 август 1975, 3: за Славов, Атанас. Медни съдове. С., 1975; и за Станков, Димитър. Черги и килими. С., БАН, 1975.

1976:

Стоянов, М. Украса на българските ръкописи в България. Описание на украсата на слав. ръкописи от XI до началото на XIX в., съхранявани в Соф. нар. библ. „Кирил и Методий", Пловдивската нар. библиотека „Иван Вазов", Църковния истор.–археол. музей – София, Рилския манастир, БАН и други сбирки в България. Албум. С., 1973. – Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий", 14 (20), 1976, 758–768.

1977:

Патриотичен принос в изследването на ценен средновековен паметник. Издание на четириевангелието на цар Иван Александър от Людмила Живкова. – Земеделско знаме, № 61, 13 март 1977: за Živkova, Ljudmila. Das Tetraevangeliar des Zaren Ivan Alexandar. Recklinghausen, Aurelius Bongers Verl., 1976.

Паметници на изкуството в Църковния музей – София. – Проблеми на изкуството, 1977, 4, 59–60: за Пандурски, Васил Ив. Паметници на изкуството в Църковния историко-археологически музей – София. [Албум.] С., 1977.

1982:

Иван-Александровият сборник от 1348 г. Куйо Куев. С., 1981. – *Старобългарска литература*, 1982, 12, 128–131.

1983:

Български, сръбски и молдовлахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин от Климентина Иванова. С., Изд. на БАН, 1982. – *Литературна мисъл*, 1983, 1, 158–161.

2000:

Извори за църковната политика през IX в. – Palaeobulgarica, 24, 2000, 1, 117–122: за Simeonova, Liliana. Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s–880s. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1998.

Диляна Радославова

I

КУЛТ И АГИОЛОГИЯ

Татјана Суботин-Голубовић
(Београд)

КУЛТ СВЕТОГ НИКОЛЕ У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Нема потребе говорити о свеопштем поштовању које данас у целом хришћанском свету ужива Никола, епископ града Мира у Ликији. Како се догодило да један од многобројних учесника Никејског сабора задобије тако необично истакнуто место у хијерархији светаца, није лако објаснити. Па ипак, у целом хришћанском свету, и источном и западном, овај се светитељ сматра општим помоћником и заштитником хришћана; он је правичан – спасава неправедно осуђене, чува заточене, чува путнике на мору и на копну.

Година рођења није поуздано утврђена, а према предању умро је 343. године. Култ му је посведочен од шестог века, када се по први пут у једном писаном извору спомиње његов мартиријум, тј. црква подигнута на његовом гробу. Цар Јустинијан подигао му је цркву у Цариграду, и управо у време владавине овог цара започиње ширење Николиног култа из места његовог епископовања. После неколико малобројних спомена током VI века, ни Николи нити његовом култу нема трага све до IX века, када одједном настаје читав низ текстова везаних за његово име, што сведочи о наглом развоју његовог култа (Anrich 1917, Мирковић 1961: 81).

Сви најважнији текстови којима је књижевно уобличен његов култ, било да се ради о химнографским саставима или житијима, настали су током IX и X века. Највећи византијски песници састављали су Николи текстове, па је тако цар Лав Мудри (под псеудонимом Византије) саставио литијне стихире, Теофан је саставио главни канон службе, а на основу акростиха који је сачуван у 7 канона и који садржи име Јосифа Химнографа, знамо да је и он састављао каноне Николи, кога је иначе поштовао као свог посебног заштитника. Теодор Студит је саставио кондак овом светитељу. Правом антологијом химнографских састава Николи може се сматрати један грчки зборник који се чува у Националној библиотеци у Бечу – то је рукопис Vindobonensis theologicus 148 (XII–XIII век) у коме је, поред осталих текстова, сачуван и велики кондак који се приписује Роману, из кога се за минејске службе узимају кондак и икос (Мирковић 1961: 82).

Познато је да је Велика црква цариградска (Света Софија) славила овог светитеља, о чему сведочи и календар њеног Типика. У комплексу цркве Св. Софије налазио се и храм посвећен Николи, при коме се налазио азил (уточиште). Од X века у Цариграду је сграђен већи број храмова посвећених Николи. Велики ударац источном хришћанству задали су морнари из италијанског града Барија, који су 1087. године украли Николине мошти из његовог града Мира, и пренели их у свој град; нови празник западна црква установила је већ следеће 1088. године. Из каснијих извора произилази да је део моштију ипак остао у Миру, зато што су преостале мошти Венецијанци 1102. године однели у Венецију.

Преношење Николиних моштију на Запад допринело је учвршћивању његовог светитељског ауторитета и код западних хришћана. Руски филолог и семиотичар Борис Успенски, који се бавио и веома популарним и поштованим култом св. Николе у Русији и појединим аспектима његовог развоја, утврдио је да је празник преноса моштију (9. маја) код Руса установљен као успомена на посланство папе Урбана II 1091. године, када је честица часних Николиних моштију била донета као папин дар у Кијев (Успенски 1988: 57).

Срби су, наравно, са примањем хришћанства, уз остале култове упознали и култ светога Николе. Интересантно је да су Срби примали хришћанство управо у периоду, када је и култ овог светитеља доживео нагли процват.

Већ у најстаријој сачуваној српској књизи, у Мирослављевом јеванђељу у оквиру календара 6. децембра спомиње се свети Никола (са назнаком да му се чита Матеј 4, 25 – в. Јовановић, Родић 1981: 304). Пошто је у календар, осим Христових и Богородичиних празника, унет само мали број одабраних светаца, јасно је да Никола има особито место.

О поштовању које су средњовековни Срби од најранијих времена (по примању хришћанства) указивали Николи речито говоре већ најстарији познати књижевни састави старе српске књижевности. Тако нпр. Стефан Првовенчани у свом *Животу господина Симеона*, када у 8. глави говори о великој побожности Немањиној, набраја цркве којима је Немања слао прилоге, па каже: „(...) почев од велике цркве Господње у Јерусалиму и Св. Јована Претече, и у Риму (тј. Св. апостолима Петру и Павлу), и Светоме Теодосију у пустињи, и светом архијереју и светитељу Николају и чудотворцу у Великом Барију“ (Стефан Првовенчани 1988: 74). Мада се на ово место раније није обраћала посебна пажња, оно баца ново светло на проблем истраживања рецепције у српској средини празновања преноса моштију овог светитеља. Податак који нам је саопштио Првовенчани доказује да су Срби већ веома рано одржавали директне везе са градом у коме се, по прибављању његових моштију, интензивно неговао Николин култ, те је сазнање о специфичном празнику могло и директно, без ичијег посредовања, доспети у српску средину. Но, није остало само на овоме. И из каснијег периода имамо доказе о контактима са Баријем, а о томе има више материјалних доказа; нарочито су живе биле везе са Баријем управо у време краљице Јелене и њених синова Драгутина и Милутина, у време краља Стефана Дечанског. Тако знамо да је краљ Милутин 1319. године цркви у Барију приложио сребрни олтар и велику икону св. Николе (Суботић 1958: 143; Томић-де Муро 1966). И још, знамо да је богате поклоне у Бари слао и цар Душан (Gioffari 1898). Краљица Јелена Анжујска (од јужноиталијанских Анжујаца) имала је своју посебну област у којој је владала; њој је припадало и Скадарско језеро, и управо у граду Скадру, у цркви посвећеној Светоме Николи Јелена је примила монашки постриг (Кораћ 1965: 42 и даље на више места). Управо у време владавине краља Милутина (1282–1321), сина Јелениног, у календарима српских рукописа појавио се, поред два већ споменута (6/19. децембра и 9/22. маја), и трећи и необичан празник посвећен светоме Николи – 20. маја славило се рођење светога Николе[1].

Све ове чињенице отварају интересантно питање: од кога су, заправо, Срби примили празновање тзв. летњег св. Николе – да ли директно из јужне Италије (која је у литургијском погледу у XII и XIII веку потпуно византијска), или од Руса, посредством Свете Горе или, можда, Цариграда?[2] Крајњи одговор није могуће дати, а ја сам склона да мислим да се овде ради о невероватној коинциденцији – подаци о једном празнику и светитељу стигли су у српску средину из два независна извора и, врло вероватно – у различито време. Прво су Немањини изасланици носећи поклоне посетили цркву у Барију где се чувају Николине мошти те су тако сазнали за још један празник посвећен Николи, а затим су српски монаси у контакту са руским сазнали да већ постоји словенска служба посвећена обележавању преноса моштију. Када се већ бавимо летњим празником св. Николе, додаћу да сам пронашла још два преписа припадајуће му службе: у рукопису Крка 2756 (минеј за децембар из 20/30 година XV века, са додатком познијег преписа мајске службе из средине XVII века, у коме недостаје сам почетак службе; закључујем да је овако састављен рукопис (са обе службе Николи) био намењен неком храму чији је патрон био свети Никола), и један још познији препис у минеју за мај (из прве четвртине XVIII века, манастир Грабовац) у рукописној збирци Српске православне епархије у Сент Андреји (бр.14)[3]. Сигурно да ово није коначан број преписа[4].

---

[1] За споменом празновања преноса Николиних моштију у јужнословенским рукописима трагала је О. Лосева, која га је пронашла у већем броју српских рукописа, углавном у синаксарима јеванђеља, и то нарочито оним која су била преписивана од средине XIII па до средине XIV века. Интересантно је да је овај празник посведочен управо у рукописима Милутинове епохе и онима из времена Стефана Дечанског и краља/цара Душана. Упор. Лосева (2007: 287–292, нарочито напомена 16). Додаћу још да се овај празник спомиње и у календарима познијих јеванђеља (нпр. Архив САНУ 5 из средине XVI века).

[2] Ово је необично интересантно питање, пошто је овај новоустановљени празник подстакао састављање нових химнографских текстова у оквиру истакнуте групе јужноиталијанских химнографа окупљених у Гротафератским манастиру, који је био центар књижевног стварања у периоду од XI до XIII века. Тако знамо да је неки Стефан, највероватније у XII веку, саставио канон преносу моштију Светога Николе. Упор.: Emereau, Echo d'Orient 24 (1925). Поред тога, и О. Лосева је у свом споменутом раду указала на увређено, а погрешно, мишљење да грчка црква није признавала овај празник (Лосева 2007: 289).

Посебну тежину и значај придао је Николи Григорије Цамблак у Житију Стефана Дечанског, укључивши у њега чувену епизоду са враћањем вида Дечанском, док се налазио у изгнанству у Цариграду. И одузимање и враћање вида краљу Стефану одиграва се под окриљем светога Николе; наиме, Цамблак приповеда да је Стефан био ослепљен на Овчем пољу, где се налазио „и молитвени храм великоме архијереју Христову, Николају" (Григорије Цамблак 1989: 52–53). Интересантна је Цамблакова интервенција код приказа повратка Стефановог вида, која је, можда, одраз неке усмене традиције, пошто у Првој Дечанској хрисовуљи нема спомена Николиног имена, већ се Дечански захваљује Христу који му је вратио вид (Ивић, Грковић 1976: 61; Грковић 2004). Додуше, у епизоди са Николом код Цамблака, Никола дејствује као посредник и извршилац Христове воље. Из релевантних историјских извора знамо да је Дечански био заточен у манастиру Пантократору, где се налазила чувена очна болница, и где је постојала засебна црква посвећена светоме Николи. Можда се том чињеницом, као и веровањем да је Никола заштитник и избавитељ засужњених и неправедно оптужених, и може објаснити повећани утицај Николиног култа у српској средини тог времена[5]. Управо из средине XIV века имамо сачуван већи број података о посвећивању цркава Николи. (Тако знамо да су му у Душаново време у Призрену биле посвећене две цркве: 1331 год. монах Никола (Драгослав Тутић са женом Белом) и тзв. Рајкова црква (Ивановић 1987). Веома велики број цркава и манастира у средњовековној српској држави био посвећен светоме Николи. Миодраг Пурковић је у своме раду установио да је било 75 храмова њему посвећених[6]. Новија археолошка истраживања, као и подаци из писаних извора, допуњују Пурковићева истраживања, па данас знамо да је преко сто храмова у средњовековној српској држави било посвећено Николи. И у каснијем периоду, нарочито за време Турака, храмови су се посвећивали овом патрону, а на зидовима цркава и манастира који се у ово време осликавају, Никола добија посебно истакнуто место. У тешким временима робовања под иноплеменицима и иноверцима, нарочито је била истакнута Николина функција заштитника хришћана (Петковић 1965)[7].

---

[3] Синдик, Гроздановић-Пајић, Мано-Зиси 1991: 117.

[4] Две различите службе су објављене. Упор. Суботин-Голубовић 1999: 233–251; 2005. Осим двеју мајских служби Николи које су објављене у два споменута рада, постоји још читав низ сачуваних преписа XVIII века којима треба посветити пажњу.

[5] Посебно место у српској уметности средине XIV века заузима јужни параклис цркве манастира Дечана (задужбине краља Стефана, коју је довршио његов син Душан), у коме је осликано Николино житије.

[6] Пурковић (1938, 1939) је у овим својим радовима посветио посебну пажњу управо светом Николи, напомињући да је још Немања посветио храм на ушћу Бањске у Топлицу. Додају још и да је приликом зидања Студенице саграђена била црквица посвећена Николи, у којој се одвијало богослужење док велика црква није била завршена. И приликом зидања Градца, задужбине краљице Јелене Анжујске, за текуће потребе је била подигнута мала црква посвећена Николи.

Култ светога Николе има и богату текстуалну подлогу. Осим већег броја житија различитог обима и садржаја, химнографски саставни који улазе у састав Николине аколутије такође су бројни и разноврсни и одражавају сво богатство црквене поезије која прати култ овог светитеља. Житијни и химнографски састави настајали су у дугом временском распону од IX па све до XV века. Шта су Словени преузели из тог богатог фонда, тек треба да се установи. Тако нпр. знамо да је Георгије Никомидијски (највероватније у другој половини IX века) саставио опширну похвалу светоме Николи, затим је у до XIV века настао већи број састава житијног карактера, а у првој половини XV века Јован Евгеник написао је потпуно нову *Службу светоме Николи.*

Сви децембарски минеји имају и службу Николи. Литургијска пракса XIII века разликује од оне XIV века, па су и службе различите. У српском рукописном материјалу постоји велика разноликост у погледу састава и структуре службе Николи. Овај рад није замишљен тако да се детаљно бави овим питањима, но ипак ћемо саопштити неке најзначајније чињенице. Најстарији српски празнични минеј (САНУ 361, средина XIII века) оштећен је у том делу, но зато већ у децембарском делу Братковог минеја (Народна библиотека Рс. 647, прва половина XIV века) имамо сачувану потпуну службу Николи. Исто тако његову службу има и Хил. 608 (крај XIII века)[8]. Већ ови старији преписи службе (из предјерусалимске фазе) показују какво је богатство химнографских састава и како се они распоређују у оквиру служба. Главни канон службе је написао Теофан, и он се појављује у свим српским преписима службе; једино у служби Братковог минеја постоји само Теофанов канон, док је свим осталим преписима увек је уз њега још један, најчешће обележен као Јосифов (првога гласа). Но, ту настају проблеми, и то следећи:

Хил. 608 – на панахиди се поје канон другога гласа, без означеног аутора: Вѣньценосьць ꙋ прѣстола Христова...

Хил. 143, Црколез 6[9]: тај исти канон, но у другом преводу, поје се на вечерњи и означен је као Теофанов: Вѣньценосьць прѣстолоу Христовоу...

ЧИТАЛНЯ

---

[7] Резултати истраживања јасно показују да се Николин култ програмски неговао и подржавао у том периоду.

[8] Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986: 340–345; Богдановић 1978: 214.

[9] Десет рукописа цркве у Црколезу припојено је збирци манастира Дечана, и воде се као Дечани-Црколез, са посебним сигнатурама. Црколез 6 је минеј за септембар, октобар, новембар и децембар, из последње четвртине XIV века.

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

Хил. 608 – на јутрењу, означен као Теофанов канон: Подаѥ блажене обило штедроть...

Други канон службе:

Хил. 608 – Јосифов, првога гласа: Пастира Христовѣхь овьць...

Хил. 143, Црколез 6 (такође првога гласа) – Недооумен'нымь ѥзыкомь...

Но, канон у Хил. 608 припада такозваним комбинованим канонима, и свака његова песма има по 5 тропара, док поједине песме у Хил. 143 и Црколезу 6 имају свега по три тропара.

Богатство химнографских састава посвећених Николи одразило се и у обиљу стихира; навешћу само да старији рукопис Хил. 608 има следеће стихире петога гласа „На хвалите Господа" (после канона):

1. Радоуи се, свещенаıа главо...
2. Радоуи се, ревности Божиѥ испльнь се...
3. Радоуи се, свещен'ни оумь ...
4. Вьстроубимь вь троубоу пѣсьныи ...

док млађи рукописи имају:
две стихире четвртога гласа:

1. Вьзрѣвь неоуклон'но на высотоу разоума ...
2. Чловѣче Божии и верныи оугодниче...

и две стихире другога гласа:

3. Правило вѣры и образь кротости...
4. Ѡтьче Николаѥ, мѵропложьница мощеи твоихь.

Ја се овде нећу упуштати у разматрање проблематике која, осим што се бави питањима структуре појединих преписа службе, залази и у домен текстолошких истраживања. Тешко би било набројати све оне химнографске саставе који се налазе изван минејској служби, а чији повелики број и разноврсност говоре о популарности светога Николе. Тако је нпр. у Хил. 614 (псалтир и акатистник, из средине XVI века, сачуван један акатист; у канонику из треће четвртине XVI века, Хил. 356 – акатист Петру, Павлу и Николи – за четвртак, канон општи молабни Тројици, арханђелу Михајлу и Претечи и св. Николи и Богородици, шестога гласа; Хил. 171 (требник из 1580.) – оба канона као и у претходном рукопису; Хил. 620, каноник из XVII века – канон апостолима и Николи; Хил. 169 требник (последња четвртина XV века) – параклис Николи; Хил. 378 требник (око средине XV века) – параклис св. Николи; итд.[10] Споменућу овде још и канон светоме Николи који је у трећој књизи *Србљака* објавио Ђ. Трифуновић. У том тренутку била су позната два преписа: београдски НБС 30 из прве деценије

---

[10] О хиландарским рукописима: Богдановић 1978.

XVII века, а други је био бр. 625 софијске НБ из прве трећине XVII века; у оба случаја канон је саставни део службе акатисту св. Николе[11]. У међувремену пронађено је још неколико преписа истога акатиста са овим каноном, и сви новооткривени преписи налазе се у саставу псалтира с последовањем, приближно из истог времена као и два споменута преписа. У овом канону постоји акростих (Принашаю ти, радоуи се Николаѥ), што несумњиво говори о његовом словенском пореклу, но није познат његов аутор.

Житија разног обима и садржаја такође су у изобиљу заступљена у многобројним пролозима, те се овде нећемо њима бавити.

За крај, још само неколико речи о фолклорним елементима овога култа, који према истраживањима наших етнолога, сежу још у средњи век. Посебну пажњу овом питању посветио је наш велики истраживач историје религије Веселин Чајкановић (1941: 32–33; 1942); у два своја рада он је показао да постоје посебни разлози за огромну популарност коју је Никола уживао у народу наиме – на њега и светога Саву пренето је страхопоштовање и уздање које су Срби у претхришћанском периоду имали према свом незнабожачком врховном богу. Пошто је по образовању био класични филолог, Чајкановић је са успехом препознао многе елементе који говоре томе у прилог. Можда је управо зато свети Никола најраспрострањенија српска слава. Према подацима београдске црквене општине из 1894. године, 35% грађана славило је светога Николу, а преосталих 65% – осталих 46 регистрованих крсних слава (Чајкановић 1942: 37). У XIX веку разни занатлијски еснафи чији је посао везан на неки начин за воду узимали су Николу за еснафску славу (рибари, воденичари, сплавари, чамџије итд.).

ЛИТЕРАТУРА

Богдановић 1978: Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

Григорије Цамблак 1989: Григорије Цамблак, Књижевни рад у Србији. Београд, 1989.

Грковић 2004: Грковић, М. Прва хрисовуља Манастира Дечани. Београд, 2004.

Ивановић 1987: Ивановић, М. Црквени споменици XIII–XIX века. – У: Задужбине Косова. Призрен-Београд, 1987, 505–512.

Ивић, Грковић 1976: Ивић, П., М. Грковић, Дечанске хрисовуље, Београд, 1976.

Јовановић, Родић 1981: Јовановић, Г., Н. Родић, Мирослављево јеванђеље. (Критичко издање текста). Београд, 1981.

Кораћ 1965: Кораћ, В. Градитељска школа Поморја. Београд, 1965.

---

[11] Трифуновић 1970: 359–360. Накнадно је пронађено више преписа овог канона. Упор. Минчић-Обрадовић 1993: 149–167.

Лосева 2007: Лосева, О. Почитание свт. Николая Чудотворца в державе короля Милутина. – В: Манастир Бањска и доба краља Милутина. Ниш–Косовска Митровица–манастир Бањска, 2007, 287–292.

Минчић-Обрадовић 1993: Минчић-Обрадовић, К. Канон светом Николи непознатог песника. – У: Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице Српске. Књига IV. Псалтири. Нови Сад, 1993, 149–167.

Мирковић 1961: Мирковић, Л. Хеортологија. Београд, 1961.

Петковић 1965: Петковић, С. Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије (1557–1614). Нови Сад, 1965.

Пурковић 1938: Пурковић, М. Попис цркава у старој српској држави. Скопље, 1938.

Пурковић 1939: Пурковић, М. Светитељски култови у старој српској држави према храмовном посвећивању. – *Богословље*, XIV/2 (1939) 151–174.

Синдик, Гроздановић-Пајић, Мано-Зиси 1991: Синдик, Н. М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, Опис рукописа и старих штампаних књига библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји. Београд–Нови Сад, 1991.

Стефан Првовенчани 1988: Стефан Првовенчани. Сабрани списи. Београд, 1988.

Суботин-Голубовић 1999: Суботин-Голубовић, Т. Српско рукописно наслеђе од 1557 године до средине XVII века. Београд, 1999. (Додатак II. Празник преноса моштију Св.Николе у српском рукописном наслеђу, 233–251).

Суботин-Голубовић 2005: Суботин-Голубовић, Т. Празновање преноса моштију Светога Николе (9/22. мај) према српским рукописима. – *Старобългарска литература*, 33–34, 2005, 225–233.

Суботић 1958: Суботић, Г. Краљица Јелена Анжујска – ктитор црквених споменика у Приморју. – *Историјски гласник*, 1–2, 1958.

Томић-де Муро 1966: Томић-де Муро, В. Српске иконе у цркви св. Николе у Барију. – *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 2, 1966, 107–123.

Трифуновић 1970: Трифуновић, Ђ. Белешке о делима у Србљаку. – У: О Србљаку, Београд, 1970.

Успенский 1988: Успенский, Б. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Budapest, 1988.

Чајкановић 1941: Чајкановић, В. О српском врховном богу. – Посебна издања Српска Краљевска академија, CXXXII, Београд, 1941.

Чајкановић 1942: Чајкановић, В. Свети Никола у српским легендама и култу. – *Просветни гласник*, LVIII, 1942, св.1–2, 37–42.

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986: Штављанин-Ђорђевић, Љ., М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, Опис рукописа Народне библиотеке Србије. Књига прва, Београд, 1986.

Anrich 1917: G. Anrich, Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Bd. I und II, Berlin 1917.

Gioffari 1898: Gioffari, G. Gli zar di Serbia, la Puglia e S. Nicola. Bari, 1898.

THE CULT OF ST. NIKOLAOS OF MYRA IN THE MEDIEVAL SERBIA

Summary

The author offers a review on the cult tradition in Serbia, stressing on the origin of the summer festal days (9 and 20 May), and makes an account of the liturgical texts devoted to the saint.

Елена Томова
(София)

КИРИЛО-БЕЛОЗЕРСКАТА РЕДАКЦИЯ ОТ XVI–XVII В. НА ТЪРНОВСКОТО ПРОЛОЖНО ЖИТИЕ НА СВ. ИВАН РИЛСКИ

В резултат на археографски проучвания в Русия (книгохранилищата в Москва и Петербург) имах възможност да открия 7 нови руски редакции на Търновското (Първото) проложно житие (нататък: ТПЖ) на българския национален светец и основател на Рилския манастир Иван Рилски (876–946), възникнали през периода XV–XVII в. в различни манастирски средища и поместени в разнообразни по състав сборници с постоянен и смесен състав. Най-общи сведения за новите руски преработки на ТПЖ представих в статия, посветена на посочените редакции в най-ранните им преписи (Томова 1993), както и в няколко публикации, характеризиращи самостоятелно всяка отделна редакция[1].

При проследяване на историята на средновековните българо-руски връзки се установява, че значително място в тях заема рецепцията на старобългарските съчинения от XIII–XIV в. в руската ръкописна традиция. В съвременната руска медиевистика един от аспектите на изучаването на агиографските съчинения за южнославянските (включително и българските) светци е разглеждането им като извори за Руския хронограф (Турилов 1980: 4–5; Турилов 1984: 20–22). Във връзка с литературната история на житията на св. Иван Рилски Н. Дилевски посочва, че особено внимание заслужават онези агиографски творби за светеца, които са „преписани, или още по-важно, редактирани или подложени на преработка в Русия или Украйна“ (Дылевский 1968: 277).

---

[1] Библиографията за новите руски редакции ще бъде представена при отделните текстове.

Тези въпроси само са поставени в студията на учения, без да са решени в по-късни негови трудове. До важно заключение за литературната история на българските жития на руска почва достига руският историк А. Турилов, който подчертава, че създаването на нови редакции на проложните жития на южнославянските светци от руските книжовници през XVI в. представлява качествено нов етап, свързан с появата на пространни български и сръбски агиографски съчинения в Русия (Турилов 1980: 73). Изводите на учения се отнасят по-скоро за пространните жития на сръбските светци Сава Сръбски и Стефан Дечански, послужили за извори на кратките им редакции. Той не разглежда конкретно българските жития и не посочва коя тяхна кратка редакция има предвид. Но, от друга страна, самото наблюдение за наличие на нови житийни преработки – дело на руски книжовници – е от особено значение за нови археографски издирвания в руските хранилища.

Важни доказателства за появата на нови житийни съчинения в състава на т.нар. Трета редакция на Пролога, като продукт на Псковско-Новгородската ръкописна традиция, представя руската изследователка Е. Фет (Фет 1980: 58–61). Като анализира състава на посочената редакция през XVI в., авторката подчертава ролята на Макариевите църковни събори от 1547 и 1549 г. за възникването на нови, кратки житийни текстове за общонационални, местни руски и известни в Източното православие светци (Фет 1980: 60). Изследователите на църковните събори отбелязват, че св. Иван Рилски е канонизиран като „нов чудотворец“ през 1549 г. (Веретенников 1979: 71). Сред южнославянските жития, които още към края на XV в. се преписват в Новгород и Псков, е и ТПЖ на св. Иван Рилски. Творбата влиза в състава на Новгородския комплект на Великите Чети-минеи – Соф. 1318. По такъв начин новгородските книжовници са разполагали с търновската редакция на текста на житието, послужил за извор на нови преработки. В руската книжнина се създават нови редакции и на проложното житие на св. Петка Търновска и на Разказа за пренасяне на мощите на св. Иларион Мъгленски (Обол. 74; Томова 1986: 91–94). Откритите от автора на настоящата статия нови руски редакции на ТПЖ (общо 24 преписа) са характеризирани и представени в хронологичен ред – в руската литература през XV в. (Томова 1993), XVI в. (Томова 1996) и XVII в. (Томова 2003). Те са назовани съответно: Първа руска редакция (XV–XVII в.; ПРР), Втора руска редакция (XV–XVII в.; ВРР), Трета руска редакция (XV–XVII в.; ТРР), Редакция по ръкопис ОЛДП. F. 493 (XVI в.; ОЛДП), Кирило-Белозерска редакция (XVI–XVII в.; КБР), Оболенска редакция (XVII в.; ОР) и Барсова редакция (XVI в.; БР).

Първата руска редакция се среща само в руски преписи (8), датиращи от XV–XVII в., съставена е от неизвестен староруски книжовник. Най-ранният открит засега препис се намира в Сборник с жития и слова от края на XV в.

(РНБ, ф. 588, Погодин, № 852, на л. 279а – л. 280а; Иванова 1981: 449). Нач.: Сеи ст҃ꙑи ѡ(т)цъ нш҃ь вь постницѣ(х) великїи Іѡанъ. (Томова 1993, 1996, 2003, 2007).

Втората руска редакция е създадена също от неизвестен книжовник. Както ПРР, и тази редакция битува изключително в руски преписи (7) от XV–XVII в., най-ранният от които е в празничен миней от първата половина на XV в. (РНБ, Сбирката на Богданов, № 682, л. 80б – л. 82а). Нач.: Сеи ст҃ꙑи ѡ(т)цъ нш҃ь вь постницѣ(х) великїи Іѡанъ. бѣ ѡ(т) средѣль (sic!) Сре(д)ца града. (Бычков 1891: 39–40; Томова 1993, 1996, 2003, 2007).

Третата руска редакция е дело на анонимен автор на преработката, представена от 6 преписи от XV–XVII в., най-ранният от които е съхранен в пролог за септември – 20 февруари, от края на XV в. (РНБ, Основна сбирка, № 297, л. 88б–90б). Нач.: Сеи ст҃ꙑи ѡ(т)ць нашь вь постницѣ(х) великии Іѡанъ. бѣ ѡ(т) средѣль (sic!) Сре(д)ца града. (Бычков 1882: 20; Томова 2005–2006: 121–124).

Барсовата редакция е една от основните преработки на ТПЖ на св. Иван Рилски, осъществена от неизвестен староруски книжовник. Представена е от един препис и влиза в състава на стишен пролог за цялата година от XVI в. (ГИМ, Сбирката на Барсов, № 723, л. 50а – л. 51а). Нач.: Сеи великии вь постницѣ ѡ(т) града Сре(д)ца. ѡ(т) села Скрина. (ГИМ, Инвентарен опис, б.с.; Томова 1996; Томова 2003; Томова 2006: 252–253).

Редакцията ОЛДП. F. 493 също е значителна преработка на ТПЖ и е излязла изпод перото на анонимен автор. Единственият открит засега препис се намира в нестишен пролог за цялата година от XVI в. (РНБ, ф. 536, Сбирката на ОЛДП, № 493, л. 145). Нач.: С҃ъ прп(д)бныи въ цр҃ство бѣ гречьскаго Константина Дїогена. (Томова 1996; Томова 2007б).

Оболенската редакция включва житиен текст, който бележи съществени разлики от българския оригинал, има летописен характер и е съставен също от неизвестен книжовник-агиограф. Представена е в един препис, датиращ от края на XVI – началото на XVII в. Включена е в състава на стишен пролог за септември-март от края на XVI – началото на XVII в. (РГАДА, ф. 201, Сбирката на Оболенски, № 74, л. 197). Нач.: Роди сѧ во градѣ нарицаемѣмъ Сре(д)цѣ. (Томова 1986: 91–93; Томова 2003).

Кирило-Белозерската редакция, както и останалите нови редакции на ТПЖ, е със значителни текстологически промени, а данни за нейния автор липсват. Открита е в един препис, влизащ в състава на стишен пролог за септември-февруари от края на XVI – началото на XVII в., л. 146б – 148б). Съхранява се в РНБ, Санкт Петербург, ф. 351, Сбирката на Кирило-Белозерския манастир, № 11.1250. Нач.: С҃тꙑи прп(д)бныи ѡц҃ь нш҃ь Іва(н) великїи в' постницѣ(х) Томова 1986: 94; Томова 2003).

Важни отличителни черти на текстовете на отделните редакции позволяват те да бъдат групирани по следните признаци:

а) редакции, съдържащи сведения за учениците на отшелника, за създаването на Рилската обител и избирането на светеца за игумен на манастира, за погребението на св. Иван и пренасянето на неговите мощи от последователите му от Рила в Средец. В ПРР и ВРР тези факти от живота на анахорета изцяло липсват, пренасянето на мощите е приписано на цар Петър, Унгарската легенда (без чудото с онемяването на остригомския епископ) е включена в пълния текст;

б) редакции с историята за създаването на манастира, с Унгарската легенда (без чудото с епископа), без финалната молитва и чудесата на изцеление (ТРР, БР, ОЛДП);

в) редакции в летописен стил на изложение (ОР). От всички посочени редакции само в ПРР откриваме финалната молитва с променяне на фразата: єдинородниї ти ꙗзыкь блъгарски в израза болгаре же истреблѣни.

В настоящата статия е представена кратка характеристика на КБР на ТПЖ, като е поставен акцент върху литературната история на нейното възникване и функциите на творбата в руската агиографска традиция. Проследяват се промените в структурата на произведението, връзката му с другите руски версии на най-популярното проложно житие на българския светец.

КБР е включена в състава на нестишен пролог за септември-февруари от края на XVI – началото на XVII в. и е неизвестно в науката кратко проложно житие на св. Иван Рилски. Кратка информация за съдържанието на ръкописа представя руският изследовател Н. Николски (Никольский 1897: 56). В описа липсват данни за житието на българския светец. Според класификацията на руската езиковедка Л. Жуковска, ръкопис Кир.-Бел. 11.1250 е представител на групата „нестишни пролози, съдържащи текстове от I и II редакция“, в подраздела „нестишни пролози и сборници с пространни статии“, под № 298 (Жуковская 1982: табл. 1). Тази група ръкописи включва 9 паметника, водещи началото си от първата половина на XVI в.; два от тях (НТШ 322 и Рум. 325) са от украински произход. От посочените кодекси само в два (още в ЦАЛИ 113) е регистрирана памет на св. Иван Рилски. От славянските жития се срещат изключително творби за руски светци или четива, свързани с руската църковна история и ръкописна традиция: покръстването на Русия от апостол Андрей (30. XI.), житието на св. Стефан Сурожски (15. XII.), житието на св. Петър Московски (21. XII.)[2]. За времето на възникване на творбата можем да предположим, че тя е съставена при комплектуването на репертоара на самия сборник и е дело на книжовник от Кирило-Белозерския книжовен център.

---

[2] Вж. Жуковская 1982: 32, таблица № 16.

За жанровата специфика на КБР съдим и по заглавието, определено от създателя на тази редакция: Вь тои же день сказанїе вкратцє о житии и преставленїи прп(д)обнаго отца нашего Иванна Рыльскаго свѣтилника. Така в заглавието са закодирани както композицията на творбата, така и особеностите на нейната поетика и жанрова специфика. По отношение на композиционните промени следва да се отбележи следното: с малки различия съдържанието на КБР съвпада с оригиналния старобългарски текст на ТПЖ до пренасянето на мощите на светеца от Средец в Унгария (град Остригом) от унгарския крал Бела III в 1183 г. След тези епизоди разказът за тържественото пренасяне на мощите от Средец в Търново (1195 г.) от цар Иван Асен I в отделните нови редакции претърпява съществени текстологически промени. От подробното описание на церемонията по пренасянето, както и от видовете чудеса с мощите в ТПЖ, авторите на новите преработки са използвали само някои фрагменти, други изцяло са пренебрегнали тези задължителни за литературния канон елементи.

И така, по отношение на композицията КБР е изградена от пълната биография на светеца, историята на основаването на манастира, Унгарската легенда без чудото, непълни данни за пренасянето на мощите в Търново. Последното събитие е описано много сбито, използвани са поетичните средства на летописния стил. Тук ще посоча няколко примера на текстологически промени в КБР в сравнение с основната българска редакция на творбата (Стишен пролог за септември/февруари от 1368–1370 г. – БАН 73).

БАН 73	Кир.-Бел. 11.1250
1) славнаaго града срѣдечьскааго	1) славнаго града Сре(д)ца среде(ч)скаго
2) въсѣ ѿставшаа емоу ѡ(т)чъскыѩ части. нищїимъ и̑ маломощнымь раздавъ	2) он же всѧ оч҃а имѣнїѧ нищимъ роздавъ
3) о̑н же ѡ(т) тыѩ̀ горы изше(д)	3) ст҃ыи же Іванъ ѡ(т) тоѧ̀ горы исше(д)

От горните примери се вижда, че по отношение на първата част на житието новата редакция показва сравнително по-голяма близост с българския текст на ТПЖ.

Особен интерес представляват редакционните промени във втората част на КБР, които дават основание да определим преписа в Кир.-Бел. 11.1250 като творческа и целенасочена преработка на старобългарския оригинал.

БАН 73

Немнѡгоу же врѣмени минѫвшоу.
вънегда бл҃говоли Бъ҃. въз(д)вигнѫти
па(д)шѫѧ сѧ скиниѫ́. и҆ ѡ҆бно́вити
блъгарскѫѧ власть. ѡ҆бетшавшѫѧ
гръческыимь насилїемь. и҆ вънегда
възнесе рѡгъ блъгар҆скаго цр(с)тва.
при хѡлюбивьмь цр҃и Асѣ́ни. е҆моу
же и҆̏ма въ ст҃ѣмъ кр҃щени Іѡанъ.
тъ҃и оу҆̏бо въ начало цр(с)тва своего.
падшѫѧ сѧ градовы блъгарскыѧ
ѡ҆̏бнови и҆ хѡж(д)ааше покарѣѧ
страны, и҆ прѣемлѧ гра́дѡвы.
доше(д) же и҆ до Срѣдца. и҆
того поко́ривь. и҆ видѣвь ст҃го и҆
прп(д)бнаго ѻ҆̏ц҃а и҆ слыша прѣславнаа
ꙗ҆же ѿ немъ. и҆ поклонив҆ сѧ
ст҃моу ковчегоу е҆го. и҆ ѡ҆̀блобызавь
прѣч(с)тныѧ мѡщи е҆го. и҆ повелѣ
сщ҃енниѡмоу патрїархоу Василїю.
тако и҆ и҆̏же съ нимъ причтомъ.
възѧти въсеславнѫѧ ракѫ. и҆ съ
мнѡгоѧ чъстїѧ понести прѣ(д) нимъ.
до цр(с)кааго града Трънѡва. и҆
приставивь ·т҃· вои҆нъ избранныи(х),
на провож(д)нїе ст҃го. и҆ тако
патрїархъ Василїе възложъ на кола
прѣч(с)тнѫѧ̀ ракѫ. и҆ тако въси сѫщїи
съ нимъ съ радостїѫ а҆̂шѫ сѧ пѫти и҆
идѣхѫ съ веселїемь славѧще Бг҃а.

Кир.– Бел. 11.1250

Посе(м) же цр҃ь бѡ(л)га(р)скїи
Асѣ́нен. мнѡгы грады покори.пѡ(д)
сѧ доше(д). и҆ до Сре(д)ца и҆ того
в҆зѧ. и҆ видѣвъ ст҃го. и҆ прп(д)бнаго
ѡ(т)ца Ивана многа чюдеса творѧ
щ҃а. и҆ слыша(в) славна ꙗ҆же ѻ҆ ст҃емъ.
и҆ поклони сѧ ст҃омоу ков҆чегоу е҆го.
с҆ великою ч(с)тїю и҆ ѻ҆блобыза(в)
пречестныѧ̑ е҆го мощи и҆ тако принесе
и҆̆ в҆ Тернов҆ во свои градъ. с҆
патрїархомъ Василїемъ, и҆ со всѣмъ
осщ҃еннымъ соборомъ в҆ лѣта ,ѕ҃·ѱ҃·г҃·е҃·
и҆ воздвигноувша цр҃квь. в҆ неи҆
положиша мощи ст҃го со многою честїю
гдѣ(ж) и҆ доин҃ѣ лежитъ чюдотворное
тѣло прп(д)бнаго многа и҆ безмѣздна
подаюци и҆сцѣленїѧ, с҆ вѣрою приходѧ
щимъ к҆ чоудотворномоу е҆го гробоу,
слѣпымъ прозрѣ́нїе, немымъ гл҃анїе,
глоухимъ слышанїе, слоукимъ
и҆справленїе, бесны(м) и҆сцеленїе. и҆
тако всѧкими болѣ́зньми ѻ҆держими к҆
рацѣ мощеи прп(д)бнаго притичюще.
и҆ с҆ великою ра(до)стїю в҆ домы своѧ̀
ходѧще. славѧще ѡц҃а и҆ сн҃а.

От текстологическия анализ и сравнителното проучване на двата текста става ясно, че основните и значителните изменения настъпват в повествованието, отразяващо историята на пренасянето на мощите на св. Иван Рилски от Средец в Унгария, връщането им в Средец и пренасяненето им в Търново. Както отбелязахме по-горе, в текста на КБР липсва т.нар. Унгарска легенда (епизодите на онемяването на остригомския епископ). Не е отразена също датата на връщането на мощите в Средец (в БАН 73 – ·ѕ҃.х҃.ч҃·е҃·, индикто, е҃). Най-подчертани са творческите промени при описанието на ритуалите, съпровождащи посрещането на мощите в Търново. За разлика от оригиналния старобългарски текст, в новата редакция сведенията за историческата дейност на цар Иван Асен II са оскъдни, голяма част от важните агиологически данни за св. Иван Рилски (съпровождането на мощите от патриарх Василий, игумен Йоаникий, рилски монаси, 300 воини и търновските жители) са представени в кратък разказ. От новия текст са изключени също конкретни и съществени за българската църковна и културна история факти, каквито са мястото на построяването на църквата за мощите на светеца (Трапезица), посрещането на мощите от царя, болярството и гражданството на българската столица. За литературната история на КБР е много показателно, че в нейната композиция не е включена финалната молитва (Нж҃ ѿ прѣѵ(с)тнаа главо̀.), което, от своя страна, представя важен отличителен белег за отнасянето на творбата към определена група преписи и литературно средище. В известно отношение КБР представлява компилация от познатите ни нови руски текстове от групата: Егоров 1715, Титов 1220, Востряков 128, Мазурин 357, Румянцев 397 и Основен фонд F 297, в които се наблюдават подобни текстологически промени.

Новата руска редакция е интересен извор за проучване от страна на езиковедите. Първата съществена особеност на КБР от гледна точка на нейния правопис е употребата на малката носовка (бѧше, ц҃рѧ, житїѧ, Костѧ(н)тина), като трябва да се отбележи, че в текста на БАН 73 същите лексеми не съдържат малък ер (бѣше, ц҃рѣ, житїа, Костантина). Подобни са наблюденията и по отношение на правописа на двата ера: в БАН 73 – ѡ(т)цъ нашъ, ницїимь раздавь, бъıлїемь; в КБР – ѡц҃ь н҃шь, ницимъ роздавъ, бъıлїемь и други. Правят впечатление вариантите на изписване на някои предлози в текста на КБР: в', въ, во (в' постѣ и҆ въ м҃лтва(х). и҆ во слеза(х); к', къ, ко (к' немоу, къ нестарѣющемоу сѧ бл҃женьствоу, ко Г(с)доу).

От морфологична гледна точка текстът на КБР също се отличава с интересни глаголни форми, каквито са: роздавъ, одѣѧв' сѧ, о(т)иде, зградиша, снесе. Неизвестният руски книжовник употребява паралелно пълногласни и непълногласни форми: в едни случаи той пише: бол'гарьскаго, греѵескаго, вер'тепъ, в други – града, древо, младъı(х), сребро(м) и҆ злато(м). Лексиката на паметника все още не е била предмет на специално изследване, но дори и при бегъл поглед се открояват някои редки и характерни само за този текст думи и изрази: Сре(д)ца среде(ѵ)скаго, ї одѣѧв' сѧ во м'нишескїи ѻбразъ, ц҃рь бѡ(л)га(р)скїи Асѣнеи, и҆ безмѣздна подающ̏ и҆сцѣленїѧ, в' домъı своѧ̀ ходѧще. Внимание заслужават и някои черти на синтаксиса на творбата – авторът или преписвачът на новата преработка не винаги следва принципа на българския оригинал при използването на инверсните форми. От една страна, той пише ѡц҃ь н҃шь, ц҃рѧ бол'гарьскаго, родителю бл҃гоѵ(с)тивоу, рисоу кожаноу, в' поустъıню ръı(л)скоую̀, от друга – променя словореда в някои изрази (БАН 73 – къ странѫ своѧ, КБР – во своѭ̀ странoу). Специално проучване може да бъде извършено и по отношение на системата от ударения, в която също са налице интересни факти. Писачът прилага два знака за ударение: вария (`) (нѣкоѿ, тоѧ̀, сконимѝ) и оксия (´) (възлю́бивъ, ıа́ви́ сѧ, всѧ́кими), макар и рядко, използва двойна вария ( ) (подаюцї̈). По-задълбоченото лингвистическо проучване на разглежданата преработка на ТПЖ, както и откриването на нови преписи на БР ще хвърлят светлина и върху важния въпрос: дали новият текст се е разпространявал в ограничена ръкописна традиция, свързана с определена редакция на Пролога като тип сборник, или прониква в общата староруска агиографска книжнина.

Текстологическият анализ сочи две възможности за създаването на редакцията в Кирило-Белозерския ръкопис: а) творбата е препис на вече преработен текст; б) авторът е разполагал с препис на ТПЖ, използвал е биографичните данни, а останалата част е подложил на съзнателна преработка. Може да се допусне, че последната е свързана с т.нар. Трета (Новгородска) редакция на Пролога, извършена в края на XV в. в Новгородско-Псковските манастирски средища.

В заключение следва да се подчертае, че КБР по нов и оригинален начин се вгражда в цялостната традиция, поддържаща култа към създателя на българското монашество в друга славянска среда, култура и духовност. От друга страна, новите преработки на ТПЖ, придобили широко разпространение на руска почва, свидетелстват за творческите българо-руски средновековни литературни взаимоотношения през XV–XVII век.

Съкращения на ръкописни сбирки

ББАН	Сбирка на библиотеката на БАН, София
Богданов	Сбирка на Богданов, РНБ, Санкт Петербург
Барсов	Сбирка на Барсов, ГИМ, Москва
Егоров	Сбирка на Е. Е. Егоров, ф. 98, РГБ, Москва
Кир.–Бел.	Сбирка на Кирило-Белозерския манастир, ф. 351, РНБ, Санкт Петербург
Мазурин	Сбирка на Ф. Ф. Мазурин, ф. 196, РГАДА, Москва
НТШ	Сбирка на Научното дружество „Т. Шевченко", Лвов, Украйна
Обол.	Сбирка на М. А. Оболенски, ф. 201, РГАДА, Москва
ОЛДП	Сбирка на обществото на любителите на древната писменост, ф. 536, РНБ, Санкт Петербург
Основен фонд	Основна сбирка, ф. 31, БАН, Санкт Петербург
Погодин	Сбирка на М. Погодин, РНБ, Санкт Петербург
Румянцев	Сбирка на Н. П. Румянцев, ф. 256, РГБ, Москва
Син.	Сбирка на Синодалната библиотека, ф. 372, РГБ, Москва
Соф.	Софийска сбирка, РНБ, Санкт Петербург
Титов	Сбирка на А. А. Титов, ф. 775, РНБ, Санкт Петербург
ЦАЛИ	Централен архив на литературата и изкуството, ф. 1338, РГАДА, Москва

ЛИТЕРАТУРА

Бычков 1882: Бычков, А. Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописей Императорской Публичной библиотеки. 1. СПб., 1882.

Бычков 1891: Бычков, И. А. Каталог собрания славяно-русских рукописей П. Д. Богданова. 1. СПб., 1891.

Веретенников 1979: Веретенников, П. Московские соборы 1547 и 1549 годов. – *Журнал Московской патриархии*, М., 1979, 12, 69–77.

Дылевский 1968: Дылевский, Н. М. Жития Иоанна Рыльского русских древлехранилищ и их болгарские источники. – *ТОДРЛ*, 23, 1968, 276–299.

Жуковская 1982: Жуковская, Л. П. О южнославянском влиянии XIV–XV вв. (На материале проложного жития Евгении). – В: Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982, 26–59.

Иванова 1981: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981.

Никольский 1897: Никольский, Н. К. Описание рукописей Кириллова Белозерского монастыря, оставленное в конце XV века. СПб., 1897.

Томова 1986: Томова, Е. Ново кратко проложно житие на Иван Рилски. – *Литературна мисъл*, 7, 1986, 91–94.

Томова 1993: Томова, Е. Нови аспекти в развитието на агиографските цикли за търновския кръг светци в литературната традиция на XV в. – В: Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. НБКМ, С., 1993, 143–154.

Томова 1996: Томова, Е. Из литературната история на житията на търновските светци в славянската ръкописна традиция през XVI в. – В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. НБКМ, С., 1996, 275–286.

Томова 2003: Томова, Е. Култът към търновските светци в славянската ръкописна традиция през XVII век. – В: Пѣти достоитъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С., 2003, 246–260.

Томова 2005–2006: Томова, Е. Трета руска редакция на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски. – *Scripta & e-Scripta*, 3–4. С., 2005–2006, 121–131.

Томова 2006: Томова, Е. Новая русская редакция проложного жития Иоанна Рыльского (Москва, ГИМ, Собрание Е. Барсова, р. 723). – In: Jezikovna predanost. Akademiku prof. dr. Jožetu Toporišiču ob 80-letnici. Maribor, 2006, 246–256.

Томова 2007: Томова, Е. Първа руска редакция на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски. – В: Реката на времето. Сборник статии в памет на проф. Людмила Боева (1934–2001). Съст. А. Вачева и И. Чекова. С., 2007, 33–43.

Томова 2007а: Томова, Е. Втора руска редакция на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски. – В: Слово и вяра. Международна конференция, посветена на 90-годишнината от рождението на проф. Б. Ст. Ангелов (18–19 октомври, 2004 г., Стара Загора). В. Търново, 2007, 185–196.

Томова 2007б : Томова, Е. Нова руска редакция на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски в ръкопис ОЛДП. 473 от края на XVI в. – В: Сборник в чест на Светлина Николова за нейната 65-годишнина, 2006 (под печат).

Турилов 1980: Турилов, А. А. Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан конца XIV- первой половины XVI вв. М., 1980. Канд. дисс. /маш./, 153 с.

Турилов 1984: Турилов, А. А. К вопросу о болгарских источниках Русского хронографа. – В: Летописи и хроники. Москва, 1984, 20–24.

Фет 1980: Фет, Е. А. Новые факты к истории древнерусского Пролога. – В: Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980, 53–70.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В основата на настоящото критично издание на Кирило-Белозерската редакция на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски е положен единственият открит засега препис на новата редакция на творбата. При предаването на текста са възприети следните принципи: титлите не се развързват, надредните букви се свалят в текста в скоби, запазена е оригиналната пунктуация, личните имена и географските названия са изписани с главни букви.

Кирило-Белозерска редакция, XVI – XVII в.

В ТОИ ЖЕ ДН҃Ь СКАꙀАНЇЄ В'КРАТЦЕ О ЖИТЇИ И̑ О ПРЕСТАВЛЕНЇИ ПРП(Д)БНАГО Ѡ(Т)ЦА Н(Ш)ГО ИВАННА РЫЛСКАГО СВѢТ(Л)НИКА

С҃тыи прп(д)бныи ѡц҃ь нш҃ь Іва(н) великїи в' постницѣ(х). бѧше ѡ(т) предѣлъ славнаго града Сре(д)ца среде(ч)скаго. ѡ(т) села нарицає́маго Скрино в' ц҃ртво х҃ртолюбиваго ц҃рѧ бол'гарьскаго Петра. а̑ греческаго Коста(н)тина Дио́гена. ѡ(т) родителю б҃лгоч(с)тивоу. и̑ не ѕѣло богатоу. племене бол'гарьскаго. родителема же є̑го ѡ(т)ше(д)шима ѡ(т) житїѧ. сеи же ѡ(т) млады(х) ного(т) Б҃а възлю́бивъ, он же всѧ оу҃а имѣнїѧ нищимъ роздавъ, і одѣѧв' сѧ во м'нишескїи о̑бразъ и̑ изыде ѡ(т) о̑течества своє̑го ничего носѧ на тѣлѣ своє̑мъ тоуїю̀ є̑диноу ризоу кожаноу. на гороу нѣкою̀ вше(д) высокоу. и̑ поустоу. и̑ тоу на добродѣтель по(д)виꙁаша сѧ былїємъ диви(м) питаѧ̑ сѧ. помалѣ времени дїѧ̑волим' наважденї̑емъ ра(ꙁ)боиницы нощїю̀ нападоша на ст҃го и̑ ѕѣло бив'ше и̑ иꙁ'гнаша и̑ ѡ(т)тоудоу. с҃тыи же Іванъ ѡ(т) тоѧ̀ горы исше(д), вс'ели сѧ в' поустыню ры(л)скоую̀. и̑ тоу крѣп'кїи по(д)виꙁа сѧ. и̑ в' доупленое древо вше(д). в' постѣ и̑ въ м҃лтва(х). и̑ во слеꙁа(х) непрестанно Б҃а молѧ пребываше. ѡ(т) былїѧ̀ тоуїю̀ потребоу телесноую прїимаше, и̑ лица ч҃лча не видѣ, но со ꙁвѣр'ми диви(ми) бѧше пребываѧ̀. вѣдѣ же Б҃гъ великоє̀ тер'пенїє є̑го. на мѣсте то(м) повелѣ сланоуткоу иꙁрасти. и̑ ѡ(т) того с҃тыи многа лѣта питаше сѧ. посе(м) оу҆вѣда(н) бы(в) нѣкоими пастырьми. и̑ мноѕи к' немоу притицахоу. и̑ недоужныѧ̀ своѧ̀ приносѧщеи̑. м҃лтвами (ж) ст҃го ꙁдравїє̀ приє̑млюще ѡ(т)хождахоу. и̑ иꙁыде слава прп(д)бнаго по всеи ꙁем'ли тои̑. мноѕи ревноуѝще добродѣтел'номоу житїю

ст҃го с' ни(м) и҆ жити и҆з'волиша и҆ прилѣжимѣ вер'тепѣ цр҃квь сотвориша и҆ манастырь ꙁградиша. начал'ника и҆ пастырѧ имоуще прп(д)бнаго. ѡ҆́н' же добрѣ пасы̀и стадо свое҆. і҆ многи дш҃а Г(с)ви приведѐ и҆ велїѧ и҆ преславна чюдеса сотвори. во глоубоцѣи старости ко Г(с)доу о(т)иде с' миро(м) конецъ житїю прїѧть. престав' сѧ къ нестарѣющемоу сѧ бл҃женьствоу. і҆ тоу своимѝ оученики погребенъ бы(с)ть.

И҃ времени мнѡгоу преше(д)шоу. ꙗ҆ви́ сѧ ст҃ыи оученико́м' своимъ, і҆ повелѣ̀ пренестѝ мо́щи своа̀ въ гра(д) Средець. оученицы же ѡ(т)крыв'ше гробь и҆ ви́дѣша тѣ́ло прп(д)бнаго цѣ́ло. и҆ таѝ неприча̀стно бл҃гѡоуханїе и҆споуща́юще. і҆ просла́виша Бг҃а и҆ тако с' честїю пренесоша в' Средецъ. гра(д). і҆ положиша в' цр҃кви ст҃го ап(с)ла і҆ еоу(г)листа Лоуки. послѣди же цр҃квъ прекрасна создана бы(с)ть во и҆мѧ̂ е҆го и҆ тако в' неи҆ положиша мощи прп(д)бнаго, творѧи҆ дивнаѧ̀ и҆ преславнаѧ̂ чюдеса̂. посе(м) оу҆го(р)скїи кра(л) плени греческоую ꙁем'лю, даже и҆ до Сре(д)ца доше(д). и҆ прп(д)бнаго ракоу̑ с' тѣло(м) взѧ̀. слыша(л) бо баше ѿ чюдесе(х) е҆̂го и҆ снесе во свою̂ страноу. и҆ положиша въ цр҃кви ч(с)тно во градѣ Ѡстригомѣ. и҆ тамо не преста ст҃ыи чюдеса творѧ и҆ ꙁнаменїа мнѡга. и҆ оу҆дивль сѧ кра(л) о҆ преслав'ны(х) чюдесѣ(х) ст҃го. и҆ велїимъ держи(м) бы(в). и҆ оукрасивъ ракоу ст҃го сребро(м) и҆ ꙁлато(м). и҆ ѡ҆блобыꙁа(в) мощи ст҃го с' великою честїю во Среде(ц) посла. посе(м) же цр҃ь бѡ(л)га(р)скїи Асѣ́неи. мнѡгы грады покори пѡ(д) сѧ (sic!) доше(д). и҆ до Сре(д)ца и҆ того в'ꙁѧ и҆ видѣвъ ст҃го. и҆ прп(д)бнаго ѡ(т)ца Ивана многа чюдеса творѧща. и҆ слыша(в) преславнаѧ̂ ꙗ҆́же о҆ ст҃ѣмъ. и҆ поклони сѧ ст҃омоу ков'чегоу е҆го. с' великою ч(с)тїю и҆ ѡ҆блобыꙁа(в) пречестныѧ̂ е҆го мощи и҆ тако принесе и҆ в' Тернов' во свои градъ. с' патрїархомъ Василїемъ, и҆ со всѣмъ ос҃щ҃еннымъ соборомъ в' лѣта ҂ѕ҃·ѱ҃·г҃·е҃· и҆ воꙁдвигноувша цр҃квь. в' неи҆ положиша мощи ст҃го со многою честїю гдѣ(ж) и҆ дон҃ѣ лежитъ чюдотворное тѣло прп(д)бнаго многа и҆ беꙁмѣꙁдна подающ҃и и҆сцѣленїѧ, с' вѣрою приходѧщимъ к' чоудотворномоу е҆го гробоу, слѣпымъ проꙁрѣ́нїе, немымъ гл҃анїе, глоухимъ слышанїе, слоукимъ и҆справленїе, бесны(м) и҆сцеленїе. и҆ тако всѧ́кими болѣ́ꙁньми ѡ҆держими к' рацѣ мощеи прп(д)бнаго притичюще. и҆ с' великою ра(д,о)стїю в' домы своѧ̀ ходѧще. славѧще ѡ҆ц҃а и҆ сн҃а.

(л. 146б – л. 148б)

THE SIXTEENTH-CENTURY BELOZERSK REDACTION OF TĂRNOVO PROLOGUE VITA OF ST. JOHN OF RILA

Summary

The author presents a newly discovered Russian redaction (K.-B., № 11.1250, 16th c.) of St. John of Rila's Tărnovo Prologue vita. A textological analysis reveals the differences between the newly-discovered text and the main Bulgarian redaction of the vita (Prologue for September-February, 1368/1370, BAN 73). The author concludes that the new version most likely appeared in connection with the Third (Pskov-Novgorod) redaction of the Prologue, as well as with the Moscow Church councils of 1547 and 1549. The research determines the place of this Prologue vita and its significance in the whole hagiographic cycle of St. Jonh of Rila in the medieval Slavic tradition.

Димо Чешмеджиев
(Пловдив)

„БЯЛАТА ПЧЕЛА“ В БЕЗИМЕННОТО (НАРОДНОТО) ЖИТИЕ НА СВ. ЙОАН РИЛСКИ

Безименното (Народното) житие, според повечето автори, е най-старият житиен текст за Йоан Рилски, стигнал до нас[1], макар че съществува мнение за наличието на по-стар житиен текст, който обаче не е запазен. Този по-стар текст е наречен Рилско житие, смята се за възникнал през втората половина на Х в., наскоро след 947 г., в самия манастир. Бил е написан вероятно по искане на цар Петър. Някои учени намират следи от него в по-късните творби за светеца[2]. Тези следи са хипотетични и тяхната идентификация е проблематична.

Житието е открито и публикувано за първи път от известния руски учен А. Гилфердинг през 1868 г. по препис, направен в Габрово през 1756 г.[3] Датира се от почти всички автори в XII в., преди 1183 г., на основание на това, че в него не се споменава нищо за пренасянето на мощите на светеца в Унгария след тази година. По-ранна дата, според Й. Иванов, не е възможна, заради езика на паметника, който е среднобългарски, със зачатъци дори на задпоставен член[4]. Опитите за по-късна датировка, направени от В. Златарски (1984: 250) и В. Киселков (1937: 93), не се възприемат в науката (Дуйчев 1947: 50 сл.), макар в тях да има рационални елементи.

---

[1] Иванов 1936, 4–5, Георгиев 1966: 308; Иванова 1998: 38.

[2] Дуйчев 1947: 50; Гошев 1948: 4; Ангелов 1983: 188; Райков, Кодов, Христова 1986: 8.

[3] Гильфердинг 1868: 124, бел. 1. Вж. за този препис по-подробно Янкова 1990: 140, бел. 11, литература.

[4] Иванов 1936: 5; Трифонов 1939: 94. Според Киселков 1937: 50 това показва, че житието по-късно.

За място на възникване обикновено се сочи Рилският манастир, като още Й. Иванов допуска, че то би могло да бъде написано и в Средец (София) (вж. Иванов 1936: 7). Тази идея се подкрепя и от К. Иванова, на базата на факта, че в житието не се споменава абсолютно нищо относно Рилския манастир (Иванова 1998: 38–39, 45, бел. 13). Напоследък, след анализ на езика на житието, М. Спасова (1998: 73) изказва хипотезата, че е било написано или в Преславския книжовен център през X в., или в Рилския манастир от монах с източнобългарски произход.

Й. Иванов (1936: 4) съобщава за шест преписа от Житието, Б. Ст. Ангелов (1983: 188) за десетина, без да ги изброява, а В. Янкова (1990: 138) посочва осем. Най-старият от тях е т.н. Рилски препис, в ръкопис от Рилския манастир № 62 (1/26). Този ръкопис представлява сборник от канони, служби и жития на Йоан Рилски, българска редакция, от последната четвърт на XV в.[5] От същото време е и другият ранен препис на Житието – в т.н. Германски ръкопис, намерен в Германския манастир „Св. Йоан Рилски", който сега се съхранява в Църковния историко-археологически музей, № 47[6]. Останалите преписи са по-късни – от XVII и XVIII в.[7] Важното в случая е, че независимо от различните редакции, преписите изразяват една хомогенна традиция и с незначителни изменения представят протографа на Житието (Иванова 1998: 38). Освен това трябва непременно да се отбележи, че това житие не се включва в пролозите и минейните панегирици, а се разпространява главно в ръкописи с творби, посветени специално на Йоан Рилски и свързани с Рилското книжовно средище[8], което има отношение към въпроса за неговия характер.

Много съществен е и проблемът за характера на Житието – за отношението му към богослужебния процес. Обикновено то се определя като „народно", т.е. рожба на култа сред „широките народни маси", повлияно от фолклора, от апокрифите и богомилската книжнина и пр.[9] Съществува обаче и мнение, че то е авторско, а не народно[10], а също, че то е „необходимо за богослужението пространно житие"[11].

---

[5] Иванов 1936: 4; Райков, Кодов, Христова 1986: 100–103.

[6] Иванов 1936: 4; Янкова 1993: 115 сл..

[7] Иванов 1936: 4; Янкова 1993: 138–140.

[8] Иванова 1992: 290; Янкова 1990: 138.

[9] Гильфердинг 1868: 124; Сырку 1883: 362; Иванов 1936: 6; Георгиев 1966: 308; Иванова 1998: 37.

[10] Дуйчев 1947: 50; Спасова 1998: 73.

[11] Иванова 1998: 40–41. Много интересна оценка в това отношение дава йеромонах Роман, преписал житието в 1756 г. в известната приписка, публикувана още от Гильфердинг 1868:124, бел. 1; ср. Сырку 1883: 362. В нея йеромонах Роман твърди: „Ꙁнано вѹди како Иѡсифъ Брадати посникъ ѿ Рилъскаго монастира превелъ и исписалъ ѿ греческаго ꙗзика на словенъски, и азъ Романъ иеромонаⷯ҇ преписахь ѿ негово писанїе сїа книжица. ради женъски и бабини брагобыцнини ꙁаради самовили и, бродници да се чета на полъꙁо женамъ. Ва лето Ꙁ.С.Ѯ҃.Д. (7264), ѿ Рж҃ства Хрⷭ҇това а.ѱ.н.ѕ. (1756) ѹ Габрово Теръновъско тогⷣа бехъ братїе бл҃ките а не клънните аще что погрешиⷯ ꙗко чловекъ рѹкою моею.", цитирано по Христова, Караджова, Узунова 2004: 79–80, № 392 и ръкопис САНУ, № 85 22. Тази приписка показва как житието се е използвало през Възраждането, което хвърля светлина и върху това как то е функционирало през Средновековието.

От гледна точка на изложението, житието е доста нестройно, както отбелязва още Ю. Трифонов (1939: 39 и сл.). Това негово наблюдение е доразвито от Д. Петканова (1997: 372), която формулира няколко основни причини за да се смята, че житието е неканонично.

Нестройността на изложението е вероятната причина за появата на гледището, че е имало по-старо житие, или пък че авторът е бил запознат с „продължителната традиция на манастирското предание" (Иванова 1998: 41).

Тук ще започна разглеждането от момента, в който се заговорва за гроб[12] на светеца, и че ангел ударил над него каменно клепало и прозвънял звънец, в резултат на което дяволът отишъл там, където му е мястото, във вечната тъмнина (Иванова 1998: 42). На това място в изложението се появява и фигурата на Йоан Кръстител, който очевидно е използван като модел на отшелник:

> **И тⷪ҇ часѣ прїиде агг҃ль съ нб҃е ѿ Г҃а гл҃ѧ: Мѫжаи сѧ и крѣпи сѧ, възлюбленичє мои, азь єсмь прⷭ҇но с тобоѫ, не ѹжасаи сѧ нѫ рⷣ҇ѹи сѧ, сънаслѣдничє прⷪ҇рка моєго пⷣ҇тєчѧ и кⷭ҇тителѣ, ибо и тъи бы҃ въспитѣнь въ пѹстыни, и ты пѹстынѧ възлюби, ...**[13]
>
> (И веднага от небето, от господа, дойде ангел, говорейки: „Бъди мъжествен и се дръж, възлюбленичe мой, аз съм винаги с тебе! Не се ужасявай, но радвай се, сънаследнико на моя Пророк и Предтеча и Кръстител! Понеже и той в пустинята бе откърмен, и ти пустинята възлюби![14]).

След това се появява и друг прочут Йоан в християнската традиция – самият Йоан Богослов, като по този начин очевидно се разширява тематичният ключ, по линия на името „Йоан". Той обаче само го изпраща на мястото на първоначалното му отшелничество, където да остави спомен за себе си – своята тояга (патерица)[15]:

> **Тогда прїиде Їѡаннь Бг҃ословь къ немѹ и обьемь его ꙗко мⷮ҇и мⷧ҇нца своего и обловиза и҃ и рⷱ҇е емѹ: Рⷣ҇ѹи сѧ, възлюбленичє гн҃, ѹготова бо ти сѧ вѣнець славѣ, слава бо твоа просьвте сѧ; въстани и възми жезль свои и иди въ мѣсто прѣжⷣ҇нѣе, идеже єси прїаль инѡчьскы ѡбраз, и остави тѹ жезль свои, да бѫдеть мирѹ въ знаменїе, а тебѣ въ памⷮ҇, рⷱ҇ено бо ти єⷭ҇ ѿ Г҃а".**[16]
>
> (Тогава при него дойде Йоан Богослов и го прегърна като майка своя младенец, целуна го и му рече: „Радвай се, възлюбениче господен, защото ти се приготви венецът на славата и славата ти разцъфтя! Стани и вземи тоягата си, та иди на предишното място, където бе приел иноческия образ, и остави там своята тояга за знамение на света и в памет на тебе, понеже то ти е от господа речено.)[17]

---

[12] Трифонов 1939: 89–90; Спасова 1998: 66.

[13] Иванов 1936: 32–33.

[14] Иванова 1986: 126.

[15] Георгиев 1966: 308; Иванова 1998: 42; Янкова 1997: 162; Лепахин 2001: 41.

[16] Иванов 1936: 33.

[17] Иванова 1986: 127.

Във финала на житието необичайно е описанието на смъртта (Успението) на преподобния – знаменитият епизод с бялата пчела, където най-много се търсят фолклорни елементи:

> И прїиде Іѡаннь Бг҃словь и реⷱ҇ ст҃мꙋ ѡц҃ꙋ Іѡаннꙋ, гл҃ѧ: Посланъ єсмь ѿ Б҃а въꙁвѣстити тебѣ радость: раⷣуи сѧ, въꙁлюбленниче мои и слꙋжителю гн҃и, готова ти сѧ вѣнецъ. И томь часѣ прилетѣ пчела бѣла и вълѣтѣ емꙋ въ ꙋста. И ѿ того чаⷭ҇ начѧть лѣтати дхѿⷨ по аерꙋ ıако и ѡрель и ıако голѫбь ꙁла|топрь|сыи по гораⷨ. И видѣвь то |Бо|словь, и ѿиде, а прѣпⷣобныи ѿц҃ь Іѡаннь пꙋстынныжитель почи въ мѣстѣ своеⷨ, ꙋготованое емꙋ ѿ Г҃а, мцⷭ҇ авгꙋста въ ıи҃ днь.[18]
>
> (И дойде Йоан Богослов и рече на светия отец Иван, говорейки: „Изпратен съм от Бога да ти възвестя радост! Радвай се, възлюблениче мой и служител господен, приготви ти се венецът! И начаса прилетя бяла пчела, и влетя в устата му. И от този миг започна да лети духом по въздуха, сякаш и орел по планините, сякаш гълъб златогръд. Като видя това, Богословът си отиде, а преподобният отец, пустиножителят Йоан, почина в мястото си, приготвено му от господа, през месец август на 18-ия ден.)[19]

Този епизод е бил обект на многогодишни изследвания, като обикновено се смята, че това е най-яркият фолклорен елемент от житието. Привличани са десетки паралели – от античността, от фолклора, дори от пчеловъдството и пр.[20]

Най-напред на този епизод обръща внимание Й. Иванов, макар и мимоходом, като обяснява, че на това място в житието е отразена апокрифната представа за напускането на душата[21].

Д. Петканова (1997: 328) съзира в образа „бяла пчела“ елементи на чудесното, като прави добавки, които изясняват различните компоненти на този символ, напр., че пчелата е олицетворение на девственост, че може да символизира Светия дух, или е символ на душата, която е чиста, „... а след смъртта полита към високите сфери“[22].

И. Фекелджиев, в книгата си за народните легенди за св. Йоан Рилски, определя израза като апокрифен, придаващ по-голяма увлекателност и „библейско-черковен“ колорит на разказа, но не играе никаква роля в развитието на народните легенди и мотиви, от които всъщност той се интересува[23].

Д. Буланин, анализирайки този епизод, на базата на широк сравнителен материал от по-ранната и по-късната Античност и по-малко от Средновековието[24], стига до извода, че символът „бяла пчела“, който представлява реплика на късноантичен мотив, отразен в житията на Амвросий Медиолански и Исидор Севилски, в устата на които се приютили като младенци пчелни роеве, символизира едновременно и душата на умрелия, и поетическо красноречие, и проповеднически дар[25]. Съответно с това, той приема, че „бялата пчела“ означава душата на рилския подвижник и по такъв начин това тъмно място в житието се прояснява, макар не изцяло[26].

---

[18] Иванов 1936: 35–36.

[19] Иванова 1986: 129.

[20] Сланкаменац 1925: 231; Буланин 1987: 57–67; Янкова 1991: 29–40; Спасова 1998: 71.

[21] Иванов 1936: 7.

[22] Петканова 1994: 27, 87.

[23] Фекелджиев 1979: 147–148.

[24] Буланин 1987: 67; Буланин 1983: 8–11.

В. Янкова продължава разсъжденията на Д. Буланин в посока на изясняване на първия компонент от символа – белия цвят, като изтъква, че той е характерен за повечето митологии, среща се и в българските народни песни със значение на загадъчност и съдбовност[27]. Авторката обръща внимание и на факта, че пасажът с бялата пчела присъства само в двата най-стари преписа, като след това той изчезва и първоначално отпада определението „бяла“[28]. Освен това, тя подчертава, че топосът има космополитна природа, тъй като не може да се свърже само с една единствена митология, а в диахронен план позволява екскурс към различни митологични системи, като в образа на пчелата са концентрирани различни архаични функции на митологемата: оръдие на Бога, богоизбраност, хтоническо божество, вестител на безсмъртие. Тук обаче те са поднесени в техния християнизиран вариант: по поръчение на Бога, Йоан Богослов и пчелата идват да оповестят светителската кончина и по такъв начин да наградят отшелника с безсмъртие заради неговите духовни подвизи[29]. Същевременно авторката съзнателно отбягва въпроса за непосредствените източници на топоса, тъй като, според нея това би довело разрешението на проблема в сферата на хипотетичното[30].

Според Д. Караджова, „бялата пчела“ се явява в житието символ на непорочност, девственост и религиозно красноречие, а също въплъщава бдителността и усърдието на християнина, понеже пчелата никога не спи. Затова именно пречистото и нетленно тяло на отшелника става нейно убежище. По тази причина, тя тук не се явява символ на душата на отшелника, освобождаваща се от земната си обвивка. За отлитащата душа авторът е предпочел други два символа – орел и гълъб. Особено важна е връзката, която вижда Д. Караджова във въпросния епизод между Йоан Рилски и Йоан Богослов. Този епизод намира отражение и в редица други произведения за светеца – напр. в службите и народните легенди, където той лети[31]. Особено озадачаващо, според авторката е, че благословеното от Бога насекомо не излита от устата на рилския отшелник, а долита и влиза в нея[32]. Д. Караджова (1997: 55 и сл.) намира многобройни примери за „бяла пчела“, които теглят символа във фолклорна посока.

---

[25] Буланин 1987: 67; Освен това, той прави преглед и на символиката на пчелата в Свещеното писание, като привежда важния библейски текст от Прит. 6:8: „Или иди при пчелата и се научи, как е трудолюбива, каква похвална работа върши; труда й употребяват за здраве и царе и прости човеци; нея всички обичат, и тя е славна; макар по сила да е слаба, но по мъдрост е почтена“, Буланин 1983: 10. Още примери от светоотеческата книжнина у Karlin-Hayter 1993: 90–91.

[26] Буланин 1987 :63–64.

[27] Янкова 1991: 33–34. Ср. Петканова 1994: 38–40; Панченко 1968: 10–13.

[28] Янкова 1990: 33–34; Янкова 1991: 144.

[29] Янкова 1991: 34.

[30] Янкова 1991: 29.

М. Спасова (1998: 71) от своя страна добавя, че: „Извещението на Йоан Богослов към пустиножителя „... оуготова бо ти с вѣнець славѣ ...“ е свързано найвероятно с въдворяването на името му сред лика на светците. Макар и предпазливо, този момент от Безименното житие на Йоан Рилски позволява да се допусне, че творбата е възникнала по определен повод: построяването на храм на името на светеца и канонизацията му“.

Според гръцкия богослов П. Пулос (1992: 461–462), „бялата пчела“ е фолклорен символ на добрия Ангел-Хранител, който извел от тялото на светеца праведната му душа. Е. Гергова (1989: 296, бел. 6) е намерила много интересни фолклорни легенди от Западна България, според които образът на бяла пчела приема архангел Михаил, когато взима душите на хората.

Напоследък В. Лепахин (2001: 38) използва този епизод за доказване на авторския характер на житието и го тълкува в смисъла на „християнски ключ“, а не фолклорен елемент. Някои от паралелите, които привлича той, са много интересни – напр., че в раннохристиянското изкуство и в рисунките в катакомбите пчелата се изобразява като символ на възкръсналия Христос и по този начин като символ на безсмъртието; че пчелата се явява символ на душата на умрелия; че пчелите хранели в пустинята Йоан Кръстител с мед; че в много средновековни произведения светците се сравняват с пчели – както пчелата събира нектар и го превръща в мед, така и подвижникът събира добродетели и със своите подвизи ги претворява в живота. Други от тях са спорни – напр., че пчелите са наречени на много места „божии работници“ е прекалено общо и няма отношение към тълкуването на епизода. Няма отношение и това, че в Похвалата на цар Симеон в Симеоновия сборник българският цар се сравнява с пчела, а пък той бил баща на цар Петър, за когото пише в житието. Белият цвят на пчелата означава, продължава Лепахин, че тя не е обикновена пчела, а именно Божия пратеница, тъй като белият цвят е един от символите на безсмъртието. По такъв начин, пчелата, която влита в устата на светеца, може да се разглежда като християнски символ – тя е предвестник на смъртта, но е изпратена от Христос и ознаменува прехода на светеца към безсмъртие. А това, че пчелата влита в устата на светеца като в улей (както дива пчела в хралупа) означава, че светецът е станал съкровищница на добродетели[33].

---

[31] Караджова 1997: 51–60.

[32] Караджова 1997: 54.

[33] Лепахин 2001: 38.

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

С оглед на досегашните изследвания и показаните многобройни примери, може да се заключи, че въпреки привлечените фолклорни паралели, бялата пчела е по-скоро християнски символ, отколкото фолклорен. Особено силно впечатление правят паралелите от катакомбите в Рим, както и връзката с Йоан Кръстител. Същевременно, въпреки че във фолклора има многократно засвидетелствувани отъждествявания на душата с пчела[34], те не могат да се използват, защото в тях обикновено душата отлита във вид на пчела от тялото[35], докато в текста на житието тя влита. Което очевидно е нещо съвсем различно. Това всъщност е елементът, който не може да бъде обяснен от нито един автор досега, защото почти всички се подвеждат именно от фолклорните паралели, и от народното схващане, че душата „отлита". Единствен В. Лепахин се доближава до идеята на анонимния автор, но при него пчелата е предвестница на смъртта на светеца.

Всъщност този епизод може да бъде обяснен сравнително лесно, като се държи сметка за агиографския жанр и за това, че житието е на един богоносен човек. От гледна точка на житиеписеца, влитането на бялата пчела, която очевидно символизира безсмъртието, както стана ясно по-горе, в устата на преподобния, не представлява нищо друго освен началото на истинския му живот. Това става ясно, като си припомним, че на това събитие присъствува Йоан Богослов, който преди бялата пчела да влети в устата на преподобния, казва:

> **Посланъ есмь ѿ Ба҃ възвѣстити тебѣ радость: ра҃уи сѧ, възлюбленниче мои и слꙋжителю г҃и, готова ти сѧ вѣнецъ.**[36]
>
> (Изпратен съм от бога да ти възвестя радост! Радвай се, възлюблениче мой и служителю господен, приготви ти се венецът!)[37]

Значи бялата пчела изобщо не е душата на светеца, душата е представена всъщност като гълъб и орел:

> **И ѿ того ча҃ начѧть лѣтати дх҃ѡ по аерꙋ ıако и ѡрель и ıако голѫбь зла|топрь|сын по гора҃..**[38]
>
> (И от този миг започна да лети духом по въздуха, сякаш и орел и по планините, сякаш гълъб златогръд.)[39]

Бялата пчела е Божието благословение, знакът, че на светеца е отреден вечен живот[40]. Затова Йоан Богослов му съобщава, че му е приготвен венец, като служител Господен. Това е победният венец[41] на истинския християнин, победил страстите и козните на дявола. След това бялата пчела влита в устата на светеца. Когато я вижда, Йоан Богослов, който е изпълнил своята мисия, си отива, а светецът почива[42].

---

[34] Вж. примери у Караджова 1997: 53.

[35] Петканова 1994: 88.

[36] Иванов 1936: 35.

[37] Иванова 1986: 129.

[38] Иванов 1936: 35.

[39] Иванова 1986: 129. За орела и златогърдия гълъб вж. Караджова 1997: 58–59; ср. Петканова 1994: 68, 71–74.

[40] По подобен начин, ангелът, който донася благовестието на Дева Мария в „Слово за събор на Пресвета Богородица" от анонимен български автор, е облечен в „бяла като сняг дреха", вж. Петканова 1994: 39, с още примери.

Тук може да се добави още едно наблюдение, което показва, че авторът е бил подготвен богословски – той изпраща именно Йоан Богослов да донесе „благата вест“. Освен заради съвпадението на имената, както беше показано по-горе, а и заради това, че Йоан Богослов е евангелист, той е един от тези, които са дали евангелието, т.е. Благовестието на света.

Откъде анонимният автор е взел този символ? Както стана вече ясно, всички досегашни търсения са се увенчали с неуспех, както в посока фолклор, така и в посока Свещено писание и изобщо християнска литература.

Малко неочаквано[43], символът „бяла пчела“ се намира в един изключително рядък апокрифен паметник – „Йосиф и Асенет“[44]. Там има едно място, което гласи:

> Καὶ ἀνέβησαν μέλισσαι ἐκ τῶν σίμβλων τοῦ κηρίου καὶ ἦσαν λευκαὶ ὡσεὶ χιὼν καὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν ὡσ πορφύρα καὶ ὡσ ὑάκινϑος καὶ ὥσει νήματα χρυσοῦ καὶ ἦσαν διαδήματα χρυσᾶ ἐπι τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ κέντρα ὀξέα[45].

В славянски превод:

> Стоꙗ же Асене̏ь о шоую страноу ꙁрешти вса слика твораше, и вьꙁидоше абїе пчели оть коштинь медоу бѣли ꙗко снѣгь, крилѣ же имь бѣхоу багри ꙗко акїн̏ь, а главы имь ꙗко паꙁлатни, жела же имь остра, и приплетоше се все Асене̏е оть ногоу да же и до главы и по оустнахь, бѣхоу же великы ꙗко стрьшени[46].

Паралелът става още по-ясен, когато се приведат и други пасажи от текста на апокрифа. Малко по-горе от приведеното място се обяснява, че медът на тези пчели бил райска храна, ангелите Божии ядели от нея, и, който яде от него, е безсмъртен:

---

[41] Петканова 1994: 122.

[42] Както е добре известно, орелът е символ на евангелиста Йоан Богослов, в смисъла на Откровение Йоаново 4:6–7, вж. Петканова 1994: 73.

[43] Още Сырку 1883: 362 твърди, че: „Несомненно, что в нем есть много историческаго, но большая часть его построена на апокрифической основе и каноническаго в нем весьма немного“, но той се увлича да търси богомилски елементи в житието. Апокрифни представи намира в житието и Иванов 1936: 7.

[44] Пълно заглавие: „Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἐξομολόγησις Ἀσενὲϑ ϑυγατρὸς Πεντεφρὶ ἱερέως καὶ σατράπου Ἡλιουπόλεως καὶ πῶς ἔλαβεν αὐτὴν ὁ πάγκαλος Ἰωσὴφ γυναῖκα“. Заглавието на славянския превод е: „Житїе и исповѣданїе Асене̏и дьштере Пеньтефрїинни и како поѥть ѥ Їосїфь прѣкрасни вь женоу себѣ“, вж. Истрин 1898: 146, 190; Novaković 1877: 27.

[45] Истрин 1898: 163; срв. критичното издание на Philonenko 1968: 16.13.1.

[46] Novaković 1877: 36.

> ... το μέλι τοῦτο πεποιήκασιν αἱ μέλισσαι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐσθίουσιν, καὶ πᾶς ὅστις φαγεῖ ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἀποθανεῖται εἰς τὸν αἰῶνα [47].
>
> **Медь бо сьи сьтворише пчели раискыѥ пиште, и аггели Божїа оть сего ꙗдеть, и вьсь иже аште сьнѣсть оть нѥго, не оумреть вь вѣкы** [48].

Както се вижда, текстът от този апокриф кореспондира съвсем пряко с нашето житие, като заемката е смислова, а не текстологична. За мен няма съмнение, че неизвестният автор на Безименното житие е познавал и ползвал този апокриф[49]. Въпросът е на какъв език. Този апокриф е бил преведен в южнославянската книжнина, като са известни три преписа – сръбски, от ръкопис № 477 (29) на Белградската народна библиотека, датиращ от първата половина на XV в.[50], от който са и цитатите по-горе, както и още един от XV в., който се пази в Библиотеката на Румънската академия на науките, Букурещ (№ 306)[51] (по-рано № 162 от Букурещкия национален музей), и един руски – от XVIII в.[52] Ако е вярна констатацията, че преводът е направен през XV в. в Сърбия и че в текста няма следи от българизми[53], то това би могло да означава само едно – че неизвестният автор на Безименното житие го е чел на гръцки[54].

Установяването на този факт поставя проучванията на житието в ново русло и би могло да ги насочи в нова посока, а също така би могло да хвърли светлина и върху разпространението на самия апокриф на българска почва.

---

[47] Истрин 1898: 163.

[48] Novaković 1877: 36.

[49] Апокрифът „Йосиф и Асенет" е написан на гръцки и според неговите изследователи възхожда към кръга на юдейско-елинистическите предания, като се предполага и еврейски оригинал. Не е известно кога той е придобил вида, в който е познат днес, макар че има предположения за IV–V в. Познати са преводи на латински, сирийски, арменски, южнославянски, чешки, полски. Гръцкият текст е известен в две редакции – кратка и пространна, като кратката се явява първична. В индексите на забранените книги са известни два апокрифа, стоящи на едно и също място, а някой път и заедно – „Молитвата на Йосиф" и „Молитвата на Асенет", вж. Истрин 1898: 179 сл.; ср. Collins 2005: 97–112 http://jsp.sagepub.com, с литература. Допълнителна библиография вж. у Goodacre, In: http://www.bham.ac.uk/theology/goodacre/aseneth.

[50] Novaković 1877: 1–13; Истрин 1898: 189; Стojановић 1903: 322–329.

[51] Panaitescu 2003: 45–48; Mircea 2005: 195–196 (№ 1084).

[52] Яцимирский 1921: 118–120.

[53] Истрин 1898: 199; ср. Novaković 1877: 10–13; Burchard 1980 (прави издание на Белградския и на Букурещкия препис с коментар).

[54] В някои от най-ранните преписи на индексите на забранените книги в България се споменава **Молитва Иосифова**, напр. в Симеоновия сборник, у Никон Черногорец и пр., вж. Симеонов сборник 1991: 701, л. 254 а; ср. Jagic 1877: 94, 105; Яцимирский 1909: 286–287; Георгиев 1966: 236; Дуйчев 1981: 159. Присъствието на апокрифа в славянските индекси толкова рано, разбира се, не означава, че апокрифът е бил известен в България през X в., тъй като славянските индекси са само превод на гръцкия оригинал, вж. Истрин 1898 : 189; Дуйчев 198: 163.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1983: Ангелов, Б. Ст. Повествователни съчинения за Иван Рилски в старобългарската литература. – В: Ангелов, Б. Ст., Старобългарско книжовно наследство, С., 1983, 186–199.

Буланин 1983: Буланин, Д. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. – *ТОДРЛ*, XXXVII, 1983, 3–13.

Буланин 1987: Буланин, Д. К интерпретации "Народного" жития Иоанна Рильского. – *Palaeobulgarica*, XI, 1987, 3, 57–67.

Георгиев 1966: Георгиев, Е. Литература на изострени борби в Средновековна България. С., 1966.

Гергова 1989: Гергова, Е. Стилистични особености на старобългарските народни жития. – Втори международен конгрес по българистика, Т. 23. Млади българисти. Колоквиум, С., 1989, 292–297.

Гильфердинг 1868: Гильфердинг, А. История сербов и болгар. Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1868.

Гошев 1948: Гошев, И. Трите най-стари пространни жития на преподобния Иван Рилски. Текст и историко-литургически коментар. – *ГСУ БФ*, Т. XXV, 1947–1948, 7, 3–72.

Дуйчев 1947: Дуйчев, И. Рилският светец и неговата обител. С., 1947.

Дуйчев 1981: Дуйчев, И. Най-старият славянски списък на забранени книги. – В: Дуйчев, И. Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, 153–163.

Златарски 1984: Златарски, В. Георги Скилица и написаното от него житие на св. Иван Рилски. – В: Избрани произведения. Т. 2. С., 1984, 240–266.

Иванов 1936: Иванов, Й. Жития на св. Ивана Рилски. С уводни бележки. – *ГСУ ИФФ*, 32, 1935–1936, 1–109.

Иванова 1986: Иванова, К. Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби (съставителство, преводи, редакции, научен коментар К. Иванова). С., 1986.

Иванова 1992: Иванова, К. Народно (Безименно) житие на Иван Рилски. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова), С., 1992, 290.

Иванова 1998: Иванова, К. Най-старото житие на Св. Иван Рилски и някои негови литературни паралели. – В: Медиевистика и културна антропология (Сборник в чест на 40 годишната творческа дейност на проф. Д. Петканова), С., 1998, 37–47.

Истрин 1898: Истрин, В. М., Апокриф об Иосифе и Асенефе. – Древности. Труды славянской комисии Императорскаго Московскаго археологическаго общества, Т. 2. М., 1898, 146–199.

Караджова 1997: Караджова, Д. Към интерпретацията на израза "бяла пчела" в Народното житие на св. Иван Рилски. – *Palaeobulgarica*, XXI, 1997, 2, 51–60.

Киселков 1937: Киселков, В. Безименното житие на Св. Ивана Рилски. – *ИБИД*, кн. XIV–XV, 1937, 93–108.

Лепахин 2001: Лепахин, В. "Народное" житие св. Иоанна Рылскаго как авторское произведение. – *Palaeobulgarica*, XXV, 2001, 4, 27–48.

Панченко 1968: Панченко, А. М. О цвете в древней литературе восточных и южных славян. – *ТОДРА*, Т. XXIII, 1968, 3–15.

Петканова 1994: Петканова, Д. Средновековна литературна символика. С., 1994.

Петканова 1997: Петканова, Д. Старобългарска литература X–XVIII в., С., 1997.

Пулос 1992: Пулос, П. Св. Иван Рилски, вечен небесен покровител на българския народ. С., 1992.

Райков, Кодов, Христова 1986: Райков, Б., Х. Кодов, Б. Христова, Славянски ръкописи в Рилския манастир, Т. 1. С., 1986.

Симеонов сборник 1991: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.), Т. 1, С., 1991.

Сланкаменац 1925: Сланкаменац, П. Легенде о јужнословенским анахоретима. Етнопсихолошки оглед. – *Гласник Скопског научног друштва*, 1925, кн. 1/1, Скопије, 215–232.

Спасова 1998: Спасова, М. Народно ли е Народното (Безименното) житие на св. Йоан Рилски? – *Palaeobulgarica*, XXII, 1998, 4, 50–74.

Стојановић 1903: Стојановић, Љ. Каталог Народне библиотеке у Београду. Београд, 1903. [Фот. изд. 1982.]

Сырку 1883: Сырку, П. А. Несколько заметок о двух произведениях терновского патриарха Евфимия. – В: Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанскаго по случаю 25 летия его ученой и профессорской деятельности. СПб., 1883.

Трифонов 1939: Трифонов, Ю. Бележки върху известията за Св. Ивана Рилски. – *Македонски преглед*, 11, 1939, 3–4, 77–112.

Фекелджиев 1979: Фекелджиев, И. Народни легенди за Иван Рилски. С., 1979.

Христова, Караджова, Узунова 2004: Христова, Б., Д. Караджова, Е. Узунова. Бележки на българските книжовници X–XVIII век. Т. 2. XVI–XVIII в., С., 2004.

Янкова 1990: Янкова, В. "Народното житие на Иван Рилски" и неговата дамаскинарска преработка. – *Литературна мисъл*, 34, 1990, 4, 138–147.

Янкова 1991: Янкова, В. За реализацията на един топос: "бяла пчела". – В: Българистични и славистични изследвания (Материали от научна конференция, посветена на 80 год. от рождението на акад. Е. Георгиев), В. Търново, 1991, 29-40.

Янкова 1993: Янкова, В. За двата преписа на "Народното житие на Иван Рилски" от XV в. – В: Българският петнадесети век. С., 1993, 155–160.

Янкова 1997: Янкова, В. Между устното и писаното слово. Шумен, 1997.

Яцимирский 1909: Яцимирский, А. И. Южнославянские и восходящие к ним списки индекса отреченных книг. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. – *ИОРЯС*, Т. XIV, 1909, кн. 2.

Яцимирский 1921: Яцимирский, А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (списки памятников). Вып. 1. Апокрифы ветхозаветные. Петроград, 1921.

Burchard 1980: Burchard, C. Joseph und Aseneth serbisch-kirchenslawisch. Text und Varianten (Dielheimer Blätter zur Alten Testament. Beiheft 2). Dielheim, 1980, 3–45.

Collins 2005: Collins, J. Joseph and Aseneth: Jewish or Christian. – Journal for the Study of the Pseudoepigrapha, 14/2, 2005 (http://jsp.sagepub.com).

Goodacre: Goodacre, M. The Aseneth Home Page. Hyperlinked Bibliography. – http://www.bham.ac.uk/theology/goodacre/aseneth.

Jagic 1877: Jagic, V. Opisi i izvodi iz nekoliko juzno-slovenskih rukopisa. – *Starine*, IX, 1877, 91-171.

Karlin-Hayter 1993: Karlin-Hayter, P. Où l'abeille butine. La culture littéraire monastique à Byzance aux VIII-e et IX-e siècle. – In: Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au X siècle. Revue Bénédictine, T. 103, Abbaye de Maredsous, 1993.

Mircea 2005: Mircea, I. R. Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie auteurs Byzantins et Slaves. Révision du texte slave, notes et index Pavlina Bojčeva; Révision du texte français Svetlana Todorova. Sofia, 2005.

Novaković 1877: Novaković, S. Srpsko-slovenski zbornik iz vremena despota Stefana Lazarevića. – *Starine*, IX, 1877, 1–47.

Panaitescu 2003: Panaitescu, P. P. Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Manuscrisele Slave din Biblioteca Academiei Române. 2. Bucureşti, 2003.

Philonenko 1968: Philonenko, M. Joseph et Aséneth: Introduction, Texte critique, Traduction et notes (Subsidia post Biblica). Leiden, 1968.

"L'ABEILLE BLANCHE" DANS LA VIE POPULAIRE DE ST. JEAN DE RILA

Resumé

L'objet de la présente étude se doit d'éclairsir un passage de la Vie populaire de St Joan de Rila, qui évoque "l'abeille blanche". Nous proposons une explication de se symbôle, ainsi qu'une recherche de sa source – un texte apocryphe des débuts du christianisme. Ainsi nous essayons de mieux situer cette oeuvre Hagiographique.

Даринка Караджова
(Благоевград)

ЕЛЕНЪТ И НЕГОВАТА СИМВОЛИКА В НЯКОИ АГИОГРАФСКИ ТЕКСТОВЕ

Еленът е един от най-често срещаните символи във всички древни култури, включително и в християнската. Многократно можем да го открием още в Стария Завет, като от всички случаи най-често са цитирани и интерпретирани началните стихове на 41-ви (респ. 42-ри) псалом. В тях се придава особено значение на бързината, с която жадното животно се е устремило към водните извори – паралел на силно копнееща по Бога търсеща човешка душа.*

В редица български агиографски текстове се откриват устойчиви езикови конструкции-сравнения, в които по подобен начин се акцентира на голямата неутолимост, стремеж и бързина, с които изобразяваният персонаж се отправя към жадуваната цел, както еленът към водни потоци[1]. От общо четиринадесет забелязани случаи най-много примери се намират в исихастките агиографски текстове от XIV в. Така в Пространното житие на св. Иван Рилски от Патриарх Евтимий изразът е употребен два пъти. Когато светецът вижда насън манастира и мястото му, разпалва се от неутолимо желание да се озове колкото се може по-скоро там ꙗ҆́кⷪ҇ є҆̏лень къ и҆стѡ́чникѡмъ вѡдныимъ (Иванов 1970: 370). На друго място в житието, когато цар Петър узнава за чудотворствата му, решава незабавно лично да го види.

> Бж҃ⷭтвьнѡ́ѫ ѹбѡ ревно́стїѫ ражⷢ҇ег сѧ цр҃ь, и҆ ра́дост҄ы ѡ҆бьѧ̑ є҆гѡ̀ ѻ̏блакъ, тєча́шє ꙗ҆́коже є҆̏лень въ жѫ̏тъвныѫ ча́сꙑ къ и҆стѡ́чникѡмъ вѡдный.
>
> (Иванов 1970: 378)

---

* Събраният материал по темата за символиката на елена евентуално в бъдеще се предвижда да бъде представен в една по-разширена публикация.

[1] Според А. Н. Афанасиев голяма част от имената, давани в санскритски език на елена, произизат от корени, указващи бързината на движението му. Ученият привежда и множество примери от редица други индоевропейски езици, в които името на елена също означава бързобягащо животно (Афанасиев 1865: 637–638).

Въпросният израз се среща още два пъти в Евтимиевото пространно житие на Петка Търновска. В единия случай светицата мислено повтаря стиха на псалмопевеца Давид, а във втория епизод Иван Асен II, когато чува за славата ѝ:

> ...раждеже се ср[ъ]дцемь и ꙗкоже елень, палимь на источникы водныѥ, сице нѣкако бѣше томꙋ желателно, еже насладити се свещенныих прѣподобныѥ мощей чъстныѥ ракы нетлѣннаго скровища.

(Kałužniacki 1901: 70)

В пространното житие на Теодосий Търновски от гръцкия патриарх Калист изразът е използван три пъти. Веднъж библейският цитат е предаден с перифраза чрез думите на Роман [Ромил Видински] от същото житие:

> ...нь ꙗ҆́коже жела́ѥть е҆́лень на и҆сточни́кы во́дныѥ гл҃аше, си́це жела́ѥть дш҃а моꙗ̀ оц҃а насла́дити се мл҃т'вь и҆ с то́бою въдва́рати се вы́и҆ноу.

(Златарски 1904: 15)

По-нататък житиеписецът отбелязва:

> ...съте́каахоу же се къ не́мꙋ па́че и҆́ныхь, и҆́же мни́шьское и҆зво́лꙗющеи жи́тїе ꙗ҆́коже рѣ́ше, ꙗ҆́коже же́ж҃оущеи е҆лене на и҆сточни́кь во́дныи.

(Златарски 1904: 23)

Когато пък напомня за примера и отреченията на древните отци, достигнали като резултат неизказано блаженство, Теодосий възкликва в поощрителната си беседа към отшелниците:

> ѿ до́браго оу҆срь́дїа. ѿ прои҆зволе́нїа бл҃гаго. и҆́мже о҆бра́ꙁѡмь гл҃юще жела́ѥть е҆́лень на и҆сточни́кы во́дныѥ, си́це жела́ѥть дш҃а на́ша кь тебѣ̀ б҃е. и҆ въжде́да дш҃а на́ша къ б҃оу крѣ́пкомꙋ и҆ живо́мꙋ. когда̀ прїи҆́демь и҆ ꙗ҆ви́м се ли́цоу бж҃їꙋ.

(Златарски 1904: 29)

Коментираният израз се открива и в исихасткото житие на Ромил Видински от гръцкия агиограф Григорий Доброписец по повод неудържимото желание на младия монах да замине от Търново за Парория:

> ...желааше бо̀ и҆ и҆щаше б҃оу та́мо прибли́жи҃се, ꙗ҆ко́же же́ж҃ꙋщїи е҆ле́нь на и҆сто́чникы воо́д'ныѥ.

(Сырку 1900: 7)

Съществителното *елен* се наблюдава нееднократно и в други жития, но тук ще отбележим само случаите, в които то се среща включено в разглеждания израз: два пъти в анонимното пространно житие на Йоаким Осоговски, познато в препис от XV в. (Иванов 1970: 407, 410), и по веднъж – в народното житие на Прохор Пшински от XIII в. (Иванов 1970: 402), в Търновската служба на Иван Рилски за 19-ти октомври в Драгановия миней от XIII в. (Иванов 1970: 367) и в Рилската повест на Владислав Граматик от 1469 г. В последната творба еленът от познатия цитат е използван за сравнение заедно с друго символно животно

– птицата орел, за да се изтъкне чудото на бързината, с която мощите на светеца се придвижвали към обителта (Иванова 1986: 390).

Във връзка със съществителното *кошута*, което се открива в редица по-късни славянски и неславянски преводи и издания на Библията, можем да споделим някои наблюдения. В латинските издания на Светото Писание се срещат в 42-ри псалом и мъжката, и женската форма. Например отпечатаната през 1758 г. във Венеция „Вулгата" (латинският превод на Библията на народен език, направен през IV в. от Йероним) предава същ. м. р. *cervus* (Biblia Sacra Vulgatae 1758: 396), а издадената през 1750 г. в Лайпциг „Библия Сакра" използва същ. ж. р. *cerva* (Biblia Sacra 1750: 577). В съвременния италиански вариант също е предпочетена формата *cerva*: „Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio" (La Bibbia di Gerusalemme 2000: 1163). В Библията на иврит, издадена в Щутгарт (Biblia Hebraica 1977: 1124), въпросният стих от псалом 42 съдържа мъжката форма *'ayyal*, употребена със събирателно значение. В превод на немски език обаче има колебания: по-новият превод предава мъжката форма, а по-старият – женската (Gesenius' 1962).

Опитвайки се да изясним причината за това несъответствие, се обърнахме към някои справочници и по-специално към едни от най-надеждните речници на гръцкия език. Софоклес в своя Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (Sophocles 1904: 448) превежда женската форма ἡ ἔλαφος с английската дума *deer*, носеща общото значение на групата *еленови*. Като генерализирана форма я разглежда Е. Р. Хоуп (Hope 2003: 37–38). И тъй като у отделните автори се срещат различия, но надделява женският род, взехме под внимание и авторитетния речник на гръцкия език на Лидъл и Скот, като най-прецизен и меродавен. В него формата с женски определителен член ἡ ἔλαφος е категорично уточнена като репрезентативна за рода *еленови*, включващ едновременно и мъжкото, и женското животно (Liddell, Scott 1864: 397). В подкрепа се явява и сведението от съчинението Hierogliphica (translatio Philippi) на Horapollo, граматик от IV в., който предава ἔλαφος без определителен член, но съгласува съществителното с женска причастна форма. Авторът описва как всяка година на животното поникват рога, от което съдим, че в случая той има предвид мъжкото животно, само че от женски граматичен род (TLG 1985: 2052.001).[**]

В съвременното Зографско издание на български език, осъществено по руския превод от 1908 г. на Лествицата на Йоан Синайски-Лествичник (VI – началото на VII в.), също така на два пъти в 26-то стъпало е предадена мъжката форма:

> „Унищожител на видимите змии е еленът, а на невидимите смирението".

[**] Дължа особена благодарност на научния сътрудник от Археографската комисия към Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" Марлена Димова, която ми помогна с превода и прецизирането на тези тълкувания. Специално благодаря на проф. Николай Шиваров за ценните консултации и справки от еврейски и немски текстове и справочници.

и като перифраза на псалтирния стих:

> „Както еленът, горящ от жажда, търси вода, така и монасите желаят да постигнат Божията блага воля...“.
>
> (Иоан Лествичник 2006: 258, 277)

Формата *елен* е употребена в редица ръкописи и църковнославянски печатни издания на псалтира: Карадимов (Шопов) псалтир от началото на XIV в. (НБКМ № 1138), псалтир от края на XIV в. (НБКМ № 3), псалтир от втората половина на XV в. (НБКМ № 457), псалтир от 1559 г. (НБКМ № 459); среща се още в Киевския псалтир от 1397 г. (Киевская псалтырь 1397: 113), в Мосаковаското издание на Библията от 1762 г. (Библия 1762: 947), в Санктпетербургското издание от 1862 г. (Библия 1862: 285а) и др. В Славейковото издание от 1871 г. (Иванова 2002: 42–44) въпросните стихове от 41-ви псалом също включват членувана мъжката форма елень-ть (Славейков 1871: 489)[2].

Фактът, че цитираните тук славянски и гръцки автори на агиографски творби, както и анонимният химнограф от XIII в., и посочените псалтирни ръкописни и печатни църковнославянски текстове от периода XIV–XIX в. използват мъжкия род на съществителното *елен*, показва стремеж за много по-точно и близко придържане към смисъла, вложен в оригиналната форма, а не за дословно предаване на граматическата категория.

Между другото, във връзка с двойката *елен – кошута* можем да отбележим, че съгласуването на *душа* по род с *кошута*, както е в гръцки език (ἡ ψυχή, ἡ ἔλαφος), в старите славянски преводи не се забелязва да се съблюдава. Поместваме пример от Евтимиевото пространно житие на Петка Търновска, в което светицата предава Давидовите стихове:

> н҄ъ бж҃ственыимь распа́лнвши се жела́нїемь, бг҃оѿц҃а дв҃да въ оу́мѣ ѻ҆бно́шааше гл҃ь. па́ч҃е прѣст҃го дх҃а и҆́же въ нѥ́мь гл҃юща́го. и҆м҄же ѿбразомь жела́еть е҆́лень на и҆сто́уникы вѡ́дные, си́це жела́еть дш҃а моа̀ к тебѣ̀ бж҃е. въꙁже́да дш҃а моа̀ къ бг҃оу крѣ́пкомꙋ и҆ жи́вомоу. когда̀ прїи́доу и҆ ꙗ҆влю се ли́цоу бж҃їю.
>
> (Мардарий 1483: 104б)

Що се отнася до биологичната двойка *елен–кошута*, тук е важно да се отбележи фактът, че от всички видове елени единствено самката на *северния елен*, обитавал някога и много пò на юг[3], има рога (БЭС 1989: 422–423), поради което тяхната замяна в някои митове, легенди, изображения и описания е напълно естествена.

---

[2] В пълен състав Библията е отпечатана в Цариград през 1871 г., като цялостната редакторска и езикова работа по издаването извършват Петко Рачов Славейков (Новият Завет) и Христодул Сичан-Николов (Старият Завет) на основата на превода, започнат от Константин Фотинов (Иванова: 2002: 42–44).

[3] Установено е, че северният елен, който днес населява полярните острови, тундрата, равнинната и планинската тайга в Евразия и Северна Америка, в далечни исторически времена (т.нар. „късен плейстоцен“, завършил преди около 10 000 г.) се срещал на юг до днешна Франция и Крим (БЭС 1989: 479, 563).

По отношение на символиката на *кошутата* накратко може да се каже, че животното е мислено за олицетворение на женската животинска природа (Dizionario dei simboli 2004: 64). В някои легенди кошутата е родоначалница на няколко азиатски племена. Тя е силно свързана и с мита за небесните кошути/елени[4], чийто култ някога е бил повсеместен, но по-късно е оцелял само у народите, препитаващи се с лов. Така у евенките от Руския Север космическият лос или по-скоро кошутата-лосиха, обхождаща небесната тайга, се отъждествявала със съзвездието Голямата мечка, а съзвездието Малката мечка се уподобявало на малкото еленче (Анисимов 1959: 11–12). Открива се и като чест персонаж в староевропейския фолклор (Бидерман 2003: 197–198). В древногръцката митология колата на богиня Артемида е теглена от четири кошути. Един от подвизите на Херакъл е улавянето на Киренейската кошута със златни рога и медни копита, посветена впоследствие на Артемида[5]. В келтската символика животното олицетворява търсенето на мъдростта под ябълковото дърво на познанието, поради което според някои автори многоиздирваната от Херакъл на север кошута въплъщава дълго гонената и трудно достижима мъдрост. Като цяло бързата кошута символизира чувствителност, но и душевна сила, ненасилие и същевременно твърдост – качества, с които тя се доближава и до символиката на агнеца в християнството (Шевалие, Геербрант 2000: 537–539).

Във връзка с *еленовия мотив*, неговата честа употреба в агиографските текстове от посочения период говори за една стабилна традиция в книжовните паметници. Основанията за този избор вероятно се коренят в по-широкия спектър от символни значения, които животното притежава. За целта може да се обърнем към някои по-ранни текстове (освен старите споменавания и описания у Опиан, Плиний Стари, Исидор Севилски, Псевдо-Хуго и др.), представящи различни качества и интересни характеристики на елена (Средневековый Бестиарий 1984: 52, 110). Такъв е например раннохристиянският Физиолог в двете си редакции на гръцки език – александрийската от II в. и т.нар. византийска редакция от по-късно време, познати в редица ранни преписи на славянския им превод. Във византийската редакция, която е много по-пълна по отношение на съдържанието на словата и броя на включените животни, се казва, че еленът има свойството да *открива змията*, особено силноотровната многогодишна змия („която се е събличала три пъти"), диша в дупката, улавя я с ноздрите си и я поглъща. Ако не може да я улови, носи вода, понякога отдалеч, залива леговището ѝ и я поема с ноздрите си. Поради отровата изпитва силна жажда, и ако до три часа успее да намери вода, ще живее още петдесет години, в противен случай може да умре (Стойкова 1992: 231).

---

[4] В един гиляцки мит героят намира жилището на майката на Вселената, която е рогата (полуелен–полужена) и живее със своята дъщеря (Анисимов 1959: 28–29). „На огромном компактном пространстве от Лены до Северного Приуралья у эвенков, нганасан, долган, а за пределами этого пространства у сахалинских нивхов существуют более или менее однородные мифы о двух небесных владычицах мира, наполовину женщинах, наполовину лосихах (или важенках), от которых зависит все благополучие охотничьих племен – приплод оленей. Рогатые важенки указывают на северного оленя – единственный вид, у которого самки имеют рога. Архаизм этих мифов не подлежит сомнению: массовая охота на северного оленя началась еще в палеолите, а в мезолите стала особенно важной" (Рыбаков 1981: 61). Според същия автор доказателство за съществуването на мита за двата небесни елена са и някои изображения на елен с еленче върху токи на колани у южните племена (в кобанската култура), в скитското изкуство и пр. Древната символика на небесните елени може да се види и върху някои пасхални рисувани яйца (Рыбаков 1981: 51–52, 75). У Вл. Даль *вˊженка, вˊжатка* е обяснена с *лань, самка северного оленя* (Даль 1955: 160), докато у М. Фасмер същите наименования са означени като *самка северного оленя по четвертому году* (Фасмер 1964: 266).

[5] Иконографски Артемида твърде често се изобразява, придружена от елен. Изобилни примери могат да се видят в Lexicon iconographicum 1984: табл. 109а–1334.

Тази изключителна способност на елена е била добре позната на съставителя на житието на света Марина, поместено в Бдинския сборник от 1359/1360 г., който в един от най-известните епизоди на творбата я използва за сравнение – змеят поглъща светицата, така както еленът издърпва и поглъща змията:

> И емь ꙁмии оусти, привлѣче кь себѣ с(ве)тоую ѡтроковицю вь мьтѣ нѣкоемь, положи оуста своꙗ на ви юи, и вь<с>коута ю ꙗки елень ꙁмии и пожьрь вь оутробоу свою.

(Bdinski zbornik 1972: 117)***

Статията за елена от александрийската редакция завършва със следното оригинално обобщение – препратка към решимостта и отречението на отшелничеството:

> „Итак, иным образом подобны оленю аскеты, ведущие со многою суровостью добродетельную и трудовую жизнь. Которые как бы возжаждав, на источники спасительного раскаяния прибегая, исповедью слез угашают раскаленные стрелы лукавого, и, попирая великого дракона, или дьавола, убивают его".

(Физиолог 1998: 41)[6]

Много показателни са алегорично-морализаторските поучения и във финала на словото за елена от по-късната византийска редакция на Физиолога, което може до голяма степен да обясни честото позоваване на псалтирния стих:

*** Много благодаря на н.с. д-р Мая Петрова от Института за литература при БАН, която ме насочи към пасажа от житието в Бдинския сборник.

[6] Предполага се, че въпросният фрагмент за аскетите е късна вставка в текста на александрийската редакция на Физиолога (Физиолог 1998: 64).

> „...Както еленът тича към водата, [така и ти] тичай на покаяние, към учителя на учение. Водата са Божиите слова, пиенето [на водата] е предаващият се на доброто. Жаждата са мислите за църквата. Ако ти тичаш към църквата, както еленът към водата, ще очистиш душата си от грях не само ти, но и потомството ти. Както еленът умира без вода, така и ти [ще умреш], ако се не боиш със страха Божи"
>
> (Стойкова 1992: 231–232; Белова 2000: 106)

По сходен начин описва животното като символ на оглашения и на преследвания вярващ М. Кели в своя „Наръчник на символите в изкуството" (Chelli 2005: 43)[7].

Стремежът на животното към изворите е символ и на неговото силно желание за очистващата кръщелна вода и по тази причина елените често са изобразявани върху барелефите на купелите, понякога и с надписи в стихове:

> „Come il cervo mangia il seprente /e salta poi alla fresca sorgente/ per divenir di nuovo puro/ così è per l'uomo/ che viene curato dal peccato/ se lavato col battesimo".
>
> Както *еленът изяжда змията*/ и скача после към пресния извор,/ за да стане отново чист,/ така е с човека,/ който е излекуван от греха, ако е измит чрез кръщението".
>
> (Biedermann 1991: 111, курсивът наш – Д. К.)

Независимо от тези необичайни свойства на елена, Х. Бидерман, позовавайки се на изданието на Г. А. Бьоклер за хералдическото изкуство от 1688 г. (Böckler 1971), споменава, че еленът или само еленовите рога присъстват в хералдиката не само поради силата му, но и заради други негови качества: благост, миловидност, липса на гняв, и това е причината за дълголетието му, което може да продължава с векове (Biedermann 1991: 111, 608).

Ориген в своята „Хомилия за „Песен на песните" представя елена, от една страна, като *убиец на змии*, които, всмукани от дъха на ноздрите му, излизат от дупките си, а от друга страна, успоредизира животното с Христос, поради делата му (Шевалие, Геербрант 2000: 333). Подобен паралел прави и немският автор Ф. Унтеркирхер, коментирайки придвижването на бързия скоклив елен:

---

[7] Ето как М. Кели описва елена: „Това животно съответства винаги на един позитивен символ и изпълнява функцията да извиква [в съзнанието] фигурата на оглашения, на преследвания вярващ и на победата на доброто над злото. Един елен, който утолява жаждата си при извор, е оглашеният, който се готви да получи кръщението, докато елен, следван от кентавър, е вярващият, подложен на гонение, причинено от дявола. В някои изображения еленът е в компанията на козел, за да означи доброто, противопоставено на злото, *докато в други, по-редки изображения, еленът захапва змия* (курсивът наш – Д. К.), за да представи победата на доброто над злото. Пример от тази последна иконография може да се намери върху фасадата на църквата „Сан Пиетро" в Сполето" (Chelli 2005: 43).

> „По същия начин и християните трябва... да прескачат омърсеното с грях място, а щом в тялото им попадне змийската отрова на дявола[8], да се завтекат при Христа – извора на истината, за да се изповядат и така отново да бъдат млади“.
>
> (Бидерман 2003: 121)

Образът на елена битува не само на ниво библейска традиция и официална книжнина, той се подхранва и от народната култура чрез множество предания, песни, приказки и вярвания, а така също и от произведенията на народното изкуство, занаяти и обредност у северните и южните славяни[9]. Той е животното, чийто култ има много широк обхват на разпространение – хронологичен, етнически и географски. Един впечатляващ пример за изключителната популярност на елена сред скитите: предполага се, че за тях е бил тотем и че са го почитали като покровител и благодетел, тъй като етнонимът на скитите е ŝaka и означава *елен* (Голан 1993: 44). Един алтайски род пък носи названието *pur-ut*, означаващо *елен* и *облак*, т.е. *небесен елен* (Потапов 1935: 139). Негови изображения са открити в пещерите още от епохата на палеолита, заедно с рисунки на мъже с еленови рога, които по всяка вероятност имат култово предназначение (Голан 1993: 36–38, рис. 61). Вероятно подобна роля има изправената между два конника фигура с еленови рога на главата от богомилските надгробия в Босна и Херцеговина, както и ездачът на елен с двурога качулка, водещ ритуалното богомилско хоро (коло) от същите каменни некрополи (повече за тях вж. по-нататък) (Kutzli 1977: фиг. 197–198; Драгова 2001: 175–177). Освен това шаманската шапка на някои племена и народи почти винаги е украсена с рога на елен (Рыбаков 1981: 63–68; Маразов 1992: 320; Маразов 1994: 279–280), като най-често срещаният тип е този с рогата на северния елен (Елиаде 1996: 175), чиято самка, както вече се спомена, също има рога.

По повод разглежданата проблематика можем да отбележим и един интересен пример от античната епоха: запазена е амфора от VII в. пр. н. е., намерена в некропола на древния етруски град Фалерия, върху която са поместени изображения на елени, сърни и птици и сред тях рисунката на *елен*, наведен към опашката на бягаща *змия* (Рим, Вила „Джулия“, зала 29, № 22). За друга подобна рисунка върху каменна зидария в Дагестан, в която елен поглъща змия, споменава А. Голан:

---

[8] Може би във връзка със змийската отрова е изразът єлєніꙗ жльчь в речника на Фр. Миклошич, но засега не разполагаме с пълния текст на посочения у него сръбски ръкопис от сбирката на Шафарик, днес в Пражкия народен музей (Miklosich 1862–1865: 1156).

[9] Например: статуетки, свещници, чинии, ръкохватки на оръжия и на предмети от бита, орнаментика и украшения за шаманското и обикновеното облекло (шапки, токи на колани, везба и пр.), декорация по стените и покривите на къщи, обредни хлябове, пасхални яйца и т.н. (Рыбаков 1981: 51–479; Грибова 1975: 68–75, табл. I-X; Георгиева 1993: табл. 48–49).

> „В Дагестане на камнях кладки стен построек встречаются изображения сцен охоты на оленя... На одном из рисунков охотник рогат, а *олень пожирает змею*“.
>
> (Голан 1993: 38, курсивът наш – Д. К.)

Шедьовър на келтското изкуство от I в. пр. н. е. е намереният преди повече от столетие котел от датското селище Гундеструп (Ютландия), по всяка вероятност с култово предназначение. Съставен е от сребърни пластини с множество митологични релефи, чийто стил според някои изследователи има връзка с тракийското късноелинистично изкуство (Маразов 1994: 269 и цит. лит.). Върху една от пластините е изобразена седнала мъжка фигура с еленови рога на главата и заобиколена от различни животни. Вдясно срещу фигурата е поместен в едър план *елен*, мъжът в дясната си ръка държи торквес, а с лявата е стиснал *змия*. Едни автори го идентифицират с келтския бог Цернун (лат. *cernunnos* 'рогат'), господар на подземното царство и свързан с природните цикли на умиране и възкръсване (Мифы 1988: 617; Biedermann 1991: 110–111), а други – с шаман (Маразов 1994: 268–294 и цит. лит.).

На територията на България също са открити редица древни археологически реликти във вид на статуетки и рисунки-графити на елени (Овчаров 1982: XII-CXXXIII; Георгиева 1993: № 47–48). Във връзка с това В. Бешевлиев пише следното:

> „Изображения на елени най-схематично се срещат извънредно често в пещери, скални църкви и други места. Във всички тези случаи би могло да се приеме, че той представя предпочитаното ловно животно и че се касае за ловджийска магия. Но ако се вземе предвид, че еленът играе известна роля в шаманството, би могло да се допусне, че неговите изображения имат някаква връзка с вярата на прабългарите“.
>
> (Бешевлиев 1981: 77)

Соларната символика на животното е изразена в някои архаични митове и легенди в техните сибирски и европейски варианти, според които еленът освобождава слънцето от змея на преизподнята и става символ на изгряващото светило, посредник между небето и земята (Голан 1993: 38–42; Георгиева 1993: 49). Много впечатляваща е бронзовата „слънчева колесница“ от VIII–VII век пр. н. е., намерена в жречески гроб в Щретвег (районът на Грац, Австрия), където са обитавали общите предци на славянските и някои други племена. Представлява платформа на колела с две еднакви многофигурни скулптурни групи в акт на жертвоприношение, по всяка вероятност на бог Аполон. В центъра на всяка група е поставена статуя на елен, а отстрани – две мъжки фигури, хванали се за огромните му рога (Powell 1961: 339, фотос № 28; Рыбаков 1981: 346–351, рис. на с. 347).

В някои митове от Североизточен Сибир се разказва и за *летящи елени* (Роббек 1986: 80). Митични герои в легенди от островите на Полинезия се изкачвали по небесната дъга с помощта на летящи елени (Елиаде 1996: 151). Срещат се и сред поверията на европейските народи. Според българските народни вярвания, самовилите и вилите в планинските езера поят своите крилати коне – хвъркатите елени (Маринов 1994: 80)[10]. Елените са техните ездитни животни. В една народна песен от Самоковско, например, се говори за светлосив („сур") елен, язден от самодива („клета юда"), която със змия го е препасала, с втора змия му е направила юзда, а с трета змия го е пришпорила (Стоин 1975: 286; Мороз 1981: 38).

В българския и сръбския фолклор извънредно широко разпространение има и многовариантният мотив за доброволната *еленова жертва*, който се разпростира от Балканите до Северна Русия и Кавказ (Стойнев 1994: 111; Српски митолошки рјечник 1970: 160–161; Шаповалова 1973: 209–223; Георгиева 1993: 50). Руската наука е събрала богат етнографски материал за някои ритуали с жертвоприношения на елени. Живеещият между устията на реките Об и Енисей сибирски народ ненци до късно принасял елен в жертва на слънцето (Потапов 1935: 143–149).

> „Еленът се наслаждава с една неприкосновеност, която е издигната до религиозност". Животното е слуга Божий, по него Господ изпраща съобщения на обикновените хора и владетелите[11]. Според народното поверие, убиването на елен не носи добро. Планинските овчари особено почитат животното и смятат, че кошарата, в която елени слизат да ближат сол, ще бъде недосегаема за самовили, самодиви и „лоши дихания".
>
> (Маринов 1994: 138–139)

Еленът е включен в сюжети на коледни, лазарски и някои юнашки песни (Мороз 1981: 38–44). В една българска коледна песен от Северна Добруджа се казва, че на гости на стопаните пристигат Господ, възседнал сур елен, и Богородица – кошута (Мороз 1981: 43). В сръбската коледна песен „Као домаћици" Свети Петър язди златорог елен[12] (Караџић 1841: 115–116; Афанасиев 1865: 639).

---

[10] В митове на някои народи от Североизточен Сибир (п-ов Камчатка) се среща като средство за придвижване и осмокракият елен, който се носи като вятър и е по-бърз от всички четвероноги (Роббек 1986: 80). Интересно е, че осмокрак елен с признаци на крила върху гърба е изобразен и върху една сребърна чаша от тракийското съкровище, намерено в българското с. Рогозен (Маразов 1992: 320).

[11] „Еленът е слуга Божи. Ако има нещо Господ да съобщава на човеците или на царете и болярите. той праща или свой ангел, или някой светец. Но тоя ангел и светец се явяват в образа на елен. В тоя случай тоя елен е личен: той има на челото си слънце, на гърдите си месечина, а роговете му са сухо злато, както го рисуват песните: Три елена златороги,/ На чело им ясно слънце,/ На гърди им месечина,/ На плещи им дребни звезди..." (Маринов 1994: 138–139; вж. и позоваването на тази информация у Гура 1997: 36).

[12] В раздела „Олень золотые рога" от книгата на А. Голан „Миф и символ" се споменава, че в Сибир се организирало народно празненство, наричано „елен-златни рога", съпровождано от мистерията на космическия лов. „Легенда об охоте некоего сверхестественного существа на оленя известна и в Западной Европе. Эти сказания и действа предстают в качестве рудиментов древних мифов и обрядов" (Голан 1993: 38).

Ежегодната смяна на рогата се свързва със символиката на умиране и възкръсване. Вярата, че животното *поглъща змии*, разпространена от древността почти до края на XIX в., се е изразила в редица запазени амулети с образи на елени. Еленовият зъб предпазвал от змийско ухапване (Георгиева 1993: 49), а рогата му били смятани за неоценимо лекарство срещу множество заболявания и средство за прогонване на змии, като изгореният рог, например (Бидерман 2003: 121). У някои алтайски народи като амулет почитали и опашката на елена (Потапов 1935: 148). Съответно млякото на кошутата, според народната медицина, също се приемало за особено лековито (Маринов 1994: 140).

Изключително интригуващи са споменатите по-горе богомилски надгробия – стечки, каквито в България засега не са засвидетелствувани. Стечките са археологически феномен за земите на Босна и Херцеговина, където през Средновековието богомилството не е било преследвано. Това са повече от петдесет хиляди, запазени до днес, надгробни паметници, с множество изсечени по тях сцени, отделни изображения и символи. Отразяват, според някои изследователи, кредото на богомилите, много от тях обаче и сега са неразгадаеми. Народът по тези земи ги нарича *стечак* (т.е. изправен камък) и *мрамор*. Те са с формата на кръст, с конфигурацията на къщи със скосени покриви или пък са само плоски монолитни скални блокове, които поразяват както със своеобразната си орнаментика и изображения, така и с големината си – могат да достигат до височина три метра. Стечките са привличали многократно вниманието на учените. Самостоятелно философско-изкуствоведческо изследване на тези паметници прави за пръв път в българската наука Е. Папазова в началото на седемдесетте години на миналия век (Папазова 1971), като немският вариант на книгата ѝ, подготвен по същото време, излиза всъщност по-късно посмъртно в Щутгарт под заглавие, което в превод на български език гласи „Християни или еретици – богомилите" (Papasov 1983). Според тяхното „рисувано богословие" – сполучлив термин на Н. Драгова – много често се среща богомилското *коло* (хоро), обикновено представено от композиция на редуващи се мъже с двуроги качулки и жени, водени от също такава мъжка фигура, но върху елен, която по всяка вероятност е духовният водач – „дедец" (Драгова 2001: 174). Сред богомилските стечки се срещат и характерните „дедовски паметници", по думите на Е. Папазова, представляващи рисунки на човек с жезъл в ръка, който чете или държи книга, може би псалтир (Папазова 1971: 21, фиг. 30). Особено впечатляват обаче със силата на своето въздействие множеството издялани елени и кошути/сърни (някои на пръв поглед изглеждат като част от ловни сцени), натоварени със соларна или някаква друга ритуална символика (Kutzli 1977: фиг. 2, 82, 191–204, 208). По повод наличието на тези рисунки А. Соловьов пише следното: „Можемо тврдити да појава јелена на тим босанским споменицима не означава само „конзумирање меса", него има дубоко симболично значење. Треба се сетити псалтира, много поштованог од богумила. Псалам 42 почиње:

> „Као што кошута (ἔλαφος, cervus) тражи потоке, тако душа моја тражи те, боже". Жедна кошута јесте човечја душа у тражењу божанства – то е старохришћански символ сачуван код богумила (Соловјев 1956: 55)[13].

Във връзка със сакралната натовареност на елена тук ще спомена още един интересен факт: в Централна Предколумбова Америка известни животни, подобни на елени, символизират седмия ден от календара (на ацтеките и маите, например), състоящ се от двадесет дни (Biedermann 1991: 112).

Еленът у келтите и някои други народи е смятан и за *психопомп*, т.е. за съпровождащ душите на мъртвите (Шевалие, Геербрант 2000: 332). В една приказка на сибирския народ лопари покойникът се отправя към отвъдния свят, възседнал елен (Алексеев 1980: 175; Георгиева 1993: 50). Шаманите при своите пътувания в двата свята (небесния и подземния) използвали помощта на елени (Елиаде 1996: 231; Рыбаков 1981: 66–68). Всъщност ездитният елен на шамана се осмислял чрез шаманското дайре. Традиционното дайре на шаманите, при алтайските народи например, било изработено от кожата на див елен с рисунки на еленови рога, елени и други изображения, като ръкохватката също имала формата на елен. С помощта на този инструмент, символично представляващ тотема-родоначалник, шаманът, наметнал плащ от кожата на див елен и с рога от млад елен на главата, извършвал своите пътувания в небесния свят (Потапов 1935: 135–143). В долната половина на едно дайре от Алтай е изобразена бягаща змия, следвана от стилизация на неясно животно с осем крака и два рога (може би осмокракият елен – вж. тук бел. 10), което руските изследователи не са се опитали да изтълкуват, а са се спрели само на жертвените небесни коне в горната половина на дайрето (Потапов 1935: 136, рис. 3). Възможно е с подобен акт да се свързва и яхналата елен мъжка фигура с качулка на главата от разгледаните по-горе богомилски надгробни изображения в Босна и Херцеговина (Kutzli 1977: фиг. 196; Драгова 2001: 178).

Алхимиците също прилагали символиката на елена в своите трактати по превръщането на металите, свързвайки го с мита за ловеца Актеон, преобразен в елен от Диана (Артемида). В една стара алхимическа поема „За философския камък", отпечатана с множество илюстрации през 1625 г. във Франкфурт, е написано следното: „В гората се крият един елен и един еднорог... Щастлив е мъжът, който с ловкост ги улови и опитоми". Съпровождащата илюстрация изобразява двете животни, застанали едно срещу друго на фона на гора. Еднорогът идва от изток и олицетворява духа (или сярата, мъжкия принцип), а еленът – душата (т.е. меркурий, женския принцип) (Roob 2003: 358)[14]. Гората символизира едновременно човешкото тяло и солта (Шевалие, Геербрант 2000:

---

[13] В студията на Ал. Соловьов е проследена богата литература по този въпрос, предизвикал вниманието на пътешественици и учени още от 70-те години на XVIII в. (Соловјев 1956: 5–67).

[14] В българското издание на „Речник на символите" тези качества са предадени разменени, което по всяка вероятност се дължи на грешка в превода (Шевалие, Геербрант 2000: 333).

333), минералът, който на алхимичен език означава: изправяне, проясняване, постоянството на земята, активното и пасивното начало, духа и душата, които тялото обединява (Купър 1993: 204).

Според Физиолога, цитиран по Х. Бидерман, приликата с елена се състои и в чудното свойство на еднорога да бъде недосегаем за змийската отрова: „... змията пристига и изплюва отровата си във водата. Ала животните... не смеят да пият... Щом дойде [ликорната], тя веднага влиза в езерото и със своя рог прави кръст. Това обезврежда действието на отровата“ (Бидерман 2003: 229).

Иконографски еленът често се изобразява край Световното дърво на живота – един от най-разпространените символи на вечно възраждащия се жив Космос (Купър 1993: 58; Мифы 1987: 399; Chisesi 2005: 128; Раевски 1988: 189–190), а клонестите му рога обикновено се отъждествяват с дървесната корона, олицетворяваща небесния свят. Бял елен, който носи на гърба си Дървото на живота със слънце в клоните му, присъства например в известната картина от 1691 г. на Kano Y. Genroku (Biedermann 1991: 111). И днес още могат да се видят рисунки на Световното дърво с елени, ручеи и змийки върху предните фасади на някои български къщи, като отглас на една дълготрайна традиция, свързана с вярването в апотропейната функция на животното. Еленът се изписва и със слънце между рогата поради соларната символика, а впоследствие в западната изобразителна практика и с кръст, според текста от житията на свети Евстатий и свети Хуберт: как „един ден между рогата му се появил кръст и той [еленът] се превърнал в образ на Христос, в символ на мистичния дар и на спасителното откровение“ (Шевалие, Геербрант 2000: 331; Бидерман 2003: 121). В една английска миниатюра на свети Евстатий от XIII в. между рогата на елена е нарисуван разпънатият Христос (Menegaldo, Francia 2004: 45). Особено впечатлява картината на А. Дюрер (1471–1526) „Видението на свети Евстатий“ от римската галерия „Дория Памфили“, в която сред еленовите рога също така е изобразен Христос на кръста (Menegaldo, Francia 2004: 4). Свети Хуберт с елен и разпятие между рогата му може да се види в миниатюра от XV в. в „Libro d'ore“ на Катерина ди Клевес (Biedermann 1991: 112)[15]. Така в християнската църква схващането за елена-праотец придобива новата символика на кръста и разпятието.

Обикновено еленът се рисува наведен над вода (Средневековый Бестиарий 1848: 110), според съдържанието на псалтирния стих. Два елена под кръста при Извора на живота, откъдето водят началото си две реки, могат да се видят върху абсидалната мозайка на базиликата „Сан Джовани ин Латерано“ в Рим (вж. фотоса у Biedermann 1991: 110). Понякога, както беше споменато, е представен и със змия (Голан 1993: № 136). Тъпчейки змията, в пряк и в преносен смисъл, животното олицетворява победата над злото и над дяволската отрова.

---

[15] Елен с дарбата да предрича срещаме в житието на Свети Юлиан: „По рассказу св. Антонина, когда св. Юлиан охотился за оленем, олень обратился к нему и сказал: „Ты, который преследуешь меня, будешь убийцею отца и матери“. Испугался святой и чтоб избежать страшной участи, недолго думая, осуждает себя на изгнание...“ Въпреки мерките, светецът не успява да избегне съдбата (Веселовский 1938: 67)

Освен в разгледания случай на сравнението с *елена и змията* от житието на света Марина в Бдинския сборник, змията от цитираните псалтирни стихове в изредените по-горе агиографски текстове не е спомената. Силата и унищожителните качества на елена обаче са били добре известни, понятно е било и второто важно значение на този образ, без да се обяснява и тълкува, и това именно го дефинира като впечатляващ символ.

Все пак пряко образът на *змията* присъства на четири места в исихастката агиография от XIV в. Например в житието на св. Петка от Патриарх Евтимий, когато преодолява изпратените ѝ от лукавия привидения и образи на зверове:

> „И можеше да се види как змията, величаеща се много в злобата, сякаш някаква зла птица, е повалена и стъпкана зле от тази мъдра дева".
>
> (Иванова 1986: 195)

Среща се още в житието на света Филотея, също от Евтимий, в което като видение смущава бдението на светицата (Иванова 1986: 207), и два пъти в житието на Ромил Видински. В поученията му към монасите, например, откриваме следното напътствие:

> „Нека яростта ти бъде насочена единствено срещу змията, заради която си отпаднал [от рая]".
>
> (Иванова 1986: 485)

Съблюдавайки неотстъпно тези правила, светецът придобива дарба след успението си да изгонва бесове, да изхвърля змии от вътрешностите на хората (Иванова 1986: 491), да дарява зрение и изцелява всеки недъг и страдание.

В останалите случаи змията е назована табуирано, както е понякога и в народната практика: дяволът, ненавистникът на доброто, доброненавистникът, човеконенавистникът, врагът, вечният завистник и пр. (Иванова 1986: 142, 176, 207, 418, 450, 454, 463, 488). Някои от тези примери са познати и от похвалните слова на Климент Охридски и Евтимий Търновски (Грашева 1982: 109,126, 154, 179).

Както се вижда от употребата на символа на елена в старобългарската книжнина, най-много са случаите в агиографската литература (главно в пространните жития) и отчасти в някои химнографски творби, като преобладаващи са произведенията на исихастите от втората половина на XIV в. През този период творят и едни от най-добрите познавачи на средновековната символика и талантливи агиографи, химнографи и панегиристи: Евтимий Търновски, Ефрем Химнописец, Григорий Цамблак, както и гръцките житиеписци на българските светци Теодосий Търновски и Ромил Видински – патриарх Калист и Григорий Дoff писец.

Независимо че мотивът за елена спорадично присъства в търновски творби и през XIII в., той е доразвит и допълнен с още съпътстващи значения от писателите на XIV-то столетие и главно в оценъчния смисъл и духа на основните християнски идеи. Без да накърнява с нищо собствената стойност на библейския стих, фигурата на бързия и неумолим елен привнася нови значения и символиката се оказва отворена за цяла система от други връзки, сходства и отъждествявания, образуващи многовалентен образ. Избраният от творците-исихасти символ се е установил чрез вариантите на една разширена семантично-синтактична конструкция, насочена към всички възприятия, които библейските книги, литературата на Късната античност и Византия, митологичните и фолклорните представи и не на последно място заобикалящата природа, подхранват. Напусналите света и отдалите се на мистични практики аскети черпят образи и идеи не само от теологичната абстрактност, те се оказват в най-голяма близост до истинската природна реалност, с която непосредствено общуват. Прохор Пшински приютява морната сърна, подгонена от Роман IV Диоген по време на лов (Иванова 1986: 167). В една картина от XV в. във Флорентинската галерия „Уфици" е нарисуван планински пейзаж с различни обиталища на монаси и тяхното ежедневие. Един от тях е представен да дои кошута.

От проследеното дотук става ясно, че писателите-исихасти от XIV в., обръщайки се често към образа на елена чрез спомената конструкция, цитираща или перифразираща псалтирния стих, го превръщат в традиционна мисловна тема, в силен семантичен аргумент при разгръщането на изказа, поради което тези общи места в житията се превръщат в знаци за предаване на устойчиви християнски идеи, в топоси. Топосът „бърз (стремящ се) като елен за водни извори" и неговите разширени варианти се превръща в изключително функционален в исихастката литературна практика и наситен с много по-богато съдържание, отколкото по-старата му пряка употреба. Това е още едно свидетелство за доказаното високо художествено равнище на старобългарските писатели от XIV в. и за тяхното забележително умение да си служат не по-малко успешно и талантливо от своите византийски съвременници със средствата на средновековната символика.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1980: Алексеев, Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Анисимов 1959: Анисимов, А. Ф. Космологические представления народов Севера. Москва-Ленинград, 1959.

Афанасьев 1865: Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.

Белова 2000: Белова, О. В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.

Бешевлиев 1981: Бешевлиев, В. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981.

Библия 1762: Бiблiа или книги Свѧщеннагѡ писанiѧ Ветхагѡ и Новагѡ Ꙁавѣта. М., 1762.

Библия 1862: Бiблïа ѝлѝ кни́ги Свѧщеннаго писа́нïѧ Ве́тхагѡ ѝ Но́вагѡ Ꙁавѣ́та. СПб., 1862.

Бидерман 2003: Бидерман, Х. Речник на символите. С., 2003.

БЭС 1989: Биологический энциклопедический словарь. М., 1989.

Веселовский 1938: Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. Т. 16. Москва-Ленинград, 1938.

Георгиева 1993: Георгиева, И. Българска народна митология. 2 изд. София, 1993.

Голан 1993: Голан, А. Миф и символ. Москва, 1993 (Превод на руски език от оригиналното издание: Golan, A. Myth and Simbolism in Prehistoric Religions. Jerusalem, 1991).

Грашева 1982: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Л. Грашева. С., 1982.

Грибова 1975: Грибова, Л. С. Пермский звериный стиль (Проблемы семантики). М., 1975.

Гура 1997: Гура, А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль 1955: Даль, Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1955.

Драгова 2001: Драгова, Н. Рисуваното богословие на богомилите. – Годишник на Факултета по изкуствата при ЮЗУ „Н. Рилски". Т. 1. Културата и предизвикателствата на новия век. Благоевград, 2001, 169–178.

Елиаде 1996: Елиаде, М. Шаманизмът и архаичните техники на екстаза. С., 1996.

Златарски 1904: Златарски, В. Н. Житïе и жизнь преподобнаго отца нашего Ѳеѡдосïа иже в Трновѣ постничьствовавшаго съписано светѣишимь патрïархѡмь Кѡнстантïна града кѵрь Калистѡмь. – *СбНУНК*, 20,1904, № 5 (1–41).

Иоан Лествичник 2006: Свети Иоан Лествичник. Лествица. Света гора, Атон, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф", 2006.

Иванов 1970: Иванов, Й. Български старини из Македония. Фототипно изд. С., 1970.

Иванова 1986: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Състав. и ред. Кл. Иванова. С., 1986.

Иванова 2002: Иванова, Д. Традиция и приемственост в новобългарските преводи на евангелието. Текстология и език. Пловдив, 2002.

Караџић 1841: Караџић, В. Српске народне пјесме. Књ. 1. У Бечу, 1841.

Киевская псалтирь 1397: Киевская псалтырь 1397 года из Государственной Публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде [ОЛДП F6]. Москва, 1978.

Купър 1993: Купър, Дж. К. Енциклопедия на традиционните символи. С., 1993.

Маразов 1992: Маразов, И. Мит, ритуал и изкуство у траките. С., 1992.

Маразов 1994: Маразов, И. Митология на златото. С., 1994.

Мардарий 1483: Панегирик на Мардарий Рилски от 1483 г. (Рила, НМРМ 4/5).

Маринов 1994: Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. 2. фототипно изд. С., 1994.

Мифы 1987: Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987.

Мороз 1981: Мороз, Й. Еленът в българския фолклор и вярвания. – *Български фолклор*, 1981, № 3, 37–48.

Овчаров 1982: Овчаров, Д. Български средновековни рисунки-графити. С., 1982.

Папазова 1971: Папазова, Е. Богомилски надгробни паметници в Босна и Херцеговина. С., 1971.

Потапов 1935: Потапов, Л. П. Следы тотемических представлений у алтайцев. – *Советская этнография*, Москва-Ленинград, 1935, № 4–5, 134–152.

Раевски 1988: Раевски, Д. Митология на скитите. С., 1988.

Роббек 1986: Роббек, В. А. Изображения оленя в мифах эвенков. – В: Фольклор и этнография народов Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Ленинград, 1986, 78–84.

Рыбаков 1981: Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

Славейков 1871: Славейков, П. Р., Хр. Сичан-Николов. Библія сирѣчь Священно-то Писаніе на Ветхый и Новый Завѣть. Вѣрно и точно прѣведено отъ първообразно-то. Въ Книгопечатницѫ-тѫ на А. Х. Бояджіяна. Цариградъ, 1871.

Соловјев 1956: Соловјев, Ал. Симболика средњевековних гробних споменика у Босни и Херцеговини. – Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине, 8, Сарајево, 1956, 5–67.

Средневековый Бестиарий 1984: Средневековый Бестиарий / The Medieval Bestiary. М., 1984.

Српски митолошки рјечник 1970: Српски митолошки рјечник. Београд, 1970.

Стоин 1975: Стоин, В. Народни песни от Самоков и Самоковско. С., 1975.

Стойкова 1992: Стара българска литература. Т. 5. Естествознание. Състав. и ред. А. Милтенова. С., 1992 (прев. и коментар на А. Стойкова на александрийската и византийската редакция на Физиолога, 211–244).

Стойнев 1994: Българска митология. Енциклопедичен речник. Съст. А. Стойнев. С., 1994.

Сырку 1900: Сырку, П. А. Монаха Григория житие преподобнаго Ромила. СПб., 1900 (Памятники древней письменности и искусства, CXXXVI).

Фасмер 1964: Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М.а, 1964.

Физиолог 1998: Физиолог александрийской редакции. Сост. О. В. Белова и Я. Э. Зеленина. М., 1998.

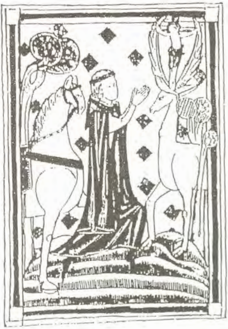
Шаповалова 1973: Шаповалова, Г. Г. Севернорусская легенда об олене. – Във: Фольклор и этнография Русского Севера. Ленинград, 1973, 209–223.

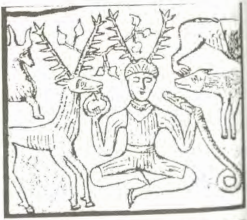
THE DEER AND ITS SYMBOLICS IN SOME HAGIOGRAPHICAL TEXTS

Abstract

The paper addresses the symbolics and iconography of the deer in various ancient cultures, in the Old Testament and Christianity. The roots of the symbolism of the deer in the Old Bulgarian popular culture are discussed and its presence in various Bulgarian popular legends, songs and beliefs is focused on. In addition, images of the deer on Bogomil tombstones from Bosnia and Hercegovina are compared with the other materials. The paper emphasizes the role of the image of the deer in Old Bulgarian literature: most examples have been found in hagiography and mostly in compositions by Hesychasts from the second half of the fourteenth century when some of the most talented and knowledgeable Bulgarian bookmen worked, such as Patriarch Euthymios, Ephraim the Hymnographer, and Gregory Tsamblak. The paper discusses those features of the deer (for instance as a destroyer of snakes) which made it close to the lives, ideas, and endeavors of Hesychast anchorites reflected in the literature of the fourteenth century.

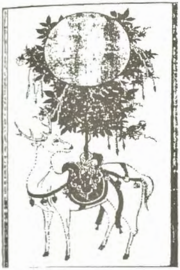
ПРИЛОЖЕНИЯ



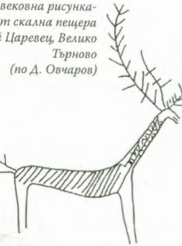


Фрагмент от сребърна апликация върху котела от Гундеструп, I в. пр.н.е.

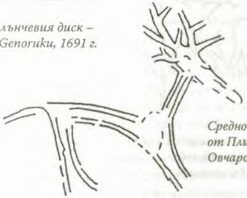
Видението на св. Евстатий – английска миниатюра от XIII в., Венеция



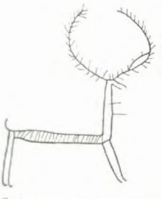
Бял елен, носещ слънчевия диск – картина на K. Y. Genoriku, 1691 г.



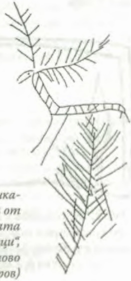
Средновековна рисунка-графит от скална пещера край Царевец, Велико Търново (по Д. Овчаров)



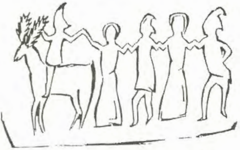
Средновековна рисунка-графит от Плиска, Шуменско (по Д. Овчаров)



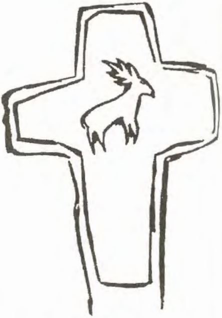
Средновековна рисунка-графит от околностите на Серес, Гърция (по Д. Овчаров)



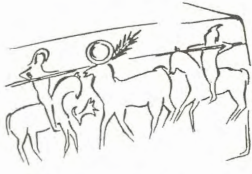
Средновековна рисунка-графит върху колона от църквата „Св. 40 мъченици“, Велико Търново (по Д. Овчаров)



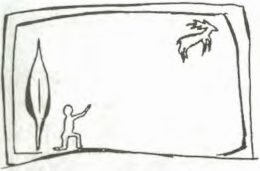
Фиг. 8. Богомилско коло върху надгробен камък от Хутово, Босна и Херцеговина (по R. Kutzli)



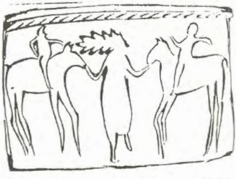
Фиг. 10. Надгробен каменен кръст с изображение на елен от Сплит, Босна и Херцеговина (по R. Kutzli)



Фиг. 11. Елен със слънчевия диск между два въоръжени конника върху надгробен камък от Ходово, Босна и Херцеговина (по R. Kutzli)



Фиг. 12. Коленичила в молитвена поза мъжка фигура с елен върху надгробен камък от Конич, Босна и Херцеговина (по R. Kutzli)



Фиг. 9. Фигура с еленови рога между два конника върху надгробен камък от Ченгич бара, Босна и Херцеговина (по R. Kutzli)

Мария Йовчева
(София)

КАЛЕНДАРЪТ НА МИНЕЙ ГРИГ. 1/5 ОТ ОГНБ (ВТОРИ ДОБРИЯНОВ МИНЕЙ)[*]

Минеят Григ. 1/5 от ОГНБ (нататък *Добр2*), намерен от В. Григорович в болницата на Зографския манастир, е изписан с бисерния почерк на книжовника Добриян[1]. Същият копист е създал още един миней, който днес се съхранява в две отделни части – Григ. 1/4 от ОГНБ и 24. 4. 12 (Срезн. 59) от Библиотеката на РАН (нататък *Добр1*). Двата Добриянови ръкописа се датират към втората половина на XIII в.[2] Традиционно се смята, че по състав и двата минея възпроизвеждат архаични старобългарски протографи, редактирани и обогатени при възобновяването на литургическата книжнина след въздигането на Второто българско царство. Това мнение се основава, от една страна, на общите процеси в българската книжнина през тринадесетото столетие (вж. Кожухаров 1987), а от друга, на старинните белези на двата кодекса по отношение на правописа, езика и най-вече, на откритите в тях преписи на химнографски творби на Кирило-Методиевите ученици – Службата за св. Кирил и Службата за св. Методий в *Добр1* (Григорович 1865)[3], стихирите за св. Методий (Григорович

---

[*] Изследването е по проект „Старобългарската агиография и химнография като извор за културните контакти между европейския Изток и Запад през средните векове“, финансиран от Фонд Научни изследвания при МОН (ОХН 1506/ 2005 г.).

[1] Вж. първото описание на минея у Григорович 1865. Според Ст. Кожухаров в създаването на ръкописа са участвали четирима кописти (Кожухаров 1979); непосредствената работа с кодекса ми позволява да изкажа предположението, че по-скоро над него са работили двама книжовници –основната част на минея е изписана с почерка на Добриян, а само априлският дял е дело на друг копист.

[2] Вж. описанието на двата ръкописа в Сводный каталог 1984: 303–304.

[3] Преписите на химнографските творби за св. Кирил и Методий от *Добр1* са препечатвани неколкократно по изданието на В. Григорович (вж. изчерпателния обзор у Попов 2003).

1865), канона на Климент Охридски за първомъченик Стефан и Стефан I папа Римски (Йовчева 2001), Службата за Александър Римски (Иванова, Йовчева 2004: 43–44) в *Добр2*.

Според досегашните изследвания новите елементи в състава на втория Добриянов миней се откриват в две насоки: 1) в преструктурирането и преантологизирането на наследения от старобългарската епоха химнографски репертоар и функционалното стабилизиране на композициите (Кожухаров 1987: 27–37); и 2) във включването на химнографски творби за формираните през XIII в. култове от българския пантеон – Службата за Филотея Темнишка (Кожухаров 1983) и една от редакциите на Службата за Иван Рилски, с преводния канон за 2-и глас от цикъла на Георги Скилица (Кожухаров 1979; Добрев 2002). Като изследва четири поместени в *Добр2* служби, Р. Кривко обаче установява, че те отразяват нов превод, различен както от новоизводните, така и от по-старите им версии, регистрирани в най-ранните руски служебни минеи. Въз основа на текстологическите данни руският учен изказва преположението, че през XIII в. е извършена основна българска редакция на Минея. Оскъдността на фактите обаче не му позволява тя да бъде локализирана по-точно и поради това, макар и да не изключва атонския произход на протографа на *Добр2*, той оставя открит въпроса за мястото на неговата поява (Кривко 2006).

Данните от изследването на преобладаващата част от службите в миней *Добр2* подкрепят основния извод на Р. Кривко, тъй като не само проучените четири служби, но почти целият ръкопис съдържа текстове в изцяло нов превод, който показва слаба обвързаност с предходната славянска традиция на химнографските сборници за неподвижните празници[4]. Следователно кодексът не се вписва в доминиращите за епохата тенденции към възстановяване, частично редактиране и прекомпозиране на архаичните старобългарски протографи, а илюстрира много по-дълбок и мащабен опит да бъде обновен минейният корпус чрез основна подмяна на състава и текстовете съобразно актуални византийски образци. Тази коренно нова характеристика на *Добр2* налага комплексното му проучване, за да се извлекат данни за решаването на въпросите за времето и най-вече за мястото на възникване на неговия протограф. Един от възможните подходи към поставения проблем е да бъдат разгледани календарните особености на минея с цел да се уточни произходът на използвания гръцки оригинал (или оригинали).

От запазената пагинация (на л. 4а стои означението .в҃.) може да се съди, че най-вероятно кодексът е включвал репертоар за месеците януари – август. Съхранената част обаче съдържа материал за януари (поради механична загуба е оцелял само фрагмент от януарска служба, най-вероятно за преп. Ксения), февруари, май – август (между л. 37 и 38 липсват четири листа с песнопенията за 25. II. и част от службата за 26. II.). Месец април (изписан с друг почерк, различен от този на Добриян) съдържа само стихири и представя един от малкото известни южнославянски стихирари. Въпрос на специално проучване ще бъде да се открие какъв е неговият източник и да се покаже дали песнопенията в този дял са също преведени наново или са заети от минеи или минейни стихирари.

---

[4] По-пълното изследване на поместните в *Добр2* служби по отношение на техния превод ще бъде обект на специална публикация.

По отношение на своя календар *Добр2* се отличава с уникален подбор, непознат от други славянски кодекси, който прави невъзможно типологизирането на минея в рамките на съществуващите досега класификации[5]. В него са включени службите за всички празници, с изключение на онези, които влизат в празничния тип минеи (вж. приложените в края на статията таблици)[6]. В този аспект интерес събужда въпросът дали *Добр2* е съставял комплект с другия Добриянов ръкопис, определян като празничен миней. Според Ст. Кожухаров редица разминавания или повторения в поместените памети говорят, че двата минея не са замислени като две части от един комплект. Ако обаче се съпоставят календарите им, се вижда, че в *Добр2* липсват точно онези памети, които са включени в първия Добриянов миней (вж. приложените таблици). Съгласуването засяга не само службите за чествания от висок ранг, които несъмнено се поместват във всеки един миней от празничен тип (както големите господски и богородични празници, така и редица важни памети като напр. мъч. Власий на 11. II., Теодор Тирон на 17. II., Йоан Богослов на 8. V., ап. Вартоломей и Варнава на 11. VI., прор. Елисей на 14. VI., мъч. Козма и Дамян на 1. VII., мъч. Кирик и Юлита на 15. VII., прор. Илия на 20. VII. и др.), но и други последования за изявени светци на източноправославната църква. Към втората група принадлежат следните чествания от *Добр1*, които съответно липсват в *Добр2*: прор. Йеремия на 1. V., св. Епифаний Кипърски и патриарх Герман Константинополски на 12. V.[7], преп. Онуфрий на 12. VI., мъч. Прокопий на 8. VII., св. Анна на 25. VII., а също Константин-Кирил Философ на 14. II. и св. Ахил Лариски на 15. V.[8]. Освен това всички дублиращи се памети са представени в *Добр2* с пълни служби, докато в *Добр1* те са само споменати в литургическите указания или се отбелязват с една до три стихири. Към тази група спадат: 13. V. мъч. Александър, 25. V.

---

[5] По въпроса за типологизацията на южнославянските ръкописни минеи вж. Станчев 2003; Станчев 2006.

[6] Според сполучливото определение на К. Станчев *Добр2* може да се охарактеризира като „делничен" или „непразничен" миней (Станчев 2006: 138–139).

[7] В *Добр2* се регистрира един от най-ранните преписи на преводната служба за патриарх Герман; в по-ранните славянски майски минеи е поместена оригиналната славянска служба за този светец, чието авторство принадлежи на старобългарски книжовник (Мурьянов 2003: 62–78).

[8] Тук е поместен необявен досега препис на службата за св. Ахил Лариски, близък по състав и текст до публикуваните от Т. Суботин-Голубович по минеите *САНУ 361* от XIII в. и *Крък 19* от XIV в. (вж. Суботин-Голубовић 1987; 1989).

Намиране на главата на Йоан Предтеча, 1. VI. мъч. Юстин, 2. VI. патр. Никифор, 4. VI. патр. Митрофан, 19. VI. ап. Юда, 7. VII. мъч. Неделя, 11. VII. мъч. Евфимия, 22. VII. Мария Магдалена, 24. VII. мъч. Христина, 7. VIII. мъч. Дометий, 8. VIII. мъч. Емилиан. При четири от съвпадащите за двата кодекса дати, които в *Добр2* съдържат само по едно честване, в *Добр1* са добавени и други памети със споменаване или със стихири, напр.: Методий Патарски на 13. V. (само указание), Симеон Дивногорец на 23. V. (стихири), мъч. Еразъм на 2. VI. (стихири), мъч. Фока на 22. VIII. (стихири). Единствената разлика между календарите на двата минея, будеща съмнение относно тяхната принадлежност към един комплект, се забелязва при Службата за Обновяване (Освещаване) на храма на св. Богородица, която в първия Добриянов миней е поместена на традиционната си дата 14. VIII., а във *Добр2* е включена на 22. VIII. (за този празник вж. по-долу). Очертава се и една група споменати в *Добр1* сравнително изолирани памети, в чиято поява рефлектира старинен календарен репертоар на апостоли и евангелия (оказал влияние и върху минеи от типа на *Драгановия* и *РНБ, F. п. I. 72*)[9]. Тези факти могат не толкова да се разгледат като свидетелство за независимостта на двата кодекса един от друг, а по-скоро, да се обяснят с отражението на по-старите химнографски състави върху *Добр1*. Като представител на празничния тип минеи, които в основата си съхраняват и възпроизвеждат една сравнително устойчива старобългарска традиция, той е много по-проницаем за подобно влияние. В сравнение с *Добр2* неговият състав показва голяма степен на приемственост с ранните преводи, въпреки че явно носи следи от редактиране, насочено и към отстраняване на маргинални памети без химнографски материал (в него те са минимален брой в сравнение с *Драгановия миней* и *РНБ, F. п. I. 72*).

За целите на изследването паметите от *Добр2* са сравнени с представителите на двата основни типа богослужебна практика: 1) студийската – с руските служебни минеи, които отразяват сравнително ранни константинополски образци[10], и служебните минеи от сбирката на манастира Грота Ферата – за февруари *Cryp. Δ.α.XVI* (XI в.), *Δ.α.VI* (XII в.), май *Cryp. Δ.α.IX* (1079 г.), юли *Cryp. Δ.α.XI* (XI в.), август *Cryp. Δ.α.XII* (XI в.)[11], при чието формиране са използвани най-вероятно атонски протографи от X в.[12]; 2) йерусалимската, представена от календарните указания на Йерусалимския типикон (по един от най-ранните славянски преписи *Hierosol. Slav. 13* от XIV в.; нататък *ЙерТ*). Привлечени са и данните от богослужебния дял на Евергетидския типикон (нататък *ЕвТ*), който заема междинно положение между двете основни литургически традиции[13]. В зависимост от наличието или липсата им в календарите от двата типа паметите условно са разделени на четири групи – общо разпространени (неутрални; под I); студийски (регистрирани на съответната дата в сравнително най-чистите представители на студийската богослужебна традиция и подкрепени от двата основни комплекста служебни минеи; под II.1.), йерусалимски (официално наложени с въвеждането на Йерусалимския типикон; под II.2.) и особени (които липсват в чистите студийски или йерусалимски представители; под III.). При сравнението са използвани също и данните от издадените инципитариуми и описи на най-старите представители на византийските минеи от сбирката на манастира „Св. Екатерина" в Синай – *Sin. gr. 597* (XI–XII в.), *602* (XI в.), *617* (XI в.), *620* (X в.), *624* (XI в.), *625* (X–XI в.), *627* (XI в.), *630* (XIII в.), *631* (X в.), *637* (XI–XII в.), на лаврата „Св. Сава Освещени" *Hierosol. Sab. 70* (X–XI в.) и *72* (XII в.), а също и на други ранни преписи: *Athous Lavrae Γ 19* (XII в.), *Δ 10* (XIII в.), *Δ 36* (XII в.), *Δ 45* (XI в.), *Leisb. Leimonos. 11* (XI–XII в.), *Mess. gr. 140* (XII в.), *Meteor. Metamorf. 150* (XII в.), *Paris. gr. 1569* (XII в.), *1575* (XII в.)[14].

---

[9] Такива редки памети са: Гервасий на 19. VI., Филимон и Онисим на 7. VII.; при датите, липсващи в *Добр2*, подобни добавени чествания има за следните дни: 12. VI. Тихон Кипърски, 8. VII. Евстатий и Поликарп, 8. VIII. Елевтерий, 14. VIII. еп. Маркел.

[10] Календарните данни за месеците юли и август са използвани по описанието на Горский, Невоструев 1869; за месеците май и юни са извлечени чрез собствени наблюдения над ръкописите.

[11] Минеите от сбирката на манастира Грота Ферата са използвани по аналитичното описание на Rocchi 1883; в комплекта липсва юнският том.

[12] За влиянието на атонската богослужебна традиция върху типиконите от южноиталийската група вж. Пентковский 2001: 146–150.

Систематизирането на материала показва, че в *Добр2* има 127 памети, като на 10 дати са указани по две чествания (в 4 случая втората памет е без химнографски материал – 3. V., 9. VI., 19. VII. и 22. VIII., а в 6 случая е поместена служба, комбинирана за двата светеца на деня – 7. V., 9. V., 13. V., 28. V., 2. VIII., 18. VIII.).

I. От тях 82 памети нямат стойност за решаването на поставения проблем, тъй като са утвърдени в църковните календари независимо от тяхната обвързаност с определена практика и устав, и съставят общия устойчив фонд на източноправославния светителски репертоар. Две памети са свързани с почитането на български или „българизирани" светци – Филотея Темнишка и Иван Рилски. Други две от поместените служби – за Александър Римски (13. V.) и Стефан папа Римски (2. VIII.), принадлежат към творчеството на Кирило-Методиевите ученици и следовници, и отразяват особености на старобългарския календар (честването на редки светци от западен произход), така че наличието на първата от тях в руските служебни минеи не служи за характеристика на паметта като студийска.

---

[13] По изданието на Дмитриевский 1895: 256–499.

[14] Използвани са данните, представени в следните описи, инципитариуми и издания: Θέμελης 1931; Εὐστρατιάδης 1947–1952; AHG 1974–1980; Παπαηλιοπούλου–Φωτοπούλου 1996; Суботин-Голубовић 1995; актуализираните датировки на ръкописите са според AHG 1974–1980 и Παπαηλιοπούλου–Φωτοπούλου 1996.

II.1. Седем от останалите 41 памети бележат студийската традиция: прор. Захарий на 16. V., Иларион Далматински на 5. VI, Доротей Тирски на 6. VI. (в йерусалимските календари двете памети са с разменени дати), мъч. Неделя на 7. VII., Симеон Юродиви и Йоан на 23. VII., св. Евдокия на 4. VIII., ап. Вартоломей на 24. VIII.; тук също може да се цитира и липсата на паметта на мъч. Фока на 22. VII.

II.2. Малко по-голямо съвпадение – 9 памети, се наблюдава с празниците, определяни като йерусалимски. Някои чествания от тази група представят също изместени или разменени дати на светци, които са отбелязвани и в студийската практика, напр. мъч. Пелагия на 4. V. и мъч. Ирина на 5. V., Никита на 28. V. (вм. на 3. IV.), ап. Архип на 19. II. (вместо на 20. II). В други случаи обаче се появяват празници, непознати за предходната славянска химнографска книжнина, напр. Михаил Изповедник на 23. V., пророк Амос на 15. VI., мъч. Тимотей Пруски на 10. VI., мъч. Калиник на 29. VII., цариградският патриарх Александър на 30. VIII. Така в *Добр2* се намира може би най-ранната регистрация на служби, някои от които през същото столетие се срещат епизодично само в сръбски и български минеи, свързани с влиянието на *ЕвТ*, напр. за Михаил Изповедник в *РГАДА, Тип. 113*[15], за пророк Амос в *ЦИАИ 501*.

Друга група от 11 памети, които липсват в руските служебни минеи, намира паралели както в йерусалимските календари, така и в най-ранните минеи от манастира Грота Ферата, напр.: ап. Архип, Филимон и св. Апфий на 19. II. и еп. Лъв Катански на 20. II. – *Cryp. Δ.γ.XVI*, мъч. Акакий на 7. V., мъч. Гликерия на 13. V. и мъч. Патрикий на 19. V. – *Cryp. Δ.α.IX*, преп. Сисой на 6. VII., ап. Акила на 14. VII. и преп. Дий на 19. VII. – *Cryp. Δ.α.XI*, преп. Дометий на 7. VIII., св. Емилиян Изповедник на 8. VIII. и ап. Тадей на 21. VIII. – *Cryp. Δ.α.XII.* Затова остава неясно дали техните дати в руските служебни минеи не са специфични само за константинополските състави, от които произхождат образците за литургическата книжнина на Киевска Русия. С едно изключение – паметта на ап. Архип, изброените празници намират потвърждение и в *ЕвТ*, където вероятно са навлезли под влияние на саваитската практика.

По-голямата част от посочените тук чествания характеризират древния палестински светителски репертоар и проникват в книжнината на византийския Запад (включително и в славянския празничен календар) постепенно – в рамките на различни локални практики, още преди официалното утвърждаване на йерусалимския тип устави. Според справката успоредици за тях дават редица архаични гръцки минеи, основната част от които имат синайски или атонски произход, напр.: 20.II. еп. Лъв Катански – *Sin. gr. 602*; 7. V. мъч. Акакий

---

[15] Майският миней *РГАДА, Син. тип. 113* от XIII в. следва да се причисли към представителите на сръбската (или българската?) традиция, тъй като по текст, подбор на паметите и композиционни особености на службите той не се вписва в стандартните руски състави и най-вероятно отразява южнославянски протограф (вж. Йовчева 2002: 112–113).

– *Athous Lavrae Г 19*, Δ *5*, Δ *36, Sin. gr. 617*; 13. V. мъч. Гликерия – *Athous Lavrae Ã 19, Δ 36, Paris. gr. 1575, Sin. gr. 617*; 28. V. Никита Изповедник – *Athous Lavrae Δ 36*; 10. VI. Тимотей Пруски (датата най-вероятно отбелязва пренасянето на мощите му в Константинопол) – *Paris. gr. 1575, Athous Lavrae Δ 5, 45, Sin. gr. 620*; 15. VI. пророк Амос – *Athous Lavrae Δ 45*; *Sin. gr. 620*; 14. VII. ап. Акила – *Sin. gr. 637*; 19. VII. преп. Дий – *Meteor. Metamorf. 150, Mess. gr. 140, Sin. gr. 625, 627, 637*; 29. VII. мъч. Калиник – *Sin. gr. 625*; 30. VIII. патриарх Александър – *Sin. gr. 631* (заедно с цариградските патриарси Йоан и Павел).

Като рефлекс от по-късна практика може да се разгледа и датата, на която е поместено последованието за Обновяване на Богородичния храм. Създадена по повод на въздигането на църквата „Св. Богородица“ от константинополския патриарх Алексий Студит, тази служба обикновено се помества на предпразненство на Успение на 14. VIII. (срв. руските служебни минеи за август, миней *Добр1*, където са изписани само стихирите, *НБКМ 113*, а също и календара на апостол *НБКМ 882*). В използваните сводни календари и инципитариуми не се открива паралел за регистрираната в *Добр2* дата. Допустимо е нейният избор да се обясни с факта, че на този ден според отразената в кодекса литургическа практика най-вероятно се е падало отданието на празника. Разгледана в такъв аспект, датата на поместването на службата бележи по-късна студийска традиция, тъй като в класическите представители на ранния студийски тип – руските минеи за август, където изобщо пред- и попразненствата са най-кратки, честването на Успение Богородично продължава три дни след 15. VIII. и отдаването на празника става на 18. VIII. Следователно *Добр2* отразява практика с увеличен брой на дните за следпразненство, близък до уставните указания на *ЙерТ*, според които отдаването се извършва на 23. VIII. Още по-интересен е фактът, че датата 22. VIII. като ден за отдание на празника съвпада с податките от най-ранния августовски миней от гротафератската колекция *Cryp. Δ.α.XII*. Като се зачете връзката на южноиталийските минеи с атонската литургическа традиция, това съвпадение подсказва за евентуалния светогорски произход на гръцкия оригинал, залегнал в протографа на *Добр2*.

III. Очертава се група от 14 изолирани памети, които не се вписват в официализираната студийска или йерусалимска календарна практика.

III.1. От тях 9 памети обединяват кодекса с някои от изключенията в календарите на архаични гръцки минеи: 6.II. Тимотей Изповедник – *Hierosol. Sab. 72, Sin gr. 597, 602*; 27. II. еп. Вукол Смирненски – *Cryp. Δ.α.VI*; 28. II. Прокопий Декаполит – *Cryp. Δ.α.VI*; 24. V. мъч. Мелетий и дружина (вместо общия за студийските и йерусалимските устави Симеон Дивногорец) – *Cryp. Δ.α.IX, Paris. gr. 1569*, 9. VI. Орест, Диомид и Радион – *Athous Lavrae Δ 10; Hierosol. Sab. 70, Paris. gr. 1575, Vat. gr. 787*[16] (регистрирана и в указанията на *ЕвТ*); 20. VI. мъч.

---

[16] Канонът, останал извън печатните издания, принадлежи на Йосиф Химнописец (за 8-и глас); вж. Τωμαδάκης 1971: 167–168; издаден е в AHG X, 1972: 23–35, 228–231.

Ина, Пина и Рима – *Hierosol. Sab. 70, Leisb. Leimonos. 11, Meteor. Metamorf. 150* и др. (в атонската традиция на 21. VI.)[17], 22. VI. преп. Петър Атонски – *Hierosol. Sab. 70, 72, Leisb. Leimonos. 11* (паметта се разпространява широко след XII в. в атонски ръкописи, но с основна дата 12. VI.)[18]; 5. VII. мъч. Астий – в *Hierosol. Sab. 72*; (а на 6. VI. в *Paris. gr. 1575, Sin. gr. 624, 630)*[19] (регистрирана и в указанията на *ЕвТ*);12. VII. мъч. Голиндуха – *Sin. gr. 625* (на 13. VII.)[20]. Като особено важни податки за локализацията на византийския календар, послужил за оригинал на миней *Добр2*, могат да се използват паметите, които според разгледаните източници са силно разпространени в атонската традиция. Тук спадат споменатите вече преп. Петър Атонски на 22. VI., мъч. Ина, Пина и Рима на 20. VI., св. Орест, Диомид и Радион 9. VI. Между впрочем, поради изолирания характер на тези чествания, вторият Добриянов миней остава единственият славянски свидетел за някои от тези служби, чието ядро най-често съставят канони на Йосиф Химнограф – напр. службите за мъч. Ина, Пина и Рима, за мъч. Астий, засега не са познати по други преписи.

III.2. Релевантни за поставения проблем са и празниците, изолирани само в *Добр2*. На първо място трябва да се спомене паметта на солунската светица Еликонида на 27.V., която замества мъч. Еладий (по студийската практика) или св. Терапонтий (по Йерусалимския устав). В репертоарите и изданията на византийската химнография не се намират данни за нейното почитане със служба, а единствените свидетелства за празника се съдържат в константинополските синаксари (респективно и в славянските пролози, в това число и стишните), където името на светицата е изведено на първа позиция в повечето преписи[21]. Засега вторият известен препис на тази служба се открива в български миней *Крък 19*[22]. Ако се зачете солунският произход на култа към светицата (пояснен специално от книжовника Добриян в заглавката снıа̀ въ ѿ солоуна на л. 104а), би следвало да се предположи, че нейната служба най-вероятно се е разпространявала в атонски ръкописи или такива от сбирките на принадлежащите към тях манастири. Не е изключено именно в източници с подобен произход да се намери и гръцкият оригинал на песнопенията. Важно свидетелство за характера на залегналия в *Добр2* календар е и споменаването на мъченица Севастиана в литургическите указания за 3. V., макар че службата за деня изцяло е посветена на Тимотей и Мавра. Тази памет специално е отбелязана от архиеп. Сергий като специфичен белег на т.нар. от него на йерусалимско-цариградски тип миней (Сергий 1, 1901: 221–226)[23]. Тъй като вторият Добриянов миней не спада към варианта, формиран чрез добавяне на памети от друг тип календарни литургически кодекси, може да се предположи, че репертоарът за мъченица Севастиана е присъствал в гръцкия протограф и впоследствие на славянска почва е бил отстранен. В заглавката обаче като по-консервативен компонент от оформянето на ръкописа се запазва споменаването на мъченицата. В тази група памети спадат също и разменените дати за паметите на св. Харалампий (8. II.) и пророк Захарий (10. II.), изместената с ден назад памет на Прокъл и Иларий на 13. VII., за които нито един от привлечените гръцки източници не дава паралели.

---

[17] Канонът, останал извън печатните издания, принадлежи на Йосиф Химнописец (за 4-и глас);

[18] Канонът, останал извън печатните издания, принадлежи на Йосиф Химнописец (за 2-и глас); оповестен е у Τωμαδάκης 1971: 168–169; Παπαηλιοπούλου–Φωτοπούλου 1996: 216-217.

[19] Канонът, останал извън печатните издания, принадлежи на Йосиф Химнописец (за 4-и глас), вж. Τωμαδάκης 1971: 174; издаден е у Hannick 1972: 93–97; в AHG XI, 1978: 108–118.

[20] Канонът принадлежи на Йосиф Химнописец (за 6-и глас), вж. Τωμαδάκης 1971: 176.

[21] Delehaye 1902: 713–714.

[22] Използвам подробното описание на ръкописа у Суботин-Голубовић 1989: 150; за съжаление не съм имала възможност да работя с този ръкопис и да сравня дали двата преписа отразяват една и съща версия на Службата за солунската мъченица.

И така, цялостната преценка на данните показва, че, от една страна, съставът на втория Добриянов миней отразява по-късни византийски образци, чиито календари могат да се определят като преходни между двете основни литургически традиции (студийската и йерусалимската). За славянската книжнина навлизането на подобни смесени календари обикновено се свързва с влиянието на Евергетидския типикон (Симић 1974; Суботин-Голубовић 1995; 1998а). Затова тук се налага изричната уговорка, че службите в миней *Добр2* не носят композиционните белези – маркери за богослужебната практика, обвързана с този устав. Липсват релеватните за него структурни особености като специалните служби от типа на агрипнията, а също и разширеният обем на песенния материал (срв. Суботин-Голубовић 1998; 1998а). По композиционното си изграждане службите във втория Добриянов миней са ориентирани напълно към студийската литургическа практика в нейната ранна разновидност (три стихири, канон, седален; понякога и още една стихира *на слава*). От друга страна, въз основа на изключенията и редките памети, произходът на гръцкия протограф на *Добр2* би могъл със сравнително голяма степен на увереност да бъде локализиран на Атон. Ако се потърси контекста, в който се вписва съвкупността от изнесените факти, допустимо е предположението, че за оригинал (или оригинали) на този състав са послужили атонски гръцки минеи или минеи от свързани със Света гора манастири. Все пак именно в тамошните обители най-рано навлизат богослужебните книги, подчинени на йерусалимския тип устави (Пентковский 2004). Тук следва да се припомни също и предполагаемият атонски произход на двата Добриянови ръкописа, който се аргументира с мястото на тяхното откриване (Кожухаров 1979: 220–221). Предположението за създаването на втория Добриянов миней в славяно-гръцка контактна среда се подкрепя и от редица особености в графическото оформяне на ръкописа, немалкото литургически гърцизми в заглавията на отделни песнопения и в текстовете, а също и от факта, че четири от неговите листове са изписани върху изтрит текст на гръцко унциално евангелие.

---

[23] Най-старите преписи от службата са засвидетелствани са в *Sin. gr. 617* и *Cryp. Δ.α.IX*.

Приложение

В приложението е отразен целият календарен репертоар на *Добр2* и само празниците за съвпадащите месеци от *Добр1,* които са дадени в курсив. Всички памети са идентифицирани по сводните каталози на архиеп. Сергий (Сергий 1901) и С. Евстратиадис (Εὐστρατιάδης 1961) и са представени в нормализиран вид, за да се избегнат грешките при изписването на някои имена в минея. Използвани са следните съкращения: указ. – паметта е указана в заглавието на службата, без да има химнографски материал за нея; стих., троп. – за паметта е поместен съкратен вариант на службата само със стихири или тропар; препр. – за честването на паметта има препратка към друга дата със служба за същия светец. Със знака + се отбелязва наличието на паметта, която е регистрирана в *Добр1* или *Добр2.* Ако в лявата колона има две или повече памети, знакът не се използва. В случаите, когато датата се намира и в двата кодекса, паметите са разделени с //.

Месец февруари

Добр2 + Добр1	*ГИМ, Син. 164*	*Сгур. Δ.α.VI*	*ЕвТ*	*ЙерТ*
1. мъч. Трифон	+	+	+	+
2. *механ. загуба в Добр1*	Сретение	Сретение	Сретение	Сретение
3. Симеон Богоприимец	+	+	+	+
4. Исидор Пелусиотски	+	+	+	+
5. мъч. Агатия	+	+	+	+
6. Тимотей Изповедник	еп. Вукол Смиренenски	мъч. Фауста и др.	еп. Вукол Смиренenски	еп. Вукол Смиренenски
7. преп. Партений	+ Теодор Стратилат	+ Теодор Стратилат	+	+
8. мъч. Харалампий	прор. Захарий	прор. Захарий	Теодор Стратилат; прор. Захарий	Теодор Стратилат; прор. Захарий
9. мъч. Никифор	+	+	+	+
	мъч. Харалампий	мъч. Харалампий	мъч. Харалампий	мъч. Харалампий

11. *мъч. Власий*	+	+	+	+
12. преп. Мелетий	+	+	+ Никомидийските мъч.	+
13. преп. Мартиниан	+	+	+	+
14. *Кирил Философ*	преп. Авксентий; Кирил Философ	преп. Авксентий	+	преп. Авксентий
15. ап. Онисим	+	+	+	+
16. мъч. Памфил и др.	+	+	+	+
17. *мъч. Теодор Тирон*	Мариамна, сестра на ап. Филип	+	+ Мариамна	+
18. Лъв папа Римски	+	+	+	+
19. ап. Архип, Филимон и св. Апфий	мъч. Максим, Теодот и др.	+	мъч. Максим, Теодот и др.	+
20. Лъв Катански	ап. Архип	+	+ ап. Архип	+
21. преп. Тимотей	+ Лъв Катански	+	+	+
22. Намиране на мощите на мъч. в Евгения	+ Методий Патарски	+	+	+
23. Поликарп Смирненски	+	+	+	+
24. *механ. загуба в Добр1*	Намиране главата на Йоан Предтеча	Намиране главата на Йоан Предтеча	Намиране главата на Йоан Предтеча	Намиране главата на Йоан Предтеча
25. механ. загуба	патр. Тарасий	патр. Тарасий	патр. Тарасий	патр. Тарасий
26. еп. Порфирий Газски	+	+	+	+
27. еп. Вукол Смирненски	Прокопий Декаполит	+ Маркиан аскет	Прокопий Декаполит	Прокопий Декаполит
28. Прокопий Декаполит	Василий Изповедник	Прокопий Декаполит	Василий Изп.; патр. Протерий Александрийски	Василий Изповедник
29. липсва памет	Теостерик монах	Василий Изповедник	липсва памет	липсва памет

Месец май

Добр2 + Добр1	*ГИМ, Син. 166*	*Сгур. Δ.α. IX*	*ЕвТ*	*ЙерТ*
1. *прор. Йеремия*	+	+	+ Сава Стратилат	+
2. Атанасий Александрийски	+ мъч. Есперий и Зоя	+ мъч. Есперий и Зоя	+	+
3. Тимотей и Мавра; мъч. Севастиана (указ.)	Тимотей и Мавра	Тимотей и Мавра мъч. Севастиана	Тимотей и Мавра	Тимотей и Мавра
4. мъч. Пелагия	мъч. Ирина	мъч. Ирина	мъч. Ирина	+
5. мъч. Ирина	мъч. Пелагия	мъч. Пелагия	мъч. Пелагия	+
6. Йов; *Йов* (*стих.*)	+	+ Пахомий	+	+
7. мъч. Акакий; Явление на Честния кръст	Явление на Честния кръст	мъч. Акакий; мъч. Дометий	мъч. Акакий	мъч. Акакий; Явление на Честния кръст
8. *Йоан Богослов;* *Арсений Велики*	+ +	+ +	+ +	+ +
9. прор. Исаия; мъч. Христофор	+ +	+ + мъч. Кондрат	+ +	+ +
10. ап. Симон Зилот	+	+ мъч. Алфий и др.	+	+
11. мъч. Мокий	+ Обновление на Цариград	+ Обновление на Цариград; мъч. Армодий	+ Обновление на Цариград	+
12. Епифаний Кипърски; *патр. Герман Константинополски*	+ +	+ + Филип Аргирий	+ +	+ +
13. мъч. Александър; мъч. Гликерия // *Александър* (*стих.*); *Методий Патарски* (*указ.*)	мъч. Александър; Методий Патарски	мъч. Александър; мъч. Гликерия	мъч. Гликерия; преп. Георги Малейски	мъч. Гликерия
14 [illegible] Ис[illegible]	+	+	+	+
	Пахомий Велики; Теодор Освещени	Теодор Освещени	Пахомий Велики	Пахомий Велики

16. прор. Захарий	+ еп. Неадий	Ахил Лариски	еп. Неадий	Теодор Освещени
17. ап. Андроник и Юний	+	+ Георги Митиленски	+	+
18. Петър, Дионисий и др.	+	Филетериум и др. +	+	+ мъч. Теодот и др.
19. мъч. Патрикий и др. (в т.ч. Акакий)	мъч. Акакий и др.	+	+	+
20. мъч. Талелей	+	+	+	+
21. *св. Константин и Елена*	+	+	+	+
22. мъч. Василиск	+	+ Михаил Изповедник	+	+
23. Михаил Изповедник // *Симеон Дивногорец* (*стих.*)	Йоан Психаит	Симеон Дивногорец	Михаил Изповедник	Михаил Изповедник
24. мъч. Мелетий и др.	Симеон Дивногорец	+ мъч. Тимотей	Симеон Дивногорец	Симеон Дивногорец
25. Намиране на главата на Йоан Предтеча // *Намиране на главата на Йоан Предтеча* (*препр. към 24.02.*)	+	+ Йоан Психаит	+	+
26. ап. Карп	+	+ ап. Юда	+	+
27. мъч. Еликонида	мъч. Еладий	мъч. Еладий	мъч. Еладий	мъч. Терапонтий
28. Никита Изповедник; преп. Филотея	мъч. Евтихий	мъч. Терапонтий	мъч. Евпсихий	Никита Изповедник
29. мъч. Теодосия	+	+	+	+
30. преп. Исакий Далматински	+	+	мъч. Евтихий	+
31. мъч. Ермей	+	+	+	+

Месец юни

Добр2 + Добр1	*ГИМ, Син. 167*		*ЕвТ*	*ЙерТ*
1. мъч. Юстин и др. // *мъч. Юстин* (*указ.*)	+		+	+
2. патр. Никифор // *патр. Никифор* (*указ.*); *мъч. Еразъм* (*стих.*)	патр. Никифор мъч. Еразъм		патр. Никифор	патр. Никифор
3. мъч. Лукилиан и др.	+		+	+
4. патр. Митрофан // *патр. Митрофан* (*троп.*)	+		+	+
5. Иларион Далматски	+		+	мъч. Доротей Тирски
6. мъч. Доротей Тирски	+		+	Иларион Далматски
7. мъч. Теодот Анкирски	+		+	+
8. *Теодор Стратилат*	+		+	+
9. мъч. Орест, Диомид, Радион; Кирил Александрийски (указ.)	Кирил Александрийски		мъч. Орест, Диомид, Радион	Кирил Александрийски
10. мъч. Тимотей Пруски	мъч. Александър и Антонина		мъч. Вениамин	+
11. *ап. Вартоломей и Варнава*	+		+	+
12. *преп. Онуфрий; Тихон Кипърски* (*указ.*)	преп. Онуфрий; мъч. Кондрат		преп. Онуфрий	преп. Онуфрий; преп. Петър Атонски
13. мъч. Акилина	+		+	+
14. *прор. Елисей; патр. Методий* (*указ.*)	прор. Елисей; патр. Методий		прор. Елисей	прор. Елисей
15. прор. Амос	Пренасяне на мощите на Теодор Сикеот; ап. Фортунат; мъч. Вит и др.		+	+
16. преп. Тихон	+		+	+

17. мъч. Мануил, Савел, Исмаил	+		+	+
18. мъч. Леонтий	+		+	+
19. ап. Юда // *ап. Матей (указ.); ап. Юда (указ.); мъч. Гервасий (указ.)*	ап. Юда		ап. Юда	ап. Юда
20. мъч. Ина, Пина и Рима	мъч. Методий Патарски		мъч. Зосим Воин	мъч. Методий Патарски
21. мъч. Юлиан	+		+	+
22. преп. Петър Атонски	Евсевий Самосатски		Евсевий Самосатски	Евсевий Самосатски
23. мъч. Агрипина	+		+	+
24. *Рождество на Йоан Предтеча*	+		+	+
25. мъч. Феврония	+		+	+
26. преп. Давид Солунски	+		+	+
27. преп. Самсон Страноприемец	+		+	+
28. Пренасяне на мощите на Кир и Йоан	+		+	+
29. *ап. Петър и Павел*	+		+	+
30. Събор на 12-те ап.	+		+	+

Месец юли

Добр2 + Добр1	*ГИМ, Син. 168*	*Сгур. Δ.α.XI*	*ЕвТ*	*ЙерТ*
1. *мъч. Козма и Дамян*	+	+	+	+
2. *Полагане на ризата на св. Богородица*	+	+	+	+
3. мъч. Якинт	+	+	+	+ патр. Анатолий
4. Андрей Критски	+	+	+	+
5. мъч. Астий	преп. Лампада; Евстатий Антиохийски	Стефан Калабрийски и др.	мъч. Астий	св. Марта, майка на Симеон Дивногорец
6. преп. Сисой	Тома Малеин	+	+	+

7. мъч. Неделя // *мъч. Неделя* (*стих.*); *мъч. Филимон и Онисим* (указ.)	преп. Сисой; мъч. Неделя	мъч. Неделя	Тома Малеин	Тома Малеин; Акакий Лествичак
8. *мъч. Прокопий; мъч. Евстатий и Поликарп (указ.)*	Прокопий	Прокопий	Прокопий	Прокопий
9. мъч. Панкратий	+	+ мъч. Патермутий и Коприй	+	+
10. 45 мъченици в Никопол	+	+	+	+
11. мъч. Евфимия // *мъч. Евфимия* (*стих.*); *мъч. Маркиан* (*указ.*)	мъч. Евфимия		мъч. Евфимия	мъч. Евфимия
12. мъч. Голиндуха	мъч. Прокъл и Иларий	мъч. Прокъл и Иларий	мъч. Прокъл и Иларий	мъч. Прокъл и Иларий
13. мъч. Прокъл и Иларий	ап. Акила; Стефан Саваит	Петър Критски; Памет на 4-я Халк. събор	мъч. Серапион	Събор на арх. Гавриил; Стефан Саваит
14. ап. Акила	мъч. Юст	+	+	+
15. *мъч. Кирик и Юлита*	+	+ Йосиф Солунски	+	+
16. мъч. Атиноген	+	+	Петър Критски	+ (на повечерие); Памет на 4-я Халк. събор
17. *мъч. Марина*; *мъч. Атиноген* (*указ.*)	мъч. Марина	мъч. Марина	мъч. Марина; Мощите на Лазар Галисийски	мъч. Марина; Мощите на Лазар Галисийски
18. мъч. Емилиян	+	+	+	+
19. преп. Дий; преп. Макрина (указ.)	преп. Макрина	преп. Дий; преп. Макрина	преп. Макрина	преп. Дий; преп. Макрина
20. *пророк Илия*	+	+	+	+
21. прор. Иезекиил	+	Симеон Юродиви и Йоан	+ Симеон Юродиви и Йоан	+ Симеон Юродиви и Йоан
22. Мария Магдалена// *Мария Магдалена* (*стих.*); *мъч. Фока* (*стих.*)	Мария Магдалена;	Мария Магдалена	Мария Магдалена	Мария Магдалена; мъч. Фока

23. Симеон Юродиви и Йоан	+	Аполинарий Равенски; мъч. Фока	мъч. Аполоний	мъч. Трофим, Теофил и др.
24. мъч. Христина // *мъч. Христина* (стих.)	+	+ св. Фантино	+	+
25. *св. Анна* (*стих.*); *Евпраксия* (стих.)	св. Анна	св. Олимпиада и Евпраксия; св. Анна	св. Анна	св. Анна; св. Олимпиада и Евпраксия
26. мъч. Ермолай и др.	+	Йоан Неолаврит; мъч. Параскева	+ Йоан Палеолаврит	+
27. *мъч. Пантелеймон*	+	+ Ермолай	+	+
28. ап. Прохор, Никанор и др.	+	+	+	+
29. мъч. Калиник	мъч. Теодотия с чеда	мъч. Теодотия с чеда	+	+
30. ап. Сила, Силуан и др.	+	+	+	+
31. преп. Евдоким	+	+	+	+

Месец август

Добр2 + Добр1	*ГИМ, Син. 169*	*Сгур. Ä.á.XII*	*ЕвТ*	*ЙерТ*
1. *Макавеите; мъч. Полиевкт, Теодор и др.* (*указ.*)	Макавеите	Макавеите	Макавеите	Макавеите; Произхождение на честния Кръст
2. Мощите на първомъч. Стефан; Стефан папа Римски	Мощите на първомъч. Стефан	7 ефески отроци; Мощите на първомъч. Стефан	Мощите на първомъч. Стефан	Мощите на първомъч. Стефан
3.преп. Исакий, Далмат и Фавст	+	+	+	+
4. мъч. Евдокия	+	+	Йоан, иг. на Пателария; 7 ефески отроци	7 ефески отроци
5. *Предпразненство*	+ мъч. Евсигний	+ мъч. Евсигний	+ мъч. Евсигний	+ мъч. Евсигний
6. *Преображение*	+	+	+	+

7. мъч. Дометий Персийски // *Дометий и Кирик (указ); Попразненство (стих)*	7 ефески отроци	+	+	+
8. преп. Емилиан // *Емилиян, Елевтерий и Мирон (указ.)*	мъч. Дометий; преп. Емилиан (без химн.)	преп. Емилиан	преп. Емилиан	преп. Емилиан
9. ап. Матия	+	+	+	+
10. мъч. Лаврентий	+	+	+	+
11. мъч. Евпъл	+	мъч. Фотий и Аникита	+	+
12. мъч. Фотий и Аникита	+	мъч. Евпъл	+	+
13. Максим Изповедник // *Отдание*	Максим Изповедник	Максим Изповедник	Максим Изповедник	Максим Изповедник
14. *прор. Михей (указ.); мъч. Маркел (указ.); Обновление на храма „Св. Богородица"*	прор. Михей; Предпразненство	Предпразненство	прор. Михей; Предпразненство	прор. Михей; Предпразненство
15. *Успение Богородично*	+	+	+	+
16. *Пренасяне на убруса от Едеса*	+ мъч. Диомид Врач	мъч. Диомид; Попразненство	Манделий; мъч. Диомид	+ мъч. Диомид
17. мъч. Мирон	+	Илия Калабрийски	+	+
18. мъч. Флор и Лавър; св. Иван Рилски	мъч. Флор и Лавър; Отдание	мъч. Флор и Лавър; Попразненство	мъч. Флор и Лавър	мъч. Флор и Лавър
19. мъч. Андрей Стратилат	+	Макарий игумен; Попразненство	+	+
20. пророк Самуил	+ ап. Тадей	+ Попразненство	+	+
21. ап. Тадей	мъч. Васа и чеда	+ Попразненство	+	+
22. Обновление на храма „Св.Богородица"; мъч. Агатоник и др.	мъч. Агатоник и др.	Отдание мъч. Агатоник и др.	мъч. Агатоник и др.	мъч. Агатоник и др.
23. мъч. Луп	+	+	+ Отдание	+ (измества се на 22. заради Отдание)

24. ап. Вартоломей	+ мъч. Евтихий	ап. Тит	+ мъч. Евтихий	мъч. Евтихий
25. ап. Тит	+	ап. Вартоломей	+	+ ап. Вартоломей; св. Отци в Галисия
26. мъч. Адриан, Наталия и др.	+	+	+	+
27. преп. Пимен	+	+	+	+
28. Моисей Мурин	+	+	+	+
29. *Усекновение на Йоан Предтеча*	+	+	+	+
30. патр. Александър Константинополски	Филик, Януарий и др.	мъч. Ор, Оропс и Ириней	Филик, Януарий и др.	патр. Александър, Йоан и Павел Константинополски
31. *Полагане на честния пояс на св Богородица*	+	+	+	+

ЛИТЕРАТУРА

Горский, Невоструев 1869: Горский, А., К. Невоструев 1869. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. Ч. 1. Москва, 1869.

Григорович 1865: Григорович, В. Древнеславянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов святых Кирилла и Мефодия. – В: Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865, 235–270.

Дмитриевский 1895: Дмитриевский, А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1. ΤΥΠΙΚΑ. Ч. 1. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы. Отд. 1. Памятники патриарших типиконов. Киев, 1895.

Добрев 2002: Добрев, И. Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица. – *Palaeobulgarica*, 26, 2002, № 3, 3–12.

Иванова, Йовчева 2004: Иванова, К., М. Йовчева. Путешествие св. Александра Римского (Фракийского) из Рима и Карфагена по балканским землям и дальше. – *Древняя Русь*, 4, 2004, 18, 35–45.

Йовчева 2001: Йовчева, М. Старобългарската служба за първомъченик Стефан и Стефан I папа Римски. – *Старобългарска литература*, 32, 2001, 21–44

Йовчева 2002: Йовчева, М. Предизвикателствата на ранните славянски служебни минеи. – *Palaeobulgarica*, 26, 2002, № 4, 104–120.

Кожухаров 1979: Кожухаров, С. Служба за Успението на Иван Рилски (новооткрита най-ранна редакция от XIII в.). – В: Изследвания върху историята и диалектите на българския език. Сборник в памет на чл. кор. Кирил Мирчев. С., 1979, 44–77.

Кожухаров 1983: Кожухаров, С. Новооткрита поетическа творба от XIII в., посветена на Филотея Темнишка. – *Литературна история*, 1983, 11, 54–59.

Кожухаров 1987: Кожухаров, С. Българската литература през XIII век. – В: Българската литература и книжнина през XIII век. С., 1987, 25–37.

Кривко 2006: Кривко, Р. Среднеболгарский фрагмент НБКМ № 113 в истории переводов славянских служебных миней. – *Scripta & e-Scripta*, 3–4, 2006, 59–94.

Мурьянов 2003: Мурьянов, М. Гимнография Киевской Руси. Послесловие и библиографические дополнения. М., 2003.

Пентковский 2001: Пентковский, А. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва, 2001.

Пентковский 2004: Пентковский, А. Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии. – В: Преводите през XIV столетие на Балканите. С., 2004, 153–171.

Попов 2003: Попов, Г. Служби за Кирил и Методий. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. С., 2003, 652–666.

Сергий 1901: архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 1–3. Владимир, 1901 [Репринт, 1997].

Сводный каталог 1984: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.). М., 1984.

Симић 1974: Симић, П. Структура и редакције словенских минеја. – *Богословље*, 18, 1974, № 1–2, 67–108.

Станчев 2003: Станчев, Кр. Проблеми на типологията и терминологията на служебните минеи. – В: Пѣти достоитъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. С., 2003, 132–142.

Станчев 2006: Станчев, Кр. К начальной истории одного типа служебной минеи у славян. – В: Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Paderborn, 2007, 135–149.

Суботин-Голубовић 1987: Суботин-Голубовић, Т. Култ светог Ахилија Ларискoг. – *Зборник радова Византолошког института*, 26, 1987, 21–33.

Суботин-Голубовић 1989: Суботин-Голубовић, Т. Нова служба св. Ахилију Лариском. – *Зборник радова Византолошког института*, 27–28, 1989, 149–175.

Суботин-Голубовић 1995: Суботин-Голубовић, Т. Упоредно проучавање структуре српских и византијских минеја старијег периода. – В: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа, Београд, 1995, 439–446.

Суботин-Голубовић 1998: Суботин-Голубовић, Т. О рукописима који садрже службе светоме Сави. – В: Зборник радова са међународног научног скупа „Свети Сава у српској историји и традицији. Српска Академија наука и уметности. Научни скупови. Кн. 89. Председништво. Кн. 8. Београд, 1998, 337–345.

Суботин-Голубовић 1998a: Суботин-Голубовић, Т. Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем XIII века. – В: Хиландарски зборник. 10. Београд, 1998, 153–177.

AHG 1974–1980: Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, I. Schirò consilio et ductu edita. T. VI–XII. Rome, 1974–1980.

Delehaye 1902: Delehaye, H. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Brussels, 1902.

Hannick 1972: Hannick, C. Studien zu den griechischen und slavischen liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Wien, 1972.

Rocchi 1883: Rocchi, A. Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano. Tusculani, 1883.

Θέμελης 1931: Θέμελης, Τ. Τὰ Μηναῖα ἀπὸ τοῦ ΙΑ´ μέχρι τοῦ ΙΓ´ αἰῶνος. – *Ἐκκλησιαστικός Φάρος*, 30, 1931, 287–312, 348–387, 521–566.

Εὐστρατιάδης 1961: Σωφρόνιος (Λεοντοπόλεως). Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρϑοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀϑῆναι, 1961.

Εὐστρατιάδης 1947–1952: Σωφρόνιος (Λεοντοπόλεως). Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως. – *Ἐκκλησιαστικός Φάρος*, 46, 1947, 291–312; 47, 1948, 15–34, 143–153; 49, 1950, 48–55, 97–114, 204–224; 50, 1951, 78–80, 149–176, 242–272, 313–356; 51, 1952, 30–59.

Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996: Παπαηλιοπούλου–Φωτοπούλου, Ε. Ταμεῖον ἀνεκδοτῶν βυζαντινῶν ᾀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e Codicibus eruta Orientis Christiani. 1. Κανόνες Μηναίων. Ἀϑῆναι, 1996.

Τωμαδάκης 1971: Τωμαδάκης, Ε. Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον. Ἀϑῆναι 1971.

THE CALENDAR OF MENAION GRIGOROVICH 1/5 OF OGNB (SECOND MENAION OF DOBRIYAN)

Summary

The article explores the specific features of the calendar of Menaion Grigorovich 1/5 of OGNB, in order to clarify the origin and dating of the Greek original (originals) used. For the purposes of the study, the commemorations are conventionally allocated in four groups – common Christian feasts (neutral); Studite (registered on the respective date in the sources, related to Studite typica), Jerusalem (officially established with the introduction of neo-Sabaitic typicon) and special (such that are absent in the pure Studite or Jerusalem specimens). The overall assessment of data shows that the content of the Menaion Grigorovich 1/5 of OGNB reflects subsequent Byzantine specimens, the calendars of which may be defined as transitive between the two liturgical traditions. This feature, combined with the extensive distribution in the manuscripts from Mount Athos, of some of the rare commemorations in the codex under review, gives reasons for comparatively high degree of certainty that its Greek protograph is localized in the Holy Mountain.

Радослава Станкова
(София)

ВИДИНСКА СЛУЖБА ЗА СВ. ПЕТКА ТЪРНОВСКА

Книжовната традиция за прослава на св. Петка Търновска през Средновековието в южнославянска среда е богата и разнообразна[1]. Химнографските текстове също са многобройни и показват вариативност[2]. Затова е трудно да се открои всяко отделно произведение, да се локализира и да се датира неговата поява и функциониране.

Тук ще обърна внимание на една доскоро неизвестна служба[3] за общобалканската светица с канон за осми глас. Тази служба досега не е привличала достатъчно вниманието на изследователите. Ст. Кожухаров (1974: 296–298) определя канона в нея като Втори параклис за Петка Търновска и го посочва в преписи в два псалтира от Румънската академия на науките – един от XV в. (№ 215)[4] и друг от XVI в. (№ 103), и в празничен миней също от XV в. от сбирката на ЦИАИ в София № 186. Изтъкнатият български химнолог цитира първата песен на канона за осми глас по най-късния от посочените по-горе преписи и уточнява, че този канон е бил известен като втори канон от редакцията на службата, поместена в руските печатни минеи[5].

---

[1] За житията на св. Петка Търновска вж. Иванова 1980 (с по-старата библиография), Градзанити 2000, Нихоритис 2005, Мирчева 2005; за службите – Кожухаров 1971, Суботин-Голубович 2005, Минева 2005; за Летописния разказ за пренасяне на мощите на светицата в Търново – Кожухаров 1974а и др.

[2] Станкова 2007.

[3] Издадена от Минева (2005: 40–56) по ръкопис в НБКМ № 665 – сръбски сборник със смесено съдържание от третата четвърт на XV в., 201 л. Според Цонев (1923: 176–178) ръкописът представя западнобългарска безюсова редакция, с ресавски правопис. Службата за св. Петка се намира на л. 174б–188 – вж. още Христова, Караджова, Икономова (1982: 84, № 199).

[4] На този препис неодавна обърна внимание Е. Томова 2003.

Налага се за изясняване историята на този текст и неговите структурни промени да се привлече повече съпоставителен материал, а именно, най-ранният препис на службата и още четири новооткрити преписа в сръбски празнични минеи от XV в.

Трябва специално да се отбележи, че канон за осми глас има в службата за мъченица Петка, която често се изписва в ръкописите под датата 14-ти октомври (напр. в Скопския миней от XIII в., в София, НБКМ № 522 и в Дечанския № 34 от края на XIV в., в Белград, НБС). Този канон би трябвало да се отграничи от разглеждания тук текст[6] и да се отнесе към предходната ръкописна традиция, когато се предполага, че за прославата на преподобната светица са се използвали текстовете за мъченицата. Освен това, известен е и още един канон за осми глас[7] от рилския препис на служба за св. Петка, която Ст. Кожухаров нарича „търновска", но всъщност тя е функционална едва след XV в.

И така, най-ранният препис на разглежданата тук химнографска композиция е от края на XIV в. Запазен е в сръбски служебен миней за септември/декември (Дечани-Църколез № 6, днес в Белград, НБС)[8]. Ръкописът е датиран според водните знаци към 1390/95 г. (Грозданович-Паич/Станкович 1995: 58). В този препис освен химнографски компоненти от ранната служба за преподобната[9], са поместени строфи за прослава на мъчениците Назарий, Гервасий, Протасий и Келсий, чествани на същата дата. Още във вечерния дял след стихирите за св. Петка (за шести глас)[10] следват три вечерни стихири (за четвърти глас) за мъчениците (няма стиховни стихири на вечерня), а на утринна, освен тропарът на

---

[5] Когато публикува текста на разглежданата служба с канон за осми глас, Е. Минева (2005: 44–45) отбелязва различията между изданения от нея текст в ръкописа от XV в. и текста от руския печатен миней, и посочва неизвестни (т.е. неиздавани досега) химнографски компоненти от тази композиция.

[6] Канонът за мъченица Петка е с инципит на първи тропар от първа песен: Ꙗдоу оудикльшоу си твоимоу алканию..., а инципитът на разглеждания тук канон за осми глас за преподобната Петка е Ликоующи лѣти на нб҃сѣхъ...

[7] Този канон, издаден от Кожухаров (1971: 307–309; 2004: 128–136), е с инципит на първия тропар от първата песен: Въ свѣтъ невѣщьствьни и мисльнии... Тук той е кръстосан с канон за първи глас, който Кожухаров определя като търновски, но според Попов (2003: 38) е преводен.

[8] Вж. Богданович (1982: 59) и Суботин-Голубович (2005: 348).

[9] Това са вечерните стихири и славата, отпустителният тропар, двата седални, кондакът и икосът, както и хвалитните стихири от най-ранната служба, посветена на преподобната Петка, известна в два ранни празнични минея от XIII в. – българския Драганов миней (от манастира Зограф) и сръбския (в Белград, САНУ № 361) – вж. Трифонова 2002.

[10] Известни от ранната служба – вж. Трифонова (2002: 193).

ВЬ ГЬ и тропарът за св. Петка (за осми глас: **О тебѣ мⷴ҇ти...**), е маркиран (със зачело) и тропар за мъчениците (за четвърти глас). Синаксарните проложни четива също са две – за мъчениците и за св. Петка. Канонът е един – за осми глас – нов по отношение на предходната химнографска книжовна традиция за прослава на преподобната светица, когато се е използвал канонът за шести глас, известен от най-ранните преписи от XIII в. (срв. Трифонова 2002 и Станкова 2007). Между хвалитните стихири след канонът, които са известните хвалитни още от службата за мъченица Параскева, се откроява нова неизвестна в други преписи стихира (с инципит: **Мⷩ҇огы грѣхы и стрⷭ҇ти попра...**). Светилният след канона също е нов. В края на службата има поместени указания за литургия[11].

Както вече посочих, откриха се още четири нови преписа на този канон в сръбски празнични минеи от XV в.:

Единият е препис от втората четвърт на XV в. в Белград, НБС № 221. По състав и структура редакцията на службата с канона за осми глас съответства на най-ранния препис, но във вечерния дял, освен известните вечерни стихири за шести глас, има нови стиховни стихири за пети глас (с анафора **Раⷣѵи се**). Те са интересни и от гледна точка на поетиката на службите за жени-светици в южнославянската писмена традиция (срв. Станкова 2006), затова тук давам текста им[12]:

> Раⷣѵи се разоумнила лѣстовице ѿ стȣда възлетѣвши и воуроу
> (...)стноу кь выс(о)та пристаниіе б҃жїа.
> и вь во(...)лоу (...)стогоіи им же ꙗкоѝ любодѣлила
> вь дроу(ги)е вьсими (...)разными до(бро)дѣтльни
> кь подвигȣ поіенїа моужьскыи ѿлȣчивши се точенїа пⷪ҇токы твоими.
> врагы пото(плаеши) (...) выше пленница врагȣ (...).
> Хⷭ҇а молиши Петко подати ми(лости)⁖
>
> Раⷣѵи се голȣбице словеснаа и позлаіен(аа) красо(т)ȣ бл҃говѣрїа
> всѣмь знаменаниꙗ бестрⷭ҇тїѥ крⷭ҇тнымь дⷭ҇шевные стрⷭ҇ти ȣмрьтвивши.
> Ꙗгница стопамь пастырю по(сле)доуюіи моужьскоую. моудростїе
> (...)жьньствомь прѣтрьпѣвши много тежко метежаные стрⷭ҇ти.
> Юница льгкаго н҃ба носеіи влⷭ҇ныи ждрѣвыи бл҃говѣрїа скры(ваю)ши.
> Хⷭ҇а молет се тра(...)вати мирови(...) мⷴ҇ти⁖

---

[11] Вж. тук текста на тази служба в Приложението.

[12] Стихирите са поместени на л. 207а–207б в ръкописа от НБС, Белград № 221. Текстът е в две колони. Половината от първата колона е дописвана по-късно с черно мастило, докато останалият текст е с покафеняло мастило. Листът е бил залят с нещо и на места е съвсем нечетлив. Затова тук при предаването му неясните места са заместени с многоточие и скоби, а някъде е направен опит за разчитане. Поради липса на други преписи на стихирите засега текстът им остава неразчетен до край.

Раⷣи се Параскеви прпⷪбнаа (моу)ченице Петко.
иже грѣховноую поучиноу и сꙋ(...) (...) точиши иже слъꙁними.
водою крещеньа д҃шевные скврьны ѿмивши точенми потоки твои рѣкы
и соучиши(...) источника бл҃годатныими вьс(хи)тѣвши се нн҃ıа Параскеви
пр҃(по)дна до (...) и смысль ꙁрещи творца своего на нимь богата
естьствомь просвѣщьниие стые х҃а пе҃ко помоли се д҃шамь наши(мь)·:

Специфика на службата в този препис са кръстобогородичните тропари, добавени след славите и богородичните тропари на съответните групи стихири. Те също са иновация в сравнение с предходната ръкописна традиция на службата.

Още един препис на разглежданата служба е поместен в сръбски ръкопис от НБКМ № 903. В него, подобно на посочените дотук два преписа, канонът е единствен, без да е кръстосан с друг. Появяват се две нови стиховни стихири за шести глас във вечерния дял[13] (с инципит: Ѿ дѣсноую сп҃а прѣста д҃ваа прѣпⷪбнаа Петка ..., Никто же притѣкае к тебѣ ...) и две нови слави за втори глас (с инципит: Ѿчьство и съродство ... и Прѣпⷪбнаа м҃ти Петко ...) след хвалитните стихири в утринния дял. Тук подобно на предходния цитиран препис има един нов кръстобогородичен тропар на славата за осми глас на вечерните стихири (с инципит: Выдѣщите вьсѣща х҃е ...)[14].

Другите два преписа са в българско-сръбски конволюти, но службата е поместена в сръбската част.

В ръкопис под № 539 в НБКМ Службата за св. Петка е добавена към края на кодекса, освен това при подвързването листовете са разместени и обърнати, така че текстът започва от л. 141а и завършва на л. 138а[15]. Структурата ѝ е като в посочените по-горе преписи: с известната група вечерни стихири за шести глас и с канона за осми глас (седалният, кондакът и икосът са като в ранната служба; след шеста песен има проложно житие[16], но след девета песен липсва светилният), хвалитните са познатите от предишните служби стихири за мъченицата, а след тях двете слави (за втори глас, но тук втората е отбелязана за пети глас, с инципит: Прпо̑бна м҃ти Параскевїє ...)[17].

---

[13] Тук стихирите са различни от издадените от Минева (2005: 49–50) вечерни стиховни самогласни стихири, за които тя отбелязва, че са неизвестни от други преписи (Минева 2005: 44).

[14] В този препис на утринна са поместени указания за стихолог с катизма и седален, а за литургия са указани блаженни и трета и шеста песен от канона. По принцип това са особености на структурата на службите в конкретния миней.

[15] Минева (2005), подобно на Кожухаров (1971, 2004), смята, че текстът на службата прекъсва до трета песен, а тя всъщност продължава, но на по-предните листи.

[16] Житието, поместено на лл. 140а–139а в ръкописа от НБКМ № 539, е познато от преписи на ранната служба в служебни минеи от XV в. в НБКМ – български миней за септември/октомври № 116 (на л. 172б–174б) и сръбски миней за септември/декември № 527 (на л. 88б–90б).

В ръкописа от НБКМ № 163, листовете 31–37, където е службата за преподобната Петка, са с различен почерк и със сръбски правопис. Те са вмъкнати от друг ръкопис (което показва и пагинацията на тетрадите в полето долу), а веднага след текста на службата има приписка (от 1675 г., че книгата е била подвързана във Видин). Този препис илюстрира етап на редактиране на текста към по-сложна структура. Откроява се нова група литийни стихири за първи глас (различни от сръбските литийни стихири, които са за четвърти глас) и нови стиховни стихири за първи глас във вечерния дял, поместени след паримии от Притчи Соломонови, а на границата между вечерния и утринния дял има три полиелейни седални вместо отпустителен тропар (тук липсва сръбският полиелеен седален с инципит: Ꙗко маслына ѱаломскы ...). Поместени са два кръстосани канона – първият за светицата за осми глас и вторият за мъчениците за четвърти глас[18]. След третите песни на двата кръстосани канона има нов седален за светицата, изписан след кондак за мъчениците. Кондакът и икосът след шестата песен са старите, известни от ранната служба. Проложно житие няма. Хвалитните стихири за първи глас в тази редакция на службата също са нови (в сравнение с предходната старобългарска традиция, но са известните от сръбската редакция). Те са последвани от стихири за осми глас за мъчениците. В службата от този миней литургичните указания (за изпълнение на катизма бл҃жень моужь на вечерня; за литургия и Велико славословие на утринна) насочват към настъпилите в края на XIV в. промени, свързани със смяната на типика[19].

В заключение

От гледна точка на текстологичния анализ, състава и структурата на текста разглежданата редакция на службата за преподобната св. Петка Търновска в изследваните тук пет преписа показва едно устойчиво първоначално ядро[20], около което са се допълвали нови химнографски компоненти в посока към йерусалимска по тип композиция. В повечето запазени преписи тя се съчетава с химнографски компоненти от най-ранната славянска служба за св. Петка, която хронологически я предхожда (създадена или преведена в Търново

ЧИТАЛНЯ

---

[17] В този препис кръстобогородичният на славата след вечерните стихири е същият като цитираният тук по-горе в ръкопис от НБКМ № 903 (срв. още Минева 2005: 62).

[18] Канонът за светците Назарий, Протасий, Гервасий и Келсий съответства на службата за 14-ти октомври в преписите от НБКМ № 127 и 530, където се явява единствен канон.

[19] Текстът на този препис на службата с новите химнографски компоненти и в сравнение с най-ранния препис също публикувам в Приложението.

[20] В тези пет ръкописа канонът е еднакъв, за разлика от изданения от Минева, където след пета песен текстът се различава от редакцията в руския печатен миней (вж. Минева 2005: 45).

БАН - Институт
за литература

през XIII в.). Освен това, в един от посочените тук преписи на тази редакция на службата са добавени компоненти от сръбската служба, която пък от своя страна се отнася към XV в. Тези наблюдения дават основание да определим разглежданата тук редакция на службата като възникнала след ранната търновска редакция от XIII в. и преди сръбската редакция от XV в.

От гледна точка на съдържанието, текстът на канона и новите стихири в тази служба свидетелстват за прослава на св. Петка вече не само като преподобна, а и като отшелница.

Напр. в канона:

1 песен, 2 тропар: Пость възлюбивши чистотоу и смѣрение д҃во …
3 песен, 2 тропар: Бѣгающи оудали се вь поустинъıхь и вь горах …
3 песен, 3 тропар: Обрѣте еже люблꙗаше ѿ д҃ше пр҇ѹтаа Параскевїи. вь широтъı поустиннъıе …
4 песен, 1 тропар: … ꙗко ст҃ъıло пр҃но сьвтещее. посрѣ҇ постьникь прѣславнаа⁖
8 песен, 1 тропар: … тѣло божьстьвнаа вьдасть постоу и живеши вь все вѣкӹ⁖
9 песен, 2 тропар: Красота двицамь ꙗви се и прпⷪ҇бнъıмь …

Прави впечатление, че в разглеждания канон за осми глас иновация и специфична особеност е темата за пренасянето на мощите, редом с познатите химнографски топоси за светителска прослава (ангелоподобно битие, изцеление на недъзи, топоса богоневеста, светлинните епитети и др., вж. Станкова 2006):

5 песен, 3 тропар: Погребоше ти тѣло ꙗко же тлѣемо.
тъı же ꙗко беспльтнаа. поживе б҃гоневѣстнаа⁖
7 песен, 2 тропар: Испльнивь се странӹ твое благооуханїа.
вь ѡбрѣтенїи мощеⷨ ти.

За движението на мощите – отиването на светицата „на запад“ – според Кожухаров (1974: 297–298) става дума за пренасянето на мощите ѝ от Търново в Белград, но, както правилно отбелязва Минева (2005: 25), този израз може да означава и Видин, където по-напред се озовават мощите, след падането на Търново:

6 песен, 2 тропар: ѿчьствоу прѣдеть твое д҃ославнаа. кь ӡападоу пришьⷣшоу …
7 песен, 1 тропар: ӡанде ꙗко сл҃нце прпⷪ҇бнаа просвѣщаашe чюдесемь …[21].

---

[21] Макар че, по принцип направлението „изток–запад“, като топос, символизира движението на слънцето и се открива и в ранната служба за светицата, и в канона от сръбската служба (в третия тропар от шестата песен: (ѿ) вьстока ꙗко многосвѣтлое ѹстрьми се с҃ л н ц е. ꙗкоже многосвѣтлаа ӡвѣ҃зда ѡӡареши вьстокь. и ӡапⷣ҇а твоими ӡарами просвѣла еси.), както и в службите за другите две светици, популярни в южнославянска среда през същия период – Филотея и

Изтъкнатите дотук аргументи са изцяло в подкрепа на тезата, че разглежданата служба за преподобната св. Петка Търновска с канон за осми глас е написана в самия край на XIV в. във Видинското царство, когато мощите на светицата се пренесени там (а не в Румъния или Русия, както се смяташе досега). И доказателство за това е най-ранният препис, сравнително прецизно датиран според водните знаци от 1390/95 г. Данните (приписката) за функциониране на един от ръкописите именно във Видин също биха могли да насочат към извода, че тази редакция на службата за св. Петка е **видинска**.

ИЗПОЛЗВАНИ РЪКОПИСИ

Дечани-Църколез № 6 – миней за септември/декември от последната четвърт на XIV в.(1390/95 г.), 337 л., сръбски (службата за св. Петка се намира на л. 71б–75б) – Богданович 1982: 59, № 712 и Грозданович-Паич/Станкович 1995: 58;

НБКМ № 903 – празничен миней от XV в., 243 л., сръбски (първите 33 листа са от друг ръкопис от края на XVI в., датирани според водните знаци; служба за преподобната Петка Епиватска от л. 22а до л. 24б) – Стоянов, Кодов 1964: 70–71;

НБКМ № 539 – празничен миней от XV в., 150 л., сръбско-български конволют (първата ръка пише по 27 реда едноеров кратовски правопис; втората ръка по 26 реда ресавски правопис, службата за св. Петка е на л. 141а–138а отзад напред) – Цонев 1923: 61–62;

НБКМ № 163 – празничен миней септември/януари от XV в., 254 л., сръбско-български конволют (л. 31–37 преподобнє матєрє нашє Петки, цяла кола вмъкната от друг ръкопис със сръбски правопис, приписка веднага след службата л. 37б) – Цонев 1910: 111;

НБС № 221 – празничен миней от втората четвърт на XV в., 217 л., сръбски (служба за св. Петка в края на ръкописа на л. 206–210) – Богданович 1982: 67, № 853.

ЛИТЕРАТУРА

Богданович 1982: Богдановић, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији. Београд, 1982.

Градзанити 2000: Градзанити, М. Церковнославянская агиография в византийском литургическом контексте: Священное писание и литургия в литературной композиции Жития Параскевы. – *Славяноведение*, № 2, 2000, 42–51.

Грозданович-Паич/Станкович 1995: Гроздановић-Пајић, М., Р. Станковић. Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Водени знаци и датирање. Београд, 1995, књига друга (Опис јужнословенских ћирилских рукописа, Т. IV, НБС).

Теофана (напр. в първия тропар на осма песен в канона от службата за св. Филотея Темнишка: Новоꙗвлєнно ꙗко с л н ц є лоучами блистала єси.; и в литийната стихира за трети глас от службата за царица Теофана: Сїаєть памєть твоꙗ ꙗкожє дроугоє с л н ц є прпо̑бнаа Ѳєѡ̑ано. – вж. Станкова 2006).

Иванова 1980: Иванова, Кл. Житието на Петка Търновска от патриарх Евтимий (Източници и текстологически бележки). – *Старобългарска литература*, кн. 8, 1980, 13–36.

Кожухаров 1971: Кожухаров, Ст. Неизвестно произведение на старобългарската поезия. – *Старобългарска литература*, 1, 1971, 289–322.

Кожухаров 1974: Кожухаров, Ст. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. – В: Търновска книжовна школа. Т. 1, С., 1974, 277–309.

Кожухаров 1974а: Кожухаров, Ст. Неизвестен летописен разказ от времето на цар Иван Асен II. – *Литературна мисъл*, 2, 1974, 123–135.

Кожухаров 2004: Кожухаров, Ст. Търновска (Евтимиева) служба за св. Петка Епиватска. – В: Проблеми на старобългарската поезия. С., 2004, 109–139.

Минева 2005: Минева, Е. Пет химнографски творби за св. Петка Търновска. София, 2005, 140 с.

Мирчева 2005: Мирчева, Е. Предевтимиевото житие на св. Параскева (Петка) Търновска. – В: ... **Нѣстъ оученикъ надъ оучителемь своимъ.** Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев. С., 2005, 323–344.

Нихоритис 2005: Нихоритис, К. Неизвестно стишно житие на св. Петка Епиватска-Търновска. – *Старобългарска литература*, кн. 33–34. В чест на Климентина Иванова. С., 2005, 221–224.

Попов 2003: Попов, Г. Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия. – В: La poesia liturgica slava antica/ Древнеславянская литургическая поэзия. XIII Congresso Internacionale degli Slavisti/ XIII Международный съезд славистов. Roma-София, 2003, 30–55.

Суботин-Голубович 2005: Суботин-Голубовић, Т. Утицај преноса моштију свете Петке у деспотовину на развој њеног култа у српској средини. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум, С., 2005, 343–354.

Станкова 2006: Станкова, Р. Служби за жени-светици в южнославянската книжовна традиция от XIII–XVI век. – *Црквене студије*, Ниш, 2006, кн. 3, 259–274.

Станкова 2007: Станкова, Р. Служби за света Петка в български и сръбски ръкописи от XIII до XV век. – *Археографски прилози*, кн. 28, 2007, 105–122.

Стоянов, Кодов 1964: Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. С., 1964.

Томова 2003: Томова, Е. Параклис за св. Петка Търновска в кирилски ръкопис РАН-215 (Букурещ, Румъния). – В: Пловдивски университет „Паисий Хилендарски". Научни трудове., Т. 41, Кн. 1. Филология, Пловдив, 2003, 37–45.

Трифонова 2002: Трифонова, Р. Сръбски препис на най-ранната служба за св. Петка Търновска. – В: Търновска книжовна школа, Т. 7, Велико Търново, 2002, 181–198.

Христова, Караджова, Икономова 1982: Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. Т. 1, С., 1982.

Цонев 1910: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. I, С., 1910.

Цонев 1923: Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, Т. II, С., 1923.

ПРИЛОЖЕНИЕ:

Паралелното представяне на двата преписа на видинската редакция на службата за св. Петка Търновска цели да илюстрира разрастването на композицията в посока на йерусалимска по тип структура и да открои иновационните химнографски компоненти, добавени към първоначалния състав. Текстовете са снети de visu от ръкописите, предават се максимално близо до оригинала – без разкрити титли, с надредни знаци и оригинална пунктуация. Единствената редакторска намеса е разделянето на думите и изписването на главни букви за собствените имена и топонимите.

Служба за преп. Петка Търновска (Дечани-Църколез № 6):

мⷭ҇ца того. д҃і. прпⷣбнїе Петкы.
вь тъ҃ стⷯ҇ь м҃никь Назарїа, Гервасїа.
Протасїа, и Келсїа.
в҃е на г҃и вьзваⷯ҇. п҃ с҃ г҃ и поⷨ҇ стⷬ҇ы глⷭ҇а ѕ҃.

Живѹщи по сьмрьти Параскевїе прѣбл҃женнаа. посѣщаеши вьсѣⷯ҇. вѣрою притекающимь кь рацѣ твоеи. ѿ люти҃ покриваеши стⷬ҇ти вьсегⷣа. (и) ѿ бѣдьи избавлꙗющи. тишинѹ житїа вѣрно сьставлꙗющи, подаеши молитвами си. ѿ бѣсовьскаго нахоженїа. сп҃аеши чьтѹщее памⷮ҇ твою благовѣрно ст҃ѹю. и от б҃а прощенїе подаеши сьгрѣшенїемь:—

Агг҃ль земльнїи на земли ꙗви се. житїе беспльтно вь земльнѣмь тѣлѣ ꙗвила се еси. ѿца бо и м҃тере далѣче избѣгшиїи. причета се женихѹ своемоу. вь чьртозѣ нен҃ѣмь б҃гоневѣстнаа. живоущи вь Каликрати, имаши селенїе крѣпко. иде же исцѣленїе подаеши, прибѣгающиⷨ҇ вѣрно. чюдесемь блⷭ҇ть вьсѣмь сточаеши:—

Древле оубо источаеши. їсрлⷮ҇ѣномь маннѹ, вь дн҃ь паче же имать чт҃аа твое име, соугѹбо бываше пшеници раздⷣанїе. числомь вьзимающимь (нꙗа) нбⷭ҇наго вь твоеи памети прїемь Параскевїе славнаа. просеще блⷭ҇ти. бл҃годаренїа чюдеса. поⷣ кров ти чтⷭ҇аа. сладость дⷭ҇ши имамы, и сп҃сенїа ѹлѹченїа:—

ины стⷬ҇ы мѹченикѡⷨ҇ глⷭ҇а. д҃. ...

Служба за преп. Петка Търновска (НБКМ № 163):

Прѣподобнї м҃тре наше Пѣтки

на вѣлицеи вечⷬ҇ени. блажень мѹжь.
на г҃и вьзваⷯ҇. стⷯ҇ири прѣпⷣбнѣи. на глⷭ҇а. ѕ҃.
поⷣ. вьсе оупованїе:~

Живѹщи по сьмⷬ҇ти Параскевиїе прпⷣбна. посѣщаеши вьсѣхь вѣрою притекающихь кь раце твоеи. ѿ литиⷯ҇ стⷬ҇тен покривающи вьсегⷣа. и ѿ бедь избавлꙗеши. подавае исцеленїа м҃лтвами си. и сп҃аеши ѿ бѣсовскаго нахоженїꙗ чьтѹщихь ст҃ѹю паметь твою прⷭ҇оещи ѿ б҃а даровати прощенїе сьгрѣшенїемь:~

Агг҃ль земльни на земли ꙗви се житїе беспльтно вь земльне ꙗвила еси телеси. ѿца и м҃трь далече. ѿбегши причуста се женихѹ своемоу хрⷭ҇ѹ вь чьртозе нбⷭ҇нель. б҃гоневѣсто живѹщи вь Каликрати имаши селенїе крѣпко. и иде же исцѣленїа подаваеши. прибегающимь вѣрою. и чѹдесь блⷭ҇ть вьсѣмь источаеши:~

Древле оубо одьждаше б҃ь ісрлатеномь мана сь нбⷭ҇е дн҃ь же имѹщимь име чтⷭ҇ное сѹгѹба биваше пшеница вь раздⷣанїе требѹющимь на н҃а нꙗа. вь твоеи памѣти прпⷣбна Параскевїе. хлеба нбⷭ҇наго спⷣоби приети блⷭ҇ть вь бл҃годаренїе чюдесь твоихь на радⷣость. дⷭ҇шамь и сп҃сенїе получимь ст҃ѹю паметь твою.

ини стихри мⷱ҇еникомь. глⷭ҇ь. д҃. поⷣ ꙗко добла
...
ѿ премѹдрости Соломѡнови чтенїе. глⷭ҇а. г.
..., ..., ...

на литии стⷯ҇ры глⷭ҇а д҃.
Блⷭ҇ть дⷩ҇ховнѹю ѿ б҃а ꙗко приемши прпⷣбна Петко и по сьмрти твоꙗ чюдеса блистающа и твои постничисти трѹды и поⷣвизи. в мѵро бл҃говоинно. прѣтворише се. и вьсемь подаеши ѡбилно недѹгомь исцеленїе верно притекающимь кь раце твоеи:~

Ѿ вышнаго промисла блгⷣоть дх҃ȣвнȣю
почрьпши и по сьмрти источаеши медоточние
води стрȣе. чюдесь и напаꙗе є вѣселїемь
верниⷯ срⷣца и помисли прогонꙗе дх҃и
люкавстїꙗ. моли ха҃ ба҃ о творещихь паметь
твою стȣ҃ю
глаⷭ҇. в҃.
Желанїемь бжтⷭ҇вое любве ничтоже мирскиⷯ
предьпочла еси и матерна любви небрегла
еси. и своею оутварь вь роуце и нищимь
подала еси. їеѵⷢ҇лским глаⷭ҇ слишавше тьщно хȣ҃
последовала еси. его же моли спⷭ҇ти се намь:~

слⷡ҇а. глаⷭ҇ .в҃
Ѿчьство и сьродство оставила еси.
и хȣ҃ женихȣ своемȣ последовала еси.
прⷪ҇бна Параскїеви. и вишнимь Їерⷭ҇лимь
постигла еси. и сь мȣдрїми девами и
невьꙁⷣремавши се вьшлꙗ еси вь мїсльни
чрьтогь. и ꙁриши женїха своего красотȣ.
его же мл҃и ѻ҇ дш҃аⷯ ншиⷯ:~

на стиховно стиⷯри глаⷭ҇. а҃.
Принидете православниⷯ сьбори.
и лики сьставимь вь памѣть прпⷪ҇бнїе
Параскїеви. та бо мирска остьвльши еѵⷢ҇лски
слишавши гласъ. и вьꙁемши крⷭ҇ть хвⷭ҇ь
истино последова емȣ же и оуневести се ха҃
и сь моудрими девами вьниде вь нбⷭ҇ни
чрьтогь мл҃и о творещиⷯ паметь твою:~
сⷯ. дивьнь бъ҃ вь стиⷯ.
Беспльтнихь житїе вь телеси вещемь
имела еси прпⷪ҇бниⷯ житїю поревновала
еси. родителнȣю любовь прѣѡбидела еси
бжтⷭ҇ьвнои. любви приѡбьщї се. еѵⷢ҇лскїмь
веленїемь. последовала еси и вь домь бестрⷭ҇тна
достигла еси. мл҃и ѡ творещиⷯ паметь твою.
сⷯ. чстна предь гм҃ь сьмрⷮть и прпⷪ҇:~
Чиномь постничесскимь послѣдова оусрьдно.
и прпⷪ҇бнымь сьжителница била еси.
оудаливши се мїра и мїрскихь, и ѡбогати се.
бж҃тⷭ҇вными дѣанми, апⷭ҇лскомȣ оученїю
послѣдовавши и хⷭ҇ȣ приведе се невѣста,
и нбⷭ҇нȣю красотою оукрашенна.
мл҃и ѡ творещиⷯ паметь твою.

сл҃а и нн҃ѣ в҃. на ст҃внѣ в ѡ҃.
слава ст҃ѣи гл҃а и҃.
Богатство ѡбрѣтене иживоущее.
цр҃твоующїи гра нн҃ѣ. ст҃ые моци скровище
многобогатное. мирꙋ ковчегь неисчрьпаемь.
воды исцѣленїа вьсѣмь истачающи.
и чюдесемь бл҃ть нескоуднꙋю. тако
прослави прп҃бнїе г҃ь. тако земле тое
бл҃годарнїе дасть. вь ѡбрѣтенїе ее:~
и нн҃ѣ в҃

наⷱрни на б҃ь г҃ь тро҃ гл҃а. и҃.
О тебѣ м҃ти извѣстно сп҃е се еже ѡ по
образꙋ. приемши бо кр҃ть послѣдовала еси
х҃оу. творещїи ꙋчаше еже прѣзирати пльть
прѣходит бо. попеци ж се се (sic!)
ѡ д҃ши, вещи бесьмрьтнѣи. тѣмже и
сь агг҃ли веселит се д҃хь твои.

м҃никомь гл҃а д҃. м҃ници твои г҃и иже вь:

сл҃а. гл҃а. ѕ҃.
Ѡ деснꙋю сп҃а прест҃а д҃во, прп҃бна Параскевїе.
ѡдеꙗниа добротою поценїа, и преоукрашена
масломь чистоти и сльзь ꙗко мїро приносѣщь
и вьпїющи кь х҃ꙋ. вь радости свѣща дрьжещи
въ бл҃гооуханїе мѵра твоего теко х҃е б҃е.
ꙗко оузвих се твоею любовїю. неѿлючи мене
чрьтога твоего женише н҃бнии тое м҃лтвами.
и на вьсесилне сп҃и м҃лрдїю твоею:
ї нн҃ѣ в҃

на оутрни по. а҃. стихо҃.
сѣ҃. гл҃а. и҃. по҃ повеленое таинство:~
Иже вь искоушенїи и скрьбехь сꙋще кь твоемꙋ
храмоу притекающе. приемлють чьстна
исцѣленїа, ѿ еже вь тебѣ живꙋщее бж҃твные
бл҃годати. Параскевїе прп҃бна. ты бо пр҃но
мѵрови истачаеши исцеленїа:~
в сл҃а. і нн҃ѣ:

Ис прѣмнаго б҃а ꙗко родїша изменѣнаго
ме, пр҃но грѣхомь оутврьди ср҃це мое бл҃га,
м҃лтвами м҃терними твоими, ꙗко да и азь
зовꙋ ти б҃це м҃рїе, помилꙋи стадо свое еже
стежа вьсе непорочнаа:~

по в҃. стихо҃. сѣ҃. гл҃а. д҃. по҃ оудивїе Иѡсифь:
Ходивши по стьзѣ оузкїй. пространаго
раꙗ широтꙋ достигла еси. иде же радостъ
празнꙋющий. иде же древо животное на
непрестано поминающи, чьтꙋщий твое оуспенїе.
в҃

Оудиви се Іѡсифь. паче ес҃твое зре и вьнимаше
мыслию роуновнаго дьжда. вь бесѣменемь
зачетїи твоемь б҃це. к кꙋпинꙋ огнемь
неѡпалимꙋю. жьзль Аароновь. прозебшїи.
и свѣдѣтелствꙋе ꙗко ѡбрꙋчникь твои и
хранитель. с҃щенникѡⷨ. вьпїаше д҃ва раждаеть.
и по рожьстве паки д҃вою пребꙋдеть:~

по полилеѡ. сѣ҃. гл҃а. и҃. по҃ повеленое таи:~
Пре҃и изьбрана ѿ б҃а. прп҃бна м҃ти Параскевїе.
житїа трьвльнени, и мѣтежа мїрскаго
страсти помышлений избегши кь пристанищꙋ
живота достиже, и сь агг҃лы пѣснословещи
избавителꙗ х҃а б҃а м҃ли непрстано ѡ нась,
да бл҃ть и м҃ть дарꙋеть намь. чьтꙋщимь
любовию. с҃тоую паметь твою:~

	в҃. Раⷹи се ꙗже ѿ аⷢгла мїрꙋ радось прїимши раⷹи се рожⷣавшїа творца твари. раⷹи се сподобльшїа се быти м҃ти хⷭꙋ бⷢꙋ:
	степень. а. антифѡⷩ. д҃. го глаⷭ. проⷦ. глаⷭ. д҃. дивнь бⷢь вь стиⷯ свой: ѵто вьзⷶам гⷭви ѡ вьсеⷯ: вьсако диханїе. еѵⷢлїе. Маⷴ. ꙁа҃. рⷣ. по и҃. ѱалме стихра глⷭь. ѕ҃. Паметь твоꙗ вь вѣки пребиваеть, пр҃пⷣбна м҃ти Параскевїе. и трꙋди потовь твоихь вьсꙋдꙋ процвѣтоше. аще бо и преставї се. ѿ ꙁемныхь, нь сь аⷢгли, предестоеши вьсеⷢа молиши хⷭа бⷢа. ѡ вьспевающиⷯ достоино славнꙋю ти паметь:~
Канѡⷩ в ѡ҃ и ст҃ки гла҃. и҃. пⷭ а҃. ірмоⷭ водꙋ прошⷣь ꙗко⁖	Канѡⷩ бцⷭи. глаⷭ. и҃. многими сьдрьжиⷯ. ищи вь паракли҃:~ Канонь пр҃пⷣбнеи. пⷭ. а҃. глаⷭ. и҃. ирмоⷭ:~
Ликоѵющи м҃ти на нⷭбехь. и своемоѵ женихꙋ прⷭѣстоющи прⷭно сь аⷢглӹ прⷪркӹ апⷧлӹ. и сь женами пр҃пⷣбными мⷧли се⁖~	Ликꙋющи м҃ти на нⷭбех. и своемꙋ женихꙋ хⷭꙋ. прⷣестое прⷭно. сь аⷢглы и прⷪрки и апⷧлы. и сь женами пр҃пⷣбными ѡ наⷭ мⷧлї се.
Пость вьꙁлюбивши ѵⷭтотоѵ и смѣринїе дⷡво. и бⷢа истиннаго вьꙁвⷭели. семꙋ ꙁа вьⷭ мирь непрѣстани молещи се⁖	Пость вьꙁлюбивши. и ѵистое смѣренїе дⷡво. бⷢа истиннаго вьꙁвеселила еси, томꙋ непрестано ѡ наⷭ мⷧле еⷭ:~
Радостнӹи тӹ глаⷭ прїиде на ꙁемлю. мⷧбꙋ дѣюще м҃ти ѵⷭтаа. и радости испльни се. сего пѣсньми ꙁа ни молещи⁖	Радостныи ти хⷭвь. глаⷭ прїиде на ꙁемли молбꙋ дѣюще. м҃ти ѵⷭтнаа. и радости напльни се. сего пѣсьнми ꙁа ни молещи:~
(богородичен) Ѵины те аⷢгльстїи ꙁемльныиⷯ беꙁневѣстнаа дⷡво хвалеть непрѣстанно. ꙁиждⷭителꙗ бⷢоиⷯ ꙗко младенца, на рꙋкоѵ своею понесла еси.	Ѵины те аⷢгластїи и ѵлⷭѵтїи бѣꙁьневестна дⷡво хвалеть непрⷭстано ꙁижителꙗ бⷢои. ꙗко мⷧⷣнца на рꙋкꙋ своею понесла еси:~
	инь канонь мⷩїкоⷩ. глаⷭ. д҃. ... пⷭ. г҃. ιермѡⷭ. ти еси отврьжⷣение:
пⷭ. г҃. ірмоⷭ тӹ еси оѵтврьжⷣенїе притека⁖	
Испроси бⷢоневѣсто Параскевїе хⷭва славнаа. грѣхѡⷡ прощенїе подати вѣрно хвалещим те⁖~	Испроси Прⷣскевїе нѣвесто гⷭва славна. грѣхѡⷡ прощенїе подати верою. хвалещимь те:~
Бѣгающи ꙋдали се вь поѵстинꙗхь и вь гораⷯ. прⷭно и вь врьтпаⷯ. м҃ти бⷢоѵ оѵгожⷣенна быⷭ⁖~	Бѣгае оѵдали се. и вьселї се вь пꙋстини, и гораⷯ прⷭно, и вь врьтепахь. бⷢꙋ оѵгажⷣающи:~

Обрѣте еже люблѣаше ѿ дⷭ҇ше прⷭ҇ѹтаа Параскевїи. вь широты пꙋстинные, скровище потаенное.	Обрете его же люблѣаше ѿ дⷭ҇ше прⷭ҇ѹтна Параскевїе вь широте пꙋстине ськровїще потаеное:~
(богородичен) Тебе вьси стежахомь прибѣжище и стѣнꙋ. нашꙋ хрїстїане. и те славымь немльчно безневѣстнаа:	Бⷪ҇ Тѣбе вьси стежахо (sic!) прибежищи, и стенꙋ нашꙋ хриⷭ҇тїiане. и те славимь немльчно лїти безьневеста:~
	инь їрмоⷭ҇. ... коⷣ. мⷹкоⷨ҇: ...
сⷣѣ глⷭ҇а. а҃. Непороучнаа агница и чьстна г҃ві сьчета се таино вь чⷭ҇тѣ житїи. добротою б҃гомь даннꙋю ти. себе ꙋкрасивши. тѣм же прїеть исцѣленїю блⷣть. оуврачꙋющи стрⷭ҇ти. притекающим ти силою дх҃овною.	сѣⷣлаⷩ҇. прⷣобнеи. глⷭ҇а. д҃. Ꙗви се прпⷣобна Параскеевие црⷭ҇кви, ꙗко дрꙋгое слⷩ҇нце озарае сїю мльнїами чюдессъ твоихь, и просвещае вѣрою выпиющиⷯ ти раⷣꙋ се постнїкомь похвало, и дв҃амь оудобренїе:~
сⷣѣ. глⷭ҇а тьжⷣе Тьщанїем си званїе сьтвори именованно. и тъзоименитоую славꙋ твою вьселенїе. нарⷱ҇е се Параскевїи прѣпⷣобнаа. тѣм же точиши исцѣленїа и м҃лиши се за дш҃е наше:	слаⷡ҇. мⷹникоⷨ҇. глⷭ҇а. и҃. ...
пѣ҃. д҃. їрмоⷭ҇ оуслишахь слⷡ҇ꙋ:	пѣ҃. д҃. їрмоⷭ҇. ꙋслиша г҃и сьмотренїа твоего:~
Несквръно зрьцало с҃то. помыїсломь себе сьтвориши. ꙗко с҃тыїло прⷭ҇но сьвтещее. посрⷣѣ постьникь прѣславнаа:~	Нескⷡ҇рно зрьцало, и с҃то помисломь, сѣбе сьтвориши ꙗко с҃тило прⷭ҇но пающи посрⷣѣ постнїкь славнаа:~
Тѣлесное горѣнїе, слⷩ҇нчное попаленїе пожеже. любовїю жениха своего, мраза стоуднаго погрѣбала еси:~	Въ телесномь обнаженїи сльньчнимь попаленїемь сьжеже се, любовїю жениха своего и мраза стꙋдень прѣтрьпела еси:~
Вьсенощными м҃лтвами. и крѣпкыми стоанїи. прѣб҃лаженнаа тимѣнїа (sic!) пльти оуведила еси, движенїа прѣб҃лженаа	Въсенощнимь бдѣнїемь, и м҃лтвами крѣпкими и стенанми, пльти оуведела еси двїженїа, прѣблажена м҃ти:~
Бⷪ҇ Бⷭ҇а егоже родила еси чⷭ҇таа. д҃выце сего м҃ли. рабоⷨ҇ си даровати прѣгрѣшенїемь ѡставленїе:	Бⷪ҇ Хⷭ҇а егоже родїла еси прѣчⷭ҇та двⷭ҇це, се бо оумоли рабомь си даровати, прегрѣшенїи ѡ҃ставленїе:~
пѣ҃. е҃. їрмоⷭ҇ оутрьнꙋ:	инь їрмоⷭ҇. ... пѣ҃. е҃. їрмѡⷭ҇. оутрьнꙋюще:~
Дн҃и прѣпрїетїю свѣдещи. желанїю неспоⷣби бранолюбца демⷭ҇на:~	Дн҃е и мїра сьпротивна свѣдещи, желанїю любот ворца бѣса, любїти невьсхотѣ:~

Мнє прѣдєлѣти, твоє и҃ любвє чистоти. нь слѣхꙋ показа се. кьꙁньми прѣлꙋкавими·:~	Мнѣвшꙋ прєѡдолєти твоєи любвы и чистоє, нь смєхꙋ. ꙗви се кьꙁными прелꙋкавыи:~
Погребоше ти тѣло ꙗко же тлѣемо. ты҃ же ꙗко беспльтнаа. поживе б҃гоневѣстнаа:~	Погребоше ти тѣло, ꙗко же нетлемо, ти бо ꙗко беспльтна положи се б҃гоневѣстнаа:~ в҃
Д҃вꙋю по рождьствѣ поемь те б҃це. ты бо б҃а слова пльтїю мироу родила еси·:	Д҃вꙋ по рождстве поем те(в)е б҃це. ты бо б҃а пльтїю мїрови родила еси:~
пѣ҃. ѕ҃. їрмо҃ ѻ҃цѣсти ме сп҃е·:~	инь їрмѡ҃. ... пѣ҃. ѕ҃. ірмѡ҃. м҃лтвꙋ пролю кь б҃ꙋ
Мирьскыѥ мльви и ꙁлыѥ попрала еси. мира сьдѣтелю прѣ҃сто(єши). вьꙁлете крилома ꙁлатооукрашеныма ти. троуд҃ѡ пощенїа·:	Мїрскїе мльвы. попрала еси. мїра сьдетелю прⷭ҇тоеши вьꙁлете крылома. ꙁлатоу оукрашенома м҃ти, трꙋдомь прощенїа. и м҃лтвами прп҃овна:~
Б҃гооугожⷣенїа житїю прч҃таа ꙗко дара с҃щенна. ѿчьствꙋ прѣдаеть, твое д҃ославнаа. кь ꙁападꙋ пришⷣшоу. житенскые вьсеславнаа·:~	Б҃гооугожⷣена всеч҃та ꙗко дарь с҃щень ѿчьствꙋ предаеть достославна, нь кь ꙁапада пришьдши вьсеславна·:
Несказанно житие, иꙁмлⷣа вьꙁьжⷣелѣвшии. невⷣимїе пльти вь ꙁемли по тленїе. вьсхоте вьсеч҃таа. нь оудивлена бы҃. б҃ꙋ ꙗвльшоу се·:	Несказано житїе иꙁь млⷣа вьждєлєвши, нѣвидїмые пльки вь ꙁемли потаена вьсхоте побѣдити прп҃овна. нь оудивлена бысть б҃ꙋ ꙗвльшемꙋ те:~ в҃
(богородичен) Да иꙁбоудемь ѿ лютыⷯ прѣгрѣшенїи м҃лтва ти б҃це ч҃таа. и да оулꙋчимь прч҃таа б҃жїе сїанїе. и с тебе неиꙁре҃нно вьпльщенаа·:	Да҃ꙁбꙋдемь ѿ лютиⷯ прегрешени. м҃лтвами ти. б҃це прѣч҃та. и да оулоучи҃ б҃жїе сїанїе, и с тебе неиꙁречено вьпльщенаго с҃на б҃жїа:~
ко҃. гла҃. г҃. С҃тоую вьси ꙁастꙋпницꙋ. соущꙋю вь бѣдⷯ, бл҃гоуч҃но вьспоимь: Параскевїю с҃тоую. та бо житїе ѿставльши нетлѣемое прїетова вь вѣкы. сего раⷣ славоу ѡбрѣте чюдесемь. бл҃гть б҃жїемь велѣнїемь·:~ ико҃:~	ко҃. гла҃. г҃. по҃ д҃во днⷭ҇:~ С҃тꙋю вьси ꙁастꙋпнїцꙋ сꙋщим вь бѣдⷯ бл҃гоуч҃тно вьспоемь Параскевїю вьсеч҃тнꙋю. та бо житїе ѡставльши тленое, и нетлемо прнеть, вь вѣки. сего ради славꙋ ѡбрете чюдесемь бл҃гть б҃жїмь веленїемь ікѡ҃:
Чюдесемь источникь ѿврьꙁе се. прїидете вьси поурьпе҃ и҃нꙗ води тоучщи исцѣленїю: иꙁо с҃таа тоучить ц҃ѣвы. едина бо ꙗви се с҃ие чюдеси, прѣславно вьсѣмь. б҃ь бо сїю сп҃овы ꙗко пр҃ноу рабоу емоу соущꙋю. ѡбрѣте чюдесемь бл҃гть б҃жїемь велѣнїемь·:~	Чюдесемь источнїкь ѿврьꙁе се, прїидете вьси поурьпемь и҃нѣ води. тоучща исцѣленїемь. ꙗви бо чюдеса преславна Петкїи вьсѣмь. б҃ꙋ сїю прославлꙗющꙋ. ꙗко пр҃но емꙋ рабꙋ сꙋщꙋ. сего раⷣи ѡбрете чюдесемь бл҃гть б҃жїимь веленїемь:~

Мⷭ҇ того .д҃і. стрⷭ҇ть стыхь мⷱ҇никь ... В тьжⷣе д҃нь ст҃ого мⷱ҇ка Силвана презвитера⁖ вь жⷣе д҃нь ст҃ые и прпⷣ҇бные Параскевие⁖	
пѣ҃. ꙁ҃. ірмⷪ҇ дѣти евреискые⁖	пѣ҃. ꙁ҃. ірмѡ҇ дети евреїскїе
Ꙁаиде ꙗко с҃лнце прпⷣ҇бнаа просвѣщааше чюдесемь вѣрою топлою и любовїю поющиⷯ҇. бл҃вен҃ бь⁖	Ꙁаиде ꙗко же с҃лнце прпⷣ҇бна, просвещаеши чюдеси вѣрою теплою и любовїю поющи. бл҃вень б҃ь ѿць нашиⷯ:~
Испльнивь се страны твое бл҃гоѹханїа. вь ѡбрѣтенїи мощемⷯ ти. вѣрно вьпити повелѣваеши прпⷣ҇бнаа. бл҃вен б҃ь⁖	Испльныше вьсѹю странѹ твоꙗ бл҃гоѹханїа вь ѡбрѣтени мощомь ти. и верно пѣти повелеваеши препⷣ҇бна бл҃вень б҃ь ѿць нашиⷯ:~
Обрѣте се мл҃ти хромимь. исправленїе ногѹ болѣвшѹю и скакае ꙁовы̑ и вьпїаше немлчно. бл҃вень б҃ь ѿць нашиⷯ⁖~	Обрѣте се мл҃ти хромымь исправленїе иже во ногою болевы скакаше вьпїе ꙁовыи немльчно бл҃вень б҃ь ѿць:~
(богородичен) Сию же прорⷱ҇е д҃вѹ д҃хомь великыи Їсаїа. вь чрѣвѣ б҃а ꙁачеть и ражⷣаеть. бл҃вень прч҃таа плоⷣ твоего чрѣва⁖	б҃ Юже прорече д҃ва д҃хомь велїкїи Исаїа, вь чреве б҃а ꙁачеть и раждаеть. бл҃вень преч҃та плодь твоего чрева:~
пѣ҃. и҃. ірмⷪ҇ цр҃а н҃бнаго его же по⁖~	инь ірмѡ҇. ... пѣ҃. и҃. ірмѡ҇. цр҃а н҃бнаго.
Ѹкрѣплена ѹмомь. беспльтныⷯ желанїемь. тѣло божьстьвнаа вьдасть постѹ и живеши вь все вѣкы⁖~	Ѹкреплена ѹмомь. ревнѹющи агг҃скомѹ житїю тѣло вьꙁдала еси. постѹ и мл҃тве прпⷣ҇бна. и живеши вь все веки:~
Прѣбогатаа вь женаⷯ. блажена ꙗви се, поаше творцѹ и те прѣвьꙁносимь⁖	Пребогата вь женаⷯ бл҃жна ꙗви се. погаще творцѹ препетыи и превьꙁносымыи вь веки:
Соѹщѹ раслабленномоу вь лѣта многа ч҃таа, исцѣленїе подаⷭ҇ вь недѹꙁѣ те поаше прпⷣ҇бнаа вь вѣкы все⁖	Сѹщѹ раслабленомь в летеⷯ мноꙁехь исцеленїе подасть недѹгѹющомѹ всеч҃тна теб те погаше прпⷣ҇бна вь все веки:~
(богородичен) Сьшⷣьшаго сь н҃бь. и вь ложе сна д҃выч҃ьскаа вьселша се. поите и прѣвьꙁносите⁖	б҃ Ꙗко вьсеⷯ вышыи еси тварен б҃це, мл҃и се с҃нѹ своемѹ и б҃ѹ нашемѹ, иꙁбавити се намь вечниⷯ мѹкь, чьтѹщимь те. вь истинѹ любовїю:~
пѣ҃ⷮ. ірмⷪ҇ вь истинѹ б҃цѹ те⁖	їнь ірмѡ҇. ... пѣ҃ⷮ. ірмѡ҇.
Непрѣстаⷩ҇ мл҃еще се мл҃ти прпⷣ҇бнаа. иꙁбавити ѿ бѣдь раби свое. ѿ д҃ше поющиⷯ те и величающиⷯ⁖	Непрестаи молещї се, мл҃ти. препⷣ҇бна, иꙁбавїти ѿ бедь раби твое, ѿ д҃шѹ поющїх те.

Красота д҃вцамь ꙗви се и прпⷪ҇бныимь. ꙗко агг҃лскомꙋ житїю поревнова. нь непрѣстаи м҃лещи се ѡ ѿчьствѣ своемь·:~	Красота д҃вамь ꙗви се и прпⷪ҇бнимь женамь. ꙗко агг҃льскомꙋ житїю поревнова, нь непрестаи м҃лешї се оу чьтꙋщихь те.
Сьчета се сь бесплътныими ликованїи. и влⷣцѣ прѣстоиши. раⷣꙋющи се сь моудрїими д҃вами. семꙋ н҃нга молещи се·:	Сьчета се сь бесплътными ликовани влⷣчце предьстоиши радꙋющи се сь мꙋдрими д҃вами семꙋ и н҃нѣ м҃лещї се ѡ мное:~
в҃ Радости и вс҃лїа испльни, д҃вце. ꙗко прїемши вынꙋ радⷭ҇о. ты бо истоуи истовое вьсѣмь радованїе·:·	в҃ Радости и веселїа испльни ме д҃вце. ꙗко приемши винꙋ радосты ты бо истоуи вьсемь радованїе:~
свѣтїлна·:~	ст҃лна. прпⷣбнеи. поⷣ н҃бо ѕвѣми:
Сьбравше҃ ѿ в҃ꙁѣ х҃олювци. вїмь оукрасованнꙋю стр҃тьми дн҃ь прпⷪ҇бнꙋю хв҃ꙋ Петкоу. на ню же х҃с измлаⷣ вѣнць положи. и вѣнча м(ꙋд)ромь г҃и·:	Агг҃ласкаю житїа желае. оудалїла еси себѣ. поустинаⷯ и страстїю покоривши пльтскїе равноагг҃лна, покаꙁа се прп҃бна м҃ти Параскевїе:~
на хв҃а стⷬ҇ы ст҃ѣи гла. и҃.	ст҃лна мкⷭ҇ѿ. ... в҃. ... на хвалиⷮе. стыⷯ. прп҃бнеи. гла҃. а҃. поⷣ н҃бни чинⷪ҇
Грѣдете вьси б҃гомоудрїи, ѿ ꙁемле далечнїе. и к҆ рацѣ прикосновше се прпⷪ҇бныїе. и прошенїа своꙗ ѿ д҃ше просещи. ѿ воꙁравїа ѿ стр҃ти раꙁличныⷯ. дрꙋгїим же грѣхомь прощенїе. инь же кь б҃оу прїѡбрѣтенїе м҃ати. и всакои вещи на пользꙋ нашемꙋ испльненїю·:~	Параскевїе б҃гомꙋдраа вьꙁдрьжавїемь (sic!) многимь м҃лвꙋю и моленїемь б҃гови сьединї се. и непобеⷤ҇ена пребысть і коварьстви борителꙗ. темже и сь агг҃ли ликьствꙋеши на н҃бехь ѿнꙋдꙋ же почитаем те. и бж҃твнꙋю память твою сьшьдше се праꙁⷣнꙋемь:
инь гла҃. в҃. Прощенїа поуть вьспрїемши. житеискыїе любве избѣже Параскевїи славнаа. ѿво бо сь моудрїими д҃вами. свѣтоноснаа вьниде вь дворь г҃а своего. ѿво женихꙋ оуневѣстивши се, истачаеши исцѣленїа. притекающиⷯ ѿ д҃шевный недоугь избави. кь б҃оу м҃лтвами·:	Ты повинꙋюще се манїемь вьсевидца б҃а. ѿ него же влⷭ҇ть приела еси деиствовати чюдеса прогонити д҃хи люкавстїа тем же почитаемь те. и ст҃ꙋю память твою достодльжно верою праꙁⷣꙋемь б҃гоблажена:~
Многы грѣхы и стр҃ти попра. стр҃ти пострадⷣвши вьсеславнаа Параскевїи. моужскы ꙋпоⷣби се. и демонскꙋю дрьжавꙋ ꙗко праⷯ растаала еси. ѡбраꙁомь кр҃та противнїика побѣдила еси·:	Вьꙁⷣрьжанїемь мꙋдрованїе пльтское ꙋмр҃твила еси постомь и добродетелїен сьврьшенїемь ѿнꙋдꙋ ꙗви се ꙗко жива по сьмрьти вь истинꙋ. сьмрⷮь бо тебе ꙗко се нь вьмени се кь пришьдшеи и вь рꙋце его д҃шꙋ предавши. м҃ли сп҃тї се д҃ше наше:~

слава ӥ нниꙗ глⷭ҇а г҃ самоглⷭ҇но

Надеждⷭ҇ею х҃вою и вѣрою вьзмогши.
стежанїа родителна изб'ѣгши.
сь беспльтнӥми ликоуеши прпⷣбнаа.
тѣм же исц'ѣленїа тоучиши по сьмрьти.
твое мощи показа сь вьсакомь бл҃гоѹханїемь.
вонꙗми испльни х҃е. тебе дарова его же
вьзлюби, и его вьжⷣелѣ. и тьи те ꙗви,
тѣм же сьмиренїе своемоу мирѹ испроси.
и стадѹ твоемѹ. ѿ х҃а б҃а велїю млⷭ҇ть҃

на лїтѹргї слⷡ҇ прпⷣвсїи҃.

аще храмь прпⷣбнїмь
славословїе великое и ѿпѹсть.
аще жени. на ст҃ⷯвно вь ѿⷯтой
слⷡ҇. мⷵнїкⷪ҇. глⷭ҇а .и҃. … и нн҃ѣ. в҃.

на лїтѹргїе прⷦ҇ глⷭ҇а. д҃. дївнь б҃ь вь ст҃ихь
свⷯой. сⷯ. вь цр҃квⷯа. бл҃вїте г҃а.
ап҃ль. Глатⷪ҇ зачело сⷮ҇и. алїлѹиа. глⷭ҇а. д҃.
сⷯ. трьпехь потрьпⷯе г҃а.
еѵ҃лїе. Мⷴа. зⷵа. рⷣ҃. прийⷭ҇на:~
рⷣѹїтсе правⷣени ѡ г҃и: конць.

DER GOTTESDIENST VON VIDIN AUF DIE HEILIGE PETKA TŬRNOVSKA

Rezümee

Der Artikel bescheftigt sich mit dem Gottesdienst auf die hl. Petka Tŭrnovska (gewiessene auch als Paraskeva von Epivat), deren Kanon der achte Stimme wird aus einige spätere Handschriften 15.–16. Jh. bekannt. Hier aber ist die früheste Abschrift aus 14 Jh. (Dečani-Crkolez N 6, in der Volks Bibliothek des Serbiens) im Vergleich mit anderer Abschrift aus 15. Jh. (aus Volks Bibliothek „Kyrril und Methodius“ im Sofija, N 163) vorstellen. Die Authorin macht ein paar neue Stichera bekannt und motiviert seine Argumenten über die Herkunft des Texts aus vidiner Königreich (nach 1395).

Диляна Радославова
(София)

СЛУЖБАТА ЗА ПРЕПОДОБНА ПЕТКА В БЪЛГАРСКИТЕ РЪКОПИСИ ОТ XVII ВЕК

Химничният цикъл за прослава на преподобна Петка (Параскева Епиватска), чиято памет се почита на 14 октомври, има дълга и сложна история, свързана с развитието на култа към светицата. Многократното пренасяне на нейните мощи: от Каликратия в престолния Търновград през 1230–1231 г., оттам във Видин през 1393 г., три години по-късно в Сърбия – вероятно първо в Крушевац и после в Белград, през 1521 г. в Цариград, и през 1641 г. в молдовския град Яш, където се пазят и до днес, я превръща в общобалканска светица, застъпница и покровителка на християнските твърдини и християните във времена на исторически превратности и през вековното иноверско османско владичество[1].

Посветените на св. Петка химнографски произведения са обект на нарастващ научен интерес. След основополагащите изследвания на Стефан Кожухаров[2] се появиха резултатите от множество нови проучвания по темата, които обогатиха представата за обема, развитието и разпространението на химнографията за преподобната. Сред тях са изданията на непубликувани преписи на служби за светицата (Трифонова 2002; Нихоритис 2002; Минева 2005), проучванията на Т. Суботин-Голубович (2005) върху разпространението на текстовете и развитието на традицията в сръбска среда, както и обобщаващите изследвания на Р. Станкова върху развоя на химнографската традиция в България и Сърбия от XIII до XV в.[3]

---

[1] Вж. последните изследвания за развитието на култа към преподобната и посочената в тях литература: Вълчинова 2001; Караджова 2001; Билярски 2004; Поповић 2005.

[2] Вж. Кожухаров 1971; 1974; 2004.

[3] Вж. Станкова 2007.

Р. Станкова (2007) предлага разграничаване на два етапа в развитието на химнографската прослава на светицата, според което познатите служби се подреждат по следния начин. В първия етап според изследователката се формират дойерусалимски по тип химнографски композиции и към тях са отнесени: а) преводните *текстове за мъченица Петка Римлянка*, използвани за прослава на търновската светица под дата 14 октомври[4], и б) *най-ранната служба* за преподобна Петка, позната по Драгановия миней от XIII в.[5], с канон на глас шести с начало на първи тропар на първа песен: Параскеви преподобнаа. Откритият от Р. Станкова препис на същата служба в ръкопис САНУ 361 от XIII в.[6] доказва разпространението на култа към светицата и в сръбска среда още преди пренасяне на мощите ѝ в Сърбия. Към този първи етап от развитието на химнографската традиция изследователката отнася и появата на редакция на най-ранната служба – химнографска композиция *с канон на глас осми* с начало на първи тропар: Ликȣющи мати, към чиито варианти, разпространени в множество сръбски преписи от края на XIV – началото на XV в., е отнесен и публикуваният от Е. Минева препис в ръкопис НБКМ 665 от третата четвърт на XV в.[7] Канонът е познат и от състава на анонимен параклис за светицата[8], както и като втори канон за св. Петка в службата, помествана в руските печатни минеи.[9]

Според Р. Станкова най-ранната служба, за която не е установено в каква част е превод и в каква е оригинална добавка,[10] се разпространява паралелно със службата за мъченица Петка в българска среда, а редакцията с канон на глас осми вероятно възниква във Видинското царство.[11]

В класификацията на Р. Станкова (2007: 114) вторият етап във формирането на службата за светицата е представен от т.нар. *сръбска редакция*, в която старият канон на глас шести е кръстосан с нов канон на светицата за глас първи с начало на първи тропар на първа песен: Параскеви преславнаа, с най-ранен препис от началото на XV в. в Хил. 461[12]. Традиционно композицията е приписвана на Григорий Цамблак, но тази атрибуция не се приема безрезервно в по-новите изследвания. Р. Станкова (2007) отнася създаването ѝ в сръбска среда, след пренасянето на мощите в Сърбия. Т. Суботин-Голубович (2005: 349) предполага, че тази редакция се основава на композирана в България служба по Йерусалимския типик и навлиза в сръбската традиция през първата третина на XV в., измествайки по-ранните служби, като се характеризира с две разклонения в следващите столетия[13].

---

[4] Изследователката посочва примера със Скопския миней (НБКМ 522) и редица сръбски празнични минеи от XIV–XV в. (Станкова 2007: 108–109).

[5] Издание на текста у Иванов (1970: 424–430).

[6] Трифонова 2002.

[7] Минева 2005: 40–179.

[8] Кожухаров 1974: 296.

[9] Издаденият от Минева канон със същото начало по препис на службата от НБКМ 665 се отличава от текста, представен в ръкописната и в печатната традиция, тъй като песните след четвъртата са различни (Минева 2005: 40–179). В случая с ръкопис НБКМ 665 става дума за контаминация между канона за преподобна Петка (от първа до четвърта песен) и канона за мъченица Петка (от пета до девета песен), срвн. например с текста на втория канон за мъченицата от службата в НБКМ 122.

[10] Вж. Кожухаров 2003: 475.

[11] Вж. статията на Р. Станкова в настоящия сборник.

[12] Публикуван от Е. Минева (2005: 82–106).

Към втория етап в класификацията на Станкова е отнесена и т.нар. *търновска служба*, открита и публикувана от Ст. Кожухаров (1971), тя съдържа два канона – на глас първи, различен от канона в сръбската редакция, и на глас осми, различен от този в ранната служба който изказва хипотеза за авторство на патриарх Евтимий[14]. Р. Станкова (2007: 114), предполага, че композицията е създадена и използвана паралелно със сръбската. Т. Суботин-Голубович не я открива в сръбски ръкописи (2005: 349).

Към сръбската редакция изследователите отнасят и *службата в печатния Празничен миней* на Божидар Вукович, издаден във Венеция през 1538 г.[15] Връзката между печатния текст и ръкописната традиция е слабо изследвана. Без да се спирам подробно на особеностите на издадената от Вукович химнографска композиция, ще отбележа, че тя не съответства напълно на нито един от познатите в литературата и достъпни ми за изследване преписи с варианти на сръбската редакция. Службата в Минея на Вукович съдържа химнографски материал само за преподобната. Структурата ѝ включва малка и велика вечерна и утринен дял. Според достъпните ми за изследване материали, в предходната традиция на службата за преподобна Петка не се откриват следните песнопения: славата на глас четвърти с начало **Прїидєтє вєрнихь съборїи**; стиховните стихири на глас втори с начала **Сїаєть мислими**, **ѿ съгласїа**, **Твоꙗ рака ꙗкожє скровищє** и славата на глас втори с начало **Сє рака спасєнїа** на малката вечерна; групата от литийни стихири с начала **Пришьствїємь свєтихь мощєи твоихь** на глас първи, **Ꙗко божєствьноє скровищє** и **Ꙗко свєтильникь** на глас втори и **Испльнившисє рвєнїємь** и **Вь рацє идєжє лєжить** на глас четвърти; стиховните стихири на глас четвърти с начала **Ꙗкожє ангєлскимь ликомъ**, **Ижє ангєльскоє**, **Ꙗко добротами**, както и двата седални на утринната – на глас осми с начало **Ижє вь искꙋшєнихь** и на глас четвърти с начало **Ходившє по стьꙁє**.

Неизяснена е и традицията на службата, помествана в руските печатни минеи, в която, както бе отбелязано, като втори канон на преподобната се помества този на глас осми с начало: **Ликꙋющи мати**, известен от състава на ранната служба и анонимния параклис за преподобната.

---

[13] Едното разклонение е представено от преписа в Хил. 461 и група преписи, споделящи същите особености на структурата и състава на службата, а второто – от препис в ръкопис от 1623 г. (Патриаршеска библиотека, Белград, № 227), вж. Суботин-Голубовиħ 2005.

[14] Кожухаров 2004: 120.

[15] Кожухаров 2003а: 540.

Цел на настоящото съобщение е да се представят особеностите на службите за преподобна Петка в българските ръкописи от XVII в., за да се проследи разпространението и подбора на химнографския материал за отбелязване паметта на общобалканската светицата в една по-късна епоха, в ограничена по своята територия традиция и в рамките на определен хронологичен отрязък в развитието на българската книжнина, който по редица свои белези може да се определи като отделен период в развитието ѝ.

Служба за света Петка под дата 14 октомври се открива в общо осем български преписа от XVII в. Паметта на светицата е отбелязана в трите запазени от тази епоха октомврийски минея и в пет от общо деветте празнични.

За всички преписи е характерно поместването на песенния материал за светицата в химнографски структури от йерусалимски тип, в които присъстват и песнопения за мъченици Назарий, Протасий, Гервасий и Келсий, чиято памет се чества на същата дата. Нито една от композициите не съвпада напълно с някои от описаните в науката и достъпни ми за изследване варианти на известните, както от ръкописната, така и от печатната традиция служби.

1. Миней за октомври от 1602 г. (ЦИАИ 485)[16]

Ръкописът е преписан от йеромонах Евстратий, който обаче не е отбелязал къде е работил. Късни приписки съобщават, че книгата е битувала в села от Софийско.

Във вечерния дял, на „Господи възвах“ са включени три стихири за глас шести – както в най-ранната служба от Драгановия миней, и първите две от трите стихири на глас първи от сръбската редакция на службата с комбинация от слава на глас шести и богородичен, познат от т.нар. търновска редакция. Липсват стиховни стихири, както и стихирите на великата вечерна, в чийто дял са включени литийни стихири със слава на глас пети: една на глас първи и по две на глас втори и глас четвърти; три стиховни стихири на глас четвърти със слава на глас осми и обичайният отпустителен тропар на глас осми. Частта на великата вечерна, както и предписаните за утринната два седални на стихолозите (на глас осми и глас четвърти) и седалния на полиелея, заедно със стихирата на антифона, съвпадат със съответната част на печатното издание на Вукович. За утринната са разписани два канона: първият е за мъчениците на глас четвърти и е кръстосан с канона за преподобната на глас осми с начало: **Ликꙋющи мати**. След трета песен е комбинацията от седален на глас първи със слава, позната още от най-ранната служба. Кондакът и икосът на шеста песен съвпадат с поместваните в почти всички познати служби, както и в най-ранната, с изключение на нейната редакция с канона на глас осми с начало: **Ликꙋющи** мати. След девета песен на канона в ЦИАИ 485 липсва светилен. На „Хвалите“ следват стихири на глас осми с начала: Гредєтє вси богомѹдрїє (известна като втора стиховна стихира от най-ранната служба и слава на утрината в сръбската редакция); Пощенїю пѹть и Надеждѹ Христовѹю на глас втори, които са съответно първа и втора хвалитни стихири в най-ранната служба за преподобната; и две слави на глас втори: Ѿєчєство и съродство и Преподобнаа мати Параскєво, известни по варианта на предполагаемата според Р. Станкова видинска редакция на службата, представен в НБКМ 903[17]. В тази си част, след канона, службата в ЦИАИ 485 съвпада напълно със структурата на службата, помествана в руските печатни минеи.

---

[16] Български ръкописи 1982: № 413.

Така изложените особености показват компилативен характер на композиция, в която канонът на глас осми от ранната служба се комбинира с химнографския материал за вечерния дял на службата от сръбската редакция, като малката вечерна е позната от ръкописната традиция, великата вечерна – от изданието на Вукович, а структурата на песнопенията на утринната съвпада с руската редакция на службата.

2. Празничен миней от началото на XVII в. (НБКМ 547)[18]

Ръкописът е анонимен и нелокализиран, късни приписки го свързват с региона на Враца. Структурата на службата включва малка и велика вечерна и утринна. Малката вечерна съдържа 3 стихири на глас четвърти на „Господи възвах“, с начала: Пръкєи постикшє сє, Сръдєчнъıми враꙁданїи, Мрътвъı въскрєсила єси, които не се срещат в нито една от познатите ми редакции на служба за преподобната св. Петка и техните варианти[19]. Трите стиховни стихири на глас втори са известни като хвалитни стихири по варианта на сръбската редакция на службата, представен в ръкопис МСПЦ 147 – служебен миней за октомври от 1625/35 г., за който съобщава Т. Суботин-Голубович (2005: 346, 349–350). Великата вечерна в НБКМ 547 съдържа трите стихири и слава на глас шести, познати съответно като стихири на „Господи възвах“ и първа от двете стиховни стихири в най-ранната служба на преподобната. Трите литийни стихири на глас шести съответстват на втора и трета от хвалитните и на трета от вечерните стихири също в най-ранната служба. В началото на утринната на „Бог Господ“ е предписан познатият тропар на глас осми. Отбелязаните седални за светицата на глас първи са само след първи стихолог и след полиелея и отговарят на седалните след трета песен в най-ранната служба. Следва стихира за глас шести, позната от сръбската редакция и като слава във вечерната на ранната служба с канон на глас осми и на печатното издание на Вукович. За утринната има предписани два кръстосани канона: за мъчениците на глас четвърти и за преподобната на глас шести, познат от най-ранната служба. След трета песен липсва песнопение за светицата, а след шеста са поместени познатите кондак на глас трети и икос. Светилният за св. Петка след девета песен с начало: Млада сꙋщи не се среща в нито една от познатите ми служби и техните варианти. Хвалитните стихири са трите, както в ЦИАИ 485 и в руските печатни минеи.

---

[17] Стоянов и Кодов 1964: 70–71.

[18] Български ръкописи 1982: № 490.

[19] Съдържанието на стихирите и особено фразата и нинє живєши на нєбєсєхъ съ мѫчєници подсказва, че песнопенията са заети от служба на мъченица Петка.

3. Богослужебен сборник от 1646 г. (Свищов 5)[20]

Книгата е писана от йерей Георги в манастир „Св. Атанасий“ и приложена в църквата в с. Добревци[21]. В частта на ръкописа, съдържаща празничен миней, е поместена служба за св. Петка, която представя вариант на описаната по-горе служба в НБКМ 547.

Тук, за разлика от НБКМ 547, като първи канон за светицата е добавен този на глас осми с начало: Ликꙋющи мати, кръстосан с канона за мъчениците на глас четвърти и канона за светицата на глас шести от най-ранната служба. В края на вечерния дял е поместена славата на глас осми с начало: Гредетє вси богомꙋдрїє, характерна за състава на сръбската редакция на службата. Различни са светилният на девета песен с начало: Єгда страсти твоє и хвалитните стихири, които тук са на глас четвърти: Милости ради премногїє, Никтожє тебє Петко преподобнаа, Иꙁбавилтє єсть Господь. Тези песнопения не са ми известни по описаните или публикувани до този момент служби на св. Петка.

4. Празничен миней от нач. на XVII в. (НБКМ 1153)[22]

Паметникът е анонимен и според късни приписки е битувал в Софийско и в Жеравна. Химнографската композиция за св. Петка е близка в структурно отношение до службата в Свищов 5 и има компилативен характер, който се дължи на механичното свързване на текст от две различни подложки. Преписвачът очевидно е използвал два извода, като от единия е заел вечерния дял, до първата литийна стихира, а от другия – останалата част от службата. Несъмнено доказателство за това е задрасканият текст на недописаната втора литийна стихира на глас втори с начало: Ꙗко божєствєноє. До това място службата отговаря напълно на текста в изданието на Вукович, а оттам, т.е. от последвалата задраскания текст стихира на глас шести с начало: Надеждєю Христовою до самия край на композицията следва плътно текста, познат по свищовския препис.

---

[20] Български ръкописи 1982: № 490; Милтенова 1980: 79–81.

[21] Авторите на двутомното издание на Бележки на българските книжовници X-XVIII в. предполагат, че сборникът е преписан в Светогорската Велика Лавра, тъй като книжовникът споменава в своята бележка за наличието на турски войски на остров Малта, което съвпада с времето на военните действия на султан Мурад IV срещу ордена на малтийските рицари (Бележки 2004: 247–248, № 314).

[22] Български ръкописи 1982: № 491.

Особеностите на службите в НБКМ 547, Свищов 5 и НБКМ 1153 разкриват неописана досега редакция на най-ранната служба, в която е добавен химничен материал за попълване на структурата на службата съобразно йерусалимски тип богослужение, като в последните два преписа като първи канон е добавен този на глас осми с начало: Ликꙋющи мати.

5. Етрополски миней за октомври от 1638 г. (ЦИАИ 107)[23]

6. Богослужебен сборник, писан от Авраам Димитриевич през 1674 г. (ПНБ 115)[24]

Тези два точно датирани и локализирани ръкописа съдържат варианта на сръбската редакция на служба за преподобната, представен от текста в изданието на Вукович, което подсказва, че печатната книга е била позната на българските книжовници от XVII в.

Всеки от двата преписа представя вариант на печатния текст, като се наблюдават следните особености. В преписа на Авраам Димитриевич липсват стиховните стихири и славата и стихирите на великата вечерна. Поместена е само една от обичайните три паремии. Отсъства седалният на полиелея с начало: Ꙗко маслина, както и вторият седален на трета песен с начало: Ꙗнгєлскии чинове. Разменени са местата на трета и четвърта хвалитни стихири.

За разлика от печатния текст на службата, в етрополския препис малката вечерна завършва с богородичния: Съпаси ѿ бєдъ и обичайния отпустителен тропар на глас осми, поместен и в края на великата вечерна. Богородичният на славата на глас пети е с начало: Въстрꙋбимъ трꙋбою, както е в т.нар. търновска служба. На полиелея липсва седалния: Ꙗко маслина. Различен е и богородичният след светилния. Особеност на композицията на службата в ЦИАИ 107 е наличието на три канона за преподобна Петка. Към комбинацията между каноните на глас шести и глас първи, позната от печатната служба на Вукович, отново като първи канон, както при варианта на службата в Свищов 9 и НБКМ 1153, е интерполиран канонът на глас осми с начало: Ликꙋющи мати.

---

[23] Български ръкописи 1982: № 444.

[24] Български ръкописи 1982: № 466.

7. Миней за октомври от третата четвърт на XVII в. (Зогр. 102)[25]

Книгата е част от комплект минеи, изписани в Етрополския манастир „Света Троица“ (Варовитец) и занесени през 1642 г. в Зограф от книжовниците Стефан и Василий Софиянин[26]. Тъй като ръкописът не ми е достъпен за изследване, въпросът дали преписът на службата за св. Петка споделя особеностите на службата в етрополския миней ЦИАИ 107, и ако не – то какви са неговите специфики, остава отворен.

8. Празничен миней на даскал Филип от Аджар, края на XVII в. (Велико Търново 6252)[27]

За съжаление, и този ръкопис не е достъпен за изследване. Може да се съди по публикуваната от Н. Дончева-Панайотова в аналитичния опис на сбирката снимка на първия лист от службата[28], композицията започва групата стихири на глас шести с начало на първата: Живꙋщи по съмрьти Пєтко. Това подсказва вероятност за принадлежност на текста към сръбската редакция, но не е изключена възможността и за други варианти.

Резултатите от това предварително проучване показват, че служба за преподобна Петка е включена в почти всички запазени български ръкописни минеи от XVII в. Те представят продукцията на основните и второстепенни средища от изследваната епоха, което свидетелства за повсеместност на култа към светицата. За сравнение например службите за св. Иван Рилски от това време са поместени само в служебни минеи с етрополски произход и в т.нар. тематични богослужебни сборници с произведения за него, което подсказва локален характер на неговия култ[29].

Анализът на наличните преписи на служби за света Петка разкрива вариативност на традицията в българските ръкописи от XVII в. Тази вариативност се изразява в разпространение, от една страна, на непознати според достъпната ми литература варианти на ранните служби, в които материалът от дойерусалимските химнографски структури е допълнен съобразно изискванията на йерусалимското богослужение, и, от друга – на варианти на службата, които се отнасят към нейната сръбска редакция и показват близост с варианта, представен от печатното издание на Вукович.

---

[25] Райков и др. 1994: 74.

[26] Караджова 1995: 233–235.

[27] Български ръкописи 1982: № 591.

[28] Дончева-Панайотова 1974: 362–367, 376–393.

[29] Радославова 2005.

Обща тенденция е предпочитанието към канона на глас осми с начало: Ликȣющи мати, който се инкорпорира като първи канон за светицата, както в структурите, които се отнасят към ранната традиция, така и във вариантите, които спадат към сръбската редакция.

Интересен, но и открит остава въпросът за връзката с печатната традиция, чието изясняване изисква привличане на още данни за традицията на химнографските текстове за преподобна Петка, както в българската и сръбската, така и в молдо-влахийската и руската традиции.

ИЗПОЛЗВАНИ СЪКРАЩЕНИЯ

Велико Търново	Библиотека на Светата Великотърновската митрополия – Велико Търново
Зогр.	Зографски манастир „Св. Георги", Атон
НБКМ	Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий" – София
МСПЦ	Музей на Сръбската православна църква – Белград
ПНБ	Народна библиотека „Иван Вазов" – Пловдив
САНУ	Сръбска академия на науките и изкуствата – Белград
Свищов	Читалище „Еленка и Кирил Д. Аврамови" – Свищов
Хил.	Хилендарски манастир „Пресвета Богородица", Атон
ЦИАИ	Църковен исторически и археологически институт към Светия синод на Българската православна църква – София

ЛИТЕРАТУРА

Бележки 2004: Христова, Б., Д. Караджова, Е. Узунова. Бележки на българските книжовници. Т. 2. XVI-XVIII век. С., 2004.

Билярски 2004: Билярски, Ив. Покровители на царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка. С., 2004.

Български ръкописи 1982: Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Т. 1. Своден каталог. Съст. Б. Христова, Д. Караджова, А. Икономова. С. 1982.

Вълчинова 2001: Вълчинова Г. „Вяра" и „нация" в два разказа за пренасяне на мощите на св. Параскева/Петка Епиватска (1641 г.). – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски". Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев". С., 2001, 169–176.

Дончева-Панайотова 1974: Дончева-Панайотова, Н. Среднобългарски ръкописи в библиотеката на Великотърновската митрополия. – Трудове на Великотърновския университет „Кирил и Методий". Филологически факултет. Т.10, кн. 1. за 1972/1973. С., 1974, 361–398.

Иванов 1970: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931 (фототипно издание, С., 1970).

Караджова 1995: Караджова, Д. Археографски принос за ръкописното книгохранилище на Зографския манастир в Света гора. – Археографски прилози, 17, 1995, 225–245.

Караджова 2001: Караджова, Д. За св. Параскева (Петка) и някои въпроси около култа. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски". Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев". С., 2001, 21–38.

Кожухаров 1971: Кожухаров, Ст. Неизвестно произведение на старобългарската поезия. – *Старобългарска литература*, 1, 1971, 289–322.

Кожухаров 1974: Кожухаров, Ст. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. – В: Търновска книжовна школа 1371–1971. Международен симпозиум. В. Търново, 11–14 октомври 1974. С., 1971, 277–309.

Кожухаров 2003: Кожухаров, Ст. Служби за Петка Търновска. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003, 475.

Кожухаров 2003а: Кожухаров, Ст. Химнографски творби на Григорий Цамблак. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003, 539–540.

Кожухаров 2004: Кожухаров, Ст. Търновска (Евтимиева?) служба за св. Петка Епиватска. – В: Ст. Кожухаров. Проблеми на старобългарската поезия. Т.1. С., 2004, 109–139.

Милтенова 1980: Милтенова, А. Ръкописната сбирка на Свищовското читалище. – *Старобългарска литература*, 8, 1980, 68–104.

Минева 2005: Минева, Е. Пет химнографски творби за св. Петка Търновска. С., 2005.

Нихоритис, К. 2002: Непубликувани атонски преписи от Цамблаковата редакция на службата и от проложните жития на св. Петка Епиватска-Търновска. – В: Сборник в чест на проф. дфн Георги Данчев. Материали от международна научна конференция, Велико Търново, 13–14 декември 2002. Велико Търново, 2004, 152–175. (Същото В: Нихоритис, К. Славистични и българистични проучвания. Велико Търново, 2005, 107–128.)

Поповић 2005: Поповић, Д. Реликвије свете Петке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум, 14–16 септември 2003, София. С., 2005, 165–191.

Радославова 2005: Радославова, Д. Култът към св. Иван Рилски, отразен в българските ръкописи от XVII в. – *Старобългарска литература*, 33–34, 2005, 247–262.

Райков и др. 1994: Райков, Б., Ст. Кожухаров, Х. Миклас, Хр. Кодов. Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. С., 1994.

Станкова 2007: Станкова, Р. Служби за св. Петка в български и сръбски ръкописи от XIII до XV в. – *Археографски прилози*, 28, 2007, 105–122.

Стоянов и Кодов 1964: Стоянов, М. Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964.

Суботин-Голубовић 2005: Суботин-Голубовић, Т. Утицај преноса моштију св. Петке у Деспотовину на развој њеног култа у српској средини. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум, 14–16 септември 2003, София. С., 2005, 343–354.

Трифонова 2002: Трифонова, Р. Сръбски препис на най-ранната служба за света Петка Търновска. – В: Търновска книжовна школа. Т. 7. Велико Търново, 2002, 181–198.

THE SERVICE FOR THE VENERABLE PARASKEVE (PETKA) IN THE 17TH-CENTURY BULGARIAN MANUSCRIPTS

Summary

The article contains observations on the Service for the Venerable Paraskeve (Petka) in the 17th-century Bulgarian manuscripts in comparison with the previous manuscript tradition of the text and its printed versions. The analysis of the 8 preserved copies reviels a high leval of variability and shows that each text presents a compilation work influenced by the manuscript and the early-printed traditions.

Мая Петрова
(София)

ЗА КУЛТА И АГИОГРАФСКАТА ТРАДИЦИЯ НА СВ. МАРИНА

Св. Марина, една от най-известните и почитани светици на Балканите до ден днешен, има своето ярко присъствие както в средновековната християнска традиция, така и в народния календар и представи. Нейното име и досега носят хора (както жени, така и мъже), църкви, местности, почитана е като покровителка на отделни родове, а според народните вярвания празникът ѝ – 17 юли, най-топлият от трите Горещници, бележи повратна точка в хода на годината.

Въпреки че се смята за доказано, че зад образа на светицата не стои реална историческа фигура, св. Марина, известна на Запад като св. Маргарита, винаги се е радвала на особена почит и сред католици, и сред православни. Според първите ѝ гръцки и латински жития светицата е живяла в края на III в. и е станала жертва на гоненията срещу ранните християни по времето на император Диоклециан в малоазийския град Антиохия, област Писидия. Обявена е за великомъченица през V в. от папа Геласий (492–496 г.) (Sauget 1966: col. 1150–1160). Въпреки това, нейната история, изпълнена с чудесни и свръхестествени елементи (между тях физическата борба и победата ѝ над змей, последвани от битка със самия бесовски началник Велзевул), изпълва още средновековните агиографи със съмнения относно истинността на този наратив. Именно поради невероятната основа на подвизите на светицата през 1969 г. тя, заедно със св. Катерина Александрийска, бива изключена от официалния католически календар (Medieval English Prose 1990: xxi). Дори и този факт, обаче, с нищо не намалява авторитета и популярността на обичаната и на Изток, и на Запад светица[1]. И ако култа и представите за св. Марина, засвидетелствани в традиционната народна култура от края на XIX и XX в., са добре документирани и проучени (Фол 1996; Георгиева 1972: 159–173; Георгиева 1983: 189–190), то българската медиевистика все още е в дълг към нея. По повод проекта „Християнска агиология и народни вярвания" и тъй като съм убедена, че в образа ѝ фолклорните елементи тясно се преплитат със сюжетни нишки, идващи от агиографските текстове за нея, ще се опитам да проследя тази взаимозависимост, като обърна специално внимание на познатите през Средновековието сред южните славяни жития за светицата – времето на тяхната поява, тяхното разпространение и взаимовръзки. Преди да направя това, обаче, бих искала съвсем накратко да резюмирам резултатите от изследванията на И. Георгиева и В. Фол, които очертават основните аспекти на нейния „народен" култ в българската етническа територия.

---

[1] Култът към св. Марина се разпространява във Византия много рано – нейният празник се отбелязва във всички ранни синаксари (Sauget 1966: col. 1153). Съществуват многобройни варианти на житието ѝ (BHG 1957, 2: 84–86, No 1165–1169d; Auctarium BHG 1969: 125), най-ранният от които се приписва на Теотим. Центрове на култа към светицата в

В България (а и като цяло на Балканите) св. Марина е известна с прозвището „Огнена" (наричана е също и „Огнена Мария"), което най-често се обяснява с мястото на светицата в народния календар – на нея е посветен третият Горещник, най-топлият от най-топлите дни в годината (17 юли). Характерни моменти в обредността на празника са паленето на жив огън, нестинарските танци, избягването на женската работа с цел предпазване на реколтата и

Константинопол са църквите „Св. Мина" и „Св. Богородица от морето", както и манастира „Христос Пантепопт", където се пазела главата ѝ (Janin 1953: 345–347, 527–529; Meinardus 1970: 211; Sauget 1966: col. 1154; Сергий 1901, 3: 275); ръце на св. Марина се съхраняват във Ватопедския манастир на Атон (Сергий 1901, 3: 275) и във Венеция (Ross, Downey 1962: 41–44); частици от мощите ѝ има в огромен брой църкви и манастири на територията на съвременна Гърция, Палестина и о. Кипър (Meinardus 1970: 211–212). Най-старият латински текст, който се основава на Теотимовото житие, възниква през IX в. и вероятно произхожда от изчезнал гръцки оригинал от VIII в. (Tammi 1958: 29–59). На Запад интересът към св. Марина (Маргарита) нараства по време на кръстоносните походи и особено след превземането на Антиохия през 1098 г. и на Константинопол през 1204 г. Това води до пренасяне на мощи на мъченицата (части от тях се пазят във Венеция и Тоскана) и създаването на множество посветени на нея агиографски произведения, както в проза, така и в стихотворна форма. Тези творби придобиват изключителна популярност, отчасти поради сензационния характер на повествованието, отчасти защото щедро обещават посредничеството и помощта на светицата (Medieval English Prose 1990: xxii; Cazelles 1991). Успехът на култа на антиохийската дева на Запад до голяма степен се определя и от широко разпространената представа за нея (особено силна във Франция) като закрилница на бременните жени и родилките, и вярата, че който чете житието ѝ или го носи под формата на амулет ще си осигури лесно и безболезнено раждане. Обяснението за тази парадоксална връзка между светицата-дева и акта на раждането най-вероятно се крие в лекотата, с която тя успява да се измъкне от утробата на погълналия я змей (Medieval English Prose 1990: xxii). В Унгария, където мощите на св. Маргарита (Марина) от Антиохия пристигат през 1217 г., култът към нея през Средновековието е изключително силен – тя се смята за патрон на кралството (*patrona regni*), а цикли със сцени от житието ѝ често се изписват в провинциалните църкви (Magyarországi Művészet 1987: 205). Там почитането ѝ понякога се слива с култа към св. Маргарита (Маргит) Унгарска (вж. Klanizcay 1990: 79–94).

дома от пожари. Във връзка с представите за св. Марина като господарка на космическия огън, с помощта на който тя наказва всички, които не вярват в нейната сила, е и нейният образ в песенното творчесво – там тя най-често е сестра на гръмовержеца св. Илия или заченато по чудотворен начин момиче, обречено от майка си още преди неговото раждане на Слънцето или на неговия ипостас – змея Периан (Фол 1996: 29–52; Георгиева 1983: 68; Старева 2005: 299–303). Повсеместно е разпространено и вярването за св. Марина като господарка („висия" или „сайбия") на змиите, лечителка от тяхното смъртоносно ухапване. Вярва се, че в правомощията на светицата е да пуска влечугите там, където пожелае; че може да нареди змия да ухапе онзи, когото посочи; че на нейния ден змиите се прибират обратно под земята, където св. Марина ги държи затворени в пещери, и откъдето тя по своя воля може да ги пуска, прибира или наказва, ако пакостят на хората (Фол 1996: 52–56; Георгиева 1972: 159–172; Георгиева 1983: 58–59; Старева 2005: 302). Но св. Марина е също и лечителка – на деня ѝ за здраве се посещават лечебни извори – аязма (Георгиева 1983: 120), с водата, от които вярващите се мият или пият от нея; новият огън се прескача и от хора, и от животни (Старева 2005: 301), правят се общи трапези и курбани (Фол 1996: 109–121).

Искам веднага да подчертая, че макар култът на св. Марина да е общобългарски (дори общобалкански) и светицата да е повсеместно почитана, съществува и един много по-изявен локален вариант на култа към нея в областта, обхващаща Странджа, Родопите и междуречието на Струма и Места. В този регион св. Марина има водеща роля в пантеона на светците и бива надарена с допълнителни свойства и характеристики, непознати в други части на България. Именно в този район на България празникът на светицата е известен като „лефтерски панагир," т.е. празник на младежите и девойките в предбрачна възраст, който е винаги нощен и локализиран край посветени на св. Марина пещери. Тук към името на светицата, наричана галено Маринка, се прибавя прозвището „Побаринка," а към култа ѝ – оргиастични елементи, свързани с определени инициационни практики. Вярва се, че който не е посетил „лефтерския панагир", не може да се омъжи или ожени по реда си (Фол 1996: 97–109).

Причудливите на пръв поглед форми, които култът на св. Марина приема на Балканите и силата, която народните вярвания ѝ приписват, отдавна привличат вниманието на съвременните проучватели на традиционната култура. Така И. Георгиева вижда обяснението на тези феномени в съхранили се в образа на светицата езически реликти и най-вече в приемствеността ѝ с култа на Артемида-Бендида (Георгиева 1983: 189–190). Тази теза доразвива В. Фол, която отбелязва, че св. Марина се явява своеобразен ипостас на Великата Богиня-майка, като във фолклорния ѝ образ, „сам роден от това старо божество", върху което е наслоен един много по-нов християнски култ, „се вплитат характеристики на Хестия, Артемида, Деметра и дори Кора" (Фол 1996: 32). Изследователката обръща внимание на факта, че култовите места на св. Марина често са

Шевалие, Геербрант 2000: Шевалие, Ж., А. Геербрант. Речник на символите. Т. 1. С., 2000.

Bdinski zbornik 1972: Bdinski zbornik. Complete facsimile edition Ghent Ms. 408 with a presentation by Ivan Dujčev. Variorum reprints. London, 1972

Biblia Hebraica 1977: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 1967/1977.

Biblia Sacra 1750: Biblia Sacra. Lipsae, 1750.

Biblia Sacra Vulgatae 1758: Biblia Sacra Vulgatae. Ed. Venetiis, 1758.

Biedermann 1991: Biedermann, H. Enciclopedia dei Simboli. Milano, 1991.

Böckler 1971: Böckler, G. A. Ars Heraldica. Das ist: Hoch-edle Teutsche Ades-Kunst. Graz, 1971.

Chelli 2005: Chelli, M. Manuale dei simboli nell'arte. Il Medioevo. Roma, 2005.

Chisesi 2005: Chisesi, I. Dizionario iconografico dei simboli. Milano, 2005.

Dizionario dei simboli 2004: Dizionario dei simboli. 4 edd. Casale Monferrato, 2004 (ориг. загл. Herder lexikon. Simbole. Freiburg, без год.).

Gesenius' 1962: Gesenius', F. H. W. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch uber das Alte Testament. Berlin, Göttingen, Heidelberg etc., 1962.

Hope 2003: All Creatures Gread and Small: Living Things in the Bible by Edward R. Hope. UBS Helps for Translators. New York, 2003.

Kałużniacki 1901: Kałużniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) nach den besten Handschriften. Wien, 1901.

Kutzli 1977: Kutzli, R. Die Bogumilen. Geschichte. Kunst. Kultur. Stuttgart, 1977.

La Bibbia di Gerusalemme 2000: La Bibbia di Gerusalemme. Bologna, 2000.

Lexicon iconographicum 1984: Lexicon iconographicum mythologiae classicae. T. II.1, 2. Zürich und München, 1984.

Liddell, Scott 1864: Liddell, H. G., R. Scott. Greek-English Lexicon. Oxford, 1864.

Menegaldo, Francia 2004: Menegaldo, A., V. Francia. Basilica di Sant'Eustachio in Campo Marzio–Roma. Genova, 2004.

Miklosich 1862–1865: Miklosich, Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865.

Papasov 1983: Papasov, K. Christen oder Ketzer – Die Bogomilien. Stuttgart, 1983.

Powell 1961: Powell, T. G. E. Barbarian Europe. – In: The Down of Civilization. Edited by St. Piggott. London, 1961, 329–348.

Roob 2003: Roob, Al. Il museo ermetico. Alchimia & Mistica. Milano, 2003.

Sophocles 1904: Sophocles, E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods. New York–Leipzig, 1904.

TLG 1985: Thesaurus Linguae Graecae (CD). Digital Library, 1985.

разположени в близост до мегалитни комплекси (долмени), наричани „змейови къщи“ и търси в почитането ѝ отглас от предгръцки мистерии, посветени на слънчевото божество. Така тя стига до заключението, че в култа на св. Марина „са съхранени много предхристиянски вярвания, някои от които – възможно най-архаични“ (Фол 1996: 12), впоследствие са допълнени „с бегли щрихи“ от житийния ѝ портрет (Фол 1996: 32). В подкрепа на това си твърдение, В. Фол прави съпоставка на житийния и фолклорния образ на светицата, между които открива множество допирни точки и прави следния извод: „На въпроса фолклоризирани ли са елементите на житието или приликата с местно женско божество подтиква вярващите да приемат наложения им образ на св. Марина, отговорът би бил – вероятни са и двете предположения, но още по-вероятно е резултатът да бъде търсен в пресичането и в преплитането на образите“ (Фол 1996: 150–151).

Без да отхвърлям тезата на В. Фол за наличието на езически реликти в народните вярвания за св. Марина и обредността, свързана с нейния празник, защитавана също, между другото, от учени като Х. Узенер (Usener 1879) и М. Делкор (Delcourt 1958)[2], бих искала да направя следните уточнения:

1. Както във византийската, така и в славянската агиография житията, посветени на св. Марина, са многобройни и често епизодите, които включват, и житийния образ, който очертават, не съвпадат. Тези текстове възникват (или съответно биват преведени) по различно време и така функционират в различни исторически епохи. Така че смятам, че уточняването на съществуващите версии на житията и тяхната хронология би могло да допринесе за опознаване на историята на култа на светицата.

2. Част от паралелите, представени от В. Фол, между житийния текст за св. Марина (изведен на базата на обобщения вариант на житието, преразказан в Bibliotheca Sanctorum, която авторката цитира) и традиционната обредност, ми се струват доста повърхностни и несъществени, още повече че обикновено са базирани на места, които са топоси в агиографията. Ще дам само няколко примера (Фол 1996: 148–149):

Житиен образ	**Фолклорен образ**
По време на мъченията раните на Марина са опалвани с огън	Огнена Марина, жив огън
Прикована за дърво по време на мъченията	Дарове от болните, окачени на дървото на светицата
Посечена с меч извън града	Жертвоприношение и раздаване на късове месо

---

[2] Критика на този подход у Delehaye 1907: 198–207 и у Patlagean 1976.

Въпреки това, обаче, смятам, че най-старият текст на нейното мъче (BHG 1165), публикуван от Х. Узенер (Usener 1886: 15–53) – и само той изме ду преведените и познати на южните славяни през Средновековието четива светицата, има някои допирни точки с фолклора и традиционните вярвания мъченицата. Именно това ще се опитам да илюстрирам в настоящата работ

* * *

Очевидно култът на св. Марина прониква и се разпространява в Българ относително рано. Празникът ѝ се отбелязва от повечето ранни славянски м сецослови (Сергий, 1901, 2: 216; Коцева, Атанасов 1993: 224). Името „Марин (макар и без директна връзка с мъченицата) се появява в епиграфския матери от Х в. (Popkonstantinov, Kronsteiner 1994: 219, 221)[3], което доказва популяр ността на мъченицата още по това време. Може да се предполага, че части о мощите ѝ са се пазели в Преслав (Петрова 2006). Датата на честването на с Марина (17 юли) е отбелязана с проложен текст в Простия (Павлова, Желязко ва 1999: 295) и със стихове и проложно житие в Стишния Пролог (Петков 200 438).

Наред с проложните жития, в южнославянските ръкописи са атестирани четири независими варианта на Пространното житие на мъченицата (Яцимирский 1909: 131; Иванова 1981a: 395; Petrova 2003: 225–231; вж. тук Приложени 1: Археографска справка за южнославянските преписи):

- Бдинският сборник (нататък БдСб), съставен през 1359–1360 г. и запазен в препис от началото на XV в. (Petrova 2001: 115–144), помества един ствен по рода си южнославянски вариант. Славянският текст следва от носително точно гръцкото житие на светицата. Житието се приписва н Теотим, който твърди, че бил очевидец на подвизите ѝ в тъмницата, че прислужвал на светицата, носейки ѝ храна и вода, докато била затворе на там, и че след смъртта ѝ погребал тялото ѝ и издигнал на мястото н гроба храм за нейна прослава. Славянският превод на житието е напра вен доста рано (Х–ХI в.), за което свидетелстват редица граматически лексикални особености. Въпреки че в южнославянские ръкописи друг преписи на това житие не са запазени, по всичко изглежда, че този текс продължава да битува в руската традиция (Petrova 2003: 225–231).
- По-различна и значително по-кратка версия на мъчението на св. Марин може да бъде намерена в състава на някои староизводни чети-минеи в сборници със смесено съдържание. Тук авторът на текста нарича себ си Тимотей. Веднага трябва да се подчертае, че в случая става въпро за независим славянски превод от различен гръцки оригинал, осъщес твен горе-долу по времето, когато е бил преведен и текстът в БдСб. О

---

[3] Равна 3: марина соүка соүка ѵривава м[...]; Равна 2: б҃ж ти помоѕи маринє правь ти вєщаж.

Тимотеевата версия на житието на св. Марина са ми известни четири преписа, три от които датират от XIV в. (ХАЗУ III. с. 22, ръкопис № 29 от манастира Савина и ръкопис № 219 от Патриаршеската библиотека в Белград), а един от средата на XVI в. (ръкопис № 219 от сбирката на Груич в МСПЦ). Ръкописната традиция е относително стабилна и колацията на отделните преписи не показва значителни разминавания по отношение на съдържанието.

- Трето житие на св. Марина е запазено в Рилския панигирик на Владислав Граматик от 1479 и в Аверкиевите чети-минеи от XVII в. (BHG 1168). По мнението на Кл. Иванова, славянският превод на това Житие е осъществен през XIV в., най-вероятно в Търново (Иванова 1981а: 393; Иванова 1991: 128–130), а според З. Юфу то е било включено в 10-томната колекция „Студион", събирана, превеждана и редактирана по времето на Патриарх Евтимий (Юфу 1970: 332). С изключение на няколко несъществени разминавания в граматическите форми двата преписа на житието съвпадат абсолютно точно.
- Най-накрая, в Рилския панигирик на Владислав Граматик има още един текст за светицата, озаглавен слово ѡ ст҃ѣи и славнѣи великомⷱ҇ници х҃вѣ Маринѣ (BHG 1169), чийто автор е константинополският патриарх Григорий II Кипърски (1283–1289). От този текст също не са ми известни други славянски преписи.

Както вече беше споменато, най-подробно житие на светицата е поместено в БдСб[4]. Старобългарският превод следва най-ранното запазено гръцко житие (BHG 1165), възникнало според някои изследователи още преди VII в., а според други – по-вероятно през VIII в. (Boulhol 1994: 261). Текстът в БдСб детайлно пресъздава всички страдания, които героинята е принудена да понесе, бранейки вярата си и правото си на безбрачие (основен двигател във фабулата и тук, както при повечето женски мъченичества, е отказът на надарената с изключителна красота Марина да се омъжи за епарха Олимврий): тя е бита с жезъл, сетне пригвоздена, а ребрата ѝ стъргани с железни остриета; след това бива хвърлена в тъмница, а на следващата сутрин опалвана със свещи, потапяна и давена във вода и най-накрая обезглавена. Е. Коцева специално обръща внимание на експресивния език и на огромния брой молитви (14), с които мъченицата призовава Божията помощ и закрила (Коцева 2005: 216–224). Трябва да се отбележи, че това са два белега, характерни за ранните мъченически жития. Както А. Годард Елиът доказва, ранните мъченичества подчертават относителната маловажност на болката и физическите изтезания: това, колко леко мъчениците ги понасят, цели да демонстрира безпомощността на тираните-езичници и надмощието на техните жертви (Elliott 1987: 14). Кулминацията на този тип жития е не сцената на смъртта, а моментът на разпита и вербализацията на основните постулати на вярата, като по този начин мъченикът триумфира и чрез думите си, и в смъртта си (Elliott 1987: 24; Cazelles 1991: 47).

---

[4] Всички цитати от БдСб са по фототипното издание (Bdinski Zbornik 1972).

Не е изненадващо, че в останалите славянски версии на житието на св. Марина, които превеждат по-късни гръцки оригинали, тези особености са притъпени. Аз обаче бих искала да се спра по-обстойно на най-любопитния подвиг на светицата в БдСб – борбата на мъченицата с дявола – при пресъздаването на който се срещат множество не особено канонични елементи. Именно тяхното наличие в текста дава основание още първите изследователи на БдСб П. Сирку и А. Яцимирски да обявят това житие за „чисто апокрифно“ (Сырку 1972: 444–445; Яцимирский 1909: 126).

Според житето в БдСб, след като св. Марина бива изтезавана и затворена, тъмницата се разтърсва от „трус велик“ и от ъгъла ѝ изскача

> ꙁмн великь. и страш'нь ꙁѣлоо, и крас'нь вьꙁороомь. власи же его и оусь ꙗко ꙁлатѡ бѣше, и ꙁоуби юго блискаахꙋ се. а ѡчи юго ꙗко бысрѣнѣ бѣста. иꙁ ноꙁ͡ри же юго исхожа͛аше плами и дымь мноогь а юꙁикь бѣ юмꙋ аки кривь(!), ѡкр͡ть же выю егоо бѣхоу ꙁмию ѡбвили се. и вѣжи͛ ѡчима егоо бѣста акы сребро. и ста ср͛ѣ тем'нице вьпию и свище. и ристааше ѡкроугь Марины. и свищанїе его сьтвори смрадь люта вь темници (БдСб, лл. 86б–87).

След като в първия момент от ужас забравя молитвата си, Марина все пак успява да се помоли Господ да я съхрани невредима, но по този начин разгнева змея, който, доближавайки я,

> положи вию свою на прьсехь юе, да ꙗко ѡбѣси се глава емꙋ долꙋ. ноꙁѣ же бѣста емоу на ꙁемли, и сьнидоше се сь вию ем͛ ꙁмию. юже бѣхоу ѡкроугь вїе егоо, и раꙁвйгоше оуста ꙁмїꙋ, и емь ꙁмїи ꙋсти привлѣче кь себѣ ст͡оую ѡтроковицю. вь мьтѣ нѣкоемь, положи оуста своꙗ на ви(!) юи и вькоута ю ꙗки елень ꙁмию (БдСб, лл. 88–88б).

Вътре в утробата му обаче св. Марина се прекръства и силата на кръстния знак разкъсва вътрешностите на чудовището, което се разпада с „тоутнь великь“. Така змеят умира. В същия момент от другия край на тъмницата изпълзява „бѣсь чрьнь“. Мъченицата отново произнася молитва, от която бесът бива обхванат от треска и признава, че Маринините молитви са убили неговия слуга Руф, когото той ѝ е изпратил в тъмницата в образа на змей, а сега са на път да уморят и него самия. Следва сцената на физическата саморазправа на мъченицата с беса, в която няма никакво колебание чие е надмощието:

> Марїна ꙁнамена себе всоу ꙁнамениюмь кр͡тнымь. и похвати бѣса ꙁа власи и ꙁа ꙋсь. ... Марїна кь себѣ привлѣче брадоу югоо. и мнѣше ꙗко истрьже се пол бради юмꙋ, вь роукоу юи. и пакы вьсплака бѣсь рекы. ѡ горе, ѡ горе. Марїна же пакы е и ꙁа ѡчи ѡбѣ и сь истрьжениюмь власи оуса ниꙁврьже емꙋ десное ѡко, ѡн же пакы вьꙁьпи рекь, ѡ горе ѡ горе. Марїна же ѡбращьши се оуꙁрѣ млать мѣдѣнь, и простьр'шии рꙋкꙋ свою, и вьꙁем'ши, оудари вь

> үелоо, и паде на ꙁемли бѣсь. и настꙋпи десною ногою на выю его. и бїаше и млатоомь мѣдѣнѣмь. по главѣ и по плещ'ма (БдСб, лл. 91–91б).

След като докарва беса в това наистина безпомощно състояние, светицата му нарежда да отстъпи от нея, понеже тя се е обрекла на Исус Христос. Тогава в тъмницата възсиява светлина, явява се кръст, достигащ до небето, на върха на който стои гълъбица. Гълъбицата нарежда на Марина най-напред да разпита беса, да изпита сърцето му и да разкрие мислите му, а след това да го върже и прати при нея. Така става ясно, че името на беса е Велзевул. С много увъртане той е принуден да разкрие пъклените си дела, с които вкарва човеците в грях, и, което е по-интересно, своя произход (ѿ многа въꙁдоуха рождень юесмь, г҃люемаго сатанаила) и произхода на злите бесове като цяло:

> сатана ѿкони ѿ н҃бсь сь гори спаде. и тако сатанаиль вьꙁе женоу дїовꙋ дьщерь. и тако дїова дьщерь бы бес кон'ца. и тако слѣси се сь нею акы сь жеюмоужь(!). и роди ѿ нюего іаица. и ѿ тѣх іаиць исходеть бѣси лоукавии. ты поущены бывають, камо имь повелѣть ити. ... да ѡбаүе дроуꙁи г҃лють ѡ нась. іакоже ѿ лоукавиихь жень дрѣвниі рожени быхоомь (БдСб, лл. 96б–97).

Позволих си да преразкажа доста подробно този епизод от житието, тъй като по мое мнение, редица моменти в него заслужават внимание. На първо място това е описанието на Руф, който се явява на светицата в образа на змей. По думите на Е. Коцева, става въпрос за „десемантизиране на по-стари вярвания в силите на злото чрез директното им описване" (Коцева 2005: 216). На образа на змея от Житието на св. Марина специално внимание отделя П. Булхол в статията си, озаглавена „Античната агиография и демонологията". Според автора, тъй като и Старият, и Новият Завет, където Сатаната се явява под формата на огромен змей, никъде не предлагат подробно изображение на вида му (Бит. 3,1; Дан. 14, 23–27; Апок. 12,9; 20,2), средновековната агиография с удоволствие запълва този пропуск – драконовидните чудовища изобилстват и в мъченическите жития, и в житията на отшелниците, а тяхната идентификация със Сатаната естествено се подразбира (Boulhol 1994: 264). След като прави преглед на редица подобни описания, изследователят идва до заключението, че най-близко съответствие описанието на змея от Житието на св. Марина намира в т.нар. „Вартоломееви въпроси към св. Богородица", гръцки (коптски?) апокриф, създаден най-вероятно в края на III в. или през IV в.[5]

---

[5] Вж. Въпрошенїе с҃ты апл҃ы ѡ прѣс҃тои бц҃и (Мочульский 1893: 279): и тѡ үасѣ иꙁвѣдень бысть сатана, дрьжи шестїю сьть и .з҃. агг҃ль дроугы веригамы ѡгнымии свеꙁаны. бѣше высота его .х҃. лак'ть. тльстота его .ꙁ҃. лак'ть. лице же его іако мльнїа ѡг'нна ооүи его іако искрыи. и ѿ ноꙁрь его исходещи кои смрьдещи. оуста его исходещи іако пропасть гльбынаа. Славянският превод на апокрифа е издаден и коментиран от А. Н. Пипин и В. Н. Мочулски (Пыпин 1862: 109–112; Мочульский 1893: 231–247, 276–281). Новобългарски превод от Д. Петканова и бележки към текста в: Старобългарска есхатология 1993: 79–83, 212.

Изключително интересен е и разказът за потеклото на демоните. Булхол не успява да намери паралел на историята за връзката на Сатанаил и Зевсовата дъщеря, която според него е хапакс в агиографията (Boulhol 1994: 281–282). Коренът на мотива за появилите се от това сливане акы женомоужь (ὥσπερ ἀνδρόγυνον – Usener 1886: 35) яйца, от които се излюпват бесовете, авторът търси в античната митология – драконовидното чудовище Тифон, братята Диоскури Кастор и Полукс и т.н. (Boulhol 1994: 282–284). Трябва все пак да се отбележи, че сюжетът за раждането на различни въплъщения на злата сила (змей, василиск, дори на смъртта) от яйце е широко разработен във фолклора (Топоров 1988: 681). Далечен отглас от тези представи може да се намери и в някои апокрифи, например за пророчицата Сивила, родена от яйце на гъска, погълнала Давидовото семе (Стара българска литература 1982: 104–106) и дори за Сатанаил, който преди сътворението на света в образа на патица плава из Тивериадското море (Стара българска литература 1982: 31).

Наред със сцената на противоборството на св. Марина с дявола, в текста на БдСб внимание заслужава и заключителната молитва на светицата, с която тя измолва опрощение на греховете на всички, които почитат паметта ѝ: тези, които построят в нейна чест „доомь мл҃твьни“, опишат или просто четат нейните страдания, държат в ръце книгите ѝ и се прекланят пред тях (и аще комоу въ рѹкоу бѹдеть бѹкви моє и прѣклонить колѣнѣ свои прѣд ними) или запалят за нея свещ, не само ще бъдат опростени, но от тях ще стоят далече всички бесове и болести (БдСб, лл. 102б–104)[6]. По думите на А. Яцимирски, съдържанието на тази финална молитва превръща цялостния текст на житието в своеобразно заклинание, придавайки му апотропеен смисъл (Яцимирский 1909: 133). Силата да държат настрана беди и нечисти сили явно се приписва не само на разказа за подвизите на светицата и на неговите физически носители – книгите, които го съдържат. Очевидно през Средновековието се е смятало, че функция да отблъскват злите демони и причиняваните от тях болести и нещастия са притежавали и изображенията на светицата (вж. Мавродинова 1985: 30), както и нейните мощи. Според архиепископ Сергий за ръката ѝ, пазена във Ватопедския манастир на Атон, в проскинитарий от 1701 г. се споменава, че прави чудеса, гони бесове и лекува болести (Сергий 1901, 3: 275). За сребърния реликварий с ръка на антиохийската мъченица, съхраняван сега в Museo Correr във Венеция, се разказвало как спасил от потъване кораба, пренесъл го от Константинопол в Италия. Причината да се отдава специална почит на ръката на светицата била, че именно с нея Марина направила кръстния знак и така възтържествувала първо над змея, а сетне и над самия Велзевул (Ross, Downey 1962: 43–44)[7]. Изображение на св. Марина, която пробожда с кръст дявола, предхожда и сборника на даскал Тодор Пирдопски от началото на XIX в., съдържащ треби, молитви и заклинания за предпазване от нечисти духове и зли сили[8].

---

[6] Марина р҃е, нн҃ѣ мл҃твѹюшти молю те г҃и, єлмаже соуть мыслещи въ ѡу҃нию свою нести ме. и стⷬ҇ти моея достоинии быти. даж҄ь имь простиню грѣхоовь, сп҃сенија рⷣа стⷬ҇ти моеє. и ꙁиждоущемоу или хотещомѹ ꙁдати въ име м҃е, доомь мл҃твьни, и написавьшаа въ неимь стⷬ҇ть мою ѡстави емѹ грѣхи. и аще кто ѿ трѹда своего свѣштоу. или масло принесеть, въ име мое къ твоеи славѣ. прости ѿ всакоє скрьби. аще кто бѹдеть въ чⷶ҇ сьи ѿ врага искѹшаемь и поменеть ме рабѹ твою, прости ѿ ꙁль. и паметоующаго въ мл҃твѣ своеи полеша(!) свой грѣхь ради прости. ты бо вѣси г҃и, ꙗкоже в'си мы пльть и крьвь есмы. аще кто въпадеть въ напасть. или въ прю. или въ терⷢ҇ще. имени ради рабы твоеє. и аще се помолить г҃и, да ѡдолѣеть врагоⷡ҇ своимь. и клеветникⷡ҇ своимь. ѡклеветающимь его беꙁаконїа. или аще кто напишеть мѹченїє моє ѿвсего трѹда. да бѹдеть име его въ книгаⷯ животнїⷯ. на неимь же мѣстѣ поутет се, да боудеть тоу ꙁнамение на бл҃гостиню. и бѣси и грѣси да бѹдоуть прог'нани ѿ мѣста того. аще ли ѡтеж'чаль боудеть нѣктоо ѿ грѣхь, и оуслышить м҃нїє моє, прости и ѿ всего. и аще комоу въ рѹкоу бѹдеть бѹкви моє, и прѣклонить колѣнѣ свои, прѣд ними и помолит' се, да прѣмѣнит' се ѿ грѣⷯ, и тако проу'теть. идеже моꙗ паметь бѹдеть. бл҃годарьствоо въспѹстит' ти. ї еще молю те г҃и. да аще ктоо напишеть ю. и аще послѹшаеть чьтенија, да прошени бѹдⷹ҇ ѿ того д҃не вси ѿ грѣхь своихь. и да не приближит' се тоу слѣдь бѣсов'ныи, и жетва и҃, и ниѣние да не врѣжено боудеть. и ѿ тебе исходещи свѣть сл҃нчны, да не врѣдить ю топлотою своєю. да аще ї еще и прѣжⷣе сего. постраⷣли бѹⷣть чтоо, по слоушанїи писмене моего. да сп҃сени боудѹть. и да не бѹдеть тоу гладь хлѣб'ни. ни оубїиство, ни смрь волоомь. нь вес прѣльчанија въ ср҃ца и҃, подажⷣь дѣла ст҃го твоего д҃ха амин҃ь.

Не е изненадващо, че за разлика от Житието на св. Марина в БдСб, в останалите му славянски версии тези два момента – единоборството на мъченицата с бесовете и предсмъртната ѝ молитва – се появяват в един силно редуциран и доста стандартизиран вариант. В тях обикновено дяволът се появява само веднъж – под формата на змей, до голяма степен лишен от блясъка си (вж. Приложение 2). В повечето случаи е пропуснат или силно редуциран и епизодът с появата в тъмницата на бесовския началник Велзевул, описанието на неговите изтезания (така да се каже, мъченичеството на беса) и самопризнанията му[9]. Значително съкратена е и последната молитва. Би могло да се предположи, че именно тези не особено канонични елементи в мъчението на св. Марина от БдСб са една от причините то да е толкова рядко срещано в южнославянската традиция и да бъде постепенно изместено от други, не толкова „съмнителни" версии на житието.

Връщайки се към темата за връзката между житията на св. Марина и образа ѝ в традиционната народна култура, бих искала да направя няколко уточнения.

По мое мнение, в мъчението от БдСб могат да се открият, макар и в много схематичен вид, данни за някои аспекти на традиционния култ на светицата. С една доста голяма доза условност би могло да се каже, че там, както в народната култура, св. Марина е изобразена като повелителка на змиите. Змееборството като мотив е широко застъпено и във фолклорните легенди, и в агиографската проза[10] (където змеят, разбира се, е превъплъщение на дявола). Със змейове се сражават по правило предимно светците-войни, като св. Георги, Теодор Стратилат, Теодор Тирон, Михаил Воин и др., но също и някои жени-мъченици (напр. св. Петка Римлянка[11], мъченица Юлиания и др.)[12]. Интересно е да се отбележи, че макар че и други светици в тъмниците си се борят със змейове, в традиционните представи на българите от XIX и началото на XX в. именно св. Марина олицетворява образа на змееборката. Змеят от житията, когото св. Марина убива, е не просто гигантска змия; змийската му природа и същността му на „змия над змиите" е допълнително експлицирана с множеството змии, които се извиват около него и сякаш го обграждат отвсякъде. Както народната култура, така и житието от БдСб представят светицата като лечителка и гонителка на бесове. Текстът на молитвата, с която мъчението завършва и декларираното от Господ съгласие да изпълни всичко, за което Марина го моли, официално я надаряват с тези способности. И не на последно място, според текста на БдСб ако някой напише или прочете деянията на светицата, и той, и имуществото му ще бъдат предпазени от огън:

---

[7] Изключително интересен текст от Простия пролог публикува Кл. Иванова. Той разказва за това, как един баща успял да умъртви змея, зинал да погълне дъщеря му, като запратил в устата на чудовището малкия пръст от десницата на Йоан Кръстител, който преди това скришом бил отхапал от свещените реликви (Иванова 2003: 171–181).

[8] Вж. Райков, Кодов, Христова 1986: 83–84.

[9] С изключение на БдСб този епизод се явява само в Словото за св. Марина на патриарх Григорий Кипърски, където дяволът повторно идва в тъмницата, преобразявайки се „въ ѵл҃ка ѵрьна", но св. Марина бързо се справя със съпротивата му и го надвива без да му задава въпроси (вж. ръкопис РМ 4/8, л. 621б–622).

> да аще ктоо напишеть ѥ. и аще послꙋшаеть чьтениꙗ, да проштени бꙋдꙋ ѿ того дн҃е веси ѿ грѣхь своихь. и да не приближит' се тоу слѣдь бѣсов'ныи, и жетва й, и имѣниѥ да не врѣждено боудеть. и ѿ тебе исходещи свѣть слн҃чны, да не врѣдить ю топлотою своѥю (БдСб, л. 104).

Искам веднага да подчертая, че ако лечителските функции и екзорсистките практики в една или друга степен са характерни за много светци, то връзката с предпазването от огън е строго индивидуална за Житието на св. Марина (за съпоставка пак в БдСб св. Петка, традиционно почитана като покровителка на скотовъдството, моли Господ да опази домашните животни на тези, които я почитат, а св. Варвара – да ги предпази от кожни обриви – єꙁа ѡсопнаа и ина єꙁа (Петрова 1996: 106–107). Тъй като податките за тези аспекти на култа към св. Марина присъстват не само в старобългарския превод, но и в гръцкия текст[13] (възникнал според утвърденото в науката мнение не по-късно от VIII в.), може да се предполага, че на Балканите мъченицата е била надарена с тези функции още преди написването на гръцкия оригинал.

---

[10] От темата за змееборството са обединени например четирите слова (видимо по-късни от останалите текстове в ръкописа), поместени непосредствено след приписката в Германовия сборник от 1358–1359 г. Това са два текста за св. Георги Победоносец и по един за св. Теодор Стратилат и св. Теодор Тирон. Вж. Мирчева 2006: 34–35 и самите текстове с. 794–846.

[11] Вж. за нея: Петрова 1996: 83–109.

[12] Трябва да се отбележи, че змееборството като мотив в женските и в мъжките мъченически жития вероятно има различен произход.

[13] Καὶ μὴ ἐγγίσῃ ἐκεῖ ὁρμὴ τῶν δαιμόνων. καὶ τὸ θέρος αὐτοῦ καὶ ἡ τρύγη μὴ βλαβήσεται. καὶ τὸ παρὰ σοῦ ἀνατέλλον φῶς τοῦ ἡλίου τῆς θέρμης μὴ ἀδικήσῃ αὐτούς. (Usener 1886: 43).

Най-накрая, без да съм компетентна да коментирам върху колко и кои точно антични богини се наслагва християнският култ на св. Марина, все пак съм склонна да мисля, че при формирането на народните представи за нея – и по-специално на техния локален вариант в пограничните райони на Югоизточна България – влияние оказва още една светица. Според преданията от този край, записани и публикувани от И. Георгиева и В. Фол, св. Марина била лефтера (девица), живеела в пещера и се преобличала в мъжки дрехи, защото се криела от турците, от евреите или неясно от кого (Георгиева 1983: 189, както и бел. 23; Фол 1996: 69–71). В. Фол твърди, че легендите за тази светица и посветеният на нея „лефтерски панагир“ са засвидетелствани в областта на т.нар. „европейска част на Константинополската хóра“ (територията на Югоизточна и Южна Тракия, населявана от гърци и българи), като един от най-големите центрове е пещерата на св. Марина на атинския Акропол (Фол 1996: 92, 97). Преданието за преоблечената св. Марина, разказвано в тези райони, вероятно е отглас от историята на друга една св. Марина, която прекарала живота си предрешена като отшелник под името Марин. Празникът ѝ се отбелязва на 8 или на 12 февруари (BHG, 1957, 2: 83, No 1163; Сергий, 1901, 2: 41; Сергий, 1901, 3: 607)[14]. Интересно е да се отбележи обаче, че въпреки че нейното житие е много разпространено във византийската агиография, южнославянската литература през Средновековието не познава пространен текст за тази светица, а само проложен, поместен под датата 12 февруари (Павлова, Желязкова 1999: 158–159). Имайки предвид регионалното разпространение на обреда и легендата и слабото присъствие на светицата в южнославянската ръкописна традиция, може да се допусне, че разказът за нея се е предавал сред българското население в Родопите и Странджа главно по устен път, което довежда до неговата фолклоризация. Следствие от тази фолклоризация е и контаминацията на двете едноименни светици – процес, многократно засвидетелстван в изворите за светци, носещи едно и също име, и в случая закономерно водещ до сливането на двете Марини в народните представи.

В заключение бих искала да подчертая, че съпоставката на агиографската проза и народните вярвания, свързани със св. Марина, свидетелства за тяхната взаимовръзка. Може да се каже, че на Балканите това взаимодействие между християнски и фолклорни представи датира още от преди времето на написването на първото гръцко житие на мъченицата (най-късно през VIII в.). Определяща роля при оформянето на образа на св. Марина и на идеята за „огнения ѝ характер“ (отглас от която намираме и в БдСб) вероятно има мястото на нейния празник в календара, традиционно интерпретиран като най-горещият ден в годината[15]. Култът към мъченицата пази следи от идеята за апотропейната сила на св. Марина и на всичко, свързано с нея – четива, книги, изображения, мощи. Може да се допусне, че нейният основен мъченически подвиг – победата й над змея, така картинно описана в житията й, има известна връзка с представата за светицата като господарка на змиите. Този подвиг със сигурност определя и част от иконографските композиции, в които вярващите абсолютно безпогрешно идентифицират св. Марина – сцените, в които тя е стъпила върху огромна змия и тези, в които е хванала демона за косите и заплашително е вдигнала срещу него медния чук[16]. Изображенията на свой ред генерират нови тълкувания сред не дотам добре запознатите с житието на мъченицата нейни почитатели и биват преосмисляни с оглед на фолклорните представи за нея.

---

[14] За нея и за развитието на мотива за преоблечената като мъж светица в агиографията вж.: Patlagean 1976: 597–623; Anson 1974: 1–32; Delehaye 1907: 198–207. Смесване на двете едноименни светици допуска и В. Фол (Фол 1996: 56–64).

---

[15] Е. Коцева открива отражение на народно-религиозните представи за Горещниците в Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки (гл. 87) – вж. Куев, Петков (1986: 418–419) в описанието на гръмотевиците, предшестващи и предвещаващи смъртта на деспота на 19 юли в 5 часа следобед, т.е. в навечерието на празника на св. Илия (Коцева: 2007: 186–187). Именно Е. Коцева първа обърна внимание върху описанието в Житието на Стефан Лазаревич, който е и един от основателите на Ордена на Дракона през 1408 г., като герой, „огнедишащ и внушаващ ужас, подобен на ангелите“ (вж. Коцева 1991: 151). Идеята за връзката между традиционния образ на змея и „иконографията“ на сръбския деспот у Константин Костенечки като змееподобен владетел-змееборец е доразвита от Н. Георгиева-Гагова (Георгиева 1991: 155–166).

[16] Много интересна селекция от икони на св. Марина публикува в книгата си В. Фол (Фол 1996). Тя обаче не помества най-ранните изображения на светицата – от Боянската църква от 1259 г., от параклиса-скит „Св. Марина“ до Карлуково от 60те–70те години на XIV в. (вж. Мавродинова 1985) и от църквата в Долна Каменица, също от XIV в. (Мавродинова 1969). Изказвам своята благодарност на доц. Бисерка Пенкова за предоставените ми за тази публикация снимки от Боянската църква и Карлуково, както и на Д. Пеев за снимката от Требник на даскал Тодор Пирдопски. Л. Мавродинова допуска, че е възможно св. Марина да е била изографисана и върху единия от стълбовете срещу входната врата в църквата „Св. Георги“ в Колуша, Кюстендил, датираща от края на XI или началото на XII в. (Мавродинова 1991: 206). За изображенията на св. Марина вж. също Hadermann-Misguich 1975: 235–240.

Приложение 1
Археографска справка
за използваните преписи

1. **БдСб, 1359–60г.**[17], лл. 77–106б:

Мц҇а иоулїа вь .з҃ї. дн҃ь моученїе ст҃ыѥ Марїни

inc.: Вьскрⷭ҇есению гн҃ю бывшоу і҃с х҇а избавителꙗ нашего. и прѣславноомоу вьзнесению бывшоомоу на н҃бо. и кончавше течениѥ. и вѣроу сьблюдше. добрїимь испов҇ѣданиеⷨ҇ вьзеше неистлѣн'ныѥ вѣнце. и тризноу непобѣдимоую силоую ч҇тнаго кр҇та.

des.: сконьча же се ст҃аа моученица Марина, мц҇а їоулѣ вь .з҃ї. и твореще ѥи паметь, сп҃сениѥ оулоучимь вь име г҃а нашего і҃с х҃а. ємȣ же слаⷡ҇ и дрьжава сь безначелнимь его ѡ҃цемь и сь прѣст҃ымь и бл҃гымь и животворещимь дх҃омь твоимь, нн҃ꙗ и прⷭ҇но:—

2. **ХАЗУ III. с. 22 (Грачанички/Липлянски чети-минеи), последна четвърт на XIV в.**[18], лл. 296–299б:

inc.: По вьзнесены г҃а н҃шего і҃са х҇а кь о҃цȣ и по изьшьствы ст҃хь ап҇ль. ѿ вѣка сего.

des.: тьгⷣа простр҇ѣ голȣбь крилѣ свои. и просвьтѣ се свѣть велеи. и г҃сь вы҇ гл҃ѥи, греди Марино и вьниⷣ вь покои свои. вь...Краят на текста е загубен.

Сборник от манастира Савина № 29, 1380 г.[19], лл. 146–148б; 153–159 (началото на житието, както и някои листове от средата, са загубени):

inc.: ... снеть да не изьменит' се плⷮь моꙗ и мисль моꙗ ѿ неустыва диꙗвола.

des.: и азь ѥсмь слоужитель ѥю и написахь стрⷭ҇ты ѥи. и сконьча се течениѥ ѥю. мц҇а июнѣ(!) .з҃ї. дн҃ь. и елико приѥше вѣроу прѣбивають вь раи. томоу славоу вьзⷣаѥмь ѡ҃цоу и с҃ноу и ст҃омоу дх҃оу б҃оу же н҃ше слаⷡ҇ вь вѣкы ам҃нь;

Белград, Патриаршеска библиотека № 219, 1381 г.[20], лл. 220–243:

inc.: По вьзнⷭ҇ени г҃а нашего і҃сь х҇а кь ѡ҃цоу. и по изьшьствыи ст҃ыиⷯ҇ ап҇ль. ѿ вѣка сего.

des.: азь же ѥсмь слоужиль ѥи и написавы книгы стрⷭ҇ты ѥѥ. на славоу хр҇тиꙗномь. кон'ча же се течени(!) ѥѥ. мц҇а чрьвна.(!) вь дн҃ь .з҃ї. и ѥлико и҇ приѥсть вѣн'цє ты и ликьствоують славныи вь раи. ꙗко достоить сла҃ и чьсть. и дрьжава ѡ҃цꙋ и с҃ноу и ст҃омю(!) дх҃оу. нн҃ѣ и п҃рно и въ вѣкы вѣкомь ⁘

---

[17] Ръкописът има фототипно (Bdinski Zbornik 1972) и критическо издание (Bdinski Zbornik 1973). За него вж. Petrova 2001: 115–144; Petrova 2003.

[18] Ръкописът е описан от В. Мошин (Mošin 1955: 166–170) и отчетен от Д. Богданович (Богдановић 1982, No 1149). За този ръкопис вж. Иванова 1981: 14–15; Иванова 2002: 349–369; Иванова 2006: 42.

[19] Вж. Богдановић, Милтенова 1987: 7–30; Богдановић 1982, No 345. Благодаря на ст.н.с. Анисава Милтенова, която ми предостави снимки от ръкописа, както и от Житието на св. Марина от Сборник 219 от Патриаршеската библиотека в Белград и от Марчанския сборник.

[20] Ръкописът няма публикувано аналитично описание. Отчетен е от Богданович (Богдановић 1982: 38). Вж. също Иванова 2002: 363.

Белград, МСПЦ, Груич № 219 (Марчански сборник), средата на XVI в.[21], лл. 98–104б:

inc.: По вьзн҃ѣнїю г҃а б҃а и сп҃са нашего ї҃сь х҃а на небеса. и по изьшьствїи ст҃ихъ ап҃ль и ѿ века сего

des.: и сьзⷣаше хра҃ бжи вь страсть ѥѥ. и мл҃твою исцѣлꙗхоу се и прославлꙗхоу бг҃а вь храмь ѥѥ⁘— (последният параграф от текста не е преписан).

3. Рилски манастир 4/8, Рилски панигирик на Владислав Граматик, 1479 г.[22], лл. 611б–615:

Моученїє ст҃ыє и славныє великомⷱнцє, и ст҃ртрьпицє Марїны блв҃и ѿче⁘,

inc.: Ничто же сицє оуслаждаⷮ и оутишаєть д҃шоу блг҃оу и вѣрнꙋ паче, ꙗкоже доброповѣдныхь ст҃ртоносьць прочитаєма страданїа же и борбы.

des.: въниде въ дворы х҃а б҃а нашего, ꙗже и молить о нась х҃а б҃а ꙗко да полоучимь мл҃ть въ д҃нь соудныи. томоу бѡ пⷪбаєть слава. чъсть и поклонꙗнїє. нн҃ѣ и присно и въ вѣкы вѣкѡмь аминь.

Хилендар № 446, Аверкиев панигирик за юли и август, около 1626 г.[23], лл. 162–168б:

Мꙋченїє ст҃ыє и славныє великомⷱнцє, и страстотръпицє Марины блв҃и ѿче⁘,

inc.: Ничто же сицє оуслажⷣаⷮ и оутишаⷮ д҃шꙋ блг҃ꙋ и вѣрнꙋ паче. ꙗкⷪ доброповѣⷣны ст҃ртонѡсьць прочитаема страⷣнїа же и борбы.

des.: въниде въ двори х҃а б҃а нашего. ꙗⷤ и мл҃и о наⷭ х҃а б҃а, ꙗко да полꙋчиⷨ мл҃ть въ д҃нь соудныи. томꙋ бо пⷪбаⷮ слава, чⷭть и поклонꙗнїє. нн҃ѣ и п҃рно и въ вѣкы вѣкѡⷨ, амиⷩ⁘—

4. Рилски манастир 4/8, Рилски панигирик на Владислав Граматик, 1479 г., лл. 615–624:

Моудрѣишаго и приснопоминимаго патрїарха Кѡн'стантїнꙗ града Грїгѡрїа Кипрїа. слово ѡ ст҃ѣи и славнѣи великомⷱнници х҃вѣ Маринѣ

inc.: И цр҃кѡвь оубо єи же х҃с глава. раꙗ разоумѣваⷮ иже въ едемѣ оного свѣтлѣишоу и бж҃твнѣишоу. въ мѣсто бѡ иже тамо садѡвь ...

des.: юже въсегда ꙗвлѣєши се творещи и блгⷣтелствоующи нась. о х҃ѣ ї҃сѣ г҃и нашемь. ємоу же слава съ безначелнымь ѡ҃цемь. и прѣст҃ымь и бл҃гымь и животворещимь дх҃омь, нн҃ѣ и п҃рно и въ вѣкы вѣкѡмь аминь.

---

[21] Вж. Богдановић 1982: 35.

[22] Описание у Христова 1996: 64–109. Благодаря на Кл. Иванова, от която получих снимки от този ръкопис.

[23] Описание на ръкописа у Богдановић 1978: 172–173. Вж. също Иванова 2005: 313–327.

Приложение 2
Змеят

1. БдСб, лл. 86v–88б:

и напрасно изь оугла тьмнице искочи зми великь. и страш'нь зѣлоо, и краснь вьзороомь. власи же его и оусь ꙗко злато бѣше, и зоуби ѥго блискаахꙋ се. а ѡчи ѥго ꙗко бысрѣнѣ бѣста. из нозⷣри же ѥго исхожⷣаше плами и дымь мноогь а ѥзикь бѣ ѥмꙋ аки кривь(!), ѡкрⷭ҇ть же выѥ єгоо бѣхоу змиѥ ѡбвили се. и вѣжⷣи ѡчима єгоо бѣста акы сребро. и ста срⷣѣ темнице вьпиѥ и свище. и ристааше ѡкроугь **Марины**. и свищанїе єго сьтвори смрадь лють вь темници, ст҃аа бы҃ вь страсѣ велицѣ, и трепеть наиде на ню, и тресѣхоу се кости єє, и прѣмѣни се лице єи. оужасши же се заби мл҃твꙋ и прошениѥ єгоже дрѣвлѥ бѣ просила. г҃ь же бѣаше приѥль молитвы ѥє. и прошениѥ єи сьтвори. и показа ѥи врага и соупостата дїавола. ... и се рекши ѥи, разгнѣва се зми. и ємь ю положи вию свою на прьсехь ѥє, да ꙗко ѡбѣси се глава ємꙋ долꙋ. нозѣ же бѣста ємоу на земли, и сьнидоше се сь виѥ ємї змиѥ ѥже бѣхоу ѡкроугь вїе єгоо, и развїгоше оуста змїꙋ, и ємь змїи ꙋсти привлѣче кь себѣ ст҃оую ѡтроковицю. вь мьчтѣ нѣкоємь, положи оуста своꙗ на ви(!) ѥи и вькоуча ю ꙗки єлень змию. и пожьрь вь оутробꙋ свою роуцѣ же єи. сьтвориста знамениѥ чⷭ҇наго крⷭ҇та х҃ва. и шьдь прⷣѣ ѡтроковицею чⷭ҇ныи крⷭ҇ть развьрзе оутробꙋ ємꙋ и разⷣра чрѣво ємꙋ. и таако распаде се ѿ прьси єє. и сьтвори тоутинь великь. и распаде се срѣдѣ и оумрѣть.

2. Белград, Патриаршеска библиотека № 219, лл. 229–231:

и се абиѥ изь оугла излѣзе змыи зѣло великь и притрань. космы же ѥго ꙗко и позлащенны, и ѡчи ѥмоу ꙗко и мльныи блистающїи и пламень и димь исхожⷣаше изь ноздри ѥго, такоже и изь оусть ѥго. и ста посрⷣѣ темнице и свище ѡкрⷭ҇ть ст҃ыѥ **Марины**. непрѣтрьпѣщи смрⷣа ѥго. прискрьбна же бы҃. и вьзоупи кь своѥмоу бл҃гтлю гл҃ющїи. чесо ради прискрьбна єси д҃ше моꙗ, и вьскоую смоущаѥши се. оупован на г҃а и спⷭ҇еть те ѿ нечьстиваго мⷭ҇тлꙗ. и тако ѥи гл҃ющїи. прїиде глⷭ҇а сь нб҃е гл҃е. **Марино** мл҃тва твоꙗ оуслышанна бы҃. и мл҃ꙗше бо се гл҃ющїи. ꙗви ми врага бороущаго се сь мною. ... и тьгⷣа пристоупи змыи на ню. и вьложи главоу свою на врⷯ҇ прпⷣбныѥ. и хоботь бѣаше ѥмоу по земли. исхожⷣахоу изь выѥ єго дроугыѥ змыѥ зыꙗющи оусты своими. ꙗко да прїимоуть ст҃оую имы. тогⷣа ѡбьзиноу змїи ст҃оую, и пожрѣть ю ꙗко птицоу. а єзыкь ѥмоу бѣаше до петоу ѥє. ст҃аа же **Марина** вьноутрь вь чрѣвѣ змыинѣ соущи оутврьжⷣашⷭ҇ силою пад же на земли рассѣдⷭ҇е на двоѥ. и распаде се вса оутроба ѥго.

3. Хилендар № 446, л. 166:

и се самь дїаволь въ вⷣи люта зъмїа прѣображ се, прїиде страшьно. пъстрь ꙋбо и мнѡгоѡбразьнь ꙗвлꙗѥ се видѣнїеⷨ. обхожⷣашⷮ ст҃ꙋю сѡпе оусты. и злосмрадїе несътрьпимо испꙋщааше и люто въ тьмници. и стрⷣа ꙗко паче многь тои и млъвꙋ вьложи. та же зинꙋвь зъмїи, вьсе тѣло мнѣшⷮ поглътити. она же помысль и вѣрꙋ свою къ б҃гоу имꙋщи и ꙋбо крⷭ҇ный знаменїеⷨ знаменавшїи се. разⷣра ꙋбо оутробꙋ зъмїю къ тоѥ же мнеше се зрѣти Очима.

4. Рилски панигирик на Владислав Граматик (Слово за св. Марина от патриарх Григорий Киприя), л. 620б:

> Ѕъмїи величаствѡ҇ и ѡбразомь оустрашаѥ. видь же тѣлесныи показоваше различьнь и безмѣстїе люто. горѣ главȣ. злата же бѣше прѣвыше власы, злата же и по҆браднаа. и сребрьны имѣаше повѣжа҆хь власы. ѡгнь палещь зрѣхоу се того очи. и пламень ѡгньныи и дымь испоущаахоу нѡзр҆е. бѣлы имѣаше зоубы. єзыкь же показоваше ѩко ѿ кръве чръвень. сѡпѣше же лютѣ ѕѣлѡ вони смрадноую испоущаѥ. вїаше же се тамо ѕѣлныимь колѣбанїемь скорь бѣше, скорѣише обьвиваѥ се. обращаѥ се. овогда оубѡ окрьсть обьтиче. овогда же правь стоѥ. и ѿ иже оужась творещїихь и страхь ничтоже остави. ... ѡнь оубо ѿ различныхь мъчтанїи ѩко ничтоже множае бывающе зрѣше, зиноуть оубо разшири елико имааше оуста. разшири же и оутробоу и єзыкь издасть доволно, и оустръми се на ст҃оую мне поглътити ю. и проиде даже до самыхь рѣбь поглитаѥ. она же и еще пристрашна бывши толицѣмь обьѥтїа зїанїемь. и мльвоу велїю имоущи въ помыслѣ. ѡбаче нене ради. нъ коупно на призыванїе прибѣже х҃во. и десницею ѩкоже нѣкое ороужїе кр҇та наведе на оного чрѣво, и ѿсоудоу новѣише слышанїе бываеть. напрасныим҇ бо распаденїемь. оного въсего оумрьтви, и ключимь къзни възложи коньць.

ЛИТЕРАТУРА

Богдановић 1978: Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

Богдановић 1982: Богдановић, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији, 11–17 в. (Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. I Одељење, књ. XXXI). Београд, 1982.

Богдановић, Милтенова 1978: Богдановић, Д., А. Милтенова. Ръкописният сборник от манастира Савина от XIV век в сравнение с други подобни южнославянски ръкописи. – *Археографски прилози*, 9, 1987, 7–30.

Георгиева 1972: Георгиева, И. Един старинен култ в Родопите, Странджа и междуречието на Струма и Места. – *Родопски сборник*, 1972, 3, 159–173.

Георгиева 1983: Георгиева, И. Българска народна митология. С., 1983.

Георгиева 1991: Георгиева, Н. Едно необичайно иконографско решение при изобразяването на владетеля в Житието на деспот Стефан Лазаревич от Константин Костенечки. – *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, 155–166.

Иванова 1981: Иванова, Кл. Агиографско-хомилитични сборници с устойчив състав в южнославянските литератури. – *Cyrillomethodianum*, 5, 1981, 11–19.

анова 1981а: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981.

Иванова 1991: Иванова, Кл. Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на Патриарх Евтимий в техния превод. – *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, 124–134.

Иванова 2002: Иванова, Кл. „Западни" светци в състава на староизводните чети-минеи (Предварителни бележки). – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 349–369.

Иванова 2003: Иванова, Кл. Чудото със змея, девицата и десницата на Йоан Кръстител – един непроучен средновековен текст. – В: Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на проф. Румяна Павлова. С., 2003, 171–181.

Иванова 2005: Иванова, Кл. Хилендарски чети-минеи на монах Аверкие от XVII в. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14–16 септември 2003, София. С., 2005, 313–327.

Иванова 2006: Иванова, Кл. Староизводните чети-минеи и сръбските манастири. – В: Љубов према образовању и вера у Бога у православним манастирима. 5. Међународна хиландарска конференција. Зборник изабраних радова. 1. Београд/Columbus, 2006, 36–46.

Коцева 1991: Коцева, Е. Добродетелите на владетеля според Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки. – *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, 150–154.

Коцева 2007: Коцева, Е. Предания в житията – жития в преданията. Црквене студије, IV, 2007, 4, 177–196.

Коцева 2005: Коцева, Е. Св. Марина Лечителката, 27 юли. – В: Между ангели и демони. Международна научна конференция, проведена в Лесидрен от 30 август до 1 септември 2001 г. С., 2005, 216–224.

Коцева, Атанасов 1993: Коцева, Е., А. Атанасов. Цариградският месецослов от X век и календари в български писмени паметници. – В: 1080 години от смъртта на св. Наум Охридски. С., 1993, 214–241.

Куев, Петков 1986: Куев, К., Г. Петков. Събрани произведения на Константин Костенечки. Изследване и текст. С., 1986.

Мавродинова 1969: Мавродинова, Л. Църквата в Долна Каменица. Стенописи от времето на Михаил Шишман. С., 1969.

Мавродинова 1985: Мавродинова, Л. Скалните скитове при Карлуково. С., 1985.

Мавродинова 1991: Мавродинова, Л. Новооткрити средновековни стенописи в църквата „Св. Георги" в Колуша, Кюстендил (Предварителни бележки). – *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, 194–210.

Мирчева 2006: Мирчева, Е. Германовият сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста. С., 2006.

Мочульский 1893: Мочульский, В. Н. Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.

Павлова, Желязкова 1999: Павлова, Р., В. Желязкова. Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Велико Търново, 1999.

Петков 2000: Петков, Г. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV-XV век): Археография, текстология и издание на проложни стихове. Пловдив, 2000.

Петрова 1996: Петрова, М. Към въпроса за южнославянските преводи на Житието на мъченица Параскева-Петка Римлянка. – *Palaeobulgarica*, 20, 1996, 2, 83–109.

Петрова 2006: Петрова, М. Бележки върху преславските керамични „етикети“ към мощи на светци (Св. Мария/св. Марина Антиохийска). – *Старобългарска литература*, 35–36, 2006, 75–95.

Пыпин 1862: Пыпин, А. Н. Ложные и отреченные книги русской старины.

СПб., 1862 (Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко, 3), 109–112.

Райков, Кодов, Христова 1986: Райков, Б., Хр. Кодов, Б. Христова. Славянски ръкописи в Рилския манастир. С., 1986.

Сырку 1972: Сырку, П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Вып. 1: Время и жизнь патриарха Евтимия Терновского. London, 1972 (репр. по изданието СПб., 1898).

Сергий 1901: Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. 1. Восточная агиология 2. Святой Восток. 3. Святой Восток. М., 1997 (репр. по 2 изд. Владимир, 1901).

Стара българска литература 1982: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. С., 1982.

Старобългарска есхатология 1993: Старобългарска есхатология. Антология. Съст. Д. Петканова и А. Милтенова. С., 1993.

Старева 2005: Старева, Л. Български светци и празници. С., 2005.

Топоров 1988: Топоров, В. Н. Яйцо мировое. – В: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988, 681.

Фол 1996: Фол, В. Забравената светица. С., 1996.

Христова 1996: Христова, Б. Описание на ръкописите на Владислав Граматик. Велико Търново, 1996.

Юфу 1970: Юфу, З. За десеттомната колекция Студион (Из архива на румънския изследвач Йон Юфу). – В: Studia Balcanica. Проучвания по случай Втория международен конгрес по балканистика. С., 1970, 299–334.

Яцимирский 1909: **Яцимирский, А. И.** К истории апокрифов и легенд в южно-славянской письменности. VII: Сказания о святых женах. – *ИОРЯС*, 14, 1909, 3, 118–159.

Anson 1974: Anson, J. Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif. – *Viator*, 5, 1974, 1–32.

Auctarium BHG 1969: Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae. Bruxelles, 1969.

Bdinski Zbornik 1972: Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408, A. D. 1360. Facsimile edition. Ed. by I. Dujčev. London, 1972.

Bdinski Zbornik 1973: Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A.D. 1360). Ed. by J. L. Scharpé and F. Vyncke. Bruges, 1973.

BHG: Bibliotheca Hagiographica Graeca. Vol. 1–3. Ed. by F. Halkin. Bruxelles, 1957.

Boulhol 1994: Boulhol, P. Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (BHG 962z, 964 et 1165–66). – *Analecta Bollandiana*, 112, 1994, 255–303.

Cazelles 1991: Cazelles, B. The Lady as Saint. A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century. Philadelphia, 1991.

Delcourt 1953: Delcourt, M. La complexe de Diane dans l'hagiographie chrétiene. – *Revue de l'histoire des religions*, 153, 1958, 1–33.

Delehaye 1907: Delehaye, H. The Legends of the Saints. An Introduction to Hagiography. London/New York, 1907.

Elliott 1987: Elliott, A. Goddard. Roads to Paradise. Reading the Lives of Early Saints. Hanover/London, 1987.

Hadermann-Misguich 1975: Hadermann-Misguich, L. Les frescoes de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle. T. 1–2. Bruxelles, 1975.

Janin 1953: Janin, R. La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie: Le siège de Constantinople et le patriarcat occuménique. 3. Les églises et les monastères. Paris, 1953.

Klanizcay 1990: Klanizcay, G. The Uses of Supernatural Power. Princeton, 1990.

Magyarországi Művészet 1987: Magyarországi Művészet 1300–1470 körül. Ed. by E. Marosi. Budapest, 1987.

Medieval English Prose 1990: Medieval English Prose for Women from the Katherine Group and Ancrene Wisse. Ed. by B. Millett and J. Wogan-Brown. Oxford, 1990.

Meinardus 1970: Meinardus, O. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church. – *Orients Christianus*, 54, 1970, 130–278.

Mošin 1955: Mošin, V. Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1955.

Patlagean 1976: Patlagean, E. L'histoire de la femme déguisée en moine et l'evolution de la sainteté féminine à Byzance. – *Studi medievali*, 17, 1976, 597–623, репр.: E. Patlagean, Structure sociale, famille, chrétiente à Byzance, IVe-XIe siécle. London, 1981.

Petrova 2001: Petrova, M. The Ghent Manuscript of the Bdinski Zbornik: the Original or a Copy? – *Slavica Gandensia*, 28, 2001, 115–144.

Petrova 2003: Petrova, M. The Bdinski Sbornik: A Study of a Medieval Bulgarian Book (Historical, Typological, and Textual Analysis). – PhD Thesis in Medieval Studies, Presented to the Department of Medieval Studies, Central European University. Budapest, 2003.

Popkonstantinov, Kronsteiner 1994: Popkonstantinov, K., O. Kronsteiner. Altbulgarische Inschriften. 1. – *Die Slavische Sprachen*, 34, 1994.

Ross, Downey 1962: Ross, M., G. Downey. A Reliquary of St. Marina. – *Byzantinoslavica*, 23, 1962, 41–44.

Sauget 1966: Sauget, J.-M. Marina (Margherita). – In: *Bibliotheca Sanctorum*. Vol. 8. Rome, 1966.

Tammi 1958: Tammi, G. Due versioni della legenda di S. Margherita d'Antiocha. Piacenza, 1958, 29–59.

Usener 1879: Usener, H. Legenden der heiligen Pelagia. Bonn, 1879.

Usener 1886: Usener, H. Acta S. Marinae et Christophori. – In: Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg. Bonn, 1886.

THE CULT AND THE HAGIOGRAPHIC TRADITION OF ST. MARINA

Summary

The article deals with the popular beliefs and the hagiographic prose (four Lives and the synaxarion notices preserved in Cyrillic manuscripts dating from the fourteenth to the seventeenth centuries) about one of the most venerated saints on the Balkans, St Marina of Alexandria (feast date July 17). The author comes to the conclusion about the mutual connection between them. It is possible to assume that this interaction between Christian texts and folklore started before the eighth century, that is the time when the first Greek Life of the saint was written, since traces of some of the traditional notions about her could be detected there, namely about St Marina as sovereign of the heavenly fire and as a saint who could ensure protection against demons, evil spirits and misfortunes. It is interesting that both the oral and written tradition ascribes the power to exorcise not only to the saint, but also to everything connected to her: her relics, her images, readings about her, books containing texts about her. It could be admitted that the most important deed of St Marina as a martyr – her physical struggle and her victory over a dragon followed by an encounter with the chief of the evil spirits Beelzebub, both so vividly described in her Lives, influenced to some extent the notion of St Marina as a mistress of the snakes. This heroic act surely defined also some of the iconographic compositions in which the believers infallibly recognize St Marina – the scenes where she set food on the head of an enormous snake or holds the hair of a demon while trying to hit him with a brass hammer. At their turn these images have generated new interpretations among saint's no so well-educated worshipers and have been rationalized in accordance with the popular beliefs.

Мая Иванова
(София)

ИСТОРИЯТА НА БЪЛГАРСКИЯ СВ. ТЕРАПОНТ[*]

Известни са няколко светци с името Терапонт, от които двамата най-ранни са мъчениците Терапонт Сардийски и Терапонт Кипърски. Епископ Терапонт от малоазийската провинция Лидия (от град Сарди) е пострадал мъченически по времето на император Валериан (250 – 253 г.). Гръцкото му житие разказва, че е бил изведен от родния си град, привързан за четири сухи кола, жестоко измъчван и посечен в Синаон край река Астала. От попилата в земята кръв на мъченика е израсъл дъб, който „изцелява и до днес" (т.е. до X в.). Честването на паметта му е засвидетелствана на 25, 26 и 27 май (PG 117: 473; Propylaeum 1902: 710–712; Сергий 1, 1997: 156; 2, 1997: 157–158; 3, 1997: 198). Сведенията за живота на Терапонт Кипърски са оскъдни – предполага се, че е бил епископ на Кипър и мъченически е загинал по времето на император Диоклетиан (284 – 305 г.). При император Никифор (806 г.) мощите му са били пренесени в Константинопол и в житието му са включени много чудеса, свързани с тях. Житието на Терапонт Кипърски е помествано като четиво за няколко различни дати: 14, 25 и 27 май (BHG 1957: 295–296; PG 117: 473–475; Propylaeum 1902: 709–710; Сергий 2, 1997: 156; 3, 1997: 195–196). Двамата светци, макар и често контаминирани, задават както датите, така и – до известна степен, модела за по-късно появилите се техни съименници[1]. Такъв е случаят с преподобния Терапонт Белозерски (†1426), чието житие е написано през XVI в. – неговата дата също е 27

---

[*] Настоящата работа е част от проект № DAAD-4 „Изследване на текстологическите и преводаческите особености на старобългарски творби във Великите чети-минеи на митрополит Макарий", финансиран от МОН и DAAD.

[1] Отделно от двете посочени памети стои тази на мъчениците Терапонт, Макарий, Маркий и Маркия (26 юни). С. Евстратиадис предполага, че включеният в нея Терапонт е неизвестен светец, който не може да се идентифицира със споменатите двама (Εὐστρατιάδης 1960: 202); Сергий 2, 1997: 192–193 (26 и 27 юни). Тази памет е засвидетелствана и в южнославянски стишен пролог (НБКМ 1041) от 1554 г. за март–август, под дата 27 май (Опис 3, 1964: 276).

май (Сергий 2, 1997: 158; Християнство 3, 1995: 106–107, Жития святых 2005: 357–359)[2].

В българската православна културна история от XVI в. нататък е включен и един нов светец – мъченик Терапонт Сардикийски (тук ще бъде наричан и Софийски). Неговото писмено, ритуално и устно местно почитание е не само паралелно, но в много отношения е неотделимо от това на свещеномъченик Терапонт Сардийски, което дава основание на редица изследователи да смятат, че става въпрос за пренос с идеологическа цел на ранна мъченическа памет в доста по-късната българска епоха (Иречек 1898, Сырку 1901, Райчинов 1980, Иванова 1986, Аретов 2006, Вълчинова 1999, Лачев 2002). Интересно е да се забележи, че в последните години на нашето съвремие темата за възникването и утвърждаването на култа на „българския" Терапонт отново е добила актуалност. В края на XX в. в рамките на едно етнографско изследване на регионалната общност в Трън и околностите му, на светеца се отделя специално внимание (Вълчинова 1999: 49–98). Авторката представя и коментира изворовите и изследователските текстове за светеца, като не пропуска и сведения за гръцките жития на Терапонт Сардийски и Терапонт Кипърски, но същественият ѝ принос се дължи на теренното проучване и на анализаторския ѝ стремеж да разшифрира механизмите на колективната българска памет, разглеждайки комплекса от преплитащото се почитание към светците Терапонт и Петка като светци лечители и „скоропомощници", и неговата повторяемост в София и Трън. Друга изследователска посока избира М. Лачев (Лачев 2002: 257–263) – по хронологията на църковните печатни издания да проследи кога, как и по какъв начин при неогласено официално канонизиране св. Терапонт (или Терапонтий) Софийски официално влиза в календара на Българската православна църква. Но не само поради тази причина обзорът на авторите и изследванията за св. Терапонт Сардикийски в настоящата работа ще бъде кратък, а защото основната цел е различна – да се открои ролята на старославянските житийни текстове за Терапонт Сардийски и Терапонт Кипърски за съществуването на Терапонт Софийски. Дори когато приемаме факта, че „образът му е продукт на объркване и смесване със св. Терапонт от гр. Сарди" (Лачев 2002: 257), пред нас пак остава проблемът за разпространението на преводните текстове в епохата на българското Средновековие до средата на XVI в.[3]

---

[2] Също преподобен е и Терапонт Монзейски (†1591), чиято памет е на 12 декември (Сергий 2, 1997: 382–383; 3, 1997: 665; Християнство 3, 1995: 107, Жития святых 2005: 854–857). В най-новата руска църковна история на 16 юни 1996 г. са канонизирани с обща мъченическа памет „оптинските угодници Божии": йеромонах Василий и иноците Терапонт и Трофим от Оптинския манастир „Въведение Богородично". Монасите са били убити през 1993 г. по време на Пасха, като всеки един от тях е бил прободен в сърцето. Това е само факт, който от тук нататък няма да играе роля в настоящото изследване.

[3] Това хронологично ограничение не изключва търсенето на славянските текстове за св. Терапонт Сардийски и св. Терапонт Кипърски и в книжовните южнославянски и руски паметници от по-късно време.

Първото кратко сведение за Терапонт Сардикийски е поместено в Житието на Никола Софийски Нови (нататък ЖНСН), книжовен паметник от средата на XVI в., който поради редица причини остава доста изолиран[4]. Затова, когато след два века Паисий Хилендарски включва Терапонт в частта за българските светци на своята „История славянобългарска“, с пълно право може да се каже, че той го възражда за нов живот. За сравнение тук ще бъдат приведени цитатите от двете произведения:

ЖНСН, Сырку 1901: 39	*История славянобългарска,* Иванов 1914: 83
и҆ ка́ко слы́ши. бл҃же́нꙿнаго оу҆бо̀ и҆ вели́ка ст҃аго и҆́же въ ст҃ы̏ пои́стине. сщ҃е́нномч҃ника Ѳе́рапонта гл҃ю. жи́тель сы̏ мѣсто того, и҆ прѣзви́терь ст҃ы́е бж҃і́еи црк҃вы са́рдикі́исцеи. се̏го по мно́гыи̏ добро дѣтелиѥ̀и добрѣ поживша ѿ бж҃тьвныи̏ писмани оу҆вѣхѡ̑. послѣди же въ врѣме гонѥ́нїа ѿ прѣстоупны̏ ѐсть бывь ра́ди хв҃а и҆сповѣданїа, по мно́гы̏ моу́кахь и҆ ѡ҆̀злоблѥни̏. же́лезы те́жкыми свѣ́зань ве́дѡ̑ ѿ гра̑ своего̀. растоанїе поу́ти ѐди́наго дн҃ѣ и҆моуща, на мѣсте бы́вь, и҆де́же и҆ бл҃же́ннꙋю прїемь ѡ хс҃е ко́нчинноу. оу҆сѣ́кновень бы. гл҃ѥ́т бо се, по посе́чени бл҃же́нꙿнаго и҆дежѐ ст҃ы̏ кръ́вы ѐго̀ и҆сте́кши. доу́боу ве́ликоу по врѣмени ма́лемь възра́стьшоу, ıа́же и҆ до нꙑꙗ зри́мь ѥсть и҆ та́мо ра́зличнаа и҆сцелѣ́нїа бывають. Сь вѣ́рою прихо́дещимь.	Вь гра̑ Софїа ѡ҆брета́ют се три̏ ст҃їи мч҃ници: а҃. ст҃и Геѡргїа; в҃. ст҃и Николае, г҃. ст҃и Ѳерапо́нтїа (То́й ст҃ы̏) би́ль сщ҃енникь вь Те́рнь, де ни́ниа прихо́ди́т мно́го наро̑ ра́ди и҆сцеле́нїе; де посе́кли его тѹ́рци, и҆зра́сль дѹбь, и҆ мл҃твами его пода́ют се при то́и дѹ́бь мно́го исцеле́нїе. Та́ко и҆ ст҃и́ Геѡргїа и҆ Николае ѿ безбо́жних тѹ́рци пострада́ли вь цр҃тво Сели́мово, и҆ ст҃їи ихь мо́щи пода́ють и҆сцеле́нїе вь то́мь граде Со́фїа.

При сравняването на двата писмени извора става видима известна несъгласуваност в информацията за св. Терапонт Софийски. Най-важните два компонента, място и време на събитието, са изведени различно. Времето, посочено в ЖНСН, е доста неясно (*по време на гоненията от престъпните*), докато Паисий е категоричен (*турците го посекли*), а позоваването на Георги и Никола (*пострадали от безбожните турци през Селимовото царуване*) впоследствие се пренася и върху третия (по хронологията на Паисий, а може би те са подредени така по важност?) софийски мъченик Терапонт[5]. Мястото, с което е свързан Терапонт, също подлежи на обговаряне: в Житието той е *жител на*

---

[4] ЖНСН е написано от Матей Граматик скоро след 1555 г. и е запазено в един-единствен препис, направен от Лазар Кратовски през 1564 г., поместен в обширен сборник, съдържащ и други произведения (сега се съхранява в ЦИАИ под № 1521).

[5] Анализ на израза „в царството Селимово“ и обвързването на св. Терапонт Софийски с него прави Г. Вълчинова. (Вълчинова 1999, 76–77). Н. Аретов приема, че Паисий Хилендарски се ръководи от хронологичния принцип при изреждането на светците (Аретов 2006: 234–276).

това място и презвитер на светата божия Сардикийска църква, а мъчението му е локализирано другаде (*той бе изведен от своя град и на разстояние един ден път стигна мястото, където...*); в „История славянобългарска“ животът и подвигът на Терапонт се обвързват единствено с Трън (*Тоя светец бил свещеник в Трън, където сега отива много народ на изцеление*). Единна, но не и синхронна остава информацията, че светецът е посечен и че от неговата кръв израства дъб, който има свойствата да изцелява. Той изцелява и по времето на Матей Граматик (*и сега той може да се види...*)[6], и по времето на Паисий.

Всичко това показва, че Паисиевата „История“ не черпи пряко данни от Граматиковото „Житие“. Като маркира множество други текстологически въпроси, касаещи преданието за Терапонт в различните преписи на „История славянобългарска“[7], Г. Вълчинова подчертава, че ЖНСН не се привежда към „домашните извори“ на Паисий и стига до интересните наблюдения, че авторът се е опрял на „устно сведение“ и е използвал „механизмите на не-писмената традиция“ (Вълчинова 1999: 74)[8]. Можем да предполагаме, че между 1555 г. и 1762 г. устното предание за Терапонт е получило развитие и е дало база за разгръщане на народния култ и след това, та дори до наши дни, но на въпроса, дали е съществувало устно предание преди Матей Граматик, е много трудно да се отговори. За този период можем да се опрем единствено и само на текстовите източници.

В хронологичен план от Паисий насам вече започва да се натрупва изследователската литература, засягаща св. Терапонт Сардикийски (българския Терапонт). Тя не е многобройна, затова без да разделям публикациите по жанров признак, ще въведа по-важните от тях.

Архиепископ Сергий отбелязва „съществуването“ на българския мъченик Терапонт на дата 27 май, като посочва, че сведенията му са от Паисиевата история, а светецът не е упоменат в месецословите и синаксарите (Сергий 3, 1997: 196). В тази връзка е необходимо да кажем, че при архиепископ Сергий все още не може да се открие нищо за ЖНСН, тъй като до първото издание на „Полный месяцеслов“ през 1876 г. то не е оповестено и обнародвано. За сборника, в който е поместено ЖНСН, започва да се говори от 1879 г. и още в същата година, макар и съкратено, е издадено два пъти на новобългарски в сп. „Християнско братско слово“ и в книжката на Т. Митов, а доста по-късно излиза и отделна брошура с преразказ на Житието (Станимиров 1931). Обработката на Митов е свързана преди всичко с популяризирането на ЖНСН и образа на софийския мъченик от XVI в., тази на Станимиров – с построяването и освещаването на софийския храм „Св. Никола Нови“, затова всички странични детайли са отпаднали, в това число и пасажът за св. Терапонт. Не е така в календара за м. май на сп. „Християнско братско слово“ (1879), в който текстът води към по-ранен славянски писмен житиен източник за св. Терапонт Сардийски[9]. Това личи от общата му конструкция, собствените имена и топонимите, които не са отпаднали при превода от гръцки на славянски:

---

[6] Изразът идва от гръцкото житие за св. Терапонт Сардийски, откъдето преминава в славянските преводи, за да стигне до краткия пасаж в ЖНСН.

[7] Въпросът за наличието, отсъствието и частичността на Списъка на светците в различните преписи на „История“-та е забелязан още от М. Стоянов (Стоянов 1981: 165–174), но едва Г. Вълчинова го вижда като неразрешен текстологически въпрос по отношение на историята за св. Терапонт (Вълчинова 1999: 71).

[8] Има и автори, които предполагат, че сведенията за св. Терапонт попадат у Паисий чрез ЖНСН – „основния източник на сведения“ (Аретов 2006: 265).

> Свещеномъченик Терапонт живял в царуването на Уалериана в 251 г. Той бил мъчен от княз Иулиан. Него най-напред затворили вързан в тъмница, а после го извели навън, близо при една река и го турили възнак на земята и разтегнат на четири колове, побити в земята. После го били толкова, щото земята се напоила от неговата кръв и един от коловете изникнал та станал голямо дърво. После това го отвели в Тракия, близо при река Ерма и тамо в различни мъки той окончил живота си.
>
> (Християнско 1879: 9)

Подготвяйки своя голям труд „Пътувания по България“, публикуван на български език през 1899 г., К. Иречек вече е бил известен за съществуването на ЖНСН, но не го е познавал като цялостен текст. Затова и важните устни сведения, които е събрал за култа на св. Терапонт в София и Трън (Иречек 1898: 233–238; 1974: 73–74, 559–561), остават необвързани с житийния. Иречек изтъква значението на гръцкия текст за св. Терапонт Сардийски и по косвен път поставя на обсъждане проблема за посредничеството на славянския му превод[10]. Наред с това обръща внимание на неразривната връзка между св. Терапонт Софийски и св. Петка, засвидетелстван и в София в църквата „Св. Петка“, и в Трън, също в църква, наречена на светицата. Важни в случая са сведенията, че в трънската църква е имало олтарно изображение на св. Терапонт „в цял ръст в естествена големина“ (Иречек 1974: 73), тъй като иконографските източници са изключително малко и определено се свързват с храмовете, в които светецът се почита[11]. След като представя различни топоними от гръцкото житие за Терапонт, Иречек сочи техните славянизирани съответствия и достига до крайния извод, че „почитанието на същия светия, както и особеното влияние на неговото житие върху местните географски имена ще срещнем и в трънските планини“ (Иречек 1898: 235; 1974: 74) По отношение на книгата на П. Сирку, важна от гледна точка на въвеждането на ЖНСН (Сырку 1901: CCLXXII–CCLXXV), може да се забележи, че макар и да отделя няколко страници на св. Терапонт, авторът се ограничава с преразказ на вече казаното от К. Иречек[12].

---

[9] М. Лачев приема, че е използвана руската агиографска литература (Лачев 2002: 259).

[10] Иречек определя славянския превод на Житието на св. Терапонт Сардийски като „съвършено верен“, вероятно спрямо гръцкия текст. Той дори дава няколко откъса от ръкописа, съхраняван тогава в Кралската сръбска академия под № 53 – това е добре известният ни сега Станиславов (Лесновски) пролог (Иречек 1898: 234).

[11] Кратък преглед на изображенията на светеца в софийските църкви прави М. Лачев (Лачев 2002: 258).

Не могат да бъдат отминати сведенията на Е. Спространов и Д. Маринов за култовите практики в софийската църква „Св. Петка Стара“. По същество те са сходни със записаното от Иречек, но се различават в редица детайли. Спространов цитира устен разказ на очевидец (стария пазач на църквата), че

> Дървото на свети Терапонт си било такова много отдавна. По-преди тук връзвали луди и бесни, които намирали изцеление. До него имало един дебел дирек, на който ги връзвали.
>
> (Спространов 1906/7: 7)

това ставало „всяка неделя ... в турско време“[13]. Данните на Д. Маринов съдържат твърде различаващи се нюанси, поради което ще си позволя да ги цитирам изцяло:

> В църквата „Св. Петка“ в София има един пън от стар дъб, посветен на св. ТерапҐнт, епископ Кипърски (27 май). От този дъб и днес набожни верующи стържат трески за лек. Тоя дъб някога е бил оброк, служило се е при него св. литургия и когато се направила църквата, той бил край нея и сега е влезнал в преградената част.
>
> (Маринов 1994: 84)

За първи път в българско историографско сведение се появява името на Терапонт Кипърски, като очевидно става объркване между него и Терапонт Сардийски, но нямам предвид, както може да се предположи, объркване на датите. Грешката е интересна, тъй като безспорно изграждането на образа на Терапонт Сардикийски (Софийски), както вече бе посочено, е в пряка зависимост от епископа на Сарди (общите елементи в разказа за мъченичеството и наличието на топосите като реката и дъбът). Но пък именно тази грешка води до предположението, че Д. Маринов е имал сведения за почитанието на Терапонт Кипърски, и на Терапонт Сардийски само на една и съща дата. В някои от старославянските ръкописни паметници (в южнославянските нестишни пролози) разпределението на четивата е точно такова: на 25 май последователно са поместени Житието на св. Терапонт Кипърски и Житието на св. Терапонт Сардийски, а на 27 май отсъства четиво за Терапонт Сардийски.

---

[12] От тук нататък ще бъдат посочвани само тези научни изследвания на ЖНСН, които включват св. Терапонт Софийски в проблематиката си.

[13] Същото ми разказа и отец Николай Николов от църквата, с малката разлика, че това е ставало някога не „всяка неделя“, а на всеки 27 май. Дървото се е изнасяло през нощта и около него са се изпълнявали „спонтанно, без някакъв установен каноничен ред духовни четива и песни“. Сегашната практика е по това време да се премества дървото в средата на църквата (иначе то стои целогодишно на показ в стъклена витрина във вътрешния ляв ъгъл, почти както го описва Иречек, над него е поставена икона на светеца в цял ръст – едно от общо трите изображения. Лачев дава сведения за общо 4 икони, Лачев 2002: 258). Така то остава и на целия 27 май. Вероятно става въпрос за отчитане на практиките в различните времена – колкото по-архаичен става с годините обектът на почитание, толкова допирът до него бива ограничен, а в наши дни той е почти символичен.

В написаното от Д. Маринов прави впечатление, че всъщност не се говори за български светец, няма и следа от Терапонт Сардикийски; дъбът присъства, но не е обвързан с чудото, ознаменувало мъченическата смърт на праведника – това дърво само е „посветено" на Терапонт Кипърски; не става въпрос и за пренасяне на дървото (от мястото на мъченичеството в храма), а се отбелязва съществуването му там преди построяването на църквата. При Д. Маринов тази информация се преповтаря още веднъж в раздела за оброчищата:

> В малката църква „Св. Петка" в София има пън „Св. Терапонт". От селата идват вярващи недъждни хора и палят свещи при тоя пън, като остъргват от него тресчици, за да се кадят с тях. Това показва, че това е било дърво – оброк, дето се освещавал курбан в чест на св. Терапонт, а отпосле е съградена църква.
>
> (Маринов 1994: 351)

Следователно, обвързването на дъба със светеца е вторично и, ако не се отчита предполагаемата грешка на Д. Маринов, е неоснователно, тъй като в житието за св. Терапонт Кипърски изобщо отсъства елементът с дъба. Много важен в такъв случай става въпросът кога е строена църквата „Св. Петка". Определението „стара" в титула ѝ („Св. Петка Стара") е твърде неясно като хронология (никой от дотук цитираните източници и автори не се обвързва с конкретен отговор, самата църква няма хроники, датирането трябва да стане по други източници)[14].

Проучването на календарния цикъл на Българската православна църква във връзка с въвеждането на Терапонт Софийски в него (на дата 27 май) е вече направено (Лачев 2002: 259–261), а поместването на кратко житие на св. Терапонт в синодалното издание „Житията на светиите" през 1974 г. (Жития 1991: 264–265) изиграва ролята на нормативно-законодателен акт и официално признаване на българския св. Терапонт[15]. Самото житие се състои от въведение-разяснение, характеризиращо източника, от който е заимствано (ЖНСН), същинска част, съвпадаща с пасажа от ЖНСН, и заключение, даващо сведение за съвременното почитание на светеца в София. Ще цитирам само заключението:

---

[14] През 1578 г. в София е имало 12 църкви с 12 свещеници, две от които са носели името на св. Петка, а през 1581 г. гражданка на име Елка и нейната дъщеря Мария са подарили на църквата „Св. Петка" евангелие със сребърен и златен обков (Динеков 1939: 33, 36–37). Засега това са най-ранните сведения.

[15] Именно в този сборник изобщо не фигурира св. Терапонт Кипърски и това показва, че започнал един процес на диференциация – постепенно отпада контаминирането на Терапонт Сардийски и Терапонт Кипърски, а на негово място се утвърждава контаминацията на Терапонт Сардийски и Терапонт Софийски.

> Днес един дънер от този дъб се пази като свещена реликва в старинната столична църква „Света Петка", където се чествува паметта на свещеномъченика всяка година на 27 май.

Темата за св. Терапонт Софийски може да бъде открита и в публикациите на С. Райчинов (Райчинов 1980, 1981), посветени на икономическия и книжовния живот в София през XVI в. Интересни са наблюденията му за литературните източници на Матей Граматик – той стига до извода, че „ламбадарият на великата Сардикийска църква" не е ползвал пряко гръцки източници, но добре е познавал някои от тях по славянските преводи, съхранявани в Рилския манастир (Райчинов 1980: 68–77). От тук може да се направи предположението, че Матей Граматик вероятно е имал на разположение славянски превод на гръцкото житие на св. Терапонт Сардийски и си е послужил с него спекулативно (Иванова 1986: 617) или по погрешка (Райчинов 1980: 51).

Проблемът за славянските преводи като извор на Матей Граматик при написването на ЖНСН не е поставян пряко до момента. Г. Вълчинова смята, че култът към „класическия" Терапонт Сардийски сам по себе си е непродуктивен в южнославянския ареал[16] и е по-склонна да приеме директен пренос на гръцката текстова традиция при изграждането на образа на Терапонт Сардикийски. Вероятно затова не коментира и любопитната приписка от 1759 г., посочена още от Иречек (Иречек 1898: 236) и обнародвана от Б. Цонев (Опис 1, 1910: 46), в която поп Филип съобщава, че е приел свещеничеството в Ниш от ипечкия патриарх Гаврил „в деня на свети свещеномъченик Терапонт". От този регистър е и славословието, поместено в Богородичен акатист от 1748 г., в което между редица други светци отново е споменат и св. Терапонт (Опис 2, 1923: 157–158; Вълчинова 1999: 71–72; Лачев 2002: 258). Разбира се, не може да се правят обобщаващи заключения върху единични и косвени източници, но географският ареал, маркиран в тях, ясно показва, че народното, „практическото" почитание на Терапонт от Трън, е възможно, защото е съществувало църковното почитание към св. Терапонт Сардийски. А църковното почитание по всяко време е действено чрез текстовете. Така например, в печатните минеи на 25 май не откриваме Терапонт Кипърски, за когото не ни е известен химнографски текст, но на 27 май винаги присъства Канонът за свещеномъченик Терапонт, написан от Йосиф (предполага се авторството на известния Йосиф Песнописец от IX в., а това дава основание да се смята, че канонът е доста по-ранен от житието). В него няма никакви конкретни житийни сведения за светеца, но в последния тропар от третата песен, разгръщаща темата за лечителството, срещаме израз, познат ни от житието: „изцеляващ лютите мъки на пристъпващите с вяра". Видяхме колко устойчиво този мотив е преминал през вековете и е останал една от най-съществените характеристики на светеца, носещ името Терапонт – независимо дали той е Сардийски, Софийски или Трънски.

---

[16] За Вълчинова това, което е останало като книжовен факт, е твърде оскъдно. По археографски данни тя споменава два източника: 1. този от сведението, дадено в публикациите на К. Иречек, като добавя предположението, че ръкописът е изгорял по време на Втората световна война (тук в бел. 10 посочих, че става въпрос за Станиславовия пролог от 1330); 2. „друг белградски ръкопис, датиран в първата четвърт на XIV в., съдържащ Житие на св. Терапонт „епископ Сардийски" и известие относно друг мъченик Терапонт" (Вълчинова 1999: 69–70) – става въпрос за Стишен пролог за март–юни от XIV, който се пази в Белградската народна библиотека. Съвсем обяснимо е, защо до момента не е поставян въпросът за различните редакции на житието, поместено в нестишния и съответно в стишния пролог.

Но в конкретния случай вниманието ни е концентрирано върху въпроса съществуват ли славянски жития за св. Терапонт Сардийски (паралелно с него и на св. Терапонт Кипърски) и доколко те са били разпространени. Според характера на житийните текстове за двамата светци, търсенето ни се съсредоточи в репертоара на славянските пролози. Задачата се улесни, благодарение на направените в последните десетилетия проучвания на нестишните и стишните пролози от страна на редица български изследователи (Павлова 1996; Желязкова 1995; Павлова, Желязкова 1999; Петков 2000). В тази връзка изданието на Станиславовия пролог[17] и наличието на паметта на интересуващите ни гръцки светци в тях послужи като модел и до известна степен предопредели очакванията ни по отношение на репертоара в другите южнославянски кодекси от този тип. Именно в този среднобългарски паметник от 1330 г. на 25 май, след Третото намиране на главата на Йоан Предтеча, но не в пряка последователност, са поместени Житието на св. Терапонт Кипърски: вь тⷤ҇ь .дⷩ҇е. страⷭ҇ть. сⷮ҇го мⷱ҇нка. Терапонта юпⷭ҇кпа Кипрьскаго, с начало: Терапонть хⷭ҇вь мⷱ҇нкь ѿ кждоу бѣ или ѿ кою родⷭ҇ителю бы... (Павлова 1999: 249) и Житието на Терапонт Сардийски: в тⷤ҇. дⷩ҇е. сщⷩ҇нⷨ҇м. Терапонта, с начало: Терапоньть хⷭ҇вь мⷱ҇нкь. сⷮ҇ль сын Сардинскыꙗ цⷬ҇кве... (Павлова 1999: 250). В паметника няма четиво за Терапонт Сардийски на 27 май.

Същото е разпределението на интересуващите ни четива в Пролога на Ковачевич (известен още като „втори Лесновски пролог"), датиран в XIV в.[18]: Житие на св. Терапонт Кипърски (л. 180–180б) и Житие на св. Терапонт Сардийски с минимална разлика в наслова: вь тⷤ҇ . дⷩ҇е. стра. сщ҃номⷱ҇нка. Терапонта (л. 180б–181) (Велев 2004: 180–181).

---

[17] Характеристиките на Станиславовия пролог са ясно изложени от издателите: „Станиславовият пролог, [...] се е запазил пълен, т.е. съдържа четива за всички без изключение дни от календарната година и е написан много коректно. По този начин *„издаването му може да се използува за сравнение и в някаква степен – за попълване на представите ни за липсващи поради загубени листове текстове и четива в други южнославянски Пролози"* (Павлова, Желязкова 1999: 7).

[18] Южнославянски нестишен пролог с четива за цялата година, който се пази в Народната библиотека в Сърбия под сигнатура Рс 705 и е от сбирката на Любомир Ковачевич (Павлова 1996: 110–128, Велев 2004).

Ако се съди по насловите, така е и в Погодиновия пролог от 1339 г. (Пог. 58)[19], макар че в тях също се срещат разлики спрямо предходните – Житие на св. Терапонт Кипърски: вь тⷮь д҃нь ст҃го. мⷱнка Ѳерапонта еⷭпка, с начало: Ѳерапонть хⷭвь м҃чник. ѿ кѫждоу бѣ или ѿ кою родителю бⷮы... (л. 149б), Житие на св. Терапонт Сардийски: вь тоиже̑ д҃нь стⷬть свщенномⷱнка Ѳерапонта, с начало: Ѳерапонть хⷭвь м҃чникь. ст҃ль сын сарьдикискыѩ цр҃кве... (л. 150–151)[20].

Картината, представяна тук, далеч не е изчерпателна, тъй като извън обсега на проучване остават другите нестишни пролози със сходни характеристики[21], но пък е достатъчно красноречива – отбелязването на класическите светци с името „Терапонт“ не е изолирано явление.

Сведенията за съставите на стишния пролог показват, че независимо от специфичните си особености и при тях са налице посочените памети, изместени вече само към 27 май като обикновено първо е Житието за Терапонт Сардийски, последвано от това за Терапонт Кипърски. Затова в археографските източници се е наложила формулировката „свещеномъченик Терапонт (със стих), друг свещеномъченик“, както е в ръкописа, посочен от Вълчинова[22] (Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986: 191–196) или „Терапонт (стих и пролог); друг Терапонт“ (Иванова 1981: 117, 573) в Стишния пролог за май от сбирката на М. Погодин[23]. Със същите характеристики е ръкопис НБКМ 1040[24]: мⷭца того кⷥ пам҃е ст҃го сщⷮенномⷱнка Ѳерапонта. ⷭ҇с. биѥниѥмь оумьрь, влⷦы своѥго дѣлꙗ; бл҃гооумьнь врачь ꙗвль се Ѳерапонте, вь двадесⷮи и седмы, биѥнь бы вь велми Ѳерапонть, с начало: Сьи бѣше иереи вь Сардеисцѣи митрополіи. и рачителнаго ради ѥго житїа... (л. 86). Вероятно същият е текстът и в Зогр. 80 от 1345/1360 г., който Г. Петков приема за най-стар стишен славянски пролог и по който публикува двустишията, предхождащи житието (Петков 2000: 56, 407).

---

[19] Южнославянски (български) нестишен пролог с четива за цялата година, който се пази в РНБ, Санкт Петербург, сигнатура Пог. 58 от Сбирката на Погодин.

[20] Изказвам специална благодарност на В. Желязкова, която ми предостави тези данни.

[21] Имам предвид Уваровия пролог от XIII в. с четива за цялата календарна година (известен още и като Норов пролог), ГИМ, Москва, сигн. Увар. 70; Берлинския пролог от края на XIII в. с четива за септември-май, сигн. Ms slav Wuk 37; Загребския пролог от края на XIII в. с четива за цялата година, Академията на науките в Загреб, сигн. z III c 6; Румянцевския пролог от края на XIII в. с четива за цялата година, РГБ, фонд 256, № 319; Берлинския пролог от XIV в. с четива за месеците от септември до май, сигн. Ms slav Wuk 38; Хлудовия пролог от XIV в. с четива за цялата година, ГИМ, Москва, сигн. Хлуд. 189; Хлудовия пролог от края на XIV в. с четива също за цялата година, ГИМ, Москва, сигн. Хлуд. 191. Макар че до момента при сравняването на съставите е обръщано внимание преди всичко на славянските памети, е показателна засвидетелстваната близост на Станиславовия и Ковачевичевия пролог. Липсата на светците Терапонт Кипърски и Терапонт Сардийски в БАН 72 (български нестишен пролог от XIII в. с четива от септември до юли, БАН-София) и в БАН 73 (български ръкопис от XV в., обединяващ 3 части, 2 от които са стишен и отделно нестишен) показват, че съставите на другите посочени пролози трябва да бъдат проверени, за да се направят известни заключения.

[22] Стишен пролог № 94 за май–юни от третата четвърт на XIV в.

[23] Пог. 550 от РНБ, Санкт Петербург, датиран от 60-те години на XVI в.

[24] НБКМ 1040 – Стишен пролог за март–август от втората половина на XIV в., сръбска редакция, л. 86–86б, л. 86б–87 (Опис 3, 1964: 259).

Известна база за сравнение на конфигурирането и текстовите характеристики на посочените текстове дават Великите чети-минеи на митрополит Макарий, запазени в трите комплекта (Софийски, Успенски и Царски)[25]. Така например в Успенския комплект (Син. 994) под дата 25 май е поместено Житие на Терапонт Кипърски (л. 726), непосредствено последвано от Житие на Терапонт Сардийски (л. 726–727) и малко по-надолу под същата дата повторно е преписано Житие на Терапонт Кипърски (л. 732). Повторното преписване на Житието на Терапонт Кипърски се обяснява с наличието на втори източник, разлики обаче в самия текст няма. Аналогична е картината в Софийския (Соф. 1321)[26] и в Царския комплект (Син. 180)[27]. И в трите комплекта под дата 27 май е поместена редакцията на Житието на Терапонт Сардийски[28] от Стишния пролог. Историята на текстовете на руска почва не е проучвана.

И макар да смятам, че изграждането на образа на Терапонт Софийски е в пряка зависимост от южнославянските пролози, изследването на ръкописната история на текстовете, поместени във Великите чети-минеи, не е толкова странична спрямо тук коментирания въпрос, тъй като изводите на Макарий много често разкриват стари славянски преводи. Сравняването на житийните текстове за Терапонт Сардийски от Нестишния (25 май) и Стишния пролог (27 май) показват редица различия и дават основание да се отграничат две редакции. В чети-минеите на Макарий съотношението между тях и датите е запазено. Най-общо разликите могат да се очертаят така: отсъствие – наличие на стихове, обобщеност – конкретност на топонимите, различия в изложението на самите мъчения. Няма да привеждам примери, защото смятам, че текстологическите особености на славянските текстове за Терапонт и сравняването им с гръцките източници е обект на друго изследване[29]. Но наблюденията са свързани и с тук поставената и разисквана тема. Не е без значение по кой от двата житийни текста е бил изграден образът на Терапонт Софийски. Съдейки по обобщеността, лесно бихме могли да решим, че за модел е използван житийният текст от Нестишния пролог, но такъв тип редакция, съобразена със задачата му, би могъл да извърши и самият Матей Граматик.

---

[25] Такъв е редът на появата на комплектите. При цитирането на първо място поставям данните от Успенския майски том, заради издаденото подробно описание на четивата (Йосиф 1892: 183–184). Самите ръкописи съм проверявала и по микрофилми.

[26] 25 май: Житие на Терапонт Кипърски (л. 526); Житие на Терапонт Сардийски (л. 526); Житие на Терапонт Кипърски (л. 530).

[27] 25 май: Житие на Терапонт Кипърски (л. 1129); Житие на Терапонт Сардийски (л. 1129–1130); Житие на Терапонт Кипърски (л. 1136).

[28] Тук в хронологическа последователност: в Соф. 1321 (л. 534); в Син. 994 (л. 762) и в Син. 180 (л. 1179).

[29] Ще посоча само един любопитен текстови детайл: дървото, което израства от кървите на мъченика, е дрѣво боуково според двата лесновски нестишни пролога; дрѣво доуба желоудова според стишния НБКМ 1040 и съответстващия му Макариевски Син. 994 (27 май); само дрѣво процвете в Макариевския Син. 994 (25 май).

Всичко казано дотук не променя изводите на досегашните изследователи на проблема, че раждането на българския св. Терапонт трябва да се търси в симбиозата между книжовната традиция и устното предание, породена от емоционалните необходимости на българския XVI в. Като образ св. Терапонт Сардикийски (Софийски) илюстрира характера на двете епохи и прехода между късното Средновековие и ранното Възраждане.

ЛИТЕРАТУРА

Аретов 2006: Аретов, Н. Национална митология и национална литература. Статии, изграждащи българската национална идентичност в словесността от XVIII и XIX век. С. 2006.

Велев 2004: Велев, И. Лесновски Ковачевиќев пролог. Скопје, 2004.

Вълчинова 1999: Вълчинова, Г. Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. С. 1999.

Вълчинова 2002: Вълчинова, Г. Религия и съпротива в култа на „българския" мъченик Терапонт. – *ГСУ*, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев". Т. 91 (10), 2002, 241–255.

Динеков 1939: Динеков, П. Софийски книжовници през XVI век. I. Поп Пейо. С. 1939.

Желязкова 1995: Желязкова, В. Лексиката на Софийския пролог от края на XII – началото на XIII век (Автореферат). С. 1995.

Жития 1991: Жития на светиите. С. 1991 (1. фототипно изд.).

Жития святых 2005: Жития святых, чтимых православной церковью, со сведениями о праздниках и о чудотворных иконах. М., 2005.

Иванов 1914: Иванов, Й. История славяноболгарская. С., 1914.

Иванова 1981: Иванова, Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в Сбирката на М. П. Погодин. С., 1981.

Иванова 1986: Иванова, Кл. Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. С., 1986.

Иречек 1898: Иречек, К. Християнският елемент в топографическата номенклатура на балканските земи. – *Периодично списание*, кн. 55–56, 1898, 233–238.

Иречек 1974: Иречек, К. Пътувания по България. С. 1899 (фототипно изд. С., 1974).

Йосиф 1892: Йосиф, архим. Подробное оглавление Великих Четих Миней всероссийскаго митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892.

Лачев 2002: Лачев, М. Мнимият светец Терапонтий Софийски. – *ГСУ*, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев". Т. 91 (10), 2002, 257–263.

Маринов 1994: Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. С., 1914 (2. фототипно изд. С., 1994).

Митов 1879: Митов, Т. Жития на святий и благоверний цар Български Бориса-Михаила, св. Кирилла и Методия, св. мъченик Николая Софийски, святий равноапостолния цар Константин с майка му Елена и св. мъченик Георгий Нови Софийски. С., 1879.

Опис 1: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 1, С., 1910.

Опис 3: Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3., С., 1964.

Павлова 1996: Павлова, Р. Пролог Рс 705 от Народната библиотека на Сърбия в Белград. – *Palaeobulgarica*. 20 (1996), 2, 110–128.

Павлова, Желязкова 1999: Павлова, Р., В. Желязкова. Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 г. В. Търново, 1999.

Петков 2000: Петков, Г. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV век). Пловдив, 2000.

Райчинов 1980: Райчинов, С. Българската литература през XVI в. – *Старобългарска литература*, кн. 7, 1980, 37–53.

Райчинов 1981: Райчинов, С. Матей Граматик – български писател от XVI в. (дисертация). С., 1981 (машинопис).

Сергий 1997: Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 1–3. Владимир, 1901 (фототипно изд. М., 1997).

Снегаров 1932: Снегаров, Ив. Поглед към изворите на св. Никола (Софийски). – *ГСУ БФ*. Т. 9, 1932 (отделен отпечатък).

Спространов 1906/07: Спространов, Е. Бележки и приписки по софийските църкви. – СбНУНК, Т. 22–23, 1906/1907, 1–18.

Станимиров 1931: Станимиров, Ст. Свети мъченик Николай Нови – Софийски (паметта му се празнува на 17–30 май). С., 1931.

Сырку 1901: Сырку, П. Очерки из истории литературных сношении болгар и сербов в XIV–XVII веках. Житие Св. Николая Софийскаго по одинственной рукописи XVI в. СПб, 1901.

Христианство 1995: Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3 (Т – Я). М., 1995.

Християнско 1879: Християнско братско слово (духовен журнал). I (1879), С., кн. 2, 1–11, 101–110.

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986: Штављанин-Ђорђевић, Љ., М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић. Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије (Београд), књ. 1, 1986.

BHG: Halkin, Fr. Bibliotheca Hagiographica Graeca. T. 1–3, Bruxelles, 1957.

Propylaeum 1902: Propylaeum ecclesiae Constantinopolitanae ad Acta Sanctorum. Novembris. 1902, Bruxellis, 1902.

PG: J.-P. Migne. Patrologiae Graeca cursus completus. Series graeca. T. 117, Paris, 1848.

Εὐστρατιάδης 1960: Εὐστρατιάδης, Σ. Ἁγιολόγιον τῆς Ορθοδόξου Ἐκκλησίας. 1960.

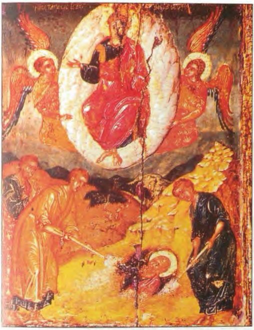
ON THE HISTORY OF ST. THERAPONT OF BULGARIA

Summary

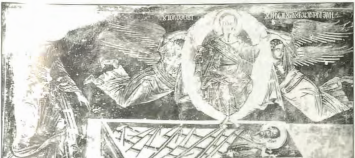
The present study aims at tracing the emergence of the cultus of a Bulgarian saint, St. Therapont of Sardica (i. e. Sofia). His name appeared for the first time in the Vita of St. Nicholas the New of Sofia, a monument of the middle of the 16th century written by Matei Gramatik. Later we see his name in the Slav-Bulgarian History by St. Paisius of the Hilandar Monastery. To this day the cultus of St. Therapont of Sardica continues to be linked with the cities of Sofia and Tran in Western Bulgaria. In many respects his cultus is linked inseparably with that of hieromartyr Therapont of Sardis of the 3rd century and also with that of St. Therapont of Cyprus, a lesser known bishop, also of the 3rd century. This gives grounds for a number of researchers to think that here we have a transferring of the memory about a martyr of earlier times to much later times – the Bulgarian epoch, a transferring made for ideological reasons. The question as to the use of the Slavonic translations of the Greek vitae of St. Therapont of Sardis and of St. Therapont of Cyprus by Matei Gramatik, when he wrote the Vita of St. Nicholas the New of Sofia, has not been posed directly so far. That is why I have centered on a study of the Slavonic manuscript tradition of the vita of St. Therapont of Sardis and parallel with that of the vita of St. Therapont of Cyprus. Because of the nature of the texts of these vitae the search centered on the repertory of the Slavonic prologue vitae. It was found that the prologue without verses and the prologue with verses include two different texts about St. Therapont of Sardis and that they are not a product of the Slavonic copyist tradition but stem from the Greek prototypes. No doubt the building up of the image of St. Therapont of Sofia relied directly on the South Slavonic prologue vitae and the emergence of the image should be explained with the symbiosis between the written tradition and the oral tradition, which was generated by the emotional needs of the 16th century. The image of St. Therapont of Sofia illustrates the character of the two epochs and the transition from the Late Middle Ages to the early period of the Bulgarian National Revival.

Илюстрации към статията на Ралица Русева

СМЪРТТА НА СВ. ЙОАН БОГОСЛОВ
В ПРАВОСЛАВНОТО ИЗКУСТВО



на от манастира Ставроникита (XV – XVI в.)

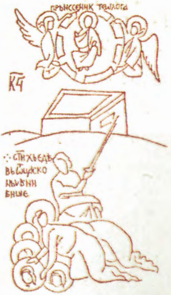


Стенопис от параклиса „Св. Йоан Богослов" на църквата „Св. Богородица Мавриотиса" в Костур (1552)

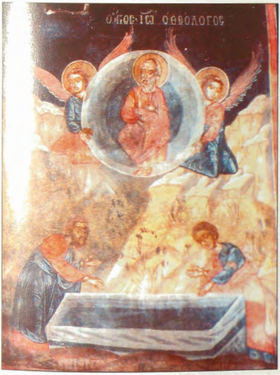
Икона от манастира на Апокалипсиса на остров Патмос, Томас Ватас (края на XVI в.)

Стенопис от параклиса на църквата „Рождество Христово" в Арбанаси (1632–1649)

Епистил от иконостас от манастира Ивирон (първата половина на XVIII в.)

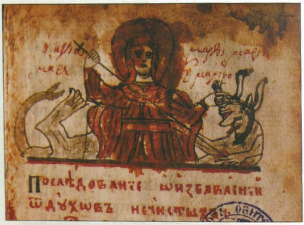


Графична схема на стенопис от църквата "Благовещение" на манастира в Грачаница (1321–1322)

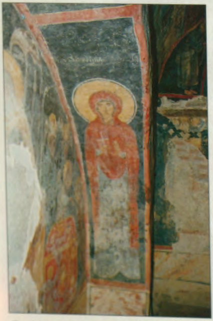

Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ

Стенопис от църквата „Св. Атанасий" (1677) в Арбанаси

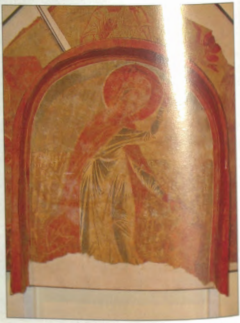
Илюстрации към статията Мая Петрова
ЗА КУЛТА И АГИОГРАФСКАТА ТРАДИЦИЯ НА СВ. МАРИНА



Св. Марина. Требник на даскал Тодор Пирдопскир, л. 1, първа половина на XIX в.



Св. Марина. Боянска църква, 1259 г.



Св. Марина. Карлуковски манастир, XIV в.

Диана П. Атанасова
(София)

КАК С ДУМИ СЕ ВЪРШАТ НЕЩА: АПОТРОПЕЙНАТА МОЩ НА МЪЧЕНИЕТО НА СВ. НИКИТА

На 15 септември Източноправославната църква чества паметта на двама мъченици с името Никита. Единият от тях е известен още като Никита Гот (Готски) – воин и ученик на епископ Теофил (участник в Първия вселенски събор), изгорен на клада на 15 септември 372 г. заради изповядваната от него християнска вяра. Мъчението на другия св. Никита разказва, че бил син на император Максимиан (ок. 250–310) и езичник. След като в съня си вижда кръстен знак, той приема християнството, заради което е наказан с мъчения. И двата разказа – за св. Никита Гот и за св. Никита, син на Максимиан – са се разпространявали както във византийската, така и в славянската ръкописна традиция. Датата, под която са се помествали текстовете в менологиите и в чети-минеите, е 15 септември. И ако в първия случай – за св. Никита Гот, смятан за реално съществувала личност – е налице едно канонично мъчение, то във втория става дума за малко по-особен текст, чийто герой е по-скоро фигуративен, измислен персонаж.

Мъчението за св. Никита, син на Максимиан (нататък МН), е на пръв поглед странно и нетрадиционно, с оглед на описанията на разговорите и отношенията между хора и отвъдни създания. Вероятно това е и една от причините, поради които то попада в списъците на забранените книги и по-специално в Погодиновия индекс (Рождественская 1987: 266). Именно като „лъжлив“ текст Мъчението е издадено от Тихонравов в антологичната сбирка от неканонични текстове – „Памятники отреченной русской литературы“ (Тихонравов 1863: 113–120). За разлика обаче от славянската традиция, гръцките и латинските индекси на забранените книги не споменават МН (Истрин 1899: 211). Изглежда неговите неканонични черти са припознати на славянска почва. Ето защо причините за това трябва да се търсят не само във вътретекстовите характеристики на Мъчението. Възможно обяснение в тази посока дава В. М. Истрин, който през 1899 издава три славянски (два източнославянски и един южнославянски) и два гръцки преписа на МН (Истрин 1899: 250–304). Ученият пише, че в процеса на превеждане на византийската агиография южнославянските книжовници попадат на двете описания на мъченичествата на светците с името Никита, отбелязани на една и съща дата. Логично е двата текста да бъдат възприети като отнасящи се за едно и също лице. Изключителната наситеност на чудесни елементи в МН е допринесла за определянето му като „лъжливо“, а оттук и за включването му в Индексите на забранените книги (Истрин 1899: 213). Що се отнася до преплитането на двата култа, то според руския изследовател е започнало още във византийската ръкописна традиция.

> Когато разликата между единия и другия Никита била забравена, тогава и двете мъчения започнали да се отбелязват на един и същи ден като отнасящи се за едно и също лице и поради отсъствието на указание за апокрифността на едното, започва да се употребява едното вместо другото.
>
> (Истрин 1899: 212)[*]

Смесването на култовете се е отразило и в славянската традиция. В староизводните южнославянски чети-минеи под датата 15 септември е включено само Мъчението на св. Никита, син на Максимиан. Докато Мъчението на св. Никита Гот се помества в новоизводните и сводните състави (като например Хил 439[1]), а единственият кодекс, съдържащ староизводни текстове, в който се откриват и двете мъчения, е Цет 64[2]. Фактът, че в южнославянските кодекси присъства един от двата текста[3], недвусмислено говори за това, че двамата светци са смятани за едно и също лице, а мъченията – за два текста в негова чест, които са взаимнозаменяеми. Вероятно тази е причината в капиталния труд на архиепископ Сергий, посветен на източната агиология, да липсва информация за св. Никита, син на Максимиан. Под датата 15 септември той включва единствено св. Никита Гот (Сергий 3, 1997: 376; Сергий 2, 1997: 283). За същата дата в славянския Пролог – Нестишния и Стишния – се открива синаксарна творба само за св. Никита Гот (Павлова, Желязкова 1999: 33, л. 15a–15b; Петков 2000: 224). Известна индикация за смесването на двамата раннохристиянски мъченици с името Никита се наблюдава в посоченото от Г. Петков указание, според което Никита е наречен „целебник". Като лечител („целебник") и пазител срещу демони е известен обаче Никита, син на Максимиан. Докато публикуваните от Петков проложни стихове недвусмислено говорят, че се възхвалява Никита Гот.

---

[*] Преводът на цитатите на български език тук и нататък е на авторката – бел. ред.

[1] Чети-миней за септември от XVII в. (1623 г.), част от осемтомната колекция, известна като „Аверкиев панагирик“ по името на съставителя преписвач – монаха Аверкие (Богдановић 1978: 168). Вж. статията на Кл. Иванова „Хилендарски чети-минеи на монах Аверкие от XVII в.“ (Иванова 2005а: 313–327).

[2] Ръкопис № 64 от Цетине е староизводен чети-миней за септември, датиран от 1360–1370 г. (Мошин 2004а: 241). Вуксан дава друга датировка – XV в. (Вуксан 1936: 214). В настоящия си вид ръкописът съдържа 233 листа, изписани с полуустав, рашки правопис. Съхранява се в манастира Пива (Вуксан 1936: 214–215; Богдановић 1982: 140; Момировић, Васиљев 1991: 228; Иванова 2002: 368; Мошин 2004а: 235–242).

[3] Справката е според Иванова BHBS (ръкопис). Изказвам благодарност на Кл. Иванова за предоставената възможност да използвам данните от BHBS в ръкопис.

Възможно обяснение за смесването на двамата герои може да се потърси в мрежата от интертекстуални заемки, в която е оплетен корпусът от агиографски произведения. Заемането на епизоди, ситуации, имена на персонажи от един текст в друг е широко разпространена практика през Средновековието. Примерите за такива междутекстови връзки и взаимоотношения не са малко. Не е изключено името на героя в МН да е заето от разказа за мъченическия подвиг на св. Никита Гот. А създаденият текст, имащ претенцията да е агиографски (по смисъла на своята прагматика – МН е част от официалната книжнина, от календарните сборници – византийските менологии[4] и славянските чети-минеи), е всъщност съвършено различен.

Настоящото изследване има за цел да разгледа някои от наративните, смисловите и прагматичните особености на Мъчението на св. Никита, син на Максимиан. То е опит да се види съчетаването в една творба на присъщите за агиографския текст специфики с тези на магическите текстове с апотропейни функции. Анализът се базира на славянския превод на гръцкото мъчение и поспециално на редакция на текста, включена в южнославянските староизводни чети-минеи.

Творбата е преведена на славянски език вероятно още в старобългарската епоха и е част от староизводните чети-минеи[5].

Сборниците, в които се открива МН са: **НБКМ 1039**[6]: л. 42б – 46б; **Деч 94**[7]: л. 41a – 45; **Ш с 24**[8]: 30 – 32 ; **Цет 64:** л. 125r – 129v ; **Хил 473**[9]: л. 90a – 103a; **Пл 104**[10]: л. 71 – 75; **Рс 59**[11]: л. 76 – 78. В посочените преписи не се наблюдават големи разлики на морфологично, синтактично и смислово равнище. Ето защо смятам, че МН е имало единна традиция и се е разпространявало в една редакция в чети-минеите и в сборниците, съдържащи староизводни текстове.

---

[4] Според реконструкцията на септемврийския месечен менологий (Ehrhard 1937: 453).

[5] Смята се, че въз основа на запазените староизводни чети-минеи, повечето от които пазят архаични езикови черти, може приблизително да бъде възстановен корпусът от текстове, съставлявали първоначалния превод на чети-минея (вж. Сперанский 1896, 1901; Добрев 1982; Велчева 1998, 2004, 2005; Иванова 2005, 2006 и др.).

[6] Известният ръкопис № 1039 от Народната Библиотека „Св. св. Кирил и Методий" е староизводен чети-миней за септември-ноември, датиран от XIV в. (Кодов, Стоянов 1964: 246). Състои се от 370 запазени пергаментни листа (без начало и край и с липси отвътре), изписани с устав в две колони. Правописът е рашки, но има следи от „българска подложка" (Кодов,Стоянов 1964: 251; Иванова 2006: 41). Тъй като редица особености говорят за старинност на езика, изследователите свързват НБКМ 1039 с Преславското книжовно средище (Добрев 1982: 21; Велчева 2004: 45, 2005: 266). За произхода на ръкописа вж. Иванова 2005, 2006.

[7] Староизводен чети-миней за септември – ноември от средата на XIV в. (Богдановић 1982: 140). Състои се от 467 листа, изписани с уставно писмо, рашки правопис. Бил е притежание на Дечанския манастир. Днес, както и цялата ръкописна сбирка от Дечани, се пази

Гръцкият оригинал на МН е трудно да се идентифицира съвсем точно с посочените от Алкен няколко варианта на текста (Halkin 1957: 137–139). Възможни съответствия според Кр. Ханик са № 1342y, № 1342z и № 1346d (Hannick 1981: 100). Кл. Иванова смята, че византийският първообраз на МН е под № 1346d (Иванова BHBS). Моето мнение е, че началото, указано под № 1342y, съвпада в най-пълна степен. От друга страна обаче, под № 1342y Алкен включва текст, чийто край липсва. В тази връзка изследването на В. М. Истрин в най-пълна степен обяснява невъзможността да се определи точно византийският първообраз.

> Разглеждайки гръцките и славянските текстове, с които разполагаме, виждаме първо, че като цяло те се схождат помежду си, но се различават в детайлите си. Разликата между тях се състои главно в последователността в съдържанието: онова, което в един препис стои по-рано, в друг се появява по-късно и обратното (Истрин 1899: 214–215).

Заключението на руския учен се основава на съпоставката на четири гръцки и три славянски преписа на МН. Трябва да отбележа, че южнославянският препис на МН[12], който Истрин издава, в много голяма степен съвпада с варианта на текста от староизводните чети-минеи. В този ред на мисли цитираното изказване може да се отнесе и към староизводните чети-минейни преписи на МН.

в Археографското отделение на НБС–Белград (Богдановић 1982: 140; Иванова 2002: 362; Теодоровић-Шакота 1956: 199–211, цитирано по Богдановић 1982: 155).

[8] Староизводен чети-миней за септември-ноември, датиран от последната четвърт на XIV в. Ръкописът е от колекцията на А. Миханович и се съхранява в Библиотеката на Хърватската Академия на науките и изкуствата в Загреб. Състои се от 420 листа, изписани в две колони с рашки правопис. Повече за кодекса вж. Сперанский 1896, 1901; Яцимирский 1916: 228–261; Церниħ 1979: 133–165; Богдановић 1982: 84; Иванова 2002: 366; Mošin 1955: 166–170.

[9] Ръкописът, наречен „панагирик", е датиран от втората четвърт на XIV в. (Богдановић 1978: 180). Състои се от 335 хартиени листа, изписани с уставно писмо, рашки правопис. Съдържа слова, но също и жития за зимното полугодие. Кл. Иванова го определя като: „сборник, съдържащ извлечения от панигирик минеен и от панигирик триоден постен и цветен с нарушен ред на статиите" (Иванова 2002: 367). Сборникът се състои от две части, възникнали по различно време. Във втората част се откриват следи от староизводен чети-миней (Вж. Иванова 2006: 40 и цитираната от нея литература по въпроса).

[10] Сборник със слова и жития за цялата година от втората половина на XVI в. (Богдановић 1982: 36). Състои се от 302 хартиени листа, без край (Мошин 2004: 105).

[11] Чети-миней за септември-декември от XVII в. (според водните знаци: 1614–1625), известен още като „панагирик грешног Дмитра" (Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајћ, Церниħ 1986: 135). Ръкописът съдържа 541 листа, изписани с полуустав, ресавски правопис с преобладаващи сръбски черти. Съставът му е своден: словата за някои цикли са новоизводни, а за други – староизводни, докато житията са предимно староизводни (Иванова 2002: 365).

[12] Той е от ръкопис № 75 от Хилендарския манастир, датиран от XV в., според сведението у Истрин (Истрин 1899: 214).

Мъчение на св. Никита, син на Максимиан: особености на жанра и на повествованието

В МН се разказва за мъченичеството, което младежът Никита, син на император Максимиан, претърпява в името на християнската религия. Повествованието започва с едно чудо: в съня на Никита му се явява Бог, който държи кръст над главата му. На сутринта младежът тръгва да търси някой да му разтълкува видяното. След като разбира, че е видял кръста Христов, показан му от Бога, Никита захвърля благородническата си златотъкана дреха и я заменя с риза от сукно, като същевременно загърбва езическите суеверия и приема християнството. С описанието на подобно чудо, довело до промяна у героя, започва разказът – наниз от приключения за св. Евстатий Плакида и неговото семейство (20 септември) – един симптоматичен за жанра на агиографския романс[13] текст. Примерът с *Мъчението на св. Евстатий Плакида* е показателен, защото идентичността на въвеждащите епизоди в двете произведения подчертава жанровата им близост.

Освен началото на МН, не по-малко интересен е и неговият край. Той обаче препраща към друга смислова плоскост. Текстът завършва по нетрадиционен за агиографията начин – с указания за четенето на мъчението при определени несполуки, болест или бедствия.

> ... да идеже кто любо слышить чтение и моучение ст҃го и славнаго мⷱ҇ка. и враⷱ҇ Никыти. аще не добрѣ се начнеть оучити, своемоу оучению. да оучит҆ се добрѣ. аще ли кто болит҆ да исцѣлиають м҃лтвою ст҃аго Никиⷮ҇. аще ли кто бѣсы моучимь бываеть. да избоудеть ѿ ниⷯ҇. аще ли сирота или в҆довица боудеть, оу него же боудеть чтенїе се ст҃ѡ и славнаго стⷬ҇трьпца Никити. на сп҃сение всѣм҆ сь вѣрою приходещимь. б҃оу же нашемоу слⷡ҇а сь ѿцемь и с҃ном҆ и ст҃ым҆ д҃хомь. н҃ниа и пр҃но и в҆ вѣⷦ҇.

Завършекът придава апотропеен смисъл на мъчението и го свързва по-скоро с регистъра на магическите текстове, отколкото на агиографията. В изложението по-долу ще опитам да отговоря на въпросите, по какъв начин финалът кореспондира със съдържанието на текста и какви смислови импликации се пораждат от това. В тази връзка трябва да се отбележи, че краят на МН не е иновация, въведена на славянска почва. Той е същият и във византийския оригинал (Истрин 1899: 234–235; 238).

---

[13] Определението „агиографски романс" се появява още в изследванията на И. Делейе. В тях то има за цел да разграничи исторически достоверните мъчения и деяния на светците от съчинените (фикционалните), наречени от боландиста „романси" (Delehaye 1907: 112–116). В съвременните медиевистични трудове с „агиографски романси" обикновено се означават *житията* на светците немъченици (изповедници), адаптиращи наративни модели от античните и средновековните „романси". Те формират един от двата основни дяла на агиографската проза. Другият е представен от *мъченията*, наричани още „епически актове" (Altman 1975: 3; Elliot 1987: 26). Появата на думите „романс"/ „романсни" не е случайна. Макар в българската литературоведска традиция да е възприето произведенията на елинистичната литература (като „Дафнис и Хлоя" на Лонг например) да се наричат „романи", в последно време се правят опити да се наложи характерното за англосаксонската традиция разграничаване между „романс" *(romance)* и „роман" *(novel)* (вж. Ковачев 2004: 62–90). Основната причина настоящата работа да използва термина „романс" се състои в това, че терминът „роман" е твърде общ, звучи метафорично и размива теоретичната парадигма, която съм избрала да следвам.

Интересно е, че апотропейната молитвено-магическа финална формула в МН не е изолиран случай. Такъв пример се открива в Мъчението на св. Варвара (5 декември)[14], което завършва по подобен начин – молитва на светицата към бога за застъпничество към онези, които **четат** нейното мъче́ничество:

> Тогда светаа Варвара поклонши колѣнѣ свои и начеть молитвоу творити и глаголати."Господи Ісоу христос Вседрьжителю иже срьдца испитаѥ, ты вѣси, Господи, ꙗко имени твоѥго ради ѡтврьгох се мира сего, и присно молитвоу мою к тебѣ твораахь. И ты, Христосе милосрьди, прінми сию мою послѣднюю молитвоу и сподоби вьсакого христианина и вьсакого вѣрна, иже имени твоѥго ради чьтеть дьнь моѥго моучеnіа и ѡтдаѥть грѣхи повинн'ымь, и всакоу полꙁоу оубогъıмь творѥще. и да не прінидеть вь доомь егоо еꙁа ѡсопнаа и ина еꙁе и ꙁлоба. Ты бо ѥси милосрьдии Богь и вь роуцѣ твои прѣдаю доухь мои ꙗко да сьхраниѥна боудеть вь вѣкꙑ вѣкѡмь Аминь."

(Bdinski sbornik 1973: 105–106, f. 76–76v)

Апотропейният финал-указание на МН наподобява в голяма степен текстовете-амулети, като „Сън на Пресвета Богородица“ и „Послание на цар Авгар до Исус Христос“[15]. Разликата в предписанията им се състои в това, че амулетите препоръчват преписването, съхранението, или носенето (в близост до тялото) като условие за ефикасността на текста (... кой тай санъ твой оу домоу своемоу держи или на себи носи...; ... ако тко сань твои препише, или носи при себи...), докато МН – слушането му (да идеже кто любо слышитьтенние и моученние стго и славнаго мка и врã Никыти). И в молитвите, и в Мъчението след цитираните формули следва изреждане от какво ще бъде избавен човек, ако стори препоръчаното с текста (да го препише, носи или чете). Ето защо МН успешно се вписва в регистъра от магически текстове, силата на които е да предпазва от болести и зло. Връзката между двата типа текстове – молитвените, от една страна, и мъчението, от друга – не се състои само във финалното предписание. Тя е, така да се каже, двупосочна. Молитвите-амулети (*Сънят* и *Посланието*), подобно на мъчението, представляват разгърнати сюжетни повествования. Поради тази причина близостта между тези типологически и генеалогически различни текстове е още по-очевидна и осезаема.

---

[14] Дометафрастовото Мъчение на св. Варвара е включено в староизводни чети-минеи, както и в сводни състави. Такива са Хил 644 (62v–66v), Деч 95 (53v–56v), WSl 33 (1–4v), Хил 442 (26v–31v). Вж. Иванова BHBS. То е част и от известния Бдински сборник, по изданието на който са и приведените цитати от текста (Bdinski sbornik 1973).

[15] Двата текста по своята същност представляват разгърнати наративи, предназначението на които е да служат за амулети, предпазващи от демони и всякакво зло. Те са преписвани обикновено върху свитъци, за които се вярвало, че имат предпазна сила срещу зло, демони,болести и всякакви несполуки. Магическата сила на този тип текстове-амулети се проявява от акта на носенето им или притежаването им, а не в резултат на четенето им. Това е посочено както в началото, така и в края на „Сън на Богородица“: ... кой тай санъ твой ꙋ дому своіму држи или на себи носи, томе человѣку не доіде діаволъ ни ꙁлобенъ человѣкъ... както и по-нататък: ако тко сань твои препише, или носи при себи чисто или оу дому держи, духъ лукави иꙁниꙗе, и таи человѣкъ битиꙗе преставленъ предъ аггеломъ, и ѿ всакагѡ мечтаніѧ діаволскагѡ иꙁбавленъ буде, или скончаніѧ и сведѣніѧ бѣсовскагѡ, или акѡ тко не путь поꙗе и санъ пресвати бци поиесе, таи человѣкъ иꙁбавленъ буде ѿ всакіѧ пагоуби и напасти, к срећно буде путовао, и ѿ ꙁлихъ птицахъ, и ѿ ꙁвѣреи адобитовъıхъ, ѿ молнъıхъ вѣтровъ, ѿ хода и всакіѧ напраснѧ смрти, и ѿ ꙁла человѣка раꙁбоиника боуде иꙁбавленъ. И ако тко поꙗе предъ цара или пред' судио, таи человѣкъ помилован' будетъ и награжденъ, и на добри поутъ оуказуе му се, и твоими молитвами ѿ напраснıа смрти. аминъ. (цитирано по Дуйчев 1981: 251–252). Подобен момент се открива и в „Посланието на цар Авгар...“: Сїа моıа к'нига идѣже аще боуде или на пти или на бонсцѣ. или на прѣ или вь напасти, ѡгнⷷ. болещꙋ. или тресавицю или пѣне тѣчещꙋ или неисцѣленїе стрти

Освен генерирането на интертекстуални отношения с магическите апотропейни творби в МН се наблюдава интересна смислова връзка между финала и един от епизодите, представящ борбата между светеца и дявола. Този епизод е най-силно смислово натоварената част от мъчението. В него се разказва за това, как престорен на ангел, дяволът се промъква в тъмницата, където е затворен Никита, и се опитва да го склони да принесе жертви на езическите божества. По Божие благоволение Никата разбира, че това е дяволско изкушение. Хваща престорилия се на ангел демон и го принуждава да признае кой е всъщност и кой го е изпратил. Притиснат, демонът признава, че се нарича Велзевул и е изпратен от баща си – Сатаната.

Любопитно е да се отбележи, че идентична сцена е описана и в Мъчението на св. Юлияния (21 декември)[16]:

поемлющоу иже ѝ побна соу. или приходе чарованїа ѿтрав'лиш' се ѕелїе, да разрѣшит' се ѿ гѣ їсѣ. боуди же иже носи писанїе сїе ѡгрѣбает се ѿ всакое вещи лоукави на блгое ицѣленїе. и радо извѣстноую. им'же напи се моею рѫкою, га нашего їс ха мардаго приходи на болещїа сь вѣрою и сь страхо бжїе. (цитирано по изданието, направено от Кодов 1982: 374 – от богослужебен сборник, съдържащ триод, пентикостар и избран празничен Миней с допълнения, от втората половина на XV в. (1472 г.), л. 290б – 292б.

[16] Това дометафрастово мъчение е част от староизводни и сводни чети-минейни състави, които обхващат празниците от лятното полугодие. Такива ръкописи са III с 22 (л. 52–56v); Хлуд. 195 (л. 107v–113), Хил 442 (л. 418–427), както и Рс 59 (503–508). Вж. Иванова BHBS. Освен в тях то се съдържа и в известния Бдински сборник, от изданието на който са приведените цитати (Bdinski sbornik 1973).

МН

… диꙗвол же ѡбльк҆ се вь ѡдежоу агглⷭкоу. и иде вь тьмницоу и г҃ла ра̂оунⷭ мⷭниче хⷭвь Никито. с҃ты же ѿвѣщавь г҃ла. кто ѥⷭ приносеи мнѣ радоⷭ. диꙗвол҆ же реⷱ аꙁь есмь агг҃л на н҃беи. и снидоⷯ рещи тебѣ да жреши б҃гомь. и пакы пом҃лиши се б҃оу своемоу да не вь многыє моукы даси себе. с҃тыи же вьꙁ҆ѣвь роуцѣ на н҃бо. и поклонь колѣнѣ на ꙁемлю, и пом҃ли се г҃лѥ, г҃и покажи ми кто ѥⷭ г҃лѥи сь мною. їже не на пол҆ꙁоу. и сьшⷣ Михаиль реⷱ ємоу. прострї роукоу и дрьꙁ҆ни мⷱниче и имї и. ть камень ѡ себѣ г҃лѥть. простьр҆ же роукоу и єть дїꙗвола. и поврьже и поⷣ собою. и настоупи на шию єго. и ꙁадавї и. и сипаше дїꙗволь давимь. и сьньмь с҃тыи желѣꙁа с ногоу и биꙗше и ѡков҆ми. г҃лѥ. г҃ли бѣсе кто те посла сѣмо. демон҆ же реⷱ с҃тьче б҃жїи ѡслабим҆. ногоу по малоу и аꙁь ти г҃лю. послаль ме ѥⷭ ѿ҃ць мои сотона да прїидох҆ к тебѣ. г҃ла ємоу с҃тыи, скврьн҆не и нечисте како си смѣль прїити сѣмо. г҃ла ємоу бѣсь с҃тыи Никыто. ꙗкоже ты тьщиши се приєти вѣньць ѿ б҃а. тако и мы тьщим҆ се да б҃годарьство прїимем҆ ѿ о҃ца нашего сотоны. г҃ла ємоу с҃тыи исповѣжⷣь ми что нарицает҆ се име твоє. реⷱ бѣсь аꙁь єсьм҆ нарицаємы Бел҆ꙁаоуль. аꙁь єсмь борен се сь епⷭпы и вьводе ѥ вь гнѣвь. аꙁь єсмь вьводе и рѣке и ч҃лкы вьводаⷯ потаплꙗє и. аꙁь єсмь творен ч҃лкї вь всемь сьгрѣшати аще кто в̂ить себе вь снѣ сь женою блоудь творещⷣ. и ꙁаоуⷮра не поклонит се, и҃. лоуче бы ємоу да бы ꙗвѣ сьгрѣшиль. нежели вь снѣ сь бѣсы грѣха творити. аꙁь єсмь творен моужемь мьꙁⷣы даꙗти женамь, и тако с ними ти творⷭи грѣха. и на ѡномь свѣтѣ ѡбличают҆ се мьꙁды тїи лоуче бы было

Мъчение на св. Юлияния

… и прїиде кь неи дїаволь иже всегда ненавиден добра, Белеарь именемь, вь ѡбраꙁѣ аггелсцѣ и глагола светѣи Оулїанїи. „Многаа и лютаа клѣщенїа моуками оуготова тебѣ єпархь, нь послоушаи мене, Оулїанїе, да егда те приведоуть, пристоупи и пожри богомь и иꙁбавиши се многъих моукь.“ Мнѣше же Оулїаниꙗ ꙗко аг҃гель ѥсть Божии и глагола ѥмоу. „Кто еси“; Бѣсь рече. „Ꙗꙁь ѥсмь аг҃гель Божии, да єлма помагает ти Богь, и посла ме повѣдати ти, да пожреши и не моучиши се.“ И вьꙁдьхноувши Оулиꙗниꙗ кь своѥмоу владъіцѣ и ѡчи вьꙁдѣвши сь сльꙁами и рече. „Господи Боже небоу и ꙁемли, не ѡстави мене погибноути, нь пригвоꙁди страсѣ твоѥмь пльть мою и ꙁаконоомь твоимь помилоуи ме, и ꙗви ми ктоо ѥсть се еже не на пользоу мнѣ вѣщаѥть.“ И абиѥ глас бъість вь темници глаголѥ. Дрьꙁаи Оулиꙗниѥ, ꙗко аꙁь с тобою есмь, прославлю те ꙗко и себе, и глаголюща тебѣ оувѣси ктоо ѥсть.

И семоу гласъ бъівшоу и раꙁдрѣшише се ѡблежещаа желѣꙁа· ꙗкоже воскь таеть вь ѡгни, тако се растаꙗше и ѡтпадоше ѡт нѥе. Светаа же Оулиꙗниꙗ вьставши ѡт ꙁемлѥ и вь себѣ бъівши ѡт болѣꙁни и ємши бѣса рече ѥмоу. „Ѿкоудоу ѥси и кто те посла само“; Бѣсь рече. „Прости ме да повѣде“. Оулиꙗнїа рече. „Повѣждь ми прѣжде. таже те поущоу“. Бѣс же начеть глаголати. „Ꙗꙁь ѥсмь Ꙁефиферь, бѣсь лоукавїи и коумиромь радꙋе се и оубїиствоу веселе се и льжоу любе, прѣлюбодѣаниѥ любе, которо̂у съставлꙗе, крамоли творе, мирь ѡтрѣваѥ. (…) Светаа же Оулиꙗнна рече. „Глаголи

нмь аще бꙑше беꙁь мьꙁ҇ы сьгрѣшнлн. аꙁь есмь творе чл҇кы да говореть, ꙗко попь ѡнь грѣш'нннкь е҇ а мн ѿ роукы его комькание прнемлемь. да проклетїн соуть говорещен тако.

(НБКМ 1039)

мн, бѣсе, ктоо те посла самоо." Бѣсь рече. „Ѡтьць мон Сотона". Моученнца рече. „Да ктоо нарнцаеть"; Бѣсь рече. „Ꙁоуѱелоуꙁен." Светаа Оулнꙗннꙗ рече. „Да чтоо ѥсть дѣло егоо"; Бѣсь рече. „Вьсакон ꙁлобѣ н дѣлоомь ꙁлнмь н похотем ѡбрѣтатель ѥсть, н тьн нн поснлаѥть ꙗможе хощеть." Светаа Оулнанıа рече. „Да аще погрѣшнте, что вн бꙑваѥть ѡт нѥго"; Бѣсь рече. „Много лють страждемь ѡт нѥго" (...) Светаа же Оулнꙗнıа ѡбратн ѥмоу роуцѣ на ѡпакꙑ н свеꙁа н, н вьꙁе ѡт лежещıнх желѣꙁь н бꙑаше н ꙁѣло.

(Bdinski sbornik 1973, 168–172, f. 151–155v)[17]

В Мъчението на св. Юлияния епизодът е разказан с много подробности и пресъздава в пълнота диалога между светицата и демона. В съпоставка с него МН сякаш само конспективно предава случилото се. Известна модификация на борбата между демон и светец в тъмницата предлага и Мъчението на св. Марина (17 юли). В текста за Марина епизодът съгражда по-особен смислов комплекс с предхождащия го епизод, в който е описано как светицата убива змията[18]. Може да се каже, че съществува корпус от агиографски творби с апотропейни функции, които имплицитно присъстват (Мъчение на св. Юлияния) или експлицитно са указани (МН, Мъчение на св. Марина[19], Мъчение на св. Варвара) в самите текстове. Този любопитен феномен несъмнено заслужава задълбочено изследване с оглед на двойствения статут на въпросните агиографски произведения, което ще бъде направено в бъдеще. Тук съм ограничила работата си върху МН и неговите смислови послания, затова се връщам към текста, разказващ за св. Никита.

Цитираният епизод, описващ как св. Никита успява да разобличи и надвие дявола, е недвусмислено свързан с финалната формула на текста, която препоръчва четенето му в случай на обладаване от зли духове: аще лн кто бѣсы моучимь бываєть. да избоудєть ѿ ниͯ. По този начин светецът мъченик е представен като гонител на бесове и демони, а епизодът илюстрира акта на прогонване. Ето защо разказът за преживяното от героя в тъмницата може да се нарече своеобразна наративизация на екзорцистка практика.

---

[17] Твърде пространния епизод от Мъчението на св. Юлияния, макар и много любопитен, цитирах със силни съкращения. Целия текст вж. в Бдинския сборник (Bdinski sbornik 1973, 163–177), или в превод на новобългарски език (Стара българска литература 1986: 415–424; Жени-светици 1995: 7–23).

[18] Текстът се открива в староизводния загребски чети-миней III с 22, както и в Бдинския сборник (Bdinski sbornik 1973: 107–130, f. 77v–106v).

[19] Вж. финалното указание в текста в Bdinski sbornik 1973: 106, f. 76v–77.

Добре известно е, че за светците през Средновековието се вярва, че подобно на Христос имат способност да изцеляват от различни болести. Измежду лечителските дарби попада и силата им да прогонват демони – т.нар. екзорцизъм. Като своеобразно чудо екзорцизмът е едно от задължителните условия за светостта през средновековната епоха. В тази връзка П. Браун пише:

> За човека от къснoримската епоха драмата на екзорцизма е онази демонстрация на Божията сила, която изразява неоспоримата власт. В изцелението на обладаните *praesentia* на светците се разпознава с безпогрешна точност, а тяхната идеална сила, тяхната *potentia*, се проявява по най-убедителен начин. Тържественият и драматичен процес на обладаване от зли духове и прогонването им подхожда напълно на очакванията за упражняване на „чистата" сила (...) Хората от Късната античност и Ранното средновековие не просто се впечатляват от мелодраматичните оттенъци в изгонването на духове; те чувстват, че в подобна драма наблюдават по-ясно и с по-голяма точност как Бог чрез своите светци може да протегне към тях десницата на своята изцелителна мощ .
>
> (Браун 2000: 131; Brown 1980: 107)

Прогонването на нечисти сили и демони е широко разпространена практика през цялото Средновековие. Това действо обикновено е свързано с местата, където са положени мощите на светците. Първообразът на тази практика се открива в Евангелието, в което се разказва за множеството чудеса, извършени от Христос, който изцерява болни и сакати. Но той не просто прогонва нечистите сили, нещо повече – те му се покланят и възхваляват неговото всемогъщество (Мр. 1: 25–27; 1: 34; 3: 11–12 и Лк. 4: 41):

> И нечистите духове, щом Го виждаха, падаха пред него, викаха и казваха: Ти си син Божий!
>
> (Мр. 3:11)[20]

Редица болести са смятани за причинени от демони, които по нареждане на дявола се настаняват в човешкото тяло, като това е една от формите на манифестация на дяволската мощ. Повечето от Христовите чудеса се състоят именно в излекуването на различни смущения. Затова и са възприемани като омаломощаване на Сатаната и победа над неговите вредителства (Cohn 2000: 20). Със силата и способността „да церят болести и да изгонват бесове" (Мр. 3: 15) Христос обдарява своите дванадесет апостоли (Мт. 10: 1; Лк. 9: 1). А светците като последователи и войни Христови получават тази дарба по презумпция. Светецът упражнява внушителна сила и принуда върху демона, скрит в човека. Подобно на Христос, той успява да го накара да потвърди неговото надмощие. Чрез практиката на изгонване на демони, или т.нар. екзорцизъм, светецът води битка със Сатаната, а тялото на обладания е своеобразна арена, на която се разиграва борбата между двете сили, както пише М. Там (Tamm 2003: 8). Изгонването на злата сила е победа на християнската вяра над дявола.

---

[20] Цитирано по Библия 1995.

> Най-сигурното доказателство за истинността на християнството се намира в способността на християните да прогонват демони от обладаните човешки същества; защото всеки един екзорцизъм представя победата на Христос над езическо божество.
>
> (Cohn 2000: 22)

По какъв начин епизодът, описващ борбата между Никита и демона, влязъл в неговата килия, наподобява битката между светеца и демона, настанил се в тялото на човека? Знаковата връзка между акта на екзорцизма и сцената от МН се основава на няколко детайла, които изграждат епизода. Основният от тях е диалогът между героя и демона. Прогонването на злата сила от обладания също се състои от диалог, воден от светеца и вредителя. Светецът отправя въпроси, чрез които цели да получи информация за това, кой е всъщност демонът, откъде идва, кой го изпраща, защо е влязъл в човешкото тяло (Brown 1980: 109). Идентична ситуация е описана и в МН. Онова, което св. Никита иска да разбере, след като е уловил демона, промъкнал се в килията му, е именно кой е, защо е дошъл и кой го праща:

> „… г҃ли бѣсє кто тє посла сѣмо…“
>
> „… скврьн'нє и нєчистє како си смѣль прїити сѣмо…“
>
> „… исповѣжⷣь ми что нарчєт' сє имє твоє…“

Въпросите си Никита отправя след като е сграбчил демона, притиснал го е, така че да не може да диша и го удря:

> „…простьр' жє роукоу и єть дїꙗвола. и поврьжє и поⷣ собою. и настоупи на шию єго. и ѕадавї и. и сипашє дїꙗволь давимь. и сьньмь с҃тыи жєл'ѣѕа с ногоу и биꙗшє и ѡков'ми.“

Освен че бива разпитван, демонът е подложен на известни изтезания, както става ясно от описанието в текста. В резултат на това той признава всичко, за което е попитан от св. Никита. Цитираните части правят съвсем очевидна семантичната зависимост между действията на Никита и онези, за които се вярвало, че извършва даден светец по време на екзорцизма.

Тук бих искала да обърна внимание и на факта, че сцената, в която се разиграва борбата между демона и героя (в случая св. Никита) в много голяма степен напомня процеса, воден срещу мъченика, и изтезанията, на които той е подлаган. По време на преследванията и съдебните процеси срещу светците мъченици разпитът и респективно мъчението са форми на принуда, чиято цел е склоняването на отделната личност (или група хора) да приеме определени вярвания, които влизат в противоречие с изповядваната от него религия. Това е моделът, наследен от късноримската юридическа практика, при която мъчението не е самоцел, а се прилага в хода на разпита, за да бъде изтръгната определена истина или откровение (Brown 1980: 109). Мъченичествата обаче включват изтезанията като наказание за това, че не е постигнато желаното от обвинителя, т.е. мъчението е последицата от определени действия и изказвания, а не съпътстваща разпита мярка (както това е в късноримските съдилища). Екзорцисткият разпит, макар и на пръв поглед да напомня за диалога, воден от преследващия християните император или негов наместник и мъченика, е в много по-голяма степен реплика на късноримската юридическа практика. Докато трае прогонването, „демоните в обладания не са били наказвани с мъчения; те изповядвали истината чрез мъчения“ (Brown 1980: 109).

В мъченичествата и в акта на екзорцизма се наблюдават идентични роли и действия, в които обаче онези, които ги изиграват, разменят местата си. Предприелият гонението в екзорцистката практика е светецът мъченик, а дяволът – основен подстрекател на преследващите християнството (изповядващите го) – се оказва разпитваният и измъчван „подсъдим“ (Brown 1980: 109). В този ред на мисли става ясно, че основен елемент на екзорцизма е диалогът между светец и демон, който по своята същност е един „съдебен разпит“ (Brown 1980: 108; Grig 2002: 333).

> Екзорцизмът винаги е приемал формата на диалог, в който зад пречистващия жест на целителя може да се различи невидимата власт, изправена срещу силата на демоните, говорещи чрез страданията на обладания.
>
> (Браун 2000: 132; Brown 1980: 108)

Преобърнатите роли в екзорцистката практика не са единствената разлика между съдебните процеси, водени срещу мъчениците, и ритуализирания разпит, на който е подложен зловредният демон. Резултатите, които се постигат чрез тях, също са диаметрално преобърнати. Ако в първия случай светецът мъченик стоически понася всички изтезания и докрай остава верен на изповядваната от него вяра, без нито за миг да се колебае, то в екзорцистката ситуация демонът бърза да каже онова, което се очаква от него, за да напусне и да избяга (Grig 2002: 333). Прогонването на демона прави възможно приобщаването на обладания от бесове – който е напълно откъснат, десоциализиран и низвергнат – да се приобщи отново към определен социум. И в този пункт отново се открива особено преобръщане на модела, познат от мъченичествата. В тях отделната личност е изцяло заличена. Мъченикът се отрича от частната и, персоналната си идентичност и се идентифицира напълно с общността от християни. Публичният процес срещу него е опит да бъде разидентифициран от изповядващите християнството. С други думи, ако мъчението е неуспешен опит една личност да бъде отделена от дадена общност (да се откаже от идентифицирането си с нея), то в ситуацията на екзорцизма съвсем успешно се осъществява приобщаване и реабилитиране на отделния човек. Заключението от написаното дотук е, че по своята същност екзорцистката практика е едно особено мъчение с обратен знак.

При вглеждането в детайлите на епизода от МН, описващ влизането на демона в килията, където е затворен героят, диалога помежду им и последвалото разобличаване на злотвореца, се откриват почти всички елементи на една екзорцистка практика. Единствената разлика се състои в това, че демонът не се е промъкнал в нечие човешко тяло, а в тъмницата. Тъмницата също има своята особена семантична натовареност, свързана с демоничното, от една страна, и екзорцизма, от друга. Добре известно е, че „демоните вършат делата си в мрака" (Brown 1980: 110). Ето защо смятаме, че в МН се разкрива една буквализирана и обективизирана визия на екзорцизма. С оглед на това трябва да добавя, че МН представя амбивалентна картина. От една страна, са събитията, които съграждат мъченическото повествование. От друга – наративно отиграната екзорцистка ситуация, „преобърнато" мъченичество, когато мъченикът става силната властова фигура, а мъчителят – обезоръжен подсъдим.

В заключение ще кажа, че Мъчението на Никита не е така интересен агиографски текст само заради вътретекстовите си особености. Една от причините за това е спецификата на неговата прагматика. Текстът се номинира като официално четиво (м҃нне ст҃го м҃ка никн҃. вл҃ко влв҃н), което го обвързва с официалната култова книжнина. Същевременно обаче той се самоафишира като магически и апотропеен посредством финалната си формула. В този смисъл аспектите, в които може да бъде изследвано МН, са много. Тук предложих само един от възможните изследователски ъгли, чрез който се разкриват интересни особености на този кратък иначе текст.

Съкращения на ръкописи

Деч 94:	Ръкопис № 94 от Дечанския манастир, днес в НБС – Белград.
Деч 95:	Ръкопис № 95 от Дечанския манастир, днес в НБС – Белград.
НБКМ 1039:	Ръкопис от Марковия манастир, днес ркп. № 1039 в НБКМ.
Рс 59 :	Ръкопис Рс 59 от НБС – Белград.
Пл 104	Ръкопис № 104 от манастира "Св. Троица", Плевля.
Хил 439:	Ръкопис № 439 от манастира Хилендар на Атон.
Хил 442:	Ръкопис № 442 от манастира Хилендар на Атон.
Хил 473:	Ръкопис №473 от манастира Хилендар на Атон.

Хил 644:	Ръкопис № 644 от манастира Хилендар на Атон.
Хлуд 195:	Ръкопис № 195 от Хлудовата сбирка в ГИМ.
Цет 64:	Ръкопис № 64 от Цетинския манастир.
WSl 33:	Ръкопис № 33 от сбирката славянски ръкописи в НБ–Виена.
III c 22:	Ръкопис от HAZU (преди JAZU III c 22).
III c 24:	Ръкопис от HAZU (преди JAZU III c 24).

ЛИТЕРАТУРА

Библия 1995: Библия. Синодално издание. С., 1995.

Богдановић 1978: Богдановић, Д., Д. Медаковић. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Старе штампане књиге манастира Хиландара. I и II. Београд, 1978.

Богдановић 1982: Богдановић, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII века), (= *Зборник за историју, језик и књижевност српског народа*, I одељење, кн. 31, САНУ). Београд, 1982.

Браун 2000: Браун, П. Култът към светците. Възход и функции на латинското християнство. С., 2000.

Велчева 1998: Велчева, Б. За хилендарския препис на словото на Йоан Милостиви. – В: Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40–годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. С., 1998, 418–421.

Велчева 2004: Велчева, Б. Повторение – благозвучие, ритъм. Наблюдения върху старобългарската преводна проза. – *Palaeobulgarica*, 28, 2004, 2, 45–54.

Велчева 2005: Велчева, Б. Отглас от Златния век на българската писменост. – В: Библиотеката: минало и настояще. Юбилеен сборник, посветен на 125– годишнината на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий". С., 2005, 266–275.

Вуксан 1936: Вуксан, Д. Рукописи Цетињскога манастира. – В: Зборник за историју Јужне Србије и суседних области. Скопље, 1936, 1, 190–221.

Добрев 1982: Добрев, И. Нови вести за прабългарите в панегиричната литература. – *Старобългарска литература*, 11, 1982, 19–34.

Дуйчев 1981: Дуйчев, И. Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания. – В: Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, 249–257.

Жени-светици 1995: Жени-светици в Източното православие. Съст. Е. Томова. С., 1995.

Иванова 2002: Иванова, Кл. „Западни" светци в състава на староизводните чети-минеи (Предварителни бележки). – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване. С., 2002, 349–369.

Иванова 2005: Иванова, Кл. Уточнения към състава на чети-миней от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" № 1039. – В: ...Нѣстъ оученикъ надъ оучителемь свонмь. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и Учител. С., 2005, 263–279.

Иванова 2005а: Иванова, Кл. – Хилендарски чети-минеи на монах Аверкие от XVII в. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум. София, 14–16 септември 2003. С., 2005, 313–327.

Иванова 2006: Иванова, Кл. Староизводните чети-минеи и сръбските манастири. – В: Љубав према образовању и вера у Бога у православним манастирима. Зборник изабраних радова. 5. Међународна хиландарска конференција. Књига прва. / Love of Learning and Devotion to God in Orthodox Monasteries. Selected Proceedings. 5th International Hilandar Conference. Volume one. Београд/ Columbus, 2006, 36–47.

Иванова BHBS: Иванова, Кл. Bibliotheca hagiographica balcano-slavica (ръкопис).

Истрин 1899: Истрин, В. М. Апокрифическое мучение Никиты. – Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете. 7. Византийское отделение, 4. Одесса, 1899, 211–304.

Ковачев 2004: Ковачев, О. Готическият роман. Генеалогия, жанр, естетика. С., 2004.

Кодов, Стоянов1964: Кодов, Хр., Стоянов, М. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София 1964.

Кодов 1982: Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. Том 1. С., 1982.

Момировић, Васиљев 1991: Момировић, П., Љ. Васиљев, Ћириличке рукописне књиге Цетињског манастира, XIV–XVIII вијек. Цетиње, 1991.

Мошин 2004: Мошин, Вл. Ћирилски рукописи манастира св. Тројице код Пљеваља – В: Избрани дела. Книга трета. Скопје, 2004, 81–108 (= *Историјски записи*, 11, Цетиње, 1958, 14, 235–260).

Мошин 2004а: Мошин, Вл. Ćirilski rukopisi Cetinskog manastira (Izvješaj o radu na Vetinju u 1954. god.). – В: Избрани дела. Книга трета. Скопје, 2004, 235–242. (= *Ljetopis Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti.* 61, Zagreb, 1956 (za 1954), 280–284).

Павлова, Желязкова 1999: Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година. Увод и научно разчитане на текста Румяна Павлова. Календар Веселка Желязкова. Велико Търново, 1999.

Петков 2000: Петков, Г. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV-XV век). Пловдив, 2000.

Рождественская 1987: Рождественская, М. В. Мучение Никиты. – Словарь книжников и книжности древней Руси. 1. (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987, 266–268.

Сергий 1997: Сергий, архиеп. (Спасский). Полный месяцеслов Востока. 1. Восточная агиология. М., 1875; 2. Святой Восток. М., 1876; 3. Святой Восток. М., 1876 (2 изд. Владимир, 1901, фототипно изд. М., 1997).

Сперанский 1896: Сперанский, М. Н. Сентябрьская минея-четья домакарьевского состава. – *ИОРЯС*, 1, 1896, 2, 235–257.

Сперанский 1901: Сперанский, М. Н. Октябрьская минея-четья домакарьевского состава. СПб., 1901.

Стара българска литература 1986: Стара българска литартура. Том 4. Житиеписни творби. С., 1986.

Теодоровић-Шакота 1956: Теодоровић-Шакота, М. Инвентар рукописних книга Дечанске библиотеке. – Саопштења Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе Народне републике Србије. Београд, 1956, 1, 199–211.

Тихонравов 1863: Тихонравов, Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863.

Цернић1979: Цернић, Л. Писари грачаничког (Липљанског) пролога–минеја (Атрибуција рукописа као могућност реконструкције грађе скрипторија). – *Археографски прилози*, 1, Београд, 1979, 133–165.

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајћ, Цернић 1986: Штављанин-Ђорђевић, Љ., М. Гроздановић-Пајћ, Л. Цернић, Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Београд, 1986.

Яцимирский 1916: Яцимирский, А. И. Мелкие тексты и заметки по старинной южнославянской и русской литературам. – *ИОРЯС*, 21, 1916, 1, 216–261.

Altman 1975: Altman, Ch. F. Two types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives. – Medievalia et humanistica. Studies in medieval and renaissance culture, 6, (Medieval Hagiography and Romance), 1975, 1–11.

Bdinski sbornik 1973: Bdinski sbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A.D. 1360). Edited and annotated by J. L. Scharpé and F. Vyncke. Bruges, 1973.

BHG: Halkin, Fr. Bibliotheca Hagiographica Graeca. Troisiem edition. Bruxelles, 1957.

Brown 1980: Brown, P. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1980.

Cohn 2000: Cohn, N. Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom. Revised Edition. Chicago, 2000.

Delehaye 1907: Delehaye, H. The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography. Crawford 1907. At: http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html

Ehrhard 1937–1952: Ehrhard, A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 1, Leipzig, 1937; 2, Leipzig, 1938; 3, Berlin, 1952.

lliott 1987: Elliott A. G. Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints. Hanover – London, 1987.

Grig 2002: Grig, L. Torture and Truth in late Antique Martyrology. – *Early Medieval Europe*, 11, 2002, 4, 321–336.

Hannick 1981: Hannick, C. Maximos Holobolos in der kirchenslavischen Literatur. Wien, 1981.

Mošin 1955: Mošin, Vl. Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije znanosti i umetnosti. 1. Zagreb, 1955.

Tamm 2003: Tamm, M. Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th–13th century). – *Folklore* (Electronic Journal of Folklore), 23, 2003, 7–25. At: http://www.folklore.ee/folklore/vol23

HOW TO DO THINGS WITH WORDS:
THE APOTROPAIC POWER OF THE MARTYRDOM OF ST. NICETAS

Summary

The paper deals with the *passio* of St. Nicetas, who according to the text was son of emperor Maximianus. He is less known, probably fictional saint, who often is mixed up with St. Nicetas the Goth. The research is based on the Old Slavic translation of the Greek *passio* of St. Nicetas, namely the redaction of the text, included in the pre-Metaphrastic South Slavic menaia-cheti. The analysis is focused upon the episode, which describes fight between St. Nicetas and the Devil, and pays special attention to the interesting combination of traditional hagiographical elements and formulas with apotropeic function.

The analyzed episode, describing how St. Nicetas managed to denounce and finally defeat the Devil is correlated with the final passage of the *passio*, recommending its reading as a remedy against obsession with evil spirits: ащє ли кто бѣсы моучимь бываѥть. да изьбоудеть ѿ ниⷯ. In this way the martyr is represented as a persecutor of demons and the episode with the Devil illustrates the act of exorcism. It could be said that the story, rendered in the dungeon, is narrativization of certain exorcist practice.

Невена Бонева
(Велико Търново)

ЖИТИЕТО НА СВ. ПЕТЪР АТОНСКИ И ИСИХАСТКАТА ТРАДИЦИЯ НА СВЕТА ГОРА ПРЕЗ XIV ВЕК

Във връзка с исихастките спорове на Атон и догматическия синтез, през XIV в. се явяват две тенденции в агиографската практика, които са уникални по своя характер и начин на проява. Първата от тях е съставянето на жития на съвременници: условно казано – исихасти пишат за исихасти[1]. Основната част от житията са за монаси и отшелници. Писани са на Света гора през XIV в. като образци на поведение и модел за духовен живот. Същевременно те са съставени от монаси – исихасти, които добре познават монашеската практика, светоотческата аскетическа литература, и които, едновременно с описването на монашеските добродетели на своите учители или духовни братя, напътстват и дават практически духовни съвети във връзка с безмълвието (исихията): св. Патриарх Калист пише жития на св. Григорий Синаит и св. Теодосий Търновски[2]; Григорий Доброписец – Житие на св. Ромил Видински[3]; Патриарх Филотей Кокин – жития на св. Герман Светогорец и св. Григорий Палама[4] и др. Това е традиция, която се свързва с началото на агиографския жанр (IV в.), когато св. Григорий Богослов пише епитафия на своя приятел[5] св. Василий

---

[1] Примери във връзка с това явление относно славянските преводи вж: Иванова 1971: 223-224.

[2] Златарски 1904: 1–41; Сырку 1909: 1–48.

[3] Devos 1961: 149–189; Halkin 1961: 111–147.

[4] Κοκκίνος 1985.; срв. и: Аѳонскїй патерикъ 1897: 32–52.; Аѳонскїй патерикъ 1897: 362–385.

[5] Вж. подр. за тях в Цоневски 1986: 241–276; срв. и Скурат 2003: 87 .

[6] Вж. Кенанов 2002: 31–32.

Велики[6], а св. Атанасий Велики – житие на своя духовен учител и наставник[7] св. Антоний Велики[8]. От друга страна, тази традиция се възстановява като следствие на въведената практика да се преработват и преразказват наново житията на атонските отшелници и монаси от предходните векове – това е втората тенденция в атонската житийна традиция. Така се появява новата обработка съобразно метафрастовия стил[9] на *Житието на св. Петър Атонски* (нататък: ЖПА), съставена от св. Григорий Палама на Атон[10]. Според К. Нихоритис Палама преработва житието въз основа на първото кратко житие за същия светец от св. Николай Синаит и исихаст, съставено през IX в.[11] (това е първото произведение на Палама, писано на Атон в скита „Св. Сава“, вероятно около 1334 г.[12]). Използван е и разказът за чудото при избавлението на св. Петър от тъмницата и описание на чудесата с мощите на светеца на епископ Методий Патарски, също от IX в. Но паралелно с новосъставения текст в православния свят се преписва и старото житие на същия светец – първият атонски пустинник и исихаст св. Петър Атонски от св. Николай Синаит, както и старото житие на основателя на Великата Лавра св. Атанасий Атонски[13]. Именно тези две ранни жития – също от метафрастов тип, се превеждат в Slavia Orthodoxa. Техният анализ, съпоставка и сравнение показват, от една страна, приемствеността с православното предание за безмълвието (исихията), а от друга – непрекъснатата традиция по отношение на книжовната и преводаческата дейност на българските книжовници – неометафрасти.

Исихастката традиция в Православието е свързана с метода на духовно усъвършенстване чрез *безмълвието*[14], който е в самата същност на ‘начина на живот в Христа’ ведно със ‘светотайнския’ живот. Психосоматичният процес на духовно обновление, живян реално от монасите-исихасти в XIV в. на Атон в пълно съответствие с православната традиция, виждаме в пространното ЖПА от св. Николай Синаит.

---

[7] Вж. подр. за тях в Цоневски 1986: 204–205, 208–221; срв. и:Скурат 2003: 24–25.

[8] Вж. Кенанов 2002: 12.

[9] Вж. подр. Иванова 1992: 267–268; Иванова 1986: 20; Кенанов 1997: 5–6.

[10] Вж. Мейендорф 1997: 44; срв. и Иванова 1971: 223.

[11] Вж. Нихоритис 1990: 28.

[12] Вж. данните по Мейендорф 1997: 44; Петканова 1992: 382; срв. и А́онскій патерикъ 1897: 486.

[13] НБКМ № 307: 3а – 67а.

[14] В тесен смисъл безмълвието е средство за духовно израстване (в Църквата). Показателни в това отношение са проповедта на Иисус Христос в глава 6 на Евангелието от Матей, цялото Послание на св. ап. Павел до Римляни и други текстове от Новия Завет, разкриващи вътрешната логика в ‘следването на Спасителя’ от християните. Терминът исихия (ἡσυχία – безмълвие), в тесен смисъл като живот в безмълвие, уединение, се употребява от IV в. Исихасти или монаси-отшелници е имало в Сирия и Египет още в първите времена на християнството. В житията на светците и в светоотческата аскетическа литература от IV в. насам се посочват и описват състоянията, в които етапно или постоянно живее подвижникът за постигане на обожение (θέωσις), и които са следствие на насоченост на човека към себе си (в безмълвие, исихия) за общение с Бога. В широк смисъл приемам условно понятието исихазъм като период от живота на Църквата, предвид факта, че в цялата история на

Предвид гореизложеното, настоящият анализ ще бъде съобразен именно с онези филологически търсения на православните книжовници, чиято цел е проповед на православните догмати, чрез примери за начина на живот на хора, постигнали състояние на святост.

В настоящото проучване работя с преписа по ръкопис 4/8 от НМРМ[15] (*Рил.*), който несъмнено е от търновски тип. Тъй като известните ми славянски преписи[16] на ЖПА все още се изследват, засега не може да се даде категоричен отговор дали има по-ранен превод от търновския. Но разночетенията в най-стария известен ми до момента препис – този в ръкопис № 307 от НБКМ (*Сф.*) на всички равнища (ортографично-фонетично, морфосинтактично и лексикално) дават основание да се изкаже предположение за съществуването на един по-архаичен от XIV в. превод[17]. Наличието на славянски преписи в атонските манастирски книгохранилища, у нас, в Сърбия, в Молдова и Русия са доказателство за интереса към Житието в идейно отношение заради връзката му с исихастката традиция. То е модел за оригинални жития на отшелници, писани от търновските книжовници-неометафрасти и доказателство за приемствеността на Свещеното предание от страна на исихастите и следването на предходната книжовна метафрастова традиция[18]. Така исихастите от XIV в. се явяват продължители на метафрастовия стилов

Православната църква безмълвието е част от духовния опит. Под „исихастки период" разбирам периода от края на XIII–XIV в., когато въпросът за исихията е поставен на преден план в сблъсъка на западния ренесансов модел с православната църква, която се обявява в защита на ортодоксията като начин на живот. Атонска агиографска традиция от XIV в. или атонска исихастка агиографска традиция наричам за целите на настоящата работа корпусът от агиографски произведения (като част от богословската култура), писани или пресъставени на Света гора – Атон в исихасткия период (с техните специфични особености), както и свързаните с тях текстове на атонски монаси-исихасти и техните последователи, творили в различни краища на Византия и Балканите, а оттам – в целия православен славянски свят през XIV–XV в.

[15] По *Рил.* започнах проучването на ЖПА, но в изследването си извършвам текстологичен анализ с цел установяване историята на житието, при който като основен препис използвам *Сф.*

[16] Засега притежавам копия от *Сф.* – НБКМ № 307, л. 67б–87а; *Рил.* – НМРМ 4/8, л. 491б–499б; *ВЛ* – ЦДА, КМФ 18, Инв. № 434/9 – Лавра Z 52//29, л. 222–239б; *Хил.* – НБКМ 445//14/II, л. 204б–220б, но са ми известни и други, недостъпни ми на този етап преписи. Изказвам благодарността си на проф. Климентина Иванова, която ми позволи да ползвам в ръкопис подготвяния от нея за печат труд Bibliotheca hagiographica balkano-slavica (BHBS), от инципитариума на който до този момент извадих *Хил.* и *ВЛ*.

[17] На конкретни текстологични проблеми по известните ми преписи ще се спра в отделна статия.

[18] Кенанов 1997: 53.

синтез на агиографските произведения като част от православната литература и култура.

Според Донка Петканова, ЖПА е „една от първите творби на житийния жанр със силно проявени панегирични черти, изградена в стила на абстрактния психологизъм"[19], а Кл. Иванова[20] и Д. Кенанов[21] търсят въздействието му върху писателите – исихасти във Византия и в славянския свят.

Присъствието на този агиографски текст на Атон е засвидетелствано от найранния период на книжовна дейност там. Интересът на целия православен свят към Света гора и атонските светци през XIV в. се активизира поради исихасткото учение. Затова вниманието на св. Григорий Палама и атонските монаси е насочено към живота на първия атонски отшелник. Той е живял според по-късните светогорци Никодим и Яков през IX в.; архим. Сергий в Пълния месецослов[22] указва датата на успението му – 734 г., т.е. VIII в.[23] Показателен е и интересът на славянските монаси – преводачи и преписвачи на Атон и търновските книжовници към него. За св. Патриарх Евтимий и учениците му преведеният текст на житието е и модел при съставяне на оригинални произведения. Тук животът на православния християнин–аскет е разгледан като съчетание на: а) практическия опит в духовното израстване на личността (общението с Бога – συνεργεία); б) духовния опит на Църквата – чрез връзката със светците и в) предаването на същия този опит на следващите поколения (живота в живото тяло Христово като проява на любовта към хората, чрез молитвите за тях и чудесата).

За разлика от житията, съставени на Атон през XIV в., в които се описва всеки период от духовното израстване на подвижника чрез отбелязване на напредването в добродетелите, т.е. акцентира се основно на изкачването по Лествицата на добродетелите като динамична реалност чрез духовната бран и богообщението във всички аспекти, в ЖПА процесът на 'обожение' се разглежда предимно на фона на духовните битки с бесовете (δαίμονες) и победата над тях с молитва като дар, придобит според усилията на отшелника. Това е така именно поради личностните способности и проявления на светостта на конкретния човек, но очевидна е и разликата в естетическите изисквания при съставянето на житията през XIV в. в сравнение с предходните периоди. Основните опорни точки, по които се движи разказът, са две. Едната от тях е **молитвата** и последвалите я чудеса като израз на постоянната закрила на подвижника от страна на св. Николай, св. Симеон Богоприемец, пресвета Богородица и Иисус Христос и непрестанното му общение с тях – доказателство за дълбоката му вяра в силата Божия. Втората опорна точка е въвеждането на мотива за **духовната бран**, изцяло основан на православната аскетика. Тези два аспекта в повествователната част на житието следва да разгледаме последователно, съобразявайки се изцяло със същността на житията на светците като част от богословската култура.

---

[19] Петканова 1992: 382.

[20] За преводите вж. Иванова 1971: 223.

[21] Кенанов 1978: 74–88.

[22] Сергий 1997: 178.

[23] Вж. подр.: Аѳонскїй патерикъ 1897: 486.

Отношението на св. Петър към св. Николай Чудотворец се свързва в текста и с почитането на св. Симеон Богоприемец. Присъствието на двамата светци в живота на св. Петър има пророческо значение. Първо, земният път на св. Петър Атонски е представен като низ от чудеса според молитвите на св. Николай. Култът към св. Николай тук свидетелства за присъствието на чудото като неизменна част от реалния живот на светеца, и второ – пророчеството на св. Симеон за славата на бъдещия век[24] (т.е. за 'славата на призваните към спасение') се отнася и за постигането на святост от преподобния Петър. Тази слава се проявява в света чрез дивните знамения и чудесата, които Божият угодник поради своята святост извършва по Благодатта на Светия Дух. Тя е Божественият дар според Христовите думи: „Тъй да светне пред човеците светлината ви, та да видят добрите ви дела и да прославят Небесния ваш Отец" (Мат. 5: 16) – това е славата на новозаветните праведници, които „ще блеснат като слънце в царството на Отца си" (Мат. 13: 43).

За ползата от написване на житието четем още в първите редове на кратката уводна част:

> и҆ иже по себѣ полѕы дѣлаꙗ и҆ ре́вности такоже́ прѣдати. добрѡ̀ и ѕѣлѡ̄ полъѕно и б҃гоугóдно. слышещимъ' бѡ̀ полѕа не ꙗко прилꙋчи се бываѥ҃. и пи́шꙋщомоу мъ́ꙁда ѿ полѕы послꙋшающихъ. (л. 491б).

Изхожда се от идеята, прокарана от св. Григорий Богослов още през IV в. в епитафията на св. Василий Велики за неизречимостта на духовните пространства на добродетелта[25], чието олицетворение е светецът като пример (ѡбраꙁъ) за подражание. Тази идея се възприема от всички поколения книжовници – срещаме я и при св. патр. Калист в Житието на св. Григорий Синаит:

> ꙗко̑ противоу силѣ сказовати прѣпїраеть, ꙋспѣшьно есть и полеѕно... а иже по б҃ѕѣ жительствовав'ши̊ житїе и просїавши̊ въ добродѣтели̊. велико҃у вѣмы исходатаиствовати пльꙁоу...[26]

Подобна обосновка за написването на жития за светци срещаме и при другите писатели-исихасти от XIV в.: св. Григорий Палама, Патриарх Филотей Кокин, монах Григорий Дописец и др.

Преходът към повествователната част представлява авторска бележка – информация за историята на написване на житието и като източник се споменава разказът на епископ Методий Патарски:

---

[24] Срв. Лк 2: 29–32. Всички цитати от Свещеното Писание по-долу се предават според синодалния превод по: Библия, Св. Синод, С., 1995.

[25] Срв. Кенанов 2002: 33.

[26] Сырку 1909: 1.

> ѿ то́го и҆́же о ни́емь бывшемь чюдеси ѿ трьбл҃же́наго ѿц҃а на́шего Ни́колы начети. и та́ко по по҃бїю и по послѣдованїю. дрѹгое его̀ сказа́ти житїе· а҃ ꙗ҆́же чюдесе, сї̀и и́мать ѡ҆́бразь. ꙗ҆́коже самы́и великыи ѿц҃ь нашь Меѳо́дїе патрьскыи єп҃кпь сьпи́са· (л. 491б).

В структурата на повествователната част липсва като въвеждаща първата сюжетна рубрика, установена в метафрастовата схема – „произход и детство на светеца". Непосредствено след кратките уводни бележки относно него:

> инѡ́кь ѿ воевод҄ска чи́на бывь, си́м ѡ҆́бразомь иночьствова́ти ѹтврьди се. ... въ Сѵ́рїю послан ѹ быти на брань. ... съ ни́ми же и сї́и Петрь плѣнюнь бывь. (л. 491б)

започват разкази за чудесата, в които реално живее блаженият Петър. При изграждане образа на подвижника е ключова ролята на молитвата като дар Божи и живо свидетелство за неговия 'живот в Христа', който е път за постигане на състояние на святост.

Пленничеството е събитието, което оказва влияние за житейския избор на праведника Петър, а чудесата с явяванията на св. Николай и св. Симеон Богоприемец доказват истинността на избрания от него път. Подобни изпитания, които обръщат човека към вярата, често присъстват в агиографските текстове. Св. Василий Велики обръща поглед към Бога след 7-годишното изгнание на родствениците му и оцеляването им по Божие чудо[27] (подобно на евреите в пустинята след бягството от вавилонския плен[28]), пленничеството на св. Григорий Синаит е също решаващ фактор за неговия житейски избор и решимост да тръгне по пътя към Христа[29]. Чудното освобождение от плен е поводът за решението на св. Петър да стане монах и събитието, в резултат на което човекът се отделя от света и семейството и изцяло насочва съзнанието си към Бога. Отричането от света и привързаността към всичко земно е първата крачка по пътя към Христос като осъществяване на личната позиция на човека[30].

Срещата на св. Петър с папата и приемането на монашески чин по застъпничеството на св. Николай не е случаен акцент в текста. Както и явяването на Богородица на светеца, когато той отправя молитва именно към нея да го насочи в избора на удобно за пустиножителство място:

> вл҃це въса́чьскы҄и и госпо҃же· поні́еже оубо̀ ра́ба твоего̀ се́го лю́таго плѣне́нїа свободити въсхо́тѣла еси, ѹмо́лена бѹди показа́ти се́ мѹ и мѣ́сто, на ні́емже про́чее живѡ́та своего̀ скон҄чаеть врѣ́ме, любьзнаа б҃ви тво́ре (л. 494а).

Тя го напътва с пророчески думи, които са свидетелство за покровителството ѝ над Света гора и безмълстващите там: Атон, както и други монашески обители, е под закрилата на Св. Богородица.

---

[27] Вж. текста в: Кенанов 2002: 34.

[28] Изх. 14.

[29] Вж. текста на житието, относно този епизод в: Сырку 1909: 4.

[30] Йоан Лествичник 1982: 23–29.

Втората основна линия в повествователната част на житието е умението на светеца благодарение на Божествената благодат да разпознава духовете, да вижда бесовете и да ги прогонва, встъпвайки в духовна бран с тях. Темата за духовната бран е една от основните в агиографските текстове и нейното начало намираме в житието на св. Антоний Велики от св. Атанасий Александрийски[31]. Проследяваме я в духовните биографии на светци от всички исторически периоди, защото демонологията, съответно отблъскването на демонските изкушения, е част от пътя на подвижника и познавателната среда, в която светецът преодолява чрез непосредствения си опит страстните състояния на падналата човешка природа. Това е деянието (πράξις) за придобиване на добродетелите. Но тук демоноборчеството е пределно засилено предвид насоката агиографския текст – за отшелник – и в съответствие с православната аскетика и мистика.

С пристигането си в Халкидическата пустиня св. Петър среща атаките на демоните. Пустинната духовност се свързва с невидимата духовна бран от старозаветни времена. Пустинята (ἐρημία)[32] като хронотоп е земя на самотата и обиталище на дивите зверове, на хаоса. В пустинното пространство цялата природа е неприятелски настроена към човека. Тя е подчинена на сатаната[33], чужда, неусвоена – намираща се извън общностните битови и културни измерения. Но именно там се проявява силата на Бога – когато немощта на човека спрямо природата е същевременно волева насоченост за молитвено общение с Всевишния. В Новия Завет пустинята е дефинирана като обиталище на дявола и пространство на вечното неспокойствие, където бесовете търсят убежище и не намират. Св. Йоан Кръстител „остана в пустинята до деня, когато се яви на Израил“ (Лк 1:80) и проповядва идването на Месия като Светлина на света. След кръщението си Иисус Христос също се отдалечава в пустинята (Мк 1:12) и престоява там „четиридесет дни, изкушаван от сатаната; беше със зверовете; и ангелите Му служеха“ (Мк 1:13). В това място ‘Месия внася нов живот’: животът-борба, която по негов пример и със съдействието на Дух Свети християнските подвижници (монаси, отшелници и миряни) подемат срещу сатаната като подготовка за Царството Божие. Тази метатекстова обосновка е вписана в ЖПА и е доказана с многобройните свидетелства в текста за борбата на аскета с демоните:

> не ѹже в'торое въ нѣ́лное врѣ́ме с҃томоу ıа́д'шꙋ· тръпѣлнвное ѐгѡ̀ н҃ дръꙁо́стное не мо́гы трь́пѣтн, н҆́же прі́сно ꙁлы́мн ꙁавн́ст'мн сатанà. въꙁъ́мь въсѐ вонн́'ство своѐ съ стрѣ́ламн н҃ лꙋкы, вънн́де ѐдн́нь въ о҃нꙋ пе́щерꙋ, н҆дѐ же бл҃же́нын мꙋ́ченнчьскаго стра́даніа скон'ча пѡ́двигь· ... ıа́коже вышнıею бл҃гтію неврѣдимь съблюдааше се, г҃ла въ себѣ̀· да н҃ꙁы́дꙋ н҃ꙁ пе́щеры, н҃ ра́ꙁꙋмѣю ч҃то ѐсть сн́цевын гнѣвь· н҃ ч҃то

---

[31] Вж. Кенанов 2002: 17; срв. и Кенанов 1978: 82–83.

[32] Вж. и срв. Мајендорф 1983: 11–12.

[33] Мајендорф 1983: 11; срв. и Ракић 2004: 290–291.

> събра́вшїнх се плъ́кь· и҆зьш҃, ви́дѣ лꙋкав'ствїа дꙋ́хы ѡ҆ кр҃ть пе́щеры сто́еще· и҆ гла́сы не ѡ҆дръ́жимыми и҆ стра́шними възоры ве́лми на нь̀ попꙋ́щающе се· и҆ х҃ѵи на н҃бо възве́дь, б҃цꙋ призы́вааше на по́мощь· (л. 495а)

и други подобни примери.

Смирението на св. Петър се проявява, когато той тръгва в борбата със злото, обръщайки се към себе си за преодоляване на малодушието, което врагът на човешкото спасение използва в противопоставяне на добродетелите:

> ꙗ҆́коже вы́шнїею бл҃гтїю невре́днмь съблю́дааше се, г҃лавъ себѣ̀... (495а)[34].

Следва молитва на светеца към Пресвета Богородица и Господ с ясно съзнание за своята немощ като Божи раб и служител на доброто – това е ключът към победата му. Включването в текста на множество молитви има функционално и структуриращо значение именно във връзка с православния възглед за молитвата като основна част от безмълвието (исихията), като начин на живот в Църквата, който поддържат атонските исихасти, и който св. Григорий Палама развива в догматическите си трудове. Акцентира се на личностното умение на светеца чрез смирение и молитва да прогонва бесове с произнасяне името на пресвета Богородица и Христос:

> въ кꙋ́пѣ же егда̀ слы́шати бѣ́сꙋ б҃горо́днчное и҆́ме, а҆́бие без'вѣ́стни бы҃ (495б–496а).

С психологическа точност е развита тезата на св. Макарий Египетски за състоянията на духа при разпознаване на демоните: „при демонските явявания на човека неговата душа винаги се смущава; в присъствието на Ангела Божи тя се радва и чувства неизяснимо удоволствие“[35]. Дяволът е квалифициран в духа на библейската образност като „прѣмꙋ́дрын въ ꙁлобѣ“ (л. 496а), „прѣлꙋка́вын“ (л. 496а) и т.н., който с различни превъплъщения цели да подчини праведника на злото. Първоначално бесовете изкушават атонския подвижник със стрели, с мечове, камъни и други оръжия, въплътени като разбойници, за да предизвикат страх у него, после – с различни диви зверове, превъплъщават се в слуги на аскета, дори му се явяват в ангелски лик – въ а҆́г҃гела свѣ́тꙋ прѣѡбра́жь се (л. 496а)[36], „но милосърдният Бог съхрани своя верен раб невредим от дяволското злодейство“, след което и҆счеꙁ́оше же и҆ ѵ҆́естаа мъѵтанїа дїа́волꙗ и҆ а҆ггель е҆го б҃жїею по́мѡщїю и҆ дѣ́нствїемь; светецът получава дар Божи – способността да вижда 'духовете на злобата' и с молитва към Св. Богородица и Господ да ги побеждава.

ЧИТАЛНЯ

---

[34] Подробно за мотива „обръщане към себе си“ и в Житие на св. Иван Рилски от св. патриарх Евтимий, вж. Кенанов 1978: 84–85.

[35] Срв. НМРМ 4/8: 495б.

[36] Това превъплъщение на сатаната, което исихастите от XIV в. на Света гора използват съобразно светоотческата литература, по-късно се възприема и го срещаме при св. патриарх Евтимий, св. патриарх Калист и др. – вж. подробно Кенанов 1978: 84–85.

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

Очевидна е приликата на тази част от текста както с творбите на атонските писатели-исихасти, така и с тези на техните приемници от православния славянски свят. Демоноборчеството е в основата на праксис-а и има съществено значение в процеса на 'обожение' – присъствието му в агиографските текстове е придържане именно към тази подвижническа традиция. Например демонологията в Житие на св. Йоан Рилски от св. патриарх Евтимий има редица паралели с ЖПА[37]: бяс обладава брата на св. Йоан Рилски („А дяволът, като го взе, водеше го в пустинята и го разпалваше да оскърбява мъжа...“[38]), както и брата на ловеца, открил св. Петър в светогорската пустиня (бра́ть ѥ҆го̀ ло́вца, дх҃ѡ́мь дръ́жимь бѣ́ше неүи́стѡ̑[39]). Съответно на това е свидетелството за чудното изцеление на бесноватите в двата текста. Св. Йоан Рилски е нападнат и пребит от разбойници, както св. Петър още с пристигането си на Атон и т.н. Нападенията на дявола са от душевен и от телесен характер, както в Житието на св. Антоний Велики. Св. Йоан се храни с манна небесна, както и св. Петър, след окончателната победа над бесовете, е удостоен 53 години да приема този Божи дар като причастие от Трапезата Господня: „посла́нь бȣ҄дⷮє а҆́гг҃ель пи́щȣ нб҃снȣю принꙋ́се тебѣ̀ ... не бѣ̀ то́мȣ пи́ща и҆́но. тъ́кмо ма́нна ...“ (496б). Храненето с манна небесна в Стария Завет е пред-образ на Светото тайнство Евхаристия за постепенното възхождане на светеца към Царството небесно и освещаването му с благодатното въздействие на Светия Дух. Всъщност, такива паралели, които имат основание и в Свещеното Писание, могат да се разглеждат като общи места в агиографията за отшелници.

Още в увода на ЖПА е въведен мотивът за ангелоподобния живот на праведника, който е ключов за всички атонски книжовници от XIV в., особено за св. Патриарх Калист. Св. Григорий Палама отделя на него голямо внимание в догматическите си трудове. В края на повествователната част св. Петър отново е представен като приемник на безплътния ангелски образ, в който пребивава на земята:

> нъ̀ тъ́кмо нб҃о имѣє покро́вь. и ꙁемлю възлю̀блѥныи ѡ҆́дрь, с҃нце поүи́ваше бл҃же́ныи... (496б).

Цитатът затваря кръгова композиция със смислова насоченост: светецът води живот на безплътен ангел. Ценностната характеристика на преподобния тук се изгражда посредством образното поставяне на светеца в центъра на вселената, според назначението на човека да властва над природата (Бит. 1:26). Според православната антропология, това ангелско състояние на светеца е свидетелство за преодоляването на 'падналата човешка природа', възвръщането на образа Божи и богоуподобяването.

---

[37] Срв. Кенанов 1978: 84–85.

[38] СБЛ 1986: 139.

[39] НМРМ 4/8: л. 497а.

Друг основен мотив от живота на праведника е довеждането до знанието на хората за богоугодните му дела – в ЖПА това се осъществява чрез срещата с ловеца:

> ѥ҆гда̀ ꙋбѡ̀ въсхо́тѣ г҃ь ꙗ҆вити то́го ч҃лкѡмь, съмотре́нїемь с҃нцевѣ̑, ѡ҆́бразъ бы́ти ꙋ҆строи. ло́вьць нѣ́кыи лꙋкь сво́и и тꙋль въ́зьмь. изыде ло́вити по горѣ̀... и се прѣвели̑кь ѥ҆́лень ѿ дꙋбрав, соу́щее бли́зь пе́щеры изьшѣ̑... (496б).

Подобно е повествованието за откриването на славата на св. Йоан Рилски, чрез срещата му с пастирите. И при св. Евтимий (в Пространно житие на св. Йоан Рилски: распали сѧ ꙗко̑ єлень къ источникѡмь вѡдныимъ ...), и в житието на атонския отшелник Петър, срещаме образното сравнение с елена като символ на жадуващата за общение с Бога душа, чиито метатекст е Псалтирът (Пс. 42:1). Множество иноци, търсещи благословение и закрила от св. Петър Атонски, се заселват в Халкидическата пустиня, а в Рила израства манастир под покровителството на св. Йоан Рилски. Така плодовете на светостта съзираме и в умножаването на христовите последователи, чиито застъпници и преки молитвеници са светците.

Чудесата продължават като свидетелство за светостта на пустинника и след неговото успение[40] чрез изцеления и прогонване на бесове, защото божествената благодат не спира да действа и чрез мощите на божиите угодници:

> мѵ́ра бо̀ бл҃гоꙋха́нна испль̑нь бывше а҆́бїе тѣло. бѣ̀ видѣти се́го прикосновенїемь бѣсны цѣломꙋдрꙋюще. слѣ́пые зре́ще. прока́жены оучи́щаемы. погрѣбленые исправлены. хро́мые ново ходеще. и ѿнꙋдь про́сто. въсѐ въса́кое болѣзни прѣмѣ́ноуемы. (498б).

Тя е същата тази „власт над нечистите духове, да ги изгонват, и да изцеляват всяка болест и всяка немощ“ (Мт 10:1), която Христос дава на учениците си; нея придобиват светците – Христовите подражатели – през живота си и тя е знак за удостояването им с Благодатта и с живота в Царството на славата.

В книжовното пространство на Света гора през XIV в. ЖПА е носител на Свещеното предание и във връзка с темата за добродетелите като средство за достигане до Бога: отричане от света, послушание, смирение (то е основа на монашеския живот), силна молитва с вяра, пост и т.н., за постигане на любовта и осъществяване на идеала на християнския живот. На много места в текста на житието аскетическите добродетели присъстват именно като средство за постигане на 'обожение':

> по́стом' же одѣ́авсе и въз҃ръжа́нїемь мно́гѡ̑ и м҃лтвами непрѣста́нными ꙋпра́жнꙗесе, въ съврьше́ное дости́же смѣреномꙋдрїе и мѣ́рꙋ лю́бве чи́стые и ꙋ҆ма чи́стотꙋ. (496а).

Но, за разлика от житията от XIV в., тук не се описват толкова състоянията на аскета и степените на духовно израстване, нито начинът на придобиване на добродетелите. Акцентът се поставя върху последствията от неговата добродетелност: живото действие и присъствие на Бога и светците в пътя на човека, в процеса на 'постигане на личността' по образ Божи и движението към богоуподобяване. Добродетелите тук са представени не като изпълнение на Божиите заповеди, а като дарове, които човекът по свободната си воля принася на Бога, именно с избора да се противопоставя на дяволските изкушения, и по този начин добива Благодатта като дар от Бога.

---

[40] Вж. Иванова 1986: 9–10.

Обширното реторическо заключение, наподобяващо проповед, може да бъде сравнено с уводните части на житията от XIV в. Наред с образно-метафоричното сравнение, че словата за светците се запечатват в сърцата на слушащите: на скри́жалѣ̀ с҃рца въса̀ пѝшемь и съблю́дѣмь (499б), което присъства и в Слово за Преображение на св. Григорий Палама, се въвежда отново мотивът за беспла̀тное и безтѣ́лесное (499б) ангелоподобно житие на праведника. Следва образно сравнение за преходността на мирските дела и суетата в света:

> ѻ҆́ни бѡ̀ еди́ною ми́ра и соу́щїи̊ въ ми́рѣ и́змѣн'ше се. не́ к томꙋ о ми́рскыхъ светны̏ трꙋдѣ̀ ꙋпра́жнıаахꙋ се. нъ д҃нь д҃не къ ѡ҆́гню прїемлюще ѡ҆́гнь и въсхоже́нїи. ıа́коже обожаеми... (499б).

Срещаме го и в Житие на св. Григорий Синаит от св. патриарх Калист. Но докато Калист говори за веществения огън, който изгасва с привършването на веществото (съѿходить вещи скончавши се)[41], тук става въпрос за невеществения огън, който разпалва сърцето от любов към Бога при запознаването с живота на светеца. В този дух е и образното сравнение за небесната храна, което също присъства при св. патр. Калист: и҆́же є҃ х҃с живѡть и свѣ́ть. и ѿ него̀ н҃бснꙋю прїемлаахоу пи́щꙋ и ꙋтѣше́нїе. Чрез тази текстова структура се прави връзка с мотива за подражанието на светците, което също отвежда до първообраза на светостта – Христос: да и п҃обные емꙋ сла́вы полꙋ́чимь. ѿ п҃рно те́кꙋщıаı̊ исто́чника сп҃са на́шего. (499б). В реторичния завършек на духовната биография паралелно с първия атонски отшелник се възпява и Света гора като среда, в която цъфти светостта под покрова на Пресвета Богородица: ...ка́кова свѣ́тилника свѣтозарна и въсе́ ми́ра, наша ст҃а̀ бж҃твнаа гора изне́се. (499б).

През XIV в. в условията на сблъсъка на Западния ренесансов модел с Православието, защитата на 'исихасткия начин на живот в Църквата' налага акцентът в житийния жанр да се постави върху житията на отшелниците-исихасти, на духовните учители и разпространители на православния светоглед, формирали се именно в средата на светогорското монашество през XIII–XIV столетие. Паралелно с това се търси и връзката с Преданието на Църквата от предходните поколения – чрез присъствието на жития, като това на св. Петър Атонски – пръв отшелник и безмълвник (исихаст) по светогорските земи, който слага началото на цяла плеяда исихасти на Атон. Това житие е исторически извор както за периода IX–X в., така и за XIV в. Интерпретацията на живота на св. Петър Атонски от св. Григорий Палама на Света гора е показателна в това отношение. Съществен обаче във връзка с придържане към православната традиция е и фактът на превеждането и разпространението по славянските земи на по-ранен вариант (от метафрастов тип) на житието, който също адекватно се вписва в контекста на XIV в., в отговор на изискванията на *атонската агиографска школа* по отношение на богословската книжнина. Както в стилистично, така и в семантично отношение текстът отговаря на критериите за придържане към православната и книжовната метафрастова схема. Относно сюжетната организация житието е уникално. Неговият сюжет е с ярък семантичен заряд: кратък увод, две основни части на повествованието и обширно реторическо заключение във формата на проповед, подобна на тези, които св. Григорий Палама пише в Солун в края на живота си. Духът на православието, което защитават атонските монаси през XIV в., е обединяващото ядро. То дава догматическа пълнота на каноническите произведения от XIV в., както и на преписваните през този период в славянския свят по-стари текстове, към които принадлежи и разглежданото тук ЖПА. От своя страна, то става модел за съставяне или претворяване на множество жития както на Света гора и във Византия, така и в славянския свят.

---

[41] Срв. Кенанов 1978: 76.

ИЗВОРИ

Аѳонскїй патерикъ 1897: Аѳонскїй патерикъ или жизнеописанiе святыхъ, на Святой Аѳнской горѣ просiявшихъ, ч. I, изд. VII, М., 1897.

Жітие, подвиги и чудеса преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Максима Кавсокаливита. – В: Аѳонскїй патерикъ 1897: 32–52.

Житiе преподобнаго и богоноснаго отца нашего Григорiя Паламы, архiепископа тессалоникскаго. – В: Аѳонскїй патерикъ 1897: 362–385.

Златарски 1904: Златарски, В. Н. Житїє и жизнь преподобнаго отца нашего Ѳеωдосїа иже въ Трънові постничьствовавшаго. Съписано свєтѣишимь патрїархωмь Кωнстантїна града кѵрь Калистωм, НУНК, II (XX), 1904, 1–41.

Devos 1961: Devos, P. La version slave de la Vie de S. Romylos. – *Byzantion*, 1961, 149–189.

Halkin 1961: Halkin, F. Un ermite des Balkans an XIV siecle. La vie greque inedite de saint Romylos. – *Bizantion*, 1961, 111–147.

НБКМ № 307: 67б – 87а. Житїє и жизнь, иже въ ст҃хъ ѿца нашего Петра аѳоньскаго. – В: Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, съст. проф. Б. Цонев, С., 1910, т. I, № 307 (152), л. 67б–87а (сборник от жития, слова и поучения, българска редакция от XIV в., 272 л, търновски правопис).

НБКМ № 307: Житїє и подвиѕи. и ѿчасти чюдесъ с'повѣданїє, прп҃бнаго ѿца нашего аѳанасиа иже въ аѳωнѣ. – В: Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Съст. проф. Б. Цонев. С., 1910, т. I, № 307 (152), л. 3а – 67а.

НМРМ 4/8: Житїє и жизнь· иже въ стъ̈ ѿ҃ца нашего Петра аѳѡнскагѡ. – В: Рилски панегирик на Владислав Граматик от 1479 г., л. 491б – 499б.

НБКМ 445//14/II: 204б–220б.

ЦДА КМФ 18, Инв. № 434/9 – Лавра Z 52//29: 222–239б.

ЛИТЕРАТУРА:

Иванова 1971: Иванова, Кл. Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV век (Исихазмът и неговото проникване в България). – *Старобългарска литература.* Изследвания и материали. Т. I, С., 1971, 209–243.

Иванова 1986: Иванова, Кл. Житията в старата българска литература. – В: Стара българска литература. Житиеписни творби. С., 1986, 5–34.

Иванова 1992: Иванова, Кл.. Метафрастова житийна редакция. – Старобългарската литература. Енциклопедичен речник. Съст. Д. Петканова. С., 1992, 267–268.

Иванова BHBS: Иванова, Кл. Bibliotheca hagiographica balkano-slavica (ръкопис).

Йоан Лествичник 1982: Йоан Лествичник, препод. Лествица. С., 1982.

Кенанов 1978: Кенанов, Д. Патриарх Евтимий и агиографският цикъл за Иван Рилски. – *Palaeobulgarica*, II (1978), 1, 74–88.

Кенанов 1997: Кенанов, Д. Метафрастика. Симеон Метафраст и православната славянска агиография, В. Търново, 1997.

Кенанов 2002: Кенанов, Д. Славянска метафрастика, Пловдив–В. Търново, 2002.

Мајендорф 1983: Мајендорф, Ј. Свети Григорије Палама и православна мистика. Београд, 1983.

Мейендорф 1997: Мейендорф, И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. II-ое, СПб., 1997.

Нихоритис 1990: Нихоритис, К. Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори. – *Кирило-Методиевски студии*, 7, БАН, С., 1990.

Петканова 1992: Петканова, Д. Старобългарска литература, IX–XVIII век. II изд., С., 1992.

Ракић 2004: Ракић, Р. Библијска Енциклопедија. II. Београд, 2004.

СБЛ 1986: Стара българска литература. Житиеписни творби. Съст. и ред. Кл. Иванова, С., 1986.

Сергий 1997: Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока, Т. II. Святой Восток. Ч. 1. М., 1997.

Скурат 2003: Скурат, К. Е. Золотой век святоотческой письменности (IV–V вв.). Свято – Троицка Сергиева Лавра, Московская Духовная Академия, 2003.

Сырку 1909: Сырку, П. А. Житие Григория Синаита, составленное константинопольскимъ патриархомъ Каллистомъ. – Памятники древней письменности и искусства, CLXXII, СПб., 1909, 1–48.

Цоневски 1986: Цоневски, И. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. С., 1986.

Κοκκίνος 1985: Ἁγίου Φιλοθέου Κοκκίνου. Ἅγιος Γερμανός ὁ Αγιορείτης, Θεσσ., 1985.

THE VITA OF ST. PETER OF ATHOS AND THE 14TH-CENTURY ATHONITE HESYCHASTIC TRADITION

Summary

The author analyses the 14th–century hesychastic redaction of the pre-Metaphrastic vita, made by St. Gregory Palama. On the basis of comparison between the copy of the Slavonic vita in MS 4/8 from Rila Monastery collection, preserving the Turnovo tradition, and the oldest known copy in MS 307 from the National Library in Sofia states that the text had a translation earlier then the Turnovo one.

Георги Петков
(Пловдив)

ЕДИН НЕИЗВЕСТЕН ПРЕПИС ОТ ПРОЛОЖНОТО ЖИТИЕ НА ЙОАН НОВИ СУЧАВСКИ ОТ ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК*

Проложното житие на св. Йоан Нови Сучавски от Григорий Цамблак е малко познато в науката. Археографските сведения за него са крайно оскъдни. Пръв от учените, който обърна повече внимание на това съчинение, е големият познавач на живота и книжовната дейност на Григорий Цамблак А. И. Яцимирски. В своите бележки за един служебен миней за април от 1467 г. от сбирката на В. Ундолски, № 81, той отбелязва, че в края на този ръкопис са прибавени още 20 листа „переписанных иеромонахом Хоморского монастыря Каллистом, по повелению архимандрита Евстатия, в 1574-ом году и переплетенных им же к Минее 1467-го года. Содержание этого прибавления следующее: Служба св. вмч Иоанну Бялградскому Новому или Сочавскому на 2-е июня (л.188), проложное Житие (л. 197) и похвальное ему Слово"[1]. В този ръкопис се съдържат две датиращи бележки с точното указание за годината на създаването на ръкописа и за добавката към него, името на поръчителите, на манастирите и на техните игумени. Основният ръкопис е създаден от дякон Никодим по заповед на молдавския воевода Стефан Велики (1454–1504 г.) в манастира Путна (Северна Молдова) по времето на архимандрит Йосиф:

> в лѣ҃ ҂ѕ҃цое. повелѣнї҃е благоу҃тива҃ г҃на наш҃е Їѡана Стефана воеводы, с҃на, Б҃одана воев҃ѡ, списа сѧ сїи минею монастирю своемоу, ѿ поу҃на, при архима҃дритѣ. кѵ҃ Їѡасафа, рѫкоѫ мно҃грѣна҃. Никодима дїакѡна[2].

---

[*] Статията е разработена по проект № 305/07, финансиран от МОН.

[1] Яцимирский 1898: 63–66.

[2] Яцимирский 1898: 64.

Във втората бележка четем, че минеят за април от 1467 г. е намерен и подвързан от йеромонах Калист в манастира Хомор (Молдова) и че той по заповед на архимандрит Евстатий е преписал Службата на св. Йоан Нови по време на управлението на Йоан Воевода. В този си вид книгата е била готова на 14. I. 1574 г.:

> сїн мц҃ь апр҃н намерн н свѣза ѥмона҃ Калнсть ѿ хомо҃ въ посоушанїе ст҃омоу монастнроу съ повелѣнїе архнма҃дрн Евстатїа. въ не҃мже прнложн. н допнсахѡ҃ н слоужбѫ ст҃моу велнко҃мнкоу Їѡанноу новомоу, въ днн гп҃рѣ Їѡ҃ воеводѣ, в л҃то ҁз҃пв. мц҃а на҃ дı҃[3].

Това е един от преписите на създадения в Молдова цикъл от съчинения, посветени на св. Йоан Нови Сучавски. Практиката да се създават съчинения за най-почитания светец вероятно е повлияна от цикъла съчинения, посветени на св. Иван Рилски[4]. В руската ръкописна традиция, прославяща паметта на св. Йоан Нови Сучавски, се стига до уникалния случай на събиране в композицията на службата на четири произведения: *Служба, Мъчение, Проложни стихове* и *Проложно житие.* Напоследък стана известен т.нар. Вилнюски препис на *Службата на св. Йоан Нови Сучавски,* в композицията на която са обединени споменатите четири произведения на Григорий Цамблак[5].

Насловите на една малка група преписи на проложното житие започват с гръцката дума ˇαθλήσης – ἄлнснсъ, снрѣчъ страданїе. Обичайна е практиката в насловите на проложните жития в Стишния пролог да се употребява памѧтъ – μνήμη, и по-рядко страстъ, и в нито един случай страданїе. Тази подробност би трябвало да се вземе под внимание, когато се характеризират жанровите особености на проложните жития. Тя може да се използва и като един от критериите за класификацията на преписите на Службата на св. Йоан Нови Сучавски. В конкретния случай авторът е поставил акцент върху страданието на мъченика. Това, от своя страна, е резултат на влиянието на текста на *Мъчението на св. Йоан Нови Сучавски,* който се явява негов източник. И в двата случая Григорий Цамблак не е имал за задача да излага подробности от живота на светеца, а по-скоро да изведе на преден план твърдостта му при отстояването на християнството пред надвисналата опасност от Изток. Всъщност, темата за мъченическото отстояване на християнството по времето на Евтимий Търновски и Григорий Цамблак става много актуална[6].

Що се отнася до авторството на Григорий Цамблак, относно цикъла от произведения, дискусиите в науката все още не са приключили. Ако еднозначното решение на въпроса за авторството на *Мъчението* не се приема от някои учени[7], то след продължителните археографски издирвания на преписи от *Службата*, тяхното изследване и накрая критично издание на самия текст от Ст. Кожухаров[8], принадлежността ѝ на перото на Григорий Цамблак вече е безспорно. Още повече, че в акростих в канона Григорий Цамблак е вплел собственото си име, което в химнографията има силата на „авторски подпис"[9]. В основата на своите изследвания на *Службата* Ст. Кожухаров е използвал влахо-молдавски препис от 1574 г. от сбирката на В. Ундолски, № 81, среднобългарски правопис[10]. Авторството на Григорий Цамблак на *Проложните стихове* и *Проложното житие* за Ст. Кожухаров изглежда безспорно. Той ги включва към публикувания текст на *Службата на св. Йоан Нови Сучавски*[11]. Напоследък С. Темчин, който проучи и издаде *Службата на Йоан Нови Сучавски* по Вилнюския препис от XVI в., руски правопис[12], също приема, че автор на *Проложните стихове* и *Проложното житие* е Григорий Цамблак.

---

[3] Яцимирский 1898: 64.

[4] Коцева 2003: 210.

[5] Naumow 1996: 63–80.

[6] Вж. на тази тема напр. *Похвално слово за Неделя от Евтимий Търновски, Мъчение на Йоан Нови Сучавски от Григорий Цамблак, Житие на Георги Нови Софийски* от Поп Пейо и *Житие на Никола Нови Софийски* от Матей Граматик.

Известните сведения за преписи на *Проложното житие на Йоан Нови Сучавски* към настоящия момент се отнасят и за *Службата* на светеца, в чиято композиция се помества текстът му след 6-та песен на канона. Не ми е известен нито един случай на включване на *Проложните стихове* и на *Проложното житие* в препис на Пролог или на Стишен пролог. Това означава, че тези две проложни съчинения са замислени от автора на Службата на Иоан Нови Сучавски като съставни части на нейната композиция. Преди нейното създаване те просто не са съществували и Григорий Цамблак е нямало откъде да ги вземе, за да ги включи след шестата песен на канона. Този тип произведения могат да съществуват в средновековната книжнина само в състава на Стишен пролог или в композицията на служби. В конкретния случай може да се смята, че те са авторски текст на Григорий Цамблак и са възникнали по време на създаването на автографа. Ето защо преписите на *Службата* на св. Йоан Нови Сучавски, в които откриваме проложните стихове и проложното житие, стоят най-близо до протографа. От известните досега 33 преписа[13] само в 7 откриваме проложни стихове и проложно житие.

---

[7] Томсън 2001.

[8] Кожухаров 2004: 183–205.

[9] Кожухаров 2004: 186.

[10] Кожухаров 2004: 192.

[11] Кожухаров 2004: 202–203.

[12] Темчин 1997.

[13] На Ст. Кожухаров са били известни 29 преписа – ср. Кожухаров 2004: 191; А. И. Яцимирски съобщава за още два – един от сбирката на А. С. Уваров и един от РНБ в Санкт Петербург, ср. Яцимирский 1898: 66, бел. 23; А. Наумов открива един във Вилнюс, ср. Naumow 1996: 63. 33-ят препис, за който става дума в настоящите бележки, е открит от мен в сбирката на Синода в Санкт Петербург.

Тези преписи са следните:

1. В Служебен миней за април от 1467 г., към който са пришити 20 листа от 1574 г. с текстовете на Службата с проложните стихове, *Житие и Похвалното слово* за светеца от Теодосий, от сбирката на В. Ундолски, № 81, л. 197а – 197б, среднобългарски правопис, влахо-молдавски произход, сега се пази в РГБ, Москва. Публикацията на текста на Проложното житие е от А. И. Яцимирски (без проложните стихове)[14]. По този препис Ст. Кожухаров направи публикация на текстовете на *Службата на св. Йоан Нови Сучавски* и на проложните стихове (без проложното житие)[15].

2. В богослужебен сборник от XVI в. от сбирката на А. И. Яцимирски в БАН, Санкт Петербург, 13.2.24. (Яц. 24), л. 58а. Публикацията на проложните стихове по този препис е направил Ст. Кожухаров[16].

3. В трефологий от XVI–XVII в. от сбирката на Е. Егоров, сега се пази в РГБ, Москва, № 568. Според Ст. Кожухаров в него има „обилни следи от двуюсов правопис"[17], което показва, че той произхожда от групата на влахо-молдавските преписи.

4. В сборник от XVI–XVII в. от сбирката на РНБ, Санкт Петербург, № 884, л. 302об., съдържа преди това на л. 291а под 2 юни текста на *Мъчението на св. Йоан Нови Сучавски* от Григорий Цамблак, известен на А. И. Яцимирски. Стиховете в този препис са три[18], а не пет, както е обикновено. В наслова на проложното житие има *Афлисис, сиреч страдание*.

5. В сборник от XVII в. от сбирката на А. С. Уваров, сега се пази в ГИМ, № 1056, известен на А. И. Яцимирски[19].

6. В служебен миней от XVI в. за м. юни от първата половина на XVI в. от сбирката на БЛАН, Вилнюс, F–19, № 169[20], проложните стихове и житие са поместени след 6-та песен на канона на *Службата за св. Йоан Нови Сучавски*, чийто текст е проучен и издаден от С. Темчин. В наслова на проложното житие има *Афлисис, сиреч страдание*.

Седмият препис на *Проложните стихове* и *Проложното житие* открих в един служебен миней от края на XV в., руски правопис, от сбирката на Синода на Руската православна църква, която сега се съхранява в Руския държавен исторически архив (РГИА) в Санкт Петербург. В архива тази сбирка от ръкописи образува специален фонд – ф. 834. Общият им брой е доста внушителен – 5766 ръкописни книги. Те представят един доста продължителен период от ръкописната традиция в Русия – XIII-XIX век. По своя произход ръкописите са от различни краища на Русия, но основната част са от северноруските райони с главен книжовен център Велики Новгород. Съдържанието на по-голямата част от тях е свързано главно с религиозни култове. Това са богослужебни сборници, като най-много са старообрядческите ръкописи, но има и съчинения с историческо и литературно съдържание.

---

[14] Яцимирский 1898: 74.
[15] Кожухаров 2004: 202–203.
[16] Кожухаров 1977: 51.
[17] Кожухаров 2004: 192.
[18] Бычков 1882: 443.
[19] Яцимирский 1898: 66, бел. 23.
[20] Темчин 1997: 163–171.

Ръкописите от тази сбирка са малко познати в науката и спорадично са използвани в досегашните научни изследвания. Причината за това може би се крие в единствения засега източник на сведения за характера и съдържанието на отделните ръкописи – описанието им от А. И. Николски. То е озаглавено „Описание рукописей, хранящихся в Архиве святейшего Синода“ и е в два тома (Т. I – СПб, 1904 г.; Т. II, вып. 1 – СПб.,1906 г.; вып. II – СПб., 1910 г.). Тук са описани коректно 4065 ръкописа, като са приложени традиционните за края на XIX и началото на XX век кодикологически принципи. Едва през 1957 г. Л. И. Полянска[21] съобщава кратки сведения за 28 ръкописни книги от сбирката, които не са влезли в описанието на А. И. Николски. А няколко години по-късно 1960/61 г., Г. М. Наспер и Ю. К. Бегунов[22] съвсем кратко описват още 1673 ръкописа. Тяхното описание има инвентарен характер и остава в машинопис като опис № 4 на ф. 834. То е достъпно за ползване от специалистите. Редица уточнения на датировките на някои ръкописи от XIV–XVI век от същата сбирка направи М. Б. Булгаков. В тези уточнения попада и ръкопис № 3811. А. И. Николски датира този ръкопис в рамките на XV–XVI век. На основата на водните знаци М. Б. Булгаков прецизира тази датировка между 1483–1499 г. В ръкописа той отбелязва два характерни водни знака – голяма широка глава (Лихачов № 1287 от 1499 г. и готическа буква „Р“ с розетка отгоре – Лихачов № 1199 от 1483 г.)[23]. Моите наблюдения над водните знаци съвпадат с констатациите на М. Б. Булгаков. Другото важно уточнение, което прави М. Б. Булгаков, е определянето на ръкописа като празничен миней, тъй като в описа на А. И. Николски той е определен като “Сборник служб преимущественно русским святым”[24]. Интересно е, защо А. И. Николски не е обърнал внимание на бележката, която при това публикува и в която книгата е определена като Миней. Тази бележка е разположена от л. 1а до л. 9а, като на всяка лицева страна е написана по една дума: Книга г͠лемаѧ минеа рⷭ҇жтва прⷭ҇тѣи б͠ци антониїева монастырѧ великаго новгорода. В кратките си бележки за ръкописа А. И. Николски публикува и проложните стихове пред проложното житие на св. Йоан Нови Сучавски, което пък е включено в композицията на *Службата* за светеца след шестата песен на канона. Сборникът е 4⁰ и съдържа общо 517 л., без край. Подвързан е с дъски с кожена обложка.

---

[21] Полянска 1957.

[22] Цитирам според Naumow 1996: 63.

[23] Булгаков 1974: 100.

[24] Никольский 1910: 598.

Доколкото имам сведения, с тази ръкописна сбирка български специалисти не са работили. Моето внимание беше привлечено от ръкопис № 3811, тъй като в него са поместени редица служби за руски и южнославянски светци: св. Иван Рилски, св. Сава Сръбски и св. Йоан Нови Сучавски. Ръкописът е останал извън полезрението на специалистите, които се занимават с южнославянска химнография.

Поради това, че този ръкопис в настоящия момент се оказва с 80 години постар от досега известните и публикувани преписи на *Службата за Йоан Нови Белградски*, то тя ще бъде предмет на отделно изследване и публикация на текста. Тук се ограничавам само с публикуване на текста на проложните стихове и на проложното житие. Проложните стихове са сравнени с тяхната публикация по ръкопис от 1574 г. от сбирката на В. Ундолски (Унд.), направена от Ст. Кожухаров, а текстът на проложното житие е сравен с изданието на проложното житие пак по същия препис от А. И. Яцимирски. При предаване на текста са възприети принципите да се запазват максимално правописните особености на ръкописа.

Поради това, че ръкопис 3811 представлява една богата колекция от разнообразни текстове и многобройни служби за български, сръбски, румънски и най-вече руски светци, намирам за полезно да представя кодикологични бележки за неговото съдържание. Това правя с цел информацията за включените в ръкописа преписи на служби да бъде използвана в бъдещи изследвания по славянска химнография. Освен това не е без значение за историята на текста на *Службата на св. Йоан Нови Сучавски* да се види нейното литературно обкръжение в състава на един конкретен кодекс. Пълното представяне на съдържанието на който и да е ръкопис има и собствена текстологическа стойност.

Съдържанието на ръкопис 3811 е следното:

1. л. 1а–18а: Мⷭ҇ца септеврѧ. ѳ҃і. ст҃ы новоꙗвленны̑ чюотворца. Ѳеѡⷣра. Дв҃да. и Коньстан'тина. Вѣ҃ръ. Бл҃жнь мⷹ҇. на гⷭ҇и възваⷯ.
2. л. 18а–32б: Мⷭ҇ца септеврѧ. к҃. ст҃го великомⷱ҇ника ѹстафиа. и иⷤ҇ с нимъ.
   В той дн҃ь страданїе ст҃ы новоꙗвлены̑ мⷱ҇нкъ и исповѣдниⷦ҇. кнѧзѧ Михаила. Чернигоⷡ҇скаго. и Бⷪ҇рина ⷢ҇е феѡⷣра. пострадавшиⷯ ѿ црѧ батыа. Вѣ҃р. бл҃жнь мⷹ҇· на гⷭ҇и возваⷯ·
3. л. 32б–56а: Мⷭ҇ца ѡⷦврна. к҃е. прпⷣбнаⷢ҇ ѿца нашеⷢ҇ Сергїа. На малои ве҃рнїи.
4. л. 56а–62б: Мⷭ҇ца ѡктаврна. въ .а҃. дн҃ъ покровъ ст҃ыѧ бцⷣи. В той дн҃ъ памⷮ҇ прпⷣбнаго ѿца нашето Савы иже наⷣвѣшерою рѣкою жившаⷢ҇. Вѣ҃ръ. на гⷭ҇и възваⷯ.
5. л. 62б–69а: Мⷭ҇ца того. в҃. ст҃ы̑ мⷱ҇никъ Киприꙗна и ѹстины. В той дн҃ъ ст҃го бл҃жнаго Аⷩ҇рѣѧ. На гⷭ҇и възваⷯ.
6. л. 69а–78б: Мⷭ҇ца того.ѳ҃і. ст҃го и прпⷣбнаго ѿца нашеⷢ҇. Їѡⷩ҇а рыльскаⷢ҇.
   Вѣ҃ръ. бл҃жнь мⷹ҇· на гⷭ҇и возваⷯ· и оставиⷯ стиⷯ. ѕ҃ и поеⷨ҇ сры̑ глаⷭ҇ а҃. пⷣо. о дивное чюⷣ .

Гла҃ .ѕ҃. В постнїцаⷯ воснꙗвшему. проѡбразованїе пустын'ное пъспитанїе сердечнаго (!) свѣтилника словесы пѣⷭми вси вѣрнїи похвалиⷨ зовущи. раⷣуи сѧ великаа слава. иже в наша дни ꙗвиⷮ преблжне:· (няма проложно житие).

7. л. 78б–83а: Мц҃а того. к҃и. ст҃ыꙗ велиⷦмⷱници Парасковгїи. нарицаемы пѧтница. На г҃и възваⷯ.

8. л. 83б–93а: Мц҃а того. к҃ѳ. преставление прп҃бнаго ѿца нашего Аврамиа архимаⷩрита богоꙗвлеⷩьскаго. ростовьскаго чюдотворца. Вер҃ъ. блжнь мⷤ. на г҃и възваⷯ.

9. л. 93а–113а: Мц҃а ноеврѧ. въ .ѕ҃. и҆ во ст҃ыⷯ ѿца нашего Павла исповѣдника. Вер҃ъ. на малои вѣрнї.

10. л. 113а–133б: Мц҃а ноеврѧ. к҃з. еже по бц҃ѣ знаменїе бывшее. прⷱ҇тою в' великоⷨ новѣградѣ. и ст҃го вмⷱника. Ꙗкова персанїна. Вер҃ъ. на велицѣи вѣрнїи.

11. л. 133б–145а: Мц҃а деⷦрѧ. въ .еі҃. и҆ во ст҃ыⷯ ѿца нашего Стефана исповедника. архиеп҃па сурьскаго. Аще служит сѧ в нелю. ст҃и славⷩ. блжень мⷤ. всю каⷴ и поставⷨ.

12. л. 145а–158б: Мц҃а того. к҃а. преⷣпраⷥство и с к с ы ѧ мⷱници. И ульанїи. и҆ въ Никомидии. въ тоⷤ днь и҆ въ ст҃ыⷯ мⷱци нашего Петра новаго чютворца. митрополита. стѣнишна митрополїа рускыꙗ. ст҃ыⷯ преⷣпраⷥ. гла҃. д҃. поⷣ. ꙗко добла.

13. л. 158а–188б: Мц҃а генварѧ в .дї. памѧⷮ иже в ст҃ыⷯ ѿца нашего Савы перваⷢ учителѧ архїеп҃па серпьскаго.На малои. вѣрнїи. поставⷨ. ст҃и .д҃. и поⷨ. ст҃ры гла҃ .д҃. поⷣдасть знамение.

Ст҃ль бг҃оприѧтенъ. и пастырь истиненъ. столпъ превратенъ ѡснованїе вѣры. неподвижимо бл҃гоутна. степень непоколѣбимыи. забрало црⷭкви неру(ш)имо. ст҃лемъ доброта. и чюдесъ источникъ Саво былъ еси. тѣм же ублажае благомт҃иво пѣⷭми. и всесщ҃иную ти памѧть ⁘

Сл҃нца свѣтлѣише просвѣщена памѧⷮ твоѧ. вѣрныⷨ восиѧ люⷤе твоимъ бжⷭ҇твеными блистании сиⷯ просвѣщающа слово вседобли ѡ сщенииⷯ. бѣсовъ тму ѿгонѧщиⷯ. тѣм же тѧ ублажаеⷨ. молебно въспѣваеⷨ. ꙗко ѡчества любци и преⷣстателѧ. и млтвеника ѡ дш҃аⷯ нашиⷯ :·

Бл҃гоухаеⷮ ти рака ст҃го ти тѣла. ст҃лю бл҃годх҃новенїе. х҃во бо благоуханїе, и весение бы҃. и словесы твоими бг҃одх҃новен'ны бы҃. и словесы твоими бг҃одх҃новен'ными. ереси злосмрадныѧ низложити. лю҃ свою благоулалъ еси. и ны҃нѣ моли тѧ помѧни всѣ. и вѣрою тѧ помниающиⷯ къ дерзновенїе ꙗко стѧжавъ бгоносе ⁘

Сла҃. гла҃. и҃. ...

Край:

Ст҃и. что возамъ. ап҃лъ кое вреⷨ таковъ наⷨ подобаеⷮ. аллуїа. їерѣи твои ѡблеⷦ. еуⷢалїе. ѿ їѡаⷩ гла҃. л҃ѕ. ѿ по҃. реⷱ г҃ь азъ есмь дверь. в памѧⷮ вѣ҃. на трапезѣ утⷲѣнее.

14. л. 188б–205б: Мц҃а ѳевраⷧ. аї. памѧⷮ прп҃бнаго ѿца нашего Димитрѣа. вологодцькаго. чюдотвор'ца. игумена прилуцького. На малои вѣрни.

л. 206 е празен.

15. л. 207а–221а: Мц҃а ѳевра҃. ві҃. преставленїе иже въ ст҃ы ѡ҃ца нашего. Алеѯиа новаго чюдотворца митрополита ст҃ѣиши митрополиа. всеа рѹси. постави же сѧ. по бл҃гвнїю г҃на. пресщ҃иннаго архиеп҃па ст҃ѣишаго и всеа рѹси. и ѡныи по расс'ѹжⷭ҇енїемъ же ѡ немъ. ч҃тнаго собора ст҃льска.

След шестата песен на канона на л. 221а–236а е поместено неговото проложно житие: Мц҃а ѳевра҃ въ ві҃ днъ. иже во ст҃ы ѡ҃ца нашего Мелен'тиа архиеп҃па ан'тиѡхиискаго. В той днь преставле҃ иже во ст҃ы ѡ҃ца нашего. а҃леѯеа новаго чю҃творца. ст҃ѣишаго митрополита всеа рѹси. составлено же бы҃ сие житие и чюдеса еромонахⷪ҇ пахомиⷨ҇. по бл҃вению г҃на ст҃ѣишаго всеа р҃ѹ. иѡны митрополита. и прорас'ѹженїемъ. еже ѡ неⷨ҇ ч҃тнаго собори ст҃льска волею же бг҃олюбиваго и вседержавнаго господарѧ. великаго кнѧзѧ василѧ васильеви҃. всеѧ р҃ѹ. бл҃гви ѡ҃че. Єлма ѹбо бж҃твнымъ мѹжемъ хот'ѣщимъ пов'ѣсти написати и вѣнцы ѿ нихъ похвалныѧ плести пол'ѣзно есть и зѣло ѹт'ѣшно не ꙗкоже иже самии аг҃глы похвалиша ... молебное съвершивше. исц'ѣленїе полѹчи. по малеⷯ҇ днеⷯ҇ ꙗко ничтоⷤ҇ пострадавъ ⁘

На л. 236б–247б: Похвала ст҃мѹ Алексею. Многаа же и не ѹдивленїе достоина сотвори ст҃ыи. елика непреданна быша з҃ множества ра҃ таковаго ѡ҃ца ... и великаго Алекс'ѣа митрополита чю҃творца р҃ѹкааго и н҃нѣ и пр҃но и въ вѣкы вѣкоⷨ҇ аминъ.

На л. 247б–250а: пѣ҃ .з҃. ірм҃ъ ...

16. л. 250б–256а: Мц҃а март' въ аі҃. и҃ въ ст҃ы ѡ҃ца нашего Софрониѧ. архиеп҃кпа ер҃лмьскаадо. въ той д҃нь и҃ въ ст҃ы ѡ҃ца нашего архиеп҃па великаадо новаго града Єѵфимьѧ. новаго чю҃ твор'ца. Вер҃ъ. на вер҃'нии.

17. л. 256б–266а: Мц҃а март' въ лі҃. и҃ въ ст҃ы ѡ҃ца нашего інѣ митрополитѹ кїевскомѹ и всеа р҃ѹ.

18. л. 266а–277а: Мц҃а априлѧ въ .кѕ҃. памѧ҃ и҃ въ ст҃ы ѡ҃ца нашего Стефана епискѹпа перми. На г҃и воз҃ва.

19. л. 277а–291б: Мц҃а маиа .в҃. въ ст҃ы ѡ҃ца нашего Афанасиа. архиеп҃па александрьскаго. въ той д҃нь пренесенїе мощеⷨ҇. ст҃ы новоꙗвленны мч҃никъ. кнѧзеи р҃ѹскы ѡбою бра҃тѹ по плоти Бориса. и Глѣба. На г҃и воз҃ва.

20. л. 291б–307а: Мц҃а маиа. в' .г҃. оуспение пр҃пбнаго ѡца нашего Ѳеѡ҃сиѧ перваго ѹчителѧ началника ѡбщемѹ житию. в р҃ѹской земли игѹмена ч҃тныѧ ѡбители печерьскыѧ. На велиц'ѣи вер҃нїи. Бл҃женъ мѹ҃. на г҃и воз҃ва.

21. л. 307а–323а: Мц҃а тогоⷤ҇ въ .з҃. памѧть. ѡ҃ца нашего Антониѧ печерьскаго. иже на киев'ѣ. Вер҃ъ. на малои вер҃нии.

22. л. 323а–331б: Мц҃а маїѧ. еі҃. д҃нъ памѧть и҃ въ ст҃ы ѡ҃ца н҃шего Исаїа. еп҃па ростовскаго. Вер҃ъ. бл҃женъ моужъ.

23. л. 332а–350б: Мц҃а маїа въ .к҃. ѡбр'ѣтенїе мощемъ и҃ въ ст҃ы ѡ҃ца н҃шго. Алеѯїа митрополита. ст҃ѣишаго всеѧ роуси. новаго чю҃творца. съвръшаемь бдене всенощное. На малои вер҃нїи.

24. л. 351а–361б: Мс҃ца маıа .к҃г. ѡбрѣтенїа ч҃тнаагѡ телесе его. иже въ с҃ты ѿца н҃ше Леѡньтиıа. еп҃па ростовска҃. съвръшаемь бдене всенощное. На велицеи вер҃нѣ. б҃лжнъ моу҃.

25. л. 361б–368б: Мс҃ца маıа .к҃и. д҃нь пама҃. с҃тго Игнатїıа еп҃па ростовьска. На г҃и возва҃.

26. л. 368б–383а: Мс҃ца іѹниıа .в҃. сл҃ѹба с҃тго Їѡана новаго. поставимъ. На малои вечерни. (с проложно житие след 6-тата песен на канона). В наслова има *Афлисис, сиреч страдание.*

27. л. 383б–398б: Мс҃ца юнѧ въ.ѳ.ҁ.ѳ҃. д҃нь пр҃пбнаго ѿца нашего Кирила. игѹмена бѣлозерьскаго ч҃ютворца. На малои вечерни. на г҃и возва҃.

28. л. 398б–413а: Мс҃ца іюлїıа .ѳ҃. с҃тго с҃щномч҃нка. Панг'кратїа. еп҃кпа тавроменииискаго. На велицеи вер҃ни. б҃лжнъ моу҃.

29. л. 413а–419б: Мс҃ца іюлїıа .а҃ı. д҃нь преставленїе бл҃нныѧ Ѡлги бабы Володимери. Ст҃ры. гл҃а. д҃. по҃. ıако доблѧи :~

30. л. 419б–433а: Мс҃ца іюлıа .е҃ı. оуспенїе равноап҃лѡмъ самодръжца рѹскиıа земли. великаго к҃нзѧ Владимера. нар҃еина҃ во ст҃о кр҃щении. Васильıа. Вечеръ б҃лженъ моу҃. на г҃и возва҃.

31. л. 433а–460б: Мс҃ца іюлїıа .к҃. с҃ты новоıа҃вленны м҃чнъ. Бориса и Хлѣба. В҃еръ. на малѣи вечерини.

32. л.460б–475а: Мс҃ца авгѹста .к҃а. пренесенїе ч҃тны мощеи. иже во с҃ты ѿца наши ч҃юдотворца. Петра митрополита всеıа роуси. Вечеръ. б҃лнъ мѹ҃. на г҃и возва҃. (няма проложно житие).

33. л. 475а–480б: Посл҃ѣдованїе. похвалио къ пре҃чтѣи б҃ци вл҃чци нашеи. пѣва҃е с҃ты м҃чнкъ Андрѣıана. и Натальи. в лѣ҃. ѕ҃ ч҃г. вне҃га великое и па҃ надеж҃и. избавление наше б҃ы преславным ѡбразомъ б҃гомт҃ри. и нашествиıа безбожны агар҃ѧ. Вечеръ. на г҃и возва҃.

34. л. 480б–499б: Мс҃ца тог҃о .ѳ҃. пренесенїе мощеи с҃таго чюдотворца Николы. Ст҃ры гл҃а и҃. по҃. на небо текоуще :~

35. л. 449б–507а: Мца маıа. к҃д. д҃нъ пр҃пнаго ѿца нашего Никиты столпника. переславьскаго. На г҃и возва҃.

36. л. 507а–547б: Послѣдование с҃тыıа коупинъı иже во ст҃ѣи горѣ синаистеи по҃тъ во всѧкѹ сѹботѹ. егда бываетъ молъныıа страшна. да поет҃ъ параклисъ ст҃ѣи б҃ци. неопалимъıа коупинъı. На г҃и возва҃.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Проложно житие на Йоан Нови Сучавски от Григорий Цамблак по препис от Син. ф.834, 3811, л. 379а–380б от края на XV в. (1483–1499 г.):

Мс҃ца тог҃о въ .в҃. аѳлисисъ[8] сир҃ѣ страданиe[е] с҃тго м҃чнка іѡ҃а новаго.
с҃ Не ко плаваноу[3]. прочее морьскомоу,
но къ вышнемоу ѹстремиı[4] сѧ іѡ҃нъ.

и҆ бо влⷣкоу распеньшеи древле.
и нн҃ѣ[5] ѕакалають нещадно.
иѡана[6] венець м҃чниꙗ въсхити :~

Сь с҃тыи м҃чникъ х҃въ новыи Ї҆ѡ҃нъ бѣꙗше[7] ѿ града трапеѕонта. б҃лгоу҃стивы ро҃теле[8] с҃нъ. коупⷱ҇ хоудожествомъ кротокъ. и млⷭ҇твъ си[9] всѣми ꙋкрашеⷩ҇ б҃лгыми. ими же б҃гъ оугаждаемь есть. идоущоу же емоу коуплею в корабли. прилꙋчи сѧ томоу сварити сѧ съ господиномъ кораблѧ. фрѧгоу соущоу родомъ. и ересию. инако же соущоу скороѕолчивоу[10] и ꙗроу. егоже сакровенно[11] ср҃це. ѕачень[12] болѣѕнь ѿ малаго пререкания ради беѕаконие. да ꙗкоже во пристанищи быша Бѣлаграда[13]. шеⷣ ѡлыгаⷭ҇[14] с҃тго и[15] иже тою[16] града ипархоу[17]. и всеи странѣ ѡно и персоу и родомъ и вѣрою соущоу. соуровоу же и бесчисленоу г҃лѧ. ꙗко коупець нѣкто Іѡа҃ иⷤ со мною приидє к твоеи просить тѧ того приложити вѣре томоу х҃а оусердно ѿвергоущоу[18] сѧ. да ꙗко предъста[19] м҃чтлю. и фрѧга лжоуща ѡбличи х҃а же проповѣда. и[20] перьскꙋю прелесть оучиничжы[21]. биенъ[22] бы҃ жеѕлы водоущими. ꙗко съдробити сѧ того плоте҃. таже веригами свѧѕанъ. и вь темницоу ввержень и паки щѧ тъ[23](!) бы҃[24]. и множее[25] биенъ[26]. таже свирѣпоу[27] коню ко ѡпаши того ѕа[28] ноѕѣ привѧѕавше[29]. влекꙋще течахоу[30], единъ ѿ беѕаконныхъ ѡнѣхъ. мечь исторгъ с҃тоую е҃ ѿсече главоу. и тако м҃чниꙗ конец съверши. послѣдъ же[31] многиⷯ моукаⷯ[32] б҃говенъчанꙑмъ[33] воевода. всеи странѣ молдовлахиискои. и поморию[34] Іѡа҃. Алексанⷣръ съ б҃лгоу҃твою госпожею. Анною. при архиерѣистве иѡсиѳа, архиеп҃кпа, принесе ч҃стно с҃тыа мощи м҃чника. и положиⷨ славнѣмъ[35] градѣ Соучевѣ[36]. въ велицѣ[37] ц҃ркве. творѧще[38] чюдеса. многа. исцѣлениѧ[39] недоугомъ раѕличнымъ. того млтвами х҃е б҃же помилоуи[40] на҃ :~

Разночетения:

[1–2] Унд. – липсва; [3] Унд. – плаванїю. [4] Унд. – ӱстрьми. [5] Унд. – доб. раба. [6] Унд. – преди това има въ в҃. [7] Унд. – бѣше. [8] Унд. – родителїи. [9] Унд. – сын. и. [10] Унд. – скоромлъчивꙋ. [11] Унд. – скврьнное. [12] Унд. – ѕачѧтъ. [13] Унд. – бѣльграда. [14] Унд. – облъгꙋсть. [15] Унд. – ꙋ. [16] Унд. – тогда. [17] Унд. – ипарха. [18] Унд. – ѿврьгшꙋ сѧ. [19] Унд. – прѣста. [20–21] Унд. – липсва. [22] Унд. – бїень. [23] Унд. – иѕѧть. [24] Унд. – бывь. [25] Унд. – мнѡжаше. [26] Унд. – бїень. [27] Унд. – сверѣпꙋ. [28–29] Унд. – привѧѕаше ѕа ноѕѣ.[30] Унд. доб. – да ꙗко и сквоѕѣ евреискаа жилища влѣкѫще идѣхѫ. [31] Унд. – доб. по. [32] Унд. – лѣтѣхь. [33] Унд. – поправено от втора ръка на боговенчанъıи. Унд. – доб. великыи. [34] Унд. – поморїꙋ. [35] Унд. доб. – свое. [36] Унд. – соучавѣ. [37] Унд. – велицѣи. [38–39] Унд. – творѧще исцѣленїа и чюдеса мнѡга. [40] Унд. – доб.– и сп҃си.

ЛИТЕРАТУРА

Булгаков 1974: Булгаков, М. Б. О датировке рукописей XIV–XVI веков ЦГИА СССР. – *Советские архивы*. М., 1974, № 1, 97–100.

Бычков 1882: Бычков, А. Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников Императорской публичной библиотеки. Часть первая. СПб., 1882.

Кожухаров 1977: Кожухаров, Ст. Старобългарски проложни стихове. – *Литературна история.* кн. 1, 1977, 44–56.

Кожухаров 2004: Кожухаров, Ст. Проблеми на старобългарската поезия. С., 2004.

Коцева 2003: Коцева, Е. Иван Рилски. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съст. Д. Петканова. 2 изд. С., 2003, 209–211.

Никольский 1910: Никольский, А. И. Описание рукописей, хранящихся в Архиве святейшего Синода, т. II, Вып. II, СПб., 1910.

Полянска 1957: Полянская, Л. И. Памятники древнерусской письменности в собрании Центрального государственного исторического архива СССР в Ленинграде. – *ТОДРЛ*, 13, 1957, 569–573.

Темчин 1997: Темчин, С. Ю. Гимнографическое творчество Григория Цамблака: вильнюсский список службы с житием Иоанну Новому Сучавскому, 2 VI. – *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne.* T. 2. Kraków, 1997, 143–203.

Томсън 2001: Томсън, Фр.. Погрешно ли е приписвано на Григорий Цамблак мъчението на Св. Йоан Нови. – *Старобългарска литература,* 32, 2001, 63–74.

Яцимирский 1898: Яцимирский, А. И. Из славянских рукописей. Тексты и заметки. М., 1898.

Naumow 1996: Naumow, A. Viara i historia: Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. – *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne*: Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim. T. 1. Kraków, 1996, 143–154.

A UNKNOWN COPY OF GRIGORIJ TZAMBLAK'S PROLOGUE VITA OF JOHN THE NEW MARTYR OF SUCHAVA

Summary

The article presents the archaeographic data on a manuscript Festal Menaion from the collection of the Synodion of the Russian Orthodox Church (Russian State Historical Archives), containing the Service for John the New Martyr of Suchava with the Prologue Verses and the Prologue Vita by Grigorij Tzamblak, after the 6th canticle of the canon. It is the earliest of all the six known copies of the service and the verses. Because the manuscript is very important for the study of the Russian, Bulgarian, Serbian and Romanian hymnography there is provided a whole analytic description of its contents. The Prologue Verses and the Prologue Vita of John the New Martyr of Suchava by Grigorij Tzamblak are published in appendix.

Анета Димитрова
(София)

ПРЕВОДЪТ НА ГРЪЦКИТЕ СУБСТАНТИВИРАНИ КОНСТРУКЦИИ В ЖИТИЕТО НА ТЕОДОР СТУДИТ

За св. Теодор Студит, големия църковен деятел, защитник на иконопочитанието и игумен на Студийския манастир (759–11.XI.826) са известни три гръцки пространни жития или версии, които възхождат към общ източник[1]. Едно от тях, означавано като Vita A и създадено през първата половина на X в. от Теодор Дафнопат[2], е преведено на старобългарски език много рано, вероятно още през X в. Най-старият препис на този превод се намира в т.нар. Виголексински сборник от XII в.[3] (РГБ, ф. 178, № 1832), датиран от Ч. Грибъл въз основа на правописа между 1144 г. и 1164 г. (Gribble 1967: 58–59). Освен Житието на Теодор Студит, сборникът съдържа още само кратка версия на Житието на Нифонт, епископ на Констанция (BHG 1371z). Интересът на изследователите към лексиката и езиковите особености на Виголексинския сборник, както и към произхода на преводите в него, е съсредоточен най-вече върху Житието на Нифонт[4], докато обемното Житие на Теодор Студит остава почти неизследвано по отношение на своя език, синтаксис и особености на превода[5]. Това твърдение може да се направи за повечето преславски преводни жития, запазени в по-късни преписи.

---

[1] Тези три версии са известни като Vita A (BHG 1755), Vita B (BHG 1754) и Vita C (BHG 1755d). Те имат достъпни издания: Vita A – PG, T. 99, Coll. 113–232 (с разночетения по ръкопис № 467 от Мюнхенската библиотека у Латышев 1914, частично издание на текста по Мюнх. 467 у Дубровина и др. 1977: 413–440); Vita B – PG, t. 99, coll. 233–328; Vita C – Latyschev 1914. Още за трите версии и отношенията между тях вж. у Доброклонский 1913: 165–218, Димитрова 2005.

[2] За личността и творчеството на Дафнопат вж. напр. Латышев 1910.

[3] Дубровина и др. 1977: 134–409.

[4] Вж. напр. Gribble 1967 (дисертацията е посветена на целия сборник, но интересът на автора е съсредоточен върху житието на Нифонт), Gribble 1974, Потапов 1928, Ходова 1954, Копыленко 1971.

Настоящото изложение е част от по-голямо изследване върху синтаксиса на няколко жития, които принадлежат към корпуса на преславската преводна агиография. То има за цел не толкова да направи обща характеристика на превода на Житието на Теодор Студит с оглед на неговия синтаксис, колкото да представи само няколко от най-интересните преводачески решения за един тип гръцки конструкции. Все пак е необходим кратък общ поглед върху техните специфики, както и върху езиковите и стиловите особености на Житието, тъй като синтактичните конструкции, на които ще обърна внимание по-долу, не са изолирано явление, а са част от облика както на гръцкия текст на Житието, така и на неговия старобългарски превод.

Една от основните особености при преводите от гръцки на старобългарски език е предаването на гръцкия определителен член. В старобългарски категорията „определеност“ няма единен и неоспорим морфологичен израз и като цяло гръцкият определителен член не намира отражение в превода. Отчасти в този аспект могат да се разглеждат сложните (местоименни) форми на прилагателните имена и причастията, употребата на показателни местоимения, както и имитацията на гръцките членувани конструкции с помощта на относителното местоимение ижє, което обикновено остава несклоняемо. Като цяло, обаче, старобългарският език не разполага с аналогично на гръцкия определителен член езиково средство, за да постигне структурна симетрия спрямо оригинала, поради което преводачът може да избира между няколко възможности с различна степен на преводимост (т.е. на структурна и смислова близост) по отношение на гръцките субстантивирани конструкции. Така отношението на преводача към тази особеност на гръцкия език и изборът му на преводаческо решение са съществена опорна точка за изследването на стила и принципите на един превод. Симптоматични в това отношение са случаите, в които гръцкият определителен член служи за субстантивиране на несубстантивни по своята същност изрази (като наречия и предложни съчетания) или на форми с двойствена природа (като именните глаголни форми инфинитив и причастие). В това число попадат и случаите, когато членната форма придава на тези изрази атрибутивна функция. От своя страна, потенциалните възможности на определителния член не се използват по един и същ начин от авторите. Можем да забележим, че това са стилистично маркирани изрази, които правят фразата по-тежка, донякъде по-изкуствена, съответно по-тържествена и „висока“.

Гръцките конструкции, чиито старобългарски съответствия в Житието на Теодор Студит са обект на вниманието ми, обхващат случаите, в които определителният член има същинска субстантивираща функция. Това са онези случаи на употреба на определителния член, при които няма определяемо име, а самият субстантивиран израз е неизменяем и неговите предложно-падежни отношения в изречението се поемат от членната форма, която обикновено е в ср. р. ед. или мн. ч. (за абстрактни понятия), понякога и в м. р., мн. ч. (за множество от хора). В зависимост от вида на субстантивирания израз или дума те се делят на три групи и включват субстантивирани предложни съчетания (от типа οἱ σὺν αὐτῷ), генитивни форми за несъгласувано определение без определяемо (*genitivus possessivus* от типа τὰ αὐτοῦ), субстантивирани наречия (от типа τὸ πέραν). Освен посочените конструкции, гръцкият определителен член може да субстантивира и цели изречения, напр. цитати.

---

[5] За членуваните конструкции, но в различен от предложения тук аспект, вж. Дубровина 1991.

Друга голяма група членувани конструкции, на която няма да се спирам тук, включва случаите, в които определителният член се отнася към някакво определяемо име с несъгласувано определение – предложно съчетание, падежна форма (най-често генитив за принадлежност) или наречие, които се намират между членната форма и определяемото или в постпозиция с повторен определителен член (напр. οἱ σὺν αὐτῷ μοναχοί; τὸ Θεοδώρου ὄνομα; τὸ ἄνω ὄρος). Разликата спрямо първата група е именно в наличието на определяемо, поради което говорим не за субстантивирани, а за атрибутивни изрази. На тази функция на определителния член по-рядко се обръща внимание, но значението ѝ е подчертано напр. от А. Минчева и Б. Велчева. Те наричат тази функция „конструираща, т.е. създаваща синтактичната конструкция substantivum-atribut чрез въвеждане към съществителното на негово синтактично определение“[6].

Гръцкото Житие на Теодор Студит (Vita A) е написано на сравнително висок и претенциозен стил с честа употреба на архаизиращи езикови средства, сложни периоди и риторични похвати, типични за представата на епохата (X в.) за литературност и отговарящи на високото образование на неговия автор Теодор Дафнопат. Тук се отнася и големият брой употреби на членуваните конструкции. Като илюстрация за техния стилистичен ефект може да послужи един пасаж от Житието, гл. 90 (Виг. 130об.), в който се чувства силен риторичен патос, а концентрацията на субстантивирани атрибутивни конструкции е много висока:

> Τίς γὰρ τὰς ἐν χειμῶνι περιψύξεις τοῦ ἀραχνώδους αὐτοῦ ἐξείποι σαρκίου, καὶ τὰς ἐκεῖθεν ἀναδιδομένας σφοδροτάτας ὀδύνας, διὰ τὴν τοῦ θερμοῦ τῶν ἄκρων ἐκχώρησιν; Τίς τὰς ἀπὸ τοῦ θέρους φλογώδεις ἐκκαύσεις, καὶ τὸ ἐκεῖθεν πνῖγος κτλ.

Този тип изказ може да се отдаде на предпочитанията на автора. В Житието има около 150 субстантивирани конструкции – дори за големия му обем (4955 реда, средно 20–22 знака на ред) този брой е значителен. За сравнение – концентрацията им е 3 пъти по-висока и от Житието на Антоний Велики от

---

[6] Минчева, Велчева 1968: 149–160, специално 152, бел. 15. Вж. още за характера на конструкциите с иже с атрибутивна и субстантивираща функция напр. у Večerka 1993: 121–128.

Атанасий Александрийски, написано на високо литературно койне, и от Житието на Нифонт от йеромонах Петър, чийто стил клони по-скоро към ниския регистър на езика. Изглежда честата употреба на такъв тип субстантивирани конструкции е смятана от автора Теодор Дафнопат за класическа и много подходяща за стилистичните му претенции.

От своя страна, старобългарският преводач следва отблизо своя оригинал, като проявява гъвкавост при избора измежду различни възможности за превод. Начините за превод на гръцките членувани конструкции са разнообразни. Приликите с добре проучените преводи в класическите старобългарски ръкописи, които показват сходни преводачески решения, очертават една относителна *граница на преводимост* в старобългарския език – съотносимост между езиковите средства на двата езика (на оригинала и на превода), която се определя въз основа на покритието на определени структури за идентификацията на два текста. По отношение на субстантивираните конструкции това се вижда особено добре в приложената таблица на съответствията между гръцкия текст и превода – наборът от възможностите за преводача може да се види по вертикалата в таблицата (вж. *Приложение*). Степента на преводимост също се вижда отчетливо – там, където полетата на таблицата съдържат най-много примери, съвместимостта между гръцкия и старобългарския текст е най-голяма и можем да говорим за норма на превода. Полетата, в които са посочени по 1–2 примера, показват индивидуални и контекстуални преводачески решения, а белите полета, т.е. абсолютното отсъствие на примери, показва несъвместимостите между оригинала и превода и е свидетелство за невъзможността на определен тип комбинации. Интерес за настоящето изследване представляват както нетипичните, така и обичайните преводачески решения – първите заради своята уникалност и като характеристика на преводаческия стил, вторите като характеристика на епохата и жанра, дори като норма на книжовния старобългарски език. В приложената таблица с данните от анализа прави впечатление разнообразието от езикови средства и техники, които са използвани за превода на членуваните конструкции. Можем да забележим достатъчно добре откроените групи на типичните съответствия (т.е. тези, които очертават нормата на преводимостта), поради което преводът на Житието на Теодор Студит изглежда сравнително последователен. И все пак той съдържа многобройни отклонения от тази норма, необичайни решения и единични случаи, което го прави по-пъстър и гъвкав, но не непременно по-разбираем. Резултатът е един интересен като изказ, достатъчно буквален и често неясен старобългарски текст, в който преводаческите грешки не са рядкост[7].

---

[7] По отношение на качествата на този превод и предположенията, че той е бил редактиран в Русия, срв. изказаното от Грибъл мнение: „Unfortunately, whatever corrections were made in the Life ot Theodore had very little effect, and the manuscript remains incomprehensible in many places. In fact, the mind boggles when trying to imagine what the „uncorrected" translation must have looked like." (Gribble 1967: 52).

Тук ще обърна внимание на няколко преводачески избора при превода на гръцките субстантивирани конструкции, които представляват интерес от лексикална и най-вече от синтактична гледна точка.

1. Субстантивирани предложни конструкции (тип οἱ σὺν αὐτῷ)

От общо 69 субстантивирани предложни конструкции в Житието на Теодор Студит 43 са преведени с предложно съчетание (от тях 27 с иже), 6 с прилагателно име, 3 със съществително име, 2 с наречие, 1 с местоимение в генитив, 5 с подчинено изречение, 7 с добавяне на причастие на „съм", 2 – по друг начин.

Както се вижда от големия брой случаи, най-обичайното средство за превод на тези конструкции е с помощта на предложни съчетания със или без иже, като цяло без видима закономерност в това отношение. Преводът показва относителна последователност при някои сходни гръцки изрази, напр. τὰ κατ' αὐτήν, αὐτόν, αὐτούς – съотв. ѡ сѣмь (51/13[8] и 59об./9), ѡ сихъ (54/5); τὰ κατὰ γνώμην – по разоумоу (77/11, 86/14), по воли (129об./4). Понякога не се прави разлика между превода с и без членоподобното местоимение, напр. 58/3 τὰ κατ' αὐτόν – ꙗже ѡ сѣмь, срв. същия израз по-горе без иже; 36/1 τὰ κατὰ τὸν θεῖον ἄνδρα – ꙗже ѡ моужи.

Членоподобното местоимение иже, което в тази своя функция обикновено е несклоняемо, все пак се съгласува по род и число (при отсъствието на определяемо то по-скоро превежда граматичните характеристики на гръцкия член), но не и по падеж, т.е. най-често се превежда ὁ и οἱ с иже, ἡ и τά с ꙗже, τό с ѥже. При превода на членуваните предложни изрази има един интересен пример, където местоимението е съгласувано и по падеж:

> Διὸ καὶ παραυτίκα λύει τοῖς Πατράσιν ὑπερορίαν, (...)
> καὶ πρό γε πάντων τῷ πρὸ πάντων τὴν ἀρετὴν, τῷ ἡμετέρῳ,
> λέγω, ποιμένι καὶ διδασκάλῳ.
> 71/12–18 тѣмь же абиѥ раздрѣшаѥть ѿцемъ ѡземьствиꙗ. (...)
> и преже всѣхъ ѥмоуже надъ вьсѣми добродѣтелню. нашемоу
> г҃лю пастоухоу и оучителю.

За останалите подобни случаи на превод вж. таблицата в *Приложение*.

Интерес представляват случаите, при които субстантивираните предложни конструкции се превеждат със съществително или прилагателно име, напр.:

---

[8] Цитираните примери от старобългарския превод са по изданието на Виголексинския сборник, вж. бел. 3, като се посочва лист и ред от ръкописа. Гръцките съответствия се цитират по изданието на Vita A в Patrologia Graeca и по изданието на ръкопис № 467 от Мюнхенската библиотека, който стои най-близо до славянската версия на житието (за частта Виг. 76об./3–115/16), вж. бел. 1.

(ὑποστέλλει ἕνα) τῶν ὑπὸ χεῖρα – (посъла ѥдиного ѿ) подъроучьникъ (127об./13); τῶν ὑπὸ ζυγόν – ꙗрьмьникъ (148/16); τοῖς κατὰ κόσμον – мирьскꙑимъ (53об./11); τούς τε ἐν τέλει καὶ τοὺς ἐν ἀξιώμασι – и чьстьнꙑꙗ и сановитꙑꙗ (103/2); τὰ πρὸς ὠφέλειαν – польꙁьнаꙗ (157/17). С наречие се превежда два пъти един и същ гръцки израз – τὸ ἀπὸ τοῦδε (втория път изписано слято в изданието в PG), в превода съответно ѿтоудѣ и ѿтолѣ (54об./16, 133/2). От случаите със съответстващо подчинено изречение може да се посочат преводите на гръцкия израз τὰ κατὰ βούλησιν с изразите .же аще мꙑслить и ꙗкоже мꙑслить (107/7, 113/10), както и ѥже не послаше (72об./2), където вероятно е допусната грешка вм. мꙑслꙗше. С добавяне на глагола „съм“ има един пример – τὰ μὲν κατ᾽ ἐμὲ ταῦτα – ꙗже ѹбо мнѣ си соуть (146об./8). Повече са случаите с добавяне на причастието на спомагателния глагол – общо 7 (това е един от обичайните начини за превод и на атрибутивните предложни конструкции). Сред по-типичните са τῶν σὺν τούτῳ – соущихъ съ нимь (68/7), τῶν (съотв. τοῖς) ὑπ᾽ αὐτῷ – соущихъ (съотв. соущимъ) под нимь (68/14 и 82об./11); вж. още 70/13, 85об./12, 90об./18, 94об./1.

2. Субстантивирани генитивни конструкции (тип τὰ Θεοδώρου)

Субстантивираните генитиви в Житието на Теодор Студит (общо 54) са преведени със следните езикови средства: в 21 случая – предложно съчетание (от тях 15 с иже); прилагателно име или притежателно местоимение – 15 (веднъж преводът добавя определяемо); съществително име – 7; име в генитив – 8 (в два от тях се добавя определяемо, в един случай има и иже); по друг начин – 3. Поради многобройността на примерите тук отново ще очертая само най-типичните и ще посоча най-специфичните случаи.

В превода на Житието на Теодор Студит често се използват възможностите на субстантивираното прилагателно име да предаде генитивните отношения за принадлежност от гръцкия оригинал (принадлежност в широк и по-абстрактен смисъл), но най-разпространеният начин за превод на тези конструкции е с помощта на предложни изрази. Особеното при тези случаи е добавянето на предлог там, където в гръцки има безпредложен генитив. Но най-характерен е фактът, че в почти всички примери с иже (с едно изключение и един несигурен пример) и в половината от останалите случаи този добавен предлог е ѡ, напр. τὰ τῆς ἀρχῆς – ꙗже ѡ власти (81об./4), τὰ τοῦ πατρός – ꙗже ѡ ѡ̃ци (96/10), τὰ τοῦ λόγου – ѥже ѡ словеси (101/14), τὰ τῆς γνώμης – ꙗже ѡ мꙑсли (104/1), τὰ τοῦ νόμου – ꙗже ѡ ꙁаконѣ (105/6), τὰ τῆς ἀληθείας – ꙗже ѡ истинѣ (105/8, 127/9), вж. още 75/8, 82/14, 127об./2, 158об./11, 165об./14, 166/7. Случаят с предлог, различен от ѡ, има и по-различно значение от гръцкия текст: πρὸς τὰ τοῦ βασιλέως (*sc.* ῥήματα?) ѥже къ цр̃кви (вм. цр̃ви?) (113об./10). Абстрактното значение на този предлог е много подходящо за изразяване на гръцкото генитивно отношение, което има значение на принадлежност в най-широк смисъл. Отсъствието на определяемо име, обаче, (срв. напр. τὰ Θεοδώρου с τὸ Θεοδώρου ὄνομα) придава голяма тежест на старобългарското членоподобно местоимение ижє, което поема не само субстантивиращите, но и местоименните функции на гръцкия определителен член.

Случаите без ижє, които превеждат гръцки субстантивирани генитиви, трябва да се разглеждат отделно, тъй като отсъствието на определяемо име и на определителен член, който да го замести, измества значението в превода. Въпреки това преводът е сполучлив, което се дължи на лексикалното значение на думите. Случаите, при които добавеният предлог е ѡ, съдържат глагол за речева или мисловна дейност и тъй като предлогът разкрива обекта на тези глаголи, преводът е относително точен, макар и без някои от нюансите в гръцки: 55об./7 .мѹжє и ѡ съвѣтѣ рєкъ – ᾧ καὶ τὰ τῆς βουλῆς ἀνειπών κτλ.; 55об./17–18 и патриархѹ ѡ дѣлѣ възвѣстивъша – καὶ τῷ πατριάρχῃ τὰ τοῦ σκοποῦ ἀνατιθέντες; 162/9–10 ѡ ѿцю оубо ıакожє вѣ прѣдъставихомъ – ὡς ἐνῆν, τὰ τῶν Πατέρων παρεστήσαμεν.

От останалите примери два заслужават кратък коментар. Въпреки че е причислен към групата на субстантивираните генитиви, в единия случай в гръцки стои не генитив, а акузатив на отношението (*accusativus limitationis*)[9]: 47об./16–17 и по любъви сицє имѣıа авлıаѥть сıа – καὶ τὰ τὴν ἀγάπην οὕτως ἐξέχων ἐφαίνετο. На едно място преводът добавя определяемо име, за да компенсира липсата на определителен член: τὰ τῶν ἀδελφῶν въ братии дѣла (80об./6–7).

Както вече беше изтъкнато, прилагателните имена са особено удобни за превода на субстантивирани генитивни конструкции, понеже могат да се субстантивират (т.е. да поемат и функцията на гръцкия определителен член) и с лекота предават генитивното значение от гръцки. В Житието на Теодор Студит тези случаи са 15, в това число 4 с възвратното притежателно местоимение свои в превод на гр. τὸ ἑαυτοῦ и под., които не представляват голям интерес, но по формален признак спадат към тази група. Някои от по-типичните от тях: τὸ τοῦ Ἀποστόλου – апⷭ҇лскоѥ (61об./9–10), τὰ τοῦ καιροῦ – врємєньнаıа (73об./9), τὰ τῶν ἀνθρώπων – чл҇вѣчьскаıа (88/6), τὰ τῆς ἐκκλησίας – цр҇кѣвнаıа (113об./8, 18), τὸ τῆς ψυχῆς – д҇шєвьно. (116/4), вж. още 104об./18, 138об./7, 160об./6, 168об./2. Има и един пример с добавено определяемо, когато то се подразбира в гръцки: ἐν τῇ Βιθυνῶν (*sc.* χώρᾳ) – въ виѳиньстѣи странѣ (134об./7–8).

Случаите на превод с помощта на съществително име (общо 7) също предоставят интересен материал за наблюдение. В 3 от тях, които са идентични с последния цитиран пример, преводът предпочита да използва топоним, вместо да добавя страна или друг синоним: τὴν Θρᾳκῶν – Ѳракию (93об./7, 102/4, в ръкописа Ѳакию), ἐν τῇ τῶν Παφλαγόνων – въ Пафлагонъı (150/15–16). В останалите 4 случая името, което в гръцки стои в генитив, в превода заема падежа

---

[9] Повече за *accusativus limitationis* (или *relationis*) и употребата му под влияние на гръцки вж. у Крысько 2006: 112–113, където са посочени примери и от Виг. сб.

(според функцията му в изречението) на гръцкия определителен член, а самото генитивно значение за принадлежност не се превежда, срв.: τὰ τῆς προθυμίας – дьрьзновении. (50/17), τὰ τοῦ πλήθους – множьство (81/11), τὰ τῆς ὑπαντῆς – оусрѣтении. (143/5–6), τὰ τῆς νόσου – бол.сть (165об./8)[10].

Опит за запазване на генитивните отношения има при превода с име в генитив (8 случая). Липсата на определяемо, към което да се отнесе генитивната форма, прави старобългарската фраза да звучи изкуствено и неясно, вж. напр. 164/1–2 .диномоу ѿ письць бесѣды то. повѣдавъ, в гр. ἐνὶ τῶν γραφέων τὰ τῆς ὁμιλίας ἐκείνης ὑπαγορεύσας, или променя смисъла ѝ, напр. Καὶ ἵνα τἄλλα τὰ τοῦ τόπου παρῶ – Нъ да ѡставлю ина мѣста (ср. р., мн. ч., вин. п., съгласувано с ина, или р. п., ед. ч. като τοῦ τόπου) (44об./3). За да се компенсира тази неяснота, в два случая преводът отново добавя определяемо: τὰ τοῦ κόσμου – мира сего вещь (77об./8), τὸ τοῦ θείου Ἰερεμίου – (ıако съвершити сıа) словоу. бж҃ествьнаго Иѥремиѣıа (80об./18). В един случай преводът превежда гръцката конструкция с имитация на определителния член и с местоимение в генитив и по този начин се придържа възможно най-близо до синтактичната структура на оригинала: ὥς γε αὐτὸν οἱ τὰ ἐκείνου φρονοῦντες ἐκάλουν κτλ. – ıакоже сего иже ѡного съмыслıающеи призывахоуть (90/1–3). При друго тълкуване, обаче, може да се приеме, че иже превежда определителния член на причастието, а не този на местоимението.

От останалите случаи на превод на гръцките субстантивирани генитивни конструкции в Житието на Теодор Студит могат да се споменат още два, които са по-скоро изключение или интересно решение, отколкото образец. Веднъж се превежда по смисъл със старобългарско наречие: τὰ πάντων – ѿвсюдоу (80об./10); по-интересна е употребата на съществително име с членоподобно иже, която тук е донякъде спорна, но се среща, макар и рядко, на още няколко места в Житието на Теодор Студит (вж. по-долу за атрибутивните изрази): τὰ τῆς ἐκεῖ δεξιώσεως – ѥже тамо приıатии. (143/15, не е сигурно дали ѥже отговаря на първия гръцки член τὰ или на τῆς).

3. Субстантивирани адвербиални конструкции (тип τὸ πέραν)

В Житието на Теодор Студит има 27 субстантивирани наречия, от които 16 са преведени с прилагателно име, 7 – с наречие, 2 – с добавяне на причастие на „съм" и 2 по друг начин. Тези данни показват, че и тук, както и при генитивните изрази, най-удобното средство за превод е прилагателното име с адвербиален корен, което може да поема субстантивиращата функция на гръцкия определителен член. Преведените изрази са предимно в ср. р., мн. ч. (по-рядко ср. р., ед. ч. или м. р., мн. ч.) с темпорално или пространствено значение. Въпреки относителната многобройност на примерите, те могат да се обединят в няколко групи със сходно лексикално значение. Повече са тези с пространствено (и по-абстрактно) значение: τὰ (τὸ) ἑξῆς – прочаꙗ (58/4, 90об./3, 97об./13), проче. (124об./16), τοῖς ἐφεξῆς – порꙗдьнꙗ (99об./1); τὰ ἔνδον – вънѹтрьнꙗꙗ (145/10, 155/8); τὰ ἔξω – вънѣшьнꙗꙗ (113об./16), τοὺς ἔξωθεν – вънешьнимь (160/14); τὰ ἄνω вышьшии (54об./14), вышнꙗѧ (57/14); τοὺς πόῤῥω – дальнꙗѧ (54об./2). За време са следните изрази: τὸ (τῶν) νῦν – нынѣшьнеѥ (149/2), ѿ нынѣшьнихъ (152/13); τῶν πώποτε – ѿ древьнихъ (152/14); τὰ πρίν –предънꙗѧ (94об./8).

---

[10] Срв. мнението на H. W. Smyth за този тип употреба: „Sometimes it is almost a mere periphrasis for the thing itself", Smyth, 1956: 314, § 1299.

Изразите за време се превеждат по-често със старобългарско наречие: μέχρι τοῦ νῦν – доселѣ (101/12, 159об./10); τὸ πρίν – преже (149/1), авн. (153/13, преводът е неточен); ἐκ τοῦ παραυτίκα – ѿселѣ („веднага“, 90об./7, преводът е неточен). Два израза с пространствено значение са преведени с тамо: 94/16 и не ити тамо – καὶ μὴ δὲ τὴν ἐκεῖσε βαδίζειν ἔχων κτλ.; 138об./17–18 иже и воѥводою тамо быс. – ὃς καὶ στρατηγεῖν ἐπετέτραπτο τῶν ἐκεῖ.

В първия от двата цитирани примера (94/16) наречието ἐκεῖσε се отнася към съществителното име ὁδός, което се подразбира и както обикновено се изпуска. В превода няма и следа от него, но смисълът е ясен. В 138об./17–18 изместването от значението на гръцката фраза е по-забележимо – преводът не предава точно οἱ ἐκεῖ „хората там“, а само наречието за място, но и тук старобългарският текст запазва своята последователност и цялост.

Могат да се споменат още и двата примера, при които в превода съответства наречие и добавено причастие на глагола „съм“: ὑφ’ ἑνὶ τῶν ἐκεῖ – (на .диномь) тоу сѹщихъ (152об./7); τὰ ἐνταῦθα – сьде сѹщаꙗ (168/12). В един случай има показателно местоимение (то функционира като субстантивирано прилагателно име, вж. по-горе): τὰ ἐκεῖθεν – онаꙗ (164/12). В трите последни примера наречията са с пространствено значение.

От представените наблюдения върху езиковия материал от Житието на Теодор Студит и неговия старобългарски превод се налагат няколко коментара: преводът на субстантивираните адвербиални конструкции в Житието на Теодор Студит се отличава с относително разнообразие, но то се отнася найвече към пространствените наречия. Именно при тях се предпочитат различни флективни форми като прилагателно име, местоименно прилагателно и причастието на „съм“, които запазват синтактичните отношения с останалите части на изречението. Там, където се превежда с неизменяема форма, преводът се отклонява от значението на гръцкия текст, понеже не отразява субстантивния характер на израза. При темпоралните изрази преобладават съответствията със старобългарско наречие за време, което може да се обясни донякъде и с ограничената възможност на тези наречия да образуват прилагателни имена – единственият такъв пример е нынѣшьнии от наречието нынѣ.

В гръцкия език субстантивирането на наречия е възможно, но не е твърде разпространено в койне и в говоримия език – употребата на тези конструкции може да бъде ограничена и клиширана, и това зависи от предпочитанията и стила на авторите. На този фон още повече се откроява лексикалното разнообразие на субстантивираните наречия в Житието на Теодор Студит (15 лексеми с 27 употреби).

4. Особени случаи на субстантивиране

Спецификите на гръцкия текст на Житието на Теодор Студит и стилистичните предпочитания на неговия автор Теодор Дафнопат могат да се допълнят от още няколко вида субстантивирани конструкции, които не се вписват в очертаната схема. Освен пред вече споменатите предложни, генитивни и адвербиални конструкции, виждаме определителен член още пред два цитата и дори пред цяло подчинено (относително) изречение. Старобългарският преводач проявява не по-малка вариативност в своя избор и на тези места преводът е гъвкав по отношение на формата и точен в предаване на смисъла.

Субстантивиране на цитати: 152/7–9 въпиющи ѥи се. с҃тыи Феωдоре помози ми бѣдьнѣ имоущи рабѣ твоѥи. – ἐπιβοῶσα καὶ τὸ, Ἅγιε Θεόδωρε, βοήθησον τῇ κινδυνευούσῃ δούλῃ σου; 168/6–8 иже и ω кр҃с ставъше. и бл҃жнии непорочьнии въспѣвающе. – Οἳ καὶ κύκλῳ περιστάντες, καὶ τὸ, *Μακάριοι οἱ ἄμωμοι*, ὑποψάλλοντες. В първия пример прави впечатление употребата на показателното местоимение се като съответствие на гръцкия член.

Субстантивиране на относително изречение: 128об./4–7 млт҃вами акы лѣпо вѣ подаривъ. поутьмь имьже приде посъла. – εὐχαῖς τε, ὡς εἰκὸς, ἀμειψάμενος, τὴν ὅθεν ἧκεν ἐξέπεμψεν. Тук субстантивирането на относително изречение всъщност се дължи на обичайната елизия на съществителното име ὁδός, към което се отнася и самото подчинено изречение – τὴν (*sc. ὁδὸν*) ὅθεν ἧκεν. Преводът правилно добавя поутьмь и избягва нетипичната за старобългарския език конструкция.

Субстантивиране на адвербиален израз: 108об./12–14 и нѣсть просто ни мѣсто ни страна ни въ пропастьхъ ӡемнъıхъ домъ. – καὶ οὐκ ἔστιν ἁπλῶς οὐ τόπος οὐ χώρα οὐ τῶν ὅποι γῆς οἰκία.·Преводът на това изречение не е толкова точен, колкото предишните. Гръцкият адвербиален израз ὅποι γῆς означава „където и да е на земята“, съотв. οὐ τῶν ὅποι γῆς – „никое *от местата* на земята“, затова можем да разглеждаме старобългарското ни въ пропастьхъ ӡемнъıхъ като стилистично натоварено допълнение от страна на преводача.

В заключение следва да се добавят още няколко наблюдения. Анализът на представената таблица на съответствията (*Приложение*) показва, че за всеки от типовете гръцки субстантивирани конструкции има между пет и девет преводачески решения. Едно или две от тях са най-често употребявани, това са и най-конкурентните изразни средства от репертоара на старобългарския синтаксис *за този тип гръцки конструкции у този преводач*, например предложно съчетание с или без иже в превод на предложните конструкции (почти без конкуренция), предложно съчетание с иже или прилагателно име срещу гръцка генитивна конструкция (с още няколко по-често употребявани модела), прилагателно име или наречие срещу гръцка адвербиална конструкция. Въз основа на това се очертава и другият избор, който преводачът прави – дали да гледа на гръцката конструкция като на една синтактична цялост и да я предаде чрез съответна старобългарска *конструкция* (в случая това са предложните съчетания с иже), или да следва линейната последователност на гръцкия текст, доколкото това е възможно, без да търси съответствие на нивото на конструкциите. Разграничаването на стила на автора от този на преводача и изследването на техните отношения изисква много по-обширна и задълбочена работа както върху оригиналния, така и върху преводния текст на Житието.

ЛИТЕРАТУРА

Димитрова 2005: Димитрова, А. Студийският манастир в житията на св. Теодор Студит. – *Palaeobulgarica*, 29, 2005, 1, 72–83;

Доброклонский 1913: Доброклонский, А. П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Т. 1–2. Одесса, 1913–1914 (= *Записки Имп. Новоросс. унив.*, Т. 113).

Дубровина 1991: О синтактических явлениях в переводном тексте. – В: Источники по истории русского языка XI-XVII вв., М., 1991, 14–49.

Дубровина и др. 1977: Дубровина, В. Ф., Р. В. Бахтурина, В. С. Голышенко (изд.), С. И. Котков (ред.). Выголексинский сборник, М., 1977.

Копыленко 1971: Копыленко, М. О языке славянского перевода „Жития Нифонта" (глагольно-именные фразеологизмы). – *Византийский временник*, 31, 1971, 146–161.

Крысько 2006: Крысько, В. Исторический синтаксис русского языка. Объект и переходность, М., 2006 (2 изд.).

Латышев 1910: Латышев, В. Две речи Феодора Дафнопата. – *Православный Палестинский сборник*, 59, 1910.

Латышев 1914: Латышев, В. Житие преп. Феодора Студита в мюнхенской рукописи № 467. – *Византийский временник*, 21, 1914, 222–254.

Минчева, Велчева 1968: Минчева, А., Б. Велчева. Анафорическое употребление древнеболгарского местоимения иже в конструкциях с существительными (К вопросу о греческом влиянии на древнеболгарский синтаксис). – In: Actes du 1^er^ congrès international des études balkaniques et sud-est européennes, VI, Sofia, 1968, 149–160.

Потапов 1928: Потапов, П. Де-кілька слів про значіння текстів Життя Нифонта. – В: Ристенко, А. Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови, Одеса, 1928 (фотот. изд. Rystensko, A. Materialen zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Literatur und Sprache, Leipzig, 1982), 6–16.

Ходова 1954: Ходова, К. Из наблюдений над лексикой древнерусского списка „Жития Нифонта" 1219 г. – *Ученые записки Института славяноведения АН СССР*, М., Т. 9, 1954, 182–204.

ЧИТАЛНЯ

Gribble 1967: Gribble C. Linguistic Problems of the Vygoleksinskij Sbornik, Harvard University Dissertation, 1967.

Gribble 1974: Gribble, C. Origins of the Slavic Short Version of the *Life of Nifont*. – *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 17, 1974, 9–19.

Latyschev 1914: Latyschev, B. Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani n° 520. – *Византийский временник*, 21, 1914, 255–304.

Smyth, 1956: Smyth, H., Greek Grammar, Cambridge, 1956^2 (1920^1).

Večerka 1993: Večerka, R. Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax, T. II. 1993, Freiburg i. Br. (= Monumenta Lingae Slavicae. Fontes et dissertationes, 34 [27,2])

THE TRANSLATION OF THE GREEK SUBSTANTIVIZED CONSTRUCTIONS IN THE VITA OF ST. THEODORE OF STUDIOS

Summary

The definite article in Greek is often used to substantivize some type of expressions which are not substantive (such as prepositional and adverbial phrases or possessive genitive). This particuliarity of the Greek article is used very frequently in the Byzantine Vita of St. Theodore of Studios (BHG 1755) and it is considered one of its author's stylisitc features. Such constructions are a challenge for the Old Bulgarian translator, because there are no exact corresponding means of expression in Slavic languages. Here are examined the ways of translating these constructions into Old Bulgarian.

Приложение – таблица на съответствията по типове субстантивирани конструкции:

гръцки старобългарски	предложно съчетание (тип οἱ σὺν αὐτῷ)	безпредл. род. п. (тип τὰ Θεοδώρου)	наречие (тип τὸ πέραν)	други
съществ. име	107/16; 127об./13; 148/16;	50/17; 81/11; 93об./7; 102/4; 143/5; 150/15; 165об./8;		
прилаг. име (притеж. местоим.)	53об./11; 77/6; 103/2; 103/2^2; 157/17; 162об./5;	55/13; 61об./9; 73об./9; 76/6; 88/6; 104об./18; 113об./8; 113об./18; 116/4; 134об./7 (+); 138об./7; 143/8; 160об./6; 162/3; 168об./2;	54об./2; 54об./14 (?); 57/14; 58/4; 90об./3; 94об./8; 97об./13; 99об./1; 113об./16; 124об./16; 145/10; 149/2; 152/13; 152/14; 155/8; 160/14;	
прилаг. име с иже/еже				111/17;
предложно съчетание	51/13; 54/5; 59об./9; 72/10; 74об./2; 77/11; 86/14; 93об./4; 100/2 (же); 108/14; 116об./8 (?); 119об./6; 129об./4; 148/7; 150об./11; 160/9	47об./16 (?, гр. вин.); 55об./7; 55об./17; 60/10; 80об./6 (+);162/9;	165/15 (?);	
предложно съчетание с иже/еже/ꙗже	36/1; 54об./18; 58/3; 71/16 (ємѹже); 82об./15; 96об./13; 98/11; 100/3; 100об./4; 104об./15; 106об./1; 107об./5; 108об./4; 111об./3; 126об./8; 127/5; 132об./5; 143/1; 144об./14; 149/15; 150/9; 154об./7; 157об./7; 158об./17; 159об./5; 162об./7; 165/3;	59/10; 75/8 (?, ꙗ); 81об./4; 82/14; 96/10; 101/14; 104/1; 105/6; 105/8; 113об./10; 127/9; 127об./2; 158об./11; 165об./14; 166/7;		
наречие	54об./16; 133/2;	80об./10 (?);	90об./7; 94/16; 101/12; 138об./18; 149/1; 153/13; 159об./10;	
несъгл. опред. в gen. или dat.	103об./10 (же);	35об./10; 44об./3; 63/7; 77об./8 (+); 80об./18 (+); 112об./17; 112/об./17^2; 164/2;		
относително изречение	72об./2 (?); 107/7; 113/10; 128об./15 (?); 146об./8;			128об./6;
с причастие на „съм"	68/7; 68/14; 70/13; 82об./11; 85об./12; 90об./18; 94об./1;		152об./7; 168/12;	
показат. мест.			164/12 (?);	152/8;
по друг начин	54об./5 (-); 135об./18;	118об./7 (-); 143/15;		108об./13; 168/8 (-);

Екатерина Тодорова
(София)

ЗА ДУМИТЕ И ЖЕСТОВЕТЕ НА ЕДНА СВЕТИЦА („ПОВЕСТЬ О ПЕТРЕ И ФЕВРОНИИ МУРОМСКИХ“)

Статията, която ще бъде представена на вашето внимание, е разделена на три части: **(Пред)история,** в която става въпрос за част от сюжетната линия на „Повесть о Петре и Февронии Муромских“, написана от Ермолай-Еразъм, **За думите, гласа и словото** – за християнския Логос и за вербализирането на това слово от страна на княгиня Феврония и **За жестовете** на Феврония.

I. (Пред)история

За какво става въпрос в тази първа уводна част? Естествено, за сюжетната линия преди появяването на главната героиня – Феврония. Руските вълшебни приказки обикновено започват с традиционния зачин: „Жили-были...“, „В некотором царстве, в некотором государстве...“ и т.н. Принадлежността на тази повест към фолклорно-приказното се подчертава още в самото начало с традиционния, но леко видоизменен начин: „Се убо в Русийстей земли град, нарицаемый Муром...“[1]

Ето и накратко съдържанието или (пред)историята на тази оригинална староруска повест от XVI век. Руският град Муром е управляван от княз Павел. Неговата съпруга е посещавана от змей, изпратен ѝ от дявола, който приема облика на нейния съпруг (дявол→змей→съпруг) и прелъстява по този начин невинната и добродетелна княгиня. Тя се усъмнява и разказва за това на княза, а той я съветва да разбере от него самия за начина, по който може да бъде умъртвен. Змеят издава тайната си: може да бъде убит само от брата на княз

---

[1] Библиотека литература 2000: 454.

Павел – Петър, с помощта на Агриковия меч. Княз Петър убива змея, но кръвта на умиращия змей попада върху него и той се разболява. Така се подготвя появяването в текста на лечителката Феврония.

II. За думите, гласа и словото

> *Първият човек трябва да е бил жена,*
> *защото според Библията в началото бе словото...*
> Руски виц

Руската средновековна традиция възприема библейското учение за Слово-Премъдрост, като неговият статут се приравнява до семиотичния ред *божествен-мъдър-разумен* в християнското социално общество. *Словото* може да се разглежда не само с категориите писмено/устно, но и с категорията мъжко/женско или идеално-духовното/материално-телесното (в старата руска литература това са образът на княза и монаха/образът на княгинята) като два вида интерпретация на битието. Женският наратив в старата руска литература е амбивалентен: от една страна, жените са надарени с мъдрост, идваща от християнското учение, а от друга – с фолклорна мъдрост – с умението да говорят и изговарят „лъжливи слова", за да надхитряват мъжкото начало (Тодорова 2003). И за да бъда в синхрон със своето време като един „цитиращ човек" (Никола Георгиев), бих се възползвала от изкушението да вмъкна „гласа" на А. Личева (Личева 2002: 292), която пише че, „независимо че като цяло средновековната епоха се занимава повече с божествения глас и неговите отзвуци в човешкия, в светската средновековна литература не липсват примери за диференцирането на човешкия глас. Като – разбира се – по-чести са отпратките към мъжките присвоявания на женския глас". Въпреки че А. Личева визира западноевропейското средновековно културно пространство, сме съгласни с това нейно твърдение, и дори нещо повече – бихме го разширили, обхващайки и източноправославното общество. Гласът издава идентичността на личността: в случая на мъж или жена.

Тук бегло и индиректно ще засегнем семиотиката на женската уста, тъй като тя е неразривно свързана с изговарянето у Феврония, с мъдростта и/или хитростта ѝ. Както отбелязва и руският изследовател А. С. Дьомин, „старoруските паметници до XIV в. внушават представата за тънкото владеене на езика от жените, за тяхното езиково остроумие"[2]. Макар че, според нас, и по-късните литературни текстове от XV и XVI в. не правят изключение. Изговарянето е признак на действеност, а образът на Феврония се изгражда и разкрива въз основа на диалози – белези на сюжетното развитие на повестта. Тя разговаря иносказателно със слугата, княза, с превозвача в лодката (в този епизод допълнително се въвежда темата „всички жени са еднакви"), т.е. с мъжкия свят, въвеждайки ни в дискурса на женския свят, на женската логика.

---

[2] Интернет източник: www.auditorium.ru

До-Феврония, другата владетелка и любителка на устното Слово и любим обект на изследване от страна на руските медиевисти, е княгиня Олга, която ловко чрез иносказание дава гатанки, обаче чрез нейния акт на говорене се ситуира смъртта (отмъщенията ѝ към древляните). По този начин в Стара Русия реално-историческото се пречупва чрез писмения християнски разказ, в съчетание с народно-фолклорни мотиви. Приликата между Олга и Феврония е очебийна: и двете княгини са реални исторически лица, и двете са канонизирани за светици и двете в писмените текстове са надарени с мъдрост и красота. Тези два образа са „реабилитация" на женското начало, която през Средновековието варира от силно отрицателна (библейската изкусителка Ева) до силно положителната женскост в лицето на Богородица.

Както вече отбелязахме, Феврония е основно действащо лице на повестта. Нейният образ е бивалентен: от една страна, тя може да се разглежда от фолклорна гледна точка, а от друга – от гледна точка на наслояване на християнските възгледи. За нас представлява интерес втората част, тази, която е свързана с християнско-библейската символика. Феврония притежава библейска мъдрост, софийност. Като част от тази мъдрост се проявяват черти на дева, девственица:

> Бижоу тꙗ, дєвицє, моудроу соущоу ...[3]
>
> Дєвицю жє хотꙗ во отвѣтєх искоуситн, ащє моудра єсть...[4]

Изключително интересен факт е обаче следното изречение на Ермолай-Еразъм, заиграващо се с мотива за женско/мъжко:

> Радоуїсꙗ, Фєвроние, ꙗко в жєнстєї главѣ свꙗтъıх моуж моудрость имѣла єси![5]

В този цитат се вижда как Ермолай-Еразъм, хвалейки героинята си, поставя жената Феврония редом до мъдрите мъже, т.е. той изравнява нейния статут.

Темата за ума-разума в тази повест е застъпена в изследванията на О. В. Гладкова, която дори утвърждава, че тази тема измества любовната[6]. И мъдростта ѝ, и лечителските ѝ способности се възприемат като дар от Бога:

> Радоуїсꙗ, Фєвроние, ꙗко от Бога имѣла єси даръ
> в дєвьствєннєї юности нєдоуги цєлити.[7]

---

[3] Библиотека литература 2000: 460.

[4] Библиотека литература 2000: 460.

[5] Библиотека литература 2000: 470.

[6] Гладкова 1998: 232.

[7] Библиотека литература 2000: 470.

Целомъдрената ѝ природа се подчертава още повече от факта, че тя приема монашеството заедно със съпруга си, а това предполага смяна до известна степен на личността, т.е отричане от всичко земно, приемане на ново име (Ефросиния).

Средновековната цивилизационна култура, привидно подчинена на комуникационния модел Слово-Логос като път към Бога и божественото познание на битието, не пренебрегва в ежедневието си и други видове на комуникационно поведение. То бива пълноценно отразено и в литературните средновековни паметници. Става въпрос за невербалното изразяване на човешките чувства и емоции – за жестовете.

III. За жестовете

С термина *жест* могат да се обозначават чувствата на хората като израз на вътрешни движения (телесна изразителност), също така може да се вземе предвид и *значението на жестовете* – тяхната комуникативна, т.е. невербална функция, както и тяхната символна ефективност. Важно е тук да разграничим жеста от движението. Като всеки знак – жестът има означаващо и означаемо, синтактика и прагматика, като при това връзката между означаващото и означаемото има в повечето случаи конвенционален характер. Затова са движения, а не жестове, въртенето на главата в двете посоки (дясно-ляво, ляво-дясно), смяна на краката, когато са изтръпнали от дълго седене, почесване, когато сърби, гримаси на болка, хоризонталното положение на спящия. Жестовете служат за изразяване на конвенционален смисъл, подлежащ на лексиграфиране, а, например, кихането няма знакова или семиотична функция, тъй като човек киха не за да изрази или предаде някакъв смисъл.

Малцина са учените, които са разработвали в изследванията си проблема за жеста, жестовостта като методология и интересуващата ни по-специално конкретика на руското средновековие. Ще се възползвам от игровата двусмисленост на жестовата фраза „преброявам на пръсти" и ще назова техните имена.

В западноевропейската критическа мисъл се открояват имената на групата френски учени около историческото списание „Анали" (интердисциплинарно списание, обединяващо етнологията и историята) – Жак льо Гоф, Жан-Клод Шмит, Марк Блок. Жак льо Гоф пръв въвежда понятието „цивилизация на жеста", визирайки, разбира се, западноевропейското общество. Както самият той пише:

> ... заедно с Жан-Клод Шмит и една малка група от Центъра за исторически изследвания (...) проучваме от известно време системата на жестовете през Средните векове, опитвайки се, освен написаното и изреченото, да съберем за историческата документация и това трето основно свидетелство, което, впрочем, най-често е тяхно допълнение.

Вече забелязахме известна конюнктура на вниманието към жестовете в средновековния Запад и установяването през XII – XIII в. на система за идеологически контрол над жестовете от страна на Църквата.

Нашите изследвания[8] ни навеждат на мисълта, че християнството през Ранното средновековие възприема жестикулацията като подозрително действие, а самата дума gestus между V в. и XII в. остава в затъмнение. Думата „жест" насочва мисълта преди всичко към две области, презрени от християните, които предприемат люта битка с езическите отживелици: театъра и обладаването от дявола. Майсторите на жеста, мимовете или обладаните, са дяволски жертви или изчадия. Христовото войнство е кротко, сдържано в жестовете си. Жестикулира гвардията на дявола"[9]. Тези кратки бележки от страна на льо Гоф ни препращат към фундаменталния труд на Жан-Клод Шмит „Смисълът на жестовете в средновековния Запад", появил се на българския книжен пазар през 2000 г.[10] Ако се откъснем от неизбежните примери в западноевропейските паметници (XI–XIII в.), подплатили доказателствено труда на Шмит, то методологически неговата класификация на жестовете изглежда по следния начин:

На първо място той въвежда термина gestus. Gestus е както отделен жест, така и движения и положения, засягащи цялото тяло и притежава конотативно значение: за норма (дали е уместен), за обществена ценност (белег на социалния статус на човека), за жестова модалност („идеална" мярка на жеста). Но според Шмит gestus не обхваща всички видове жестове, затова той въвежда още един термин: motus. Частично този термин се препокрива с gestus. Но motus означава също така общата категория движение. Под motus се разбира и подвижност, която, съотнесена към тялото, притежава презрително (пейоративно) значение. Двойката опозиция подвижност–неподвижност са признаци на социално подчинение през Средновековието, тъй като „прекъснатият жест, неподвижността на божественото или кралско величество не са ли белег за съвършенство и превъзходство, пред което всички останали жестове приличат на оживление и са признание за морално и обществено подчинение?"[11]. Говорейки за бинарно противопоставяне, като опозиция на gesta, Шмит въвежда термина gesticulacio. Това са всички жестове, рецептивно възприемани като невъздържаност, безпорядък, суета и грях. Ученият обаче прави разлика между жестикулациите, получили някакво признание от църквата, и жестикулациите на народните маси. Около литургията бързи, дръзки и хаотични са жестикулациите на танца, транса и мистичния екстаз, който пък не винаги се отличава от дяволските конвулсии. Френският учен ги нарича gesta, като ги характеризира по следния начин: те са по-малко обмислени, отколкото изпълнени; повече колективни, отколкото индивидуални. Докато gestus се характеризира с „хоризонталното" си измерение като фактор на социални отношения (в ритуалите, в междуличностното общуване и даже в молитвата), gesta имат „вертикално" измерение, свързвайки най-вече хора и групи от жестикулиращи хора с невидимите сили. Отношението с невидимата сила е двояка: положителна (съобразена с Божията воля) и отрицателна (предизвикана от дявола). Като последна категория Жан-Клод Шмит въвежда понятието signum – засяга кодифицираните жестове на главата или на ръката, не/придружени с думи. То се отнася за всички жестове, не/съзнателно носители на междуличностно отношение и на комуникация (диалог, ритуал).

---

[8] Текстът е публикуван през 1985 г. – бел. авт.

[9] Жак льо Гоф 1998: 165–166.

[10] Шмит 2000.

[11] Шмит 2000: 26.

Що се касае до научната мисъл в Източна Европа, жестовата система е представена в две статии: на проф. Елка Бакалова (1989) и на руската изследователка О. Ю. Клаутова (1993). Двете заглавия подсказват едно по-разширено разглеждане на въпроса, като жестовете са представени както в иконографията, така и в писмените паметници.

Проф. Бакалова акцентира върху функционалната незаменимост на жеста в средновековното изкуство, а също така подчертава някои аспекти на жестовата символика. Според нея, полисемантичността на някои видове жестове налага разглеждането и интерпретирането им само в рамките и в зависимост от дадения контекст. В статията се отделя внимание на молитвените жестове, жестовете на покаяние, на благославяне, жестовете–заклинания. Специално място е отредено на вида жест – проскинезис (поклонение), който освен физическо движение е и признак на различни видове чувства: от почитание до уважение.

Статията на О. Ю. Клаутова започва с кратък обзор на писаното по въпроса от съветските изследователи (Н. П. Кондаков, В. П. Адрианова-Перетц, Д. С. Лихачов и др.), следващо по ред е уточняването на понятието „жест". Според нея, „жестът е знак, който служи за изразяване на човешки емоционални състояния. На синтаксично ниво на композицията на живописното произведение, жестът като знак е едно от средствата на изразяване на пространствени и смислови връзки между фигурите. На семантично ниво жестът предава емоционалния статус на персонажите"[12]. По-нататък тя разделя жестовете на две големи групи – инвариативни (канонични) и неканонични. Използвайки литературни и живописни руски паметници от XI–XIII в., Клаутова обособява следните канонични жестове: благославяне, приемане на благодат, плач, молитва. Неканоничните жестове подчертават поведението на определена група персонажи (положителни и отрицателни) или поддържат хода на ритуалното действие.

Според комуникативните си функции *жестовете* могат да се разделят на: *лечителни (терапевтични) докосвания, дяволски докосвания, ръкополагане, битови докосвания и молитвени.*

---

[12] Клаутова 1993: 257.

Какви жестове използва Феврония? Това са предимно допълващи жестове към нейния образ, които доизграждат нейния лик на съпруга и домакиня, на лечителка. Жестовете, които извършва, са изцяло с ръцете – тя тъче, шие, лекува. Те могат да се разделят на:

1. Жестове, свързани с ежедневния женски бит

След като се разболява, княз Петър, търсейки изцеление, изпраща свои хора да търсят лечител:

> Єдин же от предстоꙗщих емоу юноша оуклонисꙗ в весь, нарицаюшоусꙗ Ласково. И прииде к некоего домоу вратом и не видѣ никогоже. И вниде в дом, и не бѣ, кто бы его чюлъ. И вниде в храминоу и ꙁрꙗ видѣние чюдно: сидꙗше бо едина девица, ткаше красна, пред нею же скача ꙁаец[13].

Жест на примерна стопанка, домакиня, съпруга:

> она же остаточное дѣло воꙁдоуха того свꙗтого шиꙗше, и преста, и вотче иглоу свою в воꙁдоух, и преверте нитью, еюже шиꙗше[14].

Както пише академик Д. С. Лихачов относно това действие – в момента на настъпване на смъртта на княз Петър, Феврония шие, „Феврония дошива лика на светеца, като оставя незавършена ризата му, забожда иглата в плата, обвива около нея конеца и изпраща да кажат на Петър, че е готова; и след като се помолва Богу, умира. Великолепен е този жест на жена, разумна и уредна, която обвива конеца около иглата, за да може друг да продължи работата ѝ. Този художествен детайл показва изумителното душевно спокойствие на Феврония, с което се решава на смърт заедно с любимия човек. Само този единствен жест е пределно красноречив"[15].

2. Жестове, свързани с лекуване:

Първият подчертава ритуала на лечението и представлява последователно свързани действия, придружени с говор:

> Она же вꙁем посоудец мал, почерпе кислꙗжди своеꙗ, и доуноу на нꙗ, и рек...[16]

---

[13] Библиотека литература 2000: 458.

[14] Библиотека литература 2000: 468.

[15] Лихачов 1996: 58.

[16] Библиотека литература 2000: 461.

3. Друг вид жестове са свързани с чудесното и предизвикани от изпитания, доказващи невинността на Феврония:

> Нѣкогда бо нѣкто от предстоꙗщих єї приде ко благовѣрномоу кнꙗꙁю Петрови навадити на ню, ꙗко: „От коєгождо, — рєчє, стола своєго бєꙁ чиноу исходит: внєгда бо встати єї, вꙁимаєт в роукоу свои крохи, ꙗко гладна“. Благовѣрныї жє кнꙗꙁь Петръ, хотꙗ ю искоусити, повелѣ да обѣдоуєт с ним ꙁа єдиным столом. И ꙗко оубо скончавшоусꙗ обѣдоу, она жє, ꙗкожє обычаї имѣꙗшє, вꙁєм от стола крохи в роукоу свою. Кнꙗꙁъ жє Петръ приим ю ꙁа роукоу и, раꙁвєд, видѣ ливан доброванныї и фимиꙗн[17].

За да се стигне обаче до този жест, преди това се осъществява проектиране на социален конфликт между девицата от народа Феврония и аристократичните съпруги на болярите.

И така, образът на Феврония освен чрез вербално-невербалното Слово, се разкрива и чрез жеста: лечителния, битовия и чудесния.

В това изследване се опитахме да поставим и осмислим взаимовръзката между Словото, разбирано, от една страна, като вербализация на определени езикови средства от гледна точка на един средновековен женски дискурс, а от друга – да го съпоставим в парадигмата на библейското разбиране за Логоса. Другата задача, поставена от нас, беше да се покаже и разкрие образът на Феврония чрез нейното невербално поведение към останалия (т.е. мъжки) свят.

ЛИТЕРАТУРА

Бакалова 1989: Бакалова, Е. Функция и символика на жеста в средновековното изкуство. – *Изкуство*, 1989, бр. 5, 2–9.

Библиотека литература 2000: Повесть о Петре и Февронии Муромских – В: Библиотека литература Древней Руси, т. 9, конец XIV – первая половина XVI в., отв. ред. Д. С. Лихачев, СПб., 2000, 454–468.

Гладкова 1998: Гладкова, О. В Тема ума и разума в „Повести от жития Петра и Февронии“ (об идейно-художественной структуре текста) – В: Герменевтика древнерусской литературы, М., 1998.

Жак льо Гоф 1998: Жак льо Гоф. Въображаемият свят на Средновековието: Есета, С., 1998.

Интернет източник: www.auditorium.ru; Демин, А. С. Ужасное и саркастическое (Женские загадки в древнерусской литературе XI–XIV вв.).

Клаутова 1993: Клаутова, О. Ю. Жест в древнерусской литературе и иконописи XI–XIII вв. К постановке вопроса . – *ТОДРЛ*, т. XLVI, РАН, СПб., 1993, 256–269.

Лихачов 1996: Лихачов, Д. Култура и съвременност. С., 1996.

Личева 2002: Личева, А. Истории на гласа. С., 2002.

---

[17] Библиотека литература 2000: 464.

Тодорова 2003: Тодорова, Е. Д. Сложение Архетипа Девы Премудрости в древнерусской литературе. – *Адам & Ева: Альманах гендерной истории*, №5, РАН, Ин-т всеобщей истории, гл. ред. Л. Р. Репина, М., 2003, 33–55.

Шмит 2000: Шмит, Жан-Клод. Смисълът на жестовете в Средновековния Запад, С., 2000.

WOMAN SAINT'S WORDS AND GESTURES (NOVEL TO PETER AND PHEVRONIA OF MUROM BY ERMOLAY-ERAZAM)

Summary

The paper is separated into 3 parts: the first part *Pre-story* presented a novel narrative for Russian saints Peter and Phevronia, which was written by Ermolay-Razam in the 16 century, the second part, which is entitled *About Words, Voice and Word*, tells for the Christian Logos and Phevronia's talent to vocalized words, and, the third part tells about *The Phevronia's Gestures*.

In this research is investigated the link between Logos, on the one hand, as a pronounced definite language instruments by Medieval woman discourses, on the other hand, to put it on the biblical paradigm of Logos. The paper presents the character of St. Phevronia through her nonverbal manners into the other *a men* medieval world. As well as the author presents some theoretical models of non-verbal communication of the most famous researchers from Eastern and Western Europe.

Марина Йорданова
(София)

КЛИМЕНТОВОТО ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА УСПЕНИЕ БОГОРОДИЧНО – ТЕКСТОЛОГИЧНИ НАБЛЮДЕНИЯ

Похвалното слово за Успение Богородично (ПСУБ) на Климент Охридски е особено популярно в старите славянски литератури – българска, сръбска, руска, румънска (ръкописи с молдавски произход). То е измежду най-разпространените Климентови слова и в повечето преписи името на автора е запазено. Сведения за написването на Словото намираме в Пространното житие на Климент от Теофилакт Охридски, в което се казва:

> Той състави прости и ясни слова за всички празници, които не съдържат нищо дълбоко и много мъдро, но които са понятни дори за найпростия българин. С тях хранил душите на по-простите българи, поейки с мляко тези, които не могли да приемат по-твърда храна, и станал нов Павел за новите коринтяни – българите (1 Кор. 3:2). Чрез тези слова могат да се научат тайнствата на празненствата, които се извършват за Христа и чрез Христа. В чест на пречистата Богородица, чиято памет, както знаете, често се празнува през годината, Климент в словата си усърдно написал похвали и разкази за нейните чудеса.
>
> (Бончев 1970: 19)

Известният руски библиограф, богослов и славист В. М. Ундолски, който е и първият изследовател на книжовното наследство но Климент Охридски, още през 1845 г. включва ПСУБ сред десетте поучения и похвални слова със сигурно Климентово авторство (по Петухов 1893: 301). През 1893 г. Е. В. Петухов изброява 20 преписа на словото, намиращи се в руски книгохранилища (Петухов 1893: 300–310). В изданието на Климентовите съчинения са посочени над 60 преписа на словото, от които 51 с името на Климент, наричан най-често епископ Климент, Климент епископ словенски, архиепископ Климент, свети Климент, Климент епископ Велички. Подобно на останалите Климентови произведения, то е достигнало до нас предимно в руски преписи. Възможно е откриването на още преписи. (Климент Охридски 1970: 752–767).

ПСУБ е поместено в сборници с разнообразно съдържание: панегирици, чети-минеи, пролози, тържественици, наред със слова на Йоан Златоуст, Василий Велики, Андрей Критски, Григорий Богослов, Йоан Дамаскин.

Най-старият южнославянски известен препис на т.нар. „основна редакция" (Станчев, Попов 1988: 76) на творбата е поместен в Хомилиара на Михановић от XIII в., № III. с. 19 от сбирката на ХАЗУ, в Загреб – сборник от различни слова за месеците от януари до август (Иванова 1978). Словото е издадено в събраните съчинения на старобългарския писател и е без името на Климент: **Вь тъждє дн҃ь похвала ст҃ѣи бц҃и на прѣставлєниѥ**, с начало: **Сє нн҃ѣ свѣтло праздьство ликьствоующє**... (Климент Охридски 1970: 752). Друг южнославянски текст, публикуван също в събраните съчинения, е в сборник от XIV в от НБКМ, № 307 (Климент Охридски 1970: 752). В сръбски миней за декември-август, от XIV в., намиращ се в сбирката на ХАЗУ в Загреб, III. с. 22, словото е поместено между Словото на Йоан Богослов за Успение Богородично и две слова на Андрей Йерусалимски за същия празник (Климент Охридски 1970: 752). Други по-късни преписи, с които съм работила de visu, снимки, от които има в Научния архив на БАН, както и с ръкописи и микрофилми от НБКМ са:

Сборник от 1445 г. № 747 от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра, л. 430 – 434, руска редакция (Описание славянских рукописей 1879: 142–143).

Чети-миней за м. август № 680 (407) от XV в. от същата сбирка. Тук са поместени 6 слова за празника – на Йоан Богослов, Андрей Йерусалимски, Йоан Дамаскин, Григорий, епископ Солунски, Григорий, епископ Руски. Словото на Климент Охридски е на л. 242б–244б. [1]

Сборник от XV в., Ћ. V. 8 от сбирката на Крушедолския манастир, л. 384–385. На л. 2 в ръкописа има приписка: **Сборник словъ избраннъıх на гⷭдкіа праⷥники и прⷭ҇тъıа бц҃ъı и инъıх многих ст҃ъıх нароучитъıх**. Шафарик определя сборника като „Панегирик", а Абрамович и Востоков „Тържественик". Текстът е след Слово на Герман Константинополски за Успение Богородично (Петковић 1914: 169).

Тържественик от XV в., № 369 (Анзир. скит 83) от сбирката на Соловецкия манастир (днес в РНБ, Санкт Петербург), л. 312–313 (Описание рукописей Соловецкого монастыря, 1, 1881: 681). Тук са поместени 6 слова за празника: на Йоан Дамаскин, на Григорий архиепископ Солунски, две на Андрей Критски. След Климентовото слово следва словото на Йоан Богослов за Успение Богородично.

---

[1] Този ръкопис е поместен на страницата на Троицко-Сергиевата лавра в Интернет на адрес www.stsl.ru

Тържественик от XVI в., № 370 (1050) от сбирката на Соловецкия манастир. Текстът е на л. 274–278. Тук са поместени 10 слова за празника, като се започва с апокрифните слова на Йоан Солунски и Йоан Богослов, и се завършва с Житието на Богородица от Епифаний (Описание рукописей Соловецкого монастыря, 1, 1881: 690). Друг препис в същия ръкопис, „разширена редакция"(Станчев, Попов 1988: 76), със същото начало, л. 329–337.[2]

В чети-миней от XVI в., № 643 (830) от библиотеката в Соловецкия манастир, ПСУБ отново е в съседство със Словото на Йоан Богослов (Описание рукописей Соловецкого монастыря, 1, 1881: 493).

Миней за м. юли и август, № 155, НБКМ от XVII в., Етрополска книжовна школа, л. 372–375 (Цонев 1910: 107). След Климентовия текст следва Словото на Йоан Богослов за Успение Богородично.

Сборник от началото на XVIII в., № 721 от НБКМ, дамаскин, л. 98–100 (Цонев 1923: 376).

Сборник от началото на XIX в., № 1078 от НБКМ, дамаскин, л. 61–63 (Стоянов, Кодов 1964: 390).

Съществуват текстове, които са късна компилация по творби на Климент Охридски и архиепископ Андрей Йерусалимски са със заглавие: Мц҃а авгоуста еі҃. Слово похвалное на премирное преставленіа преб҃лгословеніа вл҃уце наши бц҃и, събранное ѿ слово Климента папи римскаго и Андреа архиеп҃ка иерл҃имскаго, с начало: Ето сега светливо настанало праꙁдньство, елате… В дамаскините наред с това слово са житията на св. Георги, св. Димитър, св. Теодор Тирон, св. Петка Търновска, както и Слово за прекрасния Йосиф, Слово за Алексий, човек Божи и части от Физиолога.

Съпоставката на текстовете от „основната редакция" на Словото категорично свидетелства за това, че между отделните преписи няма съществени различия, както заявява и проф. Б. Ангелов „разликите са предимно словни и правописни" (Климент Охридски 1970: 761).

При изграждане на Климентовите похвални слова за светци съществува устойчив „единен модел", (Петканова 1974; Иванова 1985: 27–36; Станчев, Попов 1988: 73–86; Станчев, Велинова 1991; Велинова 1995). Могат да се разграничат няколко основни композиционни елемента в ПСУБ. В увода авторът въвежда читателя/слушателя в празника и призовава християните да се насладят на „това предивно чудо". Следва повествователната част (naratio), в която, наред с богатата словесна образност и ораторския стил, са представени отделни важни моменти от живота на св. Богородица (Коцева 1995), взети от каноничния разказ, изпъстрени с множество библейски цитати (Благовестието) и от апокрифното предание за Богородичното успение на Йоан Богослов (пристигане върху облаци на апостолите, не само живи, но и мъртви, за да видят успението й). В т.нар. преходна част (transpositio) е направена връзката между повествованието и похвалата: „Сега, като пристъпим с поклонение към пресвета Богородица, нека велегласно изречем похвала, казвайки...". Следва кулминацията, т.е. истинската възхвала, с многократно повторение на призива „радвай се" и изброяване на многобройните образи-символи на св. Богородица. Заключението е под формата на молитва, отправена към Божията майка: „Прогони всички страдания, изцери болести, разпръсни беди и премахни ересите". ПСУБ е лирическа творба, която се отличава се със забележителна образност на стила. Наситена е с много и разнообразни алегории, символи, епитети, метафори. Не случайно изследователите на Климентовото творчество отбелязват близостта на възхвалата в похвалното слово с акатиста за Богородица.

---

[2] Тази редакция на Словото е обнародвана от арх. Антоний (1881: 229–236). Сърдечно благодаря на Анисава Милтенова за съдействието, което ми оказа при откриването на този интересен текст (ПСУБ).

Интерес представлява текстът на Похвалното слово, поместен в сборника от Соловецкия манастир, № 370 от XVI в.[3] В описа на ръкописите от Соловецкия манастир за това произведение е отбелязано: „Неизвестного автора, который распространил слово Климента болгарского вставками из апокрифического сказания Иоанна Богослова и из церковной истории Никифора Каллистена (X, 14). Из этой последней он внес в свое слово в сокращении ответ Ювеналия, патриарха иерусалимского, императрице Пульхерии, желавшей отыскать мощи Богородицы и перенести их во Влахернский храм (Lambec. Comment. de Bibl. Caes., t. VIII, p. 347, ed. Kollar.)." (Описание рукописей Соловецкого монастыря, 1, 1881: 690). Сборникът е интересен и с приписките на началния бял лист. Със скоропис има бележка: „Торжественник дача царя и великого князя Ивана Васильевича всея Русии". Същата приписка стои и на втория бял лист, като е добавено: „а писана с кирилловского Торжественника". Както казах по-горе, в сборника са поместени десет слова за празника Успение на св. Богородица, като са включени както произведения на известни църковни писатели, така и апокрифни или „квазиканонични" творби. Затова не буди недоумение фактът, че в сюжетната линия на творбата се преплитат моменти от Похвалното слово на Климент Охридски, от Словото на Йоан Богослов и от Църковна история на Никифор Калист. Уводната част, без съществени различия, е от Климентовото похвално слово, което продължава и в повествователната част. Тя е доста обширна, следва епизодът с откъснатите ръце на евреина, който иска да събори Богородичното тяло (от Словото на Йоан Богослов) и сравнително точно предадени цитати от Църковната история. След отговора на архиепископ Ювеналий на императрица Пулхерия, че в Свещеното и боговдъхновено писание не се говори нищо за изхода на светата Дева, и че за всичко, касаещо това важно събитие, се разказва в старо предание, следва отново връщане към Климентовото похвално слово. Това е моментът, в който писателят описва събирането от всички страни на апостолите и полагането на Богородичното тяло в гроба в Гетсимания. До края се наблюдава буквално сходство с ПСУБ.

---

[3] От всичките 79 Климентови похвални, поучителни и тържествени слова, включени в неговите Събраните съчинения (Климент Охридски 1970), в Соловецката библиотека се намират 39 от тях, датирани от XV–XVII в. Те са открити в състава на 36 ръкописа (Кукушкина 1986: 207).

Най-вероятно тази компилация възниква в Русия, а приписката в ръкописа показва името на собственика или поръчителя на книгата – княз Иван Василиевич[4]. От записките в Соловецкия манастирски летопис и от бележките в самите ръкописи става ясно, че много от тях са съставени в самия манастир от монасите по тяхна собствена преценка, по поръка на настоятели или са дарения от лица, имащи особено отношение към манастира (Описание рукописей Соловецкого монастыря, 1, 1881: 6–8). Основоположникът на библиотеката на Соловецкия манастир, свещеникът Доситей, ученик на преподобния Зосима, изписвал книгите изключително старателно и с красив почерк[5]. Той поставял своето име като плетеница в кръг, под формата на печат. Такъв е сборник № 369, тържественик от XV от същата библиотека, ръкопис на игумена Доситей, чиито знак във формата на печат е поставен на полето на първия лист. Той съдържа шест слова за празника Успение, като на л. 312–314 е ПСУБ, следва Словото на Йоан Богослов. Вероятно произведенията, посветени на Успение Богородично имат връзка с храмовия празник на църквата, със същото име в манастира, основана през XV в.

Друг вариант на текста се наблюдава в ръкописи № 721 от началото на XVIII в. и № 1078 от НБКМ от началото на XIX в. Това са дамаскински сборници и включването в тях на оригинални произведения на старобългарски писатели е сравнително рядко явление. Уточнението, което е направено в Академичното издание е, че това е „късна компилация от творби на Климент Охридски и архиеп. Андрей" (Климент Охридски 1970: 761). При анализ на текстовете от двата сборника не се наблюдават редакционни и смислови различия. Разлика има в стила и езика на творбите, като по-късната е написана „на още по-жив новобългарски език". На текстологичното и езиковедско изследване на Климентови творби в дамаскините е посветено изследването на Елка Мирчева (2001). Разгледани са три произведения на Климент Охридски: Поучение за Рождество Богородично, Похвално слово за Св. безсребреници Козма и Дамян и Похвално слово за пророк Илия. Разглежданите от нас текстове са поместени в сборници от XVIII и XIX век и затова са останали извън обсега на изследването.

---

[4] М. Кукушкина, позовавайки се на изследванията на проф. П. Динеков (1976: 27–31), на текстологическите проучвания на проф. Д. С. Лихачов (1952: 14–24, 119–178; 1988: 15–70) и привеждайки конкретни примери от ръкописи, намиращи се в северни библиотеки, преди всичко Соловецката, прави извод, че произведенията на авторите от „златния век", попадайки в Русия, започват свой самостоятелен живот и така стават част от руската литература.

[5] Относно това кога и от кого е основана библиотеката на Соловецкия манастир, съществуват две гледни точки. Авторите на описа на ръкописите на Соловецкия манастир, Порфириев, Вадковски и Красноселцев, в предговора към т. I отбелязват: „Первым собирателем книг, положившим основание библиотеки, был священноинок Досифей, ученик преп. Зосимы". Това твърдение е подкрепено и от други учени. (Розов 1962: 297). Според тях библиотеката към манастира възниква в края на XV в. В изследването си М. Кукушкина , позовавайки се на открити от нея копия от манастирски опис от 1514 г. отбелязва, че създаването на библиотеката е свързано с дейността на един от основателите на манастира, игумена Зосима и се отнася към средата на XV в.

При съпоставка на оригиналното Климентово Похвално слово за Успение Богородично и „преработките“ или „преправките“ (Мирчева 2001:72), поместени в дамаскинските сборници, се наблюдават следното:

В уводната част на дамаскинските текстове е използвана цялата уводна част от Похвалното слово. Начало на ПСУБ: Се нн҃ꙗ свѣтло праздьс'тво ликьствоующе... Начало на текста от дамаскините: Ѥто сега светливо настанало праздньство, елате... Съвпаденията в двата текста продължават до момента, в който се описва полагането на Богородичното тяло в гроба в Гетсимания (на същото място прекъсва и текстът, поместен в сборник N 370 от Соловецкия манастир). Следващата част, която съставя компилацията, е с начало: „Беше видениꙗ ново въ истинꙋ и съмисль недоумеваниꙗ жена на нб҃ото преминала съсъ чистота скопосна и дето са на нб҃ето невъсхѡди и прѣⷭ҇чтаа дв҃ца сⷭ҇ телѡ възлази самите серафимскы скопосе преминала“. Тук не липсват и възклицания, епитети, сравнения: „Ѡ чюⷭ҇ големѡ. Рожⷭ҇ството избегна и ѿ тл҃е гробатъ гнилѡстъ ненаправи“, „сⷭ҇ чюдо женскы крака нбⷭ҇ните пътеки настъпиха ѡти уведе цр҃ца и маика своꙗ сн҃ъ и бг҃ъ наивисоко ѿ сичкоте нб҃ета“. В сравнение с възкачването на прор. Илия и ап. Петър на небето, св. Богородица „до самси царъики престолъ на сн҃а своегѡ достигна.“ Следва призив към християните – бедни и богати от всички възрасти „мѡмци и мѡми старци сⷭ҇ млаⷣи“ „секаква сръдина и мъⷤа да ѿфърлимъ и що ны държи грѣхъ секаквъ“, а след това възхвала с неколкократно повторение на „тебе“ – „тебе славят“, „тебе се молят“. Финалната част на преработката съвпада с финалната част на Климентовото Похвално слово, това е молитва, отправена към Божията майка: „Болезнъ и болести да исцелишъ, ѿ напасти и ѿ беди да ни избавишъ, еретици да потребишъ, миръ на светатъ, здраве на снагата, на дш҃ите спⷭ҇ение, да харижешъ намъ црⷭ҇тво нбⷭ҇ное“. Е. Мирчева говори за използването на „по-големи или по-малки заети готови цялости“ при създаването на компилативни съчинения, което зависи от автора-компилатор (Мирчева 2001: 70). В случая авторската намеса се изразява във вмъкване на част от словото на архиепископ Андрей и така, обединявайки творбите на двамата велики църковни писатели, неизвестният творец създава по-голяма наситеност и експресивност на съчинението, като засилва по този начин тържествения момент.

Нееднократно е разискван въпросът за присъствието на апокрифни мотиви в творчеството на Климент Охридски. Проф. Д. Петканова смята, че авторът е познавал добре Протоевангелието на Яков и е заимствал редица мотиви от него, които липсват в каноничните евангелия (Петканова 1981: 5). Би могло да се предположи, че старобългарският писател е познавал и апокрифното слово за Успение Богородично на Йоан Богослов, като е включил в творбата си момента с пристигането на апостолите, „дошли върху облаци чрез духовна сила – не само които бяха живи, но и ония, които бяха вече починали – за да свидетелстват и да съпроводят честното тяло на пречистата Господня Майка." После е казано, че на третия ден тя е възкръснала от гроба, защото тъй е трябвало да бъде. От друга страна, много от считаните за апокрифни, неканонични творби са били използвани от гръцките църковни писатели и са влизали в богослужебния ритуал, какъвто е случаят със словото на Йоан Богослов. По този начин старобългарските писатели са възприемали апокрифните мотиви и образи като напълно канонични, защото са били взети от богослужебните произведения на авторитетни автори. Климент е познавал отлично творчеството на византийските писатели, похвалните слова за празника Успение на патриарх Модест, на Андрей Критски, на Герман Константинополски и се е учил от тях. От друга страна, Словото на Йоан Богослов е фигурирало в Индекса на забранените на книги още от V в., така че не би било възможно един толкова начетен и образован книжовник, какъвто е бил Климент да не е бил запознат с това (Смирнов 1873: 586). Склонна съм да приема, че така по косвен начин проникват мотиви от словото на Йоан Богослов в Похвалното слово на Климент Охридски. Така авторът е обогатил съдържателно текста и го е направил по-достъпен за слушателя.

Без да се претендира за изчерпателност на изследването, въз основа на направените разсъждения, може да се обобщи, че до този момент съществуват три версии на ПСУБ:

- съчинение, принадлежащо на Климент Охридски – с последователно предаден текст, в редица руски и южнославянски преписи;
- компилация въз основа на Климентовото съчинение, руска по произход;
- дамаскинарска преправка, известна в два преписа на Похвалното слово, поместени в ръкописи, създадени след XVII в.

През късното Средновековие Климентовите поучително-проповеднически съчинения намират голямо разпространение в руската литература, докато в южнославянските литератури те почти липсват. Е. Мирчева достига до извода, че „причината за попадането на Климентовите произведения в дамаскините трябва да се търси в приемствеността, в домашната българска ръкописна традиция" и прави предположение, че южнославянските преписи трябва да са били много повече, отколкото може да се съди за това днес (Мирчева 2001: 201). Проучванията в тази насока трябва да продължат.

ЛИТЕРАТУРА

Бончев, 1970: Бончев, А. арх. Св. Климент Охридски. Слова и поучения., С., 1970.

Велинова 1995: Велинова, В. Климент Охридски – учителят и творецът. С., 1995.

Динеков 1976: Динеков, П. О распространении древнеболгарской литературы на Руси. – В: Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции. М., 1976.

Иванова 1978: Иванова, Кл. Няколко наблюдения върху книжовното наследство на Климент Охридски. – *Старобългарска литература*, 1978, 3, 91–106.

Иванова 1985: Иванова, В. Проблеми на индивидуалния стил в похвалните слова на Климент Охридски. – *Език и литература*, 40, 1985, 5, 27–36.

Климент Охридски 1970: Климент Охридски. Събрани съчинения., Т.1, С., 1970.

Коцева 1995: Коцева, Е. Текстове, „изобразяващи" св. Богородица в славянската книжнина от X – XIV в. – В: Ренесансът и България. С., 1995, 247–271.

Кукушкина 1986: Кукушкина, М. Произведения болгарских авторов в книжных центрах Северной Руси XVI-XVII веков. – *Кирило-Методиевски студии*, 3, С., 1986, 204–212.

Лихачов 1952: Лихачев, Д. С. Возникновение русской литературы. СПб, 1952.

Лихачов 1988: Лихачев, Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб, 1988.

Мирчева 2001: Мирчева, Е. Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVII век. С., 2001.

Описание рукописей Соловецкого монастыря 1, 1881: Описание рукописей Соловецкого монастыря находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Ч. 1–3. Казань, 1881–1898.

Описание славянских рукописей 1879: Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. III, М., 1879.

Петканова 1974: Петканова-Тотева, Д. Нови черти на похвалното слово през XIV–XV в. – В: Търновска книжовна школа 1371–1971. Международен симпозиум, Велико Търново, 11–14 октомври 1971. С., 1974, 89–112.

Петканова 1981: Петканова, Д. Апокрифната литература и личното творчество на старобългарските писатели. – *Palaeobulgarica*, 5, 1981, 3, 3–9.

Петковић 1914: Петковић, С. Опис рукописа манастира Крушедола. Сремски Карловци, 1914.

Петухов 1893: Петухов, Е. В. Болгарские литературные деятели древнейшей эпохи на русской почве. – *ЖМНП*, 1893, Ч. 286, 300–310.

Розов 1962: Розов, Н. Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей. – *ТОДРЛ*, 18, 1962, 294–304.

Смирнов 1873: Смирнов, И. Апокрифические сказания о Божей матери. – *Православное обозрение*, 1873, 1, 569–614.

Станчев, Велинова 1991: Станчев, Кр., В. Велинова. Към проблема на авторския стил в средновековната литература във връзка с творчеството на Климент Охридски. – В: *Кирило-Методиевски студии*, 8, 1991, 22–31.

Станчев, Попов 1988: Станчев, Кр., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. С. 1988.

Стоянов, Кодов 1964: Стоянов, М., Хр., Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. III., С., 1964.

Цонев 1910: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. I., С., 1910.

Цонев 1923: Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. II., С., 1923

ST. KLIMENT OF OCHRID'S ENKOMION ON THE DORMITION OF THEOTHOKOS – TEXT CRITICAL OBSERVATIONS

Summary

The article offers a text critical analysis of the Enkomion on the Dormition of Theothokos by St. Kliment of Ochrid. The oldest known South Slavonic copy of this very popular in the old Slavonic literatures text could be found in the 13th-century Homiliary of Mihanović (No III.c.19). The author concludes that there were three versions of the text: 1) A work of St. Kliment of Ochrid – preserved in numerous Russian and South Slavic copies; 2) Russian compilation on the basis of St. Kliment's work (No 370 from the manuscript collection of the Solovec monastery); 3) The revision in the 17th-c. Bulgarian Damaskini, known after two copies. During the late Middle Ages St. Kliment's works became very popular in the Russian literature, while virtually missing in the Sought Slavonic literatures. Although it could be presumed that the Sought Slavic copies were more than it could be judged now.

[illegible]

[illegible] OCEEDS [illegible]
[illegible] E DONATION [illegible]
[illegible] RITICAL OBSERVATIONS

[illegible] s of the Endeavour on the [illegible] [illegible]

[illegible]

II

ХРИСТИЯНСТВО И ФОЛКЛОР

Рачко Попов
(София)

ТРИТЕ ОРИСНИЦИ И ТЕХНИТЕ ХРИСТИЯНСКИ НАСЛЕДНИЦИ

Митът за трите богини на съдбата, известни сред древните гърци като *мойри* (а в римската митология като *парки*) е широко разпространен и сред българите и техните балкански съседи. Обикновено у нас те се наричат най-често *орисници* или *наречници* (с диалектни варианти *хоресници*, *вресници* или *наръчници*, *реченици*). Живеят на край света, където се намира златният палат на слънцето-момък. Обикновено се осмислят като три сестри, които идват при всяка родилка в третата (по-рядко в първата) нощ след раждането на детето, за да предрекат неговата съдба. Те са невидими и най-често се промъкват в стаята до люлката на бебето през комина на къщата или през ключалката на вратата. В южните планински райони на Странджа и Сакар, както и сред българските преселници от Мала Азия, понякога тези митични персонажи се осмислят като мъже – един или трима *наръчника*, които притежават същата функция – да предопределят живота на новороденото.

Трите езически богини на съдбата са многократно обрисувани в българския фолклор – в народните песни и приказки (срв. например мотива за орисана невеста – Богданова 1971). Един от най-поетичните образи за тях е съхранен в земите на Западна България и Македония. Там трите митични богини на съдбата са обрисувани като предящи на хурка жени. Най-възрастната от тях притежава най-голяма сила и власт, затова нейната орисия е окончателна – тя не може да бъде променена дори от самия Бог. По тази причина третата орисница държи ножица в ръцете си, с която отрязва изпредената нишка на всеки един човешки живот (Георгиева 1993: 163–167). По-рядко са засвидетелствани фолклорни образци, в които ролята на трите орисници е отредена на отделни християнски светци. Трябва да се има предвид, че изборът на тези светци – наследили функциите на трите езически орисници, от целия светителски християнски (православен и католически) пантеон съвсем не е случаен. Той се определя в зависимост от няколко основни митологични и семантични ядра. На първо място бих поставил водещата роля на Божията майка и на нейното обкръжение от светици и великомъченици, които наследяват предхристиянските богини, олицетворяващи вечната митологична идея за женското начало, свързано с раждаемостта и майчинството. В този смисъл ролята на Богородица и на нейните „сестри“ и „помощници“ Параскева-Петка, Неделя, Анна, Варвара, Анастасия и Екатерина като покровителки на бременните и на раждащите жени и на техните новородени деца е засвидетелствана многократно в редица изследвания (Чичеров 1957: 42, 51–58; Елиаде 2001: 151). Втората линия на наследяване на старите езически представи за трите деви на съдбата е подчинена на числовия митологичен код в народната култура. Тъй като орисниците са почти винаги три на брой, то техните функции често се пренасят върху онези светци, които образуват устойчиви свещени триади в официалния християнски календар. Тези светци следва да се отличават и с някои специфични за тях характеристики: да бъдат свързани с представите за смъртта и с отвъдния свят на мъртвите души или да са покровители на една от най-специфичните женски домашни дейности – преденето, отличаващо в най-значителна степен орисниците като „предачки“ на нишките на всеки един отделен човешки живот.

И така, ако следваме очертаната схема на приемственост, на първо място сред християнските наследници на трите орисници се нарежда самата св. Богородица. Според всеобщото поверие на българите „тя помага на жените при самото раждане“. Семантичната връзка между образа на светицата и изконната идея за раждането и майчинството се долавя в някои народни квалификации за нея като например *Булка Мария* или *Лехусата*. Затова и първата ритуална пита, изпечена след появата на детето на „бял свят“, се нарича *богородична* или *богородник* (Георгиева 2000: 42–43). Тя се разпределя и изяжда веднага, „защото св. Богородица бърза да отиде при другите родилки, които я очакват“. Жените от селищата на Сакар планина вярват, че в продължение на 40 дни след раждането „лехусата си няма ангел“. Над нея и детето ѝ бди единствено Божията майка. Често пъти св. Богородица е онзи митологичен персонаж, за когото се вярва, че идвайки и помагайки на жените при раждането, предсказва и бъдещата съдба на бебето.

Във втория кръг от варианти функциите на трите орисници се иземват от онези светци и светици, които образуват трайни свещени триади главно поради непосредственото разположение на техните празници в официалния църковен календар. Такива са случаите с тридневните празнични комплекси в памет на светците Варвара – Сава – Никола (4, 5 и 6 декември) и Антоний – Атанас – Евтимий (17, 18 и 20 януари), които са типични за повечето славянски и балкански народи, принадлежащи към лоното на източното православие. А в третия кръг от варианти ролята на орисниците се изпълнява и от онези светици и великомъченици, които в най-голяма степен се осмислят като предачки и покровителки на преденето. Първото място в това отношение заемат св. Параскева-Петка и нейните „сестри", олицетворяващи „женските" дни от седмицата.

Според традиционните народни схващания на българите, Варвара и Сава са „сестри" или „слуги" на св. Никола. В народна песен от Белоградчишко, която се изпълнява при първото семейно угощение след раждането на дете, се разказва за новородено момче юнак, комуто орисниците предначертали да убие царя и да заеме трона му, когато порасне. Когато местният владетел узнал това, той заповядал да затворят момчето в тъмница, където го държал девет години. Тогава орисниците му се притекли на помощ, но в образа на християнските светици.

...Нали му е голяма орисницата,
Господ си назначи Света Сава,
Света Сава и Света Варвара,
Света Сава го къпеше,
Света Варвара го доеше...

(Димитрова 1945: 220)

Сред населението на Провадийско се наблюдава особено интересна и специфична митологично-календарна особеност. Тя се изразява в култовата почит към един свещен квартет от светци. Там към празничната триада Варвара – Сава – Никола се прибавя още един член. Това е празникът на третата „сестра" на св. Никола – св. Елена. Съобразно с локалната традиция нейният ден е разположен или в началото или в края на четиридневния празничен комплекс. Названията му зависят от местните народни възгледи, според които Елена се осмисля като „най-добрата" или като „най-лошата" в сравнение със своите сестри. В първия случай празникът ѝ е известен като *Малката Еленчица, Еленка Зеленка*, а във втория – като *Грозната Елена* или *Злата Еленка* (Петрова 1993: 80; Съботинова 1998: 185). Наред с това, дните на трите светици се характеризират от населението по-общо и с определението *болестни деньове*. Основен компонент на присъщата им традиционна обредност съставляват женските безкръвни жертвоприношения, посветени на демоничните болести и на техните светици-покровителки. Тези чествания се наричат най-често *Лелино здраве*. Те се организират вкъщи или на някое място в рамките на селското землище, смятано за сакрално (каменен оброк, кръстопът, лековит извор, старо вековно дърво). Най-съществения т елемент от обредността е взаимното раздаване на мед и хляб между жените. Това става на обща трапеза, върху която се палят свещи. Част от храната се оставя там заедно с кърпа, риза или друг дар (пари или конец от дрехата на всяка жена). Дарът е предназначен за болестите и техните покровителки, които трябва да осигурят здраве на децата. Често медената пита се разчупва и раздава на присъстващите с пожеланието: „Нека да се залепят с меда устата на орисниците" (Попов 1996: 78). Очевидно в образите на трите

„сестри“ Варвара, Сава и Елена рефлектират старинни представи и схващания за митичните богини на съдбата, които трябва да бъдат регулярно почитани и умилостивявани.

Подобна семантична връзка между орисниците и светците е силно изразена в поверията на балканските номади каракачани и на гърците. За каракачаните Никулден е „най-тежкият празник“ през годината, защото тяхната поговорка гласи: *Ая Варвара разболява, Ая Сава покрива със саван, а Ай Никола погребва* (Пимпирева 1998: 96). Същата поговорка е записана и сред гъркоговорещите подвижни пастири в румънските земи, в резултат на което изразът *Варвара варварства, Сава опява, а Никола погребва* става особено популярен и сред румънците (Pamfile 1997: 237). Очевидно тази пословица е напълно в съзвучие с гръцката представа, според която роденият през V век в гр. Кападокия светец Сава се асоциира в народна среда предимно с представите за смъртта. Връзката е главно етимологична (Сава = саван, покрива със саван). Гърците смятат, че трябва да почитат особено светеца и да му се молят, за да спаси техните души в отвъдния свят. Според тяхното предание той държи с ръцете си мрежата над огнената река, преминаваща през пъкъла. Ако светецът е сърдит или недоволен, може да отпусне тази мрежа и грешната душа да падне в реката. На неговия празник гръцките жени готвят задължително бакла, която раздават на роднини и съседи заедно с намазани с мед хлебчета (*Λουκατος* 1985: 29–30). Сред българите в земите на Тракия денят на св. Сава се отличава с организирането на задушници и помени в памет на починалите родственици (Стаменова 1986: 245). А сред сърбите и хърватите митът за „вадидушника“, който отвежда душите на всички покойници в отвъдното царство, е свойствен за народния образ на св. Никола (Nodilo 1981: 538).

Отново сред гърците са документирани интересни народни поверия, според които ролята на някогашните митични орисници се прехвърля върху свещената триада Антоний – Атанас – Евтимий. Сред нашите южни съседи е широко разпространена поговорката: *Свети Антоний пишеше, Свети Танаси режеше, а Свети Евтимий къдеше...*(Λουκατος 1985: 91–96). Тя дава основание на гръцкия етнолог Д. Лукатос да долови в нея едно осъвременено звучене на древните представи за трите мойри, които изпридат нишката на живота на всеки човек в първата или третата нощ след раждането му. Ще добавя още, че етимологията на името на св. Атанас отпраща към „безсмъртен“ (Атанасиос) и към „смъртен“ (Танатос), поради което той е патрон на голям брой гробищни църкви. Сред гърците е широко разпространен изразът „Той е вече за свети Атанас“, отправен към човек, намиращ се на смъртен одър. За да изразят уважението си към „светеца на смъртта“, в негова чест семействата колят петел. Птицата се обрича за здравето на цялото домочадие. На Атанасовден не се започва нова работа, жените не месят хляб и не перат, за да предпазят семейството си от „лоши болести“. А св. Евтимий гръцките жени почитат като покровител на женската раждаемост и като пазител на децата от всякакви тежки болести. Характерна за тях е поговорката: „Сещай се за св. Евтимий, за да се сдобиеш с деца!“

Интерес от тази гледна точка за нас представлява една малко позната обредна практика от района на Сакар планина. В селищата около Тополовград (в миналото в града живее значителна гръцка колония) *св. Андон* (св. Антоний) се почита като помощник на умиращите. Според местното поверие, хората, които са изгорили през живота си дървен хомот за впрегатен добитък, особено много се мъчат в предсмъртните си часове. За да бъдат облекчени страданията на умиращите, до главите им техните близки поставят малка икона на св. Андон и изработен от пръчици или царевични кочани умален модел на ярем. Вярват, че светецът от иконата ще помогне на душата по-бързо и безболезнено да се раздели с тялото (Попов 2002: 314). Аналогични представи битуват и сред населението на Македония. Щом някой боледува и се залежи продължително време, край него в постелята му поставят иконата на св. Андон. „Ако му е дошло време да умира, св. Андон да му вземе душата; ако ще оздравява, светецът ще му донесе здраве по-бързо" (Ристески 2001: 166).

И накрая ще очертая последния вариант, в който ролята на езическите орисници се поема от светиците „сестри", които по своеобразен начин персонифицират „женските" дни от седмицата и се осмислят като предачки. А това са каноничните св. Параскева-Петка и св. Неделя и техните неканонични „дружки" – св. Сряда и св. Събота. В народна приказка, записана от Л. Каравелов, се разказва как двете светици Петка и Неделя предричат съдбата на родено от вдовица дете с белег (с „позлатени крила"). Според тяхната орисия, щом момчето порасне и възмъжее, ще стане славен юнак и ще отсече главата на царя на *Будима града*. Сетне ще заеме и владетелския му престол (Каравелов 1985: 427). Особен интерес представлява разказ със същия мотив, записан в Белоградчишко. В него се говори за местния цар, който държал девет години едно новородено в тъмница, тъй като му било предсказано, че щом момчето порасне, то ще наследи царството му. В тъмницата за детето се грижели три жени, изпратени от Господ: *Млада Неделя го доила* (кърмила), *Бяла Събота го къпела, а Света Сряда го люлеела в златна люлка* (Димитрова 1945: 133). Мотивът повтаря вече казаното за „сестрите" Варвара и Сава, но в него орисниците са трите персонифицирани в свят образ „женски" дни от седмицата (сряда – задължителен седмичен ден за пост, събота – ден на мъртвите, ден за задушници). Интересно е да отбележа, че аналогични представи са засвидетелствани и във фолклорната традиция на източнославянските народи. Често сред руснаците функциите на трите орисници се приписват на „трите Божии майки" и предачки: Параскева-Петка (която в руската традиция много често напълно съответства по своя образ и функции на св. Богородица), Варвара и Настася (Настася е народното название на св. Анастасия – 22 декември, чието име на руски език означава воскресение = неделя, и се съотнася към нашата св. Неделя – Петрухин 2000: 325). В южните български земи на Тракия и Родопите св. Анастасия е известна с прозвището *Света Черна/Баба Чьорна* и се осмисля в народното въображение като своеобразна митологична персонификация на смъртта (Попов 1994: 88).

Известни реминисценции от някогашните езически поверия за орисниците могат да се доловят и в почитаната от балканските католици *Женска Троица*. Според наблюденията на видния словенски етнолог Н. Курет, тя включва светиците Маргарита Антиохийска (съответстваща на православната св. Марина), Барбара (Варвара) и Екатерина. Към тази женска троица се обръщат за помощ всички изпаднали в беда жени и родилки. Интерес в случая представлява и фактът, че сред словенците св. Барбара се почита по аналогия на св. Антоний и като „първа помощница на умиращите“. Щом някой човек дълго се мъчи на смъртния си одър, до него поставят икона на светицата и към нея се обръщат с горещи молби по-бързо и лесно да „вземе душата“ на страдалеца (Kuret 1970: 13–14). А сред източнославянските народи от светиците Варвара и Катерина помощ търсят всички бременни жени. Пред техните икони те палят свещи, за да се предпазят от трудно и мъчително раждане, а бъдещите им чеда да се радват на дълъг и щастлив живот (Попов 2005: 216–217).

Ето как по свой своеобразен начин старите езически вярвания и представи за трите богини на съдбата си проправят път за „нов живот“ и се обогатяват с интерпретация, намираща се в относително пълно или частично съзвучие с официалната християнска религия. Описаните примери на адаптация очертават няколко основни сюжета, типични за традицията на отделни балкански и славянски народи: за голяма част от тях функциите на трите богини на съдбата преминават в сферата на дейност на Божията майка Богородица и нейните първи помощници, отличаващи се с определени умения в преденето (Параскева-Петка, Неделя) или с властта си над смъртта и над умиращите хора (Варвара, Анастасия и Сава в неговата мъжка и женска хипостаза – втората типична в по-голяма степен за българите и румънците). Другият адаптационен сюжет почива на митологията на числото 3 и корелира със свещените триади Варвара – Сава – Никола, Антоний – Атанас – Евтимий и „Женските Троици“ Маргарита – Барбара – Екатерина (при словенците) или персонифицираните неделни седмични дни Неделя/Петка – Сряда – Събота (при православните). И при тези варианти е налице семантичната връзка на част от светците (понякога възникнала в резултат на народната етимология) с представите за смъртта и за задгробния живот на мъртвите души.

ЛИТЕРАТУРА

Богданова 1971: Богданова, Л. Песента „Орисана невеста“ в българския фолклор. – *Известия на Етнографския институт с музей*, 13, 1971, 175–214.

Георгиева 1993: Георгиева, Ив. Българска народна митология. (2-ро изд). С., 1993.

Георгиева 2000: Георгиева, Ив. Култът към Богородица в българската народна култура. – В: Европа и България. Сборник в памет на проф. Хр. Гандев. С., 2000, 35–53.

Димитрова 1945: Димитрова, Е. Етнографско изследване на с. Воднянци, Белоградчишко. Ръкопис № 12. С., 1945.

Елиаде 2001: Елиаде, М. Мит и реалност. С., 2001.

Каравелов 1985: Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 6, С., 1985.

Петрова 1993: Петрова, Л. Обичаят „Лелино здраве“ в Провадийско. – Във: Фолклорните традиции на Североизточна България. Разград, 1993, 80–83.

Петрухин 2000: Петрухин, В. Я. „Боги и бесы“ русского Средновековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия. – В: Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. Москва, 2000, 314–343.

Пимпирева 1998: Пимпирева, Ж. Каракачаните в България. С., 1998.

Попов 1994: Попов, Р. Светци демони. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура, 4, С., 1994, 78–100.

Попов 1996: Попов, Р. Календарните превъплъщения на Св. Елена. – *Българска етнология*, 3, 1996, 71–79.

Попов 2002: Попов, Р. Обичаи и обреди при смърт и погребение. – В: Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. С., 2002, 313–323.

Попов 2005: Попов, Р. Народнохристиянският култ към Св. Екатерина в славянски и балкански контекст. – В: Етнографски проблеми на народната култура, 7, С., 2005, 204–223.

Ристески 2001: Ристески, Л. Поајм и место светаца у македонској народној религији. – В: Култ светих на Балкану. Крагујевац, 2001, 149–174.

Стаменова 1986: Стаменова, Ж. Календарни празници и обичаи. – В: Пловдивски край. С., 1986, 244–278.

Съботинова 1998: Съботинова, Д. Отколешно време. Календарни празници и обичаи от Силистренско. Силистра, 1998.

Чичеров 1957: Чичеров, В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря 16–19 веков. М., 1957.

Kuret 1970: Kuret, N. Praznično leto slovencev. Del 4 – Zima, Celje, 1970.

Nodilo 1981: Nodilo, N. Stara vjera srba i hrvata. Split, 1981.

Pamfile 1997: Pamfile, T. Sărbătorile la români. Studii etnografic. Bucureşti, 1997.

Λουκατος 1985: Λουκατος, Διμ. Σ. Συμπληρόματικα του χειμόνα καυ τησ ανοιξησ. Αθηνα, 1985.

THE THREE FAIT GODDESSES AND THEIR CHRISTIAN COUNTERPARTS

Summary

The article studies the problem of continuity between the paganism and Christianity concerning the notion about the three mythical goddesses of the fait. (bulg. *orisnitsi*, gr. *moirai*, lat. *parcae*). In many folklore tails and songs their functions are transmitted to some Christian saints and great martyrs who, in many cases, are believed to be „sisters". Bulgarian sources reveal that they are the saints corresponding to the days of the week (St. Petka or Paraskeve /Friday/, St. Nedelya /Sunday/, and the non-canonical St. Sryada /Thursday/ and St. Sabota /Saturday/), as well as the trinity of St. Barbara, St. Sabbas, and St. Nicholas (typical for the Rumanian folklore, too). Among the Greeks, the functions of the *moiorai* are transmitted to the trinity of St. Anthony, St. Athanasios, and St. Euthymios. The Roman Catholics on the Balkans believe in the „Female Holly Trinity" which might be seen as an counterpart of the three fait goddesses – St. Margaret, St. Barbara and St. Catherine.