II 4114

КОНСТАНТИН КИРИЛ ФИЛОСОФ

митр

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

КОНСТАНТИН КИРИЛ ФИЛОСОФ

ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА,
ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА
ОТ СМЪРТТА МУ

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

СОФИЯ. 1971

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

В448184

Редакционна колегия:

Б. СТ АНГЕЛОВ, Д. АНГЕЛОВ, Е. ГЕОРГИЕВ,
П. ДИНЕКОВ (отг. редактор), К. М. КУЕВ, К. МИРЧЕВ

II 4114

ПРОВЕРКА 2008 - 2010

Б 2849/71

ПРОВЕРКА 1979 г.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
БИБЛИОТЕКА
СОФИЯ

941Б+82Б

През 1969 г. цялото културно човечество тържествено отбеляза 1100-годишнината от смъртта на гениалния славянски просветител Константин-Кирил Философ. Това бе голям празник не само на славянските народи, но на световната култура, поради което честването бе включено в програмата на ЮНЕСКО. В световния печат се появиха многобройни статии за делото на Кирил и Методий и за славянската азбука и писменост; тържествени събрания бяха уредени почти във всички световни столици.

Особено тържествено тая велика дата бе отбелязана от българския народ, с чиято история безсмъртното дело на Кирил и Методий е най-тясно свързано. В основата на това дело легна българският език и то бе затвърдено чрез развитието и разпространението на старобългарската култура.

Настоящият сборник съдържа материалите от симпозиума, организиран в чест на Константин-Кирил Философ от Българската академия на науките, Софийския университет „Климент Охридски“ и Висшия педагогически институт „Кирил и Методий“ във Велико Търново. Симпозиумът се състоя на 21—23. V. 1969 г. в София, в големия салон на Българската академия на науките. Освен български учени в него взеха участие видни слависти от Съветския съюз, Полша, Румъния, Унгария, Германската демократична република, Гърция, Великобритания, Франция, Италия и Швеция. От гостите бяха прочетени научни доклади, които обнародваме в сборника, а трима от тях — проф. Р. Триомф от Франция, проф. П. Новотни от ГДР и проф. Г. Якобсон от Швеция — произнесоха приветствени слова.

В сборника се обнародват всички прочетени доклади и научни съобщения (три от докладите се печатат в съкратен текст, понеже са публикувани предварително). Поместват се и три научни съобщения, които постъпиха по време на симпозиума като изказвания, но не можаха да бъдат прочетени. В края на сборника се обнародва и библиография на български научни изследвания, статии и други материали, посветени на делото на Кирил и Методий и излезли след 1963 г.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Акад. Тодор Павлов

Почетен председател
на Българската академия на науките

БЕЗСМЪРТНО СЛАВЯНСКО И ОБЩОЧОВЕШКО КУЛТУРНО ДЕЛО

Уважаеми и скъпи другари и гости,

Преди всичко позволете ми да изкажа от името на присъствуващите тук и от името на цялата наша научна общественост похвала и признателност на инициаторите и организаторите на настоящия забележителен симпозиум, а именно на Българската академия на науките, на Софийския университет „Климент Охридски“ и на Висшия педагогически институт „Кирил и Методий“ във Велико Търново. Позволете ми да изразя също нашата обща радост, че тук присъствуват и ще вземат участие в работата на симпозиума, посветен на историческото дело на Константин-Кирил Философ, бележити представители на славянознанието, на общата езикова наука, на историята и други науки от СССР, Италия, Франция, Англия, ГДР, Полша, Унгария, Румъния и Гърция, както и патриархът на Българската православна църква. Особено съм длъжен да подчертая общата ни радост, че нашите уважаеми и скъпи гости ще могат да присъствуват също така на националната манифестация на 24 т. м., посветена на славянската просвета и култура, на историческото дело на братята Кирил и Методий.

Ние, българите от по-възрастните поколения, трудно можем да забравим как в ученическите си години, някои от нас преди повече от 60 години, сме пели с чудесно упоение станалата народна песен „Върви, народе възродени, към светла бъднина върви!“ и как с незабравими чувства на възхищение, любов и преданост към делото на солунските братя и техните ученици сме украсявали с цветя както класните стаи на училищата си, така и домовете си, които придобиваха слънчево празничен вид. Лично аз не мога да забравя също как преди години заедно с Клемент Готвалд и неговата съпруга, при проливен като из ръкав дъжд, неда-

лече от Братислава честувахме на традиционен многохиляден митинг безсмъртното славянско и общочовешко културно дело на Кирил и Методий.

На нашето всенародно празненство уважаемите ни гости ще имат пълна възможност да видят, да почувствуват, да преценят непосредствено колко скъп е този изключителен празник на всяко българско и всяко славянско сърце и как в него се концентрира самата история на нашия народ и на цялото славянство, на нашата култура и на общославянската култура, която по всеобщо признание е един от най-великите приноси във венеца на всечовешката култура.

Не се съмнявам също, че както във връзка с празника, така и особено с работата на нашия симпозиум ще намери израз обективната и актуална необходимост на нашето време да се търси и подчертава онова, което е общо за всички славянски, а също и неславянски народи, което ги обединява и сплотява в една единна сила за противодействие срещу всички и всякакви посегателства върху общата и всечовешка култура и прогрес, и да се оставя по-настрани онова, което така или иначе ни е разделяло и ни разделя по някои въпроси.

Славянознанието има несъмнено значителни успехи по въпросите за произхода и развитието на славянските езици, но несъмнено е, че тепърва има да се работи още в тази насока, за да се установи по-точно дали и в каква форма е съществувал първичен общ славянски език и какво са представлявали от себе си различните наречия на този език в разните области, населени със славянски племена. Въпросът има обаче и друг аспект, който ни дава възможност, без да правим рисковани и прибързани заключения, да се ориентираме правилно в историческите събития във връзка с интересуващото ни тук велико дело на солунските братя и учениците им и по-специално на Константин-Кирил Философ.

Българската държава бе основана през 681 г. от Аспарух. Българите приеха християнството в 865 г. при царуването на княз Борис I, а в 893 г. се състоя събор в Преслав, който между другото реши: гръцкият език, дотогава официален език на българската държава и на българската църква и училище, да бъде заменен със славянския език. Исторически факт, нееднократно подчертаван от българските и други исторически изследователи, е, че създаването на българската народност, за разлика от дотогавашните славянски племена, бе в значителна степен завършено към половината на IX в., като обаче и след това продължи процесът на нейното окончателно стабилизиране. Става дума при това не за българската *националност*, а за българската *народност* (епохата на създаването на българската националност е по-късна — преди и след Паисий Хилендарски). Епохата на княз Борис I и след него беше епоха на формиране и все по-голямо укрепване и развитие на българо-славянската народност, асимилирала не само дружината на Аспарух, от която останаха само името България — българи и няколко думи в българския народностен език, но също и някои остатъци от тракийско-римско-елинистичен произход. По този начин тя, славяно-българската народност, прояви изключителна жизнеспособност и устойчивост срещу всички и всякакви превратности на историята.

В този общ аспект особено интересен е фактът, че византийските държавни и духовни ръководни среди изпратиха Кирил и Методий не в България, а във Великоморавската държава. Защо? Решението на Пре-

славския събор дава отговор на този въпрос. Византийските държавни и духовни ръководни среди се бяха ориентирали и провеждаха неотклонно линия на византизиране или, както понякога казваме, елинизиране на българската държава, българската църква и изобщо на българския народ, език, култура. А що се отнася до великоморавските славяни и други близки тям славянски народи, понеже сред тях бе явно невъзможно да се въвежда гръцка писменост и език, солунските братя трябваше да използуват именно славянската азбука, създадена от тях, и преведената на славянски език църковнослужебна и друга книжнина.

Независимо от това, какви речникови и синтактични форми са влезли в кирило-методиевския славянски език от населяващите околностите на Солун славянски племена и от другите формиращи се като българска народност в тогавашната българска държава, исторически факт е, че Византия имаше големи стратегически държавнополитически и културни интереси да се пребори с влиянието на католическите германски държавни и духовни сили във великоморавската и в други някои славянски страни, както и с линията на папството в Рим. По този начин създадените от Кирил и Методий азбука и писменост получиха международна славянска задача и значение, които обективно съвпадаха при дадените исторически обстоятелства със стратегическите задачи и тактика на византийските държавни и духовни власти.

Какво се случи обаче по-нататък? Историята е известна. Великоморавската държава бе разгромена. Разгромено бе и делото на Кирил и Методий, а техните преки ученици и също талантливи мъже, в това число Климент, Наум, Сава и други, потърсиха прибежище в балканските славянски страни. Климент и Наум пристигнаха при княз Борис, който ги посрещна с голям интерес и ги привлече веднага за осъществяване на своята голяма държавническа, църковна и просветна програма. За тази цел той изпрати Климент в Охрид с поръчение до тамошното население да му оказва всемерна почит и услуги. А Наум стана основоположник на известната Преславска школа, дала такива именити славянски дейци и писатели като Черноризец Храбър, Йоан Екзарх и други.

И какво в същност стана, погледнато в общоисторически аспект? Бумерангът, който Византия отправи срещу германо-католическите и римските свои съперници, се върна назад и се обърна срещу нея: *езикът и писмеността на Кирил и Методий чрез техните ученици Климент и Наум станаха официален език и писменост на българската държава, народност, църква, култура и ускориха всемерно по-нататъшната консолидация и развитие както на самата българска народност, така и на българската държава, църква, култура.* Такива са понякога парадоксите на историята. Последиците от този парадокс обаче колкото бяха нежелателни и неприятни за Византия, толкова се оказаха положителни и плодотворни не само за българската народност, държава и култура, но и за славянските народи и славянската култура изобщо. Известно е, че българските религиозни и други трудове, писани на славяно-български език, оказаха значително влияние не само върху киевската руска писменост и език.

Речем ли да обобщим така бегло очертания исторически процес, трябва да отбележим следните няколко по-важни факта:

Първият факт е пълната и *естествена асимилация* на Аспарухо-вата дружина от славяно-българската народност, държава, църква, култура. Също така, каквото и мнение да имаме за богомилското движение (въпрос, на който нашата академия би трябвало да посвети в недалечно бъдеще също специален научен симпозиум), факт е, че богомилите в значителна степен се оказаха поддръжници и разпространители на кирило-методиевската азбука и писменост чрез своите апокрифни и други трудове.

Друг факт, заслужаващ по-особено внимание, се състои в това, че както по време на почти двувековното византийско иго, така и на почти петвековното османско-феодално иго езикът и писмеността, създадени от Кирил и Методий и техните ученици, изиграха ролята на един от най-мощните фактори за запазването и по-нататъшното развитие на българската народност и народностна култура. А когато по времето и след времето на Паисий назряха вече условията българската народност да прерасне в българска нация, в точното научно значение на тази дума, славяно-българският език и книжнина сами претърпяха съответно закономерни промени или еволюция, докато се стигне до съвременния език, литература и култура с нейните корифеи Христо Ботев и Любен Каравелов, Петко Славейков и Иван Вазов, Димитър Благоев и Георги Димитров, Христо Смирненски и Никола Вапцаров и други. *В най-дълбоката сърцевина на тяхното национално и културно дело може винаги да се посочат кирило-методиевските, климентовските и наумовските първоначално вложени заряди, които впоследствие във връзка с различните условия и задачи през разните епохи в историческото развитие на българската държава и народ трябваше да придобиват по-особено конкретно значение. Тук трябва да се включи историята и на българо-руската и българо-съветската дружба и сътрудничество, които от времето на учениците на Кирил и Методий до наши дни минаха през различни етапи, за да стигнат до съвременния етап, когато нашата дружба и сътрудничество се изграждат върху основата на общите социалистически идеали и социалистическото строителство, на общата политика на мир на Балканите и в целия свят.*

Началото на българската и славянската наука в средновековието също е свързано непосредствено с Кирило-Методиевото дело, с неговата защита и по-нататъшно развитие. И началните стъпки на първата научна организация през Възраждането — Българското книжовно дружество в Браила, и началото на висшето образование в България също са свързани с делото на Кирил и Методий и учениците им. Не само защото науката и знанията са немислими без азбука, без писменост, а главно защото първите научни дисциплини, които се развиват у нас, са свързани с изучаването на българския език, на българската история, на българската литература.

Не по-малко важно е, че всички усилия на монархо-фашистката диктатура, всички опити да бъдат отречени или подценени общославянската роля и значение на делото на Кирил и Методий и техните ученици, да бъдат подценени изобщо славянската общност и култура и да бъдат абсолютизирани ролята и значението на отдавна асимилираната Аспарухова дружина се оказаха напразни: българският народ продължи да чествува най-тържествено и да осъществява творчески заветите на Кирил и Методий и техните ученици, насочвайки развитието си към новата, но

не вече буржоазно-демократическа, а социалистическо-комунистическа бъднина. И днес кирило-методиевският химн звучи за нашата младеж и за целия наш народ все така силно, но вече с по-специално, конкретизирано от самите исторически събития значение, както самите вие, уважаеми и скъпи наши гости, ще имате възможност да се убедите не само от дискусиите на настоящия симпозиум, но и от предстоящата всенародна манифестация.

Такава е диалектиката на историята: всяко действително демократично и прогресивно дело от миналото може и трябва да служи като изходен пункт на нови, още по-демократични, още по-прогресивни дела, като бъде критически преценявано и творчески развивано по-нататък при новите общи и особени условия на отделните славянски и други народи. Такъв именно е и случаят с делото на славянските братя Кирил и Методий и техните ученици.

Иска ми се да вярвам, че тъкмо научни сесии като настоящата могат и трябва да допринасят за правилното по-нататъшно осветляване, преценка и развитие на целия процес на историята на славянския език и книжовност, а по-специално на славяно-българския език и книжовност, като същевременно винаги се търси и подчертава онова, което не разделя, а обединява разните славянски и неславянски народи в балкански и европейски мащаб. И ако тази благородна, прогресивна и актуална задача бъде поне отчасти действително научно осветлена и положително решена и формулирана на настоящия наш научен симпозиум, той действително ще заслужи да влезе като скромен, но положителен принос към осветляване историята на културата не само на българския и не само на всички славянски и други балкански народи, но и на общочовешката култура и всестранен прогрес изобщо.

Ще си позволя да отбележа, че ние, българските философи и други научни работници, продължаваме своите изследвания на такива важни проблеми като например проблемата за *идеалистическия в основата си, но същевременно противоречив (с моменти от емпирически и материалистически или „земни" мисли и догадки)* мироглед на Кирил Философ; за общото и различията във възгледите и поведението на Кирил и Методий и на богомилите спрямо държавата, официалната църква, феодализма, войните и някои религиозни „ереси"; за положителното и отрицателното в ранното или по-късно влияние на Византия и нейната култура върху другите народи, в това число и особено върху българския; за по-нататъшната роля и значение на делото на солунските братя и на богомилите, а по-късно вече и на паисиевските възрожденци в развоя на международните исторически събития, идеи, култура; за общото и различното в техния демократизъм, хуманизъм и прогресивност; за това, доколко в делото на солунските братя, особено в борбата им за правата на всеки народ да „се моли на бога" на своя роден език (против средновековната догма за „триезичието"), както и в някои възгледи и дела на богомилите у нас и на Запад, може да се търсят догадки или, ако щете, предпоставки за по-късния европейски Ренесанс — въпрос, поставян у нас и във връзка с живописта в Боянската църква още на I национална археологическа конференция, разработван на страниците на нашите научни списания и все още недостатъчно проучен.

На тези и редица още не по-малко важни, а актуални въпроси ние всички сме длъжни да отговорим наистина научно и същевременно в прогресивен дух, с което и ще засвидетелствуваме на дело своята дълбока почит и признателност към солунските братя и следовниците им за техния прометеевски за тогавашните условия подвиг — високохуманистичното им, демократично, международно-славянско и дълбоко патриотично дело, подхванато след това от българския, руския, сръбския и други славянски народи.

Уважаеми и скъпи другари и гости!

Честването на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ щастливо съвпада с три големи годишнини, които българският народ под знамето на Отечествения фронт, под ръководството на Централния комитет на Българската комунистическа партия начело с неговия първи секретар и председател на Министерския съвет др. Тодор Живков празнува през 1969 година: 25-годишното успешно строителство на социализма у нас; 100-годишнината от основаването на Българската академия на науките и 80-годишнината на Софийския университет.

Тъкмо в дните, когато славим безсмъртното дело на двамата солунски братя и учениците им, ние с гордост отчитаме грандиозните успехи, които нашата социалистическа родина постигна в областта на науката, просветата, образованието, литературата, изкуството и народната култура. През изминалите 25 години българският народ действително и с достойнство зае своето място в семейството на свободните народи като икономически и политически фактор на мира, на прогреса и на дружбата между всички народи. Свидетелство за това е и всестранната защита и подкрепа, която нашият народ оказва и ще оказва на виетнамския героичен народ и на всички народи, борещи се за своята свобода и независимост, за мир, демокрация и всестранен прогрес в нашата пълна с противоречия, но забележителна и със слънчевите си перспективи епоха. *Ние се гордеем, че сред най-ярките знамена на нашия социалистически възход високо се вее и знамето с ликовете на двамата славянски първоучители и апостоли Кирил и Методий.*

Днес ние можем с национална гордост да отбележим, че един от основните проблеми на славистиката в целия свят — наука, заемаща все по-водещо място в съвременните исторически и филологически науки — си остава делото на Кирил и Методий и учениците им. Както някога преди 11 века делото на Кирил и Методий бе дело на равноправието на народите и на техния задружен живот и прогрес, така и днес науката, която изучава и е свързана с това дело, е фактор на мира, дружбата и всестранния прогрес между народите.

В заключение искам да приветствувам още веднъж и най-сърдечно присъствуващите на нашия симпозиум видни учени-слависти от много страни и да им пожелая нови успехи в трудното им, но особено важно за нашата съвременна епоха поприще.

Позволете ми с тези няколко думи да открия настоящия симпозиум, посветен на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ, и да ви пожелая ползотворна работа.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София . 1971

•

Емил Георгиев

СЪСТОЯНИЕТО НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВАТА НАУЧНА ПРОБЛЕМАТИКА КЪМ 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА НА КИРИЛ

УВОДНИ БЕЛЕЖКИ

Научният интерес към живота и делото на Кирил и Методий има зад себе си вековна история. Като създатели на една нова епоха в развитието на културата и изобщо в развитието на славянските народи, като създатели на славянската писменост и като основоположници на славянската черква, като създатели на славянската литература и като нейни първи автори, като създатели на първия славянски литературен език, който се употребява в почти цяла Източна Европа с малки изменения до ново време, Кирил и Методий привличат вниманието още на първите славянски историци и филолози и изобщо на историците и филолозите, обърнали поглед към славянството. В продължение на две столетия научен интерес към Кирил и Методий — от Паисий Хилендарски и Йосиф Добровски до Ватрослав Ягич, Петър Лавров и Александър Теодоров-Балан — Кирило-Методиевият въпрос е централен в славянознанието и особено в славянската филология. Казвам „Кирило-Методиев въпрос", защото около живота и делото на Кирил и Методий възникна една извънредно значителна и многообразна проблематика, решението на която стана обект на изследователските усилия на цели поколения славяноведи. Библиографите на книгите и студиите за живота и делото на Кирил и Методий отбелязват над 4000 заглавия. Несъмнено при тъй обширните изследователски усилия бяха решени огромната част от поставените въпроси. Все пак останаха немалко и при това твърде важни въпроси, много от тях дори основни, които очакват окончателно решение.

I. СЪСТОЯНИЕ НА ИЗВОРОЗНАНИЕТО

За живота и дейността на Кирил и Методий има голям брой исторически извори: жития, похвали, служби, документи. За делото им се говори и у познати ранни писатели, каквито са преди всичко Йоан Ек-

зарх Български и Черноризец Храбър. Разполагаме и с произведения на самите братя, главно на Кирил. Изворите, написани на старобългарски, латински и гръцки език, имат сборни и отделни издания. Познати са сборните издания на В. Билбасов, Ф. Пастърнек, Н. Ястребов, Ал. Т.-Балан. Върху изворите е извършена значителна изследователска работа. В науката господствуват тези и оценки на Йос. Добровски, А. Горски, П. Йос. Шафарик, А. Воронов, А. Лескин, В. Ягич, П. А. Лавров, Фр. Дворник и др.

Главен източник за живота и дейността на Кирил и Методий остават техните Пространни (обширни) жития, познати и под названието Панонски легенди (легенда — от латински lego „чета": произведение за прочит). В миналото бяха употребени значителни усилия, за да се докаже, че двете Жития възхождат към едно ранно време. Само ако се докажеше това, техните съобщения щяха да получат ранга на факти. Но решителни доказателства като че ли все липсваха. Едва в ново време се добрахме до факти, които установяват времепроизхода на паметниците. От направения на т. нар. Италианска легенда обстоен анализ стана явно, че при написването на първообраза на тая Легенда е било използувано Кириловото житие. Тъй като първообразът на Италианската легенда е възникнал най-късно до 882 г., годината на смъртта на папа Йоан VIII, комуто това съчинение е било посветено, разбираме, че Кириловото житие е възникнало преди тая година, в първото десетилетие след Кириловата смърт. По това време Методий е бил жив и е могъл да даде достоверни сведения за живота и дейността на своя брат.

В миналото бе пренебрегвано като исторически извор за живота и дейността на Кирил Краткото му житие. А то съдържа твърде важни сведения: за произхода на Кирил и за началото на просветителската му и книжовна дейност на славянски език сред българските славяни по река Брегалница. Направеният обстоен анализ на Житието посочи, че то е възникнало в Охридската школа на Климент Охридски и че е писано дори от самия Климент. Ревизията на времепроизхода на паметника хвърля нова светлина върху личността и дейността на Кирил.

Трети важен извор за дейността на Кирил и Методий е Пространното житие на Климент Охридски от Теофилакт Охридски. От него черпим особено сведенията с за борбата за Кирило-Методиевото дело във Велика Моравия след Методиевата смърт. Паметникът се ползуваше с доверие, но някои положения в него оставаха неясни. Тези положения се изясниха от посочването, че Краткото Кирилово житие е старинно и че предхожда Климентовото житие, поради което не Климентовото житие е било източник за неговото написване, а то е било източник при написването на Климентовото житие.

От латинските източници откритото в по-ново време писмо на Анастасий Библиотекар до Гаудерих Велетрийски разшири своята роля в изследователската работа и даде възможност да се хвърли нова светлина върху оригиналната литературна дейност на Кирил. Между другото то разкри поетическата дарба на славянския първоучител и ни въоръжи със смелост да го покажем както като виден представител на средновековната религиозна поезия, така и като пръв славянски поет.

II. ПРОИЗХОДЪТ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ, ФОРМИРАНЕТО НА ТЕХНИЯ МИРОГЛЕД, ДЕЙНОСТ ДО МОРАВСКАТА МИСИЯ

Биографиите на Кирил и Методий са така богати, че ни въвеждат в цяла една извънредно важна епоха от развитието на българския народ и на славянството. Те се вплитат в първоизточниците на българската и на славянската култура. Ето защо нямаме право да пренебрегваме и най-малките съобщения, съдържащи се в източниците.

Историографията и филологията поставиха твърде отдавна въпроса за народността на Кирил и Методий. Славяни или гърци са били творците на славянската писменост? Мненията на специалистите се разделят: и двете възможни решения на поставения въпрос имат своите привърженици.

Отговорът на поставения въпрос не остава в кръга на патриотичното, респективно сантименталното отношение към братята. Той има значение и за науката: за обяснението на жизнения подвиг на солунските братя и за характера на филологическото им дело. Разбира се, историкът не би могъл да обясни напълно жизнения подвиг на ревнителите на славянската черква и книга, ако не реши въпроса, дали те са работили сред славяните като техни сънародници или като чужди агенти. От друга страна, филологът не може да отмине с безразличие положението дали първите славянски книги са писани от люде, на които славянският език е бил роден, или от люде, които са го овладели като чужд език.

Фактите дават възможност да се твърди, че великите славянски просветители са кръвно свързани със славянството, че са произхождали от славянско или отчасти славянско семейство, което външно е давало съвършен вид на гръцко със своето християнско и културно възпитание, но което още е пазело своето славянско съзнание и своя славянски език. Твърде популярно е мнението, че поне майката е била славянка.

За кръвна връзка на Кирил и Методий със славянството говори, на първо място, фактът, че братята са владеели в съвършенство славянската реч, която не само говорели и разбирали, но на която и творели — превеждали, съчинявали и създали азбука. И азбуката, която Кирил създава, в съвършенство предава звуковете на славянската реч, и преведените от Кирил и Методий текстове предлагат славянската морфология и лексика в тяхното многообразие и с такива отсенки, каквито знаем само на родния си език. Като се има пред вид, че по онова време съвършеното научаване на един чужд език, без книжовни помагала, без речници, е било нещо почти непостижимо, книжовното дело на Кирил и Методий на славянски език е несъмнено свидетелство, че в жилите им е кипяла славянска кръв.

За славянски произход на Кирил и Методий говори по-нататък фактът, че братята отдават живота си и всички свои сили — до саможертва — за просветата на славяните, за славянско богослужение, за създаването и налагането на славянската писменост и книга. На славянството те служат не само с християнско или мисионерско въодушевение, а със страст, вдъхновение, патриотична преданост.

Изрично съобщение за славянския произход на Кирил съдържа Краткото Кирилово житие: „Тоя преподобен отец наш Кирил имаше за отечество трисла̀вния и велик град Солун, в който се роди българин по

род.“ Видяхме, че Краткото Кирилово житие е възникнало в Охридската школа на Климент Охридски и дори е излязло изпод перото на Климент. Климент, пряк ученик на Кирил и Методий, техен най-близък сподвижник, най-добре е знаел народността на своя велик учител. По време на дейността на Климент в Охрид се е формирала вече българската народност и в паметниците означението „българин“ е заместило означението „славянин“.

Очевидно славянският произход на Кирил не е теза на патриотично увлечение, а теза на науката.

Очертаването личността на Кирил и личността на Методий се задоволява главно с проследяването на придобитото от братята, особено от Кирил образование. Изтъкват се ученолюбието и дарбите на Кирил, хвърля се светлина върху организацията и преподаването в учебното заведение в Магнаурския дворец, където Кирил получава своето по-високо образование. Може би е нужно да се проникне повече в атмосферата, в която Кирил и Методий се изграждат като личности. Най-вече обаче е нужно да се разкрие мирогледът на двамата братя, за да разберем напълно предпоставките и импулсите им за дейност на славянски просветители, която преминава и в борба.

Мирогледът, който Кирил и Методий си формират, несъмнено е дълбоко религиозен, какъвто е мирогледът на цялата епоха, в която те живеят. Тоя мироглед, намерил пълно развитие, обосновка и защита в съчиненията на Атанасий Александрийски, Григорий Богослов, Иван Златоуст, Ефрем Сирин, Псевдодионисий Ареопагит и много други, поставя задачата пред човека да преодолее греховната материална природа и да получи място в „царството небесно“. Човекът може да преодолее греха и дори да стигне до богопознанието чрез вярата, с помощта на черквата, с молитвата, с любовта към ближния, с духовните занимания далеч от света. Вярата, черквата, молитвата, богослужението, любовта към ближния, духовните занимания водят до общуване с бога, до предвкусване на вечното блаженство, до спасението. Ето защо мнозина се отдават на всички тях. Но докато дейността на мнозина събратя на Кирил и Методий се изчерпвала с пасивно съзерцание на божеството, с пасивна любов към ближния, докато аскетизмът господствувал безрезервно над обществената активност, докато мнозина напущат „стъгдите“ на живота, т. е. обществения живот, Кирил и Методий са против пасивното съзерцание и пасивната любов, те са за активното действие, за активната любов към човека, насочена към неговото издигане. На стремежа на съвременните служители на черквата и духовния живот да спасят само своята душа с откъсване от света те противопоставят делото за благото на човека, на обществото, на народа. Това особено добре личи от предсмъртните думи на Кирил, с които той завещава на Методий да не оставя заради планината, т. е. манастира, тяхното учение, тяхното дело.

Тая действеност, отличителна черта на мирогледа на Кирил и Методий, ги води да създадат своето дело, с което записват имената си в историята на славянството и в културната история на човечеството като велики и революционни дейци.

Проблематиката, която извиква дейността на Кирил и Методий до създаването на славянската писменост, е важна за изследователя, защото тая дейност закалява творческата и борческа воля на бъдещите славянски

просветители за великото историческо дело, което им осигурява безсмъртие в българската, славянската и европейската история.

Дейността на Кирил до създаването на славянската писменост е очертана сравнително по-богато в източниците. Житиеписецът обаче премълчава някои моменти и в разказа му остават празнини, някои положения в труда му само се загатват и изследователят трябва да ги тълкува.

Кирил например става патриаршески библиотекар и секретар в „Св. София"; защо напуща това високо положение? Той получава преподавателска катедра по философия и може би катедрата на своя учител Фотий, който по това време (850—851) напуща цариградската школа и се отдава на политическа и черковна дейност и кариера; защо изоставя и нея?

Твърде бедна откъм сведения е биографията на Методий през интересуващия ни период. Какво знаем за дейността му като управител на славянско княжество? Почти нищо. Дори за областта или областите, които е обхващало управляваното от него княжество, само се досещаме. Методий е бил светско лице, имал семейство, както ни съобщава един паметник (Службата на Методий). Постъпването му в манастир не е било резултат от религиозно увлечение и убеждение.

Очевидно кариерата на братята трябва да се свърже с големите политически борби на епохата, на които те не са чужди.

Много въпроси поставят първите две мисии на Кирил, втората и на Методий — сарацинската и хазарската. Тук е казано много от изследователите — и от И. Малишевски, и от В. Ламански, и от Ф. Дворник, и от нашия изследовател Ю. Трифонов, и от много други. И все пак почти всяка стъпка на Кирил по време на двете мисии се обяснява с предположения.

Както двете мисии, така и третата, моравската, трябва да се свържат по-плътно с политическата констелация във Византия и в близките и по-далечни земи.

III. КИРИЛ — ВИДЕН ПРЕДСТАВИТЕЛ НА СЪВРЕМЕННАТА ВИЗАНТИЙСКА ЛИТЕРАТУРА

Кирил е окръжен със слава поради дейността си сред славяните и поради своето основоположно дело в областта на славянските литератури. И изследването е било насочено към това да установи неговия принос в славянската култура. Преди обаче да започне своята дейност сред славяните и преди да създаде делото си в областта на славянската култура, той се включва с дейност във византийския културен живот и с творчество във византийската литература. Книжовното му дело, създадено на гръцки език, е значително и заради него той би следвало да получи място в историята на византийската литература като виден неин представител. Това дело отличават вълнуващи епохата идеи, жанрово разнообразие и свой стил.

Тепърва в ново време Кирил бе разкрит като съчинител на молитви. Три от тях са включени в Житието му. Най-интересна за изследователите е първата молитва, същевременно похвала, посветена на Григорий Богослов. На първо място интересна е, защото представя обет на съвсем

младия още Кирил да тръгне по пътя на духовния живот и на книжовното творчество. На второ място е интересна със своя строеж: изследването посочи стихотворен ритъм, запазен от славянския й преводач. Най-сетне интересна е като лирически къс.

Изследването постепенно разкри Кирил като виден представител на средновековната полемична и апологетична литература. Произведенията му с полемичен и апологетичен характер са включени — изцяло или в съкратен вид — в неговото Пространно житие. Първото от тях възниква от спора му със свалените патриарх иконоборец Йоан VII. С него Кирил отстоява иконопочитанието срещу иконоборството. Вторият полемичен и апологетичен труд на Кирил възниква от неговото прение с мохамеданите по време на т. нар. сарацинска мисия. Тоя труд противопоставя християнството на мохамеданството. Трети полемичен и апологетичен труд възниква от беседи и прения на Кирил с юдеи и мохамедани по време на т. нар. хазарска мисия. Беседите и пренията с юдеите поставят и разискват съществените различия в християнското и юдейското вероучение. Трудът на Кирил се включва в средновековната антиюдейска литература и може да заеме видно място в нея.

Мнозина изследователи не виждат в първите две прения книжовни трудове на Кирил, някои дори оспорват действителността на самите прения. Не следва обаче да се съмняваме в наличието на съответни Кирилови книжовни трудове, защото не можем да смятаме, че житиеписецът е привеждал веднъж Кирилови изрази, отговори и възражения, а друг път ги е съчинявал сам, за да ги вложи в устата на Кирил.

Установяването на наличието на Кирилови полемични и апологетични трудове трябва да ни доведе и до литературен анализ на тези трудове. Тук само ще отбележим, че Кирил е развил в съвършенство своя полемичен и апологетичен стил. Неговите прения — по израза на житиеписеца — се превръщат в „словесен огън“, който „поразявал всичко“ и карал противниците да замлъкнат.

Продължителна дискусия съпровожда включването на Кирил в средновековната литература като виден представител на нейната агиография, омилетика и религиозна поезия. Както е известно, пребивавайки в Херсон, Кирил открива мощи, които се смятали за мощи на римския светец Климент. Откриването на мощите му дава повод да напише три произведения, всяко едно от които спада към отбелязаните жанрове: един разказ за намирането на мощите, т. е. едно агиографско съчинение, една тържествена реч, произнесена на тържеството, което последвало откриването на мощите, т. е. едно омилетическо произведение, и един химн за прослава на светеца. Кириловото житие свидетелствува за наличието на Кирилов книжовен труд за намирането на мощите на Климент; писмото на Анастасий Библиотекар до Гаудерих Велетрийски уточнява, че не се касае за едно съчинение, а за три, като определя и какви са те. Споръ бе поведен около наличието на Кириловото „Обретение“, за което говори Кириловото житие, в старобългарската литература. В дискусията, струва ми се, се изясни окончателно, че в старобългарската литература присъствуват и трите Кирилови съчинения.

Откривайки ги в старобългарската литература, ние преминахме и към техния литературен анализ.

Изброените дотук произведения Кирил е написал на гръцки език. Нужно е да се реши окончателно въпросът, как те са преминали в старобългарската литература. Ние предлагаме да се види в старобългарската им редакция Методиев труд. Методий, грижейки се за паметта на своя брат, превежда Кириловите „книги", написани на гръцки език, на старобългарски. Преведените и редактирани от Методий Кирилови „книги" са съдържали осем негови „слова". Ние се осмеляваме да ги изброим: Прението на Кирил с иконобореца патриарх Йоан VII Граматик; Прението на Кирил със сарацините; Ранният преводен труд на Кирил: Осемте части на граматиката, за който ще говорим след малко; Кратка история на намирането на мощите на св. Климент Римски; Тържествено слово за Климент Римски; Химн в чест на Климент Римски; „Беседите" на Кирил, водени у хазарите; Прението на Кирил с т. нар. триезичници, водено във Венеция, за което ще говорим по-нататък. (Съчиненията изброяваме по реда на тяхното възникване.)

IV. ФИЛОЛОГИЧЕСКИТЕ ЗАНИМАНИЯ НА КИРИЛ ПО ВРЕМЕ НА ХАЗАРСКАТА МИСИЯ

По време на пребиваването си в Херсон Кирил изявява филологическите си интереси, които будят любопитството на изследователя, доколкото създаването на славянската писменост е обусловено от такива интереси.

Много спорове пробуди съобщението на Кириловото пространно житие, че в Херсон Кирил намерил Евангелие и Псалтир, написани с руски или роски писмена. Какви са тези писмена?

Решенията на този въпрос са повече.

Предположението, че се касае за вставка в Житието, имаше право на съществуване, докато не бяха открити повече негови преписи. Сега, когато ни са познати повече от 20 преписа, това предположение принадлежи на миналото.

Голям успех има хипотезата, че с израза „роски писмена" е наречено готското писмо, известно по превода на Вулфила. В Житието обаче е съобщено още, че Кирил още веднага започнал да чете и превежда намерените книги, а той не е знаел готски. Освен това той срещнал и човек, който говорел езика на намерените книги. Ако книгите са съдържали готския превод на Вулфила — от IV в., възможно ли е в IX в., т. е. пет века по-късно, да се намери човек, който да говори тоя език? Известно е, че Вулфила е създал своята писменост сред придунавските готи, а не сред кримските готи. Между придунавските и кримските готи са съществували малко връзки; едните (придунавските) са били ариани, другите (кримските) — православни. Най-сетне между книгите, преведени на готски и стигнали до нас, няма старозаветни книги, каквато книга е Псалтирът.

В ново време получи популярност хипотезата, според която названието „руски" в израза „руски писмена" била форма, получена при метатеза (по недоглеждане или „компетентно изправяне" на преписвача) от първоначална форма „сурски", т. е. сирийски. Тая хипотеза би имала право на съществуване, ако първоначалната форма на израза е била „руски писмена". Обаче срещаната в преписите на Житието форма „роски писмена" не ни позволява да смятаме формата „руски писмена" за пър-

воначална. Замяната на формата „роски“ с формата „руски“ е правомерна в по-късно време, когато старите „роси“ получават названието „руси“. Но как би могла да бъде обяснена формата „роски“, ако първоначалната форма е била „руски“? Формата „роски“ по-късно не се е употребявала и никакъв писач-славянин не би могъл да замени с нея формата „руски“.

Все повече привърженици намира тезата, че Евангелието и Псалтирът, намерени от Кирил в Херсон, са били славянски. Ако допуснем, че двете книги са били написани на славянски диалект и с писмо, близко до гръцкото (с едно славянизирано гръцко писмо), текстът на Житието става напълно ясен: Кирил, който е владеел един славянски диалект, лесно е можел да „чете“ и „превежда“ един славянски текст. В Херсон той е можел да срещне и славянин, защото не много далече от тоя град, разположен на северния бряг на Черно море, са живеели славяни.

Съобщението на житиеписеца за намерени от Кирил Евангелие и Псалтир, писани с роски писмена, е свидетелство за предшествуващи опити на славяните да си служат с писмото. Както ще изтъкнем и по-нататък, великото историческо дело на славянския първоучител се корени и в културната традиция на славяните.

Значително по-малък интерес бе проявен към едно второ съобщение на Житието за филологически занимания на Кирил в Херсон. Според това съобщение, когато пристигнал в Херсон, Кирил „се научил на еврейски език и книги“ и превел „осемте части на граматиката“.

Въпросите, които славянознанието поставя във връзка със съобщението на Житието, са: 1) направил ли е подобен превод Кирил; и 2) ако е направил такъв, стигнал ли е той до нас.

В. Ламански се бе отнесъл скептично към съобщението на Житието; защити го обаче Е. Голубински.

Кириловият житиеписец не измисля епизоди от подобен характер; съобщението заслужава доверие.

Ако Кирил е направил подобен превод, налага се да издирим неговата участ.

Преводът е бил направен на гръцки, но можем да го търсим и в най-старата славянска литература. Знаем, че Методий е превел Кириловите гръцки съчинения на старобългарски език. Ако Кирил е намерил за нужно да преведе еврейската граматика на гръцки, то и Методий, верният съмишленик на Кирил, е почувствувал същата необходимост да я преведе на славянски. Имаме данни да смятаме, че известното старобългарско граматично съчинение „За осемте части на речта“ води към направения от Кирил превод. Ягич установи „странната забърканост“ на това съчинение, което няма първообраз във византийската литература. „Странната забърканост“ може да се обясни с усилията на старобългарските книжовници да приспособят граматиката на неиндоевропейския еврейски език към строежа на индоевропейските езици — гръцки и старобългарски.

V. КОГА И КЪДЕ ЗАПОЧВА ПРОСВЕТИТЕЛСКАТА ДЕЙНОСТ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ СРЕД СЛАВЯНИТЕ?

В чуждата славянска и неславянска наука е разпространена тезата, че Кирил започва своята просветителска дейност сред славяните, когато бива натоварен с моравската мисия. Нашата наука търси началото на Кириловата просветна дейност, основана върху писмото, сред българските славяни.

Филолози и историци, които твърдят, че Кирил започва своята просветителска дейност сред славяните, когато бива натоварен с моравската мисия, изпущат из пред вид съобщенията на някои важни паметници, които поставят началото на Кириловата дейност сред славяните в едно по-ранно време.

Така Черноризец Храбър посочва като година на създаването на славянската азбука от Кирил 6363 от сътворението на света, т. е. 855 г. от н. е. Моравската мисия е от по-късно време — предприета е в 862—863 г.

Краткото Кирилово житие съобщава, че Кирил, още преди да предприеме своите далечни пътувания с важни държавни мисии, отишъл в областта на река Брегалница, където кръстил голям брой славяни, като им написал и „книги“ на славянски език. Можем ли да се доверим на тая вест? Изтъкнах, че Житието е възникнало в Охридската школа на Климент. Авторът му, според данните Климент, не е могъл да пропусне тоя момент от дейността на Кирил, защото в неговата просветителска и черковно-духовна област „още са били живи“ ония, които Кирил кръстил и на които написал „книги“. За дейност на Кирил по р. Брегалница говори и Солунската легенда.

Река Брегалница се намира в Македония. По времето, когато Кирил развил дейност по нея, нейната долина е влизала в българската държава.

В полза на съобщенията на паметниците говори и фактът, че езикът на Кирило-Методиевите текстове е старобългарски. Това е литературен език, а литературният език не възниква в резултат на еднократен акт, а в резултат на процес. Като старобългарски първият славянски литературен език е можел да възникне само при просветна и книжовна работа сред българските славяни.

Пространните жития на Кирил и Методий не говорят наистина за дейност на Кирил сред българските славяни. Те обаче предават фактите с известна тенденция или може би по-добре казано, развивайки една основна идея: писани сред славяните на Запад, те имат за задача да утвърдят Кирило-Методиевото дело именно сред тези славяни, така че, от една страна, не проявяват по-голям интерес към дейността на Кирил и Методий сред българските, руските и малоазийските славяни и, от друга страна, обръщат знаменитото дело на създаването на славянското писмо и черква с лице към великоморавците.

VI. ПРОБЛЕМИ НА ВЕЛИКОМОРАВСКАТА МИСИЯ

Дейността на Кирил сред славяните по р. Брегалница представя само начален етап в просветната и книжовната дейност на солунските братя сред славяните. Делото на Кирил и Методий израства като крупно историческо дело тепърва във Велика Моравия. Ето защо великоморавската

мисия на Кирил и Методий не може да не бъде важен момент в изследователската работа върху великите славянски просветители.

Първият въпрос, на който изследването има да отговори във връзка с моравската мисия, е какво е извикало тая мисия. Мнозина смятат, че Кирил и Методий се отправят за Велика Моравия като „агенти“ на Византия, имащи за задача да разпространяват там византийското влияние ведно с християнството. Трябва да се припомни обаче, че те отиват там по искането на моравския княз Ростислав, т. е. по искането на славяните, които се стремят да се противопоставят на чуждите домогвания към тяхната държава, като я обособят със своя, славянска черква и своя, славянска писменост и култура. Трябва също да се припомни, че във Велика Моравия Кирил и Методий не се озовават като обикновени мисионери, които имат за задача да разпространяват християнството. Това не е било нужно, защото великоморавците вече са били покръстени. Кирил и Методий изпълняват там една наистина необикновена за времето си задача: внедряват и християнството, и културата, и цялата тогавашна мисъл сред народа чрез народния славянски език; просвещават народните слоеве, дават им свещеници, учители, писменост и книга; подпомагат ги в тяхното освобождение от политическото и културното робство под други племена и народи.

В тая тяхна дейност връзката им с Византия е съвършено слаба, тя почти не се чувствува. Те не отстояват интересите на Византия, те отстояват интересите на славянството. Отправил се за Велика Моравия, Кирил дори не вижда повече своята родина, а Методий след повече от двадесетилетни борби извън нея умира в далечната славянска земя. При това положение е ясно, че трябва да престанем да смятаме солунските братя за агенти на Византия; истината изисква от нас да ги видим дейци на славянството, апостоли на славянската култура и образование, възторжени будители на славянската народност.

Интересно е да се отбележи пълното замълчаване на епохалната дейност на Кирил и Методий от страна на византийските летописци и византийските официални документи. Това замълчаване може да се обясни само по един начин: че делото на Кирил и Методий израства като крупно историческо дело сред славянския свят. Официална Византия, удовлетворявайки молбата на моравския княз Ростислав, изпраща като учители на моравците солунските братя и не проявява по-голям интерес към дейността им. От тая дейност самата Византия не е могла да извлече особено голяма полза за себе си. Нещо повече. Делото на славянската писменост и просвета наскоро започва да играе ролята на щит, обърнат срещу нейните домогвания и стремежи сред славяните.

Дейността на Кирил и Методий и особено на Методий (и учениците му) във Велика Моравия трябва да се разглежда на фона на възникването на политически концепции у славяните и на борбата им за обособяване и противопоставяне на чуждите домогвания по отношение на техните земи. Забележете, когато славянството укрепва и се противопоставя успешно на чуждия завоевател, и делото на Кирил и Методий укрепва и преуспява; когато славянството е притиснато и попада под ударите на чуждия завоевател, делото на Кирил и Методий е преследвано, Методий бива съден и хвърлен в затвор.

Наред с посочените, бих рекъл, кардинални въпроси на великоморавската мисия все още очакват решение и немалко частни въпроси. Например когато Кирил и Методий напущат княжеството на Ростислав, накъде се отправят — за Цариград или за Рим? В пасажа на Методиевото житие, където е разказан тоя момент, е употребен изразът „върнаха се от Моравия". Изглежда Кирил и Методий и групата, която ги придружавала, са се отправили за Цариград. Но защо се озовават в Рим? Убедително ли е предположението ни, че във Венеция те са научили за станалите в Цариград по това време промени: заемането на византийския престол от Василий Македонецът след убиването на законния император Михаил III и свалянето на патриарх Фотий от патриаршеския престол? Заелият патриаршеския престол патриарх Игнатий е бил враг на Фотий и за дълго време славянската писменост и богослужение и изобщо делото, на което посвещават живота си Кирил и Методий, бива лишено от мъдрата и смела подкрепа на Фотий, който получава наново патриаршеския престол години по-късно.

Или друг въпрос: Къде са били и какво са правили учениците на Методий по времето, когато Методий е в затвора на германските епископи? Това време е било продължително.

Несъмнено това са въпроси, които при наличните паметници не могат да получат отговори без хипотези.

VII. СЪСТОЯНИЕ НА ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКАТА РАБОТА ВЪРХУ СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ АЗБУКИ

Изследователската работа върху старобългарските азбуки е обширна и все още мнозина мислят, че не е приключена. Мисля, за повечето от тях традицията значи много повече, отколкото значат фактите.

Най-напред, смятам, всички сме съгласни, че и кирилицата, и глаголицата, т. е. и двете старобългарски азбуки, са съвършени като система от писмени знаци. Те предават пълно и добре звуковете на славянската реч.

Тъй като старобългарските паметници са писани с две азбуки — с т. нар. кирилица и с т. нар. глаголица, науката за Кирил и Методий поставя въпроса, коя от двете азбуки е създал Кирил. Аргументите, които се изнесоха в полза на мнението, че Кирил е създал глаголицата, убеждават. Ще посоча само един от тях. Областите, в които са работили Кирил и Методий и техните най-близки ученици, са ни завещали глаголически паметници.

Възниква въпросът: Какъв е произходът на кирилицата? Мнозина смятат, че тя е възникнала в Симеоновия кръг, някои уточняват — създал я е Климент Охридски. Не е маловажен обаче фактът, че областта, в която работи Климент, ни е завещала глаголически паметници, най-старите и най-важните за нас: Зографското евангелие, Мариинското евангелие и други подобни. Най-верният ученик на Кирил и Методий, който според Житието му си поставя като образец живота на Методий и го следва във всичко, очевидно не е можел да се откаже от писмото на своите велики учители.

Поставеният въпрос се решава от анализа на кирилицата. Явен е нейният исторически произход. Тя възниква от употребата на гръцката

азбука, която постепенно е била славянизирана, така както възникват почти всички азбуки, останали трайно завоевание на човечеството: и финикийската, и гръцката, и латинската.

Следва въпросът за отношението между глаголицата и кирилицата. Преобладаващо е мнението, че създателят на кирилицата е използувал при създаването на буквите за означение на звуковете, които липсват в гръцката реч и нямат буквени белези в гръцката азбука, съответните глаголически букви. Но привържениците на тая теза, каквито има множина и сред нас, не учудва ли положението, че докато създателят на кирилицата приема в своята азбука гръцките букви, без да ги измени и най-малко, към азбуката на учителите, великите, светите Кирил и Методий си позволява да се отнесе по един, бих рекъл, най-безцеремонен начин: променя ги, както му дойде на ум?

Въпросът се решава от сравнителния анализ на двете азбуки — кирилицата и глаголицата. Неотдавна съветският професор Истрин повтори един направен преди повече от три десетилетия извод от тоя анализ: старшинството на кирилицата е очевидно. Но какво значи това? Не мисля, че изнесеният факт означава подценяване делото на Кирил. Напротив, той повишава стойността на това дело. Създавайки своето писмо, Кирил мъдро и правомерно е излязъл от старобългарската и старославянската културна традиция.

Огромна литература възникна за произхода на глаголицата. Като се знае, че гръцката азбука е произлязла от финикийската, етруската от гръцката, латинската от етруската и гръцката, старобългарската кирилица от гръцката, дири се подобен произход и за глаголицата. Но случаят с произхода на глаголицата не е аналогичен. Посочените азбуки възникват по исторически път. В създадената от Кирил азбука трябва да дирим преди всичко проява на неговото индивидуално творчество. Разбира се, при такова индивидуално творчество не може да се изключи влиянието на буквите на онези азбуки, които славянският просветител е познавал.

Предложената от нас теза, защищавана в по-късно време и от други слависти, е теза за оригинален характер на глаголицата. Оригиналният характер на глаголицата е отговарял на усилията на славяните да се обособят със своя култура и със своя писменост и черква да се противопоставят на чуждото проникване в своите земи.

Във връзка с проблемите, които двете старобългарски азбуки поставят, се разисква и проблемата за значението и произхода на старобългарските названия на буквите: аз, буки, веди, глаголи и пр. В миналото нямаше и в най-малка степен задоволително решение на тая проблема. Днес тя е решена. Старобългарските названия на буквите представят първите думи (или на места части от първите думи) на една старинна Азбучна молитва. Трябва да се вземе под внимание, че Азбучните молитви, първообраз на които е създал сам Кирил, са се използували от старобългарските и старославянските педагози за педагогически цели: учениците са ги запаметявали, за да научат буквите и техния ред в азбуката.

VIII. ПРОБЛЕМИ НА ОСНОВНИЯ КНИЖОВЕН ФОНД НА СЛАВЯНИТЕ И НА НАЙ-РАННИЯ СЛАВЯНСКИ ЛИТЕРАТУРЕН ЕЗИК, СЪЗДАДЕНИ ОТ КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Основният книжовен фонд на славяните, що се касае до преводите на християнските книги, и славянският литературен език, създадени от Кирил и Методий, са сравнително най-пълно изследвани. Отдавна бяха разкрити и издадени и непрекъснато се издават и в ново време древните ръкописи, съдържащи Кирило-Методиевите преводи. Науката добави в ново време нов древен кодекс — Енинския апостол. Спорове се водят по преведените от Методий книги — Номоканона и Патерика. Докато споровете около Номоканона се водят за уточнения от текстологичен и генетичен характер, все още като че ли не знаем достатъчно сигурно кои „книги“ житиеписецът нарича „Отечески“.

В миналото сравнително по-малко внимание бе отделено на оригиналните произведения на Кирил и Методий. В ново време обаче вниманието към тези произведения бе изострено, понеже стана ясно: Кирил, а след него и Методий, убедени, че новите европейски народи трябва да получат културното и книжовното наследство на човечеството на родния си език и да се изравнят с по-старите народи по култура, по умствена, по книжовна дейност, пристъпват съзнателно към създаването на славянските литератури и ако по-старите културни народи са имали и оригинална литературна дейност, то те не са могли да смятат, че са изпълнили своята задача, ако не създадат и образци на оригинална литература.

Науката отдавна доказа, че най-ранният славянски литературен език е старобългарски. Да се дават нови определения на тоя език, значи да се изопачават фактите за извънналучни цели.

Ако езикът на Кирило-Методиевите текстове е старобългарски, той трябва да носи това название. Назоваването му с други имена — старославянски и старочерковнославянски — не е правилно. На науката са присъщи точните определения. Езикът на паметниците от епохата е жив, говорим език и е редно той да бъде назоваван с народностното му име, както се назовават всички езици. Названието „старославянски“ не е подходящо, защото е неопределено: тоя език не е старославянски изобщо, той е твърде диференциран като отделен славянски език. Това название може да създаде погрешната представа, че се отнася до някакъв общ на всички славянски народи език. Означението на езика на Кирило-Методиевите паметници като старочерковнославянски език е също неподходящо. Това не е никакъв изкуствен език, създаден за църквата, това е езикът на един народ. Освен това като книжовен език не е бил употребяван само за църковни нужди.

IX. ОРИГИНАЛНАТА КНИЖОВНА ДЕЙНОСТ НА КИРИЛ НА СТАРОБЪЛГАРСКИ ЕЗИК

Няма да бъде преувеличено, ако се каже, че цялата оригинална дейност на Кирил на старобългарски език стои под знака на споровете и дискусиите. От миналото новите поколения слависти наследиха повече скептицизъм и по-малко изследователски резултати. Смея да твърдя, че

днес онези, които слагат въпросителни пред и след авторското име на Кирил в насловите на неговите произведения, изхождат от традицията, а не от собствено внимателно прочитане на текстовете.

Стигналите до нас известия говорят недвусмислено, че Кирил е намирал във всяко събитие, на което е бил свидетел или което е изживявал, дори във всяка случка, явила се в пътя му, повод да напише по-кратко или по-дълго съчинение. Създал славянското писмо, той е почувствувал нуждата да се помоли за „слово", за което често говори в своите беседи и за което се моли дори в предсмъртната си молитва, за да го предаде на славяните на техния език. Така възниква първата Азбучна молитва, в краегранието на която авторът поставя поредно буквите на своята азбука. Старите книжовници свързват най-старата Азбучна молитва с името на Кирил. Онзи, който я приписва другиму, нека спори с тях. Но те по-добре знаят кой е нейният автор, защото са по-близко до него. Превел Евангелието на славянски, т. е. на старобългарски език, Кирил е почувствувал нужда да призове славяните да го слушат на родния си език. Така възниква стихотворният Проглас към Евангелието, чиито преписи носят в насловите си категорично неговото авторско име. Как може да се поставя още въпросителен знак пред авторското му име, когато цялото произведение е изградено с негови мисли, познати ни и от другите негови съчинения? При това Прогласът съдържа и една от неговите притчи, при въвеждането на която се казва буквално: „Но да кажа и моята притча..." Кой друг може да измисли чудно хубавата — убедителна и поетична — защита на писмеността на роден език, включена в Житието му като негова? Който я прочете, разбира веднага, че тя предлага аргументацията не само за правото на народите да четат и пишат на собствения си език, но и аргументацията за цялата негова дейност на създател на славянската писменост. Най-сетне „Написанието за правата вяра" трябваше да бъде написано или, при невъзможност поради болест, продиктувано от него. За Кирил е било необходимо да защити своята „права вяра", за да защити делото си; обвинението в еретичество, което е съпътствувало дейността му на славянски просветител, е могло да събори цялата оная прекрасна сграда, която той издига с толкова талант и усилия.

Произведенията, за които говоря, отразяват мъдростта и величието на Кирил и затова трябва да влязат в историята на българската и славянска литература като доказано негови произведения.

X. КНИЖОВНОТО ДЕЛО НА МЕТОДИЙ

В миналото Методий бе познат почти само като преводач. В по-ново време обаче той бе разкрит и като оригинален книжовник. Като негова бе определена една хомилия в Клоцовия сборник. Хомилията очертава християнската законност и е отправена към княза-християнин. Проповедта в християнска законност се съгласува с грижите и усилията на Методий да я въведе, поради което превежда Номоканона. За Методиево произведение определяме и Канона на Димитър Солунски. В него е изразена носталгия на бродещите в далечната земя апостоли на правдата и светата. Произведението се свързва с вестта на Методиевото житие, според която Методий, завършвайки превода на библейските книги, направил със

своето духовенство помен за св. Димитър. Канонът определя и Методий за поет. В книжовното дело на Методий се включват и преводите на Кириловите „книги“, преводи, които са утвърждавали името и делото на Кирил.

XI. ХАРАКТЕРЪТ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО

Тепърва в ново време бе определен характерът на Кирило-Методиевото дело. На българската славистика и публицистика се падна честта да посочи, че при условията, в които възниква, и със задачите, които има да реши, делото на Кирил и Методий бързо прераства от едно просветителско дело в голяма обществена — културна, народностна и политическа — борба, която заема важно място не само в историята на славянските народи, но и в историята на средновековна Европа.

Кирил и Методий стигат до идеята — и повеждат борба за нейното реализиране — да наложат правото на славяните и изобщо на новите народи в средновековна Европа да се приобщят към културното наследство на човечеството. Идеята да се създаде славянско богослужение с необходимата за него славянска писменост с жив народен език е била необикновено смела за времето си и е криела опасността, както изтъква сам Кирил, „да си придобие еретическо име всеки, който би се замислил над нея“. Какво е отношението към еретиците в средните векове, е известно. Както личи от току-що приведените думи на Кирил, той и брат му Методий създават своята нова писменост и славянското богослужение с пълното съзнание каква опасност ги застрашава.

Великите апостоли на славянската писменост и култура безстрашно предприемат своето дело, като се изправят с огромната си енергия, дълбоката си мисъл и обширните си познания срещу реакционна Европа, заинтересувана в установения ред. За да възпре прогреса, носители на който са братята, тая Европа им противопоставя теорията за т. нар. триезичие, според която в богослужението имали право на съществуване само три езика — еврейски, гръцки и латински. Кирил и Методий повеждат борба с триезичниците. Борбата с тях е била борба за прогрес, да се даде път на културното и общественото развитие на новите народи, навлезли стремително в европейската история. Борбата с тях е била борба за равенство между народите. Кирил и Методий не допущат едни народи да се смятат за „богоизбрани“ и да имат правото да си служат с писмото и книгата на свой език, а други да бъдат определяни като „варвари“ и да им бъде отречено правото на просвета и своя черква. Борейки се за славянско богослужение, славянска писменост и славянска писмена култура, Кирил и Методий се борят и за равноправие на славяните и изобщо на народите в полето на културата.

Поведената от Кирил и Методий борба с „триезичниците“ има и демократична цел: чрез славянската писменост и славянското богослужение и изобщо чрез писмеността и богослужението на народен език е било възможно да се приобщят към културата широките обществени слоеве.

Със своето дело Кирил и Методий отстояват правата на народността да се укрепи и развие. Тяхното дело подпомага народността да си изгради свой самостоятелен културен живот и с това да не допусне чуждо кул-

турно проникване, а с него и чуждо политическо проникване. Това дело представя щит за славяните, обърнат срещу агресията на чуждите — германските и византийските — феодали, които се стремят да поробят и претопят славянските племена и народи. Развивайки своята дейност в Моравия, където пресичат с нея пътя на германските феодали към славянството, солунските братя се озовават в авангардната позиция на най-острите класови и народностни противоречия на средновековна Европа.

Ясно е, че делото на Кирил и Методий получава характера и размерите на едно борческо, на едно революционно дело. Със своя борчески и революционен патос делото на безсмъртните апостоли на славянската писменост е единствено по рода си за европейския културен, обществен и политически живот през IX век.

XII. КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО В СЛАВЯНСКИТЕ ЗЕМИ. БЪЛГАРИЯ — ЛЮЛКА НА СЛАВЯНСКАТА ПИСМЕНОСТ И НА СРЕДНОВЕКОВНАТА СЛАВЯНСКА КУЛТУРА

Знанието за Кирил и Методий би било непълно, ако не бъде изследвано и проследено разпространението на тяхното дело по славянските земи. Както е известно, Кирило-Методиевото дело не остава достояние само на онези славяни, сред които са работили пряко великите славянски просветители. То намира различни пътища и се разпространява сред почти всички славянски народи, като става основа на техния културен живот.

Изследователската работа по разпространението и влиянието на Кирило-Методиевото дело — писменост, книга, език — в отделните славянски страни се води от дълго време. Много въпроси и в тая област остават спорни и нерешени. Съдбата на Кирило-Методиевата традиция в Моравия след Методиевата смърт например все още се нуждае от допълнително осветление. Накъде се отправят, каква дейност развиват и какви следи оставят след себе си онези Методиеви ученици, чиято участ не е съобщена в Климентовото пространно и в Наумовото жития? Напоследък отново се поставя въпросът за участта на Горазд, когото Методий определя за свой заместник. От време на време се разгаря спор дали дейността на Кирил и Методий е засегнала Полша. И т. под.

Недостатъчно светлина е хвърлена върху пътищата, по които преминава Кирило-Методиевото дело към различните славянски страни. На някои наши изследователи например все още се струва недоказано основаното върху някои данни на източниците твърдение, че Кирило-Методиевата традиция е била пренесена от Велика Моравия в България още докато Методий е бил жив. А ако това твърдение не се приеме, остава неясно как са преминали създадените от Кирил и Методий книги от Велика Моравия в България и у славяните на Изток и Юг; след смъртта на Методий повечето от тях са били унищожени, а Климент, Наум и Ангелари тръгват за България дори лишени от дрехите си.

Особено внимание трябва да се обърне на развитието на Кирило-Методиевото дело в България и на значението на България за създаването на културен живот, основан върху писмеността, в ред други страни. Поради известни обстоятелства славянската черква не бива изградена във Велика Моравия, нито славянската писменост, създадена от Кирил и Методий, процъфтява тук. Славянската черква бива изградена тепърва в

България, българският народ пръв между славянските народи, а и между новите европейски народи усвоява писмеността на народен език като народна и като официална писменост на черквата и държавата. Той създава първите литературни школи на народен език и първия „Златен век" на литературата и културата в историята на новите европейски народи. България става люлка на славянската писменост, от нея тая писменост се разпространява в почти цяла Източна Европа.

Най-сетне трябва да се обърне по-голямо внимание и на Кирило-Методиевата традиция в славянските страни от по-ново време. Тя има значение през средновековието за съхранението и развитието на славянския народностен живот. В епохата на Възраждането тя играе будителска роля: с нея българи, чехи, словаци, словенци, хървати и др. се осъзнават като славянски народи, противопоставят се на онези, които се стремят да ги включат в своя културен и народностен живот, изграждат своята национална култура. Кирило-Методиевата традиция има значение и за развитието на междуславянските връзки, които се изграждат върху една обща традиция. Дори в най-ново време Кирило-Методиевата традиция не е загубила своето значение. Културата, прогресът и хуманизмът не могат да се градят върху празно пространство; правилната оценка на традицията, която у ред славянски народи е свързана с делото на Кирил и Методий, подпомага съвременното развитие.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Л. П. Жуковская

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ НАСЛЕДИЯ КИРИЛЛА ФИЛОСОФА

Для древнейшего периода истории славянских языков, как и для истории самого старославянского языка, лингвистам приходится использовать по возможности все, а не только самые древние, сохранившиеся до нашего времени списки памятников, восходящих к первым переводам на славянский язык. Списков этих немало. Например только в Болгарии и СССР до начала XV в. имеется около 500 рукописных книг и фрагментов евангелия. Большое число их в Югославии. Важные рукописи находятся в других странах. Еще в работе 1960 г. А. Достал подчеркивал „необходимость хорошего знания церковнославянских текстов. Нельзя по-настоящему изучить старославянские тексты, — писал он, — не осознав те связи, которые существуют между ними и церковнославянскими текстами, и во всяком случае нельзя рассматривать эти тексты как исключительное обособленное явление, сменившееся периодом упадка с окончанием кирилло-мефодиевской эпохи"[1]. Эти положения А. Достала представляются нам в высшей степени правильными, хотя автор и высказал их слишком обобщенно.

Изучая старославянские и церковнославянские тексты в этом направлении, прежде всего целесообразно выявить крупные текстологические схождения и расхождения в таком памятнике традиционного содержания, каким является евангелие апракос. Этот памятник славянской письменности существует в двух основных разновидностях — краткой и полной. Краткий апракос представлен уже старославянскими рукописями X—XI вв. — Ассеманиевым евангелием и Саввиной книгой — и продолжается в болгарской, сербской и древнерусской рукописной традиции в течение многих веков. Полный апракос представлен только примыкающими к старославянским по времени русскими, сербскими и немногочисленными болгарскими рукописями XII и последующих веков.

---

[1] А. Достал, Вопросы изучения словарного состава старославянского языка. Вопросы языкознания, 1960, № 6, с. 16 (разр. наша — Л. Ж.).

В важнейшем памятнике древней славянской письменности, каким является евангелие апракос (впрочем также в апостоле апракос и псалтыри), имеются чтения, которые представляют собой разнообразные и многочисленные, более или менее поздние добавления, включенные в первоначальный перевод на разных славянских территориях и неодновременно. Имеются они и в собственно старославянских памятниках. В настоящее время они не выявлены и не определены. Между тем для истории древнего литературного языка славян и истории отдельных славянских языков необходимо выявить: а) определенные части разного по времени и территории происхождения; б) родство этих чтений между собой; в) отдаленное или близкое родство самих сохранившихся до нашего времени древних рукописей в целом и даже составляющих их циклов чтений, если эти рукописи переписывались с разных оригиналов или восходят к таким промежуточным спискам. Такой подход позволит историкам языка дифференцированно и поэтому более рационально использовать древнее славянское письменное наследие, чем это делается до сих пор.

Известно, что генеалогическая группировка рукописей и составляющих их частой должна учитывать максимум разносторонних текстологических примет. Как уже говорилось, среди последних немаловажное место занимают и лингвистические данные. Однако, как указывает Д. С. Лихачев, „ясно, что никакой механический подсчет изменений, разночтений не является в такой мере эффективным, как изучение изменений текста по содержанию“[2].

Некоторые текстологические различия старославянских рукописей по содержанию чтений приведены И. Враной в приложениях к его исследованию о Мирославовом евангелии.[3]

Нам предоставляется необходимым, прежде всего, обратить внимание на схождение и расхождение чтений по содержанию текстов в дошедших до нас древнейших рукописях X—IX вв.

---

[2] Л. С. Лихачев, Текстология на материале древнерусской литературы, с. 117.

[3] J. Vrana, L'Evangeliaire de Miroslav. Contribution a l'étude de son origine. Mouton. Gravenhage, 1961.

День, неделя	Саввина книга X в. (?)	Ассеманиево евангелие	Остромирово евангелие 1056—1057 г.	Архангельское евангелие 1092 г.
1	2	3	4	5
—	утрачено	И. I 1—17		утрачено
пн. свѣтл.	»	И. I 18—28		»
вт. »	»	И. XXIV 12—35		»
ср. »	»	И. I 35—52		»
чт. »	»	И. III 1—15		»
пт. »	»	И. II 12—22		»
сб. »	»	И. III 22—33		»
	» (вс. 2)	И. XX 19—31	(вс. 1)	»
пн. 2	»	И. II 1—11		»
вт. 2	»	И. III. 16—21		»
ср. 2	»	И. V 17—24		»
чт. 2	»	И. V 24—30		»
пт. 2	»	И. V 30—VI 2		»
сб. 2	»	И. VI 14—27		»
вс. 3	»	М. XV 43—XVI 8		»
пн. 3	»	И. IV 46—54		»
вт. 3	»	И. VI 27—33		»
ср. 3	»	И. VI 35—39		»
чт. 3	»	И. VI 40—44	И. VI 39—44	*
пт. 3	»		И. VI 48—54	»
сб. 3	»	сс. И. XV 17. XVI 2	И. XV 17—XVI 2	»
вс. 4	»		И. V 1—15	»
пн. 4	»		И. VI 56—69	»
вт. 4	»		И. VII 1—13	»
ср. 4	»		И. VII 14—30	»
чт. 4	»		И. VIII 12—20	»
пт. 4	»		И. VIII 21—30	»
сб. 4	»		И. VIII 31—42	»
вс. 5	»		И. IV 5—42	И. IV. 5—42
пн. 5	»		И. VIII 42—51	как Ас. и Ос.
вт. 5	»		И. VIII 51—59	как Ас. и Ос.
ср. 5	»		И. VI 5—14	как Ас. и Ос.
чт. 5	»		И. IX 39—X 9	как Ас. и Ос.
пт. 5	»		И. X 17—28	И. X 17—30
сб. 5	»		И. X 27—38	как Ас. и Ос.
вс. 6	»		И. IX 1—38	»
пн. 6	»		И. XI 47—54	»
вт. 6	»		И. XII 19—36	»
ср. 6	»		И. XII 36—47	»
чт. 6	»		Л. XXIV 36—53	»
пт. 6	»		И. XIV 1—11	»
сб. 6	И. XIV 10—21 (?)		И. XIV 10—21	»
вс. 7	И. XVII 1—13			
	И. XVII I, 13		как Саввина	как СК и Ос.
пн. 7	И. XIV 27—XV 7			
	И. XIV 27, XV 7		как Саввина	»
вт. 7	И. XVI 2, 13		И. XVI 2—13	как Ос
ср. 7	И. XVI 15, 23		И. XVI 15—23	»
чт. 7	И. XVI 23—33	И. XVI 23, 33	как Саввина	как СК и Ос.
пт. 7	И. XVII 18, 26		И. XVII 18—26	как Ос.
сб. 7	И. XXI 14—25		как СК и Ас.	(текст как все сб. є. десятьную)
вс. 7	И. VII 37—52, VIII 12		как СК и Ас.	как все

1	2	3	4	5
пн.	Мт. XVIII 10—20 (по пентикости)		текст как СК и Ас. (на оутрию по Н)	как все (...пятьдесятьную)
		(на оутріа стомоу дхоу)		
сб. 1			Мт. V 42—48	как СК и Ас.
вс. 1	Мт. X 32—37, 39—40, XIX 27—30		Мт. X 32—39	Мт. X 32—38,
			XIX 27—30	как Ос.
сб. 2			Мт. VII 1—8	как СК и Ас.
вс. 2			Мт. IV 18—23	»
сб. 3			Мт. VII 24—VIII 4	»
вс. 3	Мт. VI 22—34			Мт. VI 22—33
				как Ас. и Ос.
сб. 4			Мт. VIII 14—23	как СК и Ас.
вс. 4			Мт. VIII 5—13	как СК и Ас.
сб. 5			Мт. IX 9—13	»
вс. 5		Мт VIII 28—IX 1		как СК и Ас.
сб. 6		Мт. IX 18—26		»
вс. 6		Мт. IX 1—8		»
сб. 7	Мт. X 37—42		Мт. 37—XI 1	как Ас. и Ос.
вс. 7		Мт. IX 27—35		как СК и Ас.
сб. 8		Мт. XII 30—37		»
вс. 8		Мт. XIV 14—22		»
сб. 9		Мт. XV 32—39		»
вс. 9		Мт. XIV 22—34		»
сб. 10		Мт. XVII 24—XVIII 4		»
вс. 10		Мт. XVII 14—23		»
сб. 11		Мт. XIX 3—12		»
вс. 11		Мт. XVIII 23—35		»
сб. 12		Мт. XX 29—34		»
вс. 12		Мт. XIX 16—26		»
сб. 13		Мт. XXII 15—22		»
вс. 13		Мт. XXI 33—42		»
сб. 14	утрачено			»
вс. 14	»		М. XXIII 1—12	как Ос. и Ас.
сб. 15	XXIV..10—13		М. XXII 2—14	»
вс. 15			М. XXIV 1—13	»
сб. 16	Мт. XXIV 34—37.. (сб. 6!)	Мт. XXII 35—46		как СК и Ас.
вс. 16	утрачено	Мт. XXIV	34—40...	Мт. XXIV 34—46
сб. 17	?	утрачено	Мт. XXV 14—29	Мт. XXV 14—16
вс. 17	утрачено	?	Мт. XXV 1—13	утрачено
сб. 1	»	утрачено	Мт. XXV 21—28	»
вс. 1	»	Л..IV 31—36	Л. IV 31—36	»
сб. 2	...Л. V 18—26	Л. V 1—11		»
вс. 2	Л. VI 31—35..	Л. V 17—26		..Л. V 19—26
сб. 3	утрачено	Л. VI 31—36		как Ас. и Ос.
вс. 3	»	Л. V 27—32		»
сб. 4	»	Л. VII 11—16		»
вс. 4	..Л. VIII 7—15 XII 21	Л. VI 1—10		»
сб. 5	Л. VII 1—10	Л. VIII 5—15, XII 21		Л. VIII 7—14
вс. 5	Л. XVI 19—31		как СК и Ас.	утрачено
сб. 6	Л. VIII 16—21		»	.. Л. XVI 26—31
вс. 6	Л. VIII 41—56	Л. VIII 27—39		как все как СК

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5
сб. 7	Л. IX 1—6			как все
вс. 7	Л. VIII 27—39	Л. VIII 41—56		как СК
сб. 8	Л. IX 37—43			как все
вс. 8	Л. X 25—37			»
сб. 9	Л. IX 57—62			»
вс. 9	Л. XII 16—21			»
сб. 10	Л. X 19—21			»
вс. 10	Л. XIII 10—17			»
сб. 11	Л. XII 32—40			»
вс. 11	Л. XIV 16—24			»
сб. 12		Л. XIII 19—29		»
вс. 12		Л. XVII 12—19		»
сб. 13		Л. XIV 1—11		»
вс. 13		Л. XVIII 18—27		»
сб. 14		Л. XVI 10—15		»
вс. 14	Л. XVII 3—10		Л. XVIII 35—43	как Ас. и Ос.
сб. 15	Л. XVIII 2—8		Л. XVII 3—10	»
вс. 15	Л. XVIII 10—14		Л. XIX 1—10	»
сб. 16	Л. XX 45—XXI 4, XII 21		Л. XVIII 1—8	»
вс. 16	Мт. XV 21—28	Л. XVIII 9—14	как СК	как Ас.
сб. 17	нет	Л. XX 45—XXI 4, XII 21		как Ас. и Ос.
вс. 17	нет	Л. XIX 12—26, XII 21	Л. XVIII 9—14	Мт. XV 21—28
сб. преже мясопуст.		Л. XI 5—13		как все
вс. преже мясопуст.		Л. XV II—32		как все
сб. мясопустная		Л. XXI 8—9, 25—36		как все
вс. мясопустное		Мт. XXV 31—46	как СК и Ас.	Мт. XXV 31—46, Л. XXI 34—36
сб. сыроп.		Мт. VI 1—13		как все
вс. сыроп.		Мт. VI 14—21		как все
сб. 1 поста		М. II 23—III 5		как все
вс. 1	И. I 44—52	отсылка		как СК
сб. 2		М. I 35—44		как все
вс. 2		М. II 1—12		»
сб. 3	М. VII 31—37		М. II 14—17	как Ас. и Ос.
вс. 3		М. VIII 34—IX 1		как все
сб. 4	М. VIII 27—31		М. VII 31—37	как Ас. и Ос.
вс. 5		М. IX 17—31		как все
сб. 5	М. II 14—17		М. VIII 27—31	как Ас. и Ос.
вс. 5		М. X 32—45		как все
сб. 6		И. XI 1—45	как СК и Ас.	И. XI 1—13..
вс. цвѣт (заутр.)	Мт. XXI 1—17 (заголовок утрачен)	нет	как СК	утрачено
вс. цвѣт. пн.		И. XII 1—18	как СК и Ас.	»
	(пн. сты великыѧ не/Д/)	Мт. XXIV 3—35 (пн. стыѧ нед.)	» (пн. по цвѣтьнѣи)	»

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5
вт.		Мт. XXIV 36—XXV 30 ссылка на 31—46, XXVI 1—2	и Мт. XXIV 36—XXVI 2	Мт. XXV 26—46
ср. заутр.	нет	нет	нет	И. XII 15—50 (литург.)
ср.	отсылка	отсылка	Мт. XXVI 6—16	
чт. заутр.	нет	нет	нет	Л. XXII 1—39

Таблица ясно показывает, что некоторые различия в содержании и последовательности текста апракоса были уже в славянских кратких апракосах X—XI вв. Так, в чтениях до страстной недели в большинстве случаев Саввина книга противостоит остальным трем рукописям.

День недели	Саввина книга	Ассеманиево, Остромирово и Архангельское евангелие
вс. 3	Мт. VI 22—34	Мт. VI 22—33
сб. 7	Мт. X 37—42	Мт. X 37—XI 11
вс. 14	Л. XVII 3—10	Л. XVIII 35—43
сб. 15	Л. XVIII 2—8	Л. XVII 3—10
вс. 15	Л. XVIII 10—14	Л. XIX 1—10
сб. 16	Л. XX 45—XXI 4,	XII 21 Л. XVIII 1—8
сб. 17	нет чтения	Л. XX 45—XXI 4, XII 21
сб. 3	М. VII 31—37	М. II 14—17
сб. 4	М. VIII 27—31	М. VII 31—37
сб. 5	М. II 14—17	М. VIII 27—31

В следующем случае СК также индивидуальна, но ей противостоят три остальные, находясь в разных сочетаниях между собой:

День недели	Саввина книга	Ассеманиево	Остромирово и Архангельское
вс. 1	Мт. X 32—37, 39—40, XIX 27—30	Мт. X 32—39, XIX 27—30	Мт. X 32—38, XIX 27—30

Вместе с Архангельским СК оказывается в следующих двух очень важных разночтениях:

День недели	Саввина книга, Архангельское евангелие	Ассеманиево евангелие Остромирово евангелие
вс. 6	Л. VIII 41—56	Л. VIII 27—39
вс. 7	Л. VIII 27—39	Л. VIII 41—56

В греческих рукописях краткого апракоса (ГПБ, собр. СПб. духовной академии Б. № 7) и в рукописи полного апракоса (рукописи ГПБ, собр. СПб. духовной академии Б. 1 № 2 и Б. 1 № 5, собр. Греческое № 69, № 504 и № 670) текст Л. VIII 41 относится к воскресенью 7-й недели и следует за текстом Л. VIII 27, написанным в воскресенье 6-й недели.

Инверсия этих чтений в греческих рукописях нам пока не встретилась. Возможно, что „новшество", представленное в Саввиной книге и Архангельском ев., появилось уже на славянской почве.

Вместе с Остромировым СК выступает в следующем случае:

День недели	Саввина книга и Остромирово евангелие	Ассеманиево и Архангельское евангелие
вс. 16	Мт. XV 21—28	Л. XVIII 9—14

Вероятно, вместе с Остромировым и Архангельским СК должна была оказаться в чтении на заутрени в воскресенье цветной недели, но в Архангельском здесь текст утрачен: СК и Остромирово: Мт. XXI 1—17; в Ассеманиевом это чтение не предусмотрено.

В чтении на воскресенье месопустной недели всем рукописям противостоит Архангельское ев., которое содержит более длинный текст Архангельское — Мт. XXV 31—46; Л. XXI 34—36, а остальные только Мт. XXV 31—46. Видимо, не случайно в Ас. СК и АР. были изъяты листа на границе циклов ев. по пятидесятнице и нового лета. о содержании которых мы можем только делать догадки.

В воскресенье 17 недели нового лета все четыре рукописи своеобразны: СК — текст не предусмотрен; Ассеманиево — Л. XIX 12—26, XII 21; Остромирово — XVIII 9—14; Архангельское — Мт XV 21—28. Последние факты позволяют думать, что чтения на сб. и вс. 17 недели по пятидесятнице и нового лета не являются переводом Кирилла Философа.

Эти данные показывают, что уже краткие апракосы XI в. не представляли полного единства в наборе чтений. Причем существенно, что южнославянские рукописи, написанные глаголицей — Ассеманиево, и кириллицей — Саввина книга, во всех 17 случаях не предстают как единство. Русские рукописи — Остромирово 1056—57 гг. и Архангельское 1092 г. — тоже не оказываются вместе, как противостоящие обеим южнославянским рукописям, вместе взятым или каждой из них в отдельности. Наоборот, обе русские рукописи в одних случаях совпадают с Ассеманиевым, в других с Саввиной книгой, но при этом между собой различаются. Все это свидетельствует о том, что даже краткие апракосы XI в. на Руси не восходили к какому-то единому старославянскому источнику, но, имея неодинаковый набор и последовательность чтений, должны были восходить к разным источникам.

Следующие существенные различия относятся к заутреням страстной недели и некоторым другим чтениям страстной недели.

Прежде всего древние краткие апракосы различаются по наличию — отсутствию в них чтений на заутренях страстной недели. Так, в Ассеманиевом (в Саввиной книге текст страстной недели утрачен), Остромировом, Македонском, Боянском их нет, но в рукописях некоторых кратких апракосов XIII и XIV вв. они встречаются. Таковы Евсеево ев. 1283 г., Путенское (Пт.), рукописи Ег-108, Кв-43, ЛИ-680, Пг-16, Рм-107, Рм-108, Сн-64, Чд-1. Чтения на заутрени страстной недели имеются и в Архангельском ев. 1092 г. Однако оно представляется нам во второй своей части списанным с полного апракоса (см. ниже), в которых как правило, эти чтения

написаны полностью или предусмотрены в отсылках (как, например, в Юрьевском ев. 1118—1128 гг.). Впрочем, необходимо отметить, что и среди полных апракосов есть такие, в которых заутрени в страстную неделю вообще не представлены. Таковы рукописи Пог-13, Соф-7, Фол-10, Фол-12. Этим названные рукописи сближаются с наиболее древними из числа дошедших до нас евангелий апракосов — краткими апракосами, в том числе со старославянским Ассеманиевым.

Особое внимание привлекает наличие—отсутствие чтения заутрени в пятницу страстной недели. В подавляющем большинстве апракосов, начиная с Арх² и Мст., содержащих чтения заутрень на остальные дни страстной недели, чтение заутрени в пятницу все же отсутствует. Однако уже в Юрьевском ев. в пятницу на заутрени представлен текст Л. XXII 66-XXIII 31, И. XIX 17, 19, 21—24. В нескольких рукописях это чтение предусмотрено в отсылках к чтениям других дней года. По содержанию эти отсылки не совпадают с текстом Юрв. и сами по себе разнородны. Так, в рукописи первой половины XII в. Тип. 6 (л. 207а) и в Луцком ев. (л. 222б) представлена подробная отсылка к 5-му страстному евангелию, написанному выше среди чтений четверга. В Галицком ев. 1266—1301 г. чтение для заутрени в пятницу тоже предусмотрено (л. 146 г.) и дано в отсылке с указанием начальных и конечных словосочетаний его, однако по содержанию оно совсем иное: отсылка к непосредственно предшествующему ему 12-му страстному евангелию.

Немаловажной текстологической особенностью является различное содержание имеющихся текстов на заутренях. Наиболее кардинально могут различаться по содержанию чтения на заутреню среды. В большинстве апракосов, начиная с Арх² и Мот., представлен текст И. XII 17—50. Однако в Вукановом ев., Галичском 1357 г., Полоцком, ТСР-2, а также в кратком апракосе Рм-107 находим текст М. XIV I—II. Особый набор чтений на утренях представлен в рукописи Сн-64, в том числе на среду в нем отсылка к чтению субботы 13-й по пятидесятнице, где должен быть текст Мт. XXII 15—22. Однако, поскольку это — отсылка, она не может быть рассматриваема в одном ряду с текстами И. XII 17—50 или М. XIV I—II.

Есть основания считать различия в содержании заутрени на среду страстной недели в славянских апракосах весьма древним фактом. Оно сложилось до того, как в архетипы названных рукописей были включены дополнительные чтения для 17-й недели по пятидесятнице. По специфике последних Галичское ев. 1357 г. отчетливо объединяется с другими ростово-суздальскими рукописями.

Ахн-I, МИД-759, Прс., Фол-II, Син-66, в которых в среду на заутрени содержатся указанные выше чтения Иоанна, а не Марка (в Фол II этот текст утрачен).

Представляет интерес рукопись Син-65 с особым набором чтений.

Чтения „на умовение“ и „по умовении“ в четверг отсутствуют в Ассеманиевом ев., но они уже существуют в Остромировом 1056—57 г., в Македонском (Мк.), а также в кратких апракосах. Встречаются они и в полных апракосах. Таковы: Юрв., Пог-13, Плц., Хлм., Глч., Соф-7, ТСР-2, Фол-12, Фол-18. Однако есть не менее древние рукописи, в которых эти тексты отсутствуют. Среди них: Арх², Мст., Тип-6, Дбл., Пан.,

Рум-104, Глц., Тип-7, Соф-6, Мсв., СГр., Луц., Мск., МИД-759, Овч-I, Прс. Син-70, Соф-5, Соф-8, Тип-9, Тип-11, Тип-13, Тип-20, Фол-10, Фол-15.

Интересно в текстологическом плане наличие—отсутствие чтений для „часов" в пятницу и содержание самих имеющихся чтений. Здесь выявлены такие случаи:

1. Написаны полностью или представлены в отсылках чтения на все четыре часа: 1-й, 3-й, 6-й, 9-й.

а) Все четыре чтения содержатся — в Мстиславовом ев. и Пуш-30;

б) первое чтение представлено ссылкой, три последующие написаны полностью — в рукописи Фол-15;

в) два первые часа даны в форме отсылок, два последние написаны полностью — в Холмском ев. (Хлм.);

г) первый и шестой час представлены ссылками, третий и девятый содержат полный текст — в Моисеевом ев. (Мсв.);

д) все четыре чтения часов даны ссылками — в Юрв., Вук., Пан., Тип-7, Фол-6, СГр., Тип-16, Фол-18.

Особый в этой первой группе рукописей составляет рукопись Фол-12, в которой первые два текста типичны и написаны полностью, третий дан отсылкой, а четвертый, для 9-го часа — содержит не текст И. XIX 23—27, а И. XVIII 28—XIX 37.

2. Отсутствуют чтения на какой-либо один час, нет и отсылки.

а) Отсутствует чтение на первый час, три последующие написаны полностью, чтение же шестого часа дано отсылкой — Тип-6;

б) отсутствует также лишь чтение первого часа, но из последующих только чтения третьего и девятого часа написаны полностью, чтение же шестого часа дано ссылкой — в Луцком ев.;

в) отсутствует чтение третьего часа, полностью написано чтение шестого, представлены ссылками — чтения первого и девятого часов — в Архангельском ев. 1092 г.

3. В чтениях часов представлен особый, более обширный, объем чтений: на I-й час Мт. XXVII 3—56 вместо 3—32 (из них в рукописи АБ-II 2 стихи 17—21 ошибочно повторены), на 3-й час М. XV 1—41 вместо 16—41, на 6-й час Л. XXII 66-XXIII 49 вместо XXIII 32—49, на 9-й час И. XVIII 28—XIX 37 вместо XIX 23—27, — в рукописи Болгарской Академии наук № II. 2 (АБ—II 2).

4. Чтения часов вообще не предусмотрены — в Ассеманиевом, Остромировом, Добриловом, Рум-104, Глц., Сим., Соф-6, Пнт., МИД-759, Мск. Прс., Син-70, Соф-5, Соф-7, Тип-9, Тип-13, Унд-1206, Фол-17.

По сравнению с приведенными выше текстологическими особенностями более мелким различием является разница текста в чтении на утреню во вторник. Так, в одних рукописях оно содержит текст МТ. XXII 15—XXIV 2, в других рукописях этот текст усечен и кончается стихом Мт. XXIII 38. Более полный вариант чтения находим в Мстиславовом ев. (в Арх² здесь утрачены листы), Тип-6, Дбл., Пан., Вук., Рум-104, Глц., Плц., Сим., Срз., Тип-7, СГр., Луц., Глч., Мск., Прс., Син-70, ТСР-2, Фол-15, Фол-18. Сокращенный (если не исконно краткий) вариант чтения находим в Юрьевском (в ссылке), Холмском, Фол-6, Соф-6, МИД-759, Мск., Пуш-30, Соф-5, Соф-8, Тип-9, Тип-II, Тип-13, Унд-1206, Фол-17.

Сохранившиеся до нашего времени рукописи позволяют сделать такие заключения о времени, не позже которого могли быть проведены ука-

занные выше текстологические изменения в чтениях страстной недели евангелий апракос.

1. Первичный текст кратких апракосов представлен в Ассеманиевом и Остромировом 1056—57 г. и других рукописях вплоть до XIV в. включительно, а также в полных апракосах, начиная с XII в.

2. Апракос с передвижкой текста Л. VIII 41 о дочери Иаира существовал уже в XI в. параллельно с первым типом (например, Арх[2]).

3. Рукописи Пог-13 XIII в., Сий. 1339 г. и др. свидетельствуют о том, что в предшествующие века существовал еще один тип полного апракоса, в котором отсутствовали чтения на заутренях страстной недели.

4. Краткие апракосы, содержащие чтения на заутренях, являются более новым типом краткого апракоса по сравнению с краткими и полными апракосами, в которых эти чтения не представлены.

Все изложенное, хотя и может получить известные коррективы в процессе дальнейшего изучения текста славянских рукописей, все же и в настоящем своем виде достаточно ярко свидетельствует о том, что вопрос об относительной и абсолютной хронологии изменения состава и последовательности текстов в старославянских и церковнославянских апракосах имеет прямое отношение к группировке сохранившихся до нашего времени древних рукописей и отдельных чтений в них, а также о том, что эти рукописи могут быть использованы в совокупности как особый и весьма ценный лингвистический источник для изучения не только древнейшего периода истории отдельных славянских языков, но и самого старославянского языка.

Для последнего могут быть использованы установленные факты, относящиеся к материалам старославянских и, главное, церковнославянских рукописных источников:

а) чтения литургию страстной недели, за исключением литургии на пятницу, в кратких и полных апракосах по сравнению с чтениями заутрень более стабильны, а потому, вероятно, восходят к первому переводу, т. е. переводу Кирилла Философа.

б) не только в рукописях краткого апракоса, но и в рукописях полного апракоса литургии страстной недели могут быть предметом особого лингвистического изучения с установкой на язык IX в.;

в) рукописи полного апракоса, не содержащие чтений на заутрени и представляющие изначальную последовательность отрывков текста на литургии в пятницу, восходят, вероятно, к наиболее древним архетипам и потому могут сохранять более ранние языковые особенности;

г) в процессе оценки языковых фактов с точки зрения их хронологии необходимо учитывать имевшую место возможность последующих унификаций в процессе редактирования языка разновременно включавшихся частей апракоса (особенно полного апракоса) и вообще возможность редактирования языка не только архетипов, но языка промежуточных списков на протяжении нескольких веков существования славянской письменности.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

R. Auty

OLD AND NEW IDEAS ON THE SOURCES OF THE GLAGOLITIC ALPHABET

Constantine-Cyril, whose memory we have come here to honour, lives in the minds of Slavs and non-Slavs today chiefly through the fact that he created an alphabet. And even if the alphabet which now bears his name is not the one he created it is fitting that he should be thus remembered, for he it was who endowed the Slavs with the gift of literacy: for the primitive and unsystematic beginnings referred to by the monk Chrabr cannot be so designated. It is the accepted view of the great majority of scholars that the alphabet invented by St Cyril was the Glagolitic. I share this opinion and shall not repeat the arguments which justify it or attempt to refute the views of those who, often by means of wild and fanciful hypotheses, attempt to trace another origin for the Glagolitic alphabet.

For a century and a half scholars have discussed the problem of the source of the Glagolitic letters. The literature is vast, almost immeasurable, and the argument still continues. Again, I shall not recapitulate familiar opinions. In this brief paper I should like only to ask the question: what degree of certainty is possible in the solution of this problem, given the nature of the evidence and the means at our disposal for analysing it?

For about 30 years from 1911, when Jagić[1] modified and refined the hypothesis advanced in 1883 by Isaac Taylor, a majority of scholars accepted the view that most of the Glagolitic letters could be explained as modifications of letters of the Greek minuscule script of the ninth century, and that some, at any rate, of the letters denoting sounds absent from Greek, were derived from a Semitic alphabet or alphabets. In the last 20 years or so many scholars have begun to look with increasing scepticism on the Taylor-Jagić solution. Recently Professor V. Kiparsky[2] has persuasively ad-

[1] V. Jagić, 'Глаголическое письмо' in: Энциклопедия славянской филологии. Вып. 3. Графика у Славян, St Petersburg, 1911.

[2] See V. Kiparsky, 'Tschernochvostoffs Theorie über den Ursprung des glagolitischen Alphabets' in: M. Hellmann et al. (ed.), Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863—1963, Köln—Graz, 1964, 393—400.

vanced the theory, originally put forward by his late pupil G. Tschernochvostoff, that the Glagolitic letters are composed of various combinations of three Christian symbols, the cross, the circle and the triangle; and this hypothesis has gained a certain amount of support. Other theories continue to be advanced, though they have failed to convince more than a minority of scholars. Notable is the view of E. Granstrem[3] that the source of the Glagolitic letters is to be found in cryptographic and other non-alphabetic signs that occur in Byzantine Greek manuscripts. The theory of Gothic origin, once authoritatively supported, seems to have been abandoned.

How is it possible for us to approach closer to the truth of this matter, or at least to establish an order of probability sufficient to command general assent? Before trying to answer this question let us look at the nature of the evidence.

I take this to be of three kinds. (1) First, and most obviously, we can compare the Glagolitic letters with other alphabets or systems of written signs that were known in the Byzantine world in the ninth century. This has been the principal method underlying the theories I have already mentioned. Clearly the Greek writing system in all its varieties was well known to Constantine-Cyril, and any solution based on this can claim a high degree of plausibility. The suggestion that certain letters were adapted from some Semitic alphabet is given added force by the fact that Constantine, a gifted linguist, clearly knew Hebrew and possibly Samaritan. (It is perhaps less likely that he knew Syriac; for even if we must accept the famous rusьskaja pismena of the Life of Constantine as being a corruption of surьskaja pismena, it is highly probable, as I have tried to argue elsewhere,[4] that the passage in question has no historical basis and was dictated by formal and stylistic considerations.) Whether Constantine knew other alphabets we cannot say. While such sources cannot be ruled out, their probability-value is less than that of Greek and Semitic. Even apart from the relative degrees of probability attaching to different alphabetic sources this type of comparison has its dangers. The laws of probability alone make it likely that fortuitous similarities will frequently arise between letters of different systems. D. Čyževśkyj[5] has pointed out that the Somali letter for *b* is like the Glagolitic *b* (Ⱂ) reversed; and similar coincidences will strike any reader who idly turns over the pages of works dealing with the history of the alphabet which provide specimens of different writing systems.

(2) The second group of evidence is that contained in the Life of Constantine.[6] The XIVth chapter contains the well-known account of Rastislav's message to the Emperor Michael and of Constantine's audience with the Emperor at which he was given the task of leading the mission to Moravia.

---

[3] E. E. Granstrem, 'О происхождении глаголической азбуки', TODL XI (1955), 300—313.

[4] R. Auty, 'The gospel and psalter of Cherson: Syriac or Russian?' in: To Honor Roman Jakobson, The Hague, 1967, 114—117.

[5] D. Čyževśkyj, 'K otázce o původu slovanského písma' in: J. Kurz et al. (ed.). Slovanské studie, Sbírka statí, věnovaných prelátu univ. prof. dr. Josefu Vajsovi k uctění, jeho životního díla, Prague, 1948, 56.

[6] V. Constantini, ch. XIV, quoted according to the edition by P. A. Lavrov, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, The Hague, 1966 (Photomechanic reprint of the original edition, Leningrad, 1930), 26—27.

Constantine replied to the Emperor's command in the words: и трудень сы тѣломъ и болѣн, радъ идоу тамо, аще имоуть боукви въ языкъ свои'. The Emperor replied: дѣдъ мои, и отьцъ мои, и инии многи, искавше того не обрѣли соуть. То како азъ могоу обрѣсти'. And the Philosopher rejoined: то кто можеть на водѣ беседоу написати? или еретическо има себѣ обрѣсти'. The Emperor replied that God would inspire him and this, we are told, is what happened: Вскорѣ же се емоу богъ яви... И тогда сложи писмена и нача бесѣдоу писати евангельскоую. What are we to make of these words in which historical truth is veiled behind the conventions of hagiographic writing? Running through the whole passage is the notion that the letters 'composed' by Constantine were *new*, not simply the adaptation of some existing alphabet. Moreover, the Emperor's reference to дѣдъ мои и отьць мои, though obscure, must certainly mean that *no Slavonic writing* was at that time known in Byzantium. The reference, in Constantine's rejoinder, to the danger of becoming a heretic must mean that Constantine was aware of the trilingual doctrine and was afraid that he might be accused of heresy if he translated the Scriptures into a new language. The nature of his revelation from God was twofold: he came to realise that the trilingual doctrine had no force and he was enabled to devise the new letters in which he was to write in a new language for a new people (языкъ новъ in the words of the Proglas).

(3) All this is best explained by assuming that Constantine devised an entirely new alphabet, not a mere adaptation of an older one. If this view is correct, it might be helpful to consider other instances of alphabet-creation. So far as I am aware, no details are available about the manner in which the half-legendary Bishop Mesrop devised the Armenian and Georgian (mkhedruli) alphabets. More modern instances are however better documented, and Professor Emil Georgiev has noted the case of the American Indian Sikwayi who in 1821 devised an alphabet for the language of the Cherokee Indians as well as that of Isman Yusuf who more recently made an alphabet for the Somali language.[7] In both cases the new alphabets contain letters which recall those of other alphabets, as has already been noted in the case of Somali. Further research might identify other similar instances. Any similarities between Glagolitic and other alphabets should therefore only be considered in the historical context of Constantine's life and activity as we know it from the written sources.

In this matter we have not, and presumably never shall have, certainty. But the probability which imposes itself is that the Glagolitic alphabet was freely devised by Constantine-Cyril. Its only deliberate link with Greek was in the order of the letters and in the use of a digraph for *u* and of two distinct letters for the single sound *i*. In trying to imagine how Constantine went about his task we are at liberty to believe that he was influenced by several of the sources which I mentioned earlier. Whether consciously or unconsciously, he may have been influenced by certain Greek cursive forms: Ш and perhaps Ѵ were probably deliberately based on some Semitic alphabet.

[7] E. Georgiev, Началото на славянската писменост в България. Старобългарските азбуки, Sofia, 1942, 58—62. See also D. Čyževśkyj, op. cit., 56 f.

It is also extremely probably that the Christian symbols adduced by Tschernochvostoff played a part, though it is hardly likely that the whole alphabet is based on them as he suggested. The use of the cross (ⱋ) to begin the alphabet is surely an act of religious symbolism; and the suggestion that the abbreviation for Jesus, ⷘⷪ, owes its extraordinary symmetry to a conscious act on the part of Constantine is almost certainly correct.

I am aware that other scholars have in recent years put forward the view that the Glagolitic alphabet was the result of free invention and not based on a particular model. The purpose of this contribution was simply to reinforce this view by embedding it firmly in the ground of historical probability.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Владимир Топенчаров

ИСТОРИЧЕСКИЯТ МАЩАБ НА ТЯХНОТО ДЕЛО

Другари и другарки, колеги, гости,

— почитатели на първия следантичен философ, първия философ на средните европейски векове Константин — наречен св. Кирил.

Позволете ми да започна с един въпрос, който се подсказва дори от програмата на този международен симпозиум, която е добре, че се насочва задълбочено към проблема на кирило-методиевската писменост, но има тая едностранчивост, че се занимава почти изключително с това.

Обладани от буквата на текстовете, от литературните, лингвистичните или религиозно-просветителските проблеми на Кирило-Методиевото дело — които са безспорно напълно негови — не се ли колебаем да проникнем в *духа му*, да обхванем *неговите по-широки хоризонти и историческите му перспективи*, за да видим златната глава, исполинската духовна фигура на Кирил докрай и размаха на *Кирило-Методиевото* дело?

Като оценяваме славянската етническа същност на Кирило-Методиевото дело, не подценяваме ли въздействието на славянския подвиг на Кирило-Методиевата школа върху *процесите, пронизващи общата идеологическа структура на средновековна Европа в епохата на Кирил и след нея?*

Дали не затова проучванията и усилието да се уточни обемът на историческото дело на Кирил и Методий все още са грижа главно на литературните, лингвистичните и църковните научни дейци, по-малко — на историците?

С тези думи съм далеч от мисълта да се подценяват и безспорните успехи на филолози и други изследователи да анализират текстовете и насоките на литературното дело на Кирило-Методиевата школа. Напротив, те са извършили изключителна по съдържание и размер работа, без която Кирило-Методиевото дело не може да се разбере и дори *да се мисли*. Искам да констатирам само неестественото отсъствие или полуприсъствието на историците — медиависти главно. Дори когато историци

се занимават с Кирило-Методиевото дело, те се връщат главно и частно към областта на филолозите и литературните историци, към „*писмеността* на българо-славянския език", към „*културно*-историческия подем"... „извикан от Кирило-Методиевата инициатива сред българския народ, въз основа на който възниква и първата литература, старата и тук и у близките на българите — сърбите и русите" (Державин).

Безспорно хилядогодишното вече Кирило-Методиево дело има своя църковно-религиозен капитал, свое литературно съдържание и своя *хубост*, свои лингвистични височини. Вярно е, че „да създадеш *азбука* (к. м.) на племена, които населяват значителна част от Европа", „да приобщиш *славянските* (к. м.) племена, които населяват значителна част от Европа" — както пише в един от последните си трудове акад. П. Динеков, — вярно е, че „да приобщиш *славянските* (к. м.) народи към тогавашната човешка цивилизация и да им посочиш път за развитие в бъдещето — път, който ще ги доведе до огромни завоевания във всички области на културата и в наше време да ги издигне до първостепенна сила в живота на човечеството, това е наистина *необикновено дело, велик* (к. м.) подвиг" [1].

Всички познати факти обаче подсказват и показват, че в същност наистина необикновеният подвиг на Кирило-Методиевата школа *надхвърля литературните, културните и религиозните понятия, за да се включи органически в основни явления от социален, политически и идеологически характер от мащаба на цяла средновековна Европа.*

Историческите факти позволяват да се търси мястото на Кирило-Методиевото дело не частно и — позволете ми — не тясно в литературната и лингвистичната област, в православието и в славянската сфера само, а в *общата структура* и върху кръстопътя на определени обществени процеси на средновековна Европа, където то се поражда и развива, от които то се влияе пряко и само пряко влияе върху тях.

Тук именно историците са в неизплатен дълг към Кирило-Методиевото дело. Стои недостатъчно проучено поле, подсказвано впрочем още от средновековните хронисти и формулирано сантиментално, но стриктно в един църковен тропар с думите: „Кирил затвори вълчата паст на триезичниците."

Би било банално да се съпоставя триезичието с Кирило-Методиевото дело, ако тъкмо в конфликта с триезичието, което е идеологически заряд на средновековната традиционна концепция, и в борбата с него, не се измерва историческият мащаб на Кирило-Методиевия подвиг. В този конфликт е и връзката му с процеси, които се развиват в недрата на още ранна средновековна Европа, и с посоки, които го сближават или го сродяват с големите по-късни обществени движения в Европа — Реформацията, европейския средновековен хуманизъм, Ренесанса.

Върху неспокойния фон на средновековна Европа — а това е неговият исторически фон — делото на Кирило-Методиевата школа получава очертанието на *външен израз на един процес, който пулсира под обществената черупка на средновековна Европа още в периода на ранния й растеж.*

Европа познава и до Кирил *опити* за еманципация от ветото на триезичната догма, която в това време вече е господстваща с насилие традиционна обществена концепция в цяла Западна и Средна Европа, прилагана — не така стриктно — и от византийския двор. Както е из-

вестно, въпросът е повдиган с духовния консилиум във Франкфурт в 794 г., с консилиума в Майнц в 813 г., с двата труда на френската Кантилена на света Елена (860 г.) — първи образци на френски език в романския му стадий. Той е в документа на Страсбургската клетва от 842 г. В средновековна Европа следователно се заражда *постепенна съпротива* с етнически и хуманистичен дух срещу триезичната догматика. Но всички опити до Кирил имат изолиран характер, те са местни, те са резултат на практическ нужди, те са етнически ерупции, нямат теоретическа обосновка, *не носят характер на историческите инициативи, които стават начало на трайни движения.*

Със своята *славянска* инициатива Кирило-Методиевата школа прави *първия пробив* от *континентален мащаб* в средновековната триезична догматика, дава първата теоретическа обосновка на борбата срещу *традиционната* средновековна концепция на триезичието [2] и поставя началото на обществения процес, който намира своето осъществяване преди всичко в славянски страни — в България, в Русия, в Сърбия, след несполуката в Моравия и Панония.

В борбата срещу традиционната концепция на средновековна Европа Кирил и Кирило-Методиевата школа имат това преимущество, *че отстояват една географска* и етническа сфера на средновековна Европа, която е слабо звено във веригата на традиционната концепция. Ако традиционната догматика (с триезичието) можеше да има определено значение или смисъл в територията на старата латинска и гръцка цивилизация, тя няма такава сила сред младите славянски народи, които бяха незасегнати от нейната традиция. Затова и скъсването на веригата, пробивът в традиционната концепция можеше да стане и стана именно тук.

Като подхваща тези определения за историческото дело на Кирило-Методиевата школа, професорът от Сорбоната Андре Гуйар [3] в словото си, произнесено на 6. V т. г. на събрание по случай 1100-годишнината на Константин Кирил-Философ в залата на ЮНЕСКО в Париж, подчертава, че „Кирил произнесе присъда над триезичието... Това, което е съществено в делото на Кирил, е „направеният пробив" в предразсъдъка за езиците, обявени за свещени... Делото на Кирил и Методий оборва триезичното вето на средновековна Европа".

В своите обосновки Кирил атакува не формално догмата, а *социалния смисъл* на догмата, когато посочва, че тя се мотивира от усилието да се държат „глухи" и слепи" народите в невежество поради „немощ или завист", за да бъдат подчинявани и владени. Основните аргументи на Кирило-Методиевата школа се движат не само от практическите нужди на християнската пропаганда, а от мотива на социална и етническа еманципация. Кирил възстановява принципа на единството между език и литература против разрива между език и литература, догматизиран от традиционната концепция. Пред универсалността на един мъртъв език, наложен насила, Кирил предпочита равното право на всички народи за езиков израз и [4] еднаквото уважение към езиците и тези, които ги говорят.

В центъра на Кирило-Методиевото дело стои *народният* език, не графическият знак. По-късно известни славянски народи (чешкият, полският) ще вървят към борба за говорим език с латиница. Новата писменост или буквата и литературата, създавана с нея, има обаче в периода на Кирил

и Методий и непосредствено след тях значение да отдели рязко и изведнъж говоримия славянски език от мъртвите езици или от оная книжнина, която се опитва да разшири своето действие върху новите славянски пространства. Буквата е затова изключително средство или инструмент на тогавашните исторически обстоятелства. *Борбата е за език, понятен на народа.* В своите реплики Кирил и Методий уточняват принципа на борбата, която водят. Те излизат от правото да се пише и чете на език, понятен за народа. Тук трудно може да се търсят патриотични мотиви — такова определение би прехвърлило историческата мярка. Кирил е защитник на езика на народа. Неговият принцип е не толкова патриотичен, колкото хуманистичен, демократичен, народолюбен — славянски.

В словата, произнесени от Кирил и Методий във Венеция, Велеград, в Рим, както и в идеологическото съдържание на документите, оставени от епохата на Кирил (Проглас към евангелието, Азбучна молитва, Сказание за буквите) звучат такива хуманистични ноти (с правото на народите да четат и да пишат на понятен език, с отношението между език и книга, със смисъла народите да развиват своите етнически качества), които поставиха в злобно движение цялото римо-католическо духовенство от Рим до Венеция и Велеград и вдигнаха на крак немските феодали. Тези *хуманистични ноти у Кирил* се намират по-късно вече *развити* в идейния инвентар на Реформацията, в разгърнатата мисъл на европейския хуманизъм.

Поставено върху исторически фон на епохата, която е негова, делото на Кирило-Методиевата школа представлява несъмнена *антиципация* на големите хуманистични течения на средновековието и е свързано с процесите, които ще доведат до Реформацията, до европейския средновековен хуманизъм, до Ренесанса.

Не може да се приеме затова определението, което е намерило място в споменатия труд на акад. П. Динеков. В този труд, без да се отрича хуманизмът на Кирил и Методий, се намира такава формулировка за него: „Ако хуманизмът не означава само определено идейно и обществено течение в историята на европейските народи през XV и XVI в., а изразява изобщо отношенията към човека и неговия устрем към напредъка, към порива на народите да разгърнат всичките си творчески сили, към правото на всеки народ да създаде своя култура, Константин-Кирил е действително велик славянски хуманист“ [1].

Това твърдение се води от строгата формула, че средновековният хуманизъм принадлежи на XV и XVI в., а Кирил принадлежи на IX в., че Кирил не може да бъде причисляван към средновековния европейски хуманизъм, а към една хуманистична абстракция или към една абстрактна форма на хуманизма. Фактите обаче са други и се различават от формулата.

Кирил принадлежи не на неизвестен абстрактен период, а на историческата епоха на средновековна Европа в нейния ранен период. Тя е Кирило-Методиевото идеологическо полесражение. Кирил се противопоставя не на неопределена абстрактна концепция, а на средновековната европейска традиционна концепция, същата, в която ще се сблъскат, наистина на друга степен — но с нея — и типичните средновековни европейски хуманисти в името на принципи или елементи от принципа, които се намират в делото на Кирило-Методиевата школа. Характерно е, че някои от типичните хуманисти (XIV, XV в.) ще се върнат към спомена за Кирил

и Методий и ще намерят връзката между себе си и тях, която ние се колебаем да намерим.

Сериозно би било ограничено и деформирано понятието европейски хуманизъм, ако се вижда в него еднократен акт, затворен в двата цитирани века, а не се долавя и съзира *процесът* на европейския хуманизъм в целия период на средновековието, за да намери *развитите* си форми в споменатите векове. Европейският хуманизъм има не само голямото явление на XV—XVI в. Той има предпоставки, има предшественици, има уводни моменти, предисловия, естествени за всеки обществен процес.

На това място искам да благодаря на френския академик Льомерл, който в един разговор разви пред мен мисълта за Ренесанса като процес и сподели тайната на един свой труд още в лабораторен стадий — Льомерл проучва математика от X в. Лъв Математик (наричан понякога и Лъв Философ) и го причислява към ранния период на Ренесанса. Безспорно не могат да се покриват движението на европейския хуманизъм и хуманистичният дух на аргументацията на Кирил и на Кирило-Методиевата школа, но те са от една и съща обществена категория, имат една и съща историческа насоченост.

Могат да се наброят много различия в икономическите и социалните условия и в непосредствените перспективи на Ренесансова Европа от XV и XVI в. и времето на Кирил в IX в., но не може да има съмнение, че подвигът на Кирило-Методиевата школа по своята средновековна принадлежност, по свои основни идеи или елементи на основни идеи е *сродeн* с големите движения, които ще настъпят няколко века след него в Европа. И тук, и там: същата вяра в народа и човека, същият противник (същите „обскури вири"), същата насоченост в духа на историята.

Може да се формулира такъв извод: *Кирило-Методиевата школа принадлежи на ранния период на европейския средновековен хуманизъм или по-скоро — ранният период на средновековния европейски хуманизъм принадлежи на Кирило-Методиевата школа. Кирил е хуманист не от абстрактен тип,*[1] *а типичен предтеча на типичния европейски хуманизъм.* Кирил и Методий нямат предшественици.[1] Това ни позволява да наречем Кирил пръв следантичен европейски философ или пръв философ на средните европейски векове, който се премери със средновековния обскурантизъм.[2]

Такава е необикновената личност Кирил, неделима впрочем от своя брат Методий.

В словото си в голямата зала на ЮНЕСКО на 6. V. 1969 г., дето бе чествувана 1100-годишнината от смъртта на Кирил, докладчикът професорът от Сорбоната Андре Гуйар се изрази в такъв образ за Кирило-Методиевото дело:

---

[1] В езика на западната православна църква е в обръщение терминът „кирило-методизъм", за да се изрази двойната същност на Кирило-Методиевата школа — религиозната ѝ страна и културно-хуманната ѝ страна.

[2] Народът е нарекъл Кирила *светец* — казвам народът. Тук се налага една бележка. *Не съществува официален акт за канонизация на* Кирил и Методий от православната църква. Народът обаче още в края на IX или началото на X в. ги нарича светци, т. е. дава им най-високото прозвище на епохата. Църквата го приема в своята практика. Позовавам се за това твърдение на една проверка и на труда на А. Хамердингер „Иконографските образи на Кирил и Методий" (Солун, 1960). Макар с късна дата, католическата църква ги канонизира в 1880 г.

„869: Кирил. Момент в историята. Но не напомня ли той именно оня миг, когато корабът, спускан във вълните, изтръпва в първата си вибрация, по-скоро доловена, отколкото съзряна. А при това само след няколко мигновения ето че неговият корпус се изправя върху вълните, устремен към далечно и невъобразимо плаване...“ [3].

Когато корабът на европейския хуманизъм ще заплува в откритото море, той ще носи следите или тръпките на оная първоначална вибрация, която му дава Кирило-Методиевият тласък.

* * *

Следите на Кирило-Методиевото дело върху подобни нему средновековни движения обаче стоят още слабо проучени. Много навреме затова неотдавна, в навечерието на тази далечна — далечна 1100-годишнина от смъртта на Философ Кирил бе публикуван трудът на проф. К. Куев върху Черноризец Храбър и неговото „Сказание за буквите“, което вече от българска почва води борбата против традиционната европейска концепция. Продължителното и широко действие на памфлета „Сказание за буквите“, което установява проф. Куев, прехвърля интересна нишка между Кирило-Методиевата школа и по-късната борба срещу традиционната концепция на триезичието. Не е ли изключително интересен фактът, посочен от проф. Куев, че памфлетът „За буквите“ — тази кирило-методиевска по дух филипика, която стигматизира без пощада европейската средновековна догматика, е разпространяван в продължение на 500 години върху огромна европейска територия от Адриатика и Егейско море до Северния океан, включително и особено в Атон и земите на Адриатика, които са огнище на най-остри сблъсквания между европейската догматика и славянската ѝ съпротива [5].

И още една констатация, която произтича от съдбата на „Сказание за буквите“ — най-силно и най-много памфлетът против традиционната концепция, с Кирило-Методиевата аргументация, е използуван във вековете, когато именно се разгаря конфликтът в широк континентален мащаб на типично европейска хуманистична основа. Проф. Куев констатира, че от XV—XVII в. има най-много преписи на този рядък по своята сила и посока документ. Засега главно логически можем да съдим върху това „съвпадение“ между времето на развиващия се европейски хуманизъм и подновения и засилен интерес към аргументите на Кирило-Методиевата школа против традиционната концепция. Но следата е несъмнена.

Впрочем такава следа не представлява ли и възбуденият интерес към имената на Кирил и Методий и тяхното дело в зарята на хуситското движение?

Няколко факта могат да привлекат особено вниманието на историка, който се занимава или не се занимава достатъчно с Кирило-Методиевото дело. Така в XIV в. посред нарастващото раздвижване на чехи и словаци за говорим език, което подготвя движението на хуситите, Карл IV, „принуден да отстъпи пред чешкия патриотизъм, решава да осигури на Бохемия ако не повсеместна литургия на говорим език, поне едно огнище, което може да влияе и което би могло да поднови *традицията на Кирил и Методий* — пише френският учен Луи Леже [6].

На 9. V. 1346 г. Карл IV получава от папа Климент VI специална вула за строеж на манастир недалеч от Прага, на Храдчани. Папската вула е датирана от Авиньон.

Папа Климент VI се изразява така:

„Както съобщава нашият скъп син Карл, маркграф на Моравия, както в Моравия, така и в някои други области със славянски език литургиите в каноническите часове се пеят на *народен* (к. м.) език с разрешение на римската църква."

Климент заключава във вулата си, че „... монасите и братята, които практикуват подобна служба, могат да ни бъдат полезни в тази област в разпространението на християнската вяра".

Луи Леже, като се занимава с този въпрос, намира противоречие между споменатия във вулата славянски език на Кирил и Методий и говоримия чешки език, използуван в някои църкви, и сочи „невежеството на папата", който смесва говоримия чешки език със славянския на Кирил.

За нас в случая не е съществен спорът, подхванат от Луи Леже, че папата е показал невежество, че в XIV в. традиционният кирилски език не може да бъде вече идентичен с народния език на Бохемия. Съществено за нас е това, че в борбата за народен език, която започва в този век в Чехия, *разискванията за народен език се свързват с делото на Кирил и връщат към неговата аргументация.* Карл IV се позовава на *това дело.* Папа Климент се позовава на *това дело*, решавайки въпроса за правото на народен език на чехите в *този* XIV в., разделен с пет столетия от времето на Кирило-Методиевото дело, което продължава да действува.

Карл IV публикува на 21. XI. 1346 г. в Нюрнберг, където е резиденцията му, акт за издигане на новото светилище. Светилището е поставено *под патронажа на Кирил и Методий*, „апостоли на Бохемия и Моравия, преводачи на писанията", после на св. Жером (наречен от проф. Леже съмнителен светец), на Аделбер, епископ на Прага, и др. [7].

На стр. 56 от този акт, написан на латински, фигурират имената на Кирил и Методий и се дава такава висока оценка на тяхното дело:

„Redidit deus mercedem laborum sanctorum et deduxit illos in via miraculi. Transtulit illos per mare rubrum et transvexit illos per aquam. Inimicos illorum demercit in mari..."[7].

Манастирът е завършен в 1372 г., осветен е в понеделник на Великден от архиепископа на Прага Ян Очко от Влашим в присъствието на императора и висши чиновници. Манастирът е поставен под ръководството на Бенедектинския орден.

Създаването на това чешко огнище, в което се чете на народен език, не се придружава с връщане към славянската писменост (макар че такива опити има дори в 1416 г., когато е написана една чешка библия на глаголица). Не се касае тук да се възстанови славянската буква в Бохемия или Моравия, в Чехия. Тя е вече неудобен и ненужен инструмент след пет века натрупан опит на латинска писменост. Касае се *да се продължи социалното дело на Кирило-Методиевата школа за говорим език*, което е и същественият елемент в него. Сега тя може да се отстоява и с латиницата. „Чешкият език в същност не би много спечелил с глаголицата, една от най-трудните азбуки в Европа — пише проф. Леже. — Ян Хус, когато поиска за чешкия език място в християнския култ, се предпази да му наложи тази азбука..."

Манастирът в Прага, поставен под патронажа на Кирил и Методий, става средище на хуситското движение. Четирима от неговите игумени служат в хуситското движение. Известни са имената на све-

щеници-хусити от манастира под патронажа на Кирил и Методий. Тъй като манастирът е взел активно участие в хуситското движение, той е опустошаван по време на военните операции. Връзката между Кирил и Методий и типичното реформаторско хуманистично движение на хуситите може да се проследи тук вече не само логически.

И още един факт от същия характер. В 1495 г. жителите на Карниол основават в Екс ла Шапел метох или странноприемница за преследвани пилигрими и го поставят под патронажа на Кирил и Методий [7].

Такива са няколкото следи, които се губят и минават през пет века, за да сближат Кирило-Методиевото дело с големите обществени движения на средновековието в XIV—XV в. Впрочем тези следи трябва да намерят точна оценка. Тук остава една недописана страница, която чака нашия труд. Но изброените факти вън от простите реминисценции и простата вярност към Кирил и Методий намират връзка между борбите за говорим език в XIV—XV в. и принципиалната борба на Кирило-Методиевата школа против традиционната концепция, тълкуват силата на оня тласък, който е произвело Кирило-Методиевото дело — неговата вибрация се пренася през пет века, за да се слее с голямото движение на европейския хуманизъм...

Без да се правят прибързани и рисковани заключения, уточняването и интерпретацията на фактите върху дълбокия исторически фон на епохата потвърждават, че необикновеният подвиг на Кирило-Методиевото дело надхвърля литературните, лингвистичните и религиозните понятия — но без които той не би бил, — за да го включат органически в основни явления от социален, политически и идеологически характер от мащаба на цяла средновековна Европа.

Те уточняват впрочем и ролята на славянските страни от кирилската група (България, Русия, Сърбия) върху процесите, пронизващи общата структура на средновековна Европа в епохата на Кирило-Методиевата школа и след нея.

Уточняват частно и основната роля на България, която с Преславското народно събрание от 893 г. даде държавна кодификация на епохалното дело на първия европейски следантичен философ, узакони го, разгъна го и го насочи в далечното му плаване през 1100 години, за да стигне то до нас непокътнато.

Затова с думите на цитирания вече проф. Жан Гуйар може да се каже така: „Когато се говори за Кирил и Методий, не може да не се говори за България."

ЛИТЕРАТУРА

1. П. Динеков, Велик славянски хуманист, София-прес, февр. 1969.
2. V. Topentcharov, St. Cyrille. ABC de la Renaissance, Paris, Seghers, 1969, p. 12, 13.
3. Проф. А. Гуйар, Произнесено слово в голямата зала на ЮНЕСКО, 6. V. 1969 (ръкопис).
4. Д-р В. Сл. Киселков, Пространните жития на светите братя Кирил и Методи, София, 1945.
5. К. Куев, Черноризец Храбър, БАН, София, 1967.
6. L. Léger, St. Cyrille et Méthode, Paris, 1868.
7. L. Léger, Notice sur l'Evangéliaire slavon de Reims, dit: Texte du Sacre, Reims, 1899.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Кирил Патриарх Български

КАК БЕ ОТПРАЗНУВАНА 1000-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА НА СВ. МЕТОДИЙ

Уважаемо събрание,

Чуйте един разказ, обикновен и безпретенциозен, но на вярна историческа основа. Аз ще го съкратя, за да не прескоча много рамките на предоставеното ми време.

1000-годишнината от смъртта на св. Кирил през 1869 г. отмина почти безшумно. Причината за това трябва да се търси в обстоятелството, че две години по-рано в Москва се състоял всеславянски събор. Две всеславянски тържества се явяваха неуместни.

Второ, западните славяни католици, тачейки паметта на св. Кирил и Методий, продължаваха да ги считат за „схизматици", каквито бяха цяло хилядолетие за Римската църква. Едва през октомври 1880 г. папа Лъв XIII обявява братята Кирил и Методий за светци. Причините са всеизвестни, а именно напорът на славяните католици и нуждите на католическата пропаганда. В същност предложението да бъдат обявени за светци в католическата църква произлиза от конгрегацията на пропагандата и папа Лъв XIII го възприема.

Трето, гръцките църкви не бяха приели богослужебния култ на светите братя, които за тях бяха знаме на панславизма. Богослужебното им честуване е съвсем отскоро възприето и все още няма всенароден характер. Атинският архиепископ Йероним ме осведоми, че в гръцката църква едва през 1965 г. са въведени някои молитви в богослужебното последование и че наскоро щяла да се изработи цялостна служба на славянските учители.

В 1884 г. се поставил въпросът за честуване 1000-годишнината от смъртта на св. Методий, и то от всички славянски народи. По това време вече католическото противодействие било преодоляно. Екзарх Йосиф и българският печат в 1884 г. изказали съжаления, че през 1869 г. нашият народ не е могъл да честува тази годишнина поради тежките полити-

чески и църковни обстоятелства, в които се е намирал. Но затова с настойчивост се подкрепяла идеята за всеславянско празнуване 1000-годишнината от смъртта на св. Методий.

* * *

1000-годишнината от смъртта на св. Методий. На 6. IV. 1885 г. се навършили 1000 години от смъртта на св. Методий, просветител български. Повдигнат бил въпросът за всеславянско честуване на тая забележителна годишнина. По този повод в славянския печат са излезли интересни статии. Според руския вестник „Светь“ професорът от Варшавския университет А. Будилович писал, че вече никой от славяните не оспорвал световно историческата роля на св. Методий, нито необходимостта да се почете 1000-годишнината от смъртта му. Отпразнуването на тая 1000-годишнина следвало така да се устрои, че да оживи спомена и съзнанието за всеславянското значение на Кирилово-Методиевото дело. Юбилейният ден щял да се отпразнува в Москва, Петербург, Казан, Харков, Киев, Одеса, Варшава и в много други градове и села в Русия. Смятало се обаче, че трябва да се определят един или два центъра на поклоннически сборове с международен характер. Освен славянската православна програма за честуване замисляла се и програма на западните славяни католици, която определяла Велехрад в Чехия за поклоннически център на юбилейния ден.[1]

Славянското благотворително дружество в Петербург излязло с възвание до руския народ за участие в честуването на 1000-годишнината от смъртта на св. Методий. Възванието било сдържано и нямало изразена противокатолическа насоченост.[2]

Московският градски съвет избрал 12-членна комисия, която да състави програма за празнуването на деня на славянските просветители. Между другото било взето решение при Кремълската стена, между Николската и Спаската врата, срещу паметника на Пожарски и Минин, да се построи и църква в памет на славянските просветители.[3]

Руският синод бил решил на 6 април да се извърши тържествено богослужение във всички руски църкви и да се произнесат подходящи слова. Руското Министерство на народното просвещение разпоредило да се освободят от учебни занятия тоя ден всички ученици, а в училищата да се устроят тържествени събрания.[4]

Петербургският градски съвет постановил годишнината да се отпразнува с голямо църковно тържество, което да започне в Казанския събор и литийно да продължи до Исакиевския събор.[5]

„Петербургские ведомости“ съобщавал, че програмата за празнуване на християнските първоучители Кирил и Методий на 6. IV. 1885 г. предвиждала между другото и присъждане на кирило-методиевска премия от 200 рубли за най-доброто съчинение, което критически би изложило био-

---

[1] Марица, бр. 681, 11 ян. 1885, с. 6.
[2] Пак там, бр. 703, 5 апр. 1885, с. 6.
[3] Пак там, бр. 697, 12 март 1885, с. 5.
[4] Пак там, бр. 684, 22 ян. 1885, с. 6.
[5] Пак там, бр. 702, 2 апр. 1885, с. 6.

графията на двамата братя, придружено с преглед на дотогавашната кирило-методиевска книжнина, излязла от 1842 г. насам.[6]

Одеското благотворително дружество „Св. Кирил и Методий" на годишното си събрание на 17 март приело своя програма за предстоящото празнуване 1000-годишнината от смъртта на св. Методий.[7]

Най-лихо била отпразнувана тая забележителна годишнина в Сърбия. В Белград било подготвено празнуването. В Белградската митрополия се състояло заседание, на което да се изработи програма, но пред вид политическата проавстрийска ориентация на сръбското правителство и на новия Белградски и Сръбски митрополит Теодосий Мраович, поставен на митрополитския престол от властвуващата австрофилска партия, решено било годишнината в Сърбия да се отпразнува независимо от Русия.[8]

И католическата църква била решила да се отпразнува 1000-годишнината от смъртта на св. Методий, тъй като някои славянски народи били католически. Паметта на светите братя Кирил и Методий била забравена за католическата църква, но за да се запази и католицизмът сред славяните католици, а и поради възможностите за ново проникване на католическата пропаганда сред православните славяни се налагало да бъде възкресена тяхната памет. За това особено много допринесъл Всеславянският събор в Москва през 1867 г., на който са участвували и славяни католици. На 2. X. 1880 г. папа Лъв XIII издал булата Grande munus, с която обявил двамата славянски просветители за светци[9] и определил празнуването им в цялата католическа църква. За целите на тая мярка и европейският печат бе писал, обяснявайки ги със стремежите на католическата пропаганда.[10]

За пръв път паметта на светите братя е била празнувана в Рим в 1881 г. и на това празненство въпреки волята му участвувал и българоуниатският епископ Нил. Той упорито е бил увещаван да замине за Рим от архиепископ Ванутели, апостолически делегат в Цариград. И ако Нил все пак отишъл, тая негова постъпка по-скоро би могло да се счита като сторена по принуда.[11]

„Одесский вестник" писал, че някои водачи на западното славянство били искали да се възползуват от Велехрадския празник по случай 1000-годишнината от смъртта на св. Методий за противоруски манифестации. Тъй че това тържество щяло да бъде не всеславянско, а австро-католическо. Смятало се, че тук се била намесила и папската курия, която би трябвало да стои настрана от политиката. Дори славянски деятели като хърватския католически владика Шросмайер се били наредили „в първите редове на ватиканските оръженосци". Под негово знаме се поставили и други водачи на западното славянство, а трябвало празникът на св. Методий да обедини славяните, тъй като двамата славянски просветители били „превъзходни представители на напредъка и цивилизацията" Велехрадският празник е могъл да получи за западното славянство кул-

---

[6] Марица, бр. 684, 22 ян. 1885, с. 6.
[7] Пак там, бр. 701, 29 март 1885, с. 4.
[8] Пак там, бр. 703, 5 апр. 1885, с. 6.
[9] ACP Ponenza, 1882, Somm. № 382, 28 март 1882.
[10] † Кирил Патриарх Български, Принос към униатството в Македония..., с. 84.
[11] Пак там, с. 183.

турно значение, ако славянско-католическата йерархия е била отрекла латинския език като богослужебен, понеже е и неразбираем за народа.[12]

Вестник „Киевлянин“ писал срещу полско-латинските планове по празнуването на Методиевия юбилей във Велехрад, изтъквайки, че трябва да му се противопостави едно междуславянско тържество в най-стария от руските градове, а именно в Киев. На Щросмайер са приписвали идеята за създаване на католически „славянски панславизъм“, тъй като той в съюз с поляците устройвал Велехрадския празник, за да обедини католическите славяни и да ги противопостави на православното славянство. Съюзът на католиците славяни в Австро-Унгария, начело на който стояли поляците, трябвало да образува културен център за привличане и на балканските славяни. Едно обаче Кирило-Методиево тържество в Киев би направило дълбоко впечатление в целия славянски свят.[13]

Католическите епископи в Чехия изпратили окръжно писмо до вярващия народ, посветено в по-голямата си част на живота и дейността на св. Кирил и Методий. Окръжното завършвало с твърдението, че двамата братя са изключително католически светци и папата ги е обявил за такива. Пражкият комитет по уреждане на тържеството във Велехрад също обнародвал възвание към чешките католици.

Някои от хърватските католици взели решение да вземат участие във велехрадските тържества. Народната партия, водена от Старчевич, била против придаването политически характер на това празненство. Надделяло влиянието на Щросмайер, който в пастирско послание увещавал хърватските католици да участвуват в поклонението във Велехрад, изказвайки убеждението, че това тържество ще послужи за „съединението на църквата“. А които не искат да отидат във Велехрад, могат да отидат на поклонение в Рим. Във Велехрад или в Рим, добавял Щросмайер, всички поклонници трябвало да се молят за съединението и единството на християнско-славянския свят, разбира се, под знамето на католицизма. Сред хърватите обаче мнението по въпроса за участие във велехрадските тържества продължавало да не бъде еднакво, тъй като имало опасност на празника да не се придаде чисто славянски характер. Настоявало се и богослужението да се извърши на тоя ден на славянски език, езика на светите братя Кирил и Методий.[14]

Пражкият комитет за Методиевото празненство във Велехрад бе издал възвание към вярващите (25. III. 1885 г.) Юбилейният празник щял да продължи до 4 октомври. Възванието се основавало на булата на папа Лъв XIII, която призовавала всички католици да вземат участие в тържеството.[15]

Полските вестници нашироко писали за предстоящото тържествено отпразнуване 1000-годишнината от смъртта на св. Методий. Според сведенията на полския печат във Велехрад е бил съставен главен комитет, начело на който се намирал оломуцкият архиепископ кардинал Фюрстенберг. Комитети били съставени в цяла Полша и било решено паметта на св. Методий тържествено да се отпразнува във всички католически църкви. Получавало се впечатление, че на това празненство се давал политически

[12] Марица, бр. 682, 15 ян. 1885, с. 5.
[13] Пак там, бр. 684, 22 ян. 1885, с. 6.
[14] Пак там, бр. 703, 5 апр. 1885, с. 5—6.
[15] Пак там, бр. 704, 9 апр. 1885, с. 5.

характер и че то се насочвало срещу Русия и срещу православието. Папата издал була, с която благославял християните, отиващи във Велехрад на поклонение, както и ония, които ще се молят за премахване на схизмата (православието). В своето послание кардинал Фюрстенберг призовавал всички католици славяни по време на празненството да насочат мисълта си към Рим.

Такива са били сведенията, които съобщавал в. „Московские ведомости“[16].

„National Zeitung“ в статия за Методиевите тържества изтъквал, че във Виена се опасявали, че поляците поради своя начин на действие биха компрометирали политиката на виенското правителство. Славянският въпрос вече бил поставен в Австрия от историческите събития. До войната от 1866 г. Австрия се считала за немска държава, обаче след Садова тя загубила това значение и била принудена да прибегне до австроунгарския държавен дуализъм. След Руско-турската война значението на Австро-Унгария пораснало и тя виждала за себе си перспективи чрез засилване на влиянието ѝ на Балканския полуостров, и то като се облегне на католичеството. В неин интерес обаче било да отбягва конфликти с Русия, каквито Методиевото празненство би могло да предизвика.[17]

Загребският вестник „Pozor“ изказвал задоволството си от булата на папа Лъв XIII от 1880 г. В някои католически църкви в Хърватско и другаде още през същата година започнало да се служи на славянски език вместо латински. По тоя повод вестникът разглеждал въпроса за богослужението на народен език, като напомнял, че още преди триста години в Загребската област се било служело на славянски език с глаголически книги. В 1570 г. на архиерейски събор била отслужена тържествена служба на славянски. Тъй че искането на хърватите да служат на славянски означавало възстановяване на едно старо право. Също и „Джаковачки гласник“, орган на Щросмайер, се изказал в полза на славянския език в богослужението.[18]

В Джаково, седалище на Хърватската архиепископия, Щросмайер отслужил на празника тържествена служба и в словото си изтъкнал голямата любов на славянските народи към славянските просветители Кирил и Методий; той изтъкнал надеждата, че единството и солидарността на славяните ще преодолеят всички прегради, които стоят на пътя на тяхното развитие.[19]

Екзархът решил 1000-годишнината на св. Методий да бъде отпразнувана в цялата Българска екзархия (включително в Княжеството и в Източна Румелия) с голямо тържество. Тази тържественост се определяла както от забележителността на датата — 1000 години от смъртта на св. Методий, така и изобщо от делото на светите братя. Богослужебната памет на Кирил и Методий била забравена особено в диоцеза на Цариградската патриаршия. Паисий Хилендарски между българските светци първо споменава двамата славянски първоучители. Знания за тях той черпи от стари книги, а и от паметта на народа, в която те били живи като основоположници на българо-славянското православие. През периода на

[16] Марица, бр. 687, 1 февр. 1885, с. 4.
[17] Пак там, бр. 689, 8 февр. 1885, с. 5.
[18] Български глас, бр. 39, 27 май 1882, с. 3.
[19] Марица, бр. 705, 12 апр. 1885, с. 5.

църковно-народната борба българските възрожденци установиха и празника на светите братя — 11 май — въз основа на стара руска богослужебна традиция.[20] Тоя ден е бил всенароден празник: на Българското възраждане, на народната просвета и на православното славянско богослужебно благочестие. Денят на Кирил и Методий е бил знаме на народното единство и на стремежите за свобода. Съзнанието за тяхното изключително дело е правело от Методиевата 1000-годишнина голям празник на българщината. Екзархията разбирала многостранния смисъл на тоя ден и сериозните подтици, които той бе дал на българския народ за ново вдъхновение в борбата за народностно самоутвърждение в Македония и Одринско.

За отпразнуване 1000-годишнината от смъртта на св. Методий Екзархията издала окръжно до управляващия Одринската епархия Пелагонийски Евстати и до архиерейски наместници в Скопие, Охрид, Велес, Прилеп, Щип, Битоля, Кукуш, Воден, Лерин и Неврокоп, в което изнасяла заслугите на солунските братя както към българите, така и към всички славяни, пък и въобще към християнската вяра и към човечеството. Отпразнуването на 6 април трябвало да стане най-тържествено според програма, която екзархът съобщавал: срещу 6 април да се отслужи вечерня във всички църкви; на самия ден да се отслужи тържествена литургия с едноцърквие; да се отслужи и молебен за султана; на църковната служба да се произнесе слово за живота и делото на св. Методий. На 6 април всички българи трябвало да празнуват, в българските училища нямало да има занятия, а учениците с учителите трябвало да присъствуват на църковните служби. Два-три дни преди празника учителите в особени уроци трябвало да разказват на възпитаниците си за живота, делото и значението на светите братя Кирил и Методий.[21] Такова празненство според изработената програма трябвало да се състои и в Одрин.[22]

Екзархът изпратил окръжно писмо и до епархийските началства в Княжеството и Източна Румелия по отпразнуването на годишнината, без обаче да предлага конкретна програма. Той считал, че не би било излишно, ако след църковната служба се отслужи молебен „за просвещаването на Христовия виноград между християнското българско изпълнение и ограждението му от всякаго навета вражия“[23].

Варненски и Преславски Симеон (както и в други случаи по повод на почини на екзарха) се отнесъл с известно недоумение към идеята за празнуването на 6 април, като се имало пред вид, че на 11 май се празнувал денят на светите братя Кирил и Методий. Екзархът трябвало да поясни, че се касае за един единствен юбилеен ден, докато 11 май е празник, който ще си остане „сега и во веки веков свещения и неизменим празник за нашата православна българска църква“[24].

В София за тържеството на 6 април била образувана комисия. В нея влизали Търновски Климент (Друмев) като екзархийски делегат, П. Ка-

---

[20] Сливенски митрополит Никодим, статия „11 май“, Църковен вестник, бр. 12, 21 април 1969.

[21] Екз. изх. п., 1885, № 138, 4 март 1885.

[22] Пак там, № 142, 5 март 1885.

[23] Пак там, № 144, 6 март 1885.

[24] Пак там, писмо до Варненски и Преславски Симеон, № 160, 16 март 1885.

равелов, Н. Сукнаров, иконом п. Тодор Митов, Спас Вацов и др. Предвиждало се да се издаде житието на светите братя в 20 000 екземпляра, които даром да се разпространят; да се учредят две постоянни кирилометодиевски стипендии, една за висше духовно образование, друга по филология. Тържеството следвало да стане на 6 април при голяма тържественост с участието на държавния глава, на правителството и на парламента; за празненството следвало да бъдат поканени представители от Княжеството и от Източна Румелия — от окръжните съвети по трима, от по-големите околийски градове по двама.[25]

Варненски и Преславски Симеон се убедил във важността на това събитие и приел да бъде член на комитета за празника.[26]

В Пловдив митрополията свикала извънредно събрание, което решило да се избере комисия от по-главните корпорации и избиратели тела в Пловдив със задача да обмисли празнуването на годишнината. Тоя празник трябвало да бъде не политически, а културен, но той се явява във време, когато отечеството на първите славянски учители се просъня от летаргията, в която е попаднало поради действието на враждебни сили.[27]

В пловдивската комисия, която трябвало да изработи програма на тържеството, влизали Левкийски епископ Герваси, управляващ пловдивската епархия, д-р Ст. Чомаков, С. С. Бобчев — от страна на епархийския съвет, К. Величков — като директор на просвещението, представители на Постоянния комитет, на градския съвет и на учителството.[28] Пловдивският комитет издал брошурата „Празнуване 1000-годишнината на свети Методий“ и я разпратил из цялото екзархийско ведомство.[29]

Особено внимание екзархът насочил към Македония и Одринско. Той писал на новоизбрания (но не още заел епархията си) скопски митрополит Теодосий, подканяйки го да се даде тържественост на празника както в Скопие, така и в Щип.[30]

Екзархията изпратила на архимандрит Козма в Солун 500 книжни икони на св. Кирил и Методий, за да бъдат раздадени даром на самия ден.[31]

Екзархията разпоредила да се напечата в 3000 екземпляра брошурата за славянските просветители Кирил и Методий от Григорий Ширяев, преведена от йеродякон Антон Върбанов и да се разпространи в София, Одрин, Пловдив и Македония. От предпазливост Екзархията наредила в книгата да не се указва за чия сметка се печата.[32] Освен това тя изпратила на Г. Кандиларов, директор на българската мъжка гимназия в Солун, 450 книжни икони на св. Методий.[33]

На 22. XI. 1884 г. екзархът бе писал на Иван Сергеевич Аксаков и се опитал да му внуши идеята да подеме почина за събиране на помощи в цяла Русия, за да се изгради в Солун църква на името на св. Кирил и Методий в

---

[25] Марица, бр. 697, 12 март 1885.
[26] Търн. конституция, бр. 49, 23 юни 1884, с. 3.
[27] Марица, бр. 697, 12 март 1885, с. 1.
[28] Пак там, бр. 698, 15 март 1885, с. 1.
[29] Екз. изх. п., № 245, 16 апр. 1885.
[30] Пак там, писмо № 143, 5 март 1885.
[31] Пак там, № 141, 5 март 1885.
[32] Пак там, писмо на екзарха до епископ Гервалий в Пловдив № 151, 12 март 1885.
[33] Пак там, № 273, 25 апр. 1885.

памет на 1000-годишнината на св. Методий.[34] Тази идея не била в същност негова, оригинална. Преди него такова желание изразявали солунчани.[35] Солунската община на 1. V. 1873 г. се обърнала с позив до българските общини, читалища, дружества и отделни лица за дарения за изграждане на българска църква и българско училище в Солун. Отзовали се съчувствено Екзархията, Зографският манастир (500 лири), Македонската дружина в Цариград. Стигнало се обаче само до откриване на народен параклис „Св. Кирил и Методий" на 20. VI. 1873 г.[36]

Средства за построяване на българска катедрала в Солун не могло да се съберат, пък и се очаквали пречки от турска страна. Екзархът вярвал, че ще може да преодолее пречките, разчитайки на изработения от него план.[37]

Екзархията отпуснала на Солунската община 8000 лв. за тържеството, в което трябвало да участвуват и представители от всички македонски градове и по-големи села.[38] Солунската българска община влязла във връзка с Руското генерално консулство за уточняване програмата на празненството на 6. IV. 1885 г. Пред вид възбудата сред населението, както гръцко, така и българско, смятало се, че на празника трябва да се придаде чисто религиозен характер. Предвиждало се сутринта да има църковна служба, а в двора на гимназията да се отслужи молебен. Общината възнамерявала на молебена да покани светските и духовните власти и целия личен състав на консулствата.

И по тоя въпрос Солунската община потърсила мнението на Руското генерално консулство, за да има и неговото съдействие.

Генералният консул Якобсон се обърнал към азиатския департамент (Петербург) с ходатайство да се изпратят на българската община дарове за тържествена църковна служба като богослужебни книги, утвари и др.[39]

Екзархът обаче не се отказал от идеята да събере пари за Солунската катедрала, но задоволил се с по-малкото, а именно от София бил получил 5000 лева за тържествения юбилей, за да можело да бъдат поканени представители от всички градове в Македония. Такова било мнението и на Каравелов.[40]

1000-годишнината от смъртта на св. Методий е била тържествено отпразнувана от целия български народ. При големи народни тържества, а не само като църковен и академичен празник. В дневника си Екзарх Йосиф отбелязва: „Днес е тисящилетието на свети Методия, което с голямо тържество празнувахме в черквата на Фенер."[41]

Големият юбилей бил отпразнуван в Цариград много тържествено: екзархът отслужил служба в българската църква на Фенер заедно с двамата македонски митрополити Синесий Охридски и Теодосий Скопски; след това произнесъл слово, твърде достъпно за слушателите и твърде

[34] Дн. Е. Й., II, 5 дек. 1884, с. 74.
[35] Право, бр. 12, 1 юни 1873.
[36] Ив. Снегаров, Солун..., с. 90—91.
[37] Прот. изх. книга Екз. 1883—1886, писма от 20 и 22 дек. 1884, 4 февр. 1884, 12 септ. 1885.
[38] Пак там, писмо на екзарх Йосиф, 27 февр. 1885.
[39] АВПР, ф. Пос-во Константинополь, 1885, д. 2281, л. л. 16—17, № 5, А. Якобсон до М. К. Ону, Солун, 15 ян. 1885.
[40] Пловдивски Максим, Автобиография и спомени, с. 140.
[41] Дн. Е. Й., II, 8 апр. 1885, с. 103.

въздържано. В словото си той със съжаление припомнил, че западните славяни все още не могат да слушат словото божие на славянски език. Спирайки се на въпроса за покръстването на българите, споменал, че и славянските народи са били и са чеда на Великата вселенска църква (т. е. Патриаршията), водачите на която в нови времена са тръгнали по криви пътища и въвели църквата във филетизма (имал пред вид гръцкото народностно начало, от което гърците не отстъпвали, а обвинявали българите, че внасят в църквата филетизма, т. е. българското народностно начало). Към Патриаршията екзархът показал голяма сдържаност, но изразил съжаление, че тя се намира под влиянието на мирския гръцки елемент, поради което отстъпва от своето църковно служение. Той не останал равнодушен към известна част от българската интелигенция в Княжеството и Източна Румелия, у която била отслабнала идейността, възвестена от славянските първоучители.

След църковната служба слово произнесъл скопският митрополит Теодосий, в което подробно изложил житието на славянските апостоли.

Устроени били народни веселби в черковния двор, а екзархът в екзархийския дом приемал поздравленията на цариградските българи. На тоя ден цариградските българи изпратили свои представители да поздравят по случай празника руския, сръбския и черногорския посланик, а били изпратени и поздравителни телеграми до някои известни лица и общества в славянските страни.

Тъй е бил отпразнуван първият ден (6 април) от тържеството. На следния ден, неделя, в Силихтар, хубава местност край Цариград на най-високия връх на Златния рог, се състоял обед на открито, на който присъствували около 250 българи и българските ученици от Роберт колеж. Тук А. Шопов и Шипков произнесли речи за значението на празника. Шипков дигнал наздравица за цариградската българска колония, представлявана от Ст. Илич, най-стария член на тая колония, а присъствуващите вдигнали на ръце Шипков и Илич.[42]

В цяла Македония 6. IV. 1885 г. е бил отпразнуван тържествено. Особени тържества са се състояли в Солун, Воден, Кукуш, Скопие, Щип, Велес, Прилеп, Битоля, Охрид, Струга и Дойран.[43]

В Солун празникът започнал със служба в българската църква, извършена от председателя на българската община архимандрит Козма с неколцина свещеници и един дякон. Църквицата и съседните улици били препълнени с българи от различни градове на Македония. Пял хорът на учениците от българската гимназия, съставен преди около две години. След служба било устроено шествие до гимназията, в което участвували над 800 ученици. В двора на гимназията бил извършен молебен и там бил положен основният камък за въздигане на български храм в чест на 1000-годишнината. (По-късно камъкът щял да бъде преместен на място, което щяло да бъде купено за храма-катедрала.) На него били издълбани думите: „Положение основания храма святих Славянских просветителей Кирилла и Методия в день праздненства тисящилетия блаженной кончини св. Методия. В царствование Его И. В. С. А. Хамида, при блаженейшем Болгарском Екзархе Йосифе I-омъ, в г. Солун, 1885 год

[42] Марица, бр. 705 и 706, 12 и 16 апр. 1885, с. 5.

[43] ЦДИА, ф. 176, оп. 1, арх. ед. 191, л. 55, доклад на Н. Спространов, Солун, 10 апр. 1885.

Априлля 6". След молебена в гимназиалния салон била сложена трапеза, на която архимандрит Козма вдигнал наздравица за султана и за екзарха. Директорът на гимназията Г. Кандиларов произнесъл тост за валията, за руския вицеконсул Гирс, за учениците и учителите, а директорът на главното турско училище — за успеха на българите в Македония. Учителите Гр. Пърличев и Попов произнесли слова за значението на празника.[44]

Училищният празник е бил наистина голям и екзархът с особено писмо благодарил на директора на гимназията за неговия принос.[45]

Отпразнуването на 6 април 1885 г. не минало без трудности. Руският консул Гирс сериозно се бил заел празненството да мине колкото е възможно по-тържествено. Българската община поканила и валията, но той отговорил уклончиво. Тогава Гирс нарочно го посетил и частно му заявил, че неговото присъствие по много причини щяло да бъде твърде желателно и главно щяло да опровергае слуховете, че му е било предписано да не избира мерките на изключителна строгост към българите. В тоя разговор консулът искал да види как валията гледа на намесата му в работите на българските раи. Останал доволен. Но не могъл да убеди валията да присъствува на българския празник.

След църковната служба българите е трябвало в шествие да се отправят за гимназията и в двора ѝ да бъде отслужен молебен. Но още в църква българската община била уведомена от валията чрез полицейския началник, че по нареждане от Портата всякаква улична процесия е забранена. Настъпило угнетение, но българите се съвзели и без шествие се събрали в гимназиалния двор, гдето бил отслужен молебен. Гирс изпратил консулския драгоман да узнае от валията дали полицейският началник точно е предал нареждането, произхождащо от Портата. Отговорът бил утвърдителен. Гирс замолил посланика да провери дали Портата е издала такова нареждане.

Тържеството в гимназията минало благополучно. На почетните гости и на представителите (до 100 души) на много македонски български общини бил предложен обед. На празника нямало представител на валията, а не дошъл нито един от поканените граждански и военни чиновници с изключение на агента на тайната полиция. От многочисления състав на консулствата присъствували руският генерален консул и сътрудниците му и управляващият Румънското консулство.[46]

Заповедта за забрана на шествия на тоя ден е трябвало да важи ако не за цяла Македония, то поне за целия Солунски вилает. А никъде в Македония шествията не били забранени, даже във Велес, който принадлежал към Солунския вилает. Оттук Гирс направил заключението, че Хакки паша по свой почин отменил уличното шествие, боейки се от безредия, поддавайки се на внушенията на лица, на които по политически и други съображения не е по воля каквото и да е религиозно национално тържество на българите.[47]

И българоуниатите в Солун отпразнували 1000-годишнината от смъртта на св. Методий. В солунската църква на лазаристката мисия

---

[44] Марица, бр. 709, 26 апр. 1885, с. 3—4.
[45] Екз. изх. п., № 327, 9 май 1885.
[46] АВПР, ф. Пос-во Константинополь, 1885, д. 2281, л. 79—82, № 30, А. Якобсон до А. И. Нелидов, Солун, 7 апр. 1885.
[47] Пак там, л. 83—84, № 32, А. Гирс до А. И. Нелидов, Солун, 14 апр. 1885.

служил епископ Лазар Младенов. В църквата присъствували австрийският консул Вискович с персонала на консулството[48] и френският консул Сент Мари.[49]

Навред из Македония били отслужени църковни служби и народът в шествие се е отправил за училището, гдето в двора бил отслужван молебен и е започвало народното веселие. Само в Щип шествие не било устроено поради страх от турската власт. А във Велес шествието е било тържествено.

За общонародния характер на празника може да се съди и от обстоятелството, че в празненствата във вътрешните македонски градове е участвувало и селското население, стекло се от селата. Предния ден, 5 април, пазарите били затворени.

1000-годишнината от смъртта на св. Методий като народен празник била отпразнувана в Тулча до Солун и от Дебър до Цариград.[50]

В София тържеството продължило от 5 до 7. IV. 1885 г. при присъствието на правителството, княза, църквата, на гости славяни от чужбина. Празненството получило всенароден характер. На официалните тържества с участието на княза и правителството особено внимание било отдадено на руския дипломатически представител Кояндер и на австрийския Бигелебен. Австрийският дипломат подчертавал своето участие в празненството, изхождайки и от обстоятелството, че Австроунгарската империя имала няколко милиона славянско население и че в София колонията на славяните, австроунгарски поданици, била голяма.

Третият ден на тържеството бил посветен на академическо събрание в залата на Народното събрание, гдето впрочем протекла официалната част на цялото тържество. Слово за славянския просветител произнесъл апелационният съдия Стоянов, който възхвалил православието като закрилник на славяните. Това не се харесало на присъствуващите чужденци католици.[51]

Търновският митрополит Климент произнесъл слово за църковната деятелност на светите братя, а князът в краткото си слово изтъкнал народно-възродителното значение на Кирило-Методиевото дело.[52]

Празнуването 1000-годишнината на св. Методий представлявало голяма общобългарска манифестация, в която участвувало и правителството Батенберг бил казал на Бигелебен, че той ще прослави двамата светители като патрони на славянството, но не може да ги счита за основатели на българската православна църква, защото това било принадлежало на католицизма.[53]

Целият брой на в. „Марица“ от 5. IV. 1885 г. бил посветен на делото на Кирил и Методий. Уводната статия, написана с голямо вдъхновение, започва с думите: „Утре е велик ден! 1000-годишнината от смъртта на свети Методий, брат Кирилов и първоучител славянски“. На празника се

---

[48] АВПР, ф. Пос-во Константинополь, 1885, д. 2281, л. 83—84, № 32, А. Гирс до А. И. Нелидов, Солун, 14 апр. 1885; ЦДИА, ф. 176, оп. 1, арх. ед. 191, л. 55, доклад на Н. Спространов до министъра на външните работи в София, 10 апр. 1885.

[49] A. A. E. Salonique, т. 7, доклад № 7, 20 апр. 1885, с. 48—49.

[50] Марица, бр. 706, 16 апр. 1885, с. 1.

[51] St. A. Wien, Pol. Archiv XV, Bulgarien, доклад № 22 C, София, 21 апр. 1885.

[52] Речта на Батенберг в Държавен вестник, бр. 35, 11 апр. 1885; същата в немски превод към доклада на Бигелебен от София, № 22 C, София, 21 апр. 1885.

[53] St. A. Wien, Pol. Archiv XV, Bulgarien, № 16 E, рез., София, 26 март 1885.

дава културно-просветно значение. Отбелязва се, че ако не бе дейността на двамата славянски просветители, може би името българи нямаше да съществува в историята. По времето, когато се е мислело за завоевания, боеве и победи, двамата свети братя, „скромни завоеватели на сърцето и на ума, облечени във формата на прости монаси, ходеха от място на място и проповядваха против окапалото идолопоклонничество, като приготовляваха основата на славянската книжнина“[54].

На угощението в сградата на Народното събрание в присъствието на княза и правителството в числото на поканените от организационната комисия представители присъствували руският дипломатически агент, редактори на вестниците, висши и граждански и военни чиновници, някои граждани, всичко около 250 души. Самоковският представител Никола Манов в наздравица напомнил за плачевното положение на българите в Турска Тракия (Одринско), Пиротско, Добруджа и цяла Македония. Лазар Дуков от Провадия вдигнал наздравица за братята представители отвън Княжеството. Трайко Китанчев вдигнал тост за учителите, които пълнят „тъмниците в Македония, заданите в Мала Азия и пустинята в Африка, защото последните поддържат духа на българския народ, а в Македония беснее вражда срещу българщината“. Никола Манов поканил присъствуващите да пият за здравето на българите от Южна България.

На хорото, което след угощението се развило, се хванал и руският дипломатически агент Кояндер.[55]

1000-годишнината на св. Методий била отпразнувана и в цяла Източна Румелия с голяма тържественост. От Пловдив била изпратена телеграма до руския император Александър III, в отговор на която чрез Ал. Сорокин, руски генерален консул в Пловдив, била изпратена от министъра на външните работи Гирс телеграма с израз на благодарността на императора.[56]

Тържества били организирани в Казанлък и Карлово,[57] в Пазарджик[58] и др.

Комисията по юбилея поздравила екзарха по случай празненството.[59] Поздравления екзархът получил от много места в Тракия, Македония и Одринско.[60]

1000-годишнината от смъртта на св. Методий била честувана с голяма тържественост и от други славянски народи. В Петербург църковно била отпразнувана на 6 април, а граждански — на 7 април. Устроен бил народен концерт, на който бил изпят химнът на светите Кирил и Методий от хоровете на гвардейските полкове и от капелата на Славянски, всичко 800 души. Министърът на вътрешните работи Дурново благодарил на славянските гости, дошли от чужбина на всеславянския празник. Ламански произнесъл слово, в което споменал, че славянският народ се простира от Ледовития океан до Черна гора.

---

[54] Търн. Конституция, II, бр. 126, 6 апр. 1885, с. 1. Уводна статия, посветена на 1000-годишнината на свети Методий. Изтъква се значението на Кирило-Методиевото дело, чрез което се повела културна борба на българите за духовно освобождение.

[55] Марица, бр. 706 и 707, 16 и 17 апр. 1885.

[56] Пак там, бр. 704, 9 апр. 1885, с. 2.

[57] Пак там, бр. 707, 17 апр. 1885, с. 4.

[58] Пак там, бр. 708, 23 апр. 1885, с. 3.

[59] Екз. изх. п., № 215, 8 апр. 1885.

[60] Пак там, № 216, 8 апр. 1885.

Как са гледали на това българско и всеславянско тържество, отпразнувано в Македония, турци и гърци и как се отнесли към него австрийският и френският консул в Солун? Турците не са могли да се отнесат със съчувствие; напротив, те дали да се почувствува колко им е досадна тая българо-славянска не само културна, но и политическа манифестация. Турските власти направили всичко възможно да не се даде голямо обществено значение на празника, а вилаетската власт изразила своето пренебрежение към него.

На австрийското правителство въпреки благословението на папата и участието на католическите народи съвсем не било по угода честването на делото на Кирил и Методий, и то като светци. В това виждали „панславистки" стремежи, насочени срещу единството на Хабсбургската монархия, мнозинството на населението на която било славянско. Поради това и празникът бил честван от българските униати в Македония тихо, за да не би да се зловиди на австрийците, от които Кукушкото униатско църковно ръководство се намирало в материална зависимост. А в Кукуш паметта на св. Кирил и Методий е била празнувана още много по-рано — от 1866 г. Пловдивските католици (не униати) за пръв път отпразнували празника на славянските просветители през 1882 г.[61]

Френският солунски консул Е. дьо Сент Мари в служебен доклад описва как е преминала в Солун 1000-годишнината на св. Методий, като разказва между някои истински факти и немалко измислици. На тържеството, пише той, били поканени и чуждите консули, както и местните власти, но никой от консулите не се отзовал на поканата, а френският отишъл в католическата църква, където служил униатският епископ Лазар Младенов. В солунските консулства се допускало, че българите ще използуват стечението на много българи на празника за политически манифестации. Такова нещо обаче не се случило, както Е. дьо Сент Мари със задоволство отбелязва.[62]

Гърците също се отнесли с неприязън към всеславянския празник. И това е напълно понятно. На празника на славянските първоучители самите гърци придали противогръцки смисъл. Любопитно е, че турският вестник „Халеал" и гръцкият пловдивски вестник „Филипополис" писали, че правителството на Източна Румелия било отпуснало 3500 турски лири за отпразнуване юбилея на св. Методий, но в същност сумата била предназначена за въстание в Македония.[63]

Не са редки големи исторически парадокси с тежки и продължителни последици. Византийската църква в IX в. за мисионерски християнизаторски цели не отрече славянския език за богослужебна и културна употреба. Тя възложи на светите братя Кирил и Методий голяма християнизаторска задача сред славяните, която трябваше да се изпълни чрез усъвършенствуване на говоримия славянски език. Каквито и да са били византийските държавнополитически цели на това явление, неговото културно историческо значение не може да се отрече.

По начало Цариградската патриаршия не е отричала славянския и другите езици за православна богослужба и просвета. Цялото среднове-

[61] Екз. изх. п. № 215, 707, 17 апр. 1885, с. 6.
[62] Пак там, бр. 704, 9 апр. 1885.
[63] A. A. E. Salonique, т. 7, доклад № 7, 20 апр. 1885, с. 48—49.

ковие ни дава достатъчно доказателства за това. Руската църква и преди автокефалността си без ограничение и без възражение от Цариградската църква си е служила със славянски език. И в българските храмове след падането на България под турско иго се е служило на славянски език. Преследването на славянския език започва от средата на XVIII в. Това дава подтик на българското възраждане. Явява се Паисий Хилендарски като защитник на българския език от името на целия български народ.

Но и след възникването на българския църковен въпрос Цариградската патриаршия по принцип не е отричала правото на славянския език за богослужба. Той е бил в богослужебна употреба в повечето църкви в българските земи. Принципното признаване обаче не е означавало фактическо признаване и допускане на славянската богослужба във всички църкви на славянобългарски селища. Кое е определяло това различно отношение? Славянският език не е бил отхвърлян в епархии, които Патриаршията била съгласна да изключи от своя диоцез и да ги отстъпи на Българската екзархия.

По време на гръцко-българския църковен спор се водели преговори между Цариградската патриаршия и представителите на българското църковно освободително движение (до 1870 г.). И след това, откак се създаде Българската екзархия въз основа на фермана от 1870 г., преговорите за спогодба между двете църкви не спирали. В първите проекти (на цариградските патриарси Григорий VI и Антим VII) преди Освободителната война Патриаршията поставяла въпроса за каноническа власт върху епархии, т. е. не е искала да се разширява българската църковна област. За отричане на славянския език не се е спорело. За неуспеха на преговорите до Освободителната война и на опитите за спогодба след нея единствената причина е бил чл. 10 на фермана, който включвал (условно — при желание поне на две трети от населението) и македонските епархии със смесено население в Екзархията. Тук вече срещаме един национално-патриотичен въпрос. Що се отнася до македонските епархии, от гръцка страна въпросът се поставял за каноническа власт, за гръцко богослужение и училище. И все пак Патриаршията принципно не е отричала славянския език. Поне такова заявление тя всякога е правела особено пред руските посланици, които са се заемали с посредничеството да уредят гръцко-българския църковен спор. На новоназначения след Кримската война руски посланик в Цариград Аполинарий Петрович Бутенев (1856) била дадена инструкция по църковния въпрос в записката „Нашите бъдни отношения с Източната църква“[64], с която се препоръчвало запазване на църковно единство с Патриаршията. На патриарха той предлагал мерки за възстановяване на мира между нея и българите, като постепенно се въвежда в българските епархии (в Македония) славянският език в богослужението, като се назначават владици и свещеници българи, като се открият в България едно или две висши духовни училища. Отначало Патриаршията приела тия препоръки, но после ги отрекла.

Някогашната (IX в.) културно-просветна функция на славянски език се е отричала от гръцка страна само през известни периоди с национално-политическа цел. В триезичната ерес гръцката църква в ограничена

[64] Трубецкой, Руската политика на Изток (Българската схизма), превод от френски от Ал. Д. Мишев, София, 1910, с. 21 и сл.; Н. И. Петров, Начало греко-болгарской распры и возрождение болгарской народности, Киев, 1886, с. 67—68.

мярка е повинна. Но знак на културно-историческо недовиждане е, че Патриаршията поради борбата със славяните забрави св. Кирил и Методий, които като нейни пратеници проповядваха на славянски език вярата, и дори забрави и богослужебната им памет. Забрави ги, без да съзнае, че делото им бе нейно забележително достойнство. Днес сме свидетели на едно напълно заслужено внимание от страна на гръцките научно-културни и църковни среди към кирило-методиевския въпрос не само от строго историческо, научно и културно, но и от литургическо гледище.

Големите културни дейци с величието на своето дело се налагат и след векове на отричане и забрава.

Тази промяна е от голямо значение за нашата епоха: светите братя Кирил и Методий служеха на идеята за сближение на гръкогласните и славяногласните народи. И сега тяхното дело трябва да ги сближава.[65]

[65] Голям научен интерес би представлявало от гръцка страна кога богослужебно е била празнувана паметта на светите братя Кирил и Методий.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Димитър Ангелов

БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВА И СЛАВЯНСКАТА ПИСМЕНОСТ И КУЛТУРА

РЕЗЮМЕ

България е първата страна през средновековната епоха, която стана истински център на славянската писменост и култура и в която делото на Кирил и Методий и техните сподвижници намери най-здрави и трайни основи. В българската държава, в школите в Охрид и Преслав бе изградена първата образователна система на славянски език. У нас бе поставено началото на една богата и разнообразна книжнина, която проникна във всички краища на страната, а впоследствие намери добра почва за разпространение и сред други славянски страни — Русия и Сърбия. Ролята на България като пръв, главен и ръководен център на славянската просвета и култура през периода на средновековието е несъмнена. Причините за това са разнообразни и се крият в конкретната историческа обстановка в края на IX и началото на X в. Два са обаче главните и решаващи фактори в процеса на нашето историческо развитие през разглеждания период, които заслужават особено внимание — от една страна, териториално разширяване и укрепване на славяно-българската държава и, от друга — формиране и утвърждаване на българската народност.

Включването на славяните от българската група в пределите на държавата и нейното вътрешно укрепване и централизиране е сложен и продължителен процес, който завършва през втората половина на IX в. По това време в границите на България са включени окончателно трите главни области, където живеят славяните от „българската група", а именно — Мизия, Тракия и Македония. Едновременно с това е премахнат племенният партикуларизъм и е изграден добре централизиран държавен апарат. Важна роля за вътрешното укрепване на Българската държава изиграло въвеждането на християнството като официална религия през 865 г.

Паралелно с процеса на обединяване на славяните в границите на една обща държава и нейното централизиране се развивал и процесът на формиране и утвърждаване на българската народност. Този процес се свеждал, от една страна, в постепенното сливане на славянските племена в едно цяло и едновременно с това в смесването на славяни с прабългари. Към края на IX в. в общи линии този прецес бил завършен и българската народност се изградила като устойчива етническа общност със свой език, собствена материална и духовна култура, единно народностно съзнание и общо име.

При тази обстановка била въведена в България славянската писменост в резултат на дейността на Климент и Наум, които намерили прибежище в нашата страна след прогонването им от Великоморавия (886 г.). Разпространението на славянската писменост и просвета станало възможно поради наличието на един оформен вече български народ, който бил по същество славянски по своя език и по своята цялостна материална и духовна култура. В такъв смисъл почвата за широката просветна и книжовна дейност на Климент и Наум била узряла. Същевременно тази дейност допринесла за окончателното утвърждаване на българската народност, за пълното сияване на прабългари и славяни чрез една обща книжовност и култура, чиито центрове станали двете школи в Охрид и Преслав. В това се крие голямата и неоценима историческа заслуга на Климент и Наум като продължители на делото на солунските братя в нашата страна.

Твърде съществена роля за плодотворната и успешна мисия на Кирило-Методиевите ученици в България изиграла силната, вътрешно укрепнала и централизирана българска държава по време на управлението на княз Борис и наследника му Симеон. Благодарение на оказаната от страна на държавната власт подкрепа станало възможно в един сравнително кратък срок да се подготвят условията за резултатно провеждане на широка преподавателска, проповедническа и литературна дейност, да се предприемат необходимите мерки за разпространяването на славянската писменост и книжнина във всички краища на страната.

Най-ценни данни за големия дял на държавата в организиране дейността на Климент и Наум се съдържат в „Пространното Климентово житие", съставено към края на XI в., от охридския архиепископ Теофилакт въз основа на един български, недостигнал до нас оригинал, написан след 916 г. Както личи от разказа на житиеписеца, още с идването на Климент и Наум в България били положени от страна на княз Борис големи грижи за материалното им обезпечаване, за да могат да се отдадат те спокойно на проповедническа и просветна работа.

В духа на политиката на своя баща Симеон продължава грижата и усилията, за да бъде доведено делото на Кирило-Методиевите ученици до край. По негово време Климент е назначен за епископ, развива голяма просветна и книжовна дейност и строи няколко църкви и манастири в Охрид. За всичко това той е подпомаган активно от българския владетел, който се считал за върховен ръководител не само на светските, но и на църковните работи. Благодарение на неговата подкрепа Охридската школа получава нов и силен тласък за по-нататъшното си развитие. Големи грижи били полагани от страна на държавната власт и за школата в Преслав. В края на IX и началото на X в. там се оформя

кръг от талантливи писатели, като епископ Константин, Йоан, Черноризец Храбър, Йоан Екзарх и др., които поставят началото на една разнообразна и богата по съдържание средновековна литература. Така България се превръща в истински център на славянската писменост и култура, в страна, където делото на Кирил и Методий получава най-трайна основа за по-нататъшно развитие. Тук е именно голямата разлика между България и Великоморавия. Във великоморавската държава делото на солунските братя бе неуспешно, а техните ученици — прогонени от страната. В България обаче то намери здрава опора и можа да се разгърне в най-широки за времето си размери. Това се дължи преди всичко на обстоятелството, че у нас то бе подкрепено и насочвано от една силна държава, чиито владетели имаха и желание, и възможност да проведат една добре организирана просветна политика. Тази политика отговаряше на нуждите и стремежите на изградилата се през разглеждания период българска народност и нейното успешно осъществяване е свързано с големи и плодотворни последици за целия наш народ през средновековната епоха.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Євген Кирилюк

ДІЯЛЬНІСТЬ КИРИЛА Й МЕФОДІЯ ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Дозвольте, перш за все висловити сердечну подяку Болгарській Академії наук, її керівникам, за запрошення на Симпозіум нас, радянських учених і, зокрема, представника Академії наук України.

Для всіх нас імена Костянтина (Кирила) Філософа і його брата Мефодія — священні імена. Ми розуміємо органічність розвитку національної культури кожного народу на місцевому грунті, його (розвитку) залежність від певних економічних, історичних, суспільно-політичних, культурних чинників і умов. І разом із тим ми не заперечуємо взаємозв'язків і взаємовпливів.

Нам, українцям, дуже приємно, що Костянтин Філософ під час своєї місії до хозарів був на терені нинішньої Української Радянської Соціалістичної республіки. Під час цієї місії Костантин відвідав м. Херсонес (слов'янська назва Корсунь) десь поблизу нинішнього Севастополя. Відомо, що є кілька „Житій" Кирила. В одному, дуже поширеному, так званому „Паннонському житії" сказано, що в Херсонесі Костянтин Філософ знайшов „Євангеліє" і „Псалтир", писані руськими письменами. Цитуємо: „... обрете ту же евангелие и псалтырь руськыми письмены писано, и человека обреть глаголюща тою беседою, і беседова с нимъ и силу речи приимъ, своей беседе прикладаа различна писмена, гласнаа и согласнаа, и к богу молитву творя, въскоре начать чести и сказати, и мнози ся ему дивляху" ...[1]

За браком часу ми не будемо спинятися на дискусії навколо цього місця „Паннонського житія" Кирила. Відомо, що з 23 списків житія у двох замість слова: „роуськыми" написано „роушкими (список 1469 р. Югославської академії наук і список 1479 р. Рилского монастиря в Болгарії). Болгарський академік І. Гошев вважав, що в цьому слові допу-

[1] Н. В. Ястребов, Сборник источников для истории деятельности Кирилла и Мефодия, СПб., 1911, цит. за кн.: В. А. Истрин, 1100 лет славянской азбуки, Изд-во АН СССР, М., 1963, с. 103.

щена помилка і його слід читати: „узкими“[2]. Проте, більшість радянських і болгарських учених вважають, що писемність у наших предків, у східних слов'ян була ще до Кирила й Мефодія.[3]

Про існування писемних знаків у східних слов'ян свідчить болгарський письменник X стол. Чорноризець Храбр у „Сказаніи о письменех“ (написане до 930 р.) „чертами и рѣзами читаху и гадаху“. Можливо, пізнішою була вставка у вітчизняній „Історичній Палеї“ після викладу Корсунської версії з „Паннонського житія“ Кирила: „І хай буде відомо всім народам і всім людям, що руська мова ні звідки не прийняла цієї святої віри й руське письмо ніким не показане, тільки богом вседержителем... І руське письмо явилося богом дане в Корсуні русинові, а від нього навчився філософ Костянтин. Той же муж русин був благовірний, постом і чеснотою приєднався до чистої віри, і він один з руської мови явився перед християнином, і невідомо нікому, звідкіля це.“[4]

Як відомо, існування дохристиянської писемності у східних слов"ян стверджують також і археологічні пам'ятки.[5] Проте, всі спроби відтворити протоглаголічну абетку покищо кінчалися невдачею.

Не будемо також за браком часу спинятися на дискусійних питаннях, пов'язаних з походженням глаголиці й кирилиці. Проте, фактом залишається епохальна дата — 863 рік, рік створення Костянтином Філософом однієї з двох слов'янських абеток. Ми приєднуємося до тієї групи вчених, які вважають, що саме в Херсонесі Костянтин Філософ познайомився з протокирилівським письмом, потім переробив його 862—863 рр. в напрямі більшої його систематизації і точнішої передачі фонетики слов'янської мови. В кінці IX — на початку X віку учень Кирила й Мефодія Климент Охридський удосконалив абетку, доповнивши її кількома літерами.[6] Не випадковою нам здається й сама традиційна назва абетки „кирилиця“, пов'язана з іменем Костянтина Філософа. Ми приєднуємося до тих учених, які вважають, що одночасово з Климентом Охридським, учні Мефодія в Моравії, щоб зберегти слов'янську писемність од переслідувань католицького духівництва створили глаголицю (хоч не виключена можливість існування й протоглаголичного письма). Аргументом до цього є наявність у стародавніх глаголічних рукописах моравізмів, латинізмів, тощо, а також те, що тексти, написані глаголицею були дуже мало поширені на терені Київської Русі.

Кирил Філософ за допомогою свого брата Мефодія перекладає на слов'янську мову „Євангеліє“, „Апостол“, „Псалтир“ та інші богослужебні книжки. Як доводять дослідники, це була староболгарська мова з

---

[2] И. Гошев, С какво писмо били написани двете книги, които създателят на славянското писмо намерил в Херсон. — Език и литература, София, 1958, XIII, № 4.

[3] Д. С. Лихачев, Возникновение русской литературы, АН СССР, М. Л., 1952, с. 20—22; П. Я. Черных, К истории вопроса о русских письменах в житии Константина Философа. — Ученые записки Ярославского педагогического института, вып. IX, 1947; Е. Георгиев, Славянская письменность до Кирилла и Мефодия, София, 1952, Рец. на цю книжку: „Вопросы языкознания“, 1952, № 6, „Вопросы истории“, 1953, № 3.

[4] М. Возняк, Історія української літератури, том І. До кінця XV віку, у Львові, 1920, с. 42.

[5] И. И. Мещанинов, Загадочные знаки Причерноморья, Л., 1933; Н. А. Константинов, Черноморские загадочные знаки и глаголица. — Ученые записки Ленинградского университета, вып. 23, 1957; Э. И. Соломоник, Сарматские знаки северного Причерноморья, К., 1959.

[6] В. А. Истрин, 1100 лет славянской азбуки, АН СССР, М., 1963, с. 147.

елементами солунського діалекту, що у нас звалася старослов'янською або церковно-слов'янською. Кирил Філософ був не лише перекладачем, але й автором деяких літературних творів „Знайдення мощів святого Климента" (за житієм він знайшов їх у нашому ж Херсонесі) та віршованого гімну на честь того ж Климента, що увійшов в історію, як Климент Римський (на відміну від Охридського).

865 р. болгари приймають християнство, а 893 р. на Преславському соборі, вже після смерті Кирила й Мефодія, замість грецької мови слов"янська мова стає мовою держави, церкви й школи. Царювання Симеона (893—927) болгари називали „золотим віком" у розвитку писемності. Учні Кирила й Мефодія: Климент Охридський, ім'ям якого названий нині Софійський університет, Горазд, Сава, Наум, Ангеларій та ін. крім перекладів творять оригінальну літературу.

Ще до офіційного прийняття християнства болгарське перекладне й оригінальне письменство поширювалося на терені Київської Русі. З прийняттям християнства 988—989 рр. вплив цей ще збільшився.

Разом із тим наші переписувачі пам'яток староболгарської літератури вносили елементи живої народної староруської мови, наприклад у „Збірниках Святослава" 1073 і 1076 рр.

Широкий розвиток культури в усіх напрямах робить незабаром Київську Русь однією з найрозвиненіших країн Європи. Духовна культура Київської Русі розвивалася органічно на місцевому грунті. Але разом із тим ми не можемо не цінувати й тієї допомоги, тих впливів, що йшли до нас з півдня, з Болгарії, ми цінуємо творчий розвиток традицій, пов'язаних кінець кінцем з іменами Кирила й Мефодія, їхніх учнів. Високого рівня в Київській Русі досягає наука, література, мистецтво, архітектура: „Повесть временных літ", „Слово о полку Ігореве", Софія Київська та ін.

Київська Русь мала надзвичайно широкі міжнародні зв'язки. Можна навести такий приклад: французький король Генріх I мав за велику честь узяти собі в дружину дочку Ярослава Мудрого — Анну. Після смерті Генріха I, коли їх син був маленьким, Анна правила Францією, підписуючись, як мати короля. Другий приклад: Кунгута, дочка князя Ростислава стала дружиною чеського короля Отокара і Пшемисла й була першою чеською поетесою.

Монгольська навала зруйнувала культуру Київської Русі, але незабаром український народ відродився, немов фенікс із попелу. Український учений Юрій Котермак став ректором університету в Болоньї, а його монографія „Прогностичне судження" ... була видана в Римі. Ясна річ, що для появи таких учених мав бути відповідний грунт на Україні.

Особливого розвитку українська культура досягла з виникненням друкарства, коли російський першодрукар Ів. Федорів емігрував на Україну. Визначним центром культури східнослов'янського світу стала Києво-Могилянська Академія, яка виховувала діячів не лише для України, але й Росії, Молдавії, Болгарії, Сербії, Чорногорії та ін.

Незважаючи на всі перешкоди українська культура розвивається й у XVIII ст., висуваючи такого велетня мислі й поезії, як Григорій Сковорода. На Україні, як і в інших слов'янських країнах, запроваджується на початку XVIII стол. цивільний, у розумінні світський шрифт, — зреформований кириличний півустав. Але на Україні кирилиця зберігається довший час не лише у книжках церковного змісту. На західноукраїнських землях

кирилиця вживалася у багатьох виданнях світського змісту ще протягом перших двох третин XIX стол. На східній Україні М. Костомаров надрукував кирилицею свою монографію: „Славянская мифология, извлечение из лекций, читанных в Университете св. Владимира, во второй половине 1846 года", К., 1847.

На Україні в першій половині XIX стол. існували різні правописні системи, поки українська абетка не була зреформована в кінці 50-х рр. українським письменником і вченим П. Кулішем. Проте, вона не була прийнята всіма колами суспільства. Різні правописні норми зберігалися на Україні, ще до Великої Жовтневої революції.

Нам приємно згадати, що наш краянин, українець із Закарпаття, з с. Тибава, став одним із перших новітніх істориків Болгарії („Критические исследования по истории болгар", 1849), зміцнюючи її зв'язки з усім східнослов'янським світом.

Знаменним є також факт заснування в Києві на зламі 1845—1846 рр. таємної політичної, антикріпосницької і антицарської організації, яка обрала своїми патронами Кирила й Мефодія й стала зватися „Кирило-Мефодіївське братство". Одним із фундаторів товариства був видатний український учений, поет, драматург і критик Микола Костомаров. Ідейним натхненником братства усі вважали Тараса Шевченка. Членами товариства стали: Микола Гулак, Пантелеймон Куліш, Олександр Навроцький, Панас Маркович, Юрій Андрузький, Олександр Тулуб та ін. Не випадково організатори братства обрали собі за патронів Кирила й Мефодія. Адже кінцевою своєю метою вони ставили утворення Слов'янської Речі Посполитої — Республіки з конституційним державним ладом, куди мали увійти всі слов'янські народи на основі повної і цілковитої рівноправності. Ця кінцева мета мала безперечно прогресивний, ба навіть революційний характер, бо для того, щоб утворити Слов'янську Річ Посполиту, треба було перш за все зруйнувати три монархії: російську, австрійську та турецьку.

Хоча Кирило-Мефодіївське товариство було розгромлене царатом 1847 р., але його ідеї, програмові документи (зокрема „Книги битія українського народу") мали величезний вплив на весь подальший політичний і культурний розвиток України. Між іншим, значення ідей Кирило-Мефодіївського братства для Болгарії відзначав у своїй першій журнальній статті Любен Каравелов.

Крім названого вже Юрія Венеліна значний внесок у розвиток слов'янознавства, зокрема справи Кирила й Мефодія, внесли українські вчені — філологи та історики. Тут перш за все слід назвати Ізмаїла Срезневського, за молодих років українського поета, фольклориста, критика, видавця, автора цінних праць: „Древние письмена славянские"[7], „Палеографические заметки"[8], „Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам" (СПб, 1890—1909).

Його сучасником був Йосип Бодянський, український поет, критик (Ісько Материнка, Мастак): „Рассмотрение различных мнений о древнейшем языке северных и южных руссов" (1835), „О взглядах, касающихся

---

[7] Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1848, ч. IX.
[8] Известия Академии наук, IX, СПб., 1860.

происхождения Руси" (1835), „Кирилл и Мефодій"[9], „О времени происхождения славянских письмен" (1856). Видатним українським славістом був Віктор Іванович Григорович (1815—1876). Його кандидатською дисертацією була праця „Исследование о церковно-славянском наречии" (1840), де він виступив прибічником паннонської теорії походження старослов'янської мови. Після подорожі по слов'янських країнах Григорович надрукував магістерську дисертацію „Опыт изложения литературы словен в ее главнейших эпохах". Акад. Олександр Котляревський (Скубент Чуприна) характеризував це дослідження, як „перший науковий твір у Росії про слов'янську літературу з точки зору слов'янської взаємності", першу спробу „осмислити окремі факти слов'янської історії й літератури й показати необхідність їх і логічну послідовність". 1844 р. В. Григорович виїхав на два з половиною роки у відрядження по слов'янських країнах, жив переважно в Болгарії і наслідки досліджень виклав у праці „Очерк путешествия по Европейской Турции"[10].

1849 р. він посів місце Й. Бодянського після звільнення його в Московському університеті. 1865 р. переїхав до Новоросійського університету. У ці роки він видав праці: „Статьи, касающиеся древнеславянского языка" (1852), „О древней письменности славян" (1852), „Описание четвероевангелия, писанного глаголицей" (1852), „Древнеславянский памятник, дополняющий житие св. апостолов Кирилла и Мефодия" (1862).

Згаданий тут Олександр Котляревський є автором праці „Древняя русская письменность, опыт библиологического изложения истории ее изучения" („Соч.," т. IV).

Особливо велика роль у дослідженні Кирило-мефодіївської проблеми належить Ів. Франкові, про діяльність якого в цій галузі можна було б написати спеціальну доповідь. Сміливо можна сказати, що Франко був видатним ученим у галузі кирило-мефодіївської проблематики. Спочатку він побіжно порушував ці питання в перших начерках досліджень апокрифів (1891) у рецензіях на болгарські праці М. Драгоманова (1891—1892), у рецензії на „Історію візантійської літератури" К. Крумбахера (1894), у дисертації „Варлаам і Йоасаф, старохристиянський духовний роман і його літературна історія" (1895), у статті „Притчата за еднорога и нейният български вариант"[11]. Відтак він спеціально зайнявся дослідженням легенд, пов'язаних із перебуванням у Херсонесі (слов. назва Корсунь) Климента Римського та Костянтина Філософа: „П'яницьке чудо в Корсуні"[12]. „Святий Климент у Корсуні, причинки до історії староруської легенди" (ЗНТШ, т. XLVI, XLVIII, 1902), „Новий варіант легенди про п'яницьке чудо в Корсуні" (ЗНТШ, т. LII, 1903), „Святий Климент у Корсуні" (ЗНТШ, т. LVI, 1903), т. LIX, 1904), т. LXVI, LXVIII (1905). Окреме видання монографії 1906 р. (XVII+307 стор.). Не випадково численні рецензії на монографію звалися: „Кирил і Мефодій", „Костянтин і Мефодій", „К вопросу о начале християнства в Херсонесе" і т. д. У цей же час І. Франко друкує великі огляди: „Нові польські Кирило-методіана" (1905), німецькою мовою „При-

[9] Собрание памятников до деятельности святых первоучителей и просветителей славянских племен относящихся. — Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1863—1873.

[10] Ученые записки Казаньского университета, кн. III, 1848; окремо, 2 вид, М., 1877.

[11] Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, София, 1896.

[12] Записки Наукового Товариства імені Шевченка (далі скорочено: ЗНТШ), т. XLIV, 1901.

Институт литературы БИБЛИОТЕКА

чинки до критики джерел кирило-мефодіївських легенд"[13], численні рецензії на праці М. Мурка, Н. Никольського, А. Соболевського, М. Сперанського, що стосувалися кирило-мефодіївської проблематики.

Чималі заслуги в дослідженні проблематики також П. Житецького, М. Петрова, А. Яцимирського, В. Пархоменка, Іларіона Свенцицького, автора історії болгарської літератури, Е. Калужняцького, Ол. Колесси, В. Каллаша, В. Перетца, А. Кримьского та ін.

Після Великої Жовтневої соціалістичної революції і утвердження Радянського ладу на Україні, на основі „кулішівки", встановлено єдиний державний український правопис, який діє й тепер. Зреформована кирилиця лягла в основу не тільки переважної більшості слов'янських народів, але й правопису, шрифта багатьох не слов'янських народів Радянського Союзу.

Певний внесок у дальшу розробку кирило-мефодіївської проблематики вносили й вносить українські вчені: В. Перетц, століття від дня народження якого ми будемо відзначати у всесвітньому масштабі в січні наступного року, П. Лавров, автор монографії „Кирило та Методій у давньо-слов'янському письменстві" (К., 1928), М. Возняк, автор „Історії української літератури" в трьох томах, давнього періоду, С. Маслов, М. Гудзій, П. Попов, О. Назаревський, Віктор Петров та ін.

Багато уваги цим питанням приділено в першому томі „Історії української літератури у восьми томах" (К., 1967), у курсах історії української літературної мови.

На новій основі плідно розвиваються взаємозв'язки братніх соціалістичних народів. І завжди символом духовної, культурної єдності слов'янських народів залишаться імена Костянтина-Кирила Философа і Мефодія.

Ми вважаємо, що день 24 травня — день слов'янської писемності, слід було б відзначати в усьому слов'янському світі.

---

[13] Archiv für slavische Philologie, Bd. 28, Heft 3, 229—255, 1906.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Ioannis E. Anastasiou

L'ÉDUCATION DE SAINT CONSTANTIN-CYRILLE LE PHILOSOPHE

Si nous voulons nous faire une juste idée de l'éducation que reçut Saint Constantin-Cyrille le Philosophe, nous devons nous rapporter aux renseignements donnés par sa Vie en vieux slave et les éclairer de ce que nous connaissons de l'éducation à Byzance à cette époque.

D'après la Vie en question, les frères Constantin et Méthode étaient deux des sept fils de ce descendant d'une famille noble et riche, nommé Léon; ce dernier vivait avec sa famille à Thessalonique et il avait la dignité de „drouguaire" qu'il exerçait sous les ordres du stratège [1].

Thessalonique était alors la deuxième ville de l'Empire byzantin et la plus importante dans la péninsule Balkanique. Capitale de l'Illyrique jusqu'à la fin du VIII^{e} siècle, c'est au cours de la première moitié du IX^{e} siècle qu'elle devint capitale du „thème" de Macédoine [2] et c'est pourquoi on la considérait comme le point fort de la défense de la mer Egée. L'importance de cette ville était due à sa situation géographique. La ville, en effet, se trouvait au terme d'une grande voie commerciale européenne qui commençait aux plaines de Hongrie, passait par Belgrade et, parallèlement aux fleuves Morave et Axios, aboutissait à la mer au bord de laquelle se trouvait la cité. C'est par Thessalonique que vers la fin du IX^{e} siècle se faisait le commerce avec la Bulgarie [3].

C'est à Thessalonique que Saint Paul lui-même avait prêché le christianisme et c'est dès le IV^{e} siècle que la ville s'était mise sous la protection de Saint Démètre. Le sanctuaire de ce saint et la célébration de sa fête le 26 octobre constituèrent le centre de la vie religieuse, sociale et commerciale de cette cité.

Dans un ancien manuscrit de Moscou du XII^{e} siècle contenant la traduction slave d'un office en l'honneur de Saint Démètre, nous trouvons un Tropaire émouvant adressé au saint; il pourrait peut-être provenir des disciples des deux frères. Peut-être les deux frères leur auraient-ils appris à honorer le saint. Le Tropaire en question est le suivant: „Ecoute, glorieux,

tes humbles serviteurs et aie pitié de nous qui sommes loin de ton temple glorieux et dont les cœurs sont enflammés par le désir de te vénérer pour une fois encore dans ton temple et d'implorer ton intercession. Pourquoi, ô Sage, prives-tu tes pauvres serviteurs de la vision de ta splendeur; nous, par amour du Créateur, nous errons dans des pays étrangers et subissons de cruelles persécutions de la part des hérétiques" [4].

Egalement, Méthode, vers la fin de sa vie, célèbre la messe et fête la mémoire de Saint Démètre [5].

La ville de Thessalonique, par ailleurs, possède un autre important et ancien sanctuaire: celui de la „Divine Sagesse" (Sainte Sophie). Et nous trouvons dans la pensée de Constantin, et ceci dès son plus jeune âge, les retentissements et les influences de cette „Divine Sagesse".

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, à la tête du „thème" de Macédoine se trouvait le stratège siégeant à Thessalonique, et c'est lui qui concentrait dans ses mains l'administration militaire et politique. C'est donc sous ses ordres que se trouvait Léon le „Drouguaire", fonction équivalente à celle d'officier militaire supérieur commandant environ 2000 soldats [6]. Si Léon avait été „drouguaire" de Vigle, il aurait été amiral.

D'après la Vie de Cyrille et de Méthode, il semble que Constantin-Cyrille descendait d'une noble famille et qu'il était connu du „logothète" Théoctistos. Du reste, c'est dès le VIII[e] siècle que les postes militaires supérieurs à Byzance commencent à être occupés par les membres des familles aristocratiques. Et, dans les „Tactica" de Léon VI il est dit sans ambages que les postes de stratège et d'officiers militaires supérieurs doivent être donnés aux personnes riches et illustres [7]. „Que soit élu un stratège bon, noble et riche et les plus doués parmi eux sont les nobles de naissance" [8]. Ce sont les mêmes mots que nous pouvons voir répétés dans la Vie de Constantin où il est dit „qu'il vécut en homme descendant de famille noble et riche" [9]. C'est cette même chose qui est soulignée dans la Vie de Méthode: „Autant par son père que par sa mère, il descendait non d'une famille basse, mais au contraire d'une très glorieuse et très illustre famille, laquelle était honorée principalement par Dieu, par l'Empereur et par toute la ville de Thessalonique" [10]. On note également que même l'aspect extérieur de Méthode révélait cela.

Ces faits trouvent du reste une confirmation dans la proposition faite par Théoctistos au jeune Constantin lorsque ce dernier eut terminé ses études. Puisqu'il provenait d'une famille noble, dit Théoctistos à ce dernier, il recevrait de l'Empereur de très hautes fonctions et „très vite il deviendrait stratège" [11]. Il lui dit encore qu'il lui donnerait pour épouse sa filleule laquelle „descendait d'une famille noble et puissante" [12]. Du reste, son frère Méthode, lui aussi, fut nommé à un poste important puisqu'il devint gouverneur d'une province [13].

Etant donné que Léon provenait de cette famille là et qu'il avait de si hautes relations à Constantinople, il n'est pas du tout impensable qu'il fût originaire de la capitale. Et après la mort de Léon on voit que le „logothète" Théoctistos fait venir le fils de Léon, Constantin, pour lui faire son éducation avec le jeune Empereur. Peut-être faut-il penser que Léon se trouvait depuis longtemps à Thessalonique à cause de ses fonctions militaires et qu'il y serait mort. Le professeur K. Bonis dans deux études a soutenu l'opinion de Léon le „Drouguaire" et de sa femme comme provenant de hautes familles aristocratiques de la capitale [14].

A supposer même qu'ils fussent d'origine thessalonicienne de toutes façons nous avons à faire, même dans ce cas, à une famille ancienne, noble et riche, connue également de l'entourage de l'Empereur à Constantinople. Pour ce qui regarde l'origine grecque de la famille il ne peut y avoir de doute possible car cette famille, d'une part très anciennement noble et promue avec Léon à une grande dignité militaire, ne pouvait être que grecque surtout à Thessalonique, ville exposée aux incursions des Slaves.

* * *

L'instruction à Byzance était considérée comme la qualité essentielle et idéale pour le citoyen; le manque d'instruction était un malheur. L'instruction était également nécessaire pour l'honorabilité professionnelle. Tous les fonctionnaires de l'Etat et les ministres de l'Eglise étaient instruits. Il existait des professions pour lesquelles des connaissances spéciales étaient requises; c'est ainsi que les scribes impériaux devaient être spécialement exercés à la tachygraphie et à la calligraphie, les moines s'exerçaient à la calligraphie, de hauts fonctionnaires étudiaient le droit et les militaires devaient connaître l'art de la stratégie. Les Byzantins se moquaient des illéttrés même si ces derniers exerçaient les plus hautes fonctions, comme par exemple l'Empereur Michel II [15]. Certains autres se vantaient de leur culture [16] et souvent les lettrés occupaient les plus hautes fonctions politiques. Encore aujourd'hui un proverbe de notre peuple dit: „Un homme ignorant c'est du bois non taillé".

Les enfants recevaient à la maison l'instruction religieuse de la part des parents et ensuite à l'âge de 5—7 ans étaient remis au précepteur. Des écoles existaient dans les villes et on rapporte qu'il y en avait aussi dans les villages. Les riches préféraient avoir un précepteur à demeure. D'habitude ces précepteurs étaient prêtres ou moines et les écoles se trouvaient dans les narthex des églises ou dans de petites salles près d'elles [17]; ils enseignaient la lecture, l'écriture et l'arithmétique et pour leur enseignement ils utilisaient les textes sacrés. Voilà quelles étaient les lettres élémentaires qu'on nommait „lettres sacrées" ou „lettres divines" ou „lettres communes". Les précepteurs étaient appelés „scribes". Saint Grégoire le Décapolite étudia de cette manière près des scribes de sa patrie [18]. Plus en détail, ceux-ci enseignaient la lecture, l'orthographe, c'est-à-dire l'écriture correcte des mots, car les mots se prononçaient différemment de leur écriture, et il fallait donc enseigner en peignant la juste écriture des mots. Encore aujourd'hui l'on sait que nous suivons l'orthographe historique et non pas phonétique. Pareillement l'arithmétique comprenait la connaissance des nombres, l'énumération et les calculs arithmétiques élémentaires. Parmi les textes sacrés enseignés, on en apprenait un grand nombre par cœur, surtout les psaumes. Cette instruction élémentaire se poursuivait jusqu'à l'âge de 11 ou 12 ans.

C'est en 826 ou 827 que naquit Constantin, et d'après la Vie c'est à l'âge de sept ans que commença son instruction élémentaire, c'est-à-dire en 'année 833. Il se distinguait de ses autres compagnons d'étude par la vivacité de son intelligence et sa forte mémoire [19]. On exerçait du reste la mémoire par la méthode du „par cœur".

Jusqu'à l'âge de 12 ans, période pendant laquelle il suivait les leçons d'instruction élémentaire, la Vie nous apprend encore qu'il lisait et apprenait

par cœur les œuvres de Saint Grégoire le Théologien. Ce renseignement est important parce qu'il montre le niveau de culture grecque de Constantin au seuil même de son adolescence. Il est bien sûr inutile de souligner que pour qu'un enfant de cet âge arrive au point d'étudier Grégoire le Théologien, il faut qu'il ait comme langue maternelle la langue grecque. De nos jours un enfant dans notre pays est incapable à cet âge là d'étudier ce genre d'œuvre. Le grec moderne s'est encore plus éloigné de la langue commune byzantine que de l'ancien grec.

Cependant la Vie, dans les passages suivants, nous donne également un autre renseignement intéressant, qui nous fait mieux prendre conscience des capacités de Constantin à cet âge là. La Vie nous dit en effet, qu'il parcourut plusieurs des discours de Grégoire, qu'il comprit beaucoup de choses, mais qu'il ne put en comprendre la profondeur et c'est pourquoi i en fut très attristé [20].

Pour bien comprendre ce passage il faut se souvenir de la manière dont on enseigne encore aujourd'hui les anciens textes en Grèce; la manière d'enseigner n'est pas récente mais se pratiquait déjà durant l'occupation turque et peut-être, plus anciennement encore.

A l'école, l'élève du niveau secondaire lit un paragraphe, explique les mots inconnus, le commente grammaticalement et ensuite le traduit. Après cela, le maître demande à l'élève d'en donner la substance, c'est-à-dire, comme dit la Vie, „d'en comprendre la profondeur". De nombreux élèves après avoir fait tout le travail, dont nous avons parlé, se trouvent en difficulté lorsqu'ils arrivent à ce point, non pas parce qu'ils ignorent la langue mais parce qu'ils n'arrivent pas à saisir le contenu philosophique ou autre du texte de l'écrivain. C'est dans cette circonstance là que Constantin ne pouvait pas comprendre entièrement la profondeur théologique des pensées de Grégoire le Théologien parce qu'il n'était nullement préparé à cela par d'autres textes classiques ou théologiques. Notons que la Vie souligne que Constantin avait parcouru plusieurs des discours de Grégoire et qu'il en avait saisi beaucoup de chose; cependant il ne pouvait pas en toucher la profondeur, c'est-à-dire en saisir le sens théologique et philosophique.

* * *

A cause de tout cela il sembla qu'il était nécessaire de donner à Constantin une instruction plus poussée dans les textes anciens pour qu'il enrichisse davantage ses connaissances. Il désirait étudier la „Grammaire".

L'étude de la „Grammaire" commençait immédiatement après l'instruction élémentaire que Constantin était censé avoir terminée. Ces leçons avaient pour but l'hellénisation de la langue et elle visait aussi à accoutumer les enfants à se servir de la langue des textes classiques. Ils examinaient l'ordre des verbes et des substantifs, c'est-à-dire la syntaxe et la morphologie, ainsi que les particularités des dialectes. Ce cycle également comprenait l'étude de la forme et de la matière de la poésie classique et spécialement d'Homère qu'on apprenait par cœur et dont on donnait l'explication au mot-à-mot [21], en sorte que les Byzantins cultivés étaient capables de reconnaître les vers d'Homère et, chaque fois qu'on les citait dans les textes, il n'était pas nécessaire de noter leur origine homérique. Ils lisaient aussi les autres poètes classiques et les prosateurs. Cette éducation secondaire se nommait „début de la formation" ou „premières leçons" [22].

Constantin désirait donc étudier la „Grammaire" et dans la Vie, nous pouvons nous rendre compte de ce grand désir. On rapporte que dans la ville se trouvait alors un certain étranger, instruit de cette science. Pourtant ce dernier, malgré toutes les supplications de Constantin et l'offre de toute sa part d'héritage sur la maison paternelle, refusa de lui procurer cet enseignement. On a dit que ce maître était hérétique et qu'il ne voulait pas utiliser les œuvres de Saint Grégoire le Théologien [23].

Nous devons remarquer que ce dernier renseignement, suivant lequel il n'y avait alors à Thessalonique qu'un seul maître étranger enseignant la grammaire, est assez surprenant. On sait, en effet, que dans la plupart des villes il y avait des maîtres à enseigner, et il était donc naturel qu'il y en ait à Thessalonique, la deuxième ville de l'Etat.

En 904 les Sarrasins, partis de Crète, s'emparèrent de Thessalonique, y firent un pillage en règle et emmenèrent un grand nombre de ses habitants en captivité. Parmi les captifs il y avait le clerc Jean Caméniatis qui nous a laissé une description très passionnée de la prise de la ville ainsi que la frayeur qu'il ressentit et les souffrances de la captivité. Il décrit également la prospérité et la beauté de la ville avant la catastrophe et au sujet des jeunes gens il nous dit „qu'on pouvait voir ces enfants pleins d'ardeur ne disposant leur temps que pour l'étude de laquelle les sciences et les arts tirent leur force" [24].

Il écrit également que depuis le temps de sa fondation la ville possédait des maîtres en plus grand nombre qu'aucune autre et qu'elle était une école pour toute la Grèce. „Où pourrait-on trouver davantage ou de meilleurs orateurs, philosophes et savants? C'est ici dans cette ville qu'ils sy rassemblent tous et ils la nomment maison commune de tous ceux qui recherchent les Muses qu'on peut trouver ici. Mais cela seul ne suffirait pas pour affirmer que c'est seulement maintenant qu'elle préside aux études et qu'autrefois c'était une ville d'ignorants car, en fait, la ville a toujours été un Hélicon et les Muses y ont toujours fleuri, comme disent les poètes pour Hébé" [25].

D'après ce passage on peut voir qu'on enseignait dans cette ville la rhétorique, la philosophie et d'autres leçons encore. A cet égard le passage de Caméniatis est très caractéristique lorsqu'il nous dit qu'il n'y a jamais eu d'époque où on y put trouver maîtres et établissements scolaires, mais qu'au contraire l'enseignement y fleurit „de tout temps" de même que la jeunesse de la mythique Hébé.

Du reste, le fait que Caméniatis ayant fait son instruction à Thessalonique était en mesure d'écrire une Histoire, témoigne suffisamment du degré des études. Tous les faits cités par cet écrivain se rapportent au IX^{e} siècle car la prise et la catastrophe de la ville eurent lieu au début du X^{e} siècle.

Il faudrait encore remarquer que pendant un court intervalle de temps nous trouvons comme archevêque de Thessalonique le fameux Léon dit le Mathématicien ou le Philosophe. Ce Léon était neveu ou cousin germain de cet autre savant si renommé du IX^{e} siècle — Jean le Grammairien, conseiller de l'Empereur Michel II et précepteur de l'Empereur Théophile lequel du reste le nommera Patriarche en 836. Nous savons aussi qu'à cause de ses idées iconoclastes ce Jean fut détrôné dès la mort de Théophile, et les historiens byzantins de l'époque qui étaient fanatiquement iconophiles, le couvrent d'ironies et d'injures.

Léon l'Arhevêque était né aux environs de l'année 800 à Hypati et avait reçu l'instruction élémentaire à Constantinople où il continua ses études. On le voit également se rendre à l'île d'Andros où vivait un savant professeur, nommé Michel Pséllos [26]. En plus de l'enseignement de ce dernier il profita également des bibliothèques des monastères où seul il poursuivait son instruction. Retourné à Constantinople il se mit à donner des leçons particulières dans une modeste maison. Un de ses élèves au cours d'une expédition contre les Arabes tomba entre leurs mains et fut transporté à Bagdad. Il y eut alors l'occasion de montrer ses connaissances mathématiques et avertit le Calife que se trouvait à Constantinople un éminent professeur de mathématiques. Le Calife libéra le prisonnier et lui donna une lettre adressée à Léon par laquelle il l'invitait à venir près de lui. De retour, le soldat montra la lettre à Théoctistos qui la fit parvenir à l'Empereur Théophile. Ce dernier montra alors un vif intérêt pour Léon. Non seulement il ne le laissa pas s'expatrier mais il l'établit à l'Eglise des Quarante martyrs pour enseigner publiquement [27].

Peut-être cette histoire n'est pas véridique en tous points, car Léon comme parent de Jean le Grammairien était connu à la Cour. En tout cas le fait certain est que sous Théophile on trouve à Constantinople une école où Léon enseigne. Celle-ci avait été établie grâce à l'Empereur.

Par la suite l'Empereur conseilla au Patriarche Jean d'ordonner Léon archevêque de Thessalonique. Ce qui fut fait après 836, année où Jean le Grammairien monte sur le trône patriarcal. Après la mort de Théophile en 842 on restaure les icônes, et Léon perd alors son trône de métropolite et revient à Constantinople. Il était donc resté au moins cinq années à Thessalonique.

De cette époque-là nous savons que survint une grande sécheresse. Léon, grâce à ses calculs astronomiques prévoyait des pluies et avertit les paysans qu'il fallait semer. Cet été là la récolte fut si abondante qu'elle pouvait suffire pour plusieurs années. A cause de cela les Thessaloniciens sentirent leur affection pour leur métropolite encore plus vive. Léon, homme d'une si vaste culture et lui-même professeur, ne pouvait donc pas ne pas s'intéresser aux écoles et aux maîtres de la ville. Ceci constitue donc un argument supplémentaire pour prouver que le renseignement donné par la Vie de Constantin est faux.

Lorsque Léon quitta Thessalonique, Constantin avait alors environ 16 ans, en sorte que nous pouvons affirmer que c'est à Thessalonique qu'ils se connurent. Peu de temps après ils se rencontreront à Constantinople.

* * *

C'est en 842 que survinrent à Byzance des changements importants. L'Empereur Théophile meurt et sa veuve Théodora reste à la tête de l'Etat représentant son fils mineur Michel III. Elle était elle-même „iconophile" et accéléra le mouvement du rétablissement des icônes. Le Patriarche Jean le Grammairien fut détrôné et à sa place on mit Méthode, moine de tendance mesurée et d'esprit conciliateur. Le Saint Synode de Constantinople remit les icônes à leur place et on fêta cet événement avec magnificence le 11 mars 843, premier dimanche du Grand Jeûne.

Théodora gouverna alors l'Etat, aidée principalement par le logothète Théoctistos; en plus de ce dernier son frère, le césar Vardas, et son oncle, le magistre Manuel, devinrent également régents du roi mineur. C'est après ces événements que se situe le voyage de Constantin à Constantinople. Dans la Vie on dit encore que le logothète Théoctistos avait entendu parler du charme, de la sagacité et de l'amour de l'étude de Constantin, et qu'il l'avait invité à Constantinople pour recevoir son éducation avec l'Empereur.

Une telle invitation de la part de Théoctistos est fort probable étant donné ce que nous avons dit plus haut de l'origine de Léon le Drouguaire et de ses très hautes relations. Peut-être aussi que Léon le Philosophe avait parlé de Constantin à Théoctistos. Pour ce qui est de l'instruction à recevoir avec l'Empereur, on peut remarquer que Constantin était alors âgé d'environ dix-sept ans alors que Michel III n'avait que sept and si nous admettons l'année 836 comme date de naissance [28] et non pas 839. Il est probable qu'ils avaient les mêmes maîtres et nous voyons que Théoctistos donna à son protégé une éducation supérieure.

D'après la Vie on lui enseigna d'abord la grammaire qu'il apprit en trois mois. Il poursuivit ses études avec Homère et la géométrie. Comme nous l'avons dit plus haut, le cycle de l'enseignement de la grammaire comprenait en effet Homère ainsi que d'autres poètes et écrivains. Il faut aussi ranger parmi ces deux matières „l'instruction générale" mentionnée dans les différentes œuvres des Byzantins, mais non pas d'une manière précise. Cette instruction se faisait après l'instruction élémentaire et comprenait outre la grammaire, la géométrie, la métrique et la géographie [29].

Ayant donc terminé son instruction générale, le voilà prêt pour des études supérieures. La Vie nous informe par la suite qu'il suivit alors les leçons de Léon et de Photius.

Il est évident qu'il n'y a pas lieu d'insister davantage à propos de Photius. On sait qu'il fut lui-même élève de Léon lequel était de vingt ans son aîné. Sa culture provoquait l'admiration de ses contemporains, cela ressort du reste des légendes qui se rapportent à l'époque même de ses débuts. On rapportait également que Photius s'occupait d'astrologie et de magie. Une autre légende, semblable à celle du Fauste de Gœthe, circulait à propos de Photius. Pour que ce dernier puisse vivre durant sa vie riche, sage et heureux, disait-on, il avait, sur l'objurgation d'un Juif, renié la Croix et avait reçu de celui-ci une amulette qui devait lui assurer la sagesse et tout le reste [30]. Il est sûr qu'il devint savant, je ne crois pourtant pas qu'il fut riche et heureux durant sa vie.

Les écrits de Photius, du reste, nous montrent éloquemment sa vaste culture et son intérêt pour la philosophie, la théologie, l'histoire, la littérature et la médecine. Le vaste horizon de ses études et sa faculté d'analyse paraissent également dans l'œuvre qui nous reste de lui intitulée „Bibliothèque" ou „Les Mille Livres" dans laquelle il examine et commente 280 livres étudiés par différents savants sous sa direction.

Doué d'une telle culture il était naturel que Photius dispensât un enseignement supérieur. Il est probable même qu'il enseignait avec Léon dans un institut reconnu puisque Théoctistos y envoya son protégé. Sur le lieu où se dressait cet institut nous ne savons rien de plus. Mais puisque nous avons vu que Léon avant d'être nommé métropolite de Thessalonique enseignait à l'Eglise des Quarante martyrs, il est probable que c'est à cet endroit

que se situait le nouvel institut. On a aussi prétendu qu'il se situait au Palais de la Magnavra ou bien à l'Eglise des Saints Apôtres [31].

D'après la Vie ce sont ces deux maîtres qui enseignèrent à Constantin la „dialectique" et toutes les branches de la philosophie, et outre cela, la rhétorique, l'arithmétique, l'astronomie et la musique, ainsi que toutes les autres sciences grecques [32].

Notons tout d'abord que par ces matières il faut comprendre l'enseignement supérieur et remarquons que la société byzantine, qui était profondément chrétienne, resta fermement fidèle aux traditions de l'ancien humanisme [33].

On sait que pour les mathématiques l'appellation de „Quadrivium mathématique" englobait l'astronomie, la géométrie, la musique et l'arithmétique, comme on peut le voir d'après la Vie du Patriarche Nicéphore, né en 750 [34].

En parlant de rhétorique la Vie entendait l'acquisition de l'habileté à utiliser un discours persuasif et stylé. Depuis longtemps à Byzance l'étude de la rhétorique était du reste devenue indispensable pour tout fonctionnaire d'Etat et à l'Eglise elle servait pour les sermons. Pour cette matière on utilisait les discours des orateurs classiques et de Démosthène qu'on étudiait sérieusement ainsi que les autres orateurs attiques [35]. Les étudiants devaient également composer des essais de rhétorique comme exercices pratiques. Et l'on sait d'après le biographe de Nicéphore, que le Patriarche, dans son étude de la rhétorique, tâchait d'éviter les bavardages des rhéteurs et leurs pensées sophistiquées mais usait de clarté, de pureté de style, de délicatesse et de naturel [36].

Ce „Quadrivium mathématique" comprenait des leçons qui furent enseignées durant toute la période byzantine. En effet, chaque fois qu'il y est fait mention des études des savants on note ce genre de leçons.

Quant à la géométrie nous avons déjà dit quel progrès les Byzantins y avaient fait, à tel point que le Calife de Bagdad avait avec insistance appelé Léon à sa Cour. On y développait les démonstrations de théorèmes et on se basait sur la géométrie d'Euclide. Le biographe de Jean Damascène, par exemple, compare celui-ci et Cosma à Euclide à cause de leur progrès dans la géométrie [37].

L'Astronomie, elle, comprenait l'étude du mouvement des corps célestes et de leur rotation [38], des espaces, des transformations, des analogies et des distances [39].

L'arithmétique s'occupait de l'étude des analogies. Quant à la musique on la rangeait parmi les sciences mathématiques à cause des analogies. On en étudiait l'harmonie et grâce à cette connaissance théorique, plusieurs étaient à même de composer de la musique sacrée et profane.

En plus de tout cela, la Vie nous avertit que Constantin étudia la dialectique et toutes les branches de la philosophie. En quoi elle consistait, nous le savons par le programme d'enseignement d'autres savants byzantins. On y étudiait les méthodes dialectiques et les preuves. La morale constituait une autre branche de la philosophie et ses principes se prenaient dans les œuvres d'Aristote et de Platon [40].

A Byzance on parle beaucoup de philosophie. Sous ce terme on entend la philosophie païenne c'est-à-dire celle des Grecs anciens. Il y avait la tradition ancienne de l'étude de la philosophie à partir de l'époque des Apolo-

gètes et des écrivains ecclésiastiques qui vécurent avant la période byzantine. A partir de cette époque on en voit quelques-uns controverser dans l'étude de la philosophie et des textes classiques en général. Ces idées survécurent même à l'époque byzantine et c'est pour cela que nous voyons quelques personnes garder une attitude réservée envers la philosophie ou la considérer inférieure à l'enseignement chrétien. Ignace, biographe de Nicéphore, dit que celui-ci étudia la philosophie et les auteurs classiques afin de prouver leur invraisemblance et il ajoute qu'il n'est pas possible que la servante soit égale à la maîtresse. La servante dans ce cas, c'est la philosophie païenne et la maîtresse c'est l'enseignement chrétien.

Le biographe, lui-même, donne la description des leçons philosophiques et nous voyons qu'on s'occupait de la logique c'est-à-dire des termes de celle-ci: de l'attribut, des propositions et de leur inversion, de la contradiction, de la détermination et des syllogismes, des formes et des sortes de syllogisme et leur analyse, des axiomes et des principes [41]. A part la logique, on étudiait les œuvres de Platon et des autres philosophes.

D'après la Vie, Constantin fut instruit de la même façon que les érudits byzantins de son époque, suivant les leçons qui contenaient la sagesse grecque. Il comprenait lui-même cette sagesse comme l'instruction préparatoire à la théologie et au renforcement de la foi chrétienne et de la vie morale. Cela se voit dans la réponse faite à Théoctistos quand il lui demanda ce qu'est la philosophie. Elle est, dit-il, la connaissance des choses divines et humaines dans la mesure où l'homme peut s'approcher de Dieu; en dehors de tout cela elle enseigne à l'homme à se comporter dans ses actes d'après l'image de Dieu qui le créa [42].

Cette définition paraît influencée par des définitions platoniciennes et stoïciennes semblables. Que la philosophie soit une connaissance des choses divines c'est une conception qui s'appuie sur Platon et existe chez les pères de l'Eglise qui pour cette raison exactement considèrent le christianisme comme une philosophie supérieure parce qu'elle donne une idée parfaite de Dieu. Tout ce qui se rapporte à la discipline de l'homme, est enseigné par la philosophie morale; cet enseignement pour Dieu est appelé par les Byzantins philosophie dogmatique. Il existe quand même une limite que les philosophes anciens acceptent et que les philosophes chrétiens soulignent davantage encore; la conception de Dieu, disent ces derniers, n'est pas sans bornes mais elle s'étend jusqu'au point où l'homme peut s'approcher de Dieu.

La philosophie, enfin, enseigne à se comporter correctement. C'est ici qu'on entend la philosophie morale chrétienne enseigner que l'homme doit se comporter comme une image de Dieu qui l'a créé.

Il est sûr que beaucoup de savants byzantins se méfiaient de la sagesse païenne, et c'est pourquoi on voit chez eux ces efforts pour que l'étude de cette sagesse vienne en aide à la doctrine chrétienne.

On sait que beaucoup de ceux qui se sont consacrés à la culture classique, ont été accusés de magie, d'astrologie et même de paganisme. L'élève de Léon, Constantin (pas Constantin-Cyrille), accusera celui-ci dans un poème d'être païen et d'avoir abandonner le christianisme [43]. On accusa alors Constantin de parricide et d'impiété, mais celui-ci répondit dans un nouveau poème en disant que le Christ est la seule source de la vérité [44].

Les connaissances que Constantin avait acquises le rendait donc capable des plus hautes fonctions et même, comme le dit la Vie, du métier militaire

[45]. Mais Constantin à tout cela préféra l'étude et la science qui lui profiteraient de bien des manières.

Toujours d'après la Vie nous apprenons que Théoctistos, sur le refus de Constantin de s'engager dans le mariage, décida de l'orienter vers la carrière ecclésiastique. Ce qui fut fait lorsque Constantin reçut l'ordination et fut nommé „chartophylax", c'est-à-dire bibliothécaire et secrétaire du Patriarche [46]. Par la suite on le voit s'enfuir en secret et se rendre à un monastère près du Bosphore. Lorsqu'on l'y eut découvert et après son retour à Constantinople, sur son refus d'accepter sa charge on le nomma professeur de philosophie et il se mit à enseigner aussi bien les gens du pays que les étrangers. Probablement c'est dans la même Ecole que celle de ses deux maîtres Photius et Léon, qu'il dispensa son enseignement.

Son don total à la sagesse et à la science joint au fait qu'il enseignait la philosophie lui on fait donner le titre de Philosophe, que l'on trouve non seulement dans les biographies slaves, mais même dans la Narration Italienne. On trouve cependant une autre opinion à ce propos; en effet, nous lisons dans la Vie, „il enseignait aussi bien les gens du pays que les étrangers". Si nous admettons ce qui suit: „il enseignait la philosophie extérieure et intérieure", c'est-à-dire la païenne et la chrétienne [47], cela correspond à la conception de la philosophie chez les Byzantins. On peut donc admettre que le titre „philosophe" lui a été donné du fait même de la chaire d'enseignement qu'il occupait.

Il est frappant enfin de noter que la Vie ne rapporte nulle part que Constantin ait étudié la théologie. On y trouve uniquement mentionné que dans sa jeunesse, Constantin avait étudié les œuvres de Grégoire le Théologien. Mais d'habitude lorsqu'on parle des études des savants byzantins, hiérarques ou moines, on n'entre pas dans les détails de leurs études théologiques. Cela est dû au fait qu'on voulait ainsi souligner l'instruction extérieure qu'ils avaient reçue. Cependant ils suivaient les cours de théologie soit dans les monastères, soit dans une école spéciale—l'Académie patriarcale.

Le Septième Concile œcuménique de 787 avait du reste demandé aux évêques de connaître les psaumes, les Saints Canons, l'Evangile, les Epîtres de Saint Paul, et tout ce qui regarde la Sainte Ecriture; ils avaient également comme devoir d'enseigner le peuple. Nous savons d'une façon très précise qu'il y avait au XII^{e} siècle à Constantinople une école patriarcale où des maîtres officiellement nommés enseignaient des leçons analogues à celles citées plus haut [48]. Il se peut que ce même cycle des connaissances requises correspondent justement aux leçons enseignées à l'Academie théologique patriarcale. Si de plus nous prenons en considération le fait que l'Eglise avait besoin de savants non seulement pour les Lettres mais aussi pour la théologie à cause de son activité intérieure et de ses missions, il faut alors admettre qu'existait cette école théologique réorganisée par Photius, ce dernier utilisant les services de Constantin le Philosophe comme maître.

C'est aussi par sa connaissance des langues que Constantin se distinguera. La Vie, en effet, nous apprend que de passage à Cherson et alors qu'il se rendait au pays des Hazares [49], Constantin fit là un séjour, commença d'abord par y apprendre l'hébreu, y traduit les huit sections de la Grammaire et de ce fait en acquit une plus grande connaissance. Il s'intéressa également à la langue des Samaritains et à l'écriture syriaque. En peu de temps, d'après la Vie, il se mit à l'etude de trois autres langues voisines.

Il est probable que Constantin les connaissait auparavant, au moins dans les grandes lignes et qu'il s'y perfectionna à ce moment là. En plus de ces langues nous savons qu'il connaissait le slave; mais la Vie ne nous dit pas clairement où il l'avait appris. Dans la Vie de Méthode on nous donne comme renseignement l'assertion de Michel III disant aux deux frères que ceux qui sont originaires de Thessalonique parlent bien la langue slave [50]. Pourtant, dans la même Vie on nous dit que lorsque Méthode fut nommé préfet d'une province slave, c'est à cette occasion qu'il aurait appris là les coutumes slaves et qu'il s'y serait accoutumé petit à petit [51]. Ces deux renseignements sont contradictoires, parce que la connaissance de la langue d'une population vivant sur un territoire donné présuppose également la connaissance de ses mœurs et de ses coutumes. C'est donc avec réserve qu'il faut prendre le renseignement basé sur les paroles de l'Empereur. Du reste pour un homme cultivé de cette époque là, qui s'intéressait aux missions, il n'etait pas difficile d'apprendre une langue.

Nous venons donc de nous arrêter à cette question de l'instruction de Saint Constantin-Cyrille le Philosophe. Ce fut celle que recevait alors les jeunes gens byzantins de grande famille et qui plonge ses racines dans des époques bien plus reculées. C'est l'éducation grecque classique combinée avec l'éducation chrétienne. Et c'est cette dernière qui libère l'esprit humain des préjugés et lui inspire les plus hauts idéaux. Un de ces idéaux est justement de se mettre au service des personnes et des peuples qui en ont besoin. Et à cette époque cette disponibilité rejoignait les intérêts de l'Empire byzantin.

C'est aux populations moraves que les deux frères offriront leurs services éminents malgré les difficultés et les persécutions, et c'est ensuite à tous les peuples slaves que s'étendra leur action. On peut lire dans les Vies, et ceci d'une façon très nette, que les deux frères furent envoyés de Constantinople au peuple slave pour l'enseigner et l'éclairer et c'est exactement ce qu'ils ont fait en consacrant leur vie à cette œuvre si sainte.

LITTÉRATURE

1. Vie de Constantin le Philosophe, c. I.
2. G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates, München, 1952², p. 157.
3. St. Runciman, Byzantine Civilization, London, 1948, p. 205.
4. F. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden, 1960, p. 18.
5. Vie de Méthode, c. XV.
6. P. Grivec, op. cit., p. 19.
7. Ostrogorsky, op. cit., p. 204—205.
8. Ibid., p. 206, n. I.
9. V. Const., c. I.
10. V. Const. c. II.
11. V. Const. c. IV.
12. Ebenda, c. IV.
13. V. Méth. c. II.
14. *Κ. Μπόνη, Οἱ ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος οἱ τῶν Σλάβων ἀπόστολοι καὶ ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγ. Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, dans *"Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἑόρτιος ἐπὶ τῇ 1 100 ἐπετείῳ" Θεσσαλονίκη*, 1966, p. 249—289, et du même: Les missionnaires grecs des Slaves Cyrille et Méthode sous un nouvel éclairage scientifique. Athènes. 1967. Réimpression du 16e tome du Bulletin scientifique de la Faculté de Théologie d'Athènes.
15. Theophanes Contin., Bonnae, 1838, p. 49.

16. Runciman, op. cit., p. 223.
17. *Φ. Κουκουλέ, Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός,* *Ἀθῆμαι.* 1948, *v*, I, I p. 48.
18. F. Dvornik, La vie de St Grégoire le Décapolite, Paris, 1926, p. 47.
19. V. Const., c. III.
20. Ebenda.
21. G. Buckler, Byzantine Education dans N. H. Baynes and H. St. L. B. Moss, Byzantium, Oxford Paper-Backs, 1961, p. 204.
22. Ebenda.
23. Grivec, op. cit., p. 23.
24. Migne P. G., 109, 540.
25. Op. cit., p. 544.
26. G. Cedrenus, Bonnae, 1839, II, p. 170. Theoph. Contin., p. 192. F. Fuchs, Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, Leipzig-Berlin, 1926, p. 18; où il dit que le nom est équivoque.
27. Cedrenus, II, 170. Theoph. Contin., p. 189.
28. Ostrogorsky, op. cit., p. 170.
29. Buckler, op. cit., 206.
30. Theoph. Contin., p. 670.
31. F. Dvornik, Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, Prague, 1933, p. 80.
32. V. Const., c. IV.
33. H. I. Marrou, A History of Education in Antiquity, London, 1956, p. 341.
34. Migne P. G., 100, 49.
35. Migne P. G., 90, 69.
36. Migne P. G., 100, 56.
37. Migne P. G., 94, 445.
38. Migne P. G., 94, 441.
39. Migne P. G., 94, 445.
40. Migne P. G., 94, 443.
41. Migne P. G. 100, 57—60.
42. V. Const. c. IV.
43. Migne P. G., 107, LXI.
44. Migne P. G., 108, 61.
45. V. Const., c. IV.
46. Ebenda.
47. Grivec, op. cit., p. 35.
48. Marrou, op. cit., p. 341.
49. V. Const., c. VIII.
50. V. Const., c. V.
51. V. Const., c. II.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

А. П. Каждан

СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ФОТИЯ

Деятельность константинопольского патриарха Фотия, учителя Константина Солунского, и, по всей вероятности, вдохновителя моравской миссии, неоднократно привлекала внимание. Она рассматривалась, как правило, в двух аспектах. Во-первых, Фотий интересовал исследователей как полемист против западной церкви, впервые четко сформулировавший противоположность православного и католического вероучения, как политический деятель, подготовивший схизму. Во-вторых, о Фотии писали как о выдающемся деятеле византийской культуры, писателе и литературоведе, авторе „Библиотеки".

Бросается в глаза, что оба эти аспекта оставались между собой не связанными. И в самом деле, казалось бы, какая связь между Фотием, обличавшим ошибки западного духовенства, и Фотием, коллекционирующим старые книги? Схизма и „Библиотека" словно размещались в разных, более того — в непересекающихся плоскостях.

А между тем естественно думать, что деятельность Фотия, как деятельность всякого другого человека, должна была быть пронизана определенным единством. То, что нам кажется столь разнородным и разнохарактерным, на самом деле — лишь элементы общей системы взглядов, выражение и проявление какого-то структурного единства.

Я не думаю, что в кратком сообщении можно дать характеристику системы .воззрений Фотия, и к этому сейчас не стремлюсь. Я только хотел бы отметить, что в построении такой целостной системы необходимо будет учесть тот круг его суждений, который по большей части остается вне поля зрения исследователей, — его отношение к обществу и государству.

Изучение социальных и политических взглядов любого византийского мыслителя наталкивается на большие трудности. Прежде всего, прямая общественная публицистика в общем и целом не свойственна византийской литературе. Это понятно. Мысль византийца направлена не на пере-

устройство общества, а на спасение, которое лежит вне общества. Спасению, в конечном итоге, должно предшествовать разрушение общества. Можно было бы сказать, что мысль византийца сотериологична, а не социологична, проблем общества и государства он касается мимоходом.

Кроме того, мышление византийца традиционно. Какими бы причинами это не объяснялось, он живет готовыми формулами и стереотипами, лишь изредка выходя за их пределы. Мы всегда рискуем принять за авторскую мысль то, что на самом деле является скрытой цитатой из какого-нибудь античного классика или отца церкви. Так возникает разрыв между догматическим и функциональным смыслом каждого высказывания, между прямым, абстрактно взятым смыслом и его звучанием в конкретный исторический момент. Римское право могло функционировать в Византии не потому, что каждый параграф Юстинианова свода идеально подходил к византийской действительности, но потому, что византийские правоведы умели вкладывать в римские нормы конкретно осмысленное значение. Вот почему под римской терминологией собственности в Византии смогли развиться такие формы правоотношений, которые в XIII—XIV вв. оказалось возможным охарактеризовать с помощью совершенно иной, сеньориальной терминологии.

Я говорю об этом потому, что Фотий, как всякий средневековый автор, был ограничен определенными стереотипами и, в частности, фразеологией Священного писания с его инвективами против богатых и с прославлением бедности. Мы должны быть всегда настороже, чтобы не принять традиционную формулу за собственное Фотиево суждение.

А вместе с тем в сочинениях Фотия мы находим развернутое обоснование и оправдание имущественного неравенства. В „Амфилохиях“ (отв. I) исходным моментом рассуждений на эту тему является противоречие между двумя стихами евангелия от Луки. В первом из них (Лк. 10, 4) говорилось: „Не берите ни пояса, ни обуви, ни сумы“, тогда как во втором (22,36) провозглашалось: „Кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму.“ Фотий прежде всего констатирует, что оба эти наставления относятся к различным временам и потому расхождение между ними мнимо. Если на первых порах господь побуждал своих учеников к отказу от имущества, чтобы земные интересы их не обременяли, то позднее он разрешил им обладать известным имуществом, ибо, по словам Фотия, солдат после победы должен иметь отдых, взрослый обладает иными правами, нежели отрок, и пастырь повинуется не тем правилам, что стадо.

К этому он прибавляет другой, сходный аргумент. Ученики Христа первоначально были далеки от совершенства, и потому необходимо было сосредоточить все их мысли на поисках спасения. Когда же они достигли совершенства и стали учителями и пастырями, необходимость в этом отпала. Тогда-то, продолжает Фотий, и его слова переносят нас в конкретные условия второй половины IX в., когда начинался период роста крупной земельной собственности, сопровождавшийся разорением крестьянства, — „к ногам апостолов сносили деньги от продажи домов и полей“.

Фотий добавляет далее, что господь-вседержитель разрешил приобретать имущество, если только приобретение не делает человека рабом страстей. Поэтому, утверждал Фотий, учение о нестяжательстве не противоречит справедливому приобретению. Недаром спаситель провозгласил, что во сто раз более получат те, кто оставил все свое ради него.

К анализу этого места Фотия можно подходить двояко. Можно отметить, и это будет совершенно справедливо, что он зависит в данном случае от патристической традиции, начиная с Климента Александрийского и Оригена, боровшейся против радикальной идеализации бедняка как такового. Но вместе с тем полемическая запальчивость Фотия позволяет усмотреть в его суждении отклик на современные ему споры. Это тем более вероятно, что приведенные только что рассуждения Фотия не являются исключительными, они стоят в ряду других его высказываний. Комментируя известную притчу о двух братьях (Лк. 15, II-32), Фотий восклицает: „Как можно видеть в ней свидетельство того, что род человеческий разделен на праведников и грешников, а старшего брата сопоставлять с конкретным лицом.“ Видимо, используя эту притчу, противники Фотия стремились доказать, что господь радостнее примет младшего брата, нуждавшегося и пасшего свиней, чем его старшего брата. Еще резче отвергает Фотий буквальное понимание евангельской притчи о бедняке Лазаре, попавшем после смерти в лоно Авраамово, и богаче, обреченном мучиться в пламени.

Можно ли предположить, что то „демократическое“ истолкование евангелия, с которым полемизирует Фотий, было связано с павликианской ересью? Такое предположение соблазнительно: ведь Фотий был знаком с манихейством и в некоторых случаях прямо с ним полемизировал. В „Библиотеке“ он одобрительно отзывается о сочинении Ираклиана Халкидонского, посвященном опровержению лживых манихейских книг. Тут же он нападает на сочинение некоего Агапия, развивавшего представление о дуализме мира. Наконец, Фотий выступил со специальной книгой, предназначенной опровергнуть павликианство, — но в ней речь идет прежде всего о богословских принципах павликиан, а не об их отношении к общественному устройству.

В связи с антипавликианской полемикой Фотия возникает вопрос о так называемой теории двух душ. Учение Фотия о двух душах известно лишь по косвенным источникам. Согласно антифотианскому трактату, использованному хроникой псевдо-Симеона, Фотий утверждал, будто у каждого человека две души: одна грешная, а другая нет. О том же сообщает и Анастасий Библиотекарь, добавляя, что учение свое Фотий разработал за несколько лет до избрания его патриархом и что он будто бы выставил этот тезис в шутку, желая посмотреть, как патриарх Игнатий, не получивший достаточного образования, сумеет опровергнуть ересь, опирающуюся на силлогизмы. Наконец, существование подобной ереси засвидетельствовано актами враждебного Фотию собра 869 г., на котором она подверглась осуждению, не будучи, впрочем, названа фотианской.

В сохранившихся сочинениях Фотия ничего подобного нет: там мы находим лишь традиционное для всей патристики утверждение, что человек обладает двойственной природой и ведет двойственную жизнь. Можно ли на основании этого утверждать, что Фотий не выдвигал еретического учения о двух душах? Кстати сказать, подобное противоречие между сохранившимися текстами и официальными обвинениями в ереси имеет место и в отношении Иоана Итала: предъявленные ему обвинения не находят прямой опоры в сохранившихся произведениях еретика.

Я не рискнул бы ни так смело отвергнуть независимые свидетельства разнородных источников, ни истолковать учение о двух душах как

„шутку". Шутить с павликианством было в ту пору опасно. Вместе с тем можно было бы предположить, что учение Фотия имело определенный социальный смысл: противоречие между добром и злом, которому павликиане придавали космический характер, в истолковании Фотия ограничивалось личностью человека, сводилось к этической борьбе в самом человеке.

Попробуем однако пойти несколько дальше этих довольно общих суждений и постараемся более точно определить социальные симпатии и антипатии Фотия.

Во время третьего заседания Константинопольского собора 879—880 г. один из ближайших соратников Фотия, Захария Халкидонский сказал о Фотии: „Что ж и говорить о святейшем нашем архиерее, который настолько был далек от рыночных занятий, что подобные люди даже не могли видеть его в глаза." Может быть, это преувеличение, риторическая фраза, стереотип? Но вот сам Фотий в „Амфилохиях" затрагивает вопрос о торговле, которая, с одной стороны, кажется ему украшением государства, а с другой — недостойным делом. Как разрешить противоречие? Фотий продолжает: оказывается, люди низкого звания, занимаясь торговлей, действительно содействуют процветанию страны, но если полководцы и вожди вступят на этот путь, они оскорбят свое гражданское достоинство.

Ремесленников Фотий словно не замечает. В начале 14 гомилии он перечисляет профессиональные группы византийского населения: это — земледельцы, садоводы, кормчии, пастухи. В другом месте он включает в состав простонародья крестьян, моряков, стратиотов и мелких торговцев.

Что касается господствующего класса, то отношение Фотия к разным его группировкам оказывается не одинаковым. Для выяснения этого вопроса следует обратиться к письмам патриарха и проделать своего рода количественный анализ его переписки.

Всего известно около 300 писем Фотия, среди которых имеются послания императорам и князьям, папе и зарубежным прелатам, византийским епископам и монахам и, наконец, светским лицам. Обратимся к последней категории, исключив из ее состава письма близким родственникам Фотия — Тарасию и Сергию, отношения к которым определялись его родственными чувствами. Остается 64 письма, адресованные 43 лицам (я отождествлял адресатов лишь при условии совпадения имени и должности). Мы можем разделить этих лиц на четыре группы: к первой будут отнесены чиновники, связанные со сбором податей (три случая), ко второй — другие чиновники, должности которых названы (17 человек), к третьей — сановники, должности которых неизвестны, а титул не позволяет определить, принадлежали ли они к военной или гражданской знати (15 человек), и, наконец, к четвертой — восемь представителей высшей военной и провинциальной знати.

Письма лицам первой группы — все осуждающие. Основная масса писем, направленных чиновникам второй группы, содержит прямое осуждение как за служебные преступления, так и за враждебные Фотию действия. Четырех адресатов из этой группы Фотий упрекает в ложной дружбе, одного утешает и к двум обращается с просьбой, в том числе и к препозиту Ваани, который известен как его противник. Следовательно, из 20 лиц гражданской администрации не нашлось ни одного, которому бы Фотий захотел выразить свою похвалу.

Напротив, среди писем четвертой категории совершенно нет безоговорочного осуждения: мы встречаем там либо прямые похвалы, либо традиционные в византийской эпистолографии призывы поддерживать дружбу, либо наставления и советы.

Наиболее сложен вопрос о третьей (промежуточной) группе, куда мы включаем сановников, обозначенных только титулами, которые могли присваиваться как военным, так и гражданским чинам. Среди этих лиц бесспорно следует выделить Пантолеонта, который, как следует из самих писем, был судебным чиновником. Его, следовательно, можно было бы включить во вторую группу. Сразу же отмечу, что отношение Фотия к Пантолеонту резко отрицательное.

Сколь ни скудны рассмотренные нами данные, они обращают на себя внимание: Фотий, по всей видимости, отрицательно относился к значительной части византийских гражданских чиновников, особенно к служащим фискальных ведомств. Наоборот, он, как правило, поддерживал и искал дружбу византийских полководцев и наместников фем.

В свете этого наблюдения должно быть рассмотрено и отношение Фотия к государству. Здесь опять-таки следует быть осторожным и не смешивать официальные стереотипы с собственным суждением Фотия или той социальной группировки, к которой он принадлежал.

В „Амфилохиях“ (отв. 101) Фотий развивает мысль о том, что политическая власть не является божественным учреждением. Христос заботится о спасении душ, но не о политическом или телесном благополучии людей. „Ты слеп и глуп, — говорит Фотий, — и спишь глубоким сном . . ., если не принимаешь того положения, что Спаситель наш и Господь не предопределил типов государств и их устройства. Ясно ведь, что люди обладают достаточным опытом для этого.“ Логическое развитие этой мысли должно было привести Фотия к тому положению — расходящемуся с официальной концепцией,— что императорская власть не является божественной по своему происхождению и нуждается в подкреплении со стороны духовной власти. Именно это учение и было развито Фотием при редактировании „Эпанагоги“, где сформулировано учение о равновесии властей императора и патриарха.

В „Библиотеке“, опираясь на античный материал, Фотий не раз обращается к вопросу о царской власти. Остановлюсь только на 60 кн., где он передает содержание „Истории“ Геродота, которая представляется ему прежде всего историей четырех персидских царей. Особое внимание он уделяет сравнительно второстепенному эпизоду — захвату власти Смердисом. „Мага Смердиса, — говорит Фотий, — не следует причислять к царям, так как он был тиран и захватил обманом власть, которая ему не принадлежала.“ Так из Геродота Фотий берет только то, что позволяет ему обосновывать необходимость легитимности императорской власти, а эта проблема была весьма актуальной в Византии IX., где еще не существовало наследственной монархии.

Фискальная система империи вызывает решительную критику Фотия, который противопоставляет ей идеальную форму обложения, будто бы существовавшую в древности, когда налоги не были установлены в строго определенном размере, но в духе человеколюбия определялись в соответствии с урожаем и взыскивались без насилия.

Фотий, близкий к военной аристократии, выступает довольно отчетливым сторонником активной внешней политики. Он прямо писал, что государь должен использовать воинственные настроения своих подданных и, начав войну, направить их силы на пользу отечеству. Фотий даже пытается пересмотреть христианский принцип терпения. Он исходит при этом из антилогии между известным местом евангелия от Матфея (5,39): „Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую" — и словами Иисуса в евангелии от Иоанна (18,23): „Что ты бьешь меня?" Разрешение противоречия Фотий видит в том, что поведение человека должно определяться характером нанесенных ему оскорблений: если принесен ущерб твоим деньгам, имуществу и даже телу, не противодействуй и предоставь все решать господу, но если кто-нибудь простер нечестивые длани, чтобы оскорбить религию, тогда не следует легкомысленно сносить оскорбление и молча позволять врагу теснить благочестие.

Программа восстановления Римской империи была провозглашена сторонниками Фотия. На соборе 878—880 г. один из его сподвижников, Прокопий из Кесарии, заявил при обсуждении вопроса о болгарской церкви, что надеется на сострадание божье и молитвы Фотия, которые подчинят все народы византийским императорам. Милость божья, говорил он на другом заседании, и молитвы Фотия вернут Византии прежние пределы и власть над всем подсолнечным миром.

Известно, что Фотий стремился к церковному подчинению ряда соседних стран: Армении, Руси, Болгарии, Великоморавской державы. Эта его внешнеполитическая активность, послужившая одной из причин первой схизмы, увязывается, как мне кажется, с его социальной программой, отвечавшей прежде всего интересам военной аристократии провинций.

Сложнее проследить связь между его социальной программой и теми элементами рационализма, который пробивается в его творчестве, — рационализма, питавшегося, разумеется, не опытным знанием, а античными традициями. Я позволю себе в этой связи высказать лишь следующее предположение. Идеологическим обоснованием византийского государства был мистицизм императорского культа и безоговорочное подчинение традициям. Тот, кто ставил под сомнение принципы византийской монархии (а я старался показать, что это было одной из тенденций Фотия), естественно должен был прийти к сомнениям более общего порядка, и поддержку этим сомнениям он обнаруживал в достижениях античной мысли.

Что Фотий был действительно близок к провинциальной аристократии, подтверждается еще одним обстоятельством, — он был замешан в заговоре, который против Василия I подготавливал Иоанн Куркуас.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ

Пеньо Русев, Георги Данчев, Ангел Давидов

ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ДЕМОКРАТИЧНИТЕ ДВИЖЕНИЯ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

Великото Кирило-Методиево дело, родено със създаването на славянската писменост и с превеждането от гръцки на български език на първите славянски книги, е толкова исторически значимо и многостранно, тъй революционно и дълбоко демократично, че засяга всички страни на живота в средновековна България, цялата по-сетнешна съдба на балканските народи. Това дело има извънредно важно значение и за демократичните движения на Балканите през средновековието. При съществуването на всички други исторически условия и предпоставки, без разцвета на Кирило-Методиевото дело — без писмеността, просветата, литературата и културата на Симеонова България в края на IX и началото на X в. — българската народност не би се оформила толкова рано и средновековна България не би била родина на богомилството и център, от който то се разпространява по целия Балкански полуостров, в Италия, в Южна Франция.

Значението на Кирило-Методиевото дело за демократичните движения в средновековна България може да се разбере и да се разкрие най-пълно, ако старобългарският литературен език и старата българска литература се разгледат съобразно с идеите на кибернетиката и теорията на информацията за езика и литературата като „линия за свръзка", „канал за информация", „средство за добиване, използуване, съхраняване и предаване на информация"[1].

Пръв момент в историята на старобългарския литературен език са сътворяването на славянската азбука от Константин Философ и първите негови преводи на най-важните християнски богослужебни текстове от литературен гръцки език на говоримата реч на българските племена в Солунско

[1] Н. Винер, Кибернетика, С., 1964; У. Рос Ешби, Въведение в кибернетиката, 1967; И. М. Яглом, Що е теория на информацията, С., 1964.

през IX в.[2] Изследванията сочат, че още в най-старите преводни текстове, наред с диалектното начало, се появява и литературното. В основата на Кирило-Методиевия език ляга един диалект, който през IX в. не се отличавал съществено от останалите диалекти по славянобългарската говорна територия и следователно успешно е могъл да изпълнява функцията на средство за общодържавно общуване. Но в говоримата славянска реч не е имало думи и изразни средства, чрез които да се предават всички мисли и идеи на литературния гръцки текст. Константин Философ заедно с брат си Методий и с другите свои помощници е трябвало да сътворява такива думи и изразни средства.[3] Основателно е да се приеме, че старобългарският литературен език в определен смисъл се отделя от говоримата славянска реч още в първите Кирило-Методиеви преводи.[4] Неговото пълно оформяване обаче се осъществява в продължение на няколко десетилетия.

В края на IX и началото на X в. в България съществуват подходящи исторически условия: революционен преход към феодална икономика и феодални отношения, възприемане на християнството и изграждане на модерна за онова време феодална държава, свързана със съответна църковна организация, бърза славянизация на страната, мъдро и перспективно държавно ръководство. Развитието на страната изисква литературен език и го създава — както се казва, функцията ражда съответния орган. Историческите вести показват, че са съществували три възможности. За езика на българската църква и на българската държава — в лагера на християните — воюват три партии: латинска, гръцка и славянска. Надделява и побеждава славянската партия, която се оказва най-силна в

---

[2] К. Мирчев, Историческа граматика на българския език, С., изд. II, 1963; Е. Георгиев, Кирил и Методий — основоположници на славянските литератури, С., 1956; Е. Георгиев, Разцветът на българската литература в IX—X в., С., 1962.

[3] Когато се говори за отражение на диалекта, не бива да се смята, че се касае за всички негови подробности, че литературният език е негово пълно копие. Абстрактно-философското съдържание на основните християнски текстове се нуждае от съответни изразни средства, които да превеждат точно гръцкия оригинал. Когато народният език не може да предложи съответния езиково-изразен еквивалент, Кирил и Методий го създават според съществуващите гръцки модели. Важна предпоставка за това е обстоятелството, че Кирил е възпитаник на византийската култура и литература, сам известен византийски писател. По-късно и други старобългарски писатели, имащи значение за развитието на старобългарския литературен език, са минали византийско школуване, познават и в известен смисъл следват византийските езикови и стилни традиции.

[4] В много случаи преводачите са чувствували нуждата от стилна приповдигнатост, която е могло да се постигне чрез използуване на неспецифични за народния език синтактични обрати и словообразователни модели. Трябва да се има пред вид, че те превеждат основни богослужебни книги, при което това се е налагало твърде често. Почти всички запазени най-старинни старобългарски паметници са преводи. Ако някои от тях, като Евангелието (според Л. П. Жуковская, Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием, Вопросы славянского языкознания, вып. 7, 1963, с. 79: „Кирилл и Мефодий перевели, видимо, краткий или воскресний апракос"), Псалтира, Апостола и др. можем да свържем с името на Кирил, то авторите на по-късните преводи не са известни (например на Хрониката от Малала, на Пандектите от Антиох и др.). Макар че досега на вторите преводи не се е обръщало достатъчно внимание, те имат своето място в развитието на българския литературен език. Тази мисъл с още по-голяма сила важи за оригиналните старобългарски произведения. Само поради обстоятелството, че са познати по по-късни преписи, те са били пренебрегвани и данни от тях твърде оскъдно са били привличани при характеристиката на старобългарския литературен език. А тъкмо оригиналните произведения ни помагат да очертаем своеобразието на стария български литературен език.

държавата. Два факта в случая имат решаващо значение: 1) засилените позиции на славяните в системата на държавната власт; 2) пламенната апостолска просветна и друга работа на изгонените от Моравия и Панония непосредствени ученици на Кирил и Методий, от една страна, и на славянобългарските им съратници и съдейци, от друга. Победата бива постигната през 893 г. Тя дава нов тласък в процеса на формирането на старобългарския литературен език. След 893 г. този процес вече се развива свободно и бързо. За изграждането на новия литературен език работят десетки и дори стотици хора на писаното слово: преводачи и автори, преписвачи, църковни и държавни дейци, учители. Повечето от тях се намират в двете основни книжовни средища — Преслав и Охрид. Трябва обаче да се предполага, че до края на Симеоновото царуване такива дейци се появяват из цяла тогавашна България. Със силата на държавната и църковната власт цар Симеон изгражда църковна организация, разпростряна по цялата територия на държавата му.[5] Това означава, че старобългарският литературен език, като богослужебен и държавен, се практикува навсякъде в Симеонова България. Това означава също, че в процеса на неговото изграждане и усъвършенствуване взимат участие български славяни от всички области на страната. Старобългарският литературен език се оформява и утвърждава с оформяването и обогатяването на българската народност през една бурна и революционна, велика епоха. Този език е по-богат и с по-големи изразни възможности от езика на преводните канонични текстове.[6] За три десетилетия само в България на цар Симеон се създават език, просвета, литература, изкуство и култура, които удивляват, които правят българската народност способна да устои и да се запази през вековете на робство, които са основа за развитието по-късно на литературите и културите на сърби, руси и румъни.

Изработването на старобългарския литературен език, получило начален тласък с делото на Константин Философ и неговия брат Методий, е велико културно-историческо събитие. Неговото утвърждаване има изключително важно значение за историята на България и на Югоизточна Европа изобщо.

За целта на настоящия доклад е важна проблемата за старобългарския литературен език и за старата българска литература като своеобразен „канал за информация", своеобразна „линия за свръзка", по-съвършена и по-могъща в сравнение с устната реч, от една страна, и с твърде малки възможности в съпоставка с литературното печатно слово по-късно, от друга страна.

Според Норберт Винер, един от създателите на кибернетиката като наука „за начините на възприемане, съхраняване, преработка и използуване на информацията в машините, живите организми и техните обеди-

---

[5] P. Roussev, La civilisation bulgare et les peuples balkaniques aux IXe—XIIe ss., Études balkaniques, 1969, 1, 11—35.

[6] Показателно е например, че Беседа против богомилите на Презвитер Козма предлага едно лексикално богатство, невключено, естествено, в известния речник на Садник — Айцетмюлер (L. Sadnik und R. Aitzetmüller, Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten, Heidelberg, 1955), надхвърлящо 264 думи от различни семантични гнезда и различни словообразователни типове като: грохотъ, гръло, гржбость, женитба, затворьникъ, запрьтькъ, обоуздати и др., или от категорията на сложните думи: законодатель, златорѣчивъ, зълонравьство, домодръжица, лъжословесьникъ и др.

нения“[7], „общността се разпростира само дотам, докъдето се простира действителното предаване на информацията“[8]. Тайната на всяка общност се крие във взаимните връзки между нейните членове, реализиращи се посредством едни или други канали на информация. Както пише Н. Винер,[9] „при мравките те вероятно не се състоят от друго освен от няколко миризми“, а при човека „обхващат цялата сложност на езика и литературата“, изкуствата, науката и техниката. Наистина „обществените животни имат активни, разумни, гъвкави средства за свръзка още дълго преди появяването на езика“[10]. В сравнение с тях обаче човешката реч е извънредно по-мощна и по-съвършена „линия за свръзка“. При това като такава „линия за свръзка“ тя непрекъснато се развива и усъвършенствува. Пръв момент представя устната реч. После идва писаното слово — на камък, на дърво, на растителни листове, на обработена кожа, на хартия. Революционна промяна внася изнамирането на печата. В наши дни още по-нов прелом настъпва благодарение на радиото и телевизията, видеозаписа и звукозаписа. Всичко това — от функционално гледище — има голямо значение за развитието на човешките общности.

В историята на българските славяни пръв „канал за информация“ е устната славянска реч. Посредством тази реч — при наличието на всички други исторически условия и предпоставки, разбира се — се създават различните български славянски племена и племенни съюзи. Като сравнително малка и елементарно организирана общност племето поддържа връзката между своите членове посредством говоримата реч и фолклора. Устното слово и фолклорът с обредните традиции са достатъчни, за да може племето да поддържа своя „хомеостазис“ — своето единство спрямо другите племенни общности, своята организираност като племе.

Народността е по-висша човешка общност в сравнение с племето. За нейното формиране се изисква по-съвършена линия за свръзка — литературен език, който е достъпен, разбираем за хората, съставящи народността. Такъв език именно се явява старобългарският литературен език в края на IX и началото на X в. Посредством този език върху голямата територия на Симеоновата държава, обединена политически, административно, икономически, църковно и културно, населявана от югоизточните славянски племена, за кратко време възниква, оформява се и се утвърждава българската народност, създава своя народностна материална и духовна култура.[11]

В случая е добре да се направи едно сравнение между старобългарски и латински. Обикновено се казва, че през средновековието старият литературен славянски език играе в Югоизточна Европа ролята, която на Запад изпълнява латинският език. В същност обаче работата е далече по-сложна. Такава роля старият литературен славянски език играе само в земите, населени с румъни.[12] От X до XVII в. той се използува като

---

[7] Большая советская энциклопедия, т. 51, с. 149.

[8] Н. Винер, Кибернетика, С., 1964, с. 213.

[9] Пак там, с. 211.

[10] Пак там, с. 213.

[11] P. Roussev, La civilisation bulgare et les peuples balkaniques aux IXe—XIe ss., Études balkaniques, 1969, 1, 11—35.

[12] Istoria literaturii române, I, 1964, 237; P. Panaitescu, Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română, 1965, 13—15: „Timp de opt veacuri poporul român, vorbind o limbă romanică, a folosit totuşi limba slavonă bisericească influenţată de dialectele slave

език на църквата, на господствуващата феодална класа, на държавните канцеларии, на търговските документи и пр. в Трансилвания, Влахия и Молдавия.[13] Обаче не е познат, не е достъпен за широките народни слоеве, за хилядите власи селяни. В Западна и Средна Европа латинският език по онова време също е чужд на народните маси. Той е език на католическата църква, официален език на господствуващата класа. Чрез него — като линия за свръзка — тази класа осъществява църковната и държавната си организация, господството си. За градската беднота и за селячеството този език е неразбираем и съвършено недостъпен, тъй като изучаването му е трудно, а за хората от народа невъзможно. Така латинският език изпълнява особена обществена функция, а именно — „да отделя господарите от техните крепостни, да бъде преграда между културата на едните и отсъствието на култура у другите"[14]. Той е призван да държи в невежество широките народни слоеве, да прави недостъпни за тях литературата, изкуството, науката, културата. Употребата му в Западна и Средна Европа се обуславя от феодалния строй и съответствува на нуждите на феодалното западно и средноевропейско общество.

В България през X в. старобългарският литературен език — обратно — е език на народа, на селските славянски маси. Той е близък на говоримите славянски наречия и затова напълно разбираем при слушане и от хората, които не са знаели да четат и да пишат.[15] Нещо повече — в средновековна България хората от народа са могли сравнително по-лесно да усвояват изкуството да се чете и пише. Цялата преводна и оригинална старобългарска литература е относително достъпна за тях. Службите и проповедите в църквата имат по-непосредствено въздействие върху съзнанието на хората, без да го сковават с тайнствеността и на един неразбираем език. В България през епохата на Симеон, на Петър и Самуил, когато феодалният ред още се установява, много хора от народа могат да изучат езика на църквата и държавата. През X в. в България има народна, селска интелигенция, произлязла от селска славянска среда и близка на нейните разбирания и интереси. Такава интелигенция в такъв размер не е могло да се създаде по онова време никъде другаде в Европа.

Старобългарският литературен език и старата българска литература, схванати като „линия за свръзка" и „средството за предаване, запазване и ползуване на информация", служат както на тенденцията за сплотяване на населението в България през X в. в една народност, така и на тен-

---

vii (medio-bulgară, rusă apuseană şi sîrbă), ca limbă a cultuii feodale şi a bisericii. Din veacul al X-lea, pînă la sfîrşitul celui de al XVII-lea, această limba literară a predominat în biserică, precum şi la curţile domnilor şi ale boierilor, ca şi ale cnezilor români din Transilvania."

[13] D. P. Bogdan, L'œuvre de Constantin-Cyrille et de son frère Méthode en Roumanie, *Ανατηπον εκ του εορτιον τομου Κυριλλου και Μεθοδιου επι τη* 1100 *ετηριδι, τομος δευτερος, Θεσσαλονικη*, 1968, p. 197—198.

[14] P. Panaitescu, Începuturile şi biruinţa..., 14.

[15] Основателно е да се мисли, че Константин Философ, брат му Методий и техните непосредствени ученици и помощници се стремят да създадат език, който да е „свещен", „божествен" според тогавашните разбирания и названия. Също тъй основателно е обаче да се приеме, че в България, дето Кирило-Методиевият език става църковен и държавен, дето се доизгражда и утвърждава, под влияние на стотиците книжовници от различните краища на страната в него се изявява и обратната тенденция, като той се сближава с народните славянски говори, като се влияе от тях и по такъв начин „снижава" своята „божественост" и „святост".

денцията за класово разслояване на тази народност. Както е известно, всяка линия за свръзка предава онзи вид информация, за който е конструирана, но остава индиферентна към съдържанието на отделните конкретни информации. „Един и същ физически канал може да носи повече от едно съобщение без смущения, така че всяко съобщение минава като че ли другите не съществуват.“[16]

Изтъкнатата особеност на стария български литературен език и на старата българска литература като „линия за свръзка“ и „средство за получаване, запазване и предаване на информация“ има значение за всички демократични прояви в живота на българския народ и на балканските народи по-общо. В доклад като настоящия не е възможно, а и не е нужно да се разгледат всички тези прояви. Две от тях в случая са най-значителни и затова достатъчни за поставената тук тема на изследване: първата е ранното създаване на българската народност и втората — богомилското движение, оказало голямо влияние далече извън България.

Благодарение на факта, че старият български литературен език през X в. е близък до говоримата народна славянска реч и разбираем и достъпен за хората от народа — при наличието на другите необходими исторически условия, разбира се, — в границите на българската държава отделните славянобългарски племена се свързват в българска народност. Старобългарският литературен език и старата българска литература като разбираеми за хората от народа са такава „линия за свръзка“, посредством която в средновековна България още в началото на X в. се създава българска народностна култура и се формира българската народностна общност. По-късно, през XI и XII в., когато България е вече в робство, същият език, пренесен във възхождащите тогава Сърбия и киевска Русия, се изменя под влиянието на говоримата сръбска и южноруска реч, както и под влияние на други фактори и полага началото на старосръбския и староруския литературен език. Макар че има характера на международен литературен език, той все пак запазва известна близост с говоримите славянски наречия в тези страни. При наличието на другите исторически предпоставки и условия това дава възможност още през XI и XII в. да се формират сръбската и руската народност. В Западна и Средна Европа, дето по същото време се използува латинският език, от X до XII в. народности не се създават.[17] Там народните езици стават литературни и изместват латинския едва през епохата на Реформацията. Това съвпада с измирането и разпространяването на печата, който прави литературните езици още по-съвършено и по-могъщо средство за информация и свръзка. Благодарение на разполагащите с печат нови народни литературни езици в края на средновековието в Западна и Средна Европа възникват и се утвърждават не народности, а нации. В сравнение с народността нацията е по-пълно и по-здраво организирана общност. На изток поради неблагоприятните исторически условия разпространяването на печата закъснява и нациите се създават значително по-късно: сръбската и румънската през XVII и XVIII в., българската през XIX в.[18] Нацията е по-единна културно-историческа общност, тъй като изгражда и поддържа своя „хомеостазис“ посредством по-съвършен и по-мощен канал за информация.

[16] У. Рос Ешби. Въведение в кибернетиката, С., 1967, с. 204.

[17] P. Roussev, La civilisation bulgare et les peuples balkaniques aux IXe—XIIe ss., Études balkaniques, 1969, 1, с. 12, 14.

[18] Пак там, с. 12.

Възникването на българската народност през X в. и на сръбската и руската през XI и XII в. е първият голям факт от демократичните движения в Югоизточна Европа, свързани с делото на братята Кирил и Методий. Вторият такъв голям факт е богомилството с организацията му и с неговото разпространение и влияние на Балканския полуостров и в Италия и Южна Франция.

Фактите показват, че богомилството възниква — и като учение, и като организация — в края на Симеоновата епоха.[19] Продължителните войни на цар Симеон с Византия ускоряват процеса на феодализация в страната. Все по-голяма част от селяните биват закрепостявани. Същевременно израства, укрепва и утвърждава своята власт класата на болярите феодали. Посредством църквата феодалната класа прави християнската религия господствуваща идеология, служеща на интересите ѝ. Още по времето на Симеон църковната и държавната власт вземат мерки за забрана и за преследване на литературата, която не е в интерес на утвърждаващата се феодална класа.[20] Това означава, че такава литература вече е проникнала в страната, че се е превеждала и дори се е съчинявала. Благодарение на близостта на старобългарския литературен език с говоримата народна славянска реч по онова време в България вече има грамотни представители на народа, познаващи добре цялата достъпна църковна и друга християнска литература и способни да почувствуват класово-феодалното в нея.

Главният въпрос, който интересува хората през онази революционна епоха и по който се дискутира широко и остро, е, дали светът — т. е. обществото — е добре и правилно устроен. Установяващият се феодален ред обуславя две коренно противоположни тези, поддържани от класата на болярите и класата на закрепостяваните селяни. Официалната църква като оръдие в ръцете на феодалните господари поддържа тезата, че „светът" е сътворен от могъщия и справедлив бог, затова е добре уреден, справедлив и съвършен. Както пише Презвитер Козма, „царете и болярите са поставени от бога", монасите са „всички свети" и също „узаконени от бога"[21]. Обаче за селяните, които още помнят времето, когато са били свободни, и които трябва да понасят растящия феодален гнет, този обществен ред — обратно — изглежда съвършено несправедлив, лошо устроен, създаден от вражеска, зла сила. Грамотните и мислещи представители на селячеството, запознати с християнската литература в превод на разбираем за тях старобългарски език, търсят в нея обаче положения и доказателства в подкрепа на селската теза. Така те откриват раннохристиянските моменти в „светите книги", идеала за братство и равенство между хората, надеждата за второто пришествие на Христос, за разрушаването на несправедливия обществен ред, за тържеството на правдата. Те оценяват като най-истинно евангелието на Йоан и проявяват голям интерес към литературата на социално-религиозните учения в миналото и особено към преследваните апокрифни произведения. Българите в края на IX и началото на X в. наистина имат „повече от другите народи

[19] История на България, т. I, 1961, с. 130—136; Д. Ангелов, Богомилството в България, изд. II, 1961, с. 38—60.

[20] Б. Ст. Ангелов, Списъкът на забранените книги в старобългарската литература, ИИБЛ, I, 1952.

[21] М. Г. Попруженко, Козма Презвитер, болгарской писатель X в., С., 1936.

на средновековна Европа възможност да мислят върху догмите на християнството и да се отнасят критически към тях“[22]. Не случайно почти всички исторически източници свидетелствуват, че богомилите са били добре запознати с християнската литература, че „знаят наизуст словата на светите писания“, че умело и свободно цитират евангелските текстове.[23] Предпоставка за появата на богомилското учение като противопоставящо се на официалната християнска религия е доброто познаване от страна на селячеството на догмите на църквата, на целия църковен ритуал. В Европа, дето църквата допуска като богослужебен само латинския език, народните маси не са могли да опознаят официалното християнство до такава степен и така добре, че да му се противопоставят по такъв ярък и категоричен начин. Такава възможност през X в., а и по-късно са имали народните маси в България.

Достъпността на „свещените писания“ за представителите на народа е необходима предпоставка за появата на масови антицърковни и антифеодални движения и по-късно. Всеизвестно е, че Реформацията в Средна и Западна Европа започва с превеждането на Стария и Новия завет на оформяващите се национални езици. В Чехия Ян Хус ги превежда на чешки, в Англия Джон Уиклиф — на английски, в Германия Мартин Лутер — на немски. Хуситите в Унгария също превеждат Библията на унгарски.

В писмото на цариградския патриарх Теофилакт до българския цар Петър, което е най-ранният извор за богомилите, съществува любопитна подробност. Теофилакт разказва подробно за мерките, които църквата трябва да вземе против богомилите, и добавя: „Що се отнася до гражданските закони на християните — тъй като ти, най-разумният от хората, поиска аз да ти ги опиша, те предвиждат за еретиците смърт и ги наказват с лишение от живот... Обаче ние не допускаме такова наказание, защото то за нас не е позволено...“[24] Теофилакт е имал пред вид положението във Византия, дето еретическите възгледи са се разпространявали в грамотната среда на духовните лица и дето църковните мерки са били достатъчни. В България, дето християнската литература е станала разбираема не само за хората на църквата, богомилската ерест обхваща и миряните, срещу които църковните закони не са ефикасни. Това именно принуждава цар Петър да прилага не само църковните, но и гражданските наказания.

По всичко изглежда, че времето на цар Петър бележи началото на богомилската проповед. Тя се засилва много при Самуил, който не я преследва и който воюва срещу Византия и има нужда от подкрепата на селячеството. Разцветът на богомилството обаче като организация и като социална борба се осъществява през епохата на византийското робство.

След унищожаването на независимата българска държава през 1018 г. положението на българския народ — на българското селячество най-вече — се влошава рязко и бързо.[25] Увеличават се данъците, разходите за издръжка на византийските военни гарнизони, тегобите, на-

[22] Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Бакалиев, Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори, С., 1967, с. 25.
[23] Пак там, с. 54.
[24] Пак там, с. 43.
[25] История на България, т. I, 1961, с. 151—165.

лагани от византийските чиновници. В страната бродят печенеги, узи, кумани. Бедственото положение кара селяните или масово „да стават роби, да загубват свободата си и да търсят покровители само и само да не умрат от глад“, или пък „да напускат родните си места, да търсят спасение в гори и в планини“[26]. Всичко това благоприятствува подема на богомилското движение. Оформило своята воюваща идеология, изградило здрава организация и създало богата и разнообразна литература, то започва да се разпространява по цяла Византия, прониква във всички части на Балканския полуостров, обхваща Северна Италия и Южна Франция.[27]

В случая има значение и фактът, че по време на византийското робство старобългарският литературен език и старата българска литература се оказват в същност език и литература на народните маси. Държавните византийски органи в българските земи, както и висшите църковни дейци си служат с литературния византийски гръцки език.

Като социално движение със своя система от възгледи за устройството на света и със своя организация богомилството представя своеобразна общност, разпростряла се върху твърде голяма територия. Тази общност изгражда и поддържа своя „хомеостазис“ — своето относително единство — чрез различни канали за информация и връзка между своите членове, от които писаното, но още непечатащо се славянско слово е най-важният. Достъпността на богомилската „литературна“ информация за всички богомили прави възможно тяхното общуване през големи разстояния въпреки ограниченията на феодалната закрепостеност на селяните. Навсякъде другаде в Европа такава възможност — в такава степен — не съществува. Разбира се, там има всички други условия за появата на масови антицърковни и антифеодални движения, но без писмен народен език и без разбираема за народа християнска литература тези условия не довеждат до създаването на идеологическа и организационна еретическа общност, каквато възниква на Балканите.

Като говорят за условията, създали благоприятна почва за богомилското движение в България, изследвачите сочат влиянието на по-старите социално-религиозни учения — павликянство и масалианство.[28] Първото от тях възниква в Армения, дето през VII в. също има литературен арменски език, разбираем за народните маси. Около средата на VIII в. византийският император Константин V Копроним преселва насилствено много павликяни арменци и сирийци в Тракия.[29] Може да се предполага, че до покръстването на България през 865 г. павликянската общност в Тракия се е поддържала посредством арменски и гръцки език. Победата на славяните, оформяването на старобългарския литературен език и изграждането на българската народност са събития, които навярно изменят павликянската общност по посока на славянизирането ѝ. Що се отнася до масалианството, то е родено и се разпространява главно в Сирия пак благодарение на литературен език и на литература, разбираеми за народа. Към IX в., вече проповядвано на гръцки, то намира поддръжници и сред монасите по цяла Византия. Двете учения, разпространявани и на старобългарски език, разбира се, подпомагат възникването на богомилството.

---

[26] История на България, т. I, с. 163.
[27] Д. Ангелов, Богомилството в България, изд. II, 1961.
[28] Пак там, с. 69—82.
[29] Пак там, с. 75.

Историческите извори говорят за сравнително добре организирани и големи български богомилски общини. Според актовете на еретическия събор през 1167 г. в Сен-Феликс дьо Караман[30] българският представител Никита съобщава за четири такива общини: Романа, Мелиниква, Драгомеция и България. За последните две се смята, че са „били твърде големи по числен състав и са обхващали цели области в страната"[31]. Няма съмнение, че подобни добре организирани общини е имало и в Сърбия и Босна, дето езикът на богомилската литература също се е разбирал от народа.

Вековете XI и XII са епоха на най-голямо развитие и разпространение на богомилството, като негов център е България. Доказателствата за това са многобройни и разнообразни.[32] Почти всички изследвачи признават, че България е не само родина, но и организационна и идейна опора на дуалистичните еретически учения и движения на Балканите и общо в Европа. Най-здравите и най-могъщите организации са тъкмо българските. Към тях се обръщат за помощ, при тях изпращат свои представители, от тях искат авторитетни тълкуватели на учението. Италианският богомил Райнер Сакони, който по-късно се връща към католицизма, пише в книгата си „Summa de Catharis et Leonistis", че епископът на дуалистичната община Конкорецо Назарий пътувал в българските земи, разговарял с един от „епископите" на богомилската организация „България" и получил от него и отнесъл в Италия „Тайната книга на богомилите"[33]. Между балканските богомили и катарите в Италия и албигойците във Франция съществуват доста тесни организационни връзки. Български богомили посещават италианските и френските си съмишленици, като участвуват в техни събори и помагат за решаването на важни спорни въпроси. Около 1167 г. Никита от общината Драговичия посещава еретиците в Ломбардия, а след това и събора на френските катари в Сен-Феликс дьо Караман.[34] Малко по-късно, пак в Ломбардия, се явява Петракий от общината България.[35] Връзката с българските богомили обаче се осъществява главно чрез литературата, създавана първо на родения чрез делото на Кирил и Методий старобългарски език и превеждана после на гръцки и латински. На Балканския полуостров богомилите създават богата и разнообразна, оригинална богомилска литература, която се преписва и превежда, за да се разнесе навсякъде, дето богомилските възгледи може да намерят привърженици. Наистина днес науката разполага с малко богомилски произведения. Векове наред тази литература е жестоко преследвана, търсена и безпощадно унищожавана, изгаряна на клада заедно с притежателите и разпространителите ѝ. В списъците на забранените книги най-ядни и най-жлъчни думи са казани за съчиненията с богомилско съдържание.[36] Все пак обаче стигналото до днес, колкото и нищожно да е то в сравнение с онова, което може да се предполага, че е съществувало, е до-

[30] Д. Ангелов, цит. съч., с. 195, 242, 246.
[31] Пак там, с. 195.
[32] Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев, Богомилството... с. 149 и сл.
[33] Д. Ангелов, Богомилството в България, 1961, с. 246—247; Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев, Богомилството..., с. 149.
[34] Д. Ангелов, Богомилството в България, 1961, с. 246.
[35] Пак там, с. 247.
[36] Б. Ст. Ангелов, Списъкът на забранените книги в старобългарската литература, ИИБЛ, кн. I, 1952.

статъчно, за да се види и почувствува величието на средновековната славянска, преди всичко българска богомилска литература. Многозначителен е фактът, че тъкмо произведенията на богомилите се превеждат от български на латински, а чрез него и на провансалски. Знаменитата „Тайна книга на богомилите“ е позната по два латински преписа: Каркасонски от XII в. и Виенски, навярно пак от същата епоха.[37] Богомилската богослужебна книга, известният „Катарски требник“, се е запазила в препис на провансалски език от XIII в., преведена от латински превод на старобългарски оригинал.[38] Фактът е особено важен и заслужава да се подчертае: книгата е преведена на провансалски, т. е. на литературен език, разбираем за народа. Според изследванията на Йордан Иванов у катарите и албигойците от старобългарски на латински са преведени молитвата „Отче наш“[39], „Видение Исаево“[40] и др. Типично богомилски апокрифни произведения, като „Видение Исаево“, „Прение на дявола с Исус Христос“, „За Тивериатското море“ и др., имат международна разпространеност от български център. Обширната и кратката версия на „Видение Исаево“ са се запазили в десетина български, сръбски и руски преписи от XII до XVII в. Сръбските и руските преписи „издават старобългарски правопис“[41]. Съществуват текстове на латински. Намерени са и откъси на гръцки и етиопски. В Румъния апокрифът е известен в редица преписи, един от които е направен в манастира Нямц през 1448 г. от прочутия румънски книжовник — преписвач Гавриил.[42] Разказът „За Тивериатското море“ се среща в една българска и в три руски версии.[43] От „Прение на дявола с Исус Христос“ също има старобългарски, среднобългарски, сръбски и руски преписи.[44] На гръцки са се запазили две негови версии. Запазен е и превод на румънски език от XVIII в.[45] Разцветът на българската богомилска литература настъпва през XI и XII в., но нейните произведения се преписват и превеждат, разпространяват и четат и по-късно — дори през XVII и XVIII в. Макар преследвана и почти унищожена, богомилската литература оставя дълбоки и трайни следи. Богомилски възгледи проникват в литературата на Сърбия, Хърватско и Далмация, във византийско-гръцката литература, в славяно-румънската. Значително е влиянието на богомилската литература върху българското народно творчество.[46]

Подробното изследване на всички тези въпроси между другото би показало и своеобразния български народностен характер на богомилската идеология, на организацията на богомилите, на влиянието им в кръга на

---

[37] Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, С., 1925, с. 73—87; Й. Иванов, Старобългарски разкази, С., 1936, с., 9—17; Цв. Кристанов, Ив. Дуйчев, Естествознанието в средновековна България, С., 1954. с. 204—209; Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Бакалиев, Богомилството..., с. 98—108.

[38] Й. Иванов, Богомилски книги..., 1925, с. 116—130.

[39] Пак там, с. 112.

[40] Пак там, с. 155—156.

[41] Ем. Георгиев, Литература на изострени борби в средновековна България, С., 1966, с. 189.

[42] Istoria literaturii române, I, 1964, 244.

[43] Й. Иванов, Богомилски книги...,с. 289—301.

[44] Ем. Георгиев, Литература на..., с. 194—195.

[45] Istoria literaturii române, I, 1964, 503.

[46] Д. Петканова-Тотева, Въпроси на старобългарската литература, 1966, с. 121—159; Й. Иванов, Богомилски книги и легенди, 1925.

изкуството и културата. Българският народностен характер в случая е обусловен от достъпността на старобългарския литературен език и на старата българска литература за народа в средновековна България. Делото на Константин Философ, на братята Кирил и Методий — при наличието на многото други условия — се оказва „предпоставка“ за появата и на богомилството в България, както и за развитието му до такава степен, че тя да стане център за неговото разпространяване далече по света.

Макар че на пръв поглед звучи странно, делото на братята Кирил и Методий и на техните ученици има значение не само за възникването на средновековната българска култура и за оформяването на българската народност в края на IX и началото на X в., но в известен смисъл и за появата, успеха и влиянието на богомилското учение и движение.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София . 1971

Дора Иванова-Мирчева

СТАРОБЪЛГАРСКИЯТ ХОМИЛИАР И ИЗСЛЕДВАНЕТО НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВИЯ ЕЗИК

Изследванията върху Кирило-Методиевия език започват още със създаването на славистичната наука в началото на XIX в. Оттогава постепенно се натрупва богата научна литература, която се гради върху писмените паметници, останали като наследство от миналите векове.

Под Кирило-Методиев език в най-ранния, моравския период се разбира оня пръв славянски език, български по произход и характер, на който са били преведени най-необходимите за моравската мисия на братята Кирил и Методий църковни книги, една част още преди отпътуването за Моравия и Панония, а друга част, както се предполага, и по време на самата мисия.

В този бурен и трагичен период Константин-Кирил и Методий заедно със своите ученици, гонени и преследвани, полагат основите на един нов средновековен език, който успява да се нареди между класическите езици на средновековната култура — латински и гръцки. Латинският и гръцкият език са в разцвет като книжовни езици още в предхристиянския, античния период на своето съществуване. Без да има такива традиции, Кирило-Методиевият език успява бързо да получи висока за времето си обработка. Причините за това трябва да се търсят и във факта, че веднага след трагичния край на моравската мисия учениците на Кирил и Методий пристигат в тогавашна България на княз Борис и започват там своята просветителска и книжовна дейност, благодарение на което Кирило-Методиевият език продължава да се развива вече в своята естествена говорна среда, да се обогатява и пригажда към нови литературни жанрове.

Книжовните паметници, достигнали до нас, най-често съдържат текстовете от Евангелието, Апостола, Псалтира и други старозаветни книги. По тези причини Кирило-Методиевият език е изследван върху една твърде ограничена жанрово и тематично основа, която не е в състояние да даде точна картина на степента на неговото развитие през старобългарския

период. Така например все още не е използуван достатъчно един голям източник на свеж и разнообразен материал, богат на изразни средства — хомилията (църковната проповед, словото).

Необходимостта от проповед се е почувствувала още когато било въведено богослужението на славянски език. След всяка тържествена литургия свещеникът бил длъжен да произнесе от църковния амвон подходящо слово, с което да разтълкува смисъла на празника, да поучи или прослави. Сам той не винаги е бил достатъчно подготвен да стори това, а византийската хомилетична литература разполагала с огромно множество проповеди, образец на догматична издържаност и красноречие, създадени от най-видните отци на църквата. Достатъчно било свещеникът славянин да протегне ръка към това богатство. Така църковната проповед на старобългарски език започва своя живот предимно като преводна и е почти толкова стара, колкото са и Кирило-Методиевите преводи.

Тези проповеди, възникнали в старобългарския период, би трябвало да се нарекат старобългарски хомилиар. Като говорим за старобългарски хомилиар, преди всичко трябва да обясним какъв смисъл се влага в това понятие, неразпространено и почти неупотребявано в науката. Хомилиар обикновено назовават отделните сборници със слова (напр. Хомилиарът на Михановић). Под старобългарски хомилиар тук разбираме не конкретен сборник със слова (проповеди, хомилии), а оня арсенал от хомилии, с които са разполагали свещениците в старобългарската епоха. Защото хомилията е свързана с богослужението. Без да е канонична, тя следва канона и е била нужна наравно с каноничните книги.

Че дори в ранния Кирило-Методиев период са съществували хомилии, говори много убедително старобългарското книжовно наследство. Най-старият глаголически паметник — Клоцовият сборник, съдържа такива слова, за едно от които някои предполагат, че е дело на самия Методий.

Супрасълският сборник, сам архаичен препис от началото на XI в., съдържа проповеди, чието превеждане ще е станало много по-рано.

Хилендарските глаголически листове, намерени от В. Григорович в Хилендарския манастир на Атон, са част от хомилия. Такова е съдържанието и на Македонския кирилски лист, и на Македонския глаголически лист.

В сравнение с каноничните паметници очевидно броят на хомилетичните е много по-малък. Единственият голям по обем паметник от този жанр е Супрасълският сборник. Далеч по-малка е запазената част от Клоцовия, а Хилендарските листи и Македонският глаголически и кирилски лист са само фрагменти. Те свидетелствуват каква ценна и много по-обемна литература е била изгубена, колко по-богат ще е бил старобългарският хомилиар.

С общите усилия на световната славистика старобългарските паметници, които съдържат хомилетични текстове, са изучени всестранно, но материалът, който те дадоха, е все пак недостатъчен, за да се изследва в пълнота лексиката на старобългарския език, стилистичната и синтактичната му страна, защото на този език не е била написана само канонична литература. Тематичната и жанровата ограниченост на изследваните досега паметници доведе някои наши съвременници дори до схващането, че Кирило-Методиевият език е бил lingua sacra — едно схващане, което не взема под внимание факта, че този език е възникнал и се е развивал върху жива говорна база.

Че Кирило-Методиевият език дори в най-стария период от своето съществуване не е бил само култов, показват и паметниците, които съдържат хомилетични текстове. Тези проповеди, адресирани към богомолеца слушател, трябвало да бъдат разбираеми за него. Те съдържали по-широк езиков материал, изказан най-често в свободна, близка до говоримия език форма, с по-богати стилистични варианти от онези, които са познавали каноничните текстове. Затова издирването на старобългарския хомилиар е истинска необходимост за славистиката.

Но дали не бихме могли да възстановим по някакъв начин старобългарския хомилиар? На този въпрос именно е посветен настоящият доклад.

Да се търсят още старобългарски паметници е задача, която няма особени перспективи — паметниците се откриват обикновено случайно. За да се снабдим с нови текстове, ние очевидно ще трябва да се обърнем към по-късни източници, т. е. към сборници със слова в среднобългарски преписи или в преписи от руска или сръбска редакция. Но дали методологично това е правилно, като се има пред вид, че в преписите се наслояват пластове, които отразяват едно по-късно състояние от развоя на българския език, що се отнася до среднобългарските паметници, или от развитието на старобългарския език на сръбска и руска почва.

Един от известните историци на Кирило-Методиевия език холандецът Ван Вейк смята, че понеже среднобългарският език е само естествено продължение на старобългарския, той дава не малко материал за обяснение на някои явления в старобългарския, а преписите от руска или сръбска редакция понякога запазват особености на старобългарския език, незарегистрирани в най-старите паметници. Ван Вейк правилно разграничава източниците, от които може да черпи материал за изследванията върху старобългарския език. „Ако се изследва фонетиката или морфологията — пише той, — то трябва да става само по старобългарските паметници. Но когато се изследват синтаксисът и лексиката, известна ценност представят и паметниците, които съдържат текстове, възхождащи към старославянския период“ (стр. 41).[1]

И наистина в достигналите до нас сборници със слова в по-късни преписи ние можем да открием значителен брой хомилии с такива архаични черти, които ни отвеждат в най-дълбоката древност на Кирило-Методиевата епоха, свидетелствуват, че са били преведени още в зората на създаването на старобългарския книжовен език.

Сборниците със слова са два типа: в първия, по-архаичен по съдържание, има хомилии, известни със своята старинност, някои с апокрифен характер. Преобладават преведените от гръцки слова, но срещаме и слова на старобългарски писатели, напр. похвали и поучения от Климент Охридски, слова от Йоан Екзарх, сказанието на Храбър, беседата на Козма Презвитер, анонимни хомилии без гръцко съответствие, вероятно дело на старобългарски писатели. Към тези старинни по състав сборници спадат освен Клоцовият сборник и Супрасълският още и среднобългарски, като напр. Златоустът на Ягич от XIV в., Германовият сборник в препис от 1359 г. и др. Между най-архаичните по тип сборници от руска редакция можем да споменем Успенския сборник от XII в., а от сръбска

[1] W. Van Wijk, Geschichte der altkirchenslavischen Sprache, Berlin — Leipzig, 1931 (срв. руския превод: Н. Ван Вейк, История старославянского языка, Москва, 1957).

редакция например Хомилиара на Михановић. Списъкът, разбира се, е значително по-голям.

През XIV в. в България се създават нов тип сборници.[2] В тях намираме не само преводи на непреведени дотогава проповеди, но и нови преводи на известните от по-рано слова; покрай оригиналните слова на старобългарските писатели важно място вече заемат и трудовете на патриарх Евтимий. Тези сборници са създадени с по-висок художествен вкус и са подчинени на по-други изисквания. По-младият тип сборници по-рядко могат да служат като източници за издирване на старобългарския хомилиар. Опитът показва, че словата, които са влизали в него, трябва да се търсят преди всичко в архаичните по тип. Такива сборници понякога се срещат в много късни преписи, без да са преживели големи промени. В това ни увери напоследък Р. Айцетмюлер,[3] който се занима с един сборник от руска редакция в препис от XVII в., напълно сходен по съдържание и подредба на словата със Супрасълския сборник. От разночетенията, които Айцетмюлер публикува, се вижда, че този препис, шест века по-млад от Супрасълския, е запазил доста добре старото наследство. Очевидно ние можем да дирим дори в най-късни преписи остатъци от старобългарския хомилиар.

Като се говори за два типа сборници, не трябва да се остане с впечатление, че техният състав е точно определен. Напротив — те са едни от най-подвижните по състав паметници. Обикновено създадени като цяло на българска почва, те са подбрани според вкуса на създателя и задачите, които си е поставил. Затова в един сборник са събрани слова от различни автори, преведени или създадени в различно време, добавени са нови преводи, може би от самия създател на сборника. Едни от сборниците следват реда на празниците според църковната година (например Германовият сборник); други съдържат отделни цикли хомилии, например допасхални и пасхални (Клоцовият сборник, Супрасълският, Успенският); Хомилиарът на Михановић започва с пасхални хомилии, а завършва със слова до края на църковната година; Златоустът на Ягич пък е замислен като антология от слова на Йоан Златоуст, макар че в действителност в него са влезли и слова на други византийски, а и на старобългарски автори.

Сборниците обикновено се изследват като цяло. Този метод донася много важни податки на науката. Но за издирването на старобългарския хомилиар се налага друг подход — да се изследват по слова. Това значи едно слово, за което може да се предполага, че е старинно по произход, да бъде взето само за себе си, да му се направи текстологичен анализ, да се изследва авторството, евентуалното гръцко съответствие, да се издирят други преписи, други рецензии, а може би и други преводи от него. Съпоставителните изследвания, които трябва да премахнат напластяванията на вековете, тогава ще могат да посочат, понякога, разбира се, с относителна точност, дали може да се смята, че словото е възникнало в старобългарския период и дали може да бъде включено в старобългарския хомилиар. Изследванията са бавни и трудни.

[2] Кл. Иванова, Зографският сборник, паметник от края на XIV в. — Известия на Института за български език, книга XVII, София, 1969, с. 105—147.

[3] R. Aitzetmüller, Eine russisch-kirchenslavische Parallelhandschrift zum aksl. Codex Suprasliensis. Materialien zu dessen Textgestalt — Anzeiger für slavische Philologie, Band II, Wiesbaden, 1967, S. 48—66; Band III, Wiesbaden, 1969, S. 102—117.

Старобългарският хомилиар се дели на два дяла: преводни и оригинални слова. Под оригинални се разбират и словата с компилативен характер, напр. словата на Йоан Екзарх. В тях се компилира. т. е. заема се материал от други, обикновено гръцки източници, но той се приспособява към изискванията на авторския замисъл, така че заетото се авторизира. Преведените на старобългарска почва слова се делят на два различни по обем дяла: един голям, основен дял слова, познати в един превод, но в различни преписи, между които се откриват много често и други рецензии на превода; и един малък дял слова, в два различни превода, възникнали обикновено независимо един от друг. Като междинен вид трябва да се третират случаите, в които един превод по-късно повторно е сравнен от някой преписвач с гръцкия оригинал, за да стане почти буквален, дори да се грецизира.

На много от словата е необходимо да се издирят авторите. Вековете са заличили техните имена или са ги заменили с други. Установен ли е истинският автор на едно преводно слово, историкът на езика може да използува за сравнение при своята работа гръцкия оригинал, за да даде много по-точна оценка на редица езикови особености, едни от които се дължат на оригинала, а други — обратно, отразяват естественото състояние и самостойното развитие на старобългарския език.

Да се попадне на два различни превода на една хомилия е напълно възможно, макар и да не е често явление. Словата са малки по обем творби. Тяхното превеждане е могло да става напълно самостоятелно, а и не е било така отговорно, както преводът на книги като Евангелието, Апостола, Псалтира и др. При хомилиите е имало и свобода в подбора на автора, и в предаването на текста на старобългарски. Езикът и стилът на самите оригинали бил много богат и разнообразен, доведен у някои знаменити стилисти до съвършенство; в хомилиите навлизал битът, исторически подробности; земни образи и картини; авторът често давал воля на чувствата и фантазията си. Всичко това позволявало на старобългарските преводачи да отразят много повече езиков материал от оня, който ни предлагат библейските текстове, да включат диалектна синонимия, обрати от всекидневната реч наред с художествени стилни средства, неологизми и пр. Затова не случайно хомилиарът представя старобългарския език като много по-развит и обработен и много по-богат от скромния и еднообразен език на каноничните книги. И докато славистиката все още не може да реши въпроса — понеже й липсват достатъчно опорни точки, — дали преведените от Кирил и Методий книги са били повторно превеждани или само рецензирани и поправени още в старобългарския период, хомилиарът ни дава безспорни доказателства за съществуването на два превода на един и същ текст, което е един крайно важен за изследване материал.

* * *

Сега ще си позволя да обобщя накратко резултатите от няколкогодишната си работа върху старобългарския хомилиар именно в този аспект. Повечето от изследванията вече са публикувани, други се намират под печат, а трети са в работа. От преводните хомилии са изследвани както случаи, в които имаме един превод в различни преписи, така и такива,

при които се откриха два превода на един и същ оригинал. Оригиналната старобългарска проповед е разгледана в няколко изследвания върху омилетичното творчество на Йоан Екзарх и на Климент Охридски.

Ще се спра и на познатите ми изследвания на други автори върху същите проблеми.

Към най-ранните представители на старобългарския хомилиар ни доведе едно слово, което се приписва на Йоан Златоуст като несигурно (Spurium). То е похвала, посветена на празника на апостолите Петър и Павел.[4] Два сборника го включват в своето съдържание: Хомилиарът на Михановић (*М*), сръбска редакция от XIV в., и Германовият сборник (*Г*), среднобългарски паметник в препис от 1359 г. Те произхождат от един и същи превод, но не са били преписани едни от други. За преписа от сръбска редакция е бил използуван старобългарски препис, в който носовките са били все още на своите етимологични места, та сръбският преписвач правилно е заменил ѫ с оу и ѧ с ѥ. Среднобългарският Германов препис отразява естественото фонетично развитие на българския език с характерното за него смесване на носовките, подчинено в случая на спазвани правила. Синтетичният характер на езика и в двата текста е строго напълно запазен. Дуалните форми — също. Най-големи различия се явяват в посесивната употреба на родителния и дателния падеж. Германовият препис системно предпочита дателния притежателен; в това отношение Михановичевият отразява по-добре старобългарския първообраз-превод. Същата констатация може да се направи и от съпоставката на приименния дателен в Германовия препис срещу прилагателно име в Михановић, който пази и отречения родителен падеж, докато Герман отразява естественото развитие на българския език. Но Михановичевият препис не е запазил две членувани форми, защото са му били чужди, а има основание да се смята, че те са съществували в старобългарския превод, особено едната от тях, която има опора и в гръцкия оригинал.

В употребата на миналите деятелни причастия двата преписа дават няколко интересни варианта, които водят до извода, че Германовият препис стои по-близко до първообраза: сподоблеи сѧ (мин. деят. I от *Г*)— сподобивь сѧ (мин. деят. II, *М*); разорꙗша (*Г*) — разорившꙗ (*М*); наслади сѧ (*Г*) — наслодивый сѧ (*М*) и др. Германовият препис е запазил по-архаичния тип причастни форми, а Михановић — по-късния тип, който още в старобългарския период измества архаичния.

Една група думи, запазени и в двата преписа, характеризират езика на превода като архаичен, свързват го с глаголическата писменост: ѡбласть, трѣбище, льсть, оукрашение, велиⷭ, начатокь и др. Срещаме и редица незарегистрирани досега в старобългарските речници думи като: връста, жжа, нѣжевѣръ, оусмошъвецъ, цѣвница, заедно с калки от гръцки: трьблаженый, трикровьнъ, съмнꙗнкъ, трълакотный, оупьцренъ и пр.

Досега в южнославянски паметник не бе намерен панонизмът кръжь, от Германовия препис, който отговаря на кръстъ в Михановичевия, гр. *σταυρὸς*. И прилагателното ждрꙑй от Герман е по-архаично от скорый в Михановић. То има еднаква хронология с кроуна от Герман, гр. *στέ-*

[4] Д. Иванова-Мирчева, За архаичността на Германовия сборник — старобългарски писмен паметник от X век, Български език, г. XVI, 1966, кн. 5, с. 495—501.

φανος. В Михановичдумата изобщо не е била разбрана и е заменена неправилно вместо с корона с икона.

Да изброим всички архаични черти на двата преписа тук е невъзможно. Можем само да подчертаем, че два паметника от XIV в. ни доведоха до едно от най-рано преведените слова на старобългарския хомилиар. Досега то не е използувано при изследванията върху Кирило-Методиевия език само защото не е запазено в старобългарски препис.

Не само при това слово Хомилиарът на Михановичдава данни, че е преписван от старобългарски сборник, веднъж преписан или може би съставен като цяло в Преславското книжовно средище. От 19-те слова, които свързват този паметник с Клоцовия, Супрасълския сборник и Германовия, единствени преписите от Михановичевия хомилиар дават последователни данни за връзка с Преслав.[5]

Като се прилага методологията, за която бе дума по-горе, могат да се намерят в късните паметници преписи, които са по-старинни по език от познатите ни старобългарски преписи. До такива заключения ме доведе словото за Благовещение, № 21 от Супрасълския сборник (*С*), чийто пълен текст се среща в Германовия сборник, а част и в Хомилиара на Михановичи. Като цяло изследването още не е публикувано. Някои примери бяха изнесени в изследването върху Хомилиара на Михановичи. Докато Михановичевият препис не се отличава съществено от преписа в Супрасълския сборник, Германовият, макар и три века по-млад, съдържа архаизми, които не намираме в Супрасълския и които отнасят превода на това Златоустово слово много по-рано. Ще дам само някои от лексикалните варианти: дѣвица (*С* и *М*) — дѣваꙗ (*Г*), жрѫцн (С) — нерѣн (*Г*), роса (*С*) — тѫча (*Г*), ковьчегъ (*С*) — крабнй (*Г*), отншше (*С*) — анкира (*Г*), врачь (*С*), — баанй (*Г*) и др. За специалиста по история на Кирило-Методиевия език тези паралели доказват определено архаичността на Германовия препис.

Ако съдим само по текста на словото за отсичане главата на Йоан Кръстител от Хомилиара на Михановичи, ние бихме си съставили една представа за времето на възникването на неговия превод, но сравним ли го с преписа от Германовия сборник, ще се наложи да го отнесем в по-ранна епоха. Това личи от разночетения като: четврьтовластъцъ (*М*) — тетрарχъ (*Г*), бьχма (*М*) — отнждь (*Г*) и др.

В 1966 г. чешката славистка Е. Блахова[6] се занима с пасхалните хомилии в Супрасълския сборник и в Успенския, руска редакция от XII в. Без да си е поставила задача да издирва старобългарския хомилиар, Блахова допринася много за проучването и на този важен въпрос. Като изследва предимно лексикалните и синтактичните различия между еднаквите слова в двата паметника, тя установява, че преписите в Успенския сборник показват много по-голяма консервативност от преписите в Супрасълския. Успенският следователно по-строго пази особеностите на първообраза-превод. Тези пет слова от Успенския и Супрасълския сборник

---

[5] Д. Иванова-Мирчева, Хомилиарът на Михановичи, Известия на Института за български език, кн. XVI, София, 1968, стр. 381—391.

[6] Е. Благова, Гомилии Успенского и Супрасльского сборника, Исследования источников по истории русского языка и письменности, АН СССР, Москва, 1966, с. 77—87.

след подробните и интересни изследвания на Блахова също могат да се включат в старобългарския хомилиар.

По-горе бе изтъкнато от какво голямо значение за науката е да се намерят два различни превода на една и съща византийска хомилия. Тук най-напред ще припомним за една работа на Ван Вейк,[7] в която бе публикуван непознат дотогава превод на другото слово за Благовещение, от Супрасълския сборник, № 20, което принадлежи на Йоан Златоуст и в Супрасълския сборник няма начало.

Наскоро Германовият сборник ни даде два неизвестни досега превода на хомилии, включени в най-старите сборници — Клоцовия и Супрасълския. Това са: словото за четиридесетте мъченици от Севастия № 5 от Супрасълския сборник и много известната хомилия на Епифаний Кипърски за Погребение Христово, която влиза в състава на най-архаичните сборници като Клоцовия, Супрасълския, Златоуста на Ягич и Михановичевия хомилиар.[8]

На новонамерения превод на словото за четиридесетте мъченици бе направено пълно изследване в сравнение със Супрасълския препис и гръцкия оригинал. Студията излезе от печат.[9] Тук не ми е възможно да изброя всички доказателства, които говорят за това, че действително е открит нов превод, нито да покажа дори малка част от онези синонимни средства, с които един и същ текст от оригинала е предаден на старобългарски. Ще посоча само някои от многобройните лексикални синоними, употребени срещу една и съща гръцка дума: велнкъ (*С*) — велнн (*Г*), богъ (*С*) — идолъ (*Г*), воевода (*С*) — кнлзъ (*Г*), быстръ (*С*) — ждръ (*Г*), рать (*С*) — брань (*Г*), иединеннне (*С*) — ннодоушне (*Г*), одолѣвати (*С*) — побѣждати (*Г*), послоушьствовати (*С*) — свѣдѣтелъствовати (*Г*), въздроутн (*С*) — вазрыкати (*Г*), область (*С*) — власть (*Г*), вънпж (*С*) — всегда (*Г*), блюстн (*С*) — стрѣцнн (*Г*), дрькольмн (*С*) — држгы (*Г*), ледъ (*С*) — голоть (*Г*) и пр. Новонамереният текст в Германовия сборник затвърди у мене убеждението, че той е възникнал независимо от превода в Супрасълския сборник, че съдържа архаизми, които отнасят превода към паметниците от глаголическата писменост. И още нещо: една част от словото в Германовия сборник не дава данни за друг превод (изглежда, че текстът в края на словото е бил повреден и то е било довършено вече по превода, който се намира в Супрасълския сборник. Тази именно част, която е еднаква със Супрасълския, в Германовия препис съдържа по-архаични синоними, които показват, че и преводът от Супрасълския сборник е възникнал в ранния старобългарски период. Така благодарение на намерения текст на словото за четиридесетте мъченици ние вече притежаваме два старобългарски превода, които трябва да се отнесат към старобългарския хомилиар.

---

[7] N. Van Wijk, Die älteste kirchenslavische Übersetzung der Homilie . . ., Byzantinoslavica, t. VII, Prahá, 1927—1938, c. 108—123.

[8] Д. Иванова-Мирчева, Из старобългарския хомилиар (новооткрити преводи) — Константин-Кирил Философ, юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, София, БАН, 1969, с. 309—314.

[9] Д. Иванова-Мирчева, Непознат вариант от старобългарския превод на *Μαρτύριον τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τεσσαράκοντα μαρτύρων τῶν ἐν Σεβαστείᾳ μαρτυρησάντων*, Известия на Института за български език, кн. XVII, София, БАН, 1969, с. 51—101.

В 1959 г. френският славист А. Ваян[10] издаде словото на Епифаний Кипърски по преписите от Клоцовия (*Кл*) и Супрасълския сборик, с разночетения от още шест, подбрани от много повече преписи, всички произхождащи от един и същ превод. Това прекрасно издание дава възможности за разнообразни изследвания. На А. Ваян не е бил известен друг превод. Но ето, че Германовият сборник съдържа друг, независим от познатия, и ни кара да му направим пълно издание. Освен последователно прокараните морфолого-синтактични варианти от двата превода се извлича и богата лексикална синонимия, като напр. плаштаница (*Кл С*) — понѣва (*Г*), жжнкы (*Кл С*) — сроднникы (*Г*); человѣкъ (*Кл С*) — тлѣньнь (*Г*), гоубитель (*Кл С*) — мѫчитель (*Г*), вратнице адовнѣи (*Кл С*) — вратарне адови (*Г*); за оухо оударенъ бываашє (*Кл С*) — заоушенніе прнемлѣшн (*Г*) и др.

Новооткритият превод в Германовия сборник е по-близък до гръцкия оригинал, филологически е по-издържан, по някои свои архаични черти показва, че трябва да е възникнал в много стар момент от развоя на езика, но в Преславското книжовно средище. Чрез този превод старобългарският хомилиар също се обогатява с нов интересен материал за изследвания.

Към старобългарския хомилиар се отнасят, както вече бе посочено, и оригиналните похвални или поучителни слова на старобългарските писатели. На първо място са словата на Климент Охридски и Йоан Екзарх. Специално внимание трябва да се отдели на анонимните хомилии, които нямат гръцко съответствие. След сериозна текстологична работа последвана от езиков и литературен анализ, ще може да се оформи още един, макар и не голям дял от старобългарския хомилиар — от оригинални старобългарски анонимни хомилии, начело на които несъмнено ще застане анонимната хомилия от Клоцовия сборник.

Чрез сравнение между различните преписи на едно и също оригинално слово можем да се доближим повече до прототипа, излязъл изпод перото на старобългарския писател. Така стана напр. с Климентовото слово за архангелите Михаил и Гавриил — една блестяща проява на неговата творческа мощ. Доскоро науката познаваше това слово по преписа в Зографския сборник от края на XIV в. Това беше най-старият му препис. Друг препис донесе Германовият сборник. Макар и само с около 40 години по-стар като паметник, Германовият препис съдържа езикови особености, които го доближават до неговия далечен оригинал. Новооткритият текст бе публикуван с разночетения от Зографския и придружен от езиково изследване от К. Мирчев.[11] След като внимателно отстранява „булото на късни наслоения в двата ръкописа", К. Мирчев намира повече архаични Климентови черти в Германовия препис. Той изтъква „няколко забележителни архаизми", като напр. серафнмъ и херувнмъ като форми за мн. число, някои родителни форми в Германовия препис, срещу които Зографският предлага винителни, напр. всего мнра wсвѣщаж или wбраза скуннѣ бъ показа от Герман. От лексикалните варианти

[10] A. Vaillant, L'Homelie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ. — Radovi Staroslavenskog instituta, 3, Zagreb, 1958, p. 7—101.

[11] К. Мирчев, Неизвестен препис на Климентовото слово за архангелите Михаил и Гавриил от 1359 г., Български език, г. XVI, 1966, кн. 5, с. 421—439.

Германовият препис съдържа по-архаичните: вънѫ вм. вьсегда, правовѣрьнъ вм. православьнъ, неразлѫчьнъ вм. нераздѣльнъ, начѧтъкъ вм. начало, шнрота вм. шнрина, льсть вм. прѣльсть, тєплъ вм. топлъ, гръдниn вм. гръдость.

По-архаични езикови черти съдържа и преписът на Климентовото похвално слово за Йоан Кръстител в Германовия сборник, докато преписът в Хомилиара на Михановић дава данни, че словото вече е било преписано на източнобългарска почва и приело някои от синонимните изразни средства, характерни за тази книжовна школа.

Словата на Йоан Екзарх също се числят към старобългарския хомилиар. Тяхното издирване, отмахването на напластяванията на вековете, за да се дойде по-близко до оригинала, е една от задачите на историците на езика. Словата на Екзарх, както впрочем и цялото му творчество, не само не са запазени в старобългарската им форма, но не са издавани досега и по среднобългарски преписи. Познати в руска и сръбска редакция, те заемат малко място в изследването на Кирило-Методиевия език. Германовият сборник и Златоустът на Ягич ни донесоха някои среднобългарски преписи на словата на Йоан Екзарх. Те представят вече една по-солидна основа, върху която чрез сравнение с преписите от руска и сръбска редакция ще може да се възстанови до голяма степен оригиналният текст. Работата върху изданието на словата на Йоан Екзарх (първият том е вече под печат) ми даде възможност да установя до каква степен чуждата редакция се е отразила върху старобългарското слово, какви системни изменения е внасяла и кои черти на оригинала е запазвала.

* * *

Ако поискаме да определим какво е значението на старобългарския хомилиар, трябва да наблегнем преди всичко на това, че с издирването на още съставки от него в изследванията на Кирило-Методиевия език се включва един литературен жанр с художествени качества, което води след себе си голямо богатство от езикови средства, отразява по-висока стилистична обработка на книжовния език. Съпоставката между старобългарските преводи и техните гръцки оригинали показва точност и красота на старобългарския превод, съществуване на еквивалентни по смисъл и стилистична стойност старобългарски езикови средства, данни за богато словотворчество, водещо се несъмнено по византийския образец, но съобразено със словообразувателните закони на езика.

Ако сравним данните, които ни дават различните среднобългарски преписи или преписите на словата от руска или сръбска езикова редакция, с онова, което знаем за развоя на Кирило-Методиевия език от каноничните паметници, обобщено в капиталните трудове на Ягич, ние ще видим, че те се покриват напълно. Ще рече, че и старобългарският хомилиар изминава същия път на развитие, какъвто и каноничните паметници. Това показва, че и изследванията върху старобългарския хомилиар, с цел да се разшири тяхната база, са поставени на правилна основа. Остава чрез предпазливи и задълбочени проучвания внимателно и критично новите материали да се включат в състава на старобългарския

книжовен език особено лексиката и някои синтактични особености и данни от стилистичен характер.

Като се изследват различните преписи, рецензии или преводи на словата, се достига и до важни податки за двете старобългарски книжовни школи — Охридската и Преславската. Те недвусмислено сочат в какво в същност се състоят различията между двете школи, с които различия в последно време често се спекулира.

Двете старобългарски книжовни школи използуват един и същ език — старобългарския, а не два отделни езика, както напоследък започват да твърдят някои. Главното, което може да реши въпроса, дали се касае за един език или за два отделни, е системата на езика, неговият граматичен строй и основен речников състав. Никой, който работи с материала, не би могъл да докаже, че възникналите произведения в Преславската школа отразяват друг граматичен строй, различен от строя на езика на Охридската школа. Това най-добре се вижда в преписите на едно и също слово. В какво се състоят различията? В едно и също изречение преписвачът от Преславската школа заменя някоя дума с друга, равна ней по значение, заменя старата форма на асигматичния аорист със сигматична, предпочита миналото деятелно причастие на -въ, -въшн срещу по-старото на -ъ, -ъшн. Преславският книжовник употребява простата възвратна форма със -сѧ за страдателен залог, докато преписвачът от Охридската школа, както става и в глаголическите западнобългарски паметници, се придържа към сложната пасивна форма, образувана от инфинитива бытн и страдателно причастие. Тази синонимия и до днес е характерна за нашия език. В Преславската школа непреведената гръцка дума-термин се замества с нова, вече преведена. Там има по-друго отношение и към превода. По-високата образованост на някои от преславските книжовници, тяхната, така да се каже, филологическа подготовка и добро знание на гръцкия език дават в резултат преводи, повече свързани с гръцкия оригинал.

Тези разночетения изпъстрят основния, напълно еднакъв по строеж текст на двата преписа и са далеч от възможноста да го изменят така, че да го превърнат в „друг език“[12].

Още по-голяма е доказателствената стойност на два различни превода на едно и също слово. По-горе говорихме за такива преводи, единият от които е възникнал в Преславското книжовно средище, а другият — на запад. Тук именно би трябвало онези, които говорят за два езика, да намерят най-много доказателства. В действителност обаче ние виждаме как от един и същ езиков материал се изграждат два отделни превода, така както днес двама български преводачи биха превели едно

---

[12] Тук ще припомним изследването на V. Vondrák, Altslovenische Studien, Sietzungsberichte d. K. A. d. Wiss., Bd. 122, VII Abh., Wien, 1890, S. 1—89. Сравнявайки Епифаниевата хомилия за Погребение от Клоцовия сборник с преписа в Супрасълския сборник, които според него са *две рецензии* на един и същ превод, В. Вондрак определя различията между тях като резултат само на един по-късен езиков развой . . . (. . . als das Resultat der Einwirkung einer späteren Sprachperiode) (стр. 3); изтъква, че редът на думите (Wortlauf) е един и същ в двата преписа, като в Клоцовия е по-стар (älter ist). Примерите, които В. Вондрак дава, са лексикални варианти от типа на посочените и в настоящия труд; отбелязват се и двата типа аорист, за които бе дума по-горе, и пр.

и също произведение все на български език, но по различен начин, със синонимни средства.

В това отношение доказателствената сила на старобългарския хомилиар е много голяма. За разлика от каноничните книги, за които има само недоказани предположения, че може би са били преведени или прередактирани повторно, още в старобългарския период от Преславските книжовници, старобългарският хомилиар пръв от неканоничните жанрове дава неоспорими доказателства за съществуването на отделни преводи, чрез които опровергава по най-категоричен начин, че Преславската школа пишела на „старобългарски" език, а Охридската на друг — „класическия старославянски" език.[13]

Издирването на старобългарския хомилиар по преписи от по-късните периоди е все още в самото начало. Направеното досега показва, че такъв аспект може да даде добри резултати, че големите трудности, с които е свързано то, големите усилия, които изисква, биха били напълно оправдани и възнаградени. То идва в момент, когато учените слависти с право се насочват все повече към изследване лексиката и синтаксиса на старобългарския език — тези все още недостатъчно изследвани области. Старобългарският хомилиар ще има да играе при тях много голяма роля.

---

[13] За това вж. повече у: Д. Иванова-Мирчева, Старобългарски, старославянски и среднобългарска редакция на старославянски. — Константин-Кирил Философ, юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, София, БАН, 1969, с. 45—62.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА,
ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София . 1971

•

Францишек Славски

ПРАСЛАВЯНСКИ И ЮЖНОСЛАВЯНСКИ ЕЛЕМЕНТИ В ЕЗИКА НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Последните изследвания в областта на праславянския език, в които важна роля играе и българската наука, допринесоха за коренното изменение на досегашните приемани почти от всички възгледи. Оказва се, че много от важните фонетични явления са възникнали в последните векове на праславянския период, а някои от тях — буквално на границата с Кирило-Методиевия период (VII—VIII в.). Тук спадат такива важни явления като например възникването на еровите вокали, на гласната ѣ, появата на *о*, метатезата на групите *торт толт*, възникването на сричкотворни *р л*, втората и третата палатализация на задноезичните съгласни. Може да се каже с голяма вероятност, че периодът на дейността на Кирил и Методий се е отнасял все още почти към праславянската епоха. Може би не е случайно, че основоположниците на българската и славянската писменост наричат своя език словѣньскъ ѧзыкъ, а тия, на които посветиха своя живот и дело, наричат словѣне.

От дълго време в науката са се водили ожесточени спорове за езика на старобългарската писменост. Касаеше се за нещо съществено: дали основа на Кирило-Методиевия език е бил отлично известният на двамата братя говор на славяните в околностите на Солун, или пък те са се опрели на речта на славяните от Великоморавската държава. Днес след изследванията преди всичко на Ягич не подлежи на никакво съмнение, че в основата на езика им са залегнали българо-македонските говори от солунската област от средата на IX в., които се свързват тясно по редица особености със съседните родопски и тракийски говори.

Характерна особеност на първоначалния език на Кирил и Методий е: 1) неговата архаичност, близостта и даже идентичността му в много отношения с праславянското състояние (в съгласие с периферийния характер на говорите, които са легнали в основата му); 2) тясната му връзка с днешните югоизточни българо-македонски диалекти. Благодарение на ценния труд на Макс Фасмер за славяните в Гърция днес констатираме

многобройни съответствия между езика на Кирил и Методий и славянската ономастика в Гърция, безценен източник за опознаване езика на българо-македонските славяни от VI до IX в.

По този начин намират обяснение почти всички основни особености на старобългарската фонетика. Считаните за най-характерни за тоя език съчетания *шт жд* като съответствия на праславянските съчетания *tj, kt', dj* или широкото произношение на гласната *ě* (засвидетелствувано добре в глаголицата чрез единната буква за ятовата гласна и *я*) са характерни и днес за околностите на Солун. Също така липсата на йотация на *е* в глаголицата (ѥдинъ, ѥзеро) е в съответствие с изговора, срещан например в околностите на Солун. Типичното за старобългарския език начално *а-* (агнѧ, агода) се потвърждава от най-стария ономастичен пласт в Гърция, а също така и от данните на Българския диалектен атлас, които показват изговор от типа *агне* в южните периферийни диалекти (в родопските говори). Предполаганият за езика на Кирил и Методий изговор на първоначалните полугласни *ъ ь* независимо от позицията им в думата се потвърждава отлично от данните на старата ономастика на територията на Гърция, които свидетелствуват за изговора на тия вокали като кратки *у и*. В същите източници намират потвърждение типичните за старобългарския език носови гласни *ǫ ę*, които са се запазили отчасти в югозападните македонски говори в Източна Албания. Също и в околностите на Солун от тях са останали многобройни следи в отделна носова съгласна, например *мъндра, ченду*, старобълг. мѫдръ, чѧдо.

Не е случайно също така и означаването на сричкотворните *р л* в езика на Кирил и Методий със съчетания *ръ лъ*. Ономастичният материал в Гърция и данните от областта на Солун потвърждават действително такъв изговор.

Като една от най-важните праславянски черти в Кирило-Методиевия език трябва да се счита строежът на думите. Господствували са отворените срички, завършващи на гласни. Съгласните по принцип не са могли да стоят нито на края на думата, нито на края на сричката.

Лексиката на Кирило-Методиевия език, както и лексиката на всеки език, се състои от няколко различни по хронология пластове. Най-многоброен и най-представителен за нея е старият праславянски пласт, напр. богъ, жена, домъ, вода, вѣра, бремѧ, боун, бѣлъ. Според Кулбакин в езика на Кирил и Методий има от 700 до 800 такива думи. Това ни обяснява защо този език е бил понятен еднакво добре както за южните, така и за западните славяни, а по-късно и за източните. Разбира се, Кирил и Методий са взели всички тези думи преди всичко от солунските говори от средата на IX в. Солунският диалект, като всеки периферен диалект, е бил и е много архаичен също и в лексикално отношение. Болшинството от тия думи са живи и до днес (както напр. показа Цонев) в българо-македонските диалекти.

През последните десетилетия ние се запознахме по-добре с диалектната лексика. Нищо чудно, че все повече архаични думи от езика на Кирил и Методий се откриват в живия народен език в околностите на Солун и в съседните области. Засвидетелствуваният в евангелски текстове глагол клепатн клеплѭ 'намигвам, давам знак с очи' е отбелязан в прекрасния речник на Сухо и Висока (в околностите на Солун) от

М. Малецки. В архаичния родопски говор на село Тихомир Кабасанов намери следи на праславянското местоимение нже във форма ажѝт. В същия говор намираме и други редки лексикални архаизми, като напр. *вели́* 'каза', *го̀рм* 'дъб' (старобълг. гръмъ 'храст', *йеще* 'още' *ла̀нта* 'буза' (старобълг. лантꙗ).

Понякога точни съответствия на Кирило-Методиевите думи намираме в други периферийни южнославянски диалекти, напр. прекомурско *vïi̯vä̀c* 'чародей' (старобълг. влъхвьць, влъхвъ), чакавско на острова Крес *lozbȁt, lobizȁt* 'целувам' (старобъл. лобъзати).

Няма защо да се учудваме, че няколко думи от първоначалния език на Кирил и Методий не се срещат в никакъв жив славянски диалект, напр. балии 'врач' или абие 'изведнъж, тутакси'. Не е изключено обаче системните изследвания на диалектите да хвърлят светлина и върху този въпрос.

Кирило-Методиевият език възниква в средата на IX в. въз основа на диалекти в околността на Солун. Затова именно той притежава и типични черти на южнославянските езици. Едни от тях са общи с източнославянските езици, напр. явленията, свързани с втората и третата палатализация (вьсь < *vьxъ*, цвѣтъ < *květъ*: звѣзда < *gvězda*), асимилацията на съчетанията *тл дл* > *л*: молитн < *modliti*, рало < *ordlo*, плела < *pletla*). Други свързват южнославянските езици с чешко-словашката група, напр метатезата на групите *торт толт, терт телт* > *трат, тлат, трът, тлът* и развоят на първичните съчетания *ьр ър, ьл ъл* в сричкотворни *р л*.

Специално внимание заслужават немногобройните старинни само южнославянски езикови черти, които са възникнали в последния период на праславянската ера. Тука се отнасят както фонетични явления, тъй и морфологични и лексикални, напр. южнославянското *рат лат* от първоначални циркумфлектирани съчетания *орт олт*. Трябва да се подчертае, че тук срещаме също и липса на метатези, което пак трябва да се обясни като периферен архаизъм. Към тази група можем да отнесем също няколко окончания: южнославянското окончание *-ę* за родителен падеж единствено число и за именителен-винителен падеж множествено число на имена със стари *ja-, jo*-основи в опозиция със севернославянско *-ě*: zemje: *země, konje: koně*; окончанието *-оть* за творителен падеж на имената със стара о-основа: *glasoть* (севернославянско *-ъть: golsъть*); окончанието за именителен падеж на сегашното действително причастие южнославянско *-у* в опозиция със севернославянско *-а (nesy, bery: bera, teka, moga)*.

Най-старите извори за историята на южнославянските езици ни посочват първите следи на диференциация. Най-старата, а същевременно и най-забележителна отличителна черта е развоят на праславянските съчетания *tj dj*, които в български език се сливат с континуантите на праслав. *stj zdj: къща: кръщавам, между: дъжд*. Съчетания *щ жд* са типични вече за езика на Кирил и Методий.

В езика на преписвачите, който е отдалечен от половината на деветия век със 150—200 години, ние забелязваме вече ясно очертани следи на диалекти. Така развитието на силните ерови гласни, което противопоставя

глаголическите паметници от охридската школа на кирилските преславски паметници (сонъ, день: сънъ, дьнь, день), е най-старата диалектна черта на българо-македонската територия.

В източната част на Балканския полуостров, заселена от българо-македонски племена, изникват в средновековието важни нови морфологично-синтактични черти, които коренно променят от гледището на типологията българския език, като го сближават към другите балкански езици. Причините на тези промени разбираме днес по-добре, отколкото по-рано. Няколковековното съжителство на разни народи с различни езикови системи, съвместният живот в условия на билингвизъм предизвиква с течение на времето взаимно сближаване на езиците, опростяване и преобразуване, при което се отстраняват чертите, които най-много са затруднявали взаимното разбиране. Първите следи на много от тези нововъведения, балканизми, срещаме вече в старобългарския, например първите прояви на настъпващата промяна в деклинационната система: разширяване на употребата на дателен притежателен падеж за сметка на родителен, първи следи от изтласкването на синтетичните форми от аналитични с предлози, употреба на кратки енклитични дателни форми в посесивна функция, първите следи на бъдещо време със спомагателен глагол хощѫ, първите следи на постпозитивен член, стремеж към преобразуване на супина и инфинитива в аналитични конструкции.

Интересен факт е, че почти същите промени се наблюдават в простонародния латински и гръцки език. По хронологията на тези балканизми са изказвани различни схващания. Първият, който насочи вниманието си към старобългарски език като към балкански език, беше моят незабравим професор М. Малецки. Според него може да се прокара доста строго разграничение между незасегнатия от балкански влияния Кирило-Методиев език и частично вече балканизирания език на по-късните преписвачи. Докладът на Малецки, подготвян във връзка с III международен славистичен конгрес в Белград в 1939 г., за съжаление поради избухване на войната не видя бял свят.

Въпросът все още чака изследване. Не подлежи на никакво съмнение, че 150—200 години, които делят езика на преписвачите от половината на IX в., е трябвало да разширят процеса на балканизацията. Достатъчно е да се вземат такива най-типични паметници като Савина книга или Супрасълски сборник. Ето няколко примера от Савина книга;

Матей VII 24: всакъ нже слышитъ мн словеса и творитъ ѭ (Марийнското евангелие: словеса моѥ);

Матей VII 26: и всакъ слышан мн словеса сн, Савина книга (но Марийнското евангелие: вьсѣкъ слышан словеса моѥ);

подобно Матей V 43: възлюбишн блнжънѣго сн и ненавндишн врага своего, Савина книга (Марийнското евангелие: възлюбишн искрьнѣго своего).

Изобщо може да се забележи много по-засилена употреба на дателния падеж в Савина книга при местоименията, също и на дателния при съществителни. Не са редки случаите, когато в Марийнското евангелие намираме като съответствие на дателния падеж родителен:

Матей VII 3 Савина книга: что же внднши сѫчѧць въ очесе братоу своемоу (Марийнско евангелие: въ оцѣ братра своего);

Иоан XVII 2 Савина книга: ꙗко же дастъ емоу власть всѧцѣи плъти (Марийнско евангелие: вьсѣкоѩ плъти).

Не подлежи обаче на съмнение, че и в езика на самия Кирил са съществували първите следи от балканизми. Трябва да си дадем сметка, че солунският диалект от половината на IX в. е имал зад себе си вече три века съвместен живот с гърците. Като такива първи балканизми, присъщи вече и на Кирило-Методиевия език, са били най-вероятно първите следи на бъдеще време с помощен глагол хотѣти, по-засилена употреба на дателния падеж, постепенно изтласкване на родителния падеж, засилена употреба на предлозите.

Кирило-Методиевият език възниква във Византия в билингвистично средище: славянско и гръцко. Ето защо не ни учудват многобройните гръцки заемки. Една част от тях са простонародни заемки, дошли чрез българо-македонските славяни от живия гръцки език, напр. сѫбота, адъ, дꙗволъ. Мнозинството обаче са книжовни заемки, които са в тясна връзка с работата на Кирил и Методий върху създаването на първия литературен славянски език. Правилно обърна внимание Дурново, че Кирило-Методиевият език е бил преди всичко литературен език.

Както виждаме, в езика на Кирил и Методий има няколко разни хронологични пластове. Делото на Кирил е несравнимо по величие. Най-голямото му достижение е издигането на почти още праславянския език до културното равнище на останалите световни езици. Той създаде гениална азбука, която предава всички тънкости на праславянската извънредно богата звукова система от половината на IX в. Заедно със своя брат Методий той положи основите на славянската писменост, на славянската култура. В IX в. възникнаха не само прекрасните преводи от гръцки език, но и първите оригинални творби. Самият Кирил е първият славянски поет, чиито творби се отнасят към най-ценните съкровища в европейската поезия на ранното средновековие. Целия си живот той посвети на идеята за равноправие на славяните в борбата за право на собствен литургичен език, на собствена литература.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Г. Михаила

РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА ПИСМЕНИТЕ ПАМЕТНИЦИ, ПОСВЕТЕНИ НА ЖИВОТА И ДЕЛОТО НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ И МЕТОДИЙ В РУМЪНИЯ

Между многобройните религиозни, философски, исторически, правни и литературни византийски и славянски произведения, които са се разпространявали през средновековието в румънските княжества, важно място заемат писмените паметници, посветени на живота и делото на големите книжовници Константин-Кирил и Методий, създателите на славянската писменост и литература.[1] Едни от румънските преписи на тези паметници са познати в научната литература отдавна и са били публикувани, други са по-малко известни или бяха посочени едва в последно време; някои останаха неизвестни на изследвачите до днес. Никога те не са били предмет на цялостно описание, за да се види приносът на старите румънски книжовници за съхраняването и разпространението на ръкописите и печатните книги, посветени на живота и дейността на двамата братя, за поддържането на спомена за тях между читателите от страните на Югоизточна и Източна Европа.[2]

[1] След М. Г. Попруженко и Ст. Романски (Библиографски преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия, София, 1935) нов списък на всички тези съчинения по известни и неизвестни по-рано преписи даде Б. Ст. Ангелов в Славянски извори за Кирил и Методий (ДБ „Васил Коларов" [„Кирил и Методий"], Известия за 1956 г., София, 1958, с. 179—215).

[2] Срв. няколко от последните обобщителни работи за старата румънска култура и литература, писана по славянски, с посочване на основната библиография: N. Cartojan, Istoria literaturii române vechi, vol. I, Bucureşti, 1940; D. P. Bogdan, Din paleografia slavo-română, в Documente privind istoria României. Introducere, vol. I, Bucureşti, Ed. Academiei, 1956, p. 79—118; Idem, Diplomatica slavo-română, ibidem, vol. II, p. 3—224; Istoria României, II, Bucureşti, Ed. Academiei, 1962, p. 664—709; П. П. Панаитеску, Характерные черты славяно-румынской литературы, „Romanoslavica", IX, 1963, с. 267—290; Istoria literaturii române, I, Bucureşti, Ed. Academiei, 1964, p. 233—293; Г. Михаилэ, Старославянские надписи, открытые в с. Бесарабии (обл. Добруджа), „Revue roumaine de linguistique", IX, 1964, № 2, p. 149—169; G. Ivaşcu, Istoria literaturü române, 1, Bucureşti, 1969.

В настоящото съобщение (съкратен вариант на статията Răspîndirea în Tările Române a scrierilor despre viaţa şi activitatea fraţilor Constantin-Chiril şi Metodie din Salonic, предадена за печат в Studii de slavistică, vol. II, Ed. Academiei, Bucureşti.; виж и нашата статия La diffusion dans les Pays Roumains des écrits sur la vie et l'activité des frères Constantin-Cyrille et Méthode de Thessalonique, излязла в 1968 г. в Солун, във втората част на сборника *Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἑόρτιος ἐπί τῇ χιλιαστῃ καὶ ἑκατόστῃ ἐτηρίδι*, с. 245—263; първата част на този сборник излезе в 1966 г.) ще направим кратък преглед на тези паметници като скромен принос по случай 1100-годишнината от смъртта на големия книжовник, философ и филолог Константин-Кирил (827 — 14. II. 869), чието честуване бе включено в програмата на Световния комитет за мир и на ЮНЕСКО за 1969 г. и представлява национален празник на българския народ.

От сведенията, с които разполагаме днес, се вижда, че в румънските княжества са били преписвани и разпространявани няколко варианта на Кириловото житие, византийско-славянски хроники, които съдържат известия за Кирил, съчинението *За буквите* на Черноризец Храбър и други подобни паметници.[3]

Ето кои са тези съчинения и в кои румънски ръкописи и печатни книги са поместени:

1. Пространното житие на Константин Философ. До днес са открити над 50 преписа на това забележително съчинение за живота на Константин-Кирил, съставено наскоро след неговата смърт, може би от учениците на двамата братя, между които изследвачите посочват преди всичко Климент Охридски,[4] обаче под прекия надзор на по-стария брат. Тези преписи са от XV—XIX в.[5] Издавано няколко пъти по различни най-стари ръкописи, понякога във възстановена форма, това съчинение продължава и днес да е в центъра на вниманието на издателите на Кирило-Методиевите текстове.[6]

---

[3] Между румънските преписи обаче не можахме да открием нито едно от съчиненията, посветени специално на Методий, освен кратък спомен в текста, бр. 11 (виж по-долу), но тъй като в Житието на Константин-Кирил и в други паметници се говори и за неговия брат, смятаме, че заглавието на съобщението е оправдано.

[4] Вж. напоследък: К. Мечев, Към въпроса за авторството на пространните жития на Кирил и Методий, Известия на Института за литература (БАН), кн. XVI, София, 1963, с. 105—124; Е. Георгиев, Състояние на научната проблематика около личността на Климент Охридски, сб. Климент Охридски, София, 1968, с. 50—61.

[5] Вж. Б. Ст. Ангелов, Славянски извори . . ., с. 181—185; История на българската литература, т. I, София, 1962, с. 31—76 (библиография на с. 427—428); Ив. Дуйчев, Към публикуването на пространните жития на Кирила и Методия, сб. Хиляда и сто години славянска писменост, 863 – 1963. Сборник в чест на Кирил и Методий, София, 1963, с. 93.

[6] Срв. главните издания през XX в.: F. Pastrnek, Dejiný slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda, s rozborem a otiskem hlavních pramenů, Praha, 1902; А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, I—II, София, 1920—1934; П. Лавров, Кирило та Методій в давньо-слов'янському письменстві, Київ, 1928; Idem, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград, 1930; T. Lehr-Spławiński, Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne), Poznań, 1959; Fr. Grivec — Fr. Tomšić, Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes („Radovi Staroslavenskog Instituta", knjiga 4), Zagreb, 1960; Textes vieux-slaves, par André Vaillant, I—II, Paris, 1968 (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, VIII/1, 2).

Между най-старите и най-важни преписи от XV в. (8 преписа) и от XVI в. (три преписа),[7] един се намира в славянския ръкопис № 135 от Библиотеката на Академията на Социалистическа република Румъния (BAR), ръкопис, получен (в 1900 г.) от манастира Нямц (където е имал № 33).[8] Ръкописът (хартия, 430 листа) представя сборник от шест части, които са от XV, XVI и XVII в.; втората част (л. 125а—153а) съдържа *Пространното житие на Константин Философ*, написано в XVI в. в сръбска редакция.[9] От този ръкопис А. И. Яцимирски е издал началото и два малки откъса, а напоследък някои по-големи фрагменти — авторът на тези редове.[10]

2. *Краткото житие на Кирил Философ*. То е редактирано в България може би към XIII в. въз основа на обширното житие.[11] Този текст се е запазил в повече ръкописи,[12] от които три са от румънски произход:

а) Славяно-румънски ръкопис № 164 (BAR) (л. 221б—224б), донесен тук в 1900 г. от манастира Нямц (където е имал № 106), преписан в среднобългарска редакция от известния преписвач Гаврил монах от същия манастир, който завършил преписването му на 22. IX. 1439.[13] Този препис, най-старият от всички запазени до днес, беше публикуван

---

[7] Вж. П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература, II изд., София, 1967, с. 104.

[8] Вж. описанието у А. И. Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек (сборник ОРЯС, т. 79, СПб., 1905, № 66 (33), с. 704—715); P. P. Panaitescu, Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R., vol. I, Bucureşti, стр. 163—168; Б. Ст. Ангелов, Славянски извори . . ., стр. 183 (№ 31). Не можахме обаче да идентифицираме един препис от XIX в. по ръкопис от XVII в. на това съчинение, цитирано от Б. Ст. Ангелов на с. 185 (№ 54) по цит. съч. на Яцимирски, с. 743 (на тази страница в същност се намира друго съчинение, а и индексът не посочва подобен препис; може би то е посочено в друг труд на Яцимирски).

[9] Яцимирски определя целия сборник от XV—XVI в. Панайтеску посочва за тази част XVI в. (с. 153; на с. 168 печатна грешка: XVIII вм. XVI в.). Мястото на написването му не е известно. Първата част обаче е била написана в сръбска редакция от черноризеца Антоний, в 1624 г. в манастира „Св. Павел" на Атон.

[10] А. И. Яцимирский, Славянские и русские рукописи . . ., с. 705—706; Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. XXI—XL, СПб., 1902 (отпечатък от ИОРЯС, т. V, 1900), с. 105, бел. 2; G. Mihăilă, La diffusion . . ., p. 249—252. Текстът е много близък до текста, напечатан от Фр. Гривец и Фр. Томшич (цит. съч., с. 93—143) по Хилендарски ръкопис от XVII в.

[11] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II, с. 118.

[12] Вж. Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, София, 1958, с. 31—37; П. Динеков и др., Христоматия . . ., с. 106.

[13] Бележката на л. 330а: в лѣ(т) ѧ.вцмз. м(с)ца сѳ(п) .кг. съвръшн гавр҃ін(л) сїн събw(р)нн(к) — „В 6947 [1439] — месец септември 23, свърши Гаврил този сборник". Първият автор на описа на славянските ръкописи от манастира Нямц е посочил неправилно годината на ръкописа: „6946 (1437), септ. 23" (Ep. Melchisedec, Catalog de cărţile sîrbeşti şiruseşti manuscrise vechi ce se află în biblioteca sîntei mănăstiri Neamţului . . . „Revista pentru istorie, arheologie şi filologie", an II, vol. III, 1884, p. 143; освен че неправилно е била прочетена последната буква на датата, Мелхиседек е приспаднал 5509 години, като е смятал, че и в Молдова годината е започнала от 1 септември; в същност тя е започвала от 1 януари и значи от цифрата 6947 трябва да извадим 5508 год.). Яцимирски взима датата от Мелхиседек, като не е виждал ръкописа (Славянские и русские рукописи . . ., стр. 796), а от Яцимирски датата е взета от Б. Ст. Ангелов (Из старата . . . литература, стр. 27). П. П. Панайтеску дава правилно годината: 6947 (1439). Този сборник е бил посочен също и от Е. Калужняцкий, Сборники Нямецкого монастыря № 20 и 106, Сборник ОРЯС, т. 83, 1907, с. 47; срв. Б. Ангелов, Славянски извори . . ., с. 187 (№ 13). За Гаврил монах вж. напоследък: E. Turdeanu, Les lettres slaves en

в 1958 г. от Б. Ст. Ангелов,[14] който обаче е изпуснал края, тъй като не е имал фотографията на последната страница на текста.[15] Ето защо тук даваме само тази част на житието, което е озаглавено Житїе и жизнь прп(д)бнаго wц̑а нашего Кирїла философа :

[...] И до селн же стыıа р(а)кы[16] і ею тоунта цѣлебныа дары, пнтѣкающнмь къ нимь съ вѣрож и любовїж,[17] Им wже матвамн да спо-(д)бить на(с) Гь Бь полоуунтн вѣуныи(х) блгъ бл̑г̑(д)тїж и уколюбїемь едн(но)роднаго своего сн̑а и Г̑а нашего Іи̇ Х̑а коупно же и д̑х̑омь свонмь ст̑ы(м), нинѣ и пр(с)но и въ вѣкы вѣкомь. Амнинь (л. 224а—224б).

б) Ръкопис № 1, В. 1 на Университетската библиотека в Лвов (л. 471—477), преписан в Молдова по съобщение на И. Юфу,[18] през XVI в. Текстът на *Житието на Кирил*, който има същото заглавие с горепосоченото, беше издаден само наполовина от Йордан Иванов през 1931 г. по един непълен препис, даден му от Ст. Романски.[19]

в) Ръкопис, преписан от дяк. Никифор от Сучава през втората половина на XVI в. Този ръкопис е използуван от В. А. Билбасов в 1871 г.[20] посредством едно ново копие, принадлежащо на В. И. Григорович при преиздаването на Призренския текст (наричан и ръкопис на Гилфердинг, XV—XVI в.). Руският филолог погрешно е смятал, че ръкописът е от 1450 г. и че е бил от сбирката на самия Григорович.[21]

Moldavie: le moine Gabriel du monastère de Neamţu (1424—1449), отпечатък от „Revue des études slaves", t. XXVII (Mélanges André Mazon), 1951, p. 267—278 (екземпляр с дата 1449, поправена от автора, вместо 1447, в библиотеката на Асоциацията на славистите в СР Румъния, № 3646); за посочения ръкопис стр. 275 (датиран 1438 г. сигурно защото авторът е приспаднал 5509 г.: от 6947, а до 1580 г. в Молдова годината е започвала, както казвахме, от 1 януари, а не от 1 септември. Вж. D. P. Bogdan, Diplomatica slavoromână, в Documente privind istoria României. Introducere, vol. II, Bucureşti, Ed. Academiei, 1956, p. 119).

[14] Из старата . . . литература, с. 38—44, с увод, с. 36—37.

[15] Срв. цит. съч., с. 44, бележка 3.

[16] Дотук в изданието на Б. Ангелов (с. 44; ръкопис, л. 224а, ред. 30).

[17] Тук завършват другите ръкописи с изключение на два ръкописа от Лвов (вж. по-долу, т. „б") и на ръкописа, преписан от Никифор от Сучава (вж. по-долу, т. „в"), които съвпадат с копието на Гаврил монах.

[18] Старобългарски паметници в славяно-румънската литература, Известия на Института за литература, БАН, кн. XIV, София, 1963, с. 255, бел. 1.

[19] Български старини из Македония, II изд. София, 1931, с. 184—286 (увод, стр. 283—284). Краят на текста е бил прибавен от Й. Иванов по Белградския ръкопис (Сръбска академия на науките, № 11, XVI—XVII в.). Немският превод на този текст е бил направен в 1915 г. от Иван Франко (Kleine Beiträge zur Geschichte der kirchenslavischen Literatur. III. Eine altbulgarische Redaktion der Vita Constantini, „Archiv f. sl. Philologie", XXXVI, 1915, 1—2, p. 217—222), който е дал и кратко описание на този ръкопис и на друг, съдържащ същия текст, използуван за сравнение, от сбирката на А. Петрушевич, № 2, намерен в „Народный дом" в Лвов. Преводът предава ясно и крайния пасаж, цитиран по-горе под точка „а": и тъй той се намира и в двата ръкописа, както и в ръкописа, цитиран по-долу, под точка „в".

[20] Кирил и Мефодий, II, СПб., 1871, с. IV—V, 59—60, 238—246 (Част I излиза през 1868 г.).

[21] Вж. Б. Ангелов, Из старата . . . литература, с. 36; П. Динеков и др., Христоматия[2] . . ., стр. 106.

В края на ръкописа се намира следната бележка[22]: „Сїе молевна книга напнса раб бжїн многогрѣшнын Никнфоръ дїа(к) w(т) Сучавѣ града прн гп(д)рн Iw(н) Петре w(т) Моу(н)тѣнскон земли н прн мнтрополитѣ кир Анастасїа н съвръшн(с) к... днь. Н сътварн [сътворн] книга Нлѣ снѣ [сн̃ъ ?] Крнмкевнча."

В същност владетелят „Йон Петр от Мунтянската земя" не е Петър Арон (средата на XV в.), както смяташе Билбасов, а Петър Хромият (Шкьопул), брат на влашкия владетел Александър II (1567—1577). Тъй че той наистина е бил от „Влашко" и е царувал в Молдова между юни 1574 до ноември 1577 г., от януари 1578 до ноември 1579 и от септември 1582 до август 1591.[23] „Митрополитът кир Анастасий", за когото става дума в бележката, е Анастасий II, бивш романски епископ, а след това молдовски митрополит, около 1572—1575 г. и около 1577—януари 1578 г.[24] „Нлѣ сн̃ъ Крнмкевнча" е „Нлня дяк", син на търговеца Йоан Кримка от Сучава и на Кристина, който поддържа Петър Хромият, покалугерен под името Анастасий (Кримка или Кримкевич) и след това на 2. VI. 1600 г., при Михай Храбър става романски епископ, а после — епископ на Ръдъуц и накрая, в 1608 г. — молдовски митрополит.[25] Преди да се покалугери и да стане самият той изкусен преписвач на ръкописи, Илия-Анастасий Кримка може би е поръчал този сборник (ако сме разчели добре пасажа от бележката, предаден с грешки и, както изглежда, и с пропуски), който е бил преписан от дякон Никифор от Сучава между 1574—1575 г. или в 1577 (години, в които съвпада царуването на Петър Хромият и пасторството на митрополит Анастасий II).[26]

Ако имаме пред вид крайния пасаж, предаден от Билбасов, текстът от този ръкопис прилича на текста от ръкопис № 164 от BAR, а също и на текста от първия и втория ръкопис от Лвов, използувани от П. А. Лавров.[27]

3. Проложно житие на Кирил. В славянската литература е имало и други по-къси текстове, съдържащи данни за живота и делото на Кирил и Методий, които са били използувани специално за четене в църква. Подобен текст се намира в един *Пролог* от XIV в. (сбирка на Москов-

---

[22] Тук предаваме текста с кирилица, въпреки че Билбасов използува съвременната руска азбука. На някои места, както е отбелязал и той, неговото копие има грешки, които обаче не можем да поправим, тъй като не знаем къде се намира сега ръкописът.

[23] Вж.: Dicţionar enciclopedic român, vol. II, Bucureşti. Ed. Politică, 1964, p. 151—152.

[24] Вж.: Ch. Adamescu, Dicţionar istorico-geografic, в Dicţionarul enciclopedic ilustrat „Cartea Românească", II, Bucureşti, 1931, p. 1492; Ch. Moisescu, Şt. Lupşa, Al. Filipescu, Istoria Bisericii române, vol. I, Bucureşti, 1957, p. 341.

[25] Вж.: N. Iorga, Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor, vol. I, Bucureşti, c. 243—246; Ch. I. Moisescu и др., цит. съч., I, p. 344—345.

[26] Вж.: също E. Turdeanu, Le métropolite Anastase Crimca et son oeuvre litteraire et artistique, отпечатък от RÉSI, XXIX, 1952, p. 54—70 (авторът не е напълно сигурен в идентифицирането, предложено от Йорга, но и не го отрича. Разглежданият ръкопис не се споменава тук, тъй като книгата на Билбасов сигурно не е била достъпна на усърдния изследовател на славяно-румънската литература).

[27] Вж. разликите между ръкописа от Лвов, цитиран по-горе под т. „б", и ръкописа у А. Т.-Балан, цит. съч., II, с. 118; Б. Ангелов, Из старата... литература, с. 36—37.

ската синодална библиотека) и е бил публикуван от П. А. Лавров[28] и от А. Теодоров-Балан,[29] сравнен с други преписи.

В 1963 г. Йоан Юфу откри ново копие, почти еднакво с отпечатаното от П. А. Лавров и А. Теодоров-Балан, *в ръкопис № 6/428 от манастира Сучевица* в Молдова (л. 293—294),[30] със заглавие: Пама(т) прп(д)бнаго w(т)ца нашего Кирила философа, оуутлѣ словенска(г).[31]

Ръкописът, преписан в същия манастир, от „Николай, син на поп Йоан от търг Хотин", е един *Пролог*, който обхваща къси жития и слова за главните празници от 1 септември до 30 април.

Сравнявайки двата текста, стигнахме до заключението, че те са почти еднакви. Срещат се някои малки различия, които намираме и в други преписи; текстът, публикуван от Юфу, обаче има един малък пропуск — в IV параграф (по разделението на А. Теодоров-Балан).[32]

4. Поминален текст за Кирил. Един различен от споменатия текст, който обаче има същата функция, е бил открит от А. И. Яцимирски в молдовски ръкопис от средата на XVII в., принадлежащ „послушнику Федору Брагишу в Кондрицком ските в Бессарабии". На лист 3 от тетрадка 11 — казва Яцимирски — „среди получений на дни Великого поста встречается краткая память преп. Кирилла, учителя славянского, совершенно неизвестной редакции"[33], макар че донякъде прилича на другите *кратки жития* на Кирил и се забелязва, че се основава на пълния вариант. Текстът беше преиздаден от П. А. Лавров,[34] а после и от А. Теодоров-Балан.[35]

Както посочва българският учен, този интересен текст представлява „късни руски извод по среднобългарска подложка": към старите данни са добавени нови сведения от руски произход. Въз основа на тях бихме могли да предположим даже, че въобще текстът е бил редактиран в Русия от някакъв книжовник, добър познавач на традицията и на среднобългарските текстове.[36]

5. Бележки за Кирил в славянския превод на „Кратката хронография" на патриарх Никифор и в „Сръбско-молдовската хроника". В старата румънска литература се е разпространил един славянски вариант на *Кратката хронография* (*Χρονογραφικὸν συντομον*) на патриарх Никифор (806—815 г.), преведен още по времето на българския цар Симеон (893—927 г.), допълван през следващите векове до 1425 г. и про-

---

[28] Материалы . . ., с. 101—102.

[29] Кирил и Методи, II, с. 34—35 (увод, с. 33, бележки, с. 35—36).

[30] Старобългарски паметници . . ., с. 254—255.

[31] В изданието на А. Т. Балан (цит. съч., II, с. 34) пред заглавието се намира бележка „февраа ·д·", която липсва у Юфу.

[32] Пак там, с. 254.

[33] Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. XXI—XL, СПб., 1902, №. XXX, с. 104—105 (отпечатък от ИОРЯС, V, 1900); текстът на с. 105—106. Посочен от Б. Ангелов, Славянски извори . . ., с. 187 (№ 4), този текст е същият, цитиран на с. 207—208 (№ 131). Що се отнася до ръкописа — за който сега не знаем къде се намира, — Яцимирски добавя в бел. 1 от с. 104: „Краткие сведения об этой рукописи сообщены нами в примечании на 358-й с. 2-й книги II тома Изв. ОРЯС".

[34] Материалы . . ., с. 103—104.

[35] Кирил и Методи, II, с. 45—46; бележки, с. 46—47.

[36] Пак там, с. 46.

дължен в Сърбия с „Млаћи летописи“ (1355—1490 г.). Тази *Кратка хронография* е позната по четири славяно-румънски преписа: ръкописът № 116 от Библиотеката на бившата Киевска духовна академия, преписан частично в Бая от дякон Роман; друга част е преписана в манастир Слатина между 1554—1561 г.[37] от Исая, бъдещия Ръдъуцки епископ; ръкописът О, XVII, № 13 от Публичната библиотека „Салтыков-Щедрин“ в Ленинград, преписан в Молдова в края на XVI в. или в началото на XVII в. и отчасти — от 325 г. н. е. — двата варианта на така наречената *Сръбско-молдовска хроника* (славяно-румънски ръкопис № 636 от BAR от 1557 г. и ръкопис № 51 от колекцията на Яцимирски, пазен днес в Библиотеката на Академията на науките СССР — Ленинград[38]).

Като превеждали и преписвали византийската *Кратка хронография*, сръбските летописи са вмъкнали редица нови исторически данни,[39] които усвояват и румънските книжовници. Между тях има и едно съобщение за покръстването на българите и създаването на славянската азбука от Константин-Кирил. Ето откъсът, който ни нитересува, приведен тук по ръкопис № 636 от BAR (л. 221б—222а)[40]:

„Мнхаилъ[41] сн҃ь ѳеѡфиловь съ мт҃рїѫ сн ѳеѡ(д)рѡ҃ѫ .кѳ. лѣ(т) н съ Васнлїемь Македѡнномь .а. лѣ(т) н м(с)цъ .д҃. | Прн сн(х) wбновн сѧ православїѳ н ікѡны стыѧ въставншѧ(с) въ цр҃квн пакы н блъгаре хр(с)тїаны сътворншѧ(с) н слѡвѣса слѡвѣ(н)ска съставншѧ(с) стын(м) Кѵрнлѡ(м), в лт҃ѡ ѕ҃.ст҃ѣ.“ [6360—5500 = 860, по-точно 863, понеже при преписване е изпусната цифрата 3.[42]]

6. Черноризец Храбър: „За буквите“. Писана в началото на X в., творбата на Черноризец Храбър има особено значение за историята на славянската култура, за изясняването на въпроса за произхода на славянските азбуки и ролята на Константин-Кирил Философ в това важно дело. Тази апология на славянската писменост, почти съвременна с нейното начало, е позната по 73 преписа засега, някои от които бяха неотдавна открити от българския учен проф. Куйо М. Куев; той издаде всичките преписи на съчинението „За буквите“ във внушителната си

[37] Сега ръкописът се намира в Библиотеката на Академията на науките на ССР Украина под сигнатура Б. Поч. 47 (116); вж. по-долу.

[38] Вж. нашата студия Istoriografiă română veche (sec. al XV-lea — începutul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină şi slavă, „Romanoslavica“, XV, 1967, p. 159—162; E. Turdeanu, Le sbornik dit „de Bisericani“ : fausse identité d'un manuscrit remarquable, отпечатък от RÉSI, t. XLIV, 1955, p. 29—45.

[39] Вж.: Л. Стојановић, Стари српски родослови и летописи, Београд — Ср. Карловци, 1927, с. 150—151; Б. Ст. Ангелов, Славянски извори . . ., с. 212.

[40] Вж.: I. Bogdan, Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtschreibung, „Archiv f. sl. Philologie“, Bd. XIII, 4, 1891, p. 518 (Киевски ръкопис); Idem, Letopiseţul lui Azarie, отечатък от: A. A. R. Seria II, t. XXXI, Bucureşti, 1909, p. 71 (Ленинградски ръкопис); Idem, Cronice inedite atingătoare de istoria românilor, Bucureşti, 1895, p. 92 (ръкопис № 636 от BAR, от който цитираме по-горе); А. И. Яцимирский, Из славянских рукописей . . ., с. 77, бел. 5.

[41] Византийски император Михаил III (842—867).

[42] Същата дата се явява в три сръбски летописа, които съдържат това сведение (Л. Стојановић, цит. съч., с. 151). Навярно тук липсва „н трєтїѳ“, а това прави точно 6363, съответно 863, година на Моравската мисия (вж. по-долу); за летоброене по александрийската ера вж. К. Куев, Черноризец Храбър, София, 1967, с. 85—148.

монография „*Черноризец Храбър*“ (София, 1967). Най-старият ръкопис датира от 1348 г. и е написан от инок Лаврентий за българския цар Иван Александър. Следват три ръкописа от XV в., три от XV—XVI в. и десет от XVI в.: на първо място (бр. 8 в изданието на К. Куев) се намира *Молдовският ръкопис от Хилендар № 482* (старият № 328), а на трето място (бр. 10 в изданието на К. Куев) прочутият *Молдовски ръкопис № 116 от Библиотеката на бившата Киевска духовна академия*, цитиран по-горе.[43]

а) Молдовският ръкопис от Хилендар е бил притежание на игумен Анастасий от манастир Бистрица (Молдова), който е дошъл в Атон, където е починал в 1606 г., както се вижда от бележката в края на сборника.

Описан най-напред от П. А. Лавров в 1908 г.,[44] сборникът беше използуван после от Й. Иванов, който през 1931 г. публикува текста на съчинението на Черноризец Храбър (л. 248—252)[45] под заглавие Сказаніе како составн стын Кирн(л) славѣнw(м) писмена протнвѣ ѩзыкоу. По неговото издание Й. Курц препечата текста в 1949 г.,[46] а също така неотдавна и К. Куев.[47]

Както показват П. А. Лавров, Й. Иванов и К. Куев, този препис, въпреки че е и по-нов от другите (видяхме, че в последното издание той се намира на 8 място), е един от най-важните, понеже:

1. Дава пълно изброяване на славянските букви: Се(ж) сж(т) писмена славѣнскаа, сице н(χ) подбае(т) писатн н глашатн[48]: а, б, в, да(ж) до а,[49] н w(т) сн(χ) сж(т) четырн меж(д)ѵ десѧ(т)ма под(б)на гръ(ѵ)скы(м) писменw(м). Сж(т) же сн: а, в, г, д, є, з, н, (ѳ, ї),[50] к, л, м, н, ѯ, о, п, ρ, с, т, ѵ, ф, χ, ѱ, w, а четырн на десѧ(т) по славѣнскомѵ ѩзыкоу, н(ж) сж(т) сїа: б, ж, ѕ, ц, ч, ш, щ, ъ, ы, ь, ѣ, ю, ѧ, ѧ.[51]

2. Съдържа числителното име четырн меж(д)ѵ десѧ(т)ма (=24).[52]

3. Съдържа уточняването, че по време на писането на тази творба са „еще живы, нже сж(т) видѣлн“ Кирил и Методий.[53]

---

[43] Вж. К. Куев, цит. съч., с. 166, 210, 214, 217—221.

[44] К вопросу о времени изобретения письмен и перевода священного писания, в Jagić — Festschrift, Berlin, 1908, стр. 335—358.

[45] Български старини², с. 442—446 (с уводна бележка, с. 440—442).

[46] M. Weingart, Texty ke studi jazyka a písemnictví staroslověnského. Druhé revidované vydání nově upravil J. Kurz, Praha, 1949, p. 189—192.

[47] Цит. съч., с. 210—214.

[48] В други ръкописи глатн (=глаголатн). Тук и по-нататък използуваме отчасти бележките на Й. Иванов ; цитатите са от негово издание.

[49] Във Вроцлавския ръкопис (XVI в.) правилно: ѧ.

[50] Така в изданието на Й. Иванов.

[51] Текстът от да(ж) до и до края на пасажа не се намира във всичките ръкописи (вж. К. Куев, цит. съч., с. 47).

[52] Смятано по-рано за моравизъм, това старинно числително се намира и в други старобългарски ръкописи.

[53] Това изречение се явява само в този ръкопис, в Московския (XV в.) и Соловецкия № 913 (XVII в.) ръкопис (вж. К. Куев, цит. съч., с. 26); в тях е добавена, справедливо, и думата нх.

4. Дава имената Растица мѡравска и Кѡцела кнѧsа Блатѣнска Кѡстела.[54] Цялото изречение е: Н аще въпросиши въ кое врѣма, то въ(д)ть и рекѫ(т), іако въ врѣмена Мнхаила, цр҃ѣ гръ(ч)ска, и Бѡриса, кнѧsа блъгарска, и Растица моравска, и Кѡцела, кнѧsа Блатѣнска Кѡстела, в а҃тѡ ѡ(т) създанїа мира ѕ҃тѫ и третїе [6363—550=863].[55]

6. Киевският ръкопис, един от най-ценните и най-интересни славяно-румънски ръкописи, съдържа, както показва Йоан Богдан,[56] пет части: 1) извадки от моралните и аскетически произведения на отците на православната църква (Василий Велики, Атанасий Велики, Йоан Златоуст и др.); 2) граматически съчинения („За буквите“) от Храбър, „За осемте части на речта“, анонимно съчинение, създадено по гръцки извори, и една извадка от граматическото съчинение на Константин Костенечки Философ (вж. по-долу); 3) астрономични и календарни бележки; 4) византийско-славянски исторически съчинения (*Кратката хронография* на патриарх Никифор, допълвана до 1425 г. — вж. по-горе под 5; *Сръбските летописи за периода 1355—1490 г.* и *Българската анонимна хроника* за 1296—1413 г.) и румънските летописи (*Летописът от Путна I* и *летописите* на Макарий и Ефтимий).[57]

Съчинението на Черноризец Храбър, тук със заглавие в най-стара форма: Ѡ писмене(х) чрънорнзца Храбра, се намира на л. 205а—208б и е било публикувано най-напред от А. Багрий в 1912 г.,[58] а в последно време отново по ръкопис от К. Куев.[59]

Ако предишният ръкопис съдържа заедно с други ръкописи някои ценни текстуални архаизми в сравнение с множество други преписи, този е единственият в цялата редица на 73-те ръкописа, който дава в края на Храбровото съчинение освен имената на Кирил и Методий и имената на шестимата техни ученици: Горазд, Климент, Наум, Ангеларий, Сава и Лаврентий, общо осем учители на славяни.[60] Докато множеството

---

[54] Тази дума липсва в другите ръкописи с изключение на Соловецкия № 329, където се явява така: Костела кнѧя Блатнѧска. Интересно е да се подчертае, че тази дума се среща в същата форма в текста № 4; публикуван от Яцимирски (както и в други ръкописи на Храбровото съчинение, вж. К. Куев, цит. съч., с. 52, бел. 34). Смятаме, че пълната синтагма е правилна и че тя трябва да се преведе така: „Коцел, княз от двора (лат. castellum) Балатон“ (вж. N. Nahtigal, Nekaj pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Constantina-Cirila, „Slavistična revija“, I, 1948, p. 17—18; К. Куев, цит. съч., с. 52, бел. 34).

[55] По александрийската ера (срв. по-горе, бележка 42).

[56] Вж. подробно описание в: I. Bogdan, Vechile cronice moldovenești pînă la Ureche, București, 1891, p. 1—22, препечатано сега в Scrieri alese, Bucureșii, Ed. Academiei, 1968, p. 272—278. Вж. също описанията, публикувани от В. Ягич (по А. Попов), Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке в Исследования по русскому языку, I, СПб., 1885—1895, с. 576—581, и от А. М. Лукьяненко. Почаевский сборник Киевской Духовной академии молдаво-болгарской редакции XVI века, в Новый сборник статей по славяноведению . . . В. И. Ламанского, СПб., 1905, с. 406—465.

[57] Вж. нашата студия, Istoriografia română veche . . ., p. 168—176.

[58] Вопрос о Сказании Черноризца Храбра и Киевские списки „Сказания“, Филологические записки, год. 52, вып. 2, Воронеж, 1912, с. 269—275.

[59] Цит. съч., с. 217—221.

[60] В Поминалния текст за Кирил, публикуван от А. Яцимирски (вж. по-горе, № 4) са цитирани Сава, Ангеларий, Горазд, Наум, Климент, а вместо Лаврентий, по грешка на преписвача, се явява Ликий (във винителния падеж Лнкїа, който прилича на Ликия),

ръкописи завършват с думите: „Сѫ(т) же и ины ѡ(т)вѣты, яже нынѣ рѣчемь, нынѣ нѣ(с) врѣмѧ. Такѡ(в) рази(м), братїа, Бъ е(с) далъ слѡвѣнѡмь, емоу же слава, чьсть и дрьжава и покланѣнїе, нынѣ и пр(с)но и въ вѣкы вѣкѡ(м) бе з) кѡ(нца)“[61], евентуално с някои изменения и с „аминь“ в края, молдовският ръкопис от Почаев—Киев добавя: Кѵрилъ и братъ моу Меѳодїе, Гораздо, Климентъ, Наоумъ, Ангеларїе, Сава, Лавре(н)тїе. Лѣ(т) ҂.s8кд.

Истината е, че, както посочва К. Куев,[62] този пасаж, който не се свързва добре с предишния, изглежда, не принадлежи към първичния текст. Но не трябва да се отхвърля възможността той да принадлежи към един по-обширен откъс, тъй като се предполага,[63] че оригиналният текст е бил по-разгърнат. Но, каквото и да е положението, ние сме склонни да дадем друга интерпретация на датата от края на текста: лѣ(т) ҂.s8кд. (6424). Проф. К. Куев, който развива широка аргументация, за да докаже, че Храбър е използувал александрийска ера при отбелязване датата на създаването на славянската писменост (6363—5500=863, година на моравската мисия), а не константинополската ера 6363—5508=855),[64] напуска изведнъж своята правилна теза и пресмята така: „6424—5508=916. Това е годината на Климентовата смърт.“[65] Но Климент не е цитиран последен в списъка и не виждаме защо авторът на пасажа е посочил само годината, в която умира той. Ако обаче пресмятаме по александрийската ера (6464—5500), получаваме 924. По наше мнение датата, с която завършва едно съчинение, чието заглавие и автор са ясно отбелязани в началото, може да означава година, в която това съчинение е написано. Тук датата 924 г. в общи линии съответствува на казаното, че „сѫ(т) бо еще жнвы нже сѫ(т) вндѣлн“ Кирил и Методий (от смъртта на Кирил са изминали 55 години, а от смъртта на Методий — 39 години). Казаното не би било уместно, ако Храбър беше написал произведението „около 893 г.“ (само 8 години след смъртта на Методий!), както предполага проф. К. Куев.[66] Ето защо смятаме, че молдов-

---

страна в Мала Азия). По-долу (№ 8) ще видим, че в друг текст са споменати заедно с Кирил и Методий само пет ученика (без Сава), за да останат изцяло седем, аналогично със 70-те преводачи на Библията от еврейски на гръцки. В Житието на Климент от Теофилакт (на гръцки), II глава, 7, са цитирани: Горазд, Климент, Наум, Ангеларий и Сава (но не Лаврентий), а в XII глава, 35, вместо Сава се явява Лаврентий. Вж. Теофилакт, Климент Охридски, изд. от Ал. Милев, София, 1955, с. 36—37, 60—61; К. Куев, цит. съч., с. 53, бел. 37.

[61] Възпроизвеждаме по разгледаната версия (К. Куев, цит. съч., с. 221).

[62] Цит. съч., с. 53.

[63] Пак там, с. 45—46.

[64] Пак там, с. 85—148.

[65] Пак там, с. 53.

[66] Пак там, с. 33. Вж. и други мнения, между които онова, че Храбър принадлежи към X в. или най-рано към края на IX и началото на X в., цитирани на с. 20. В същност, ако пресмятаме и по константинополската ера (6424—5508=916), нещата не биха се изменили много (47 години от смъртта на Кирил, 31 години от смъртта на Методий), със забележка само, че тази евентуална дата не може да бъде смятана тук като посочваща година на Климентовата смърт. Вж. и нашето съобщение Principales étapes de l'histoire des études slaves en Roumanie et de leurs rapports avec les études slaves irternationales, „Romanoslavica“, XVI, 1968, p. 196.

ският ръкопис от Почаев—Киев получава особено значение тъкмо в подкрепа на основната идея на българския изследвач относно съчиняването на тази великолепна апология.

7. Въпреки че не е посветен направо на дейността на Константин-Кирил и Методий, филологическият труд на *Константин Костенечки Философ* (около 1380 — след. 1431), сказание изыавленно ѡ писменехъ, написан около 1418 г., може да се смята, че принадлежи към същия цикъл от текстове, тъй като има за главен предмет не само правописните правила на кирилицата, но и въпроса за произхода на Кирило-Методиевия книжовен език и на самата славянска азбука.[67]

Известно е, че освен пълната редакция, запазена в един ръкопис от XV в. (Библиотеката на митрополията в Сремски Карловци) и издадена най-напред от Дж. Даничич (1869), а след това с обширна студия от В. Ягич (1885—1895),[68] този паметник се е разпространявал по-широко в една съкратена редакция в Сърбия, България, Румъния и Русия. Между най-ценните ръкописи на този вариант под заглавие: сїа словеса въ кра(т)цѣ избранна ѡ(т) книгы Константина философа и оучителя сръбскаго, бывшаго при благочъстивѣмь деспотоу Стефанѣ сноу стго кнаса Лазара, четири са от молдавски произход.

„... Les Roumains n'ont pas ignoré cet écrit non plus — пише Е. Турдяну.[69] — Ils ont disposé d'assez bonne heure de la version abrégée qu'on donna vers la fin du XV^e siécle ou au dèbut du XVI^e un disciple serbe de Constantin le Philosophe[70]: La nouvelle version, écourtée et condensée, et rendue de cette façon plus accessible aux lecteurs, qui devaient être surtout des maîtres des anciennes écoles et des scribes, a été retrouvée en Moldavie dans deux manusrits: *a.* l'un copié avec une superbe calligraphie, à la fin du XV^e ou au début du XVI^e siècle, a été découvert par Kałużniacki en Bucovine; le texte en a été publié par Jagić,[71] l'autre est le manuscrit bien connu qui, copié en Moldavie entre 1554 et 1661, fournit à Ioan Bogdan le texte des plusieurs *Chroniques* sud-slaves et moldaves et à Kałużniacki la *Deuxième lettre de Patriarche Euthyme à l'hegoumène Nicodem de Tismana.* Le traité de Constantin le Philosophe, dans la rédaction de ce dernier manuscrit ne diffère de la rédaction précédente que par «d'insignifiantes variantes d'orthographe»[72]. Mais ce qui donne à ces copies moldaves encore plus d'intérêt à nos yeux, c'est que, selon l'observation de Jagić, ce sont elles qui ont servi d'intermédiaires entre l'original serbe de la version abregées et ses remaniements identifiés en Russie."[73]

---

[67] Вж. в последно време, История на българската литература, I, под ред. на В. Велчев, Е. Георгиев, П. Динеков (отговорен редактор), София, 1962, с. 315—320 (с предишната библиография).

[68] Рассуждения . . ., с. 366—517; вж. също А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II, стр. 146—147.

[69] La littérature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les Pays Roumaines, Paris, 1947, с. 158.

[70] В. Ягич, Рассуждения . . ., стр. 517 (бележката на Е. Т.).

[71] Пак там, с. 535—553 (бележката на Е. Т.).

[72] Пак там, с. 553 (бележката на Е. Т.). Ще добавим, че Ягич е публикувал текста, колкото се е запазил той в първия ръкопис, на с. 535—551, а последната част по втория ръкопис, с. 551—553. Вж. увода, с. 517—535, и бележката на с. 553.

[73] Пак там, с. 554 (бележката на Б. Т.).

Към тези два ръкописа трябва да се прибави третият, а именно ръкописът № 482 от Хилендар (вж. по-горе 6а), в който текстът на съчинението на К. Костенечки в съкратена редакция — много близък на публикуваните от В. Ягич и посочен от П. А. Лавров в 1908 г. — се намира на л. 225—246, а също така непълен Ленинградски препис от XVI в.[74]

Разбира се, не е тук мястото да представим отношението между пълната и съкратената версия, направена преди всичко с практически цели от анонимния ученик на К. Костенечки.[75] Ще кажем само, че той се отказва от един интересен пасаж във връзка с произнасянето на буква ѣ в румънски език, който българският книжовник, изглежда, че е знаел.[76] Ето пасажът, в който се намира румънската дума *(а) bea* (пия), около 1418 г: „Нлн влашкын(м) ѥзыко(м) како право ре(ч)шн бѣ; с ѣ бо и се, а не с е."[77]

Също така, като се отказва от увода на съчинението на К. Костенечки, анонимният ученик е изпуснал и един друг пасаж, свързан с нашата страна, който си позволяваме да цитираме тук. Говорейки за Евтимий Търновски, великия български патриарх и книжовник от XIV в.,[78] К. Костенечки пише:

„... Не постнго(х) велнкаго wного хѵдожнпка словѣн(с)кын(х) пнсмень, wценачелнпка глю трънов'скаго кѵ(р) Еѵфнмїа, нже н свѣтнло странѣ тѣ(х) нако въ нстнпѵ навн се, н даже до нпа сы до рѣкы глемые Марпце н въ Скѵфскын(х) страна(х)'[79] н Загорїн..."

Подобно съобщение, но за по-стара епоха (след 885 г.), когато учениците на Кирил и Методий са били изгонени от Великоморавия, намираме във *Второто житие на Наум*, един от тези шест ученици. След

---

[74] П. А. Лавров, К вопросу . . ., с. 355. Заглавието е тук: Сїа словеса въ кратцѣ нзбранна wтъ книгн Константнна Кирнла фнлософа н оучнтелѣ сръпскаго, бывшаго прн блгочьстнвѣ(м) деспотѵ Стефанѵ, снѵ стго кназа Лазарѵ. Както се вижда, преписвачът е сгрешил, като прибавил към името на Константин Костенечки и името на Кирил Философ, създателят на славянската писменост. За Ленинградския препис вж. Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. II, София, 1967, с. 204: „Ленинградски препис — останали са само 12 листа, четвъртина, хубав почерк, ръкопис от XVI в. с червено заглавие. Сега се намират в Ленинград — Публична библиотека „Салтыков-Щедрин", № Q. XVI. 29. По полетата има няколко приписки на румънски език".

[75] Вж. коментарите на В. Ягич, цит. съч., с. 517—535.

[76] Казва се, че е бил и във Влашко. Вж. Г. Константинов и др., Български писатели. Биографии. Библиография, София, 1961, с. 47.

[77] В. Ягич, цит. съч., с. 403; вж. там бел. 3 и с. 493—494; Ilie Bărbulescu, Fonetica alfabetului cirilic în textele române din veacul XVI şi XVII, în legătură cu monumentele paleosîrbo-, bulgaro-, ruso- şi romîno-slave, Bucureşti, 1904, p. 130—131.

[78] Роден около 1325—1330 г., патриарх в 1375 г., умрял вероятно в 1402 г. Вж.: Г. Константинов и др., Български писатели, стр. 40—42; История на българската литература, I, София, 1962, стр. 285—306 (глава, написана от П. Динеков; библиография на с. 435). За разпространението на неговите съчинения в Румъния вж.: E. Kałuzniacki, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius, Wien, 1901; E. Turdeanu, Opera patriarhului Eftimie al Tîrnovei (1375—1393) în literatura slavo-română, отпечатък от „Cercetări literare", VI, 1946, 30 p. +IX табл.; Idem, La littérature bulgare, p. 67—139.

[79] Става дума за румънските княжества и за Русия. Този пасаж е коментиран от В. Ягич в Рассуждения . . ., с. 390 (откъдето сме го възпроизвели), бел. 4, и от E. Turdeanu, La littérature . . ., p. 157.

като пристигнали в Белград, където са били посрещани с почести: „Таже расеаше се овы по Мюн'сїю [=Мисїю], а овы по Дал'матію и Дакїѳ и слово божїе оумножнше по в'сѣдѣ сторнцѣю."[80]

8. В същия ръкопис № 482 от Хилендар П. А. Лавров е открил след съчинението на К. Костенечки, а именно на л. 246—247, една „лишняя статья"[81] под заглавие: „Сказанїе ѡ(т)кждоу и въ кое врѣмя прѣведе сѧ бж(с)тѣвное писанїе ѡ(т) гръ(ч)скаго ѧзыка въ блъгарска(г).

Тази анонимна глава, казва Лавров, не се среща в съчинението на К. Костенечки и нито в съкратения вариант. Тя представлява обаче голям интерес, защото, като говори за превода на Библията от гръцки на старославянски, посочва годината ,.ѕто. [6370—5508=862],[82] която отговаря точно на датата, когато пристигат в Константинопол пратениците на Ростислав. Преводът е направен — казва текстът — „ѡ(т) бгопосланїи(х) мжжїи исповѣ(д)ни(к) и равноап(с)льны(х) Кѵрн(л), Меѳѡдїе, Климентъ, Наоу(м), Гѡрасдо, Аггеларіе, Лаврентїе, .з. числомь, по съмотренїе бжіе ако(ж) прн .о. цр҃ъ Птолѡмеа".

9. През същия XVI в., от който са останали най-много славяно-румънски преписи, цитирани по-горе, *Кореси*, който превежда заедно със свещениците от Шкей в Брашов и печата първите румънски книги, посочва като пример „Кирил Философа", преводач на черковните текстове от гръцки на славянски. „След това — казва той — едни добри християни подготвиха и преведоха книга от сръбски (т. е. черковнославянски) на румънски език (. . .) И ние издадохме Светото евангелие и Декалога, а също «Отче наш» и «Вярата на апостолите», за да разберат всички хора, кои са румънците християни."[83]

10. В същото време в един славянски *Псалтир*, печатан навярно пак от Кореси в 1574 г. в Брашов,[84] е включен и Синаксар; един кондак в този синаксар е написан в чест „Стому Кѵрїлѳ" на 14 февруари и пред-

---

[80] Цитирано по Й. Иванов, Български старини . . ., с. 313 (вж. увода на с. 311; възпроизведен на новобългарски език: П. Динеков и др., Христоматия[2] . . ., с. 128; библиография, с. 106. Познато само по един ръкопис от XVI в. (Народната библиотека в Белград), това анонимно житие е по-късно от Първото житие на Наум, написано от ученик на Климент и на самия Наум в първата половина на X в. (вж. Й. Иванов, цит. съч., с. 305—311, и П. Динеков и др., цит. съч., с. 106, 124—127).

[81] К вопросу . . ., с. 355—358 (текст на с. 355—356); вж. също А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II, с. 144—145.

[82] Вярно е, че след тази дата се добавя: прн бгоговѣрнѣ(м) цр҃ѣ Іѡанна Асѣнѣ, което е явен анахронизъм (Иван Асен е бил цар от 1185 до 1204 г.). Вж. сега текста и изследването на Б. Ст. Ангелов, Из старата . . . литература, кн. 2, с. 207—210, 229—230. Съкратен текст на тази редакция — в молдовски ръкопис от XVI—XVII в., № Q, XVII 13, л. 319 на Публ. библ. „Салтыков-Щедрин" в Ленинград (вж. пак там, с. 230, бел. 1).

[83] Diaconul Coresi, Intrebare oreştinească (Braşov, вероятно 1659), ed. I. Bianu, Bucureşti, 1925, л. 1а—б.

[84] BAR Carte rom. veche No. 16 A, л. 182b—183a. Вж. I. Bianu — N. Hodoş, Bibliografia românească veche, vol. I, Bucureşti, 1903, с. 526—529.

ставлява част от *Службата на свети Кирил*, запазена в повече ръкописи, започвайки от XIII в.[85]

11. Със същата дата Константин-Кирил се споменава в *Синаксара*, прибавен към *Псалтира*, печатан в Говора в 1638—1641 г., а Методий, епископ моравски, е споменат на 11 май.[86]

12. В следващия век можем да отбележим някои данни за съставянето на славянската азбука от Кирил и Методий, съдържащи се в Римницкото издание на *Славенската граматика* от Мелетий Смотрицки (1619), отпечатана през 1755 г. по поръчение и със средства на сръбския митрополит Павел Ненадович.[87]

13. В Трансилвания имаме една служба на латински език, печатана за католиците в *Officia novissima sanctorum*, Claudiopoli [Cluj], 1779, стр. 48—50.[88]

14. Познаваме още и един стар румънски превод на *Житието на Кирил и Методий* по славяноруски извори, печатан през 1813 г. в манастира Нямц под надзора на познатия митрополит, книжовник и борец за идеята на национална просвета Вениамин Костаки.[89] Това житие е преиздадено в Букурещ през 1836 г. под грижата на влашкия митрополит Григорий,[90] и за последен път през 1905 г., пак в столицата.[91]

15. Дори и по-нови български писания за живота и делото на Константин-Кирил и Методий са разпространявани или печатани в нашата страна. Сред тях забелязваме *История славяноболгарская* на Паисий Хилендарски, написана в 1762 г. Тя съдържа и една специална глава, а именно: *О учителех славенских... за сто̄го Кирила и Методия, в кое время составили писмена и книги на словенски език.* Между шестте по-стари ръкописи на това съчинение, което представлява началото на новата българска литература, един препис от 1781 г. (значи 19 години след написването на оригинала), направен от „Стойку иерей на село Котел" (Софроний Врачански), се намира днес в Библиотеката на Румънската академия (слав. рък. № 438, цит. глава на л. 81а—86б, бележка на л. 1б), получен от библиотеката на епископа в Бузъу Дионисий Романо (1806—1873).[92]

---

[85] Вж. А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II, с. 52—65 (текст на кондака на с. 56 и 58); Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, кн. II. София, 1967, с. 17—23 (текст на кондака на с. 23).

[86] Вж. Б. Ст. Ангелов, Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в., Хиляда и сто години . . ., с. 365—366; B. A. R., C. R. V., № 37, л. 300б, 319а; Bianu — Hodoş, BRV, I, с. 106—107, 532—533; Bianu — Simonescu, BRV, IV, с. 188.

[87] Вж. Б. Ст. Ангелов, Кирил и Методий . . ., с. 370; B.A.R., C.R.V., № 295; Bianu — Hodoş, II, Bucureşti, 1910, p. 132.

[88] За католишките служби вж. А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II, с. 14—16, 19—20, 82—83, 189—195.

[89] Vieţile Sfinţilor din luna lui mai, Mănăstirea Neamţului, 1813, л. 106b—118b. Вж. Bianu — Hodoş, BRV, II, No. 840.

[90] Vieţile Sfinţilor din luna mai [Bucureşti], 1836, p. 159—177.

[91] Vieţile Sfinţilor, ed. N. N. Ploeşteanu, vol. IX, Luna mai, Bucureşti, 1905, p. 517—576. Вж. и кратката версия във: Vieţile Sfinţilor, prelucrate de Al. Lascarov-Moldovann, vol. IV, Bucureşti, [1937], с. 3—11.

[92] Вж. А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, II, стр. 148—150; P. P. Panaitescu, Manuscrisele slave . . ., vol. I, стр. XIV; В. Сл. Киселков, Кирилометодиевският култ в България. В: Хиляда и сто години . . ., с. 347; История на българската литература, 2, под ред. на Ст. Божков (отг. ред.), Г. Димов, П. Динеков, София, 1966, с. 35,

16. Друго съчинение, печатано вече в Букурещ от Българското дружество за разпространение на полезни знания, е анонимната брошура (в същност тя принадлежи на Л. Каравелов) *Кирил и Методий, български просветители*, излязла през 1875 г.[93]

* * *

Следователно констатираме, че Кирило-Методиевата традиция е жива и в Румъния, където славянският език се използува няколко века като книжовен език. Румънските книжовници не само се запознават с главните писмени трудове, посветени на братята Константин-Кирил и Методий и на внушителната им дейност за разпространение на културата в южните и източните европейски страни, с усилията им върху превода от гръцки език на основните култови книги и за създаване на славянската азбука, но и размножават тия съчинения и по-късно ги превеждат. По такъв начин поддържат жива паметта на двамата велики книжовници. Румънските преписи на тези писания заемат важно място между многобройните ръкописи, намиращи се в славянските страни. Тяхната стойност се състои не само в голямата им старинност (например *Краткото житие на Кирил Философ* от 1439 г.), но и в техния архаизъм (например преписите на Храбровото съчинение) и уникалността на някои от тях (например текстът № 4, открит от Яцимирски, или текстът № 8, открит от Лавров).

Най-много от тези преписи — с няколко изключения — бяха публикувани през последното столетие и влязоха в научната литература, някои от тях дори бяха преиздадени във фундаментални издания.

Като представихме в общи линии всички тези текстове, мислим, че успяхме да покажем стойността на румънските преписи и преводи, а също и приноса на румънските книжовници за съхраняване и обнародване на някои от най-важните текстове от историята на славянската култура, отнасящи се до плодотворната дейност на Константин-Кирил и Методий.

60—61 (автор на главите за Паисий Хилендарски и Софроний Врачански — Е. Георгиев); втори Софрониев препис от 1781 г., издаден от Ст. Романски, съпоставен с първия Софрониев препис от 1765 г. (Нов Софрониев препис на Паисиевата история от 1781 г., съпоставен с преписа от 1765 г., Български старини, кн. IX, София, 1938).

[93] Вж. История на българската литература, 2, с. 487 (автор на глава за Л. Каравелов — Ст. Божков).

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София • 1971

•

Leszek Moszyński

FRAGMENTY PSAŁTERZOWE APOSTOŁA ENIŃSKIEGO WOBEC TZW. PSAŁTERZA SYNAJSKIEGO

Pierwszymi tekstami przetłumaczonymi przez Konstantego-Cyryla na język słowiański były Ewangeliarz, Psałterz, Apostoł i niektóre mniej ważne teksty liturgiczne. Żywot Metodego tak to formułuje: пьсалтꙑрь бо бѣ тькъмо и евангелие съ апостолмь и избранꙑимн слоужьбамн цьрквьнꙑмн съ философъмь прѣложилъ пьрвꙑе XV 4.[1] Można postawić pytanie, w jakim stopniu kolejność podanych tu tekstów oddaje rzeczywisty tok pracy Braci soluńskich. Znane jest powszechnie przypuszczenie, wyrażone m. in. także przez polskiego slawistę Tadeusza Lehra-Spławińskiego,[2] że pracę nad tekstami biblijnymi rozpoczął Konstanty jeszcze przed przybyciem poselstwa wielkomorawskiego Rościsława. Jeżeli to przypuszczenie, oparte na rozmaitych przesłankach, których nie ma tu potrzeby powtarzać, jest słuszne (a chyba tak), to stwierdzić by trzeba, że autor Żywotu Metodego przekazał tę informację bardzo dokładnie. Ukazuje to zresztą nie tylko podana tam kolejność tekstów, lecz także sformułowanie, stawiające w szeregu dopełnień na pierwszym miejscu Psałterz i Ewangelię: „Psałterz bowiem tylko i Ewangelię z Apostołem i wybranymi tekstami liturgicznymi wcześniej przetłumaczył z Filozofem". Wszystko to nasuwa wniosek, że najpierw powstał słowiański przekład Psałterza, a potem dopiero księga zwana Apostołem.

T. zw. Apostoł zawiera m. in. pewną ilość wersetów psałterzowych. Wersety te mogły być przetłumaczone wraz z całym Apostołem niezależnie od istniejącego już przekładu Psałterza, ale mogły też być z niego przejęte bez zmian. Przecież tłumaczem obu tekstów był ten sam człowiek, Konstanty-Filozof. Mogło mu zależeć na tym, by wersety psałterzowe miały

[1] Cytuję według wydania F. Grivec, F. Tomšič, Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes., Radovi Staroslavenskog Instituta, knj. 4, Zagreb, 1960.

[2] T. Lehr-Spławiński, Przed misją morawską, Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост 863—1963, Доклади и материали, София, 1965, с. 49—54.

zawsze jednakowe brzmienie, by istniała tylko jedna słowiańska wersja Psałterza.

Poruszane tu zagadnienia wymagają wyjaśnienia następujących kwestii:

1. Który z tekstów powstał wcześniej: Psałterz czy Apostoł.

2. Jeżeli wcześniejszy jest Apostoł, przekład Psałterza był z pewnością od niego niezależny, bowiem tekst Apostołu zawiera zbyt małe fragmenty psalmów; jeżeli jednak najpierw Cyryl przetłumaczył Psałterz, jego gotowe fragmenty mógł wprowadzić w odpowiednie miejsca Apostoła.

3. Jakie znaczenie dla rekonstrukcji najstarszego słowiańskiego przekładu Psałterza mają fragmenty zawarte w Apostole.

Najstarszym zachowanym tekstem słowiańskiego Psałterza jest t. zw. Psałterz Synajski (Psalterium Sinaiticum), głagolski zabytek z XI w.[3] Najstarszym tekstem Apostoła jest, pochodzący również z XI w., t. zw. Apostoł Eniński (Praxapostolus Eninensis).[4] Zachowany rękopis, pisany cyrylicą, wykazuje silny związek z tekstami głagolskimi. K. Mirczew i Ch. Kodow po wnikliwej analizie paleograficznej doszli do wniosku, że pismo Apostoła Enińskiego przedstawia stadium przejściowe od pisma głagolskiego do cyrylskiego.[5]

Porównanie fragmentów psałterzowych zawartych w Apostole Enińskim z odpowiednimi wersetami Psałterza Synajskiego może ułatwić odpowiedź na postawione wyżej pytania, chociaż siłą rzeczy analizą objęta będzie tylko znikoma część tekstu psałterzowego. Analizując stosunek obu omawianych tekstów do oryginału greckiego, pozostawiam na boku ważny, ale w tej chwili nieuchwytny problem wersji greckiej, stanowiącej podstawę tłumaczenia Cyryla (a więc problem analizowany np. przez J. Vajsa[6] i J. Lépissiera)[7] i za podstawę porównania biorę oficjalny tekst Septuaginty.[8]

Ilość porównywanych wersetów jest niewielka, bowiem Apostoł Eniński zawiera ich zaledwie 75, przy czym wiele z nich podanych jest w znacznym skrócie, często zaledwie parę początkowych wyrazów. W kilku wypadkach fragmenty zawarte w Enin. uzupełniają luki (defekty) Sin. Są to fragmenty następujących psalmów: 1/1, 2, 2/2, 67/27, 36, 146/1, 5, 149/1, 5.

Różnice w tekście obu omawianych zabytków podzieliłem na 3 grupy.

Pierwsza, to różnice tekstowe. Nie wymagają one specjalnego komentarza. Samo zestawienie dwu słowiańskich wariantów z tekstem Septuaginty pokazuje wyraźnie, który z nich bliższy jest oryginałowi (co niekoniecznie musi znaczyć pierwotny, ale można sądzić, że jednak w tych konkretnych wypadkach jest to równoznaczne).

Grupa druga zawiera różnice gramatyczne, składniowe i stylistyczne. Chodzi tu o te fakty, które mogą mieć jakieś znaczenie dla historii prze-

---

[3] С. Северьянов, Синайская псалтырь, глаголический памятник XI века. Editiones Monumentorum Slavicorum veteris dialecti, Graz-Austria, 1954.

[4] К. Мирчев, Хр. Кодов, Енински апостол, старобългарски паметник от XI в., София, 1965.

[5] K. Mirczew, Ch. Kodow, op. cit., s. 165—191.

[6] J. Vajs, Které recense byla řecká předloha staroslověnského překladu žaltáře, Byzantinoslavica VIII, Praha, 1939—1946, s. 55—86.

[7] J. Lépissier, La traduction vieux-slave du psautier, Revue des études slaves, 43, Paris, 1964, s. 59—72.

[8] Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, vol. II, Libri poetici et prophetici, Stuttgart.

kładu słowiańskiego, pominięte są natomiast różnice nie związane wyraźnie z tekstem, a więc fonetyczne i graficzne (jak np. кнѧземъ Enin. — кънѣземъ Sin. 86/6, земѧ Enin. — землѣ Sin. 73/12), czysto fleksyjne (np. нчтошѧ Enin. — нчисѣ Sin. 21/18, гѣн Enin. — гю Sin. 117/1), wreszcie wyraźne błędy (np. w tekście и кнѧземъ снмъ вывшнм въ немъ Enin.» Sin. ma pomyłkowo ci zam. D. pl. симъ 86/6). Do różnic gramatycznych związanych z tekstem zaliczam różnice liczby, przypadka i rodzaju gramatycznego w zakresie form imiennych, w zakresie czasownika różnicę trybu, użycie lub brak łącznika, imiesłów a rzeczownik odsłowny. Tu także zaliczam różnice w szyku wyrazów. Podobnie jak poprzednia również ta grupa nie wymaga w większości wypadków komentarzy, samo zestawienie faktów jest wystarczająco wyraźne. Krótki komentarz podaję więc tylko w razie koniecznej potrzeby.

Trzecia, ostatnia grupa zawiera różnice leksykalne. Tutaj nie wystarcza samo zestawienie faktów. Należy wykazać, który z dwu wariantów wyrazowych mógł być w pierwotnym przekładzie Cyryla. Do różnic leksykalnych zaliczam nie tylko wyrazy oparte o różne rdzenie, lecz także drobne różnice słowotwórcze. Wyrazy ułożone są w kolejności ich występowania w tekście.

A oto materiał.

I. Różnice texstowe.

a. Wypadki, w których bliższy Septuagincie jest Apostoł Eniński ⟨*kъ*⟩- нѧзн [сѣ]⟨*bьrašę sę vъ kupě*⟩ на гѣ и на хѵ ⟨*jego*⟩ Enin. 2/2, LXX: *οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ.* Występujące w Sin. zamiast и на nieoczekiwane сна, a więc на гѣ сна хѵ его jest z pewnością pomyłką kopisty (sądzę, że nie wydawcy, bowiem zaopatrzył miejsce to następującym komentarzem: „сна титло забыто писцом (слово без соответствия в греч.)").

Вѣсн вндѧщен мѧ порѫгашѧ мн сѧ · глашѧ оустънамн · покъıваша главамн Enin. 21/8, LXX: *πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν.* Sin. wprowadził dodatkowo spójnik *i*: и глашѧ.

пр[нгво]здї[шѧ[рѫцѣ мон ноздѣ мон Enin. 21/17 (18), LXX: *ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας.* Sin. zachował wprawdzie opuszczony w Enin spójnik *i*, ale zmienił kolejność członów: носѣ мои и рѫцѣ мои, przez co oddalił się bardziej od oryginału. W obu tekstach dodano drugi zaimek dzierżawczy *moji*.

прнз[ъı]вахѫ гѣ и тъ слъıшаше ѧ Enin. 98/6 (7), LXX: *ἐπεκαλοῦντο τὸν κύριον, καὶ αὐτὸς ἐπήκουσεν αὐτῶν.* Sin. opuścił spójnik *i*.

Ogółem mamy tu 4 przykłady.

b. Wypadki, w których bliższy Septuagincie jest Psałterz Synajski.

спенне же праведьнъмъ Sin. 36/39, LXX: *σωτηρία δὲ τῶν δικαίων.* Enin. pominął spójnik *że*.

дъıщерн цр҃ь въ чъсті твоеі: предъста цр҃ца о десноіѫ тебе въ рнзахъ позлащенахъ одѣна прекрѫшена Sin. 44/10, LXX: *θυγατέρες βασιλέων ἐν τῇ*

τιμῇ σου· παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη πεποικιλμένη. Enin. zastąpił zaimek dzierżawczy osoby drugiej ТВОЕ przez zwrotny СВОЕЇ oraz wprowadził spójnik *i* między imiesłowy ѡдѣна и прѣоукрашена. (O różnicy leksykalnej prěkuštena Sin., *prěukrašena* Enin. będzie mowa dalej.)

СЕГО РАДИ ЛЮДЬЕ ИСПОВѢДАТЪ СѦ ТЕБѢ Sin. 44/18, LXX: *διὰ τοῦτο λαοὶ ἐξομολογήσονταί σοι.* Enin. zmienił szyk: СЕГО РАДИ ИСПОВѢДАТЪ СѦ ТЕБѢ ЛЮДЇЕ.

БЛАГСІШИ ВѢНЬЦЬ ЛѢТОУ БЛАГСІСТ І ТВОІѦ (БЛАГСІСТІ — zapewne błąd wydawcy) Sin. 64/12, LXX: *εὐλογήσεις τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου.* Enin. pominął rzeczownik *vĕnьcь*, natomiast na końcu po zaimku *tvojeję* dodał wołacz *gospodi*: — ГН.

ВЪСКЖѦ БЖЕ ОТЪРІНѦ ДО КОНЬЦА Sin. 73/1, LXX: *ἵνα τί ἀπώσω, ὁ θεός εἰς τέλος.* Enin., który zamiast aorystu ma tu praeteritum, wprowadził między part. praet. act. II a słowo posiłkowe zaimek osobowy *ny*: ОТЪРЇНѦЛЪ НЫ ЕСН.

Ї СЕ ІНОПЛЕМЕНЬНІЦІ И ТОУРЪ· Ї ЛЮДИЕ ЕТІОПЬСЦІ СІ БЪШѦ ТОУ Sin. 86/4, LXX: *καὶ ἰδοὺ ἀλλόφυλοι καὶ Τύρος καὶ λαὸς Αἰθιόπων, οὗτοι ἐγενήθησαν ἐκεῖ.* Enin. przesunął ostatni spójnik *i*: И СЕ ИНОПЛЕМЕНЪНИЦИ И ТОУРЪ · ЛЮДИЕ ЕТИѠПЪСТИЇ И СИ [Б]ЫБЪШѦ ТОУ ([Б]ЫБЪШѦ — tak w rękopisie).

ГЪ ВЬ СІОНѢ ВЕЛЕІ И ВЪІСОКЪ ЕСТЪ НАДО ВЬСѢМІ ЛЮДЬМІ Sin. 98/2, LXX: *κύριος ἐν Σιων μέγας καὶ ὑψηλός ἐστιν ἐπὶ πάντας τοὺς λαούς.* W Enin. werset ten występuje dwukrotnie. Na k. 32b dodany jest na końcu zaimek *jego*: ГЪ ВЪ СИѠНѢ ВЕЛИ Ї ВЪІСОКЪ ЕСТЪ НАДЪ ВЪСѢМИ ЛЮДЬМЇ ЕГО, zaś na k. 32a oprócz tego rzeczownik *ljudьmi* zastąpiony jest przez *okrьstьnymi*: НАДЪ ВЪСѢМИ ѠКРЪСТНЪ... ЕГѠ, co wskazuje na pomieszanie z wersetem 88/8, który w Sin. ma postać НАДО ВЬСѢМІ ОКРЪСТЪНІМІ ЕГО, a w LXX: *ἐπὶ πάντας τοὺς περικύκλῳ αὐτοῦ.* Zwrócili już na to uwagę K. Mirczew i Ch. Kodow.

ВЪЗНОСІТЕ ГА БА НАШЕГО · Ї КЛАНѢІТЕ СѦ ПОДЪНОЖНІЮ НОГОУ ЕГО Sin. 98/5, LXX: *ὑψοῦτε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ.* Enin. pomija spójnik *i*. Inne różnice tego wersetu omówione będą dalej.

Ogółem mamy w grupie tej przykładów 8.

c. Wypadek, w którym odbiegają od Septuaginty oba teksty.

Do tekstu *εἰσακουσον τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου* LXX 27/2 Enin. wprowadził wołacz *bože*, Sin. natomiast w tym samym miejscu ma dodany wyraz *gospodi*: ОУСЛЪШИ БЖЕ ГЛАСЪ МАТВЫ МОЕ⟨*ję*⟩ Enin., ОУСЛЪШІ ГІ Sin.

II. Różnice gramatyczne, składniowe i stylistyczne.

a. Wypadki, w których stan Apostoła Enińskiego można uznać za pierwotny.

РѢЧНА СТРЪМЕННѢ ВЕСЕЛѦТЪ ГРАДЪ БЖИ Enin. 45/5, LXX: *τοῦ ποταμοῦ τὰ ὁρμήματα εὐφραίνουσιν τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ.* Sin. zastąpił dawny biernik *gradъ*

božii przez nowszą formę dopełniacza, traktując rzeczownik *gradъ* jak męskoosobowy: ВЕСЕЛѢТЪ ГРАДА БЖІЄ. Zjawisko to, zaobserwowane przez Vaillanta[9] jest bez wątpienia wtórne.

... ВЪ ДОМѢ ТВОЄ.... КЪІ ТВОЄ ДНЕЗН [А ВЪ] ПРАВ[Д]Ж Enin., 64/5, LXX: *πλησθησόμεθα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ οἴκου σου· ἅγιος ὁ ναός σου, θαυμαστὸς ἐν δικαιοσύνῃ*. W Sin. werset ten ma postać: ѢСПЛЪНІМЪ СѦ БЛАГЪІХЪ ДОМОУ ТВОЕГО · СТА ЦРКЪІ ТВОЄ ДІВЬНА ПРАВЬДЖІЖ. Niezupełnie jasno przedstawia się sprawa części początkowej tego fragmentu w Enin. Pergamin rękopisu jest tu uszkodzony, co nie pozwala na jednoznaczną interpretację zdefektowanego tekstu. Być może słuszna jest lekcja wydawców Enin., którzy widzą tu miejscownik *vъ domu tvojemь* (tak określają te formy w indeksie), ale można również przypuścić tu dopełniacz *domu tvojego*, traktując litery ... ѢЪ jako koniec jakiegoś wyrazu. Zresztą zamazany rękopis (jeżeli to nie usterka fotografii) nasuwa wątpliwości, czy lekcja litery ѣ jest trafna. Dlatego też miejsca tego nie włączam do ogólnego zestawienia. Drugie zagadnienie to postać przysłówka, oddającego greckie *ἐν δικαιοσύνῃ*. Wydaje się, że za pierwotną można uznać formację przyimkową *vъ pravьdǫ*, nie zaś narzędnikowa *pravьdǫjǫ*. Teksty ewangelijne oddają grecki przysłówek *δικαίως* konstrukcją przyimkową ВЪ ПРАВЪДЖ Łk. XXIII 41 Zogr., Mar., Ass., Saw., której nie można tu tłumaczyć wpływem greckim. Był to pewnie normalny sposób tworzenia formacji przysłówkowej, na co zwrócił już uwagę A. Vaillant[10]. Narzędnik w tej funkcji nie jest typowy. Forma prawdǫjǫ w Sin. jest więc chyba nowsza

ЗНАЄМЪ ЄСТЪ ВЪ ІЮДЄІ Enin. 75/2, LXX: *γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ θεός*

W Sin. brak słowa posiłkowego: ЗНАЄМЪ ВЪ ІЮДѢІ БЪ, co formalnie zbliża ten tekst do wzoru greckiego, wydaje się jednak, że Enin. zachował przekład pierwotny, zgodny z zasadą, że predykatywne użycie part. praes. pass. wymagało słowa posiłkowego.[11] Kopista Sin. opuścił czasownik *jestъ* pod wpływem konstrukcji greckiej.

ОСНОВАНІѢ ЄГО НА ГОРАХЪ СВѦТЫХЪ Enin. 86/1, LXX: *οἱ θεμέλιοι αὐτοῦ ἐν τοῖς ὄρεσιν τοῖς ἁγίοις*. Sin. zamiast pierwotnego *jego* ma formę liczby mnogiej ІХЪ.

СѢДЯ [Н НА] ХЕРОВНМѢ[ХЪ] Enin. 98/1, LXX: *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβιν*. W Sin. jest forma liczby pojedynczej НА ХІРОВІМѢ, którą Siewierjanow uważa za pierwotną, wobec występującej obecnie w przekładzie Psałterza formy liczby mnogiej. Enin. pokazuje, że liczba mnoga była już w najstarszym przekładzie tego wersetu, zgodnie z jego właściwym sensem.

ДА НС[ПО]ѢДАТЬ СѦ НМЕНІ ТВОЕМОУ ВЄЛНКОМОУ · ѢКО СТРАШНО Н СТО ЄСТЬ Enin. 98/3, LXX: *ἐξομολογησάσθωσαν τῷ ὀνόματί σου τῷ μεγάλῳ ὅτι φοβερὸν καὶ ἅγιόν ἐστιν*. Kopista Sin. zmienił niesłusznie rodzaj na męski: ѢКО СТРАШЕНЪ І СТЪ ЄСТЬ.

---

[9] A. Vaillant, Manuel du vieux slave, t. 1 Grammaire, Paris, 1948, s. 170.

[10] A. Vaillant, op. cit., s. 206.

[11] Por B. Havránek, Залог (genera verbi) в старославянском языке в сравнительном плане, Исследования по синтаксису старославянского языка, Сборник статей, Прага, 1963, стр. 15—100.

ПОКЛАНѢНТЄ СѦ ПОДЪНОЖИЮ НОГАМА ЄГО Enin. 98/5, LXX: *προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ*. Zamiast pierwotnej konstrukcji celownikowej: *podъnožije nogama*, potwierdzonej także przez teksty ewangelijne (np. Mt. V 35, XXII 44, Mr. XII 36, Łk. XX 43) kopista Sin. wprowadził tu pod wpływem wzoru greckiego dopełniacz: ПОДЪНОЖИЮ НОГОУ ЄГО. W innym miejscu Sin. też ma celownik (109/1), kopista bowiem zmienił tylko jedno miejsce.

Ogółem mamy w tej grupie 7 przykładów.

b. Wypadki, w których za pierwotny można uznać stan Psałterza Synajskiego.

ВЪЗЬМѢТЄ ВРАТА КЪНѦЗІ ВАШІ · Н ВЪЗЬМѢТЄ СѦ ВРАТА ВѢЧЬНАѢ · І ВНІДЄТЪ ЦРЪ СЛАВѢ Sin. 23/7, LXX: *ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιον, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης*. Enin. zamiast imper. 2 pl. *vъzьmĕte sę* wprowadził imper. osoby 3: ДА ВЪЗМѦТЪ СѦ. Zmieniło to automatycznie wołacz ВРАТА ВѢЧЬНАѢ na mianownik, oddalając Enin. od LXX, gdzie występuje imper. aor. pass. w formie osoby 2 pl (*ἐπάρθητε*). Być może pod wpływem imperatiwu ДА ВЪЗМѦТЪ СѦ kopista Enin. wprowadził partykułę *da* do następnego zdania, zamieniając indic. na imper. wbrew tekstowi LXX (imper. ДА ВНІДЄТЪ oddaje więc grecki indic. fut. medii *εἰσελεύσεται* wypaczając sens zdania).

ЛЮДЬЄ ІСПОВѢДѦТЬ СѦ ТЕБѢ ВЪ ВѢКЪ І · ВЪ ВѢКЪ ВѢКА Sin. 44/18, LXX: *λαοὶ ἐξομολογήσονταί σοι εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*· Enin. rozbudowane zakończenie uprościł do wyrażenia ВЪ ВѢКЪ ВѢКА.

БЪ ЖЄ ЦѢСАРЬ НАШЬ ПРѢЖДЄ ВѢКА Sin. 73/12, LXX: *ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος*. Enin., w którym fragment ten występuje dwukrotnie (32a, 33a), zamienił G sg na G pl: ПРѢЖДЄ ВѢКЪ. Sin bardziej trzyma się oryginału, zachowując wyrażenie ПРѢЖДЄ ВѢКЪ dla oddania greckiego G pl *πρὸ τῶν αἰώνων* 54/20.

НАСАЖДЄНІ ВЪ ДОМОУ ГНІ Sin. 91/14, LXX: *πεφυτευμένοι ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου*. Rzeczownikowo użyte part. praet. pass. N pl m, dokładnie oddające grecki N pl m part. perf. pass. od *φυτεύω*, zastąpione zostało w Enin. przez rzeczownik odsłowny НАСАЖДЄННЄ, który oczywiście rozumieć należy nie jako nazwę czynności, lecz jej wynik, a więc 'to, co jest posadzone'. Zmienia to nieco treść zdania, bowiem w LXX *πεφυτευμένοι* НАСАЖДЄНІ użyte jest przenośnie i odnosi się do ludzi.

W skład tej grupy wchodzą tylko 4 przykłady.

III. Różnice leksykalne.

šętati Enin. — šętati sę Sin.

ВЪСКѦЖ ШѦТАША ѦЗЫЦѢ Enin. 2/1, LXX: *ἵνα τί ἐφρύαξαν ἔθνη*.

Aoryst ШѦТАША lub ШѦТАШѦ СѦ oddaje grecki aoryst *ἐφρύαξαν* od czasownika *φρυάσσω* 'übermütig sein, sich stolz gebärden, sich brüsten' (Bauer[12]). Słownik Sad.-Aitz.[13] notuje *šętati sę* 'toben' tylko z Sin. Formę

[12] W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin, 1963.

[13] L. Sadnik, R. Altzetmüller, Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten, Heidelberg, 1955.

bez zwrotnego *sę* notuje Mikl.[14] dopiero z w. XVI. Biorąc od uwagę fakt, że czasowniki wyrażające różne stany duchowe i przeżycia psychiczne mają w scs. naogół formę zwrotną (oto pewna ilość przykładów z Zogr.: *bojati sę, čuditi sę, diviti sę, gněvati sę, kajati sę, klęti sę, lišiti sę, moliti sę, mьněti sę, nadějati sę, nǫditi sę, otъmětati sę, pešti sę, plakati sę, radovati sę, rǫgati sę, styděti sę, sъmęsti sę, usǫmьněti sę, užasati sę, veseliti sę* itd.), za pierwotną należy uznać postać występującą w Sin.

prědъzrěti Enin. — prědizrěti Sin.

прѣдъзърѣхъ гѣ Enin. 15/8, Sin. прѣдизърѣхъ, LXX: *προωρώμην τὸν κύριον*.

Czasowniki z przedrostkowym *prědъ-, prědь-, prědi-, prěžde-* są zbyt mało jeszcze opracowane, by móc z całą pewnością orzec, która z tych form jest pierwotna. Wydaje się jednak, że można tu widzieć różnicę morfologiczną a nie fonetyczną, choć zazwyczaj formacje te zestawia się razem. (Tak postąpił np. S. Słoński w swojej pracy o przedrostkach werbalnych[15]). Przypuszczenia moje, wymagające zresztą kontroli, ponieważ oparte są na zbyt skromnym materiale, mianowicie tylko na analizie Zogr., są następujące.

Czasowniki z przedrostkowym *prědъ-* itd. dzielą się na dwie grupy. Pierwsza to formacje z przedrostkiem typu przysłówkowego: *prědь, prědi*. Przysłówek ten (por. np. Łk. XIX 28 Zogr. *ἐπορεύετο ἔμπροσθεν* — ідѣашє прѣдн) utworzony jak i inne przysłówki na *-ь*, np. послѣдь[16], tworzy comparativus прѣжде i użyty w funkcji przedrostka nadaje czasownikowi nowy odcien znaczeniowy, mianowicie poprzedzania w czasie lub przestrzeni, np. прѣждерешти Mr. XIII 23, прѣдьходити Nr. XI 9, прѣдьстоѩти Łk. XIX 24 (w Zogr. прѣдь- w tych czasownikach ma na ogół jer miękki). Możliwe jest tu zastąpienie formy *prědь-* przez *prěžde* (np. Łk. XX 46: *ἡ πρωτοκλισία* w Ass. oddane jest przez прѣдъзъваниє, w Zogr., Mar., Saw. прѣжде зъваниє).

Grupa druga to formacje z przedrostkiem typu przyimkowego, np. прѣдълагати Łk. X 8, прѣдъложити Mt. XIII 24, прѣдъполагати Mr. VIII 6. Tu w Zogr. jest częściej jer twardy a zamiana *prědъ-* na *prěžde* jest niemożliwa. Stosunkowo wcześnie zaczęły się obie te formacje mieszać, odstępstwa od ogólnej zasady spotykamy też w Zogr., np. прѣдъполагаѭтъ Mr. VIII 6 i прѣдєсѣданьє Łk. XI 43, ale jest i pierwotne прѣдъсѣданиѣ Łk XX 46 i прѣждьсѣданиѣ Mr. XII 39.

Czasownik прѣдизрѣти — *προοράω* należy do grupy pierwszej, ma przedrostek odprzysłówkowy, za postać pierwotną należy więc uznać прѣдн- (Sin.), lub прѣдь-. Niestety Enin. nie odróżnia jerów miękkich, więc ostatecznego wniosku sprecyzować się nie daje, ale wydaje się, że Sin. reprezentuje tu stan dawniejszy.

ustьna Enin. — usta Sin.

---

[14] F. Miklosich, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum auctum, Vindobonae, 1862—1865.

[15] S. Słoński, Funkcje prefiksów werbalnych w języku starosłowiańskim (starobułgarskim), Warszawa, 1937.

[16] Por. A. Vaillant, op. cit., s. 204.

гла҃ша оустъ҃нами Enin. 21/8, Sin. оустъı своими, LXX: *ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν.*

Bez wątpienia pierwotny stan zachowany jest w Enin. Rzeczownik du. i pl. tantum оустьнѣ — оустьна 'wargi' oddaje normalnie greckie *χεῖλος* (np. Mr. VII 6 Zogr.), оуста to *στόμα* (np. Łk. XXII 71 Zogr.). оустьна jest wyrazem powszechnie używanym. Poza Psałterzem i Ewangelią występuje np. w Cloz. 2b 27—28, Euch: в'сіѫ ѣазы҃ѫ. . . соуша҃щиѫ оустъны҃ его 29b21, Supr.: твоіа ѹ̂оуста тебе оглаголаша҃ · свои ѹ̂устьнѣ тебѣ бъıста ѻ̂бланчение 237/29. Konstanty-Cyryl nie mógł mieszać tych wyrazów, wobec tego stan, jaki mamy w Sin. należy uznać za wtórny, wprowadzony przez kopistów.

p ě u k r a š e n a Enin. — p ě k u š t e n a Sin.

прѣдъста [ц҃рн]ца о десна҃ѫ тебе · въ рнзахъ позлаще҃наѫхъ · wдѣна н прѣоукраше҃на Enin. 44/10, Sin. въ рнзахъ позлаще҃наѫхъ одѣна прѣкоущена, LXX: *παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη πεποικιλμένη.*

Sin. greckie part. perf. pass. *πεποικιλμένος* (od *ποικίλλω* 'zahaftować, ozdobić wzorzystym haftem') oddaje przez nie motywowane na tle znanego nam słownictwa scs. прѣкоуштенъ. Czasownika **kutiti* nie ma ani w słowniku Sad.-Aitz., ani w Slov. jaz. stsl.[17] Nieznane są też inne derywaty poza прѣкоуштенъ, znanym zresztą tylko z Sin. i młodszych Psałterzy (por. Mikl.). Notowane przez Mikl. z rękopisu XVI w. коутнтн 'machinari': коутетъ нѣчьто зло łączone przez Vasmera[18] z ros. *кутить*, czes. *kutiti* i poł. *skutek* może być czymś innym, chociaż Brückner[19] zestawiał je razem. Być może słusznie Sad.-Aitz. widzi związek etymologiczny znanego z Sin. *prěkutiti* z greckim *σκεῦος* 'Gerät, Rüstung', *σκευή* 'Rüstung, Kleidung, Tracht'. Etymologia nie jest tu jednak istotna. Wyraz *prěkuštenъ* był na tle słownictwa tekstów scs. nie motywowany (może archaizm, może regionalizm) i łatwo wobec tego był zastępowany przez wyraźne etymologicznie оукрашенъ Bon., прѣкрашенъ Pog., прѣоукрашенъ Enin, Sof., Buc.

p o m ě n ǫ t i Enin. — p o m ę n ǫ t i Sin.

помѣнѫтъ нма҃ твое Enin. 44/18, Sin. помıа҃нѫтъ ıма҃ твое, LXX *μνησθήσονται τοῦ ὀνόματός σου.*

Jest to oboczność częsta w scs. Diels[20] sądzi, że etymologicznie pierwotne jest *poměnǫti*, zgodnie z zasadą, że przed spółgłoską nosową prasłowiańska grupa *en* (a więc grupa typu *enN*) denazalizuje się, jak np. adj. **kamen-nъ* ≥ *kaměnъ*, albo pożyczone z goc. **panniggs* prsł. **pěnęzь* nie **pęnęzь*. Byłoby więc **po-men-nǫ-ti* ≥ *poměnǫti* pierwotne, *pomęnǫti* wtórne. Ale wtórne etymologicznie a niekoniecznie filologicznie. Czy Konstanty-Cyryl wprowadził do tekstów słowiańskich postać starszą *poměnǫti*, przeważającą zresztą w znanych rękopisach, na pewno nie wiadomo, ale jest to bardzo możliwe. Jak podaje Diels, przewaga form z nosówką jest rzadsza,

[17] Slovník jazyka staroslověnského, Praha, 1959 i nn.
[18] M. V a s m e r, Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1953—1958.
[19] A. B r ü c k n e r, Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa, 1957.
[20] P. D i e l s, Altkirchenslavische Grammatik, I. Teil: Grammatik, Heidelberg, 1932, S. 58.

mamy ją np. w Ass., Supr. Także w Sin. częste jest *pomęnǫti*. Ta statystyka pozwala sądzić, że bliższy przekładowi Cyryla jest w tym punkcie Enin. Jest to jednak problem szerszy. wykraczający znacznie poza stany porównywanych tekstów.

p r ě v r a š t a t i s ę Enin. — p r ě l a g a t i s ę Sin.

пр҃вращаѭтъ сѧ горы въ ср҃дца морьскаѣ Enin. 45/3, Sin. пр҃лагаѭтъ сѧ горы..., LXX: *μετατίθεσθαι ὄρη ἐν καρδίαις θαλασσῶν*.

Grecki czasownik *μετατίθημι*, spotykany w Nowym Testamencie, nie występuje ani razu w tekście ewangelijnym (Bauer), nie można więc porównać Ewangelii i Psałterza. пр҃вращтатн, jak podaje słownik Sad.-Aitz., spotykamy tylko w Euch. i Supr., пр҃лагатн znamy z Sin., Cloz. i Supr., пр҃вратнтн z Sin. i Supr., wreszcie пр҃ложнтн z Euch., Cloz., Supr., FragSin. i Mac. Oba interesujące nas wyrazy (traktując łącznie *prěvratiti* i *prěvraštati* z jednej strony, a *prěložiti* i *prělagati* z drugiej) spotykamy tylko w trzech tekstach: Sin., Euch. i Supr.

Zacznijmy od Sin. Oprócz omówionego przykładu 45/3, czasownik *prělagati* nie występuje. Natomiast *prěvraštati* mamy kilka razy na miejscu *μεταστρέφω* (znaczenie w NT według Bauera 'umkehren, verkehren, umwandeln'). W konkretnych przykładach z Sin. chodzi o przemianę rzek w krew 77/44 i podobnie 104/29, o odmianę serca 104/25 czy odwrócenie się od Boga 77/57. Podział znaczeniowy jest więc wyraźny. Czasownik *prělagati* oznacza przemieszczenie w przestrzeni, *prěvraštati* przemianę, zmianę czegoś w coś, odstąpienie od zasad postępowania.

W Euch. mamy raz jeden *prěvraštati sę* i 5 r. *prěložiti*. Pierwszy czasownik oddaje greckie *συντρέπω* i oznacza, podobnie jak w Sin., przemianę: съ лоуноиѫ пр҃мѣнѣıа сѧ и съ вр҃менемъ етеромь пр҃вращаıа сѧ 54a24, ale *prěložiti* nie ma znanego z Sin. znaczenia przemieszczania w przestrzeni. W 91a1 chodzi o skierowanie uczucia: любовь в'сѭ своѭ да пр҃ложнмъ къ н⟨є⟩б⟨є⟩сънымъ, *ὅλον σεαυτοῦ τὸν πόθον μετάθες πρὸς τὰ οὐράνια*; podobnie 33a20 пр҃ложн лице твое Frček tłumaczy jako 'change ton visage' і пр҃ложн и — *καὶ διαλλάγηθι αὐτόν* 'fais-le revenir' 73b13, a więc 'nawrócić', wreszcie o przemianie wody gorzkiej w słodką mówi przykład 6b6, (пр҃ложен... водѫ горькѫѭ... въ сладъкѫѭ), a o przemianie wody w wino 14a23 (пр҃ложен водѫ въ вино).

Trzecim tekstem, w którym występują oba omawiane wyrazy, jest Supr. Rzadziej spatykamy *prěvraštati* (1 r.: 343/7) i *prěvratiti* (3 r.: 7/21, 111/10, 437/14), częściej *prělagati* (1 r.: 398/25) i *prěložiti* 15 r.: 1/9, 7/28, 84/25, 173/23, 298/5, 15, 364/26, 413/27, 414/18, 430/20, 22, 473/10, 480/25, 487/8 i 532/10). Widoczne jest tu wyraźne zróżnicowanie znaczenia. 'Przemienić coś na coś' to *prěložiti* i *prělagati*: вода на вино пр҃лагаѥма бѣѧше 398/25, печалн велнкы на мнлость пр҃ложнвъ 364/26, нзнде бѣсъ· и пр҃ложн сѧ въ змнн велнкъ 173/23. Znaczenie przemieszczania w przestrzeni znajdujemi tylko w jednym przykładzie: молнтвънын домъ рек'ше цр҃кве· сътворнвъ ѡу пештеры пр҃ложн чьстъноѥ ѥго тѣло· на нем'же мѣстѣ до дьнешьнıаго дьне цѣл'бы многы творѧтъ сѧ 532/10. Natomiast *prěvra-*

titi i *prěvraštati* to 'nawrócić kogoś, odmienić czyjś umysł', np. не възмогъ пръвратити имъ оума 111/10, пръвратн а чистн і акы бога 7/21. Stopień pośredni od znaczenia 'zamienić coś na coś do 'nawrócić' reprezentuje może przykład: молитвы того ради · пръложитъ богъ жестосрьдие его 298/15.

Należałoby rzecz jasna przeanalizować w ten sposób pełen materiał scs. (pokaże to zresztą zapewne w niedługim czasie Slov. jaz. stsl.). ale już na podstawie przytoczonych przykładów można wyciągnąć petrzebne w naszym wypadku wnioski.

Początkowo, zgodnie z pierwotnym znaczeniem rdzeni **-log- || *-leg-, *-vort- || *-vert-* czasowniki *prěložiti* i *prělagati* oznaczały przemieszczenie w przestrzeni, *prěvratiti* i *prěvraštati* zamianę czegoś na coś, odwrócenie, nawrócenie. Sin. reprezentuje więc chyba stan najdawniejszy. Później, poprzez chwilowe zapewne pomieszanie znaczeń obu wyrazów (stan panujący w Euch.), dochodzi do nowego, innego nieco ich rozróżniania. Ukazuje to dobrze Supr., w którym *prěvratiti* to 'nawrócić', a *prěložiti* 'przemieścić w przestrzeni' i 'przemienić coś w coś'.

Czasownik *prěvraštati* poza interesującym nas cytatem z ps. 45/3 w Enin. nie występuje. Spotykamy natomiast jeden raz użyty czasownik *prělagati sę*, przetłumaczony przez wydawców jako 'увличам се', a więc 'dać się zwieść'; въ нна оученнинѣ странъна разлнчнаіа · не прълагантє сѧ 33b14—15. Jest to fragment listu św. Pawła do Hebrajczyków, brzmiący w Septuagincie: *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε* XIII 9 'nie dajcie się zwodzić przeróżnym i obcym naukom'. Warto by porównać ten werset Enin. z odpowiednim fragmentem innych słowiańskich Apostołów. Wydaje się bowiem w oparciu o przeprowadzoną wyżej analizę znaczeń czasowników *prělagati* i *prěvraštati*, że właściwsze byłoby tu *ne prěvraštajite sę*, podobnie jak w omawianym wersecie Psałterza (45/3) odpowiedniejszy jest występujący w Sin. czasownik *prělagati sę*.

Nasuwający się wniosek jest następujący. Wzajemny stosunek czasowników *prělagati — prěvraštati* w Enin. jest odwrotny niż w kilku innych tekstach scs., przy czym stan Enin. można chyba uznać za wtórny.

s t r ъ m e n i j e Enin. — u s t r ъ m l' e n i j e Sin.

Рѣчна стръменнѣ весєлатъ градъ бжн Enin. 45/5, Sin. рѣчъна оустръмленьѣ..., LXX: *τοῦ ποταμοῦ τὰ ὁρμήματα εὐφραίνουσιν τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ.*

Psałterze Bon. i Pog. mają tak jak Sin. *ustrъml'enija*. Zagadnienie, która z dwóch formacji jest pierwotna, to częściowo problem leksykalny (słowotwórczy), częściowo dotyczy systemu aspektowego. Rzeczownik odsłowny *ustrъml'enije* formalnie utworzony jest od czasownika dokonanego (perfektywnego) *ustrъmiti*. Jego odpowiednik niedokonany (imperfektywny) był *ustrъml'ati*. Nie zanotowany jest natomiast bezprzedrostkowy czasownik **strъmiti*. Nie notują go ani słowniki, ani wielkie studium o aspekcie A. Dostála, który jedynie stwierdza: „SreznMat. zná doklady na *strъmljenije*, které svědčí o simpliciu *strъmiti sę*"[21]. Bez wątpienia **strъmiti sę* musiało istnieć w języku prasłowiańskim, świadczą o tym występujące w dzisiejszych językach słowiańskich formacje takie, jak np. rosyjskie *стремʼиться*, ale w

[21] A. Dostál, Studie o vidovém systému v staroslověnštině, Praha, 1954, s. 430.

scs. formacja bezprzedrostkowa, jak pokazują najstarsze zabytki, mogła już wyjść z użycia. Nie wykluczone, że rzeczownik odsłowny *strьml'enije* został wówczas zastąpiony przez *ustrьml'enije*. Świadczyć by mógł o tym także fakt, że konteksty, w których rzeczownik ten się pojawia, wymagają raczej deverbativum niedokonanego. Mamy więc w Euch. ИЗБАВИ НЫ ОТЪ В'СЕГО ТЕМЪНА И НОЩЪНААГО СТРАСТОТРЪПНѢ, ОУСТАВИ ОУСТРЪМЛЕННѢ СТРАСТИ, ОУГАСИ ТѢЛЕСЪНОЕ РАЖДЕЖЕННЕ І ЖИЗНИ ПЛЪТЪСКЫѦ ПОХОТИ ОТЪЖЕНИ 38a4, a w Supr. ОУСТАВИ ОУСТРЪМЪЕНЬЕ ТО· ДА НЕ ВЪЗМЬЗДЬІА ТРОУДНААГО· РЕК'ШЕ ЦРЬСТВИА ВѢЧЬНААГО АНШИШИ СѦ 558/11, ВИДѦШТЕ ИЗДАЛЕЧА· СЪ ВЕЛИКЫЙМЪ ОУСТРЬМЪЕННИМЪ ТЕЧЕНЬЮ ПРИХОДѦТШЪ 558/18, НА СѦ ОБРАТИША НЕНСТОВОЕ ОУСТРЬМЫЕННЕ 557/28. Mniej wyraźne pod względem aspektu są АИ ВЬ РѢКАХЪ ЯРОСТЬ ТВОЯ· ИАИ ВЪ МОРИ ОУСТРЪМЫЕННИЕ ТВОЕ 76/29 i ИДЕ НА СЬРѢТЕНЬЕ ЮНЬЦОУ· НА ХАѢВИНАХЪ ЖЕ СТОѦШТИИ · ВИДѦШТЕ ЕГО ОУСТРЪМЫЕННЕ КЪ ЮНЬЦОУ 566/8.

Ten skromny zresztą materiał pokazuje, że już w tekstach tzw. kanonu scs. imperfektywne *strьml'enije*, w związku zapewne z wyjściem z użycia szasownika *strьmiti sę*, zastąpione zostało przez pierwotnie perfektywne *ustrьml'enije*. Na tej podstawie można sądzić, że РѢЧНА СТРЪМЕННѢ z Enin. jest starsze od РѢЧЬНА ОУСТРЪМЛЕНЬѢ z Sin.

m o l i t v a Enin. — o b ě t ъ Sin.

ТЕБЕ ВЪЗДАСТЪ СѦ ⟨*moli*⟩ТВА ВЪ ЄРСАИМѢ Enin. 64/2, Sin. ТЕБЕ ВЪЗДАСТЪ СІѦ ОБѢТЪ ВЬ ЄЇИМѢ, LXX: *soì ἀποδοθήσεται εὐχὴ ἐν Ιερουσαλημ.*

Psałterze Bon. i Pog. mają tu podobnie jak Enin. *molitva*.

Opracowane już przez Slow. jaz. stsl. hasło *молитва* pokazuje, że tylko w jednym znaczeniu rzeczowniki *obětь* i *molitva* mogą się wzajemnie wymieniać. Mianowicie chodzi tu o znaczenie 'záslibná modlitba, slib, обет; Weihegebet, Votivgebet, Gelübde; *σπονδή, εὐχή*; votum', a więc ściśle związane z etymologicznym znaczeniem słowa *obětь* ≤ **obvětь*. Znaczenie to, wtórne dla rzeczownika *molitva* 'prośba' jest dla rzeczownika *obětь* pierwotne. Widzimy to np. w cytacie z MszKij: НЕ НѦШІХЪ ДѢЛЪ РАДІ · НЪ ОБѢТА ТВОЕГО РАДІ — non per opera nostra sed per votum tuum *Słoński 40.* W tekstach tzw. kanonu rzeczownik *obětь* spotykamy poza tym jeszcze w Supr.: ПО ОУСТАВОУ ВАШЕМОУ СЪТВОРИТЕ ОБѢТЪ ВАШЪ 32/23, ДА АШТЕ ОУБО ОУГОДЬНА ТЕБѢ СѪТЪ СЛОВЕСА МОІА И ОБѢТИ 48/24, БЕЗЪ ОУСПѢХА ТЕБѢ ДА БѪДЕТЪ ОБѢТЪ ТВОИ 50/12. W Sin. *obětь* spotykamy 7 razy (21/26, 49/14, 55/13, 64/2, 65/14, 115/5, 9), zawsze kontekście typu *vъzdati oběty komu*, do którego należy także typ ВЬ МНѢ СѪТЪ БЖЕ ОБѢТІ · ІѦЖЕ ВЪЗДАМЪ ХВАЛѢ ТВОЕІ 55/13. W powtarzającym się tu zwrocie *ἀποδίδωμι τὰς εὐχάς* — vota reddere (Vulg. ps. 64/2: Te decet hymnus. Deus in Sion, et tibi reddetur votum in Jerusalem) chodzi o pierwotne znaczenie rzeczownika *obětь* ≤ **ob-větь*; *molitwa* Enin., Bon. i Pog. jest tu wprowadzona wtórnie.

j a k o i Enin. — j a k o Sin.

⟨*pra*⟩вѣдникъ ѣко и финик[ъ] Enin. 91/13, Sin. правѣдьникъ пиникъ процвьтетъ (zam. процвьтетъ), LXX: *δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει.*

Trudno jest powiedzieć, który z tych dwóch odpowiedników greckiego porównawczego *ὡς* był w pierwotnym przekładzie. Wymaga to sporządzenia pełnych zestawień dla poszczególnych tekstów. Zestawienie porównawczego *jako* zrobiłem dla Zogr. Przedstawia się następująco:

spójnik porównawczy wprowadzający	zdanie porównawcze	człon porównawczy
jako	6	43
jako i	3	10
jako — tako	3	—
jako — tako i	1	—
jako — tako ni	1	—
jako — i	—	2
ogółem	14	55

Jeżeli pominiemy rzadkie zresztą wypadki dwuczłonowe typu *jako — tako* Mt. XII, 40, XIII, 40, Łk. XVII, 24, *jako — tako i* Jn V 21, *jako — tako ni* Jn XV 4, wreszcie *jako — i* Mt. VI 10, Łk. XI 2, otrzymamy obraz następujący: Porównawcze *jako* mamy w Zogr. ogółem 49 r., *jako i* tylko 13 r. Zdanie porównawcze *jako* zaczyna 6 r. (Mt. VI 2, XIII 23, Mr. X 1, XIII 19, XIV 36, Łk. III 23), *jako i* 3 r. (Mt. V 48, VI 12, Jn VIII 25). Człon porównawczy, a to tu jest istotniejsze, *jako* wprowadza 43 r. (29 r. w części aprakosowej: Mt. III 16, VI 16, 29, VII 29, 29, VIII 6, X 16, XIII 43, XXVI 55, XXVIII 3, 3, 4, Mr. I 10, VI 15, XII 33, Łk. VI 22, X 3, 18, 27, XV 19, 21, XVII 6, XXII 52, XXIV 11, Jn I 14, 32, II 15, VII 10, 46 oraz 14 r. w części uzupełniającej: Mt. XIV 5, Mr. I 22, VI 34, VIII 24, X 15, XI 32, XIV 48, Łk. III 22, XI 36, XII 27, XVIII 17, XXII 26, 27, XXIII 14), *jako i* — 10 r. (6 r. w części aprakosowej: Mt. VI 5, X 16, Mr. IX 26, Łk. XVIII 11, 11, XXII 44 oraz 4 r. w części uzupełniającej: Mt. XII 13, Mr. IX 3, Łk. XI 44, XXII 26).

Jeżeli stan Zogr. jest typowy, to znaczy, że już w pierwotnym przekładzie obok częstszego *jako* występuje wzmocnione partykułą *i* rzadsze *jako i*. Obie więc wersje psalmu 91/13 mogły być w pierwotnym tekście słowiańskiego Psałterza.

poklańati sę Enin. — klańati sę Sin.

вьзносите гѣ ба нашего · поклонѣите сѧ подъножию ногама его Enin. 98/5, Sin. вьзносите гѧ ба нашего · ї клонѣите сѧ подъножию ногоу его, LXX: *ὑψοῦτε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ*; вьзносїте гѣ ба нашего · и поклонѣите сѧ · въ горѣ стѣи его Enin. 98/9, Sin. клонѣите сѧ, LXX: *ὑψοῦτε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ.*

Stosunek czasowników *klańati sę: poklańati sę* ukazuje studium Dostála. Sądzi on mianowicie, że *klańati sę* było dawnym iterativum bezprze-

drostkowym do czasownika *kloniti sę*. Perfektywne formacje przedrostkowe, do których na pierwszym miejscu zaliczyć należy *pokloniti sę*, tworzyły sobie z kolej imperfektywno-iteratywne odpowiedniki typu *poklańati sę*, wypierając z języka czasownik bezprzedrostkowy (s. 341, 493, 495). Na tej podstawie sądzić można, że stan dawniejszy mamy w Sin.

Ogółem na 10 różnic leksykalnych za bliższy cyrylometodejskiemu oryginałowi uznać można w 6 wypadkach stan Psałterza Synajskiego, a tylko w 3 stan Apostoła Enińskiego. W jednym wypadku możliwe były obie wersje.

* * *

Ujmując sumarycznie dotychczasowe rozważania otrzymujemy następujące wyniki:

bliższy chyba cyrylometodejskiemu oryginałowi jest	Enin.	Sin.	?
w wypadku róznic tekstowych	4	8	1
w wupadku róznic gramatycznych, składniowych i stylistycznych	7	4	—
w wypadku róznic leksykalnych	3	6	1
ogółem	14	18	2

Ostateczny wniosek płynący z przeprowadzonego porównania fragmentów psałterzowych Apostoła Enińskiego z Psałterzem Synajskim jest więc nastepujący.

Jak na tak niewielką ilość porównywanego tekstu różnic jest stosunkowo dużo. W Apostole Enińskim przytoczonych jest w całości lub sześciowo zaledwie 75 wersetów psalmowych. W 39 wypadkach tekst obu rękopisów jest zgodny (pominięte tu są różnice graficzne, fonetyczne i fleksyjne). Natomiast na pozostałych 36 wersetów lub tylko ich fragmentów przypada: 9 wypadków, w których Enin. uzupełnia luki tekstowe Sin. i łącznie 35 wypadków różnic tekstowych, gramatycznych i leksykalnych. Ponieważ różnicę leksykalną *klańati sę — poklańati sę* dwukrotnie występującą w psalmie 98 (werset 5 i 9) można w praktyce uznać za jedną, mamy w sumie 34 różnice.

Oba rękopisy wykazują zmiany w stosunku do domniemanego oryginału cyrylometodejskiego. Drobne zmiany tekstowe, do których można by włączyć gramatyczne, składniowe i stylistyczne, mniej więcej jednakowo oddaliły od pierwowzoru oba zabytki. Na ogólną ilość 24 takich zmian w 11 wypadkach bliższy oryginałowi jest Enin. i w 12 wypadkach Sin. W jednym wypadku oba zabytki jednakowo odbiegły od Septuaginty. Natomiast w zakresie różnic leksykalnych Sin. jest bardziej konserwatywny, bo zachowuje 6 starych wyrazów (w 7 miejscach, bowiem klańati sę — poklańati sę występuje dwukrotnie), podczas gdy Enin. tylko 3.

Na zakończenie stwierdzić należy, że chociaż Apostoł Eniński zawiera niewiele fragmentów psałterzowych, nie może być pominięty przy rekonstrukcji najstarszej wersji słowiańskiego Psałterza, bezpośredniego przekładu Konstantego-Cyryla.

Nie otrzymujemy natomiast odpowiedzi na pytanie, czy fragmenty psałterzowe Apostoła były tłumaczone oddzielnie, czy Konstanty wykorzystał tu własny wcześniejszy przekład Psałterza. Osobiście przypuszczam jednak, że w pierwszej kolejności Konstanty-Cyryl przetłumaczył Psałterz i dla zachowania jednolitości tekstu biblijnego wprowadził bez zmiany odpowiednie wersety do Apostoła, poprzestając często tylko na zasygnalizowaniu pierwszych słów przewidzianego w Apostole wersetu psalmowego. Coś pewniejszego na ten temat będzie jednak można powiedzieć dopiero po rozszerzeniu tych studiów na młodsze rękopisy słowiańskiego Psałterza i Apostoła.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Иван Добрев

ПАЛИМПСЕСТОВИТЕ ЧАСТИ НА ЗОГРАФСКОТО ЕВАНГЕЛИЕ

Проучванията през последните две години позволиха кръгът на най-старите глаголически ръкописи да бъде разширен с още два ценни паметника — глаголическия текст от Боянския кирилски апракос и заличените глаголически тетраевангелски откъси в по-новата част на Codex Zographensis. И в двата случая се натъкваме на палимпсести — т. е. на заличени славянски богослужебни книги, чийто пергамент е бил използуван за повторен запис. Такова унищожаване на ръкописи се е практикувало както във византийските книжовни средища, така и в старобългарските преписвачески школи. На заличаване са подлежали преди всичко паметниците, които вече са нямали място в църковната служба било защото азбуката, езикът или правописът са други, било защото редакцията се е отклонявала от общоприетата, било защото част от текста е загубена. Днес палеославистиката разполага със сведения за четири заличени глаголически ръкописа от XI—XII в.

Единият от тях бе забелязан от П. Шафарик под по-новите глаголически начертания в двата Пражки листа от XI—XII в. Чешкият палеограф е разпознал само следи от отделни букви.

Вторият палимпсест съдържа глаголически тропари от Октоиха, върху които през XIV в. е бил написан кирилски сборник с богословско съдържание. От този сборник са оцелели осем листа, които се пазят в Ленинградската публична библиотека. Усилия за разчитането на глаголическия текст положи Х. Лънт. Своите резултати той изнесе пред IV международен конгрес на славистите в Москва през 1958 г.

Третият заличен глаголически паметник се крие под кирилските начертания на Боянското апракосевангелие, пазено в ръкописния отдел на московската библиотека „Ленин“. Опити за неговото разчитане предприе още през 1852 г. П. Шафарик. През 1911 г. в третия том на енциклопедията за славянска филология В. Ягич публикува разшифровката на две от страниците. При проучванията над глаголическия текст на Боянския апракос през 1968 г. установих, че в паметника се съдържат

42 палимпсестни листа от всичките 109. Разчитането бе извършено не по оригинала, а по изготвените с помощта на специална фототехника снимки. Пред очите ми се появи късностаробългарско глаголическо апракосевангелие, едноерова школа, с някои смесвания на носовките и с известни западни черти в езика. Този факт има важно значение за историята на глаголическата писменост в земите ни, защото нито един от късните глаголически паметници не се отличава толкова много от класическите старобългарски текстове.

За четвъртия заличен глаголически текст доскоро не се знаеше почти нищо. Той се намира в по-новата част на Зографското евангелие, пазено в ръкописния отдел на Ленинградската публична библиотека. Както е известно, допълнителната част от 17 листа е била написана и вмъкната през XII в., понеже две тетраевангелски тетради са се загубили. На упоменатите глаголически писмена имах рядкото щастие да се натъкна през юни 1967 г. по време на заниманията си с оригинала на Зографското евангелие. Най-напред на л. 45, а при по-внимателно взиране и на други места забелязах нечетливи следи от старинно глаголическо писмо под по-новия текст. На същия 45 лист успях да прочета дори един кратък израз і ншьдъ нс, който заедно с инициалното глаголическо ⱏ, последвано от ⱗ, един ред по-горе, веднага ме препрати към края на XXIII и началото на XXIV глава от евангелието на Матей: ⱏⰰⰳⱀъ ґⱃⰰⰴы въ нмⰰ гне. і ншьдъ нсъ и цр҃кве ндѣаше. Заключението, че откъсът е тетраевангелски, се наложи от само себе си. В апракосевангелието краят на XXIII и началото на XXIV глава биха попаднали на различни места.

Фактът, че в по-новата част на Зографското евангелие има 32 палимпсестни страници, в наши дни не бе научно достояние на славистиката. Беглото упоменаване на В. Ягич в предговора на изданието от 1876 г. (с. 16), че във вмъкнатата част е забелязал следи от писмена, които му се сторили глаголически (quae glagolitica fuisse videtur), е останало без отзвук в по-късната литература върху славянските палимпсести. Към новото сведение, което не бе отразено в библиотечното описание на Зографското евангелие, проявиха жив интерес преди всичко сътрудниците от ръкописния отдел на Ленинградската публична библиотека. По инициатива на Е. Э. Гранстрем и със съдействието на Н. Н. Розов осем от тридесет и двете палимпсестни страници бяха заснети във фотолабораторията на Ленинградския филиал на Съветската академия на науките. Заснемането бе осъществено от Д. П. Эрастов. Единият екземпляр от фотосите се намира в ръкописния отдел на Ленинградската публична библиотека, а другият — в ръкописния отдел на нашата библиотека „Кирил и Методий“. От осемте снимки успях да разчета отчасти шест. Останалите не съдържат податки за палеографска работа.

Предоставеният ми фотоматериал ме убеди още веднъж, че по-новата част на Зографското евангелие е написана върху листове, които съдържат следи от заличено глаголическо тетраевангелие от края на XI в. Пред нас е образец от кръглата (македонската) глаголица. Буквите висят под реда. Тази черта сближава нашия текст с Киевските листове, Клоцовия сборник, Синайския псалтир, Охридското евангелие, а също и с кирилските листове на Ундолски и с Енинския апостол. Интересна е

употребата и на кирилски букви — например инициалното с на л. 45. Досега като че ли са известни повече обратните случаи — глаголически инициали в кирилски текст, както е в Енинския апостол или в руската Евгениевская псалтырь. Кирилски са и означенията на Амониевите глави в полетата на ръкописа, които са от ръката на най-стария преписвач. В това отношение нашият текст прилича на по-новата част от Зографското евангелие, където означенията на Евсевиевите глави са също кирилски.

Разчетени бяха откъси от XVIII, XX, XXI и XXIV глава от евангелието на Матей. Изразите в паметника не се отличават с класическата яснота и пълнота на граматичната и фонетичната форма, на която сме свикнали от Зографското и Мариинското евангелие. Прави впечатление големият брой на изпадналите ерове в некраесловна слаба позиция: вннде вм. вънннде, члн вм. чьлн, конца вм. коньца, взгласн вм. възгласн, створнте вм. сътворнте, жрчскы вм. жьрьчьскы. На няколко места предлогът в е без ъ накрая. Паметникът познава само един знак за малка носовка, но не онова първоначално и единствено глаголическо начертание ⷭ€, което ни е известно от Киевските листове, Охридското евангелие и Синайския псалтир, а буквата €, която се употребява като знак за малка носовка след съгласни в Зографското, Мариинското и Асеманиевото евангелие. Това е нова правописна черта в нашия паметник, която не се споделя от останалите старобългарски ръкописи. Липсват и примери за употреба на знака ⷭ€, който в кирилска транслитерация се предава с ѭ. Вместо него стои ⷭ€ (ж): кож вм. кожѭ, властнж вм. властнѭ, глжтъ вм. глѭтъ, творж вм. творѭ. Това дава основания да се предполага, че разчетеният текст е част от паметник с два знака за носовките. Други такива старобългарски глаголически паметници не са известни. Най-старите кирилски ръкописи, които познават само два знака за носовките, са Листовете на Ундолски и Енинският апостол. Смята се, че тези текстове са възникнали най-рано в края на XI в. Важна правописна особеност на нашия паметник е не само честата липса на краесловен ъ в окончанията за 3 л. ед. ч., но и надписването на т над предшествуващата буква: е҃с вм. естъ, бжде҃ вм. бжде҃тъ, послоужн҃ вм. послоужнтъ. Това графично явление, чиито корени са в стенографската стихия на старобългарските календарни бележки и литургически указания, потвърждава хипотезата, че в края на старобългарската епоха съкратилото се в т след изпадането на слабите ерове окончание тъ е на изчезване, макар че правописната традиция го пази. Най-много примери за изпаднало окончание за 3 л. ед. ч. съдържа Супрасълският сборник. От лексиката на разчетената част внимание заслужава изразът старѣншинъи жрчскънд, употребен на два пъти вм. αρχιερεν в смисъл на еврейски първосвещеници. Подобен термин е чужд на старобългарския евангелски превод, но се среща в някои среднобългарски евангелски паметници, а също и в Супрасълския сборник.

Прилагам кирилската транслитерация на заличения тетраевангелски текст от л. 45 v, 47 r, 47 v, 48 r и 52 r на Codex Zographensis. Всички празнини в четенето са попълнени според Мариинското евангелие. С д

се предава Є, а с ѧ — ЭЄ. Тъй като в новопрочетения текст пунктуационните знаци са ⁖ и . , използувал съм ◦ в основния, а . в допълващия текст.

Матей XXIV. 6—13 л. 45 v

1 ВИДИТЕ ◦ И НЕ ОУЖАСАНТЕ СѦ. ПОДОБА-
2 ЕТЪ БО ВСѢМЪ БЫТИ · НЪ НЕ ТОГДА
3 ЄС КОНЪЧИНА . [7] ВСТАНЕТЪ БО АЗЪ
4 НА АЗКА ◦ И ЦРСТВО НА ЦРСТВО ◦ И БЖ-
5 ДЖТЪ ТОГДА ГЛАДИ И ПАГОУБЪИ
6 И ТРЖСИ ПО МѢСТА ⁖ [8] ВС(Ѣ) ЖЕ СИ НА-
7 ЧАЛО БОЛѢЗНИ ⁖ [9] Тогда прѣда-
8 ДАТЪ ВЪИ ВЪ ПЕЧАЛ(Ь) ⁖ И (ОУ)БИЖ-
9 ТЪ ВЪИ ⁖ И БЖДЕТЕ НЕНАВИДИМИ
10 ВСѢМИ АЗКЪИ (И)МЕНЕ МОЕГО РАДИ.
11 [10] І ТОГДА СЪБЛАЗНАТЪ СѦ МЬНО-
12 ЗИ ⁖ И ДРОУГЪ ДРОУГА ПРѢДАСТЪ ⁖
13 И ВЪЗНЕНАВИДЯТЪ ДРОУГЪ
14 ДРОУГА ◦ [11] И МНОЗИ ЛЪЖИИ ПРЦИ
15 ВЪСТАНЖТЪ ◦ И ПРѢЛЬСТА-
16 ТЪ МНОГЪИ ◦ [12] И ЗА ОУМНОЖЕННЕ
17 БЕЗАКОННЄ . ИСАКНЕТЪ ЛЮБЪИ
18 МЪНОГЪІХЪ ◦ [13] І ПРѢТРЬПѢВЪИ ЖЕ
19 ДО КОНЦА ТЪ СПСТ СѦ ⁖ КО ◦ [14] І ПРО-
20 ПОВѢСТЪ СѦ ЕВНѢЛИЕ ЦРСТВИЄ
21 ПО ВСЕИ ВСЕЛЕИѢИ ⁖ НА . . .
. . . . . .
. . . . . .

Матей XXI. 11—19 л. 47v

1 ѢІСО С(Ь) ЕСТЪ ИС ПРОРОКЪ ИЖЕ ОТЪ НАЗАРЕ-
2 ТА ГАЛИЛЕНСКААГО [12] . И (В)ИИДЕ ИСЪ ВЪ
3 ЦРКВЪ БЖИЮ . І ИЗГНА ВСѦ ПРО-
4 ДАЮШТАѦ І КОУПОУЮШТАѦ ВЪ ЦРКВИ ◦ И ДЪ-
5 СКЪИ ТРЪЖЬИНКЪ ИСПРОВРЪЖЕ .
6 И СѢДАЛИШТА ПРОДАЮШТИХЪ Г[О]Л[Ж]-
7 ВИ . [13] І ГЛА ИМЪ . ПИСАНО ЕСТЪ ХРАМЪ МОИ
8 ХРАМЪ МОЛИТВЄ НАРЕЧЕТЪ СѦ. ВЫ
9 ЖЕ СЪТВОРИСТЕ И ВРЪТЬПЪ РАЗБОИИИ-
10 КОМЪ . [14] І ПРИСТЮПИША К НЕМОУ
11 ХРОМИ[И] И СЛЄПИИ В ЦРКВИ ◦ И ИС-

12 ц[ѣ]л[н] а ○ [15] [в]нд҃ѣвъше же н старѣ-
13 ншинъı . . . . . .
. . . . . .
16 . . . . [16] н рѣш[а] емоу слъншн-
17 шн лн что сн глжтъ ○ нсъ же рече
18 нмъ ○ нѣсте лн нниколнже члн ⁘ ѣко
19 нзъ [оус]тъ млад҃ѣнчь съсжщнхъ ○
20 съвръшнлъ есн хвалж . [17] і о-
21 ставль а нзнде вънь нз града въ
22 внтанніж . і въдворн са тоу ко ○ [18] оу-
23 тро же възвращь са в градъ въ-
24 залъка ○ [19] н оузрѣ смокважь еднюю
25 прн п[ж]тн ○ прнде къ нен . і ничъсоже
26 не обрѣте на нен ○ [н] ъ токмо лн-

МАТЕЙ XXI. 19—25 47 г

1 ствне еднно . і гла ен да николн
2 же плода да не бжде в вѣкъ .
3 н нсъше абне смоковьничца . [20] вн-
4 дѣвьше же оуче . . . . дивнша
5 са глште Како абне оусьше смо-
6 ковьничца . . . . . .
. . . . . .
10 створнте . нъ аще н горѣ сен рече-
11 те ⁘ вздигнн са н въврьзн са въ
12 море н бжде ⁘ [22] і всего его-
13 же въспросите ⁘ въ матвѣ
14 вѣрующе прнмете ○ [23] Н егда
15 прнде въ цркъвь . пристж-
16 пнша к немоу оучащю ⁘ старѣн-
17 шинън жрчскън ⁘ н старцн
18 людстнн глжщ[е] коеж властн
19 сн творнши . н кто тн дастъ
20 облас снж . [24] отъвѣщавъ же нсъ
21 рече нмъ ○ Въпрошж вън і а-
22 зъ еднного словесе . еже а-
23 ще речете мн ⁘ н азъ вамъ рекж ⁘
24 коеж властнж сн творж ⁘ [25] Крще-
25 нне ноаново ○ кждо бѣ съ нбсе
26 лн нлн отъ члкъ ○ онн же в се-

МАТЕЙ XVIII. 3—9 л. 48 г

. . . . аще не обратнте сѧ
и бѫдете ѣко дѣтн . не нмате вънитн въ
цр҃ствне небское . [4] нже бо сѧ съмѣ-
рнтъ ѣко отроча се. тъ естъ бо-
лен въ цр҃ствнн нбс҃цѣмъ . [5] і нже ко-
лнждо прнмметъ отроча таково ѥдно
въ нмѧ мое. мене прнемлетъ . [6] і нже аще
скандалнсаетъ ѥдного отъ малънхъ
снхъ вѣрующихъ въ мѧ . оуньве емоу естъ да
повѣсѧтъ жрънновъ на вънн его ось-
лъскы . и погроузятъ въ пучинѣ мор҃ь-
стѣн . [7] горе всемоу мнроу ѻ скънъдѣ-
лъ . неволѣ бо ес҃ прнтн скань҃дало-
мъ . обаче горе чловоу томоу нмьже ска-
нь҃даль прнходнтъ ѻ [8] аще ли рѫка твоѣ ли но-
га твоѣ съблажнѣетъ тѧ . отъсѣцн и н отъвръ-
sн отъ себе . добрѣе тн естъ ѩ въ жнзнн въ-
нитн бѣдноу ѩ неже двѣ рѫцѣ и двѣ nosѣ
нмѫщю ввръженоу бънтн въ огнь
вѣчънъ . [9] аще око твое сблаж-
наатъ тѧ . ізьмн е и врьsн отъ себе.
добрѣа тн естъ съ ѥдннѣмь окомь въ жнвотъ въ-
нитн . неже дьвѣ очн нмѫщю ѻ ввръженоу бытн

МАТЕЙ XX. 27—34; XXI. 1—2 л. 52 г

. . . нже хощетъ бънтн в васъ старѣн ѩ да
бѫдѐ ваш҃ъ рабъ . [28] ѣкоже сн҃ъ чл҃вскы .
не прнде бо да послоужатъ
емоу . нъ послоужн ѻ и датн дш҃ж своѩ
ізбавленне за многън ѻ [29] ісходя-
щю емоу ѻ нернхона . . . . . .
. . . . . .
. . . . сѣдяща прн пѫтн . і слы-
шавъша же ѣко н҃съ мнмоходнтъ
. . . . . .
. . . да оумлъкнета ѩ она же паче гла-

13 сѣста глца ѡ помлоуи нѣи гн сноу
14 двъ ѡ [32] l ставъ нсъ взгласи ѣ .
15 и рече . что хощета да
16 сътворѭ вама .[33] гласта емоу гн да
17 отвръзете сѧ очи наю ѡ [34] мадовавъ же
18 нсъ прикоснѭ сѧ очию има . і абие
19 прозрѣсте има очи ѡ и в слѣдъ его
20 . . . . ко [1] l егда . . . . . .
. . . . . .
22 . . . . . тъ-
23 гда посъла двѣа оученика своѣ і гла има
24 идѣта . . . . . .

ДОПЪЛНЕНИЯ И РАЗЯСНЕНИЯ КЪМ ТЕКСТА

л. 45v Бележки за четеца: р. 19 ко — край на Евс. 242—245 (на петнадесетата събота след Петдесетница)

Уголемени букви: р. 7 т — Евс. 244; р. 11 l — Евс. 245; р. 19 l — Евс. 246

Лигатури: тв — р. 4 цр҃ство (два пъти); гд — р. 5, 7, 11 то҃да; гл — р. 5 гладн

л. 47r Бележки за четеца: вляво от р. 13 кирил. м н (Амон. 48 — ѡ въпрошьшнхъ гл архиерен и старьць)

Уголемени букви: р. 12 l — Евс. 216; р. 14 и — Евс. 217, Амон. 48

Лигатури: тв — р. 10 створите, р. 13 матвѣ, р. 24 творѭ: мл — р. 13 матвѣ; зд — р. 11 вздигни; гл — р. 18 глѭще

л. 47v Бележки за четеца: в горното поле кирил. м s (Амон. 46 — ѡ слѣпъихъ и хромъихъ); вляво от р. 11 кирил. м s (Амон. 46); р. 22 ко — край на Амон. 46: вляво от р. 21 кирил. м з (Амон. 47 — ѡ нсъхъшн смоковънници)

Уголемени букви: р. 2 и — Евс. 211; р. 10 l — Евс. 212 (Амон. 46) р. 20 l — Евс. 214; р. 22 оу — Амон. 47

Лигатури: тв — р. 8 молитвѣ; гл — р. 17 глѭтъ; мл — р. 19 младѣнчь; зв — р. 23 възвращь

л. 48r Бележки за четеца: вляво от р. 19 кирил. ρ п — Евс. 180

Уголемени букви: р. 18 а — Евс. 180

Лигатури: дв — р. 21 двѣ

л. 52r Бележки за четеца: р. 20 ко — край на Амон. 44 (ѡ дъвою слѣпьцоу)

Уголемени букви: р. 5 ѣ — Евс. 205 ; р. 20 ѣ — Евс. 206, Амон. 45

Лигатури: мл — р. 13 оумлъкнета, р. 13 помлоун, р. 17 мадовавъ; гл — р. 12—13 гласѣста, р. 13 глша

Забел. Амон. 44 означава четиридесет и четвъртата Амониева глава, Евс. 207 — двеста и седмият раздел от Матей според канона на Евсевий.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Екатерина Дограмаджиева

СЪЮЗНА ФУНКЦИЯ НА ОТНОСИТЕЛНИТЕ И ВЪПРОСИТЕЛНИТЕ НАРЕЧИЯ ЗА МЯСТО В СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ЕЗИК

0. Обект на изследването са функционалните възможности на относителните и въпросителните наречия за място в позиция на съюзен елемент през старобългарския период от историята на българския език.

Съюзните наречия в синтагматичен план изпълняват едновременно две синтактични служби — на съюзен елемент в състава на сложното изречение и на обстоятелствен елемент в състава на подчиненото изречение.[1] От тази двояка природа се определя и тяхната двустранна синтактична зависимост от сказуемото на главното и от сказуемото на подчиненото изречение.

В локалните съюзни наречия ясно се проявява взаимодействието на различни езикови равнища — синтактично, морфологично, лексикално. В този аспект интерес представят въпросите: как лексикалното значение на разглеждания обект се отразява върху синтактичните му функции; какви са възможностите за семантична деривация в условията на синтагматичната реализация; как адвербиалната морфологична характеристика модифицира съюзния елемент; от наличието на кои граматични елементи в главното изречение се обуславя употребата на локалното съюзно наречие; каква е валентността му в рамките на подчиненото изречение. Освен това проучването на взаимните отношения между релативните и въпросителните наречия за място ще представи данни за процеса на изместване на релативи с анафоричен произход от релативи с въпросителен произход.

[1] В развоя на езика може да настъпи пълен преход на съюзното наречие в съюз, когато то се освободи изцяло от адвербиалната си функция. В такъв случай говорим за съюзи с адвербиален произход. На този въпрос са посветени проучванията на Я. Бауер, отразени в неговата статия Spojky a příslovce. SbPFFBU, 1962, A 10, стр. 29—37.

01. Изследването е извършено върху основата на пълната ексцерпция на всички старобългарски паметници и на някои оригинални произведения на старобългарски автори, запазени в по-късни преписи.[2] Привличането на материал от оригинални старобългарски произведения беше предизвикано от необходимостта да се съпостави преводната и оригиналната старобългарска литература, за да се улесни отделянето на заимствуваните елементи. Естествено и самите оригинални произведения са изградени на базата на книжовния старобългарски език, който е възникнал при активното въздействие на гръцкия литературен език. Но в оригиналните произведения несъмнено по-трудно са намирали достъп груби калки и механични подражания. В техния език са били използувани органически възприетите заемки, които не са противоречали на тенденциите на собственото развитие на българския език. Напълно са ексцерпирани първите три тома от изданието на Шестоднева на Йоан Екзарх на Р. Айцетмюлер, Сказание за буквите на Черноризец Храбър и Беседа против богомилите на Презвитер Козма. Шестодневът е използуван по реконструкцията на Р. Айцетмюлер. Храбровото съчинение е взето от среднобългарски сборник от 1348 г. (Лаврентиев препис). Беседа против богомилите е ексцерпирана по Волоколамския препис от 1494 г., руска редакция. Оригиналните произведения са използувани внимателно, с оглед на текстологичните данни, като се отчитат евентуални по-късни наслоения. Материалът от тези произведения е използуван като спомагателен източник за изследване.

1. ФУНКЦИОНАЛНА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ЛОКАЛНИТЕ СЪЮЗНИ НАРЕЧИЯ

Системните връзки на старобългарските локални съюзни наречия (понататък този термин ще се предава със съкращението ЛСН) се описват чрез термините на техните релевантни признаци. Семантичните признаци се установяват в парадигматичен план, като се определят опозициите, в които влизат ЛСН. Формалните признаци се установяват в синтагматичен план, като се определят местоположението, съчетаемостта и позиционния диапазон на ЛСН.[3]

ЛСН участвуват в шест системи подчинителни съюзни средства: локални, темпорални, каузални, атрибутивни, комплементарни, предикативни. Те са основното изразно средство само в системата на локалните съюзни средства.[4] В останалите системи те заемат повече или по-малко ограничено място.

11. В системата на локалните съюзни средства се включват ЛСН с анафорична основа нд҃е, нд҃еже, нд҃еже, колнжьдо, нд҃еже

---

[2] Списъкът на използуваните паметници и техните съкращения е поместен в края на статията.

[3] Вж. А. М. Мухин, Функциональный анализ синтаксических элементов (На материале древнеанглийского языка), Москва—Ленинград, 1964, с. 7—32.

[4] За пълнота трябва да се добави, че в конструирането на сложното съставно изречение с подчинено изречение за място в старобългарски участвува и съюзно съчетание с модел: локален предлог + относително местоимение + съществително име (потенциален антецедент). Например: | въ ньже домъ вънидете тоу пр҃ебываите. | отъ тоудоу исходите. Мар Зогр Асем Сав. Лк IX 4.

аште, нжде, нждеже, нждеже колнжьдо, нждеже аште, ѣможе, ѣможе колнжьдо, ждоуже, ждѣже, отънждоу, отънждоуже, отънждѣже, отънждѣже аште и ЛСН с въпросителна основа къде, къде любо аште, отъкждоуже.[5]

ЛСН в състава на сложното изречение информира, че въведеното от него подчинено изречение посочва мястото на реализацията на действието, изразено чрез глаголна форма (финитен глагол, инфинитив, причастие), включена в сказуемната група на главното изречение. Напр.: бѣжа нжде завнсть не раждаѥтъ сѧ. Супр. 404.28; азъ посълахъ вы жатъ. Ідеже вы не трудисте сѧ. Мар Зогр Асем. Йо IV 38; гн вѣдѣхъ та ѣко жестокъ есн члкъ. жьна ндеже нѣсн сѣлъ н събираѧ ждоуже не расточ. Мар Зогр Асем Сав. Мт XXV 24. Следователно като общ семантичен признак на разглежданата група ЛСН трябва да се отдели признакът локалност.

Освен най-общата информация за мястото на извършването на действието сложните съюзни наречия (с модел „относително наречие + колнжьдо V аште V аште да V любо аште") допълнително съобщават за безразличие към фиксирането на мястото: оучнтелю ндж по тебѣ. Ѣможе колнжъдо ндешн. Мар Зогр Асем. Мт VIII 19; нждеже аште да несн. то прндж тн вь сьнѣ н слъшж неже о тебѣ. Супр. 299.17. В противоположност на тях простите съюзни наречия не дават сведения с такъв модален характер: Ѣможе азъ ндж. вы не можете прнтн. Мар Зогр Асем. Йо. VIII 21; їжде бо завнсть. тоу жнвжтъ. вражды н сварн н прѣльстн. н пьра н оглаголанїа словеса. н хоулы н оукоренння. Супр. 400.19. Следователно множеството на съюзните наречия за място може да се раздели на две подмножества, които образуват помежду си привативна опозиция с положителен член подмножеството на сложните наречия, маркирани с признака индиферентност. Немаркираният член, подмножеството на простите наречия, информира за неиндиферентност.[6]

Сведенията за модалната окраска на локалната характеристика се получават на базата на съюзното функциониране на ЛСН и са валидни за сказуемото на главното изречение.

В рамките на подчиненото изречение ЛСН информира за пространствената ориентация на локалната характеристика: ндеже хс родн сѧ. Супр 451.22; ѣможе азъ ндж Мар Зогр Асем Сав. Йо XIII 35; отънжд же несмъ прншелъ. Супр. 203.25. В първия пример ЛСН посочва областта, където се реализира действието. Във втория пример ЛСН съобщава за крайния пункт на движението. В третия пример ЛСН дава сведения за изходния пункт на действието. Информацията за разновидността на локалната характеристика е невалидна за сказуемото на главното изречение. Напр.: і вънндє ндеже бѣ отроча лежа. Мар Зогр. Мк V 40; і нн̃ъ та поѣшетъ. і ведетъ. Ѣможе не хоштешн. Зогр Асем. Йо XXI 18; вь-

[5] В авторския текст старобългарските наречия се дават с нормализиран и унифициран кирилски правопис.

[6] Опозитивните отношения на ЛСН с локална обстоятелствена функция са разгледани по-подробно в статията ми „Система на старобългарските локални съюзни наречия". Известия на Института за български език, кн. XIX.

нидн отънѫдоуже отълѫчи сѧ. Супр. 167.18. И в трите случая сказуемите на главните изречения са глаголи, изразяващи линейно движение с определена цел. Ако ЛСН имаше за задача да специфицира за главното изречение локалната информация, трябваше да се яви навсякъде във формата иможе. В действителност обликът на ЛСН е обусловен от неговата функция само в границите на подчиненото изречение. От анализа на целия изследван материал се установи, че във всички случаи, когато има разлика между пространствената ориентация на главното и на подчиненото изречение, формата на наречието се определя от службата му в подчиненото изречение.

И така според службата си в подчиненото изречение ЛСН образуват система, изградена върху две субординирани опозиции. Централната опозиция е привативна с дистинкция[7] насоченост / ненасоченост. Маргиналната опозиция, която е валидна само за подмножеството, маркирано с признака насоченост, е основана на дистинкцията приближаване / отдалечаване и следователно е еквиполентна. Към множеството, немаркирано с признака насоченост, спадат ЛСН нде, ндеже, ндеже колнжьдо, ндеже аште, нжде, нждеже, нждеже колнжьдо, нждеже аште, къде, къде любо аште. Към множеството, маркирано с признаците насоченост и отдалечаване, се отнасят ЛСН ѫдоуже, ѫдѣже, отънѫдоу, отънѫдоуже, отънѫдѣже, отънѫдѣже аште, отъкѫдоуже. Към множеството, маркирано с признаците насоченост и приближаване, принадлежат ЛСН иможе и иможе колнжьдо.

ЛСН в границите на всяка подгрупа са факултативни варианти. Те могат свободно да се заместват помежду си. Съпоставителното проучване на старобългарските евангелски текстове, евентуално и на цитати от евангелието в останалите старобългарски текстове, предлага случаи на употреба на факултативни варианти в еднакви лексикални и граматични условия: маръ же ѣко прнде нде бѣ нс̄ъ. Мар. Йо XI 32 — ндеже Асем Сав; доухъ ндеже хоштетъ доушетъ. Мар Зогр. Йо III 8 — нждеже Асем; оче. Ѩже далъ еси мьнѣ. хощѫ. да ндеже есмъ азъ. и ти бѫдѫтъ съ мноѫ. Асем Сав. Йо XVII 24 — нждеже Мар; ндеже колнжьдо вънидете въ домъ. Мар. Мк VI 10 — ѩде же колнжьдо Зогр; ѩдеже бо еста дъва. ан трье събрани въ има мое. Мар Асем Сав. Мт XVIII 20 — нжде Супр. 206, 17; жьна ндеже нѣсн сѣлъ. Мар Зогр Асем Сав. Мт XXV 24 — нжде Супр. 377.3. Тук заслужава да се отбележи и уникалният случай от Супрасълския сборник, в който в едно изречение при едни и същи синтактични условия и срещу един и същ гръцки съюз (ὅπου) са употребени три факултативни варианта на ЛСН: отнде нде и нѣстъ видѣти. бѣжа нжде завистъ не раждаетъ сѧ. отнде кде любъвь живетъ. и сн̄ъ и отьць и сватъин доухъ. Супр 404.28. В това изречение се е проявила една много характерна стилистична особеност на

[7] Терминът дистинкция се употребява в смисъла, който влага Т. В. Булыгина — отношение между два съотносителни диференциални признака. Вж. Т. В. Булыгина, Грамматические оппозиции (К постановке вопроса); сб. Исследования по общей теории грамматики, Москва, 1968, с. 188.

старобългарския книжовен език — съзнателното търсене на синоними, за да се избегне еднообразното повторение на едни и същи лексикални единици. За нас в случая обаче е важно това, че в съзнанието на старобългарския книжовник ЛСН нде, нжде и къде са съществували като напълно еквивалентни функционални елементи.

Разпространението и съотношението на факултативните варианти в паметниците дава известна представа за стилистична и отчасти диалектна или хронологическа диференциация на ЛСН. Неразширеното с форманта же наречие нде с локална функция се среща извънредно рядко — Мар (1) и Супр (1). Изглежда, че още в старобългарския период то вече се е чувствувало като архаизъм, поради което не е попаднало в активния фонд на писмения език. Има данни да се предположи, че паралелно с ограничаването му в локална служба нде се е специализирало във функцията на причинен съюз — Мар (2), Асем (2), Сав (2), СПс (5) в противовес на ндеже, което изпълнява само локалнообстоятелствена и локалноопределителна функция. Другото наречие без формант же — нжде също така има ограничен обсег на употреба, по всяка вероятност обаче обусловен от диалектното разчленение на старобългарския език. То се среща предимно в източни паметници — Супр (9) и Шест (2). Зогр и СПс познават неговата употреба само като причинен съюз — Зогр (3), СПс (1), Супр (1). В Савина книга обаче не е зарегистриран нито един случай от нжде. Там изобщо вариантността на ЛСН е напълно отстранена — нде се употребява само като причинен съюз, а ндеже като локален и определителен; за означаване на краен пункт се използува само ѣможе, а за начален пункт — иждоуже. Положението в Савина книга може да се обясни с по-голяма степен на стилизация и нормализация на писмения език. Разширеният с формант же словообразувателен вариант нждеже е познат на повече паметници, но количествено е много ограничен — Мар (1), Зогр (2), Асем (1), Супр (2). Наречието ндеже се отличава с най-голяма активност и със стилистическа неутралност — Мар (19), Зогр (16), Асем (14), Сав (11), Охр (1), СПс (2), Супр (13), Шест (4), Козма (7). Очевидно семантичната му еднозначност го е направила най-удобен представител на разглежданата група словообразувателни варианти. Въпросителното локално наречие с относителна функция къде е познато само на Супр (2), Шест (2) и Козма (1). Несъмнено изместването на относителните думи с основа *jo- от относителни думи с основа *ko- е сравнително по-нов процес и е могъл да намери отражение в езика на по-късни паметници, и то в произведения с не много строга нормализация на езиковите средства. При ЛСН за отдалечаване диференциацията е по-опростена. Евангелските текстове познават само иждоуже (по 2). Синайският требник съдържа два варианта — отъниждоуже (1) и отъниждѣже (1). Супрасълският сборник се отличава с голямо богатство на наречията от този тип. Тази негова особеност би могла да се обясни, от една страна, с по-голямата свобода по отношение на нормализацията на езика, а, от друга, със сборния му характер. В житийната част се употребяват иждоуже, отъниждоу, отъниждоуже, понякога в съвсем близко съседство (167.18 — отъниждоуже, 167.28 — отъниждоу). Словата отдават предпочитание на об-

лиците със словообразователен елемент -ѣ-: ѥ҆ждѣже, отънѥ҆ждѣже. В словата е отбелязан и единственият случай на въпросително наречие, което притежава само относителна функция — отъкѫдоуже.

Формални признаци на ЛСН с локална функция:

1. Ориентация към глаголна форма (финитен глагол, инфинитив, причастие) от главното изречение: и да не изл҃азн҃ слово скврьнаво ѥ҆ждѣже х҃ъ вьлаз҃нтъ. Супр. 507.21: і ѥ҆дже есмъ азъ въı не можете прити. Мар Зогр. Йо VII 34; скоро же пришъдъ с҃тын҃ ѥ҆дже ангелъ стоѧше. знаменые начрътѫ кръстьное. Супр. 567.29.

2. Въведеното от съюзното наречие подчинено изречение няма строго фиксирано място спрямо главното изречение — в 80 случая се явява в препозиция, в 85 случая — в постпозиция и в 9 случая — в интерпозиция. Тази особеност е присъща както на преводните произведения, така и на оригиналните старобългарски произведения, запазени в по-късни преписи.

3. Като корелатив към ЛСН се употребяват показателните наречия тоу (30), тоуже (4), тѫдоуже (1), онамо (1), вьсьѭде (1), показателната частица то (2) и съчетание от показателна частица то и показателно наречие тоу (2). Обикновено показателното наречие превежда гръцко показателно наречие. Изключение правят два случая в Супрасълския сборник, където тоу е включено без пряко гръцко съответствие. Съотносителната частица то, както и в другите хипотактични конструкции, се употребява винаги независимо от гръцкия оригинал и очевидно е една славянска особеност.

При антепонирано подчинено изречение 37 случая са с корелатив, а 41 случая без корелатив; при постпонирано подчинено изречение 5 случая са с корелатив, а 89 без корелатив. Следователно употребата на корелатив е факултативна, като съществува предпочитание главното изречение в аподозис да се снабдява с показателен съотносителен елемент.

4. Съотносителната употреба на времената в сложното съставно изречение, конструирано с ЛСН с локална функция, отговаря на реалната темпорална стойност на глаголните форми. Позицията на подчиненото изречение спрямо главното не видоизменя темпоралната характеристика. Примери: а) Реализация на действията в главното и подчиненото изречение се извършва в един и същ темпорален план независимо от позицията на подчиненото изречение: ѥ҆дже бо есть҃ два ли трье събрани въ имѧ мое. тоу есмъ по срѣдѣ ихъ. Мар Асем Сав. Мт XVIII 20; ідѫ по тебѣ ѣможе колнѭдо ѥ҆дешн҃ гн҃. Мар Зогр Асем Сав. Лк IX 57; б) Реализацията на действията в главното и подчиненото изречение се извършва в различен темпорален план, като хронологическата последователност не винаги съвпада с линейния ред на свързаните предикативни единици: ѥ҆дже бо прьвѣе сѫпостатъ брань положи. тоу прьвѣе врачь бъıлие прилагаѥтъ. Супр. 251.2; ... і събираѭ ѫдоуже не расточихъ. Мар Зогр Асем Сав. Мт XXV 26.

5. Постпозитивното подчинено изречение в 51 случая не е отделено с пунктуационен знак от главното, а в 25 случая е отделено; препози-

тивното подчинено изречение в 25 случая не е отделено от главното, а в 43 случая е отделено; иптерпозитивното подчинено изречение в 3 случая не е отделено от главното, а в два случая е отделено и в 2 случая има пунктуационен знак само след завършването си. Анализът на материала не предлага данни за установяването на някакви правила за употребата на пунктуационен знак. По-допустимо е предположението, че пунктуацията е употребена непоследователно. За това свидетелствуват случаи, в които при еднакви лексикални и граматични особености се явява разлика в пунктуацията, напр.: оучителю ндѫ по тебѣ. ѣможе колнжъдо ндешн. Мар. Мт VIII 19: ідѫ по тебѣ ѣможе колнжъдо ндешн гн. Мар. Лк IX 57; ѣможе азъ ндѫ. вы не можете прнтн. Мар. Йо VIII 21: ѣко ѣможе азъ ндѫ вы не можете прн(тн). Мар. Йо XIII 33; ідеже бо естъ съкровнще ваше. тоу н срдце ваше. Мар. Мт VI 21: ідеже бо. естъ съкровнште ваше тоу н срдце ваше бѫдетъ. Мар. Лк XII 34.

6. ЛСН задължително заема начална позиция в словореда на подчиненото изречение. Съставките на сложните ЛСН образуват неразкъсваема цялост. Само в Мт XXIV 28 във всички евангелски текстове енклитиката бо се е настанила между двата компонента на сложното наречие. Положението в преводните старобългарски текстове съответствува на положението в гръцката подлога. Оригиналните старобългарски произведения споделят тези особености на преводните произведения.

7. ЛСН нде, ндеже, ндеже колнжьдо, ндеже аште, нжде, нждеже, нждеже колнжьдо, нждеже аште, къде, къде любо аште се съчетават с глаголи, изразяващи състояние или действие без указание за пространствена насоченост (напр. бесѣдовати, бытн, жнтн, лежатн). ЛСН ѣможе и ѣможе колнжьдо се свързват с глаголи за движение в определена посока (всходнтн, нзвестн, нтн). ЛСН нждоуже, нждѣже, отънждоу, отънждоуже, отънждѣже, отънждѣже аште, отъждоуже проявяват неутралност спрямо пространствената насоченост на глаголите. Те могат да се употребяват както при глаголи за движение (известн, нзнтн, нтн, отължнтн сѧ), така и при глаголи за състояние (бытн, вѣдѣтн, нмѣтн).

12. В системата на темпоралните съюзни средства се включват ЛСН нжде (2), нждеже (1), къде (15), къдеже (1).

В състава на сложното изречение ЛСН информира, че въведеното от него изречение дава темпорална ориентация на действието, изразено чрез сказуемото на главното изречение. Синтактичната насоченост на подчиненото изречение към сказуемото от главното изречение е или пряка, или опосредствена чрез показателно наречие, което няма самостоятелна служба в състава на главното изречение, а само маркира функцията на подчиненото изречение. Примери: да нжде блнзъ бѣшѧ ѣко ѥдино пьпьрште. мъшлѣахѫ како бы вьлѣстн къ стоуоумоу. Супр. 37.2; да нждеже отъвѣтъ сътворн тоу н тѣло съконьчано бъстъ. Супр. 61.26.

Случаи на ЛСН с темпорална функция са зарегистрирани само в Супр (5) и Шест (14). Отликата от гръцките оригинали, отчетливата

структура в старобългарските паметници и способността на ЛСН да изпълняват нелокални функции в съвременните български диалекти позволява да се направи изводът, че в случая се касае за жив езиков процес, вероятно ограничен в източни български диалекти.

Формални признаци на ЛСН с темпорална функция:

1. Ориентация към сказуемото на главното изречение: к'дєже нздрече савинъ. ставн са корабь посрѣдоу рѣкы. н бѣаше клатнмъ зѣло. Супр. 151.1; хромо бо бн было вьсе, къде бн ѥдино то отъ велнкыхъ стухнн. . . от вьсѣхъ оскждѣло. Шест 65c10.

2. Въведеното от ЛСН подчинено изречение може да заема два вида позиции: препозиция и постпозиция, които играят функционална роля в изграждането на сложното изречение. При подчинено изречение в препозиция действието от главното изречение се ориентира по действие, което го предхожда (изразено в подчиненото изречение), а при постпозиция на подчиненото изречение действието от главното изречение се ориентира по действие, което се извършва едновременно с него (изразено в подчиненото изречение). Примери: а) да нждеже отъвѣтъ сътворн тоу н тѣло съконьчано бъстъ. Супр. 61.26; к'дєже нздрече савинъ. ставн са корабь посрѣдѣ рѣкы. Супр. 151.1; къде тъчнѫ къ краѥма прндъı колеснетъ са, тоу же пѣнамн раздетъ са въспать. Шест 91d16. б) тьма бо бждетъ, къде свѣта нѣстъ. Шест 26a21; н пакъı бждетъ, къде свѣтъ отндетъ. Шест 26c27; хромо бо бн было вьсе, къде бн ѥдино то отъ велнкыхъ стухнн. . . отъ вьсѣхъ оскждѣло. Шест 65c10.

3. Корелатив към ЛСН се употребява предимно при препозиция на подчиненото изречение (12 случая с корелатив и 3 случая без корелатив), докато при постпозиция на подчиненото изречение по-чести са случаите без корелатив (3:1). Заслужава внимание фактът, че като корелатив към ЛСН с темпорална функция се употребява показателно наречие за място, а не за време — тоу (13). Съгласуването на показателното наречие с ЛСН по форма свидетелствува за несамостоятелния характер на показателното наречие в границите на главното изречение. Включването на корелатив в разглеждания тип сложно изречение има специфичен славянски характер, тъй като за гръцките текстове то не е присъщо. Показателното наречие тоу се съпровожда винаги от частицата же или н. Присъствието на же може да се обясни с необходимостта да се отбележи съотносителният характер на показателното наречие: къде н нзнде божьствьноѥ н вьсемогжщеѥ повелѣнніе, тоу же абніе вьсе мъножьство травьноѥ на племена родн землѣ. Шест 81d27; нъ къде тъчнѫ н хоудѣ погорніе обрѣщетъ, тоу же абніе прѣжде пошьдъшю вьсе въслѣдъ оустрьмнтъ са. Шест 90b18. Частицата н придава на съчетанието отсянка на непосредствена, бърза последователност: да нждеже отъвѣтъ сътворн тоу н тѣло съконьчано бъстъ. Супр 61.26; нъ къде н помъслн тоу же н сътворн. Шест 1c23.

4. Темпоралните глаголни форми в сложното изречение имат двойни координати. От една страна, те са насочени към основния ориентационен момент и информират за абсолютната хронология. От друга страна, те

се съотнасят помежду си и диференцират времето на протичане на действията едно спрямо друго. При разглеждания тип изречения съотносителната хронология на действията се определя, както вече беше посочено, от реда на частите на сложното изречение. При препозиция на подчиненото изречение действията се извършват едно след друго, като хронологическият ред съвпада със синтагматическия ред. При постпозиция на подчиненото изречение действията се извършват паралелно (вж. примерите от т. 2).

5. Материалът от старобългарските паметници говори за непоследователност при отделянето на подчиненото изречение с препинателен знак: в 2 случая (1 в препозиция и 1 в постпозиция) е поставен препинателен знак, а в 2 случая (1 в препозиция и 1 в постпозиция) не е поставен.

6. ЛСН задължително заема начална позиция в подчиненото изречение както в преводните, така и в оригиналните произведения.

7. В темпорална функция ЛСН губят обичайните си ограничения при свързването си с глаголите. ЛСН къде свободно се съчетава с глаголи, означаващи насоченост на действието, напр.: и пакы бѫдетъ, къде свѣтъ отъндетъ. Шест 26c27; къде же сѧ бн пакы възвратилъ... Шест 26d18; къде и оустьмн сѧ... Шест 28c25. Тези случаи свидетелствуват за пълна редукция на локалната семантика на наречията при употребата им като темпорални съюзни средства.

13. В системата на каузалните съюзни средства се включват ЛСН нде (12) и нжде (5).

ЛСН с каузална функция в състава на сложното изречение информира, че въведеното от него подчинено изречение разкрива причината за реализирането на посоченото в главното изречение действие (примери т. *а*) или логическото основание за истинността на изказаната в главното изречение мисъл (примери т. *б*): а) Горе вамъ кънижънцн и фарнсѣн. І лицемерн. Іде есте ѣко гробн не вѣдомн. Мар. Лк XI 44 (Зогр іжде); дроуже даждъ мн въ занмъ трн хлѣбы іде дроугъ мн прнде съ пѫтн къ мьнѣ. І не нмамъ чесо положнтн прѣдъ нимь. Мар Асем Сав. Лк XI 5—6 (Зогр іжде). б) како бѫдетъ се нде мѫжа не знаѭ. Мар Асем Сав. Лк I 34 (Зогр (іжде); Обаче въсоуе въсѣка соуета: въсѣкъ чл҃вкъ жнвъıї: їде оубо образомъ ходітъ чл҃вкъ. СПс 38.6—7.

Във функцията на каузални съюзни средства се употребяват само локални наречия без формант же, т. е. по-архаичните словообразователни варианти. Този факт дава основание да се предположи, че каузалната функция на локалните наречия е твърде старинна и е остатък от онази фаза от развоя на съюзните средства, когато те са се отличавали с много широк, недиференциран семантичен обем.

Заслужава внимание и фактът, че в отделните паметници се отдава предпочитание на един от словообразователните варианти. Мар, Асем, Сав използуват само нде, а Зогр и Супр се ориентират към нжде. Само в СПс покрай петте случая с нде е зарегистриран и един случай с нжде.

Формални признаци на ЛСН с каузална функция:

1. Ориентация към сказуемото на главното изречение.

2. Подчиненото изречение има задължителна постпозиция. Фиксираният ред на частите на сложното изречение също свидетелствуват за старинност и неразвитост на синтактичната конструкция.

3. Към ЛСН с каузална функция в главното изречение не се употребяват съотносителни показателни наречия.

4. Съотношението на видовременните форми не играе структурна роля. Има свобода в разположението на глаголните форми и темпоралното съотношение се определя от реалното съотношение на изразяваните времена и наклонения (срв. посочените примери).

5. При ЛСН с каузална функция също има непоследователност при употребата на пунктуация, като значително преобладават случаите с препинателен знак (12:5).

6. ЛСН заема начална позиция в подчиненото изречение.

7. В каузална функция ЛСН стават индиферентни спрямо признака насоченост / ненасоченост на глаголното действие. Налице са случаи, при които ЛСН с неопределена пространствена ориентация се свързват с глаголи за посока: іде дроугъ мн пр н д е съ пѫтн къ мьнѣ. Мар Асем Сав. Лк XI 6 (Зогр. іжде).

14. В системата на определителните съюзни средства се включват ЛСН с анафоричен произход нде (3), ндеже (103), нжде (14), нждеже (14), ѥможе (7), іждоуже (2), отъніждоуже (7), отъніждѣже (3) и ЛСН с въпросителен произход къде (1).

ЛСН с определителна функция в състава на сложното изречение информира, че въведеното от него подчинено изречение съдържа локална характеристика на предмет, изразен чрез име от главното изречение независимо от неговата синтактична позиция.

Системата на определителните локални наречия се разделя на две подсистеми в зависимост от признаците насоченост / ненасоченост и приближаване/отдалечаване, които са аналогични на съответните подсистеми на обстоятелствените локални наречия.

ЛСН участвуват в конструирането на двата подтипа определителни изречения, диференцирани според функцията на определителното изречение в процеса на комуникацията: рестриктивни и нерестриктивни.

а) Рестриктивно определително изречение. Опорният център в главното изречение е име, което най-общо назовава някакво място. Подчиненото изречение го конкретизира, като го отделя от групата еднородни предмети. Структурен признак на този подтип е наличието (или възможност за наличие) на атрибутивно показателно местоимение към поясняваното име. Примери: пришъдъше же на то мѣсто. ндеже нъіна крьстьіанн сталъпъ поставншл... самъ тъ стъін еппъ отъдастъ дшж. Супр 537.20; къде естъ обитѣль ндеже пасхж съ оученикъı своимн сънѣмъ. Мар Зогр. Мк XIV 14.

б) Нерестриктивно определително изречение. Конкретизацията на предмета се съдържа в самото главно изречение било чрез лексикалния пълнеж на съществителното, било чрез неговите прости определения. Задачата на подчиненото изречение не се свежда до това да го индивидуализира, а да разшири информацията за него. Структурен признак на този подтип е невъзможността да се употреби атрибутивно показателно

местоимение към поясняваното име. Примери: Іс же... прнде въ внтанніж. ідеже бѣ лазаръ оумерон. Мар Зогр Асем Сав. Йо XII 1; възвраштж сѧ въ храмъ мон отъ нѣждоуже нзндъ. Мар Зогр. Мт XII 44.

Формални признаци на ЛСН с определителна функция:

1. Ориентация към име с пространствено значение (съществително, прилагателно, местоимение) или с възможности за пространствено тълкуване в условията на контекста: къждо же тъкаше дроугъ дроуга въпрашаѧ коне нестъ мѣсто нждеже нмѣнніе лежитъ. Супр 38.13; н отъваливъше камъ. вълѣзоша въ гробъ. ндеже бѣаше оумьрън снъ нхъ. Супр. 537.1; а дроугое паде на каменьнѣемь. ідеже не нмѣ земла мъногъ. Мар. Мк IV 5; такождє н оухо слъша словесы дѣанніа н повѣстн. къ тѣмъ мъсль сн простьретъ. ако бытн такомоу. тѣлесемь на томь мѣстѣ. а мъсланіж на ономь. нждеже слово повѣстніж назнамена дѣло. Супр 343.8; Онн же емъше нсса вѣсѧ къ канѣфѣ архнереовн. ідеже къннжьнніцн н старьцн събьраша сѧ. Мар Зогр Асем Сав. Мт XXVI 57.

2. Подчиненото определително изречение се намира винаги след именната група, на която синтактически е подчинено. Тази негова особеност изключва възможността за препозиция на подчиненото определително изречение. Преобладават случаите на постпозиция (141) спрямо случаите на интерпозиция (22).

3. Употребата на корелатив е възможна само при рестриктивния подтип, където той се явява в атрибутивна позиция към поясняваното съществително.

4. Глаголните форми в определителното изречение изразяват реалната темпорална характеристика на действието.

5. При постпонирано подчинено изречение значително преобладават отделените с препинателен знак подчинени изречения (109:25). При интерпозиция в 11 случая подчиненото изречение е отделено с препинателен знак, в 1 случай не е отделено, в 8 случая пунктуационен знак има само след подчиненото изречение и в 1 случай — само пред подчиненото изречение.

6. ЛСН заемат начално място в подчиненото изречение.

7. ЛСН от типа ндеже се съчетават с глаголи без пространствена ориентация (напр. блюстн, мѫчнтн сѧ, сътворнтн), ламоже се свързва с глагола нтн, а ЛСН от типа нждоуже — с глаголи, изразяващи посока (напр. нзнтн, отъбѣгатн, прнтн), или действие с отделително значение (раждатн сѧ).

15. В системата на комплементарните съюзни средства се включват въпросителните ЛСН къде (22), камо (19), отъкждоу (34), отъкждѣ (1).

ЛСН с допълнителна функция в състава на сложното изречение информира, че въведеното от него подчинено изречение разкрива обект с локална информация на действие, изразено чрез глаголна форма от сказуемната група на главното изречение (финитен глагол, инфинитив, причастие): н не вѣдѣахж камо ндѫтъ. Супр. 3.10; н... хотѧ внднтн отъ-

кѫдоу ѥстъ свѣтъ. видѣ вѣньца съходашта на главы стꙑнхъ. числомъ л҃ф҃. Супр. 78.8.

Системата на ЛСН с комплементарна функция се разделя на две подсистеми с признаци насоченост (камо, отъкѫдоу, отъкѫдѣ), ненасоченост (камо) и приближаване (камо) / отдалечаване (отъкѫдоу, отъкѫде). Примери: и видите отъкѫдоу испадосте. и к'де падосте сѧ. Супр 107.24; нъ не вѣсн отъ кѫдоу прндетъ и камо идетъ. Мар Зогр. Йо III 8 (Асем о кѫде).

Формални признаци на ЛСН с комплементарна функция:

1. Ориентация към глагол за идеална дейност от главното изречение: вы же не вѣсте отъ кѫдоу градѫ и камо идѫ. Мар Асем. Йо XIII 14; и поразоумѣите отъкѫдоу раждзаѥтъ сѧ. или отъкѫдоу съгрѣваѥтъ сѧ. Супр. 129.9; прндете же и видѣсте къде жившеше. Мар Зогр Асем. Йо I 40; глаголѭте к'де живетъ Супр 46.2.

2. Въведеното от ЛСН подчинено изречение се поставя в контактно положение спрямо глаголната група (най-често спрямо самия глагол): і не вѣмь къде положиша и. Мар Асем. Йо XX 2; повѣждь мьнѣ къде и есн положилъ. Мар Асем. Йо XX 15. То може да стои пред, сред или след главното изречение: а тꙑ кде моудншн не вѣдѣ. Супр 242.16; дѣѣше ли не вѣдѣѣше кде погребенъ ѥстъ. оувѣдѣвъшн колн оумьрѣ. Супр 315.26; і не вѣмь кьде положиша и. Мар Асем. Йо XX 13. Значително преобладават обаче случаите на постпозиция (74) спрямо случаите на препозиция (2) и интерпозиция (2). Веднъж главното изречение е инкорпорирано в подчиненото изречение: имѧ христова. не вѣдѣ отъкѫдоу обрѣте сѧ въ васъ. Супр. 48.10.

3. Употребата на корелатив към ЛСН не е присъща на този вид сложно изречение.

4. Съотношението на сказуемните форми от главното и подчиненото изречение дават следната темпорална информация независимо от позицията на подчиненото изречение спрямо главното: а) Когато глаголът на подчиненото изречение е от несвършен вид, периодите на траене на действията в главното и подчиненото изречение съвпадат напълно или частично. Примери: и не вѣдѣ камо идѫ. Супр 173.21; глаголѭте к'де живетъ Супр. 46.2; и поразоумѣите отъкѫдоу раждзаѥтъ сѧ. или отъкѫдоу съгрѣваѥтъ сѧ. Супр 129.9; и видѣсте къде жившеше. Мар Зогр Асем. Йо I 40; и не вѣдѣахѫ камо идѫтъ. Супр 3. 10. Само в последния случай глаголната форма в подчиненото изречение има несамостоятелна употреба, като чрез презентната форма се изразява едновременност не с момента на говоренето, а с минало действие от главното изречение. б) Когато глаголът от подчиненото изречение е от свършен вид, периодите на реализиране на действията от главното и подчиненото изречение не съвпадат, като последователността се определя от реалното съотношение на темпоралните форми. Примери: никтоже не вѣстъ отъ кѫдоу бѫдетъ. Мар Зогр Асем. Йо VII 27; і не вѣмь къде положиша и.

Мар Асем. Йо XX 2; нѣнѣ внднѣ. . . къде же главѫ его въстъче. Супр 462.27; развръзѣте очи оума вашего. и виднте отъкѫдоу испадосте и к'де падосте сѧ. Супр 107.23; повѣждь мьнѣ къде и есн положилъ. Мар Асем. Йо XX 15; тн хотѣаше показатн хероувимъ. камо отнде слава ... Шест 46а5. в) Когато в една от частите на сложното изречение е изпуснат финитният глагол, липсва информация от самото изречение за темпоралното съотношение на главното и подчиненото изречение, напр.: не вѣмъ отъ кѫдоу Мар Зогр. Лк XX 7. Само от контекста може да се възстанови темпоралният план на елиптичното изречение.

5. При постпозитивно подчинено изречение преобладават случаите с липса на препинателен знак (49:11); единственият случай с препозитивно подчинено изречение не съдържа пунктуационен знак; в трите случая в интерпозиция подчиненото изречение е отделено само в края си с препинателен знак.

6. Въпросителното наречие заема начално място в състава на подчиненото изречение с едно изключение: а ты кде моудншн не вѣдѣ. Супр 242.16. Инверсията на съюзното наречие е обяснима, като се вземе под внимание, че то пази своята функция като част на изречението.

7. ЛСН за място къде се свързва с глаголи без пространствена насоченост (напр. глаголатн, жнтн, сътворнтн). ЛСН за посока камо се съчетава с пространствено ориентирани глаголи (грѧстн, нтн, отнтн). ЛСН за изходно начало отъкѫдоу и отъкѫдѣ се употребяват както при пространствено ориентирани глаголи (напр. грѧстн, испастн, прнтн), така и при пространствено неориентирани глаголи (напр. бытн, обрѣстн сѧ, съгрѣватн сѧ).

16. В системата на сказуемноопределителните съюзни средства се включват ЛСН къде (2), отъкѫдоу (10) и отъкѫдѣ (1).

ЛСН със сказуемноопределителна функция в състава на сложното изречение информира, че въведеното от него подчинено изречение разкрива локален признак на допълнението от главното изречение посредством сказуемото на главното изречение. Примери: да аште кто ошткнтъ і къде бѫдетъ. повѣстъ да нмѫтъ і. Мар Зогр. Йо XI 57; не вѣдѣ васъ отъ кѫдоу есте. Зогр Мар (отъ коудѫ) Асем Сав. Лк XIII 25; сего же не вѣмъ отъ кѫдоу естъ. Мар Зогр Асем. Йо IX 29.

Системата на сказуемноопределителните съюзни средства се разделя на две подсистеми в зависимост от признаците насоченост / ненасоченост и приближаване / отдалечаване: къде бѫдетъ. Мар Зогр. Йо XI 57; отъ кѫдоу есте. Мар Зогр Асем (о кѫдѣ) Сав. Лк XIII 24.

Формални признаци на ЛСН със сказуемноопределителна функция:

1. Ориентация към допълнение от главното изречение чрез сказуемото на главното изречение. Употребява се при същия семантичен кръг глаголи, при които се употребяват и допълнителни изречения — глаголи за идеална дейност: вѣдѣтн, ошткнтн.

2. Сказуемноопределителните изречения, въведени от ЛСН, са засвидетелствувани само в постпозиция. В повечето случаи те са в контактно положение спрямо поясняваното допълнение (10:3).

3. Употребата на корелатив към ЛСН не е присъща на този вид сложно изречение.

4. Съотношението на сказуемните форми е както при допълнителните изречения — при глагол от несвършен вид в подчиненото изречение действията от главното и подчиненото изречение се извършват едновременно, а при глагол от свършен вид в подчиненото изречение — в различен темпорален план.

5. Значително преобладават случаите без препинателен знак (12) спрямо случаите с препинателен знак (1).

6. Въпросителното изречение заема начално място в състава на подчиненото изречение.

7. ЛСН за място, както и ЛСН за изходен пункт се свързват с глагола БЪТИ.

2. ГРЪЦКИ СЪОТВЕТСТВИЯ НА ЛОКАЛНИТЕ СЪЮЗНИ НАРЕЧИЯ

21. ЛСН с локалнообстоятелствена и локалноопределителна функция предават гръцки съюзни думи с локално значение: ндеже — *ὅπου* (142), *οὗ* (9), *ὅθεν* (2), *ἔνθα* (3), *ἐν ᾧ* (2); ѣможе — *ὅπου* (19), *οὗ* (17); ѫдоуже — *ὅθεν* (11), *ἔνθα* (1); ѫдѣже — *ὅθεν* (1); отъниѫдоу — *ὅθεν* (1); отъниѫдоуже *ὅθεν* (9); отъниѫдѣже — *ὅθεν* (2), *ἔνθα* (2); отъкѫдоуже — *ὅθεν* (1).

Къдеже, което е употребено само с темпорална функция, се явява срещу гръцкото темпорално наречие *ἅμα* (1).

ЛСН с допълнителна и сказуемноопределителна функция превеждат гръцки въпросителни локални наречия: камо — *ποῦ* (19); отъкѫдоу — *πόθεν* (41); отъкѫдѣ — *πόθεν* (2).

ЛСН с локална, темпорална, каузална и комплементарна функция предават различни по значение гръцки съюзни наречия и съюзи според конкретната си употреба: нде — *ὅπου* (5), *ἐπεί* (3), *ἐπειδή* (3), *ὅτι* (2), *καὶ γάρ* (1), *μέντοι γε* (1); нѫде — *ὅπου* (9), *ἔνθα* (8), *ἐν ᾧ* (3), *ᾧ* (1), *ὡς* (1), *ἐπεί* (1), *ἐπειδή* (1), *ὅτι* (2); нѫдеже — *ὅπου* (6), *οὗ* (1), *ἔνθα* (6), *ὅθεν* (1), *ὡς* (1); къде в зависимост от косвеновъпросителната си или относителна (локална и темпорална) служба превежда гръцкото въпросително локално наречие *ποῦ* (19) или гръцкото относително локално наречие *ὅπου* (2), местоименното съчетание *ἐν ᾧ* (1), съюзите *ὡς* (1), *ἐπειδάν* (2), темпоралното наречие *ἅμα* (2). Случаите с къде срещу гръцка относителна дума потвърждават, че още през старобългарския период въпросителните наречия са придобили относителна функция. В многообразието на гръцките съответствия на старобългарските ЛСН можем да видим доказателство за тяхната полифункционалност.

Самите гръцки съюзни средства обикновено нямат един застъпник. Напр. *ὅπου* се предава с нде (5), ндеже (142), нѫде (9), нѫдеже (5), ѣможе (20), къде (1); *οὗ* — с ндеже (9), нѫдеже (1), ѣможе (7); *ἔνθα* — с ндеже (3), нѫде (8), нѫдеже (6), ѫдоуже (1), отъниѫдѣже (2); *ὅθεν* — с ндеже

(2), нждеже (1), ѩможе (2), ѫдоуже (9), ѫдѣже (1), отъниѫдоу (1), отъниѫдоуже (7), отъниѫдѣже (2), отъкѫдоуже (1) и т. н. Този факт разкрива стремежа на старобългарския преводач да търси смисловия еквивалент, а не да следва механически гръцката фраза.

22. Сложните съюзни наречия с компонент колнжьдо или аште предават гръцкото сложно съюзно наречие *ὅπου ἄν* (*ἐάν*). Както показва материалът, старобългарският език не е разполагал със специално съюзно средство, което да изразява модалния елемент на гръцките съчетания от релатив и частица *ἄν* (*ἐάν*). Появила се е необходимостта да се попълни наличната система с липсващо съюзно средство. Старобългарските книжовници са прибягнали до калкиране на гръцкия композитум. В разнообразието на използуваните калки са намерили отражение търсенията, стремежът да се намери най-подходящо съответствие. В едни случаи към относителното наречие за място е прибавяно аште — буквалното съответствие на *ἐάν*: нджеже аште Мар Зогр Асем Сав. Мт XXVI 13; Мар Зогр. Мк XIV 14; Мар Асем Сав. Мт XXIV 28; СТр 53 23; нждеже аште Зогр. Мт XXIV 28; 299. 17. В други случаи гръцката частица *ἄν* (*ἐάν*) е заменена с формацията колнжьдо (местоименна основа колн- и формант -жьдо): ндеже колнжьдо Мар Зогр. Мт XIV 9; Мар. Мк VI 10; нждеже колнжьдо Зогр. Мк VI 10; ѩможе колнжьдо Мар Зогр Асем Сав. Лк IX 57; Мар Зогр Асем (Сав ѩможе). Мт VIII 19; Мар Зогр. Мк VI 56. Особен интерес предизвиква съчетанието къде любо аште в Шестоднева на Йоан Екзарх, което показва, че книжовниците са продължавали да търсят по-подходящо съответствие. Й. Екзарх е използувал модела на старото съчетание, но е включил въпросителното наречие за място къде, което вече е изпълнявало относителна функция. За да се изрази нюансът на безразличие, сполучливо е използувана неопределителната частица любо, която има утвърдена позиция след местоимения. Наличието на аште в съчетанието бихме могли да си обясним с авторитета на установената вече книжовна традиция. Подобен стремеж да се изрази модалната семантика чрез подходящ славянски елемент се открива и в следния случай: нждеже аште да ѥсн. то прндж тн вь сынъ. Супр 299.17 — *καὶ ὅπου δ' ἂν διάγῃς, ἐπίσταμαί σοι καθ' ὕπνους*. Оптативната частица да е представлявала удобен елемент за изразяване на индиферентността на конструкцията и затова е прибавена към изкуственото съчетание нждеже аште. В хода на историческия развой на българския език тя се е оказала действително подходяща съставка за композитум, изразяващ безразличие към избора на даден обект, и затова се е запазила до днес в съвременния български език (срв. *който и да, каквото и да, какъвто и да, където и да, когато и да, колкото и да, както и да*).

В процеса на образуване на сложните съюзни наречия се е отпечатала хронологическата стратификация на словообразователните варианти на ЛСН. Сложни наречия не се образуват от ЛСН без формата же. Очевидно наречията нде, нжде и отъниждоу през този период са били в отстъпление и са носели вече печата на архаизъм. За образуване на сложни наречия са били използувани наречията с най-голяма комуникативна ак-

тивност, а именно наречията с анафорична основа и формант же: ндеже, нждеже іаможе, отънждѣже. Покрай тях е било включено и въпросителното наречие къде, което през този период е притежавало функционални перспективи. Релативната употреба на това наречие е стояла вън от литературната норма, поради което неговото проникване в писмения език е ставало до голяма степен случайно и в много ограничени размери.

3. ИЗВОДИ

31. През старобългарския период относителните наречия за място могат да въвеждат обстоятелствени и определителни подчинени изречения, а въпросителните наречия за място в съюзна позиция — допълнителни, сказуемноопределителни, обстоятелствени и определителни подчинени изречения. Следователно още през този период е започнала експанзията на въпросителните местоименни елементи спрямо функционалната област на релативите с анафоричен произход.

32. Запазеното локално значение на ЛСН налага ограничения върху синтактичната им служба. Въведеното от тях подчинено обстоятелствено изречение пояснява действието на главното изречение откъм мястото на извършването му; определителното изречение предлага локална характеристика на поясняваният предмет; допълнителното изречение разкрива обект на действието от главното изречение с пространствено съдържание; сказуемноопределителното изречение посочва локален признак на поясняваният чрез сказуемото обект.

В старобългарските паметници обаче са установени и случаи, когато съюзните наречия за място при пълна редукция на локалната семантика изпълняват темпорална или каузална обстоятелствена функция.[8] Това явление е остатък от по-старо състояние на сложното изречение, когато свързващите средства са имали много по-широка и недиференцирана употреба.

В локална обстоятелствена функция се употребяват всички относителни наречия за място, относителното местоимение с въпросителен произход отъкждоуже и въпросителното наречие с относителна функция къде. Темпорална обстоятелствена функция имат ЛСН нжде и къде и техните словообразователни варианти нждеже и къдеже. Каузална обстоятелствена функция е присъща на образуваните по старинен словообразувателен модел наречия нде и нжде. Определителни подчинени изречения въвеждат всички относителни наречия и въпросителното наречие с относителна функция къде, а допълнителни и сказуемноопределителни изречения — всички въпросителни наречия за място.

Участвуващите в системата на локалнообстоятелствените съюзни средства наречия образуват две подсистеми според признака индиферентност/неиндиферентност към локалната характеристика. Двудялба от този тип не се наблюдава при нито една от групите ЛСН, участвуващи в другите съюзни системи.

---

[8] Вж. Fr. Miklosich, Vergleichende Syntax der slavischen Sprachen, Wien, 1874, p. 259; W. Vondrák, Vergleichende slavische Grammatik, II. Band, II. Auflage. Göttingen, 1928, p. 503—504; A. Vaillant, Manuel du vieux slave, Paris, 1948, p. 351; К. Мирчев, Старобългарски език, София, 1956, с. 117.

ЛСН с локална семантика и обстоятелствена, определителна, допълнителна и сказуемноопределителна функция се групират в две подсистеми според признака насоченост/ненасоченост, като втората подсистема от своя страна се разделя на още две подсистеми според признаците приближаване/отдалечаване.

В изпълнение на темпорална и каузална функция са се специализирали немаркирани с признаците индиферентност или насоченост ЛСН: нде, нжде, къде, къдеже.

33. Синтактичната зависимост на ЛСН от главното изречение се определя от функцията, която изпълняват. ЛСН с обстоятелствена и допълнителна функция се подчиняват на глаголна форма от групата на сказуемото, ЛСН с определителна и сказуемноопределителна функция поясняват именна форма от главното изречение.

34. Възможностите за позиция на подчиненото изречение, въведено от ЛСН, също са в зависимост от функцията му. Каузалните и предикативните подчинени изречения могат да заемат само постпозиция. При атрибутивните изречения препозицията е невъзможна; преобладава постпозицията (141) спрямо интерпозицията (25). При темпоралните изречения интерпозицията е изключена, а останалите две позиции изпълняват функционална роля — препозицията е свързана с последователност на действията, а постпозицията — с едновременност. Локалното и допълнителното изречение нямат ограничения по отношение на позицията си. При допълнителните изречения преобладава постпозицията (74) спрямо препозицията (2) и интерпозицията (2). При локалните изречения има известно равновесие между началното (80) и крайното (85) положение; интерпозицията е сравнително рядка (9).

35. Корелатив към ЛСН може да се яви само към локално, темпорално и рестриктивно определително изречение. Употребата му е факултативна. Фреквенцията му е значително по-висока при главно изречение в аподозис (вж. табл. 1).

Таблица I

	С корелатив	Без корелатив
Главно изречение в аподозис	49	44
Главно изречение в протазис	6	92

36. Няма ограничения в използуването на глаголните времена в подчинените изречения, въведени от ЛСН. Темпоралните форми са ориентирани към момента на говоренето. Единственото изключение се съдържа в подчинено допълнително изречение, където презентна форма изразява едновременност с глагол в минало време от главното изречение.

Съотносителната употреба на глаголните форми в главното и подчиненото изречение отговаря на реалното съотношение на времена при локалното, каузалното и определителното подчинено изречение. Зависима е съотносителната употреба на глаголните форми при темпоралното, допълнителното и сказуемноопределителното подчинено изречение. В сложно темпорално изречение позицията на подчиненото изречение определя темпоралното съотношение — при постпозиция действията се извършват едновременно, а при препозиция — последователно, като хронологическият

ред съответствува на линейния ред. В сложно допълнително или сказуемноопределително изречение видът на глагола в подчиненото изречение изпълнява функционална роля: при несвършен вид действията се извършват едновременно, а при свършен вид — в различен темпорален план.

37. Употребата на препинателни знаци за отделяне на подчиненото изречение в състава на сложното изречение е непоследователна (вж. табл. II).

Таблици II

Позиция на подч. изр. \ Наличие/отсъствие на знак	+(++)	−(−−)	−+	+−
Препозиция	44	26	0	0
Интерпозиция	13	4	11	1
Постпозиция	208	94	0	0
Сума	265	124	11	1

(Двойните знаци са валидни само за интерпозицията). Във всички позиции преобладават случаите с препинателен знак. Функционалната значимост на наличие/отсъствие на пунктуационен знак не е установена.

38. В състава на подчиненото изречение ЛСН заема типичното за съюзите начално местоположение. Единственото изключение се дължи на механическото следване на гръцкия словоред: имѧ хрⷭтово. не вѣдѣ отъкѫдоу обрѣте сѧ въ васъ. Супр. 48.10 — *ὄνομα τοῦ Χριστοῦ οὐκ οἶδα πόθεν ἐφευρεθὲν ἐν ὑμῖν*. Непосредственият контакт на съюза с главното изречение все пак е запазен.

39. В границите на подчиненото изречение ЛСН с локална семантика и обстоятелствена, определителна, допълнителна и сказуемноопределителна функция проявяват определени валентни свойства по отношение на лексикалното значение на глаголите. Немаркираните с признака насоченост ЛСН се съчетават с глаголи, изразяващи състояние или действие без пространствена ориентация (напр. бесѣдовати, бꙑти, жити); маркираните с признаците насоченост и приближаване ЛСН се свързват с глаголи за линейно движение (напр. вълѣзти, грѧсти, ити); маркираните с признаците насоченост и отдалечаване проявяват неутралност към семантиката на глагола.

40. Следователно старобългарските ЛСН са полуфункционални единици, чиито семантични разлики намират формална изява в синтагматичната реализация на съюзния елемент.

ТЕКСТОВЕ И СЪКРАЩЕНИЯ

Асем — J. Kurz, Evangeliarium Assemani. Codex Vaticanus 3. slavicus glagoliticus, tomus II. Pragae, 1955.

ЕАп — К. Мирчев и Хр. Кодов, Енински апостол, старобългарски паметник от XI в., БАН, София, 1965.

Зогр — V. Jagić, Quatuor evangeliorum Zographensis, Graz, 1954.

Клоц — A. Dostál, Clozianus, Praha, 1959.

Козма — М. Г. Попруженко, Козма пресвитер, болгарский писатель X века, Български старини, кн. XIII, София, 1936.
Мар — И. В. Ягич, Мариинское четвероевангелие, Graz, 1960.
Мкл — Г. Ильинский, Македонский листок, отрывок неизвестного памятника кирилловской письменности XI—XII века. Памятники старославянского языка, т. I, вып. 5, 1906.
Рил — Ив. Гошев, Рилски глаголически листове, София, 1956.
Сав — В. Щепкин, Саввина книга, Памятники старославянского языка, т. I, вып. 2, 1903.
СПс — С. Северьянов, Синайская псалтырь, глаголический памятник XI века, Петроград, 1922.
СТр — R. Nahtigal, Euchologium Sinaiticum, II, Ljubljana, 1942.
Супр — С. Северьянов, Супрасльская рукопись, Санктпетербург, 1904.
Хил — С. М. Кульбакин, Хилендарские листы, отрывок кирилловской письменности XI-го века, Памятники старославянского языка, т. I, вып. 1, 1900.
ЧХр — К. Куев, Черноризец Храбър, БАН, София, 1967.
Шест — R. Aitzetmüller, Das Hexaemeron des Exarchen Johannes, I, II, III, Graz, 1958—1961.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Боряна Велчева

НАЙ-РАННИТЕ АБЕЦЕДАРИ КАТО ИЗТОЧНИК НА ЕЗИКОВИ ДАННИ

РЕЗЮМЕ

Названията на буквите в ранните абецедари (Парижкия Abecenarium bulgaricum от XI—XII в. и Бандуричевият от XIII в.)[1] съдържат някои безспорно старинни езикови черти, които различават тези два абецедара от по-късните, възникнали след XIII в. в Хърватско. От друга страна, тези старинни черти съвпадат с данните за гласежа на старобългарските гласни и съгласни, които са известни от други, по-сигурни източници — старите записи на български имена с гръцки и латински букви и запазения славянски гласеж на някои лексикални и топонимични названия в отвъддунавските области, Албания и Гърция.

С най-много старинни черти се отличава Банд. Така напр. в този абецедар ь се предава с ι, η (*ριτζίη, τξέρυη, γιεδτι*). Забележително е, че в тези случаи еровата гласна е запазена в слаба позиция, което свидетелствува за несъмнена архаичност на оригинала. Случаи със запазена слаба ерова гласна пазят и названията ꙁeci, saraue в Abec. bulg. Най-ранните абецедари съдържат също така данни, свидетелстващи за лабиален гласеж на ъ и ѣ, широк гласеж на ѣ (предаден с *еа* в названието на буквата — *γεατ* и в *ζεπλεα* в Банд. — срв. със среднобългарско и старобългарско ꙁємлѣ).

Особено голям интерес представят названията на носовките и на ѫ, тъй като са свързани с въпроси, които имат спорно тълкуване.

I. Стара глаголическа графическа система по отношение на носовките отразяват фактически Abec. bulg. и Банд., а не Мюнхенският абецедар. Важно е да се обърне внимание: 1) на архаичните езикови черти в названията на буквите, сочещи старинността на техните оригинали; 2) на съвпадението в броя и мястото на носовките в Abec. bulg. и Банд.; 3) на съвпадението в гласежа на гласната в названието на ѣ и в названието на ѧ — hiet и hie в Abec. bulg. *γεα* и *γεατ* в Банд.

[1] По-подробно по тези въпроси, както и библиографски данни вж. в „Названията на буквите в първите абецедари като източник на езикови данни", Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината му, София, 1969, с. 369—373, и „Eine Besonderheit der Glagolica", Zeitschrift für Slawistik, 1969, B. XIV, 4, S. 501—505.

Названието на ѧ в Abec. bulg. не е просто грешка, както се предполагаше досега, която да е съвпаднала със същата грешка в Банд. Трябва да се предположи, че в първоначалната, най-ранна глаголическа графическа система, съдържаща три букви за носовките, ѧ не е буква за „ѩ“, а буква със звукова стойност /jê^{n}/ (назален йотован ѣ). Допълнителните съображения за това предположение са: 1. Начертанието на буквата. Срещу досегашните противоречиви и неубедителни тълкувания се предлага ново обяснение, според което начертанието ѧ съдържа *Δ*,— един общ елемент с ѧ (ѣ), т. е. названията на ѧ и ѣ имат своя успоредица и в начертанията на двете букви — ѧ и ѧ. 2. Успоредицата в употребата на ѧ и ѣ след меки съгласни в старобългарските глаголически паметници (срв. земѧ acc. s. и земѧ nom s.). 3. Смесването на носовките в среднобългарските паметници сред палатални съгласни. Случаи като земѧ вм. земѩ, своѧ вм. своѩ могат да се обяснят не само като отражение на живо произношение, а и като транслитерация на ѧ с кирилска малка носовка. Както в старобългарски, така и в среднобългарски употребата на носовката в тези случаи има свой паралел в употребата на ѣ след палатални съгласни (земѧ acc. s. и земѣ nom. s.).

Четенето на глаголическата буква ѧ като предна гласна за паметници като Киевските листове и Синайския псалтир не противоречи на особеностите на българските югоизточни говори. Известно е, че за източните и особено югоизточните български говори, към които се отнася по своя тип Солунският говор, е характерен т. нар. преглас на *а* след палатални съгласни (*земе*, *колет* и под.).

II. ѱ (щ). Названието на буквата ѱ в разглежданите абецедари указва на произношение (*ш'т'*) или (*ш'ч'*) *-σθία* (Банд.), sstya (Стокх.), schta и *ш'ща* (Тур.) В Abec. bulg. липсва както буквата, така и нейното название. Трябва да се подчертае означаването на мекостта при *σθία* и sstya, което отразява по всяка вероятност една старинна черта. Означената палаталност след *т*, от друга страна, показва, че съгласковата група е представяла едно фонетическо цяло.

Абецедарите не дават никакви реални основания в подкрепа на тезата на Дурново, според която в първоначалната глаголица ѱ е била буква със звукова стойност (*к'*), заемаща 26 място в азбуката (между ѡ и ц). Доказателствата за тази хипотеза, която спечели напоследък някои привърженици, се откриват не толкова във фактически данни от историческата диалектология и в материала от старобългарските паметници, а в една предполагаема корелация *к'/г'* (ѱ/ѯ). За тази хипотеза трябва да се приеме като задължително условието, че първоначално гервът не е означавал само (*г'*) в чужди думи (като *ангелъ, евангелие* и др.), а и (*г'*) като съответник на **dj* в домашни думи. Известно е, че старобългарските паметници не предлагат нито един пример за доказателство на едно такова допускане. Пресилено е да се търси доказателство за корелативно отношение на ѱ и ѯ и в начертанията на тези букви (ѱ и ѯ). Сходството на ѱ с Ш и ѱ е толкова явно, че не може да бъде отречено. От друга страна, ранни глаголически паметници като Киевски листове, Клоцов сборник и Зографско евангелие свидетелстват за развой на герва от една наляво развита γ — ⟨ѯ⟩ → ѯ. Това явно свързва начертанието не с ѱ, а с глаголическата буква ⟨ѯ⟩ (г).

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Станчо Ваклинов

СТАРОБЪЛГАРСКАТА КУЛТУРА ПРЕЗ IX—X В.

Втората половина на IX в., или Кирило-Методиевата епоха, в историята на българската култура е време на промени и събития изключително важни по своите резултати. Икономическите и политическите процеси, социалното и етническото развитие, културният растеж на старобългарското общество и държава през IX в. довеждат до формирането на една единна народност с богата по своите изяви и високо равнище култура. Като се огледа сложното развитие на ранното българско общество в широките рамки на историята на Първото българско царство, не може да не се признае, че без деветия век нямаше да има на Балканския полуостров оная култура, която да бъде така европейска и да даде такъв тласък в културата на толкова много народи през средновековието. Постигнатото от българското общество и държава през втората половина на IX в. стават солидна база за големия разцвет през X в. и за трайното консолидиране на това общество, което има да преживее през следващите векове многобройни сътресения и беди, без да загуби своя етнически и културен облик. В същото време обаче постиженията през втората половина на IX и първата половина на X в. са резултат от едно многовековно сложно и противоречиво развитие. Изучаването на перипетиите на това развитие, на неговите вълни и приливи единствено може да ни обясни явленията в културата на България през IX и X в.

Цялостната картина на българската култура през IX—X в. е предмет на изследване от различни страни с методите на различни научни дисциплини. Тук ще се спра в рамките на някои страни в историята на старобългарската култура дотолкова, доколкото те са обект на археологията.

Цял век след своето създаване българската държава заема гористостепните райони между Хемус, Карпатите и Черно море. Голяма част от тази територия е заета от славянски племена. Ако се съди по характерните белези на тяхната традиционна материална култура, това население е тясно свързано с гористите и гористо-степните райони на Източна

Европа, отгдето то е дошло и се е настанило по периферията и на територията на долнодунавските провинции на Византийската империя. Обширни територии в първоначалните граници на създадената при хан Аспарух държава се заемат от прабългарите, онова полуномадско тюркско население, което иде от приазовските и черноморските степи и още през първите десетилетия от съществуването на държавата отсяда в трайни живелища по Долния Дунав. В обезлюдената от старите си обитатели византийска провинция покрай развалините на старите римо-византийски градове започва отново живот, в който общата държава съчетава хармонично двата основни стопански отрасъла — земеделието на славяните и скотовъдството на прабългарите.

Сто и двадесет години продължава този етап в живота на българската държава и на нейното население. На тази територия са открити най-старите славянски и прабългарски селища и некрополи. Повечето от славянските селища са разположени по брега на Дунав, а прабългарските — в гористостепните райони между Дунав и Понта. Тук при нови географски, обществени и политически условия се осъществява постепенно между славяни и прабългари непосредствен мирен контакт, чието начало се крие далеч назад в лесостепните земи на Източна Европа. Този контакт е илюстриран и потвърден от някои важни археологически паметници както на наша територия, така и по пътя на техните придвижвания в епохата на завладяването на полуострова. Но докато там този контакт започва с икономическо и културно общуване на два съседни етноса, тук той се задълбочава с етническото взаимно проникване на два основни елемента в една обща държава още през VIII в.

Така в обстановката на ранното средновековие земеделската култура на Средна, Западна и Южна Европа и цивилизацията на Средиземноморието с многовековното си развитие застава лице с лице срещу един друг свят, мощен и подвижен, света на конните народи, които владеят широките степни простори между Карпатите и Алтай. Сред тези народи са и прабългарите. Процесът на тяхното развитие е започнал много отдавна териториално и хронологически, за да завърши в долнодунавския район. Навсякъде обаче по Северното Черноморие прабългарите живеят в единна географска среда в територията между кавказките хребети и старопланинските проходи, еднакво отдалечени и еднакво близки до крайбрежните римски и византийски градове, в непосредствено съжителство с други тюркски народи или със северноиранското население алани-яси-оси. Навсякъде по границите на степта прабългарите срещат компактната маса на уседналото славянско земеделско население. Те го намират и в старата византийска провинция. Така обкръжена, първоначалната територия на българската държава на север от Хемус може да се схваща и като един организиран и здрав преден пост на онова население и на ония културни традиции, които водят началото си в гористите вътрешноевропейски земи на славяните и степите на тюрко-иранските народи. Политическото средище на тази държава се създава в нейния югоизточен край в непосредствена близост до земите на старата империя и до черноморските крайбрежни градове, които остават византийски.

Още със създаването на българската държава се очертават белезите на една активна културна политика на управляващата родово-племенна аристокрация. Създаването на държавен център с резиденция за хана

владетел по всичко личи е едно от първите нейни начинания. Тази резиденция, за каквато приемаме най-старата дворцова сграда в Плиска, по своите монументални размери рязко контрастира с обикновените леки жилища на населението — славянските землянки и прабългарските юрти. На фона на традиционния земеделско-скотовъден бит на населението се открояват владетелските навици на знатните родове и вкусът към лукс, проявяван дори с подчертаната грижа за хигиената и чистотата — в дворцовия център се строят водопроводи, цистерни и бани.

Но не само това. Аристократичната върхушка на прабългарите проявява особена ревност към своите родови традиции, които още в началото на съществуването на държавата прерастват в съзнание за държавност и историческа приемственост. Управляващите кръгове около хана имат съзнание за силата на монументалното изкуство като изразител на обществени идеи и за неговата въздействена роля сред обществото. Само така могат да се обяснят такива явления в културния и държавния живот на страната като Именник на българските ханове и големия триумфален паметник, известен под името Мадарски конник. Смисълът и съдържанието на скалната релефна композиция, съдържанието на надписите около нея, периодичното им попълване в духа на римските императорски RES GESTÆ са в хармония със смисъла и ролята на първите прояви на монументалното строителство в държавния център.

Така през VIII в. на фона на една селска по характер култура в България се появяват първите черти на градски селища, на военни лагери и укрепени владетелски замъци. Успоредно с утвърждаването на класови отношения в държавата започва да израства от недрата на традициите една нова класова култура — културата на бъдещите феодали. В България се разграничават вече две култури — културата на народните маси и културата на управляващата родово-племенна аристокрация. Едната няма монументални форми и изразни средства, но е всеобщо разпространена и има разнообразни форми на проявление в народното изкуство и дълбоки корени в традициите на обикновеното население — славяни и прабългари. Другата се изявява вече не само в скъпите приложни изкуства и особено в металопластиката и златарството, но прави успешни опити да намери монументален израз на порасналата мощ на знатните родове. Собствени монументални традиции това придворно изкуство няма, но то ги намира във Византия, намира ги в Близкия Изток, намира ги навсякъде, където народното предание е запазило спомен и опит, навсякъде, откъдето властта на хана е можела да си достави образци и майстори. Архитекти и майстори строители са могли да дойдат в България от Загоре, от близките или по-далечни тракийски и особено черноморски градове. Могли са да бъдат използувани военнопленници, както е диктувала дълговековната практика на варварите в техните войни с империята. В това отношение не трябва да се забравят два много важни елемента, чиято роля тепърва трябва да се изучава. Това са сирийски и кападокийски федерати покрай границите на България в Парория — войнишко павликянско население, което в началото на IX в. преминава на българска служба. Това са също така групи от монаси — иконопочитатели, които бягат от Византия и навярно се заселват в старите скални манастири в черноморската област по западните брегове, както правят това масово в Кримския полуостров.

През VIII в. ранното българско общество е още разнородно. Държавната власт не разполага с единен език и писменост, разбираема и от славяни, и от прабългари. За нуждите на държавната канцелария ханската власт прибягва скоро след основаването на държавата до гръцката писменост и език и това е напълно естествено. Най-малко 200 години прабългарите-номади гравитират около центровете на една гръкоезична култура по Северното Черноморие, преди да се разселят и преди да се настанят в долнодунавския басейн. Славяните цял век шетат из балканските провинции на империята и почти 100 години преди създаването на българската държава се настаняват трайно в една среда, гдето гръцката писменост и език имат дълбоки традиции. Независимо от всичко това обаче може определено да се каже, че официалните гръкоезични документи на централната държавна канцелария са били неразбираеми за населението, към което те в същност са били адресирани. Трябва да се подчертае също така, че практиката да се издигат каменни надписи от името на владетеля не е балканска, а персийско-иранска традиция, близка именно на прабългарската аристокрация, повлияна от Сасанидска Персия.

В ранната българска държава било използувано и руническо писмо. За това говори една още необнародвана находка от Плиска. Всички тези документи обаче са чужди на основната част от населението — славяните, а очевидно са ставали с течение на годините все по-чужди и на прабългарите. Следователно въпреки високата държавна култура в ранна България, въпреки усилията на централната държавна власт да използува монументалните изкуства за издигане на своя обществен авторитет, въпреки че държавата разполага с писменост — всичко това остава откъснато от традициите на широките маси от прабългарско и славянско население в държавата. Към това трябва да се прибави, че големите прояви на ранната българска култура се ограничават през разглеждания период почти изключително в Североизточна България и главно в столицата Плиска. Вън от този район господствуват традиционните форми на една масова народна култура.

Още в началото на IX в. в живота на държавата настъпват промени, които се отразяват дълбоко на културното й развитие. В държавата се включват нови територии на северозапад и югозапад зад планините. Заедно с малката територия на юг от Стара планина — т. нар. Загоре, което е българско в началото на VIII в., сега за населението в старата вътрешна част на страната се явява още едно — Голямо Загоре зад Карпатите, известно днес като Трансилвания. В равнините на поречието на Тиса освен прабългари-кутригури живеят авари, славяни, остатъци от други племена. Големи славянски маси влизат в пределите на държавата на югозапад. Броят на славяните се увеличава в течение на века с постепенното разширяване на държавата към Македония. Заедно с това обаче влизат в пределите на България и големи групи елинизирано население, което живее в оцелелите градове на юг от Хемус (Месемврия, Августа Траяна, Филипопол, Сердика и др.). Така етническата пъстрота в България става характерно явление независимо от това, че преобладаващата част от населението на страната са вече славяните.

През последните години в нашата научна литература се дискутира особено много въпросът за т. нар. приемственост на античното културно наследство, за неговото застъпване и присъствие в средновековната бъл-

гарска култура. И с основание. Проявите на тази приемственост са много и разнообразни. И ако в най-общи черти последният факт се признава единодушно, неясни остават понякога пътищата, по които се е осъществявала тя в различни области на бита, на културата и дори по отношение на самия тип на населението и неговия език.

Многобройни открития при разкопките на различни обекти в Северна и Южна България говорят красноречиво за характера на старобългарските селища и за връзката между тях и старите късноримски и ранновизантийски градове. Съществува рязка разлика между положението, в което се намират през VIII—IX в. Мизия и М. Скития, и положението на Тракия, Вътрешна Дакия, Македония. Славяни и прабългари заварват през VII в. старите населени места — градове и села на север от Хемус — напълно разрушени и обезлюдени преди повече от два века, особено крепостите в Дунавската равнина и предпланините. Новите стопани на земята разполагат своите селища настрани от тези градове. На юг от Хемус обаче разрушенията от варварските нашествия не унищожават напълно живота на по-големите градове, като Адрианопол, Сердика и др. Тези градове продължават да поддържат традиционни връзки с големите балкански центрове на империята Цариград и Солун и да бъдат важни звена на икономическия, политическия и културния живот на Византия независимо от това, че „се ославянила цялата страна и станала варварска", както пише по-късно Константин Порфирородни. Новото славянско население на полуострова навлиза мирно в тези византийски градове и непосредствено черпи готов опит в техника, производство и култура. В такава обстановка, в контакт между новите стопани на полуострова и старото градско население, се предава живото антично наследство, и то дотолкова, доколкото е запазено у старото население, доколкото е нужно на новото, при това във форма и степен, съвременна на епохата. Няма и не може да има антична традиция там, гдето новото население заварва обезлюдени и разрушени селища. Наблюдаването на развалините на старите градове не учи на строителство и техника.

Досегашните данни за славянската култура в Южна България показват значителни различия между нея и културата в Северна България. Откъслечните раннославянски находки в Сердика или в долината на Марица говорят за едно население, чиито връзки сочат по-скоро славянските култури по Средния Дунав. Находките от славянска керамика обаче от IX и X в. навсякъде в старите градове или около тях са идентични или много близко с масовата старобългарска керамика в Северна България от тази епоха и говорят за бързия процес на уеднаквяване битовата култура на славянското население на широки територии в границите на българската държава. Тази еднаквост в производството и бита се проследява и далеч на югозапад в долината на Вардар. Но в крайните югозападни предели на страната, гдето през VII в. се заселват Куберовите прабългари, този етнически процес неминуемо се е осъществявал при тясното общуване и сливане между тях и местните славяни в Битолско и Охридско, така както той се е осъществявал в крайните североизточни области на държавата около нейните държавни центрове. Именно поради това (покрай други фактори) виждаме през втората половина на X в. в Охрид битова керамика, която поразява с еднаквостта си по форма, техника и украса със старобългарската керамика в Преслав.

И така етническият процес, който завършва през IX в. в цялата територия на страната с образуването на единна славянска народност, е засвидетелствуван по основните белези на традиционната материална култура на населението. Водеща роля в този процес имат славяните, които в условията на развиващите се феодални отношения стават, като земеделци, гръбнак в производителните сили на новото общество. Тези дълбоки вътрешни обществени промени се изразяват между другото в един своеобразен резултат, който аз бих нарекъл вътрешна експанзия. Тъкмо през IX в. се създават в границите на държавата многобройни нови селища, и то в повечето от засвидетелствуваните случаи на територията на старите антични градове. Българите, новата славянска народност, навлизат масово и в оцелелите градове. Примери за това имаме във всички споменати по-горе градове на юг от Хемус. На север от планината това население се настанява върху пустеещите развалини на изоставените градове и без да се съобразява с това, което намира, строи в насипите от развалини своите традиционни уземни жилища. Но в областта на строителството през тази епоха се проследява, от една страна, взаимното проникване на славянски и прабългарски жилищни форми, от друга — умелото съчетание на удобното и топло уземно жилище — средно и източноевропейско по произход — с каменната конструкция на наземната сграда, традиционна за Балканите и Средиземноморието. Именно през IX в. заедно с формирането на общобългарските черти в материалната и битовата култура в страната се набелязват и онези регионални особености, които се дължат на особените културни традиции и историческата съдба на всяка отделна провинция в българската държава. Именно тогава при това многообразие в етнокултурната обстановка в България през IX в. започват да се чувствуват някои вътрешни промени, насочени към единство. Този вътрешен процес се засилва през IX в. поради нарушаването на първоначалното вътрешно равновесие между двата основни компонента на населението в старите граници на държавата поради решителния числен превес на славянския елемент и поради новия икономически фактор — феодалните отношения. Над това многообразие действува един мощен нивелиращ и обединяващ фактор — единната централна държавна власт със своята културна политика, която се откроява рязко над народните, вече славянски традиции на широките народни маси.

Наистина първата половина на IX в. е време на изключителна активност на ханската власт в областта на строителството. След катастрофата с нахлуването на ромейските войски в сърцето на държавата и след чудесното избавление резиденцията на хана в средищния стан Плиска се преустройва. Строят се демонстративно нови аули и укрепени дворци, и то не само на юг по р. Тича към планинските проходи, но и на Север — на Дунав и в проходите на Карпатите. Строят се езически храмове, мостове, водопроводи и чешми, издигат се възпоменателни надписи. Крепостите и дворците имат груб и суров вид не само защото такъв е вкусът на тези, които ги издигат, но и защото образците им са стари и далеч от водещия център в духовния, включително и художествения живот на старата империя Цариград. Българската монументална архитектура през IX в. има архаични черти, които я правят изоставаща в сравнение с константинополската, но тя отговаря на ролята, която ѝ се дава — да утвърждава авторитета на българската държавна власт. Високото

съзнание на ханската власт за историческата роля на тази нейна дейност, за смисъла на този подем на държавата се изразява в оня прочут пасаж в търновския надпис на Омуртаг: „Човек дори и добре да живее, умира и друг се ражда. Нека роденият по-късно, като гледа това, си спомня за този, който го е направил."

В областта на идеологията ханската власт се опира на тюркските религиозни култове за борба с проникването на християнството в България. Любопитен и многозначителен факт е създаването в Мадара на централно държавно официално културно средище в близост до ханската резиденция, и то на мястото на по-старо тракийско светилище. Борбата между официалното езичество и старите християнски традиции в Мадара се изразява и със събарянето на една базилика и с издигането на нейно място на прабългарски езически храм. Но въпреки това има факти, които говорят, че независимо от официалната политика на ханската власт в непосредствена близост до аулите по р. Тича стоели изцяло запазени базиликите на някогашното християнско население в тоя край.

Над цялата тази сложна етническа и културна обстановка действувал още един много силен и също така обединяващ фактор на културата — официалният гръцки език, едно същинско *κοινη* за населението на обширната държава. Докато масовият говорим език — славянският — все още нямал официална писменост, то традиционният говорим в бившите балкански провинции на империята гръцки език се ползувал с преимуществото и на официален език в държавата.

Такава хетерогенна и противоречива била културата в България до възприемането на християнската религия. Но в културното развитие на страната настъпил прелом, който се отразил дълбоко на по-нататъшния му ход. Развитието на българската култура през втората половина на IX в. било неравномерно. Отделни групи от населението продължавали да се държат за своите племенни традиции, особено в североизточните райони на страната и в планинските области. Прабългарска по своите форми и организация, държавата станала по съдържание славянска. Езическа по своите традиции, официалната култура изведнъж приема християнски форми и християнско съдържание. Успехът на този прелом в културното развитие на страната се проследява особено в областта на изкуството.

Официалното изкуство в България, особено в неговите монументални форми, никога не е било далеч от средиземноморското по произход изкуство. Създавайки монументално изкуство в служба на централната държавна власт, българската родова аристокрация неминуемо е станала наследник и продължител на ония провициални традиции, които били прекъснати в края на античността. От друга страна, като развивала монументално изкуство в дух на съперничество с цариградските владетели и опирайки се на традиционния си по-стар допир с големите изкуства на Близкия Изток, Задкавказието и източномалоазийските византийски провинции, тя съзнателно е избягвала образците на официалното византийско изкуство. Това не е могло да бъде иначе, тъй като тези образци са били изцяло пропити от християнски дух и следователно неудобни за целите на официалната езическа идеология в България. Ето защо до втората половина на IX в. монументалните и приложните изкуства на управляващата върхушка са се опирали на оня репертоар, техника и форми, който

им е бил познат от посочените райони на стария културен свят. Принципно също е било положението и на други млади ранносредновековни култури, които са черпили теми и опит от наследството на древността. Достатъчно е да приведем примера с първия и втория арабски халифат в същите тези райони — Кападокия, Сирия, Месопотамия и Иран. Мощното влияние на младата арабска култура, която става наследник и продължител на старите култури в Близкия Изток, обаче се чувствува не само във Византия, но и далеч на запад във франкската държава при Карл Велики, така че няма нищо чудно, ако и официалното българско изкуство и култура заимствуват от Близкия Изток особено през езическия период в България. Че това е така, показват не само формите и техниките на монументалната архитектура в българските аули, но и стилът на произведенията на златарството и торевтиката. Пример за това са блестящите златни съдове, известни като съкровището на Надь Сент Миклош.

В резултат от дълбоките изменения в България през втората половина на IX в. пътищата на културния обмен и особено в областта на художествения живот се изместват от север и североизток и се насочват право към юг. Живяло досега с традициите и вкусовете на степна Евразия, изкуството в България през тази епоха се насочва към центровете на християнската византийска култура Цариград и Солун. Но старите връзки не се прекъсват. Интересът към християнското изкуство не измества предпочитанията към образците на тези изкуства, които са създадени и живеят на Изток.

Какви са новите форми и прояви на българското изкуство в края на IX и през X в.

Строителството подхваща за изпълнение програми, тясно свързани с неотложните нужди на новия култ — християнския. В центровете на държавата борбата срещу езичеството се води на всеоръжие: разрушават се старите езически храмове, други се превръщат в църкви. Такива случаи има и в Плиска, и в старото култово средище Мадара. В един от аулите на р. Тича, този при с. Цар Крум, се възобновява базилика, останала до тази епоха в относително по-запазен вид. Българската държавна власт е отново инвеститор на широка строителна програма, продължител на християнското строителство от преди три века. Като че ли майсторите строители започват оттам, докъдето това строителство е било прекъснато със заселването на Балканския полуостров от славяните. Изграждат се именно базилики, сгради, прости по своята конструкция, лесни за изпълнение, които остават като преобладаващ тип в провинциите на империята — в Гърция, Егейския архипелаг, Източна М. Азия. Във водещия център, отгдето навлиза християнството по официален път в България — Цариград, базилики вече не се строят и очевидно и в този случай монументалната архитектура в България остава в една фаза на провинциализъм. За това пък базиликите, които се издигат в цялата страна, са монументални сгради. Някои от тях са грандиозни по своите размери. Достатъчен е примерът на голямата Борисова базилика в Плиска. В същия стил е друга една — по всяка вероятност от същата епоха — на остров Град в Преспанското езеро, може би една от седемте бели църкви на княз Борис.

Качествено нов етап в българската култура и изкуство настъпва след преместването на столицата в Преслав през 893 г. В Преслав продължават традициите на плисковската архитектура в областта на двор-

цовото и крепостното строителство. Но в областта на църковната архитектура започва съвременно строителство с въвеждането на кръстокуполния храм като всеобщо разпространен тип в самия Цариград. В това отношение архитектурата на България се изтръгва от изостаналостта, в която дълго време продължават да се намират някои райони в самата империя. От друга страна обаче, българските строители свободно продължават да възпроизвеждат и през X в. базиликалната църковна сграда, като в Плиска взимат за образец огромната архиепископска църква във Външния град. В монументалното църковно строителство, както в много други области на културата в България, водеща роля през първата половина на X в. играе цар Симеон, човек с голяма култура, с опит и богат вкус. Само на особени лични предпочитания на образования и амбициозен владетел се дължи, както изглежда, появата на един необичаен за своето време и изключително художествен паметник — Кръглата църква в Преслав, който е по същество раннохристиянски тип сграда. Както с базиликата, така и с Кръглата църква старобългарската архитектура изживява един своеобразен раннохристиянски период.

В същото време проявите на изключително интензивния и богат художествен живот се умножават особено в новата столица Преслав. И не случайно легендарното известие на българската апокрифна летопис от XI в. представя княз Симеон като ктитор на цял един град. Дворци, крепости, църкви и манастири се издигат и заживяват пълнокръвен живот под неговите грижи.

Богатството на българската култура през тази епоха на духовен разцвет се изразява в създаването на дейна художествена школа в столицата. Дейността на творците на тази школа е заета в две големи изкуства, призвани да облагородят паметниците на архитектурата и да обслужват новата християнска идеология в държавния център — скулптурата и живописта. Запазени са хубави образци от декоративната скулптура на преславските сгради, дворци и църкви, които говорят не само за високото майсторство на ваятелите, но и за техния художествен вкус, който черпят от богатото орнаментално наследство на късната античност в епоха, когато източнохристиянското изкуство във Византия получава своите класически форми. Облицовъчни мраморни плочи, капители и корнизи, колонки и детайли за вътрешно устройство се изработват с умение и в количество, което показва широкото им приложение. През X в. в Преслав са се ваели триизмерни скулптурни произведения, нещо твърде рядко за центровете на византийското изкуство на Балканите. Образният репертоар — главно животински глави и протомета — и трактовката на фигурите и тяхното разположение в една от преславските манастирски църкви от средата на века напомнят, от една страна, арменски прототипове, а, от друга, вещаят оформянето на т. нар. романски стил в западната част на Средиземноморието.

От произведенията на старобългарската живопис през тази епоха до нас не е дошъл нито един монументален паметник. Йоан Екзарх в своето прочуто описание на Преслав споменава за ктиторски образ на княз Симеон, изпълнен вероятно в мозаична техника, но за подобна монументална живопис можем да съдим само по косвен път. Няма никакво съмнение, че мозаичната техника е била широко застъпвана не само в т. нар. opus sectile като инкрустация по стени, архитектурни детайли и подове,

но и в класическия opus vermiculatum със сюжетни композиции. За това голямо изобразително изкуство на Преслав можем да съдим най-вече от многобройните паметници на една приложна живопис, която му придава особено оригинален облик. Това е така наречената преславска рисувана художествена керамика.

Наистина днес не можем да си представим художествената култура на Преслав без това своеобразно явление. Преславската рисувана керамика се появява, и то в завършен художествен вид, още с преместването на държавния център в стария аул на р. Тича. По всичко личи, че нейните първи майстори идват някъде от източновизантийските и предноазиатските райони на М. Азия, Сирия, Месопотамия, Иран. Но безспорни данни, като кирилски и глаголически букви и знаци и кирилски текстове по керамичните плочки, керамичните ателиета, пещи и производствен брак, показват не само местното производство, но и големия брой на местните български майстори, включени в него. Запазените един цял и фрагменти от други монументални живописни керамични образи, рисуваните малки изображения и особено откритите напоследък рисувани и релефни икони говорят за изключително високото художествено равнище на преславските майстори. Заедно с цялостния репертоар от орнаментални мотиви и разнообразното приложение на тази рисувана керамика, нейната датировка и редица други допълнителни факти я представят още в края на IX в. като изкуство в духа на класическото и дори дворцово византийско изкуство от X в., съчетано с по-особени белези, идващи от старите близкоизточни средища на самото керамично производство. Не е маловажен и фактът, че Преслав се оформя като интензивен художествено-производствен център с това характерно изкуство почти един век преди столицата на империята Константинопол. Производството на преславските художници е намирало разпространение твърде нашироко и дори вън от България — в черноморските градове.

От анализа на редица факти в живота на българската столица става очевидно, че манастирите в града и неговата околност (днес знаем 6 манастира) са били не само средища на духовен живот наред с царския дворец, но и художествени производствени центрове. Литературната дейност в тях е вървяла неразривно свързана с голямото изкуство на книжната илюстрация. От преславските скриптории са излизали не само текстове, но и миниатюрни илюстрации с голяма художествена стойност. Поради това наред с чисто книжовната школа ние имаме основание да говорим и за една илюстраторска школа, чиито произведения са се множили наред с литературните преписи по всички славянски страни.

Характерна особеност на българската култура от епохата на разцвета е нейната децентрализация. Достатъчно е да се вземат под внимание данните за широката културно-просветителска и строителна дейност на княз Борис и княз Симеон, на Методиевите ученици в България. Особено показателен е случаят със строителната дейност на Климент и Наум в Македония. Разкопките в манастира „св. Наум“ на Охридското езеро, при които се откриха основите на първоначалната църква, останките на Климентовата църква с гроба на Климент под основите на Имарет джамия в Охрид, частично разкритите останки от старите крепостни стени в Горни град на охридската крепост показват, че литературните упоменавания отразяват само малка част от интензивната строителна дейност на

ръководните дейци на старобългарската култура. Единството в материалната култура и изкуство в двата края на България през втората половина на IX и през X в. се вижда от факта, че старобългарската стена на охридската крепост не се отличава по градеж от стените в Преслав и че Климентовата църква „Св. Пантелеймон“ със своя триконхален план и устройство на олтара произхожда от сирийско-арменски и източновизантийски образци, също както някои преславски църкви и особено Златната Симеонова църква.

Заедно с всичко това обаче не може да не се отбележи и една особена неравномерност в духовното, а може би и в етническото развитие в отделните части на страната дори в тази най-голяма епоха на старобългарската култура. Вече твърде много археологически данни показват, че дори сто години след официалното възприемане на християнската религия в страната големи маси от населението дори в североизточните части на държавата близо до столицата Преслав и до Дръстър — седалището на българския църковен глава, погребват своите мъртви по езически обред с трупоизгаряне, че християнският обред на трупополагане далеч още не е всеобщо възприет. А в областта на писмената култура наред с такива монументални надписи като надгробния на чъргубиля Мостич в Преслав, в голямата монашеска колония на Скалния манастир при с. Басараби (до Кюстенджа) се пише не само с кирилица или глаголица, но и с руническо писмо, тясно свързано с руническите писмени традиции на Северното Причерноморие.

Разбира се, това неравномерно развитие в старобългарската култура е нормално явление при социалната и политическата обстановка на епохата. То проличава дори и в прочутото описание на Преслав в Шестоднева на Йоан Екзарх, гдето бедният странник, който познава само сламените хижи на своя край, остава изумен от богатството на столицата. Красотата на Велики Преслав, възторгът на книжовника, дори изумлението на простия селянин са различни прояви на една единна и многообразна култура, която все по-дълбоко обхваща бита и душевността на народните маси, култура, която отразява все по-пълно духа на българската държавност и народност през X в.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Бруно Мериджи

СЛАВЯНСКАТА ПИСМЕНОСТ

Точката, в която разказът на старославянското житие на Константин достига своята драматична кулминация, е без съмнение тази, в която се описва сцената на съставянето на една азбука, отговаряща на фонетичните особености на славянските езици, от солунския теолог като подготвителен акт и необходима предпоставка за успеха на предстоящата му великоморавска мисия. Предварително обаче авторът на „Житие на Константина“ неколкократно подчертава изключителните качества на духовника, който, предопределен в най-ранна възраст със загадъчни белези за голямо бъдеще, възхитил всички на дискусиите с патриарх Йоан VIII и с арабите, с гъвкавостта на своя интелект, с дълбочината на знанията си, с изострения си полемичен талант, със сигурността, с която водил успешно трудни дискусии, успявайки да обърка аргументациите на воинствените си противници. Хазарската мисия след това, освен че подчертава всички тези негови качества, поставя на пръв план друга важна страна на неговата личност — значителния му опит в областта на лингвистиката. През време на престоя си в Херсон с голяма лесnота той научава еврейски:

Абие же поутн се нѣть, и Херсона дошьдь наоучи се тоу жидовьскѣи бесѣдѣ и книгамь. осмь честии прѣложь граматикие и отъ того разоумь болии въсприемь. Самарѣнинь же нѣкои тоу живѣше, и приходе къ немоу сътезаше се съ нимь; и принесь книгы самарѣньскы показа немоу. И испрошь е оу него философь затвори се въ храминѣ и на молитвоу се наложи и отъ бога разоумь приемь чисти наче книгы бес порока. оузрѣвь же самарѣнинь възопи велиемь гласомь и рече: въ истиноу и же въ Христа вѣроують, въ скорѣ доухь светыи приемлють и благодѣть. Сыноу же се него абие крьщьшоу и самь се крьсти по немь.

В същото време дава друго доказателство за вродените си наклонности в тази област на интелектуалната дейност:

Обрѣть же тоу евангеліе и ѱалтырь росьскы писмены писано и человѣка обрѣть глаголюща тою бесѣдою; и бесѣдовавь сь нимь и силоу рѣчи пріемь, своєи бесѣдѣ прикладаѥ разлоучи писмена гласьнаꙗ и съгласьнаꙗ и къ богоу молитвоу дрьже въ скорѣ начеть чисти и сказати. И мнози се емоу дивлѣахоу бога хвалеще.

В рамките на Кириловия живот, от друга страна, хазарската мисия приема форма на генерална подготовка за бъдещата великоморавска мисия. Точно по времето на тази мисия той намира също, отново благодарение на висше просветление, мощите на св. Климент:

Слышавь же ꙗко светыи Клименьть еще въ мори лежить, помоливь се рече: вѣроую въ бога и светѣмь Клименьтѣ надѣю се ꙗко обрѣсти его имамь и изнести изь мора. Оубѣжда же архиепископа, и съ клиромь вьсѣмь и говѣины моужи вьсѣдьше въ корабль идоше на мѣсто и оутишьшоу се морю вельми и дошьдьше начеше копати поюще. Абие же бысть хризма многа ꙗко и кадилъ многъ. И по семь ꙗвише се светыѥ мощи, еже вьзьмьше съ великою чьстию и съ славою вьсѣхъ граждань вьнесоше въ градь, ꙗкоже пишеть въ обрѣтении его.

Мощите на св. Климент, както ясно ще се види след това, придобиват огромно значение за по-нататъшните действия на солунския теолог и преди всичко ще допринесат до голяма степен за успеха му в Рим, където ще се озове, за да получи официално утвърждаване на своята постъпка. Давайки доказателства за дарбата си да лавира ловко в лингвистичната проблематика, явявайки се, тъй да се каже, закрилян и предопределен от небето, Константин се оказва в едно изключително привилегировано положение, тъй като точно по този начин се създават условията, които осигуряват авторитета му впоследствие.

От друга страна, след завръщането на бъдещия Кирил в Константинопол имаме друго доказателство за неговата изключителна надареност и за способността му да изпълнява задачи с необикновен характер. Отново се подчертават лингвистичните му дарби, отново поема ролята на откривател на скрити истини, когато разчита надписа върху купата на Соломон, пазена в църквата „Св. София“:

Философь же иде въ Царь градь. И видѣвь цара живѣше безь мальы бога моле, въ црькве светыхъ апостоль сѣде. Есть же въ светѣи Софии потирь отъ драгаго камене, Соломоня дѣла, на немьже суть писмены жидовьскы и самарѣньскы грани написани, ихьже не можаше никьтоже ни прочисти ни сказати. Вьзьмь же и философь прочьте и сказа ѥ. Есть же сице прьвыи грань: „Чаша моꙗ, чаша моꙗ, пророцан, доньдеже звѣзда. Въ пиво боуди господи прьвѣньцоу, бъдещоу нощию.“ По семь дроугыи грань „на вькоушение господьние сътворена дрѣва много. Пии и оупии се веселиемь, и вьзоупии алилоуиа.“ И по семь третии грань: „се кнесь; и оузрить вьсь сьньмь славоу его, и Давидь царь посрѣдѣ ихъ.“ И по семь число написано .ѳ.=сьть и. ѳ.=ро. Расчьть же ѥ по тьнькоу философь обрѣте отъ вътораго на десете лѣта царьства Соломоня до рождьства Христова .ѳ. сьть и .ѳ. лѣть. И се есть пророчьство о Христѣ.

Константин изглежда вече напълно подготвен да се заеме със своето най-голямо дело, за което много скоро се предлага възможност. Пристигат в Константинопол пратениците на Ростислав, които молят за един учител, способен да разпространи християнското учение на славянски език. Императорът извиква Константин и му предлага да се заеме с тази мисия. След краткотрайно колебание бъдещият мисионер приема и ето че:

Шьдь же философь по пръвомоу обычаю на молитвоу се наложи и съ инѣми поспѣшьникы. Въ скорѣ же се немоу богъ нави послоушае молитвь своихъ рабь и абие съложи писмена и начеть бесѣдоу писати евангельскоу: испрьва бѣ слово, и слово бѣ оу бога и богъ бѣ слово и прочее.

Това е без съмнение точката, в която житието му достига кулминацията си — всичко, отбелязано преди това, е било дълга подготовка за този кулминационен момент, описан с присъщата за тържествеността на случая изключителна простота, всичко, което ще последва: мисионерската дейност, дискусията във Венеция, защитата на правотата на сътвореното дело, развиването на аргументациите, целещи да докажат необходимостта от употребата на славянския език за литургийни цели, на края и тържествената церемония на приемането на славянските книги от страна на главата на римската църква — всичко това е непосредствено последствие от раждането на славянската азбука, което отбелязва появяването на славянските народи на сцената на европейската история като политически и културно независими партньори. Изнамирането на графична система, отговаряща на фонетичните особености на славянските езици, е без съмнение свързано с възникналия стремеж у славянските народи към по-издигнат духовен живот. То и утвърждава тяхното право на това историческо развитие, което ще им позволи да заемат в границите на средновековна Европа ролята, за която достигнатата от тях културна зрелост и политически и организационни форми им дава вече пълно право. Писмеността е инструмент, който ще даде възможност за точно кодифициране на нормативните лингвистични структури, които ще могат така да служат като средство за взаимно предаване на човешката мисъл във всички области на културния живот на нивото, диктувано от условията на развитие на европейското общество през IX в.

Поради тази причина към въпросите за езика и писмеността, оръжие за защита на независимостта, ще се обръщат с внимание, следвайки примера, който им предлага авторът на Константиновото житие, много от представителите на старославянската и старобългарска литература. Понататъшната защита на славянския език и писмо ще развива и занапред делото, започнато от Кирил, като решаващ фактор при заздравяване националното съзнание на славяните.

Една от най-дискутираните проблеми в славянската филология е, както е известно, тази — на коя от двете азбуки да се даде първенство — на кирилицата или на глаголицата. Многобройни аргументи в подкрепа на първенството и на едната, и на другата, и респективно на авторството на Кирил по отношение на първата и на втората, са били вече предложени, но въпросът не може да се смята за приключен, макар че в последно време изглежда надделява тезата, която приема глаголичното писмо за по-старо. В областта на таза проблематика искам да направя някои забележки.

Черноризец Храбър твърди изрично, че още преди Константин след покръстването славяните правели опити да използуват латински и гръцки букви при писане, неуспявайки обаче да изразят графично по задоволителен начин звукове, специфични за техния език. Твърдението на Храбър не е в противоречие с думите, които в житието на Константин са преписани на император Михаил в отговора му на солунския теолог:

Отъвѣща же философъ: и трудьнь сы и больнь тѣломь съ радостию ндоу тамо, аще имають боукъвы въ езыкъ свон. Глагола же царь къ немоу: дѣдъ мон и отьць мон и инн мнозн искавьше того не соуть того обрѣли, то како могоу то обрѣсти?

Императорът вероятно иска да каже, че нито неговият дядо, нито баща му са знаели за съществуването на чисто славянски букви, а не споменава за опити да се използуват гръцки букви, вероятно считайки основателно тези опити за несполучливи.

Това би могло да бъде едно доказателство за приоритета на глаголичното писмо. Щом авторът на житието говори за съставянето на славянската азбука като за творение изцяло оригинално, той по всяка вероятност има пред вид глаголицата. Ако мислеше за кирилските знаци, то тези естествено биха представлявали за него, както и за всеки друг, в голямата си част дериват от гръцката азбука. Думите на Михаил, който дори не споменава за опита да бъдат използувани гръцки букви за нуждите на славянския език, изключват от самото начало възможността подобни опити да бъдат увенчани с успех. По всяка вероятност Михаил знае, както по-късно и Храбър, че подобни опити са били правени, но не ги представя като възможност за решаване на проблема, понеже е убеден в тяхната безрезултатност. Според императора славянската азбука трябва да бъде създадена по напълно автономен начин.

Колкото до твърдението на Храбър, че Константин съставил 38 букви, „ова... по чину гръчьскых писмень, ова же по словѣньстѣй рѣчи", е необходимо да обърнем внимание на различието между *писмо* и *речи* и да тълкуваме пасажа в смисъл, че Константин е съставил своята азбука, без да използува дори отчасти знаци от гръцката азбука, а е създал знаци, някои от които отговарят на гръцките фонеми (писма) и останалите — на структуралните особености на фонетичната система на славянския език (рѣчь). Като противопоставя опитите за използуването на гръцки знаци на творението на Кирил, в същност Храбър, въпреки че оценява факта като факт, в смисъл че апостолът е изобретил система от знаци, пригодена за славянския език, в същото време особено държи да подчертае, че азбуката на Кирил е изцяло независима от гръцката.

Храбър пише в исторически период, характеризиращ се с изостряне на взаимоотношенията между гръцката и българската църква, и затова в момент, когато употребата на кирилицата, подобна на гръцката азбука, от която до голяма степен произлиза, продължава да се разширява, държи да подчертае, че също от формална гледна точка първоначалната славянска писменост, тоест глаголичната азбука, има ярко изразен независим характер. Този аргумент служи на монаха, за да развие по-нататък тезата си за основателността на българската автономия, защото последната представлява изходна точка за неговите разсъждения върху необходимостта от славянската писменост и върху божествения ѝ произход.

Авторът на Константиновото житие обаче излиза от малко по-различни предпоставки. Той реагира на критиките на поддръжниците на теорията за триезичието и полемизира с представителите на немското духовенство и духовенството от Аквилея, които използуват латинската азбука, редом с която всяка една от славянските азбуки е явно независима. Затова вместо да подчертае оригиналността на Кириловото дело— създаването на една нова азбука, той концентрира цялото си внимание върху проблема за езика като език и представя аргументи в защита на необходимостта да се използува за литургийни цели не толкова славянската писменост, колкото славянският език.

Храбър отбелязва също, че в миналото славяните нямали букви, а „чрътамн н рѣзамн чьтѣхѫ н гадаахѫ“ Тези думи се отнасят не за писмени системи в истинския смисъл на думата, които сам авторът категорично отрича и които между другото не биха намерили възможност за практическо уплътняване, а само за символи, използувани за броене и за магически цели. Сравнението между чешкото číslo и латвийското skaĩčios доказва, че още от далечно минало на корена čitǫ, čisti се приписвало значение „броя“, докато gadati при сравнение с останалите славянски езици означава „предсказвам бъдещето, проникам в тайната“. Може да се предположи, че някои от тези първоначални рудиментални символични знаци са били взети под внимание от Константин при съставяне на азбуката му, още повече ако се вземе пред вид фактът, че отделните букви в славянските азбуки според примера, предложен от гръцката азбука, имат също числово значение. Поради това не може да се изключи възможността, че някой стар числов символ е проникнал в азбуката на Константин, като запазил своето първоначално числово значение и придобил освен това фонетично значение. Във връзка с това ще се ограничa да направя някои забележки. В глаголицата знакът аз се състои от една хоризонтална линия, пресечена от една вертикална — би могъл да бъде сметнат като символично изображение на ръка, на която всички пръсти са затворени с изключение на показалеца, който показва „1“. Това отговаря точно и на числовото значение на аз. 2) Долната част на глаголичния знак „живѣти“ (с числово значение седем) е идентична с тази на „добрѣ“ (числово значение пет), но има в горната част две добавки, което би могло да означава сумата на пет плюс две. Знакът „добрѣ“ би могъл да символизира затворен юмрук, за да означи пет, обратно на предшествуващите го числови значения, отбелязани може би с изправени пръсти. За отбелязване е във връзка с това, че с числото „пет“ в славянските езици започва нова числова серия. „Пет“ е първото абстрактно съществително от женски род, единствено число, изискващо генетив, множествено число на съществителното, което го придружава, докато числата от две до четири се използуват като наречия и прилагателни. Не трябва затова да се учудваме на факта, че и графичното представяне на пет се отличава от това на предхождащата го числова серия. 3) Знакът естъ (с числово значение шест) може да бъде тълкуван като „добрѣ“ (с числово значение пет), завъртяно надясно; в по-старите текстове знакът естъ е снабден с една външна добавка. 4). За отбелязване са някои по-показателни аналогии между многобройните примери от този род: знакът „люде“ (с числово значение петдесет) има само една добавъчна хоризонтална линийка в сравнение със знака „добрѣ“ (с числово значе-

ние пет: знаците „слово“ (с числово значение двеста) и „твръдо“ (с числово значение триста) са подобни на знака „и“ (с числово значение двайсет) и „вѣдѣ“ (с числово значение три), в сравнение с които са само обърнати.

Би могло да се направят и други забележки в този смисъл, но имайки пред вид липсата на по-солидни сведения, е ясно, че всичко това остава в областта на хипотезата и аналогиите, на които обърнахме внимание и които могат да се окажат случайни. Затова се ограничаваме само със загатването на тези проблеми, които могат да дадат някои нови насоки на изследванията на отношенията, които може би са съществували между графичната традиция на чисто славянските символични знаци и глаголическата азбука, първата оригинална и органична форма на славянската писменост.[1]

---

[1] Цитатите от Пространното житие на Константин-Кирил са по книгата на А. Балан, Кирил и Методий, св. I, София, 1920. — Бел. на ред.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Петер Кирай

К ВОПРОСУ О ГЛАГОЛИЧЕСКИХ ПИСЬМЕНАХ В СИСТЕМЕ ДРЕВНЕВЕНГЕРСКИХ РУНИЧЕСКИХ ЗНАКОВ

1. Древневенгерские или, иначе говоря, секейские руны относятся к тюркской семье письма и обнаруживают родство с орхонским и енисейским тюркскими надписями и с надписью из Талласской долины, далее с надписью на кладе из Надьсентмиклош в Венгрии.[1]

Первое упоминание о существовании древневенгерского рунического письма восходит к XIII в.,[2] но сохранившиеся тексты (азбуки, надписи, небольшие связные тексты или их списки) относятся к XV—XVIII вв. Недавно стало распространяться известие о том, что в Будапеште обнаружили надпись XIII в., но научная разработка этого памятника пока не опубликована.[3] В средние века это письмо называли секейским письмом и, действительно, большинство таких памятников происходит из Трансильвании, самой восточной части венгерской языковой территории.

2. В системе древневенгерских рунических знаков обнаруживаются и чужие по происхождению письмена, а именно *a*, *f*, *h* и *l*, возводимые чаще всего к греческому источнику, далее знаки гласных *e* и *o*, которые преимущественно объясняются как письмена глаголического происхождения. Наличие этих знаков в системе древневенгерского рунического письма — дело не случайное. Оно объясняется историческим развитием рунического письма: с одной стороны, для звуков древневенгерского языка, не имевшихся в тюркских языках (именно *f* и *h*), нужно было найти способ обозначения, с другой стороны, в интересах более четкого обозна-

[1] Németh, Gy. A régi magyar írás eredete [Д ь. Немет. Происхождение древневенгерского письма]: Nyelvtudományi Közlemények 45 (1917), 21—44; о н ж е, A magyar rovásírás [Древневенгерское руническое письмо]. Bpest, 1934, 26 (ср. и более старую литературу); С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951, 9—92, 17—18, 74—75; E. Doblhofer, Zeichen und Wunder. Wien—Berlin—Stuttgart. 1957, 312—317.

[2] Kézai Simon krónikája (Gesta Hungarorum) [Хроника Шимона Кезаи] около 1282—85, см. Németh, A magyar rovásírás, 1.

[3] См. газету Népszabadság от 28 февраля 1969.

чения звуков показалось желательным обозначать каждый гласный (*a, e, o*) своим отдельным знаком, так как в системе тюркских рун знаки обозначали по 2—3 гласного звука.[4]

2.1. На глаголические элементы древневенгерского рунического письма первым обратил внимание P. J. Šafařík, а вслед за ним László Hódoly.[5]

Большинство венгерских ученых не оспаривает глаголическое происхождение указанных знаков гласных *e* и *o*.[6] Есть, однако, среди них и такие, которые отвергают возможность такого происхождения этих знаков, объясняя их возникновение на основе тюркских лигатур или как результат дальнейшего внутреннего развития системы рунических знаков на венгерской почве.[7] Другая группа специалистов считает возможным как глаголическое, так и самаритянское происхождение данных знаков.[8] Другие же возводили их к греческому алфавиту.[9] Сам считаю, что знаки *e, o* в системе древневенгерских рун по всей вероятности глаголического происхождения.

Проблему происхождения указанных знаков, обозначающих *e* и *o*, сделали предметом особенно основательного изучения János Melich и Gyula Németh.

Я. Мелих выражает мнение, согласно которому глаголические письмена, судя по их округлой форме, должны были бы попасть в систему венгерских рун в IX—X вв. Однако — так как Мелих не признавал подходящими тогдашние условия в венгерской истории данного периода с точки зрения заимствования этих букв у славян, — он в конечном итоге склонен был считать, что как глаголические письмена, так и соответствующие венгерские руничесие знаки, видимо, восходят к общему самаритянскому источнику. Еврейско-самаритянские буквы могли попасть в венгерское письмо в Понтийском краю не позднее IX—X столетия.[10]

Ю. Немет же приходит к заключению, что глаголические письмена попали в древневенгерское письмо около 890 г., а именно в Понтийском

---

[4] Németh, A magyar rovásírás, 29—32.

[5] P. J. Šafařík, Památky hlaholského písemnietví. V Praze 1853. (Он усматривает сходство между гласными *e, o* и лигатурами *Amb* ~ *o* (*A*, s), с. 12—14, XX.) Ср. еще Vajs J., Rukověť hlaholské paleografie. V Praze 1932, 68; Hódoly László, A székely vagy régi magyar írás eredete [Происхождение секейского или древневенгерского письма]. Pozsony [1884]: A Pozsonyi Főreáliskola Értesítője 1883/84. Он обнаруживает тождество или сходство между секейским *e* ~ глаголическим *est*, сек. *o* ~ гл. *on*, сек. *i* ~ гл. *iže*, сек. *u* ~ гл. *jery* Ѫ = *u* !], далее автор предполагает, что знаки согласного *f* как в секейском, так и в глаголическом письме восходят к одному общему источнику (см. там же 5, 13).

[6] Németh Gy., приведенная работа, см. под № 1; Györffy György, A magyar rovasirás [Венгерское руническое письмо]: Élet és Tudomány 19 (1964), № 6, 272.

[7] Csallány Dezső, A székely-magyar rovásírás emlékei [Памятники секейско-венгерского рунического письма]: A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Emlékkönyve 3 (1960/1963), 39—136; он же, A székely-magyar rovásírás történetéhez [К вопросу об истории секейско венгерского рунического письма]: Archeológiai Értesítő 93 (1966), № 1, 36—46.

[8] Hóman Bálint, Magyar történet [История Венгрии]. I. Bpest, 1941, 113, 663; Kniezsa István, A glagolita Írás [Глаголическое письмо]: Élet és Tudomány 20 (1965), № 4, 182—3.

[9] Nagy Géza, A skékely írás eredete (Происхождение секейского письма]: Ethnographia 6 (1895), 276; Sebestyén Gyula, A magyar rovásírás hiteles emlékei [Достоверные памятники венгерского рунического письма]: Bpest, 1915, 157—9.

[10] Melich János, Néhány megjegyzés a székely írásról [Несколько заметок о секейском письме]: Magyar Nyelv 21 (1925), 153—9; он же, Néhány megjegyzés a székely íráshoz [Несколько заметок к вопросу секейского письма]: Erdélyi Irodalmi Szemle 2 (1925), 357—64.

краю (на территории древней Руси) при посредничестве одного славянского монаха, знакомого с глаголицей, распространявшего христианскую веру среди венгров. Ю. Немет отвергает мнение о самаритянском происхождении указанных знаков — исходя из факта, что самаритянское „*He*" обозначает *a, e, i,* а „*Ba*" *o* и *u*, тогда как рунические знаки и глаголические письмена обозначают лишь по одному гласному (*e, o*), Ю. Немет считает далее, что венгерское письмо могло обогатиться в этом краю — на побережье Черного моря — и за счет греческого письма под сильным греческим (византийским) влиянием.[11]

2.2. В связи с возникающими здесь вопросами я считаю важными следующие моменты.

На основании подробного анализа начертания древневенгерского знака *e*, округлого по форме, с двумя поперечными черточками — ⁜, можно заключить, что этот знак обнаруживает сходство с соответствующей буквой гласного *e* в следующих глаголических памятниках: Киевские листки, Пражские глаголические отрывки (часть А), Ассеманово евангелие, Сборник Клоца, Синайская псалтырь и Синайский требник. Это говорит о том, что глаголическое *e* попало в древневенгерское руническое письмо в период, IX—XI вв., когда глаголическое *e* имело еще округлую форму с двумя параллельными черточками в качестве составных элементов в середине буквы.

Сложнее обстоит дело с глаголической буквой *o*, так как она выступает в одной общей форме (Э) в разных глаголических памятниках, ввиду чего сравнивать ее с соответствующим знаком *o* в системе венгерских рун труднее. Исходя из того, что и древневенгерский рунический знак *o* имеет округлую форму (Э, Э), сохранившую некоторые варианты кружочек глаголического *o*, можно считать, что это своеобразие (особенно округлая форма знака) дает некоторое основание для хронологизации. Можно предполагать, что и глаголическое *o* попало в древневенгерское письмо еще в период круглой (или округлой) глаголицы.

В связи с округлой формой данных знаков нужно отметить, что одной из основных черт рун является — как известно — угловатая и заостренная форма знаков. Итак появление в таком письме знаков округлой формы дает возможность попыток хронологизации.

Из всего сказанного следует, что глаголические *e* и *o* могли попасть в древневенгерское письмо не только в период IX—X вв., но и несколько позже, только не позднее конца XII в.[12]

В последнее время ученые не исключают возможности, что греческие буквы могли попасть в древневенгерское руническое письмо не только на побережье Черного моря, но и на новой родине венгров в бассейне

---

[11] Németh Gy., A magyar rovásírás, приведенная работа, 30.

[12] С точки зрения времени осуществления реформы письма значение для хронологизации может иметь из заимствованных греческих и глаголических знаков лишь знак согласного *h*. Этот знак — как известно — восходит к греческому *χ*, что явно указывает на то, что во время заимствования этот согласный звучал еще как *'ch'*. И действительно, согласный *h* в венгерском языке развился из более древнего *ch*, и этот согласный именно так звучал еще в период завоевания венграми новой родины, даже и позднее — в течение 12 в. Ср. Melich, Néhány megjegyzés a székely írásról [Несколько заметок о секейском письме]: Magyar Nyelv 21 (1925), 159.

Дуная.[13] Как можно полагать, для этого были даны нужные исторические условия. Венгры — завоеватели новой родины не перестали поддерживать с Византией весьма тесные (династические, церковные и иные) связи. Об этом свидетельствуют исторические и археологические памятники периода IX—XIII вв., сохранившие греческие надписи византийского происхождения. Далее, на территории древней Венгрии в эпоху королей из династии Арпадов существовали и „греческие" монастыри (Visegrád на повороте Дуная, Veszprém в задунайском краю, Tihany на Балатоне и Szávaszentdemeter — нынешняя Митровица в Югославии). Более того — сохранилась написанная на греческом языке до 1002 г. дарственная грамота женского монастыря из с. Veszprém и т. д.[14]

Из всего этого явствует, что исторические условия были подходящие и на новой родине для проникновения новых знаков в древневенгерское письмо. Нужно, однако, отметить, что заимствование греческих письмен могло иметь место лишь до XIII в., так как в дальнейшем венгры не имели подходящих связей с Византией.

Мнение, высказанное Ю. Неметом, согласно которому глаголические *е* и *о* могли бы быть заимствованы венграми около 890 г. в Понтийском краю,[15] исторически не обосновано. Нет никаких сведений о том, что хоть кто-либо из учеников Кирилла и Мефодия после их изгнании из Моравии поехал бы на побережье Черного моря. Убедительно не доказано и предположение, по которому восточные славяне до появления у них славянской азбуки, составленной Константином, обладали бы глаголическим письмом. У меня нет достоверных сведений далее и о том, чтобы глаголическое письмо у восточных славян было распространенным.[16] Глаголические *е* и *о*, по моему мнению, не могли проникнуть в древневенгерское письмо еще в соседстве восточнославянской территорией.

Зато имелись все условия для такого заимствования в бассейне Дуная.

Стоит рассмотреть вопрос поближе.

---

[13] Györffy György, Tanulmányok a magyar állam eredetéről [Очерки истории формирования венгерского государства]. Bpest, 1959, 49. По мнению автора, тюркское руническое письмо было дополнено в целях приспособления его к венгерскому языку еще до 1000 г.

[14] По мнению Г. Фехера писцом грамоты, написанной на греческом языке, мог быть болгарский монах (Fehér Géza, A bolgár egyház kísérletei és sikerei hazánkban [Стремления и успехи болгарской церкви в нашей родине]: Századok 61—62, (1927—1928), 12, 14, 17—22). Э. Якубович и Д. Паиш высказали догадку о византийском или балканославянском монахе (Jakubovich E. — Pais D. Ó-magyar olvasókönyv [Сборник древневенгерских текстов], Pécs, 1929, VIII, XX). Моравчик (Moravcsik Gy., Görögnyelvű monostorok Szent István korában [Грекоязычные монастыри]. Bpest 1938, 411, 421) предполагает, что писцом должен был быть византийский (балканский) грек.

[15] Németh Gy., A magyar rovásírás, указанная работа, 30.

[16] Melich J., Néhány megjegyzés a székely írásról: Magyar Nyelv 21 (1925), 156; Weingart M., Rukověť jazyka staroslověnského. I. V Praze 1937, 8; Horálek K., K počátkům knižví vzdělanosti u Slovanů: Slavia 24 (1955), 169—78; В. А. Истрин, Развитие письма, Москва 1961, 284—5; он же, 1100 лет славянской азбуки, Москва 1963, 80—126; Jozef Kurz, Význam činnosti slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje v dějinách slovanské kultury: Slavia 32 (1963) 311—9. Глаголических памятников русского происхождения не сохранилось, до нас дошли лишь спорадические и незначительные следы ее употребления на восточнославянской территории. Ср. K. Horálek, Úvod do studia slovanských jazyků, Praha 1962, 368; В. А. Истрин, 1100 лет славянской азбуки, Москва 1963, 86 (см. „Древнейшей датированной глаголической надписью является запись 982 г. на греческом акте Иверского монастыря".)

Когда венгры в 896 г. окончательно поселились в бассейне Дуная, ни Константина-Кирилла (+869), ни Мефодия (+885) не было в живых, а их ученики были изгнаны из Моравии. Продержались ли после этого в Мораво-Нитрянской области хотя бы местами и до некоторого времени славянский обряд и славянская (глаголическая) письменность, об этом ничего определенного мы не знаем, но такая возможность, кажется, полностью не может быть исключена. Известно, однако, что славянский обряд позже появляется в Чехии в сазавском монастыре (1032—1097). Впоследствии сазавские монахи-глаголаши, прогнанные оттуда, нашли себе приют на территории Венгрии. По мнению И. Книежи, они поселились там в „греческом" монастыре Вышеграда на Дунае (1055—1061). И Книежа считал также, что и Пражские глаголические отрывки были написаны в этом монастыре.[17] Правда, сазавские монахи-глаголаши прожили там (или, может быть, в одном другом венгерском монастыре того времени) всего шесть лет, все же существование глаголической письменности в одном из монастырей Венгрии в середине XI в. может считаться исторически доказанным.

Каково же было положение в Паннонии? В нашем распоряжении нет конкретных данных насчет того, существовали ли славянский обряд и славянская письменность в краю Балатона и после смерти Коцеля (874). Нет сведений также и о том, приютились ли некоторые из учеников Кирилла и Мефодия, спустясь на плоту вниз по Дунаю по их изгнании из Моравии, в южных краях Паннонии. Во всяком случае факт, что христианство в Мосапурке близ Балатона (ныне Zalavár) не исчезло, а продолжало существовать. При Степане Первом там было основано аббатство, и по всей вероятности имелись там местные традиции для этого. Доказательством может послужить название близлежащего села Martély (первоначально 1019, 1024 и др. Szent Adrián Mártir, то есть святой мученик Адриан), указывающее на связь патрониниума церкви, посвященной мученику мосапуркскому Адриану.[18] Имеются данные и о том, что в 1055 г. на южном побережье Балатона существовала „ecclesia ad Sanctum Clementem", то есть церковь, посвященная святому мученику Клименту.[19] Я. Мелих связывает современное название Kecöl ~ Kecel—puszta (1162: in villa Kacil) с именем Коцеля, славянского вождя блатенского в IX в.[20] Недавно словацкий историк П. Раткош высказал мнение, что монастырь базилитских монахинь в г. Веспрем (основанный до 1002 г.) мог быть одним из центров восточной, византийской культуры и что здесь должна была существовать „глаголическая культура" вплоть до конца XII в.[21]

[17] Kniezsa István, Die Slawenapostel und die Slowaken. Budapest—Leipzig 1942 [Ostmitteleuropäische Bibliothek Nr. 39], 12; Он же, Autour du problème des traditions de Cyrille et Méthode: Etudes Slaves et Roumaines 1 (1948), 240.

[18] Füssy Tamás, A zalavári apátzág története [PRT VII.] [История залаварского аббатства]. Bpest, 1902, 29—39, 494, 480, 54, 499; Györffy György, Az árpádkori Magyarország történeti földrajza [Историческая география Венгрии в период королей династии Арпадов]. I. Bpest, 1966, 904; ср. еще Melich J., Szláv jövevényszavaink [Славянские заимствования в венгерском языке]. 1/2 Bpest. 1905, 152.

[19] Я. Мелих (Szláv jövevényszavaink 1/2, 69, 72, 75, 182) и И. Книежа (Die Slawenapostel 19), однако, не связывают этот патрониниум с воздействием Кирилла и Мефодия, а объясняют его влиянием римской церкви. Я. Мелих, например, распространение культа св. Климента приписывает чешским священникам (указанная работа, 79).

[20] Melich J., Szláv jövenényszavaink 1/2, 116.

[21] Ratkoš, Peter, A Pray-kódex keletkezése és funkciója [Возникновение и функция кодекса Прай]: Századok 102 (1968), 941—64, 955.

Правда, все то, что было здесь упомянуто, — как выше я указал на это — не доказывает, что славянская (глаголическая) письменность действительно существовала после IX в. в краю Балатона. Это скорее лишь предположения.

Занимаясь решением вопроса происхождения глаголических письмен в системе древневенгерских рун, мы не должны упускать из вида и возможность влияния со стороны хорватского глаголического окружения. Венгры, как известно, имели частые сношения с Хорватией и Далматией начиная с XI в. Все-таки неизвестно, образовались ли в результате всего этого подходящие условия для того, чтобы хорватская глаголическая письменность могла воздействовать на венгерское письмо. Во всяком случае такая возможность не может быть исключена.

Гораздо важнее может быть для нас исследование под этим углом зрения территории бывшей болгарской империи.

Как известно, в Трансильвании жили — вместе с другими народами — болгары-тюрки, болгары-славяне и венгры. Кроме исторических сведений это подтверждается и такими случаями параллельных названий мест, как Küküllő (болгарско-тюркское и венгерское) ~ Tŗnava/Tărnava (славянское и румынское), Gyulafehérvár (венгерское) ~ *Bělgrad/Bălgrad (славянское и румынское), Sarolt (имя дочери венгерского племенного вождя Gyula; болгарско-тюркское слово Sarolt означает 'вид белой ласки') ~ Beleknegini (южнославянское соответствие имени Sarolt, упомянутое к хронике Thietmar — а в 1018 г.)[22] Далее, жители этого края были в хороших отношениях с Византией. Так, например, племенные вожди Gyula и Bulcsu приняли христианскую веру в Константинополе около 950 г., а племенной вождь Ajtony окрестился в болгарском городе Видин в конце IX в., после чего он построил монастырь в городе Maros для греческих монахов; этот монастырь в г. Марош, а впоследствии в Oroszlános (ныне — Banatsko Arandeljevo — южнее реки Марош) просуществовал вплоть до первой половины XIII в. В Трансильвании около 950 г. был в миссии греческий епископ Hierotheos.[23] Я. Мелих и И. Книежа считали, что в этой области жило болгарско-славянское население.[24] И. Книежа считался также и с возможностью, что славянское христианское население могло пользоваться там глаголицей.[25]

---

[22] Melich J., A honfoglaláskori Magyarország [Венгрия в период завоевания родины]. Bpest, 1925—1929, 8—9, 17, 36, 50, 144—6, 198, 247—55; см. еще G. Fehér, Bulgarisch-ungarische Beziehungen in den V.—XI. Jahrhunderten. Bpest, 1921, 137—150; Геза Фехер, Паметниците на прабългарската култура, Известия на Бълг. археол. институт, 3 (1925), 46, 70—74.

[23] Melich J., Szláv jövevényszavaink 1/2. 87, 421; Fehér G., A bolgár egyház kisérletei és sikerei hazánkban: Századok 61—62 (1927—1928), 10; Moravcsik Gy., Görögnyelvú monostorok Szent István korában [Szent István Emlékkönyv I.]. Bpest, 1938, 403, 405.

[24] Melich J., A honfoglaláskori Magyarország — цитированное место; Kniezsa I., Magyarország népei a XI—ik században [Народности Венгрии в XI в.] [Szent István Emlékkönyv II.] Bpest, 1938, 418—19, 422; он же, Erdély a honfoglalás korában és a magyarság megtelepedése [Трансильвания в период завоевания родины и поселение венгров]. [Erdély és népei. Szerk. Mályusz Elemér]. Bpest, 1941, 22—3.

[25] Kniezsa I., Erdély a honfoglalás korában 22—3; Шафарик (P. J. Šafařík, Über den Ursprung und die Heimath des Glagolitismus. Prag 1858, 13—4) полагает, что на территории Венгрии и в иных местах могли быть монастыри, где пользовались кириллицей [!]. Ср. „Nach Ungarn scheint die Cyrillica aus Constantinopel, wo nicht schon unter Bu-

Из сказанного выше вытекает, что в указанном краю Трансильвании болгарско-тюркское, болгарско-славянское и венгерское население должны были жить в „сожительстве". Можно предполагать также и то, что там одновременно были даны все условия для взаимовлияния греческого, глаголического и древневенгерского типа письма.

Другим центром сосуществования этих систем письма может считаться греческий монастирь, который находился также на бывшей болгарской территории в селе Szávaszentdemeter (ныне Mitrovica). В этом монастыре жили вместе с самого начала (1057?) как греческие, так и венгерские и славянские монахи.[26] Пользовались ли там славянские монахи глаголицей? — На этот вопрос нельзя дать определенного ответа. Можно, впрочем, отметить, что монастырь просуществовал при таком составе иноков по XIII ст.

2. 3. Сосуществования систем письма разных типов — явление вовсе не необыкновенное. Так, например, из круга памятников, имеющих прямое отношение к исследуемому здесь явлению, на предметах надьсентмиклошского клада находятся надписи следующих типов: надпись на греческом языке, написанная греческими буквами, текст на печенежском (по мнению иных специалистов — на болгарско-тюркском) языке, написанный греческой азбукой, далее руническая надпись на печенежском (или болгарско-тюркском) языке.[27]

Возникает вопрос: попали ли греческие и глаголические письмена в систему древневенгерских рун одновременно или же независимо друг от друга?[28] Можно предполагать, что указанные письмена были введены (по начинанию сознательного „реформатора" какого-нибудь, но возможно и то, что они были усвоены более или менее подсознательно, в естественной атмосфоре сожительства разноязычного общества и под влиянием практики, вытекающей из факта одновременного использования разных

Iusudes ['Bulcsu'] und Gylas ['Gyula'] (948), so gewiss unter König Stephan (um 1000) eingebracht und in mehreren Klöstern (Vesprim, Vyšegrad, Csanad, Arad, Neitra u.s.w.) gepflegt worden zu sein. „По мнению же Я. Мелиха это не может считаться доказанным (Szláv jövevényszavaink 1/2, 86).

[26] Moravcsik Gy., Görögnyelvű monostorok 420.

[27] Были сделаны многочисленные попытки выяснения стиля и времени изготовления золотых предметов и расшифровки надписей. По новейшим исследованиям венгерских специалистов можно считать правдоподобным более позднее — с периода завоевания родины — происхождение части находки. Важнейшая литература по вопросу: Hampel J., A Nagy-Szent-Miklósi kincs [Надьсентмиклошский клад]: Archeológiai Értesítő (1884), 1—160; он же, Der Goldfund von Nagy-Szent-Miklós. Bpest, 1885, 1—190 (Die Inschriften. 46—71); Thomsen W., Une inscription de la trouvaille d'or de Nagy-Szent-Miklós: Samlede Afhandiinger [Kobenhavn] 3 (1917), 325—53; Németh Gy., A nagyszentmiklósi kincs feliratai [Надписи на предметах надьсентмиклошского клада]. Bpest, 1932; он же, Die Inschriften des Schatzes von Nagyszentmiklós. 1. Die Sprache der Petschenegen und Komanen. 2. Die ungarische Kerbschrift. Bpest—Leipzig, 1932 [Bibliotheca Orientalis Hungarica 2. 1; N. Mavrodinov, Le trésor protobulgare de Nagyszentmiklós: Bpest, 1943 [Archeologia Hungarica 29], 1—232, I—L таблиц (Les inscriptions 201—224); Н. Мавродинов, Старобългарското изкуство, София, 1959, 115—132; László Gyula, Jegyzetek a nagyszentmiklósi kincsről [Записки о надьсентмиклошском кладе]: Folia Archaeologica 9 (1957), 141—152; Györffy Gy., Tanulmányok a magyar állam eredetéről. Bpest, 1959, 107—19: Beševliev Veselin, Die Protobulgarischen Inschriften. Berlin, 1963, VI.

[28] Оба варианта возможны как теоретически, так и практически. То есть не исключается возможность постепенной реформы (в двух фазах) рунического письма, но в то же время не отпадает возможность проведения реформы (пополнение системы рунического письма греческими и глаголическими буквами в виде единого акта).

систем письма.[29] На поставленные здесь вопросы, разумеется, трудно дать сколько-нибудь удовлетворительный ответ. Для меня более приемлемым кажется предположение, что осуществление „реформы" древневенгерских рун могло произойти в условиях благоприятного с этой точки зрения сожительства разноплеменных народностей, как об этом говорилось выше. Считаю правдоподобным далее и то, что такие условия были даны больше всего на бывшей болгарской территории.[30] Такой ответ подсказывается, наряду с другими, и тем обстоятельством, что большинство древневенгерских рунических памятников происходит из Трансильвании, с родины секейской народности. В связи с этим нужно упомянуть и о том, что в задунайском краю, на территории бывшей Паннонии памятников рунического письма до сих пор не обнаружено.

3. Суммируя все сказанное, я прихожу к заключению, что глаголические *е* и *о* перешли в систему древневенгерского рунического письма под болгарско-славянским влиянием в период между IX и XII вв. Продолжая изучать вопрос времени заимствования, мы можем попытаться еще точнее определить это время. Как известно, на болгарской территории кириллица постепенно вытеснила глаголицу; так при дворе царя Симеона (927) в X в. писали кириллицей, также и в Македонии уже в XII в. кириллица стала общеупотребительной.[31] На основании этого можно предпо-

---

[29] Здесь нужно упомянуть о том, что в нашем распоряжении до сих пор нет данных, а тем более письменных памятников о сосуществовании венгерского рунического письма, греческой азбуки и глаголицы. Более того, кроме Киевских листков (ср. Weingart. Rukověť 44; Melich J., Szláv jövevényszavaink. I/1. Bpest, 1903, 65—6; Melich J., Néhány megjegyzés a székely írásról: MNy 21 (1925), 155) нет ни одного глаголического памятника, который мог бы возникнуть вне всякого сомнения в результате органического продолжения кирилло-мефодиевских традиций в Венгрии в период между IX и XII вв. (Пражский глаголический фрагмент, видимо, не может считаться продуктом прямого, непосредственного продолжения кирилло-мефодиевских традиций в Паннонии. Ср. I. Kniezsa, Die Slawenapostel, 14—15). Далее мы не имеем сведений о существовании венгерских текстов, написанных глаголицей. (В этой связи ср. Melich I., Szláv jövevényszavaink 1/2, 94, 425. — Относительно грамоты периода короля Степана Второго и написанной якобы глаголицей на венгерском языке см. Fejérpataky L., Oklevelek II. István király korából [Грамоты, восходящие ко времени господства короля Степана Второго]: Értékezek a történeti tudományok köréből, MTA II. Oszt. XVI. 4. (1895), 16; он же, Észrévételek a II. István idejebeli1131—iki magyar oklevélre [Заметки к венгерской грамоте с г. 1131...], ср. J. Melich, цитированное место: ср. еще Melich J., Cirill-betűs magyar szöveg [Венгерский текст, написанный кириллицей]: Akadémiai Értesitő 26 (1915), 649—61.

[30] Подобное мнение было высказано и Г. Фехером, ср. Интересным следом культурной деятельности болгарской церкви является факт, что в секейском руническом письме мы находим 2 глаголические и 3 [!] „кириллические" буквы, что указывает на то, что секеи пополнили их письмо за счет букв болгарской церкви в Трансильвании, беря две буквы из более древнего письма церкви — из глаголицы (*е*, *о*), а три [!] буквы (a, l, f, h) из более нового письма, из кириллицы (ср. цитированное место, Изв. Бълг. арх. инст., 3 (1925), 56; он же, Századok 61—62 (1927—28), 7). Эта же мысль выражается позднее и в словах Й. Бедеи: Влиянием славянизированной болгарской церкви в Трансильвании может объясняться то обстоятельство, что в секейском руническом письме имеется двух глаголических и четырех [!] кириллических букв (см. Magyarok és bolgárok [Венгры и болгары] [Magyarország és Keleteurópa. Szerk. Gál István]. Bpest, 1947, 219). Здесь нужно, однако, отметить, что происхождение указанных рунических знаков от соответствующих букв кириллицы не было подтверждено ни Ю. Неметом, ни кем-либо другим из венгерских ученых.

[31] Vajs, Rukověť 123—5; K. Horálek, Úvod do studia slovanských jazyků. Praha 1962, 310, 368; Е. Георгиев, Славянская письменность до Кирилла и Мефодия, София 1952, 43—5, 53—4; К. Мирчев, Историческа граматика на българския език, София, 1958, 9—13, 27—34, 49—50.

лагать, что глаголические письмена гласных *е* и *о* были заимствованы венграми в период, когда на болгарской территории еще пользовались глаголицей и кириллица еще не стала там общеупотребительной. Заимствование, согласно этому, должно было произойти в период между IX и XI вв. В последующий период (начиная с XI—XII вв.) из Болгарии венгры могли бы заимствовать, по всей вероятности, кириллицу.

Наконец, еще одно краткое замечание. Пожалуй, наличие глаголических письмен *е* и *о* в древневенгерском руническом письме допустимо считать дальнейшим (если и не совсем бесспорным) моментом в вопросе о первенстве глаголицы, хотя бы по отношению к древней Венгрии.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Велчо Велчев

ДЕЛОТО НА СЛАВЯНСКИЯ ПРОСВЕТИТЕЛ КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ В ИСТОРИЯТА НА КУЛТУРАТА

Константин-Кирил Философ е една от най-ярките и значителни личности от епохата на ранното средновековие в славянския, византийския, римския и арабския свят. Старобългарските извори му придават значението на „трети апостол", рисуват живота му като пръваго наставьника словѣньскоу языкоу[1] (пръв наставник на славянския народ), спечелил подкрепата на Константинопол и завоювал признанието на Рим. Известният Анастасий Библиотекар, един от най-големите учени на Рим през втората половина на IX в., го нарича mirabilis vere philosophus (наистина дивен философ),[2] изпитва преклонение пред неговия поетически талант, въздържа се да преведе на латински език негово произведение, за да не наруши своеобразието на гръцкия оригинал.[3] Изключителната по значение, исторически последици и географски диапазон негова дейност — от Константинопол до Арабския халифат, от Малоазийския Олимп до Прикаспийска Хазария, от Моравия и Панония до Венеция и Рим — го свързва с историята на народи от Европа, Азия и Африка, поставя го в контакт с носители на източното, арабското и западноевропейското знание, дава възможност да бъде оценяван в измеренията на най-високите постижения на културата в тогавашния свят.

Изразител и идеолог на културното самоопределяне на славянството, в същото време той е и първият в неговата история деятел, носещ високото прозвище философ, което неотменно съпътствува името му в славянските и латинските извори за неговата дейност. Както гласи Италианската легенда, qui ob mirabile ingenium, quo ab ineunte infantia mirabiliter claruit, veraci agnomine Philosophus est appellatus[4] (заради чудните дарби, с които се отличавал удивително още от ранно детство, той за-

[1] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, . София, 1920, с. 29.
[2] Пак там, II. София, 1934, с. 246.
[3] Пак там, с. 248.
[4] Пак там, с. 246 ; Извори за българската история, кн. VII, София 1960, с. 295. — За проз-

служено бил наречен философ). Сам е дал първото в славянския мир определение на философията. С неговото дело се свързва не само философската терминология, но и началото на философската мисъл у славяните. Заслужава особено да се подчертае знаменателният факт, че макар биографът му да говори, че е бил подстриган за духовник още в младини, Константин Философ развива почти изцяло светска дейност. Роден през 827 г. в Солун, той започва жизненото си поприще в Константинопол като библиотекар при патриарха в църквата „Св. София“ и професор по философия във Висшата школа при Магнаурския дворец. Излязъл след това в защита на иконопочитанието на философски диспут със свалените от престола патриарх-иконоборец Йоан VII Граматик, през 50-те и 60-те години на IX в. той участвува във важни държавни мисии, завършвайки живота си в Рим на 14. II. 869 г. В края на творческия си и жизнен път — последните 50 дни — приема монашество в неговата висша степен (схима), получавайки името Кирил.

Съвместната дейност на Константин Философ в хазарското и моравското пратеничество с неговия брат Методий (първоначално управител на славянско княжество, след това игумен на манастир, а по-късно архиепископ), духът на епохата, в която е живял и действувал, ореолът на светец, с който е бил обкръжен неговият лик още в старината, и пр. са насочвали вниманието на потомството и на изследователите почти изключително към религиозната страна на неговото дело. Черната монашеска одежда сякаш е скривала от погледа на вековете многобагрието на неговата богата, съдържателна, в един или друг смисъл идейно противоречива личност. А тъкмо тази страна от облика на Константин Философ, без субективно да го противополага на неговата епоха и господствуващ мироглед, в известна степен обективно го поставя извън нейните идеологични рамки, свързва го с античната елинска и елинистична мисъл, поставя го с лице и към следващата по-висока фаза от историческото и културно развитие на човечеството, прави го близък и до нашето време.[5]

КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ В ОЧЕРТАНИЯТА НА ЕПОХАТА

За да определим по-точно мястото на Константин Философ в развитието на културата, нека очертаем макар най-общо историческите предпоставки за неговата дейност, да потърсим социалните сили, на които тя дава идеологически израз, да определим онези културни традиции, върху които се формира, израства и утвърждава неговата личност.

Около средата на IX в., когато започва и през следващите две десетилетия се разгръща дейността на Константин Философ, славяните, с които по предимство се свързва неговото име, заемат огромната територия от Адриатическо море до Горна Висла и от Елба и Балтийско до Черно море. Изживяващи в различна степен на интензивност първобитнообщинния строй, в племенни съюзи или в държавни образувания, те в грамадната си част запазват езичеството. Изключение прави Велика Моравия,

---

вището „философ“ срв. Е. Э. Гранстрем в „Труды Отдела древнерусской литературы, XXV, М.—Л., 1970, с. 24—28.

[5] Интересен опит да свърже делото на Константин Философ с Ренесанса направи Вл. Топенчаров в книгата си Sainte Cyrile ABC de la Renaissance, (Paris), 1969.

която е приела християнството, насаждано на инородния и недостъпен за масите латински език. В този именно стадий на развитие годината 855 в ранното средновековие става рождена дата на културното самоопределение и еманципация на славянството, поставено между най-мощните тогава християнски държави — Франкската империя на запад (с нейните по-късни приемници) и Византийската на изток. Борец за самобитно утвърждаване на славянството, чрез своя живот и дело Константин Философ чертае културната епопея на славянската племенна същност, която изправи ръст, за да извоюва своето място сред народите на тогавашния свят. Чрез насаждане на християнството на народен славянски език Константин Философ създава предпоставките за обособяването на славянството както спрямо римо-германския, така и спрямо гръко-византийския свят, поставяйки основите на цивилизацията му.[6]

Феодалната обществено-икономическа формация в своята начална фаза, издигнала на могъщата си вълна първия просветител на славянството, придава историческа дълбочина и универсално значение на делото му. Погледнем ли в най-общ план на ранното средновековие в Западна Европа, Византия и славянския мир, не може да не открием в неговата структура традициите както на робовладелския Рим, така и на варварската община на славяните и германците. От съществена важност е обаче онова качествено ново, което се установява през тази епоха. Трябва да се изостави, струва ни се, както тезата на тъй наречените романисти за изключителното преобладание в новия строй на римските робовладелски или преобразени във формата на колоната начала,[7] така също и тезата на тъй наречените германисти[8] и славянисти[9] за безразделно господство в него на варварските общинни принципи. Повече основания следва да се видят в теорията, че феодалната формация е продукт на разложението

---

[6] За Константин-Кирил като изразител на културното самоопределение на славянството вж. В. Велчев, Константин-Кирил и Методий в старобългарската книжнина. Първо българско царство, София, 1939, с. 43 и сл. Това гледище вж. у: Д. Петканова-Тотева, Литературни особености на пространното житие на Константин-Кирил. В кн.: Въпроси на старобългарската литература, София, 1966, с. 94—120. Също: П. Динеков, Личността на Константин-Кирил Философ. В кн.: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, София, 1969, с. 17—30; К. Мечев, Кирил и Методий. Исторически извори и литературни паметници, София, 1969.

[7] Възгледът на романистите, които се стремят да намерят началото на феодалните институции в обществените форми на Римската империя от последния период, са представени след Франко-пруската война и Парижката комуна от Н. Д. Фюстел де Куланж. В книгата си „Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, Paris (1887—1892) той развива мисълта, че феодалните обществени форми не се свързват с никакви общинни и колективни форми на собственост — те са само етап от еволюционното развитие на късноримските обществени институции. Оценка на тази теория вж. у М. А. Альпатов, Политические идеи французской буржуазной историографии XIX в., М. — Л., 1949 г.

[8] Най-виден представител на германистите е Г. Л. Маурер, който в общинното устройство и колективните форми на собственост у старите германци вижда източника на средновековните институти. Тази общинна или маркова теория за възникването на феодалното общество е развита в книгата: G. L. Maurer, Geschichte der Markenverfassung in Deutschland. Erlangen, 1856 г. Оценка на тази теория вж. у А. И. Данилов, Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX — нач. XX в. М., 1958.

[9] Вж. Е. Э. Липшиц, Славянская община и ее роль в формировании византийского феодализма. — Византийский временник, т. I (XXVI), Москва, 1947, с. 144—164, и посочената литература. Срв. и Е. Э. Липшиц, Очерки истории византийского общества и культуры. VIII — первая половина IX века, М. — Л., 1961, с. 18 и сл.

както на робовладелския, така и на общинния строй. По думите на Карл Маркс и Фр. Енгелс „феодализмът съвсем не е пренесен в готов вид“ от варварите, а се е образувал в съчетание с „производителните сили, намерени в завоюваните страни“[10].

От този именно синтез — възникнал по различни пътища, посредством дифузия и взаимопроникване — на римския принцип на частната собственост, от една страна, и на варварския принцип на общинно-племенната собственост, от друга, се създава основата на новата историческа формация. Това е ограничената феодална собственост на едрия земевладелец, в която има своя дял и място и полусвободният и полузависим крепостен селянин. Върху тази именно икономическа почва израства новата държава. Тя не е военно-политическо обединение, каквато беше римската робовладелска държава, а най-често — етническа териториална общност, която поставя народните маси на по-високо социално стъпало. В повечето случаи единни по език, произход, бит, култура и пр., опирайки се на остатъци от общинния строй, които „през цялото средновековие са били огнище на свобода и народен живот“[11], народните маси като творци на историята добиват по-големи възможности да изявяват етническата си отличителност и социална активност чрез класова съпротива, културно творчество и пр.

Новата формация обаче далеч не е свободна от антагонистични противоречия. Същественото е, че в нея крепостният селянин, непосредственият производител и двигател на прогреса, е заинтересован в борбата с природата и напредъка на производството в по-голяма степен, отколкото някогашният роб. Обаче не по-малко важно е също така, че в това отношение той е по-малко заинтересован от предишния свободен общинник и не може да не се съпротивлява на феодализацията. Към това трябва да се прибави и друго. Сама универсална по съдържание, християнската идеология в страните, в които новата вяра се разпространява на гръцки и латински език, играе в още по-голяма степен народностно-нивелираща роля — тя обезличава, деетнизира, пречи на самостоятелното културно творчество. Освен това, признало формално еднаквата ценност, равенство и право на човешки живот на всички хора, християнството в същото време установява социални различия, йерархия и пр. Пренасяйки реализацията на щастието на експлоатираните и потиснати народни маси не в самия живот, „на земята“, а — в друг, илюзорен, отвъден свят, то създава предпоставки за народна съпротива срещу феодалната държава и църква под формата на ереси, въстания и т. н. в името на по-съвършени социални отношения. Несъмнено тази антифеодална борба може по-лесно да се оформи и прояви там, където идеологията се разпространява чрез достъпен на масите език, какъвто е случаят с българския славянски език в самата България, а също така и в други славянски страни, където той е пренесен.

Но въпреки всичко това в своята цялост феодализмът бележи етап на относителен напредък в социалното развитие, народностното сплотяване, освобождаването на масите за творческа изява. Оценявайки ранното средновековие, Фридрих Енгелс проникновено заключава за времето от-

---

[10] К. Маркс и Фр. Енгелс, Съчинения, т. III. София, 1957, с. 74.
[11] Пак там, т. XIX. София, 1967, с. 417—418.

V до IX в., изтъквайки, че тези векове „колкото и безплодни да изглеждат, „са“ оставили един велик резултат: съвременните националности, новото формиране и разчленяване на западноевропейското човечество за бъдещата му история“[12].

ИДЕЙНО ФОРМИРАНЕ И РАЗВИТИЕ НА КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ

Ранното средновековие определя само в най-общ план делото и значението на славянския просветител. За да си представим по-конкретно формирането на Константин Философ, който се учи и действува в столицата на империята, участвува във важни мисии в други страни и пр., трябва да имаме пред вид по-специфичните особености в социално-политическия и идейния живот на Византия и останалия културен свят около втората половина на IX в.

Това е време на сравнително затихнали социални и политически борби, интензивни връзки и общения на империята с близки и далечни народи, на политически и културен подем. Той е настъпил след преодоляване кризата през VI и VII в. вследствие установяването на новата социално-икономическа формация. Син на командира на византийския флот в Солун — друнгара Лъв,[13] подчинен на стратега на Солунската област, Константин Философ принадлежи към висшата градска сановна аристокрация и като такъв взема активно участие в управлението на страната. В момента тази прослойка от византийската феодална класа, след период на господство на провинциалната военно-земевладелска аристокрация при македонската династия, заздравява отново положението си и заема командните постове при малолетния император от аморийската династия Михаил III (842—867), вместо когото управлява майка му Теодора и останалите регенти — кесарят Варда, нейн брат, логотетът Теоктист, навярно покровител на Константиновия баща, проктомегистърът Мануил и пр.[14]

Едно от най-големите събития в идейния живот на Византия през времето на Константин Философ е борбата между иконоборството и иконопочитанието.[15] Като юноша той живее в атмосферата на победилото иконоборство — митрополит в родния му град Солун по това време е иконоборецът Лъв Математик. В 843 г., когато императрица Теодора възстановява иконопочитанието, Константин е на 16 години.

---

[12] К. Маркс и Ф. Энгелс, Съчинения, т. XXI. София, 1967, с. 151—152.

[13] Следва да се изостави традиционното тълкуване на сана на Константиновия баща — „друнгар е помощник на стратега“ (П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература. София, 1967, с. 135). Срв. В. Тъпкова-Заимова, Солунските славяни и произходът на Кирил и Методий. В кн.: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София, 1969, с. 67. И специалната литература позволява да се утвърди разбирането, че бащата на Константин е имал сан началник на Солунския флот, подчинен в това си качество на стратега — военния управител на Солунската област (R. Guilland, Contribution à l'histoire administrative de l'Empire byzantin. Le Drongare et le Grand Drongaire de la Veille.— „Byzantinische Zeitschrift“, т. 43, кн. 2, 1950, с. 340 и сл.).

[14] Ф. И. Успенский, История Византийской империи, т. II, первая половина. Ленинград, 1927, с. 86.

[15] За възникването и развитието на иконоборството вж.: История Византии в трех томах, т. II. Москва, 1967, с. 49 и сл., 65 и сл.; Д. Ангелов, История на Византия, ч. I. София, 1965, с. 265 и сл.

Борбата около иконите, запълнила много десетилетия от византийската история, се свързва не само с догматичния и философски въпрос за начините на възприемане на божеството, за неговата изразимост или неизразимост в зрителни образи и пр. В нея намира израз и различно отношение към езическата културна традиция — нейното изкуство, поклонението пред статуите на божествата и т. н. Споровете около иконите са отглас и на вътрешно-класовата борба между провинциалната военно-земевладелска и висшата градска сановна аристокрация. Основното обаче е, че по своята идеологическа същност иконоборството се свързва с протеста на свободните селски общинници против феодализацията — ограничаване на тяхната независимост и закрепостяване от страна на държава и църква.

Но пред общата опасност от народното антифеодално движение и едрата, и дребната прослойка от византийската аристокрация се оказват заинтересовани от феодализацията на страната, обединяват се против отпора на народните маси. Победата над павликяните — дуалисти и иконоборци, над Тома Славянина и възстановяването на иконопочитанието открива пътя за по-нататъшна феодализация на страната — при запазване на бюрократичната система на държавата и църквата и господство на градската сановна аристокрация.

Взел страната на иконопочитанието, Константин Философ, от една страна, се оказва свързан с елинската култура и нейния жив интерес не само към философската мисъл, но и към изобразителното изкуство. Заедно с това обаче той се отклонява от традициите на ранното християнство, което в своята религиозна практика не търси посредничеството на изображения. Най-после с това той се оказва и срещу съпротивата на селячеството спрямо феодализацията, осъществявана както чрез централизования бюрократичен апарат на столичната сановна аристокрация, така и чрез прикрепването към земите на представителите на провинциалната военно-земевладелска аристокрация.

Борбата против иконите, мощите и други реликви, извикала ожесточени и продължителни социални и идейни борби в самата Византия, изострила до крайна степен отношенията ѝ с Римската църква, владее дълбоко съзнанието на Константин Философ. Той не само води спор с най-убедения и последователен поддръжник на иконоборството патриарх Йоан VII Граматик, но обосновава привързаността си към иконопочитанието в свои съчинения — „Слово за правата вяра“ и др. Особено показателно е, че отправяйки се в Хазарската мисия, той може би предварително се е въоръжил с книги за папа Климент Римски, които да го улеснят в откриването на неговите мощи. Обръща внимание и обстоятелството, че намерените в Херсон мощи той носи със себе си при следващата мисия в Моравия, а след това в Рим. Несъмнено е, че той прави това преди всичко, за да даде безспорни доказателства, че иконоборството във Византия е окончателно премахнато, че сам той стои на позициите на иконопочитанието, и т. н.

Образованието, което Константин Философ получава, също оставя силен, своеобразен и противоречив отпечатък върху неговата личност. Още в Солун, където започва ученето му, той се приобщава към богословската мисъл, но не остава чужд и на античността. Особено силно по това време го пленяват богословските и поетическите трудове на Григо-

рий Назианзин,[16] един от създателите на патристиката, представител на източната — кападокийска, школа в нея, сам школуван върху елинската и елинистичната философия.

Продължил учението си в Константинопол, Константин Философ се оказва в столицата в такъв момент, когато Византия стои начело на културното развитие в целия тогавашен свят. Арабският халифат на юг, развиващ се под влияние на античната култура и културата на източните народи, още не е достигнал онези завоевания в природните науки и философията, които достига по-късно, усвоявайки наследството на Аристотел, макар че по това време в Багдад вече твори основателят на арабската философия Ал-Кинди.[17]

И на Запад тъй нареченият Каролингски ренесанс преживява упадък. Наистина в Аахен, при двора на Карл Велики, коронясан от папата в 800 г. за император на „Свещенната римска империя", е образуван кръг от учени, наречен Академия (по подобие на Платоновата в Атина). В нея работят поклонници на античността, създават се исторически и литературни произведения, на различни места се основават училища със застъпени светски дисциплини в тях и пр. Един от поетите тогава пише: „Ето, обновяват се времената, възкръсва животът на древните, възражда се онова, чрез което сияеше Рим."

Но още ръководителят на Академията Алкуин Флак, който цени в езическата философия „златните зърна на истината", и неговите сподвижници Рабан Мавър и Валафрид Страбон започват теологизацията на античните „седем свободни знания" (septem artes liberalis). Показателни в това отношение са разсъжденията на Рабан Мавър за 40-дневния пост на Исус, основани на тълкуване на цифрите.[18] След разделянето на Карловата държава между неговите приемници теологизацията се засилва още повече. Вече се премахват училищата за светски лица, отстраняват се светските науки и от манастирските училища и в резултат на всичко това през втората половина на IX в. светската култура на Запад замира.[19] Обратно на това светските науки във Византия се ползуват с внимание. Университетът при Магнаурския дворец в Константинопол заема отново господствуващо положение в империята, продължавайки старата традиция.[20] Първият университет в Константинопол, основан в 425 г., е трябвало да се противопостави на езическата културата — след като християнството става официална религия, да бъде проводник на новата идеология. Неговата роля особено изпъква, когато биват закрити висшите

---

[16] Fr. Dvornik, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, p. 21 сл., 127, 186, 286.

[17] Е. А. Беляев, Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековие, Москва, 1966, с. 205 и сл.

[18] Числото 40 е съставено от 4 десетки, при което 4 означавало временния живот — четири времена на денонощието (утро, ден, вечер, нощ) и четирите годишни времена. Десетката пък е съставена от 3 + 7 и означавала единство на твореца (св. Троица) и творението му, създадено в 7 дни...

[19] Б. Я. Рамм, „Каролингское возрождение" и проблемы школьной образованности в раннем средневековье. — Ученые записки Ленингр. госуд. пед. института им. М. Н. Покровского, т. 5, Истор. факультет, вып. 1, 1940; А. А. Фортунатов, Алкуин как деятель Каролингского Возрождения. — Ученые записки Московского город. педаг. института, т. 3, вып. 1, 1941.

[20] Е. Э. Липшиц, Очерки истории византийского общества и культуры VIII — первая половина IX века. М. — Л., 1961, с. 357 и сл.

езически школи в Антиохия, Бейрут, Александрия и особено Академията в Атина (525 г.). Епиграма от това време, адресирана към атиняните като най-ревностни представители и поддръжници на античната мисъл, ярко характеризира изключителното положение на византийската столица: „У вас, афинян, всегда на устах ваши философы — Платон, Сократ, Эпикур, Аристотель, а на деле у вас остаются только Химетт с его медом, гробницы ваших покойников и тени ваших мудрецов; веру и мудрость следует искать теперь в Константинополе.“[21] Първоначално изместен от създадената при Юстиниян I (527—565) специална висша патриаршеска школа, която по-пълно отговаряла на идеологическите потребности на феодалната класа, по-късно университетът бива закрит — в началото на VII в.

Но когато и тази школа, станала единствено място за добиване висше образование не само в столицата, но и в цялата империя, се противопоставя на иконоборството, тя също бива премахната. През VIII в. съществували само частни висши школи, докато при последния иконоборски император Теофил (829—842) в началото на IX в. бил възстановен Константинополският университет. Продължителят на Теофан, свързвайки това със значението, което се отдавало на античната мисъл и математическите науки, пише: „Варда, заботившийся о внешней мудрости, так как к этому времени она находилась в состоянии упадка и увядания и совсем ни во что не ставилась вследствие грубости и невежества правителей, устроил так, что научные [математические] занятия в Магнавре снова расцвели, и прилагал заботы и старания к их возрождению“[22]. Не случайно към това време се отнасят ръкописни копия на съчиненията на Птоломей, Диоскорид, Евклид, Платон.

Засиленият интерес към светските знания, характерен за културния живот във Византия през IX в., личи още по-ярко от дейността на редица писатели и учени от това време — Йоан VII Граматик, Игнатий, поетесата Касия и особено Лев Математик и Фотий.[23]

Произхождащ от знатен арменски род в Константинопол, Йоан Граматик е бил човек с високо образование, което и най-яростните му противници-иконопочитатели не отричат. Съветник на император Лъв V Арменец (813—820), участник в подготовката и идеологическата обосновка на иконоборството, той става доверено лице и при император Михаил II (820—829), възпитател е на бъдещия император Теофил, негов пратеник при Арабския халифат и пр. Непреклонен иконоборец, патриарх от 833 до 843 г., той е побеждавал в седем диспута най-твърдите иконопочитатели. Автор е на иконоборско съчинение и на стихове.

Около името на Йоан VII Граматик се създава ореол на свободомислещ човек. Особено показателно е, че той е бил увлечен от естествознанието — в имението на брата си на Босфора е имал лаборатория, в която правел забранени от църквата експерименти. Заради големите му знания обвинявали го в участие в тъй наречената черна магия, наричали го Янис (по името на известния чародей) и Леканомант — гадател на блюдо. Йоан Граматик е предмет на карикатурни изображения в миниатюри.

[21] Е. Э. Липшиц, Очерки истории византийского общества и культуры. VIII — первая половина IX века. М.—Л., 1961, с. 359 и сл.

[22] Пак там, с. 344.

[23] Пак там, с. 258 и сл.; 296—338.

След смъртта на император Теофил и възстановяването на иконопочитанието от неговата съпруга Теодора в 843 г. той е свален от патриаршеския престол и заточен в манастир. Отказал е да води спорове с иконопочитателите, но не е изменил на убежденията си.[24]

Друг представител на иконоборството е Игнатий, дякон в Константинополската църква, митрополит в Никея, известен граматик, агиограф и поет. Ако в стила на своите жития и в метриката на стиховете си той следва повече традицията, то безспорен новатор е в поемата „Стихове за Адам" — един от първите образци на драма-мистерия, навярно представяна в „Св. София" (за такава практика говори по-късно Луидпранд Кремонски, изтъквайки, че византийците са превърнали църквата в театър). Интерес към античността и светски тенденции виждаме в преработките му на басните на Езоп, включени в ямбически четиристишия. Най-симптоматично обаче е вниманието на Игнатий към политическите въпроси на съвременността — той е писал произведение за Тома Славянина, водач на първото антифеодално въстание, разтърсило основите на империята.

Показателен за идейните тенденции на епохата е образът на Касия, недостатъчно оценена и като жена-поетеса, и като личност. Ярка фигура, критично настроена към окръжаващата я действителност, тя е способна и на високи пориви за земно могъщество, и на пълен отказ от всякакъв светски живот. Не станала съпруга на император Теофил,[25] тя основава манастир, подстригва се за монахиня в него и завършва живота си в уединение, философски размисли и съзерцания.

Автор на поетически изречения, епиграми, химни и музикални композиции, Касия разкрива още по-ярко своята личност в произведенията си — почти изключително на светска тематика.[26] Силна ненавист изпитва тя към невежеството и глупостта, особено когато са съчетани със знатност. Правейки намек за император Теофил, тя пише:

Глупец же сановитый возносится над всеми,
Еще и чванится глупец от похвалы.

В отвлечена форма Касия изобличава угодливото правораздаване („Ненавижу судью, смотрящего на лица"), богатството, общественото неравенство, антихуманно по своя характер, и т. н.:

Богатство покрывает великие пороки,
Тогда как бедность обнажает все, что есть дурного.

---

[24] До каква степен името му е станало символ на иконоборството и е будело омразата на иконопочитателите, се вижда от демонстрацията, която император Михаил III (842—867) прави към края на своето царуване. Заповядал да отворят гробницата на императора-иконоборец Константин V (741—775) и на последния патриарх-иконоборец Йоан VII Граматик, той, по думите на Георгий Монах, „продержав некоторое время взятые там трупы в государственной тюрьме, в один из дней конских бегов на ипподроме устроил неожиданный спектакль: обнажив трупы, приказал бичевать их, а потом кости их передать сожжению" (там, с. 301).

[25] За това говори Лъв Граматик във връзка с оженването на император Теофил, когато майка му Ефросина изисква да съберат от цялата империя девойки и дава на сина си златна ябълка, за да я даде на онази от тях, която му се представи най-красива: „Была среди них некая девушка из благородных, замечательная красавица, по имени Икасия. Феофил, увидев ее выдающуюся красоту, сказал, что мол от женщин исходит зло. Она же смутившись, ответила ему, что из женщин проистекло и наилучшее. Тот же, раненый в сердце ее словами, покинул ее и передал яблоко Феодоре, происходившей из Пафлагонии" (там, с. 311).

[26] Цитираните тук преводи на руски език са на Е. Э. Л и п ш и ц (Цит. съч., с.319—326).

Поетесата хвърля стрели срещу своята съвременност и в стихове като следните:

Лучше немного хорошего законного,
Чем самое великое незаконное.

Особено характерни са онези нейни творби, които говорят за душевна устойчивост, сила на личността, гордо понасяне на своята съдба:

Быть вместе с дурными вовсе не в силах
Ненавидящий пошлость и владеющий знанием.

Или:

Приносит пользу мне и неудача,
Как испытание золото огнем.

Изключителен и съществен интерес представлява у Касия онзи дух на самоотстояване, на утвърждаване индивидуалната отличителност на човека:

Ненавижу того, кто похож на всех.

Под перото на една монахиня от началото на IX в., която съгласно каноните на християнското учение трябва да живее с идеята за еднаквост и равноценност на всички хора (като носители на един и същ божи дух), този поетически афоризъм звучи революционно. Той открива изглед към нова фаза, в него може да се види далечно предчувствие на ренесансово отношение към човека, което утвърждава неповторимата ценност и автономност на човешката личност сама по себе си — не само етически, но и онтологически.

Най-значителният културен деец на епохата е Лъв Математик, по произход арменец. Умерен иконоборец или по-скоро индиферентен към теологичните въпроси, родственик на патриарх Йоан VII Граматик, той получава образование в Константинопол, което след това продължава на остров Андрос, където усъвършенствува знанията си по риторика, философия и математика. Образувал частна школа за изучаване на светски науки, предимно математически, той става известен в Арабския халифат, получава писма от халифа ал-Мамун, който го кани в Багдад, като моли за това и император Теофил, предлагайки голямо възнаграждение. Узнал по този начин за изключителната ученост на Лъв, императорът го прави преподавател в Магнаурския университет, а след време, в 840 г., патриарх Йоан VII Граматик го поставя на митрополитската катедра в Солун.

Когато в 843 г. бива възстановено иконопочитанието, той отново става преподавател в университета, а след реорганизацията му в 863 г. е и негов ректор. Пишейки за това, продължителят на Теофан съобщава, че „начело на тази школа стоял ръководителят по философия — този велик [учен] и философ Лъв, който по произход бил племенник на патриарха Йоан и заемал епископска катедра в Солун; сега вследствие своето сваляне бил освободен и станал ръководител на тази школа, където продължавал да изгонва и отклонява невежеството".

С името на Лъв Математик се свързват технически изобретения, литературни произведения, школа от ученици, оставили следи в културната история не само на Византия. Извикал удивление у арабския халиф с математическите си знания, той е бил онзи учен, в чиято голяма библио-

тека се намирали съчиненията на античните учени Архимед, Евклид, Птоломей. Нему се отдава първото използване на буквите като математически знаци. Чрез наблюдение на небесните тела ученият митрополит на Солун предвидил промените на времето и предотвратил глад. Плод на заниманията на Лъв Математик с практическа механика и приложно естествознание е изнамирането на своеобразен светлинен телеграф (чрез огън се сигнализирало в столицата за възможните най-типични произшествия на границата на империята). От него (или с негово участие) била украсена Магнаурската зала (в която се приемали чуждестранни пратеници) с платáново дърво, птици, лъвове и пр. от злато, които издавали присъщите им звуци.[27]

Лъв Математик се счита автор на стихотворения, посветени на античните философи и математици, а също така и на фрагмент от труда „За затъмнението на слънцето и луната". Той е имал много ученици, изучавали светски науки, най-вече математика, още в неговата частна школа. От времето, когато бил професор в Магнаурския университет, негови ученици и помощници в занятията са Теодор (по геометрия), Теодегий (по астрономия), Кометас (по граматика на гръцки език). Към учениците му отнасят и Сергий, а вероятно такъв е и известният Фотий.

Биографията на Фотий е твърде сложна и драматична. Роден в 828 г., той произхожда от патрицианската аристокрация. Несъмнените му дарби и родствените му връзки с управляващите кръгове още повече засилват влиянието му и ранното издигане на високи постове. Той става секретар на императорската канцелария, бива пратен при арабите за обмяна на пленници, става професор в Магнаурския университет. От 857 до 868 г. заема патриаршеския престол. През неговото патриаршество започва конфликтът между Константинопол и Рим, когато папа Николай I и Фотий взаимно се отлъчват от църквата. При император Василий I (867—886) той е свален от патриаршеския пост, от 877 до 886 г. пак го заема, добивайки голямо влияние, за да бъде отново свален и заточен. Умира около 891—897 г.

Фотий е автор на тъй наречената „Библиотека", която съдържа анотирани произведения на антични и ранновизантийски писатели, придружени често с извадки от тях и понякога със собствени разсъждения. Нему принадлежат книги против павликяните, оставил е обширна преписка и пр. В Магнаурския университет е преподавал диалектика, математика и богословие. Образувал е философски кръжок в своя дом (нещо като салон), в който е приемал своите ученици, развивал е възгледите си и пр. — не само когато е бил преподавател в университета, но и когато е бил патриарх. В писмо до папа Николай I той съобщава за това време:

„Могу ли без слез говорить о том времени, когда мои друзья собирались около меня и приводили ко мне других, горевших желанием учиться? Мне доставляло высочайшее наслаждение видеть, с какой рев-

[27] У Константин Багрянородни намираме сведения за предназначението и функционирането на това техническо изнамерване: „... когда логофет заканчивает свои обычные вопросы, то львы начинают рычать, птицы [на седалище трона и на деревьях] начинают петь и звери, находящиеся на троне, поднимаются на своих подножиях... В это время иноземными послами вносятся дары и вслед за тем начинают играть органы, львы успокаиваются, птицы перестают петь и звери садятся на свои места" (там, с. 365).

ностью они занимались наукой, с каким вниманием распрашивали меня, как изощряли свой ум математическими вычислениями и с каким рвением стремились к постижению истины посредством изучения философии и священного писания, венца всех знаний! Это было обыкновенное общество, в котором я вращался. Бывало, иду во дворец, меня сопровождает толпа слушателей до самого входа и уговаривает не засиживаться там долго и скорей вернуться. В этой привязанности учеников я видел для себя высшую и невыразымую награду и оставался во дворце не более, как того требовало дело. Возвращаясь домой, я встречаем был у дверей моим ученым обществом. Те из учеников, которые своими превосходными качествами снискали некоторое право на короткое со мной обращение, замечали, что заждались меня, другие просто приветствовали. Отношения наши были просты и искренни, их не нарушали козни, не омрачала зависть. И всего этого я теперь лишен и горько оплакиваю перемену"[28].

Поклонник на античната образованост, Фотий бил обвиняван в езичество. И богословските му възгледи не са лишени от елементи на волнодумство.[29] Той е стоял на ортодоксални теологически позиции, изхождайки в своите разбирания от авторитета — Св. писание, тълкуванията на църковните отци, съборните постановления и пр. Но заедно с това е допускал за изтъкнати дейци правото на свободно тълкуване на догмите, поставял е обичаите на страната над каноните и пр. Обосновавайки монотеизма, за да обясни злото в света, той поддържал нецърковния възглед за двойственост на човешката душа, произтичаща от това, че у човека са съединени божествено и плътско начало.

В своите обществено-политически възгледи Фотий се представя като поддръжник на феодалната класа и нейната държава на имуществено неравенство, йерархия, привилегии и т. н. Противопоставяйки се на антифеодалното павликянско движение, той вижда разрешението на социалните противоречия в любовта, която „примирява борещите се", изглажда враждата между „сгрешилия слуга и господар", не оставя място за „бунтове и завист". Фотий признава деспотичната форма на управление. Но заедно с това той не счита политическата власт божествено учредена — според него тя не е плод на божията воля, а на човешкия опит. От своето разбиране обаче той не прави окончателни изводи — застъпва се за признаване по-голяма власт на църквата: „Държавата, подобно на човека, се състои от различни членове и части, от които най-важни са императорът и патриархът".

Активен участник във външната политика на империята, Фотий е инициатор на идеята за възстановяване на Римската империя чрез културна експанзия. Една от формите за това са религиозните мисии — било за насаждане на християнството от самата Византия, било за подчиняване на византийското влияние националните църкви — на Моравия, Панония, България, Армения и пр. Въодушевени от експанзионистичната политика на Фотий, негови привърженици на събора в 879—880 г. говорят за обединение на всички патриаршески престоли под властта на един

[28] *Βαλεττα*, „*Φωτιον επιστολαι*", 146. Цит. по Ф. И. Успенский, История Византийской империи, т. II, первая половина, Ленинград, 1927, с. 356.

[29] А. П. Каждан, Социальные и политические взгляды Фотия. — Ежегодник Музея истории религии и атеизма, I, М. — Л., 1958.

патриарх, за възвръщане властта на империята в предишните ѝ предели и т. под.

Такава е духовната атмосфера във Византия през IX в., когато се учи и действува Константин Философ. Възраждала се елинската и елинистичната мисъл, изучавала се старогръцка философия и наука, съставяли се сборници от нейни произведения, събирали се ръкописи от съчиненията на древни математици, правели се опити за използуване в техниката на знанията за природата, поставяли се въпроси за човешката личност и т. н. и т. н. Разбира се, теологичният мироглед е господствувал. Но този засилен интерес към светското знание естествено поставял въпроса за отношението между богословието, от една страна, и философията и науката, от друга.

Биографът на Константин Философ определено говори за широкото му образование, добито в Магнаурския университет, заемащ най-високо място в тогавашната епоха, за неговата школуваност в античната наука, философия и логика, наричана диалектика, и пр. Назовава и неговите учители — най-видните тогавашни учени Лъв Математик и Фотий. След като изучил за три месеца граматиката и придобил и други знания, той разширява още повече образованието си: Н наоучи се Омиров и геометриѧ, и оу Льва и у Фотиа диалектикѣ и вьсѣмь философьскыимь оученииемь, къ симь же и риторикиѭ и аритьмитикиѭ, астрономиѭ и моусикиѭ, и вьсѣмь прочиимь еллиньскыимь художьствомь[30] (И изучи Омира и геометрията, а пък при Лъва и Фотия — диалектиката и всички философски науки; освен тях още риторика, астрономия и словесност и всички елински изкуства).

Когато говорим за онази идейна атмосфера, в която се е формирал и израснал Константин Философ, трябва освен Лъв Математик и Фотий да добавим и други имена. Като се основаваме на онова, което е засвидетелствувано писмено, необходимо е да посочим и отците на църквата, които нашият мислител добре е познавал. Това личи от писмо на известния Анастасий Библиотекар до френския владетел Карл Плешиви от 875 г., в което се привежда мнението на Константин за отците на църквата и за това, че те биха изпълнили още по-добре ролята си в борбата против ересите, ако биха познавали произведенията на Дионисий Ареопагит: solutus erat dicere, quia, si sanctos, videlicet priores institutores, nostros, qui haereticos quosque vix et quodam modo cum fuste decollaverunt, Dionysium contigisset habere, cum acuto illos procul dubio gladio trucidassent (имаше обичай да казва, че ако светите отци, сиреч нашите предишни наставници, биха имали случайно Дионисий, те без съмнение биха унищожили с остър меч еретиците, които едва и някак с тояга обезглавиха).[31]

Между тези отци следва особено да се изтъкне споменатият вече Григорий Богослов, силно начетен в античната философия. Неговите произведения Константин Философ чете от ранни години. В животописа му се говори изрично, че той оучѣ се изь оусть книгамь светаго Григориа Богослова[32] (изучаваше наизуст книгите на Григорий Богослов), живее с не-

[30] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, с. 33.
[31] Извори за българската история, кн. VII, София, 1960, с. 208.
[32] А. Теодоров-Балан, цит. съч., с. 32.

говия идеен и поетически мир, считайки го свой учител и просветител. В съчинението си „Написание ѡ правѣй вѣрѣ“, разглеждайки тринитарната проблема, Константин Философ определено се позовава на този отец на църквата: єдинѡ бѡ въ трєхъ бжство. и трнєдинѡ въ нихъ бжство, ꙗкоже ны оучитъ бгословъ Грнгорнє Наньзнан'скы (та в трите е едно божество, и божеството в тях е триединно, както ни учи богословът Григорий Назиански).[33]

Напълно естествено и допустимо е Константин да е познавал и другите отци на църквата, а също така и Йоан Дамаскин, Теодор Студит и др., както посочва Емил Георгиев.[34] Това е дори напълно сигурно, като се има пред вид, че той е преподавал философия в Магнаурския университет. Въз основа на писмени свидетелства обаче съдим, че Константин Философ е имал по-особено отношение към тъй наречените ареопагитски книги — трактатите „За небесната йерархия“, „За църковната йерархия“ и „Тайнствено богословие“, както се вижда от писмото на Анастасий Библиотекар до Карл Плешиви. На Константинополския събор от 533 г. монофизитите в борбата си с диофизитите приписват тези съчинения на Дионисий, живял в I в., член на Ареопага в Атина, използувайки за своите цели неговия висок авторитет като ученик на ап. Павел и християнски мъченик.

Идейната зависимост на тези съчинения от късния неоплатонизъм, посочванията в тях на факти от по-сетнешната църковна история, езикът им и пр. не позволяват те да бъдат отнесени към I в. Особено след заниманията с тях на Лоренцо Вала и Еразъм Ротердамски те вече не се отдават на посочения автор и оставаха в науката като съчинения на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Едва в наше време се създаде най-вероятната хипотеза в това отношение: автор на тези произведения е грузинският деец Петър Ивер (411—491), който, като син на грузинския цар, е прекарал 12 години заложник при византийския двор в Константинопол, а след това станал епископ в Маюма, близо до Газа в Сирия. Приписваните на Дионосий Ареопагит съчинения, чийто най-възможен автор се оказва Петър Ивер, представляват първият опит за сливане, за християнска преработка на неоплатонизма, главно на философията на Прокл, ученик на Плотин. Развивайки идеята за небесната и църковната йерархия, те служат за обосноваване на земната йерархия — феодалния строй. В тях се прокарват и пантеистични тенденции, както и диалектични идеи, свързани с определението на битието на бога. Написани първоначално на гръцки език, от Персия и Византия те се разпространяват в Западна Европа и славянския свят.[35]

---

[33] Юрд. Трифонов, Съчинението на Константина Философа (св. Кирила) „Написание ѡ правѣи вѣрѣ“. — Сп. на БАН, историко-филологичен клон, кн. LII. София, 1935, с. 11, 14.

[34] Ем. Георгиев, цит. съч., с. 101—103.

[35] Заслугата за установяване на авторството на Петър Ивер се дължи на грузинския изследовател Ш. И. Нуцубидзе и на белгийския учен Е. Хонигман, които независимо един от друг стигнаха до едно и също решение на въпроса. Нуцубидзе направи това в работата си „Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита“, Тбилиси, 1942, последвана от редица други негови изследвания. Изследването на белгийския учен е публикувано десет години по-късно под следното заглавие: E. Honigman, Pierra l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite (Mémoire de l'Académie Royale de Belgique). Bruxelles, 1952. Из-

За нас в случая е важно и интересно, че в посоченото писмо на Анастасий Библиотекар се съдържа изключително висока оценка на тези отдавани на Дионосий Ареопагит съчинения и че тази оценка се основава на мнението за тях на Константин Философ, който ги поставя по-високо от съчиненията на отците на църквата, както се вижда от приведените негови думи. От това може да се заключи и друго. Константин не е виждал в отците на църквата последната дума на теологичната мисъл, бил е в състояние да прецени техните произведения от гледище на посетнешното развитие на философската мисъл в духа на християнизирания неоплатонизъм, представен в ареопагитските книги.

Характеризирайки философската школуваност на Константин, онези автори и идеи, към които той е проявявал по-особена привързаност, трябва да обърнем внимание към друго място от писмото на Анастасий Библиотекар. Като пояснява, че Константин Философ по времето на Адриан II е донесъл мощите на Климент Римски, Анастасий добавя, че нашият мислител сам е бил усвоил дълбоко тези произведения: quique totum codicem saepe memorati et memorandi Patris memoriae commendaverat (и който беше запаметил целия свитък на често споменавания и достопаметен отец).[36] Показателно е, че високо ценените от Константин Философ ареопагитски книги привличат вниманието на мислители и писатели през средновековието и Ренесанса в Западна Европа и славянския свят.[37]

Всичко изнесено ни позволява да заключим, че в образованието и философския мироглед на Константин Философ се кръстосват две струи. Богословската мисъл, усвоена в Солун чрез трудовете на Григорий Назиански, укрепва и се утвърждава в Магнаурската школа, където той получава дълбока подготовка: скорость бо се съ прилежанїемь съдоучи, дроугъ дроугоу прѣспѣваюцїи имьже се оученїа и художьства съвършаютъ[38] (надпреварвайки се взаимно, бързината се сдружи с прилежанието, с което се постига краят на науките и изкуствата). Заедно с това Констан-

вестният византолог Ф. Дьолгер оценява така работата на Хонигман относно авторството на Петър Ивер: „Чрез своите наблюдения Хонигман реши според моето мнение въпрос, който отдавна мъчеше науката" („Byzantinische Zeitschrift", B. 46, H. 2. 1953, S. 445—446.

[36] Извори за българската история, т. VII, с. 207—208.

[37] Още папа Григорий I (510—601), известен гонител на светските знания и античната философия, познава „За небесната йерархия". В 824 г. византийският император Михаил II подарява ареопагитиките на немския крал Людовик Благочестиви — във връзка с негово пратеничество в Константинопол. В 875 г. Анастасий Библиотекар изпраща тези съчинения на Карл Плешиви, който поръчва на философа Йоан Скот Еригуена да преведе от гръцки на латински „За небесната йерархия". Забележително е вниманието към ареопагитиките на най-големите представители на схоластиката — Петър Абеляр, Алберт Велики, Тома Аквински и др. Те са познати и на такива мислители от епохата на Ренесанса като Николай Кузански, Джордано Бруно, Еразъм Ротердамски и др. Използуват ареопагитиките в свои съчинения и философите-хуманисти Пико дела Мирандола и Марсилио Фичино, който написва специален коментар към собствения превод на „За божествените имена". Показателен е интересът към ареопагитиките у южните и източните славяни в епохата на техния предренесанс. Българският писател Исай Серски през втората половина на XIV в. превежда тези съчинения, а писателят от Евтимиевата книжовна школа Киприян Цамблак ги пренася в Русия, където от XIV в. насетне се появяват и други преписи. За българския превод на ареопагитиките вж: Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, София, 1967, с. 148—149. Срв. В. Мошин, Житие старца Исаи, игумена русского монастыря на Афоне. — Сборник Русского археол. общества... Београд, 1940, с. 125—167.

[38] А. Теодоров-Балан, цит. съч., 33.

тин се оказва въведен в елинската и елинистичната мисъл и наука, която изостря погледа му към материалния свят, към въпросите на деня, към земните стремежи на хора и народи. Този аспект от мирогледа му укрепва и чрез изключително широката му обществена практика.

За бъдещата дейност на Константин Философ има значение и друг момент от живота му. Живял първоначално в Солун с многобройното славянско население в града и околността (березити, стримонци, смоляни, ринхини, сагудати, милинги, езерци и др.), чрез майчиния си език той отрано е приобщен към българския клон от южните славяни. Но той вероятно е имал възможност да проникне дълбоко в живота, културата, народностните въжделения и интереси на славяните и в онова тяхно княжество в пределите на Византия, което е управлявал брат му Методий. Решително значение в това отношение обаче следва да се отдаде на пребиваването му в Мала Азия, където в областта Витиния имало също грамадни славянски маси от същия клон. Напуснал работата си като професор в Магнаурската школа, живял в уединение в Константинопол, през 50-те години на IX в. той се оказва при брат си Методий в манастира Полихрон на Малоазийския Олимп: Вь Олнвь же шьдь къ Мефодию, братоу своемоу, начеть жнтн н молнтвоу твориtн безь прѣстанніа къ богоу, тькмо книгамн бесѣдоуе[39] (Като отиде на Олимп при Методий, своя брат, той заживя и непрекъснато се молеше на бога, беседвайки само с книгите). Тук именно заедно с Методий през 855 г. създава делото за просвещаване в християнство на най-близките до Византия южни славяни — българските.

Историческото значение на този акт изглежда е изпъквало за него в цялата му дълбочина и широта, като е знаел, че съседните на франкската държава западни славяни вече са християнизирани от германо-латинското духовенство, че близката до Византия българска държава не е могла дълго да се задържи в езичеството и пр. В мисията си при хазарите, изпълнена заедно с Методий, Константин Философ е влязъл в контакт и с другия клон от славянството, източните славяни-езичници, които също така зреели за нова фаза на развитие.

Приобщен така към славянството, вътрешно предан на неговите народностни стремежи, реализирал идеята за неговото културно самоопределение и нататъшно развитие, Константин Философ в същото време се оказва обвързан с политиката на Византия спрямо славяните и други народи. Той е изградил оригинална по характер и съвършена по изпълнение, съобразена с фонетиката на тогавашния български език, система от писмени знакове — глаголическата азбука, превел е от гръцки заедно с Методий и техните сподвижници богослужебни книги на този език, издигайки го на нивото на литературен език и пр.[40]

---

[39] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, с. 41. Относно писмото на славяните вж.: Ив. Дуйчев, Въпросът за византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX в. — Известия на Института за българска история, кн. 7, София, 1957, с. 251 и сл., 256—263; Ив. Дуйчев, Към въпроса за тълкуването на пространните жития на Кирила и Методия. — Сб. Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. София, 1963, с. 112 и сл. Срв. и Д. Ангелов, Кирил и Методий и византийската култура и политика. Пос. сб., с. 51—71.

[40] За делото на Константин Философ виж последната книга на Ем. Георгиев и посочената в нея литература: Кирил и Методи. Истината за създателите на българската и славянска писменост, София, 1969, с. 153 и сл., 205 и сл.

Но, подготвен така за дейност между българските славяни, обединени в българска държава или останали в пределите на Византия, той е могъл да реализира своето дело в зависимост от насоките на външната политика на Византия. И това е станало по-късно при определени политически обстоятелства и чрез един външен акт — пратеничеството на моравския княз Ростислав, който пише в 862 г. на византийския император Михаил III: людемь нашимь поганьства се отврьгъшемь и по христиańскыи законь се дрьжещемь оучителa не имамы такого, иже ны бы въ свои езыкь истоую вѣроу христиańскоую сказаль... То посьли ны владыко епископа и оучителa такого; отъ васъ бо на вьсе страны вьсегда добрыи законь исходитъ[41] (За нашите хора, които се отказаха от езичеството и приеха християнството, ние нямаме такъв учител, който да ни обясни на наш език истинската християнска вяра... Затова, господарю, изпрати ни такъв епископ и учител; защото за всички страни винаги излиза от вас добър закон).

Последвалата след това в 863 г. мисия при западните славяни лесно и сравнително бързо е могла да се осъществи — първоначално в Моравия със столица Велеград, а след това в Панония — столицата Блатенград. Както е известно, тук Константин Философ и Методий занасят книги, обучават ученици, учредяват самостоятелна, независима от германския епископат народностна славянска църква. Те превеждат още книги, водят спорове с латино-немското духовенство, защищават пред папата каузата на славянската култура и т. н. След 22 години упорити борби делото на Константин и Методий, претърпяло неуспех между западните славяни, но оставило следи и у тях, в 886 г. бива пренесено в България, гдето под закрилата на българската държава намира естественото си място, подкрепа и продължение.

ФИЛОСОФСКИ КОНЦЕПЦИИ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ

Историческият облик на Константин Философ се гради не само на просветното му дело — допълня се от онзи кръг философски идеи, в който се движи неговата мисловност. От това, че е считан за християнски богослов, който ортодоксално изповядва господствуващия религиозен мироглед на своето време, може на пръв поглед да се заключи, че и на въпроса за философските му възгледи е вече даден предварителен, определен и окончателен отговор. В такъв случай той повече или по-малко следва да бъде приравнен към всички представители на господствуващата християнска идеология през онази епоха.

При такава постановка почти не може да става дума за някакво особено значение на неговите идеи в историята на мисълта. Заслугата му би се измервала в пределите на онова, в което се вижда значението на християнството в сравнение с предшествуващите религии. Преодолявайки политеистическия паганизъм, то се представя по-изградена от него митологическа система, която чрез своя монотеизъм играе известна прогресивна роля както в борбата против идеологията на робовладелското

[41] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, с. 57.

общество, така и в процеса на преодоляване племенните култове и раздробеност на първобитнообщинния строй. Трябва да се отдаде дължимото на християнството и в друго отношение — като се има пред вид неговият универсализъм. Сливайки в едно повече или по-малко абстрактно братство всички хора без оглед на социален и етнически произход, то теоретически поставя в еднакво положение господари и роби, цивилизовани и непросветени, елини и някогашни варвари.

Следва да се признае, че в съгласие с християнското учение и Константин Философ по един или друг повод развива почти всички съществени въпроси на неговата онтология, гносеология, социология и пр. Имаме пред вид идеите за сътворението на света от бога в един творчески акт (креационизма), за троичността на единното божество (тринитарната проблема), за природата, обществото и човека, за началното, изгубено след грехопадението блаженство на хората и изкупителната жертва на божия син, за авторитета — Св. писание като единствен извор на познание върху природата, човека и обществото и т. н. Не в това обаче следва да търсим трайните заслуги на Константин Философ в историята на идеите. Човек от такъв интелектуален ранг и диапазон на обществена дейност, запознат с античната мисъл, живял в епоха на събуден интерес към светските науки, вземал близко участие в решаване на най-големите въпроси на своето време, той не може по своите възгледи да остане изцяло в орбитата на своята епоха, класа и тясно класова идеология.

И действително, макар да е по начало мислител от църковен тип, той не остава изцяло в рамките на християнската ортодоксия, когато докосва редица онтологични, гносеологични, социологични, етнически и естетически въпроси. Предмет на разглеждане тук са негови идеи за характера на философията, за природата и бога, неизменността и развитието, общите понятия и единичните вещи, естеството на познанието и пр. Особено внимание заслужава поради своето методологическо значение възгледът на Константин Философ за извора на познанието — чрез догмите на вярата, чрез опита и разума или и чрез едното, и чрез другото.

Философските възгледи на Константин са засвидетелствувани и обобщени най-напред в даденото от него определение на философията. Запитан от своя покровител Теоктис, регент на Византийската империя, какво е философия, той отговаря: Божиимь и человѣчамь вещемь разоумь, елико можеть человѣкь приближити се богъ, и яко дѣтелню оучить человѣка по образоу и по подобию быти сътворьшомоу и.[42] Тази формулировка повече или по-малко се е наложила в приетия и в учебната литература превод на д-р В. Сл. Киселков: „Да се познаят божите и човешките неща; да се приближи човек до бога, доколкото е възможно, и да се приучи чрез добродетел да стане като онзи, който го е създал по свой образ и подобие“[43]. Нека отбележим, че това определение се дава от възпитаник, току-що завършил Магнаурския университет, който по това време бил възстановен и обновен, като било засилено вниманието към античната ми-

[42] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, с. 34.

[43] Д-р В. Сл. Киселков, Пространните жития на светите братя Кирил и Методий, София, 1945, с. 13. Срв. П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, Христоматия по старобългарска литература, София, 1967, с. 110. Преводите на цитати от животописа на Константин-Кирил се дават както дотук, така и по-нататък по посоченото издание на Киселков, без да се указват страниците.

сăл, светските знания и математическите науки. Ще добавим към това, че разбиранията си за философията Константин развива и при много други случаи в общението си с регента, комуто, както се казва, „излагаше философското учение, като изказваше дълбоки мисли с малко думи".

В интерпретацията и оценката на определението, което Константин дава на философията, се очертават три повече или по-малко обособени възгледа. Едни от авторите, които се занимават с този въпрос, виждат в приведената формулировка фиксиран предмета на философията, схванат в два аспекта — гносеологичен и етичен. В това отношение А. Бънков пише: „Философията има за предмет според Кирил света, неговото познание и нравствения живот на хората"[44]. С известни нюанси, но, общо взето, в същия план се строи и разбирането на Ем. Георгиев, според когото първата част на дефиницията „отвежда към гносеологически и общофилософски, космически и натурфилософски проблеми", а втората ѝ част „се изгражда върху етически проблеми"[45]. Когато преценяват същността на Константиновата концепция за философията, и двамата учени я определят като религиозна. Първата част на Константиновата дефиниция Ем. Георгиев свързва с известния християнски богослов Йоан Дамаскин, а втората с „християнската нравственост". От своя страна, А. Бънков също изрично подчертава: „Неговото определение на философията е религиозно обагрено и не остава място за материалистическата философия, която не признава бога и християнската нравственост."[46]

В теологичен дух схваща Константиновата дефиниция на философията и друг автор — Божидар Пейчев, макар да се противопоставя на разбирането на А. Бънков и Ем. Георгиев. Ако те свързват възгледа на Константин за философията с установената преди него теологична традиция (византийските отци на църквата), Б. Пейчев обръща нашия философ към бъдещото развитие на църковната мисъл. Като изхожда от обстоятелството, че историци на византийската култура определят патриарх Фотий, учителя на Константин, като „представител на спекулативната теология, т. е. на схоластицизма", под което се разбира „използуване на разума в делата на вярата", Пейчев пренася тази характеристика и върху нашия мислител.

Ръководен от това отправно положение, В. Пейчев опитва да прецени в духа на схоластицизма и Константиновата дефиниция на философията. В първата част от определението на Константин Философ, тълкувана като „разбиране, проумяване, интелектуално вникване — първо в божиите, после в човешките неща", Пейчев вижда „научна дейност в духа на схоластиката — в подчинение и подкрепа преди всичко на религиозната кауза". Като опитва да проведе същата интерпретация и спрямо следващата мисъл — за възможностите на човешкото познание и приближаването на човека до бога, авторът категорично утвърждава схоластичния характер на Константиновото схващане за философията. Съгласно разбирането на Пейчев за нашия мислител „началата на откровението

---

[44] А. Бънков, Развитие на философската мисъл в България, София, 1966, с. 20. Срв. и Л. Вайслов, Константин-Кирил Философ. — Философска мисъл, XXV (1969), кн. 5, с. 48—55.

[45] Ем. Георгиев, Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост, София, 1969, с. 254.

[46] А. Бънков, цит. съч., с. 21.

подлежат на установяване и потвърждаване от страна на една философска, рационална интерпретация и санкция". Философията за Константин е „проява на разума, на ограничена в рамките на предварително избрана религиозно-богословска кауза". Такава една философия, заключава авторът, е „схоластическа".

Следва да се отбележи, че приобщаването на Константин Философ към схоластиката не съдържа в очите на Пейчев нищо пейоративно. То е просто изравняване на нашия мислител с една фаза от развоя на средновековната мисъл, което дори го издига, прави го предтеча на западноевропейската схоластика — както се знае, в историята на западноевропейската средновековна мисъл тя се свързва с името на Тома Аквински — XIII в. „... Кириловият схоластицизъм, както и този на Фотий — пише Пейчев, — като отделни прояви на византийския схоластицизъм предхождат по време същите явления в западноевропейския дух."[47]

В аналитико-генетичен план с концепцията на Константин за философията се занимава Игор Шевченко в статията си „Дефиницията на философията в животописа на свети Константин"[48]. Като има пред вид две основни разбирания за философията във Византия по времето на Константин — едното, което я схваща като наука, лежаща в основата на всяко знание, и другото, според което философията се свързва с основните доктрини на християнството, той прави опит да определи към кое от тях се приближава славянският мислител.

Различавайкии три момента във формулировката на Константин, И. Шевченко търси източника им в античната философска традиция. В успоредица с Константиновото твърдение, че философията е „да се познаят божиите и човешките неща", той привежда съответни положения от стоическата философия. Едното е: *οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν ... σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην* (стоиците казваха, че мъдростта е знание за божествените и човешките неща). Другото е: *τὴν σοφίαν [φασὶν] ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (мъдростта [наричат] знание за божествените и човешките дела). Авторът прави същото и по отношение на следващата формулировка на Константин — „да се приближи човек до бога, доколкото е възможно", като я успоредява с тезис от Платоновия диалог „Теетет" — за познанието като откъсване от сетивния свят и доближаване до света на истинското битие: *διὸ καὶ πειράσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (Затова ние трябва да се стремим да избягаме от този свят, колкото е възможно по-бърже. А бягството [следване на философията] означава уподобяване на бога, доколкото е възможно). Що се отнася до третата съставка от дефиницията на Константин за философията — че човек трябва „да се приучи чрез добродетел да стане като онзи, който го е създал по свой образ и подобие", тя също отвежда към положения у Платон — разбирането му за теоретическата и практическата философия.

Посочил идеите, с които се свързва дефиницията на Константин, авторът се спира и на въпроса за по-преките източници, от които тези

---

[47] Б. Пейчев, Кириловото определение на философията. В кн.: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София, 1969, с. 71—74.

[48] I. Sevcenko, The definition of philosophy in the life of saint Constantine. — For Roman Jakobsn. Essays on the occasion of his sixtieth birthday, Haga, S. 449—457.

идеи са могли да бъдат почерпени. В това отношение той счита за най-вероятно посредничеството на неоплатоника Порфирий (III в.). Признат като най-авторитетен коментатор на Платон и Аристотел, неговите произведения се ползуват с широка популярност и упражняват влияние на Запад, във Византия и в ислямския свят. Въведението на Порфирий към Платон и Аристотел, съпроводено с коментариите на Амоний, Елиас и Давид (V—VII в.), образувало своеобразен встъпителен курс към изучаването на философията във Византия.

Трябва да се признае, че И. Шевченко не изключва и други пътища за въздействие върху Константиновата дефиниция на философията. В случая се има пред вид обстоятелството, че стоическото определение на философията е могло да се срещне и у Григорий Назиански, автор високо ценен и използуван от нашия мислител. Освен това и формулировката „по образ и подобие“ може да се отнесе към библията. Най-после тълкувания на Порфирий е правел и учителят на Константин патриарх Фотий, който има несъмнен дял във формирането на своя питомец. При все това обаче Константиновото разбиране за философията в своята цялост и същност се свързва с античността — стоиците и Платон, стигнала до нашия мислител чрез Порфирий и други византийски коментатори. Това собствено определя важна черта в облика на Константин като философ.

Но разглеждането на Константиновото определение на философията не свършва тук. Както видяхме, всички тълкуватели съзират в неговата дефиниция три съставки, които разглеждат и оценяват повече или помалко като отделени една от друга. Много важно е обаче да се установи връзката помежду им, а още повече те да се осмислят и покажат като компоненти на единна концепция. Така „знанието на божествените и човешките неща“ (първата съставка), за което говори Константин, не само не е нещо отделно от „приближаването на човека до бога, доколкото е възможно“ (втората съставка), но образува с него една цялост. Защото истинското знание, което дава философията, според основното гносеологическо положение на стоиците и Платон, е откъсване посредством рационална дейност на човека от сетивността и доближаване до бога. Също така идеята за уподобяване на човека чрез дела до „онзи, който го е създал по свой образ и подобие“ (третата съставка), не се изключва от общата гносеологическа концепция за познанието като извисяване чрез разума над сетивността и достигане до богопознание. Това намира подкрепа в дадения от Давид коментар на Платоновата мисъл за практическата философия, според която *κατὰ τὴν πρᾶξιν ἐφ' ὅσον ἐστὶ δυνατὸν ἀνθρώπῳ* (божеството се наподобява, доколкото е възможно за човека чрез делото му“ Също: *καὶ γὰρ ὁ θέλων ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ ἐφ' ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν, θέλει . . . ὁμοιοῦσθαι αὐτῷ καὶ κατὰ τὴν πρᾶξιν* (и защото този, който желае да се уподоби на бога, доколкото е възможно за човека, желае . . . да му прилича и чрез делото си“).[49]

[49] Всичко това поставя въпроса и за друг превод на Константиновото определение на философията. Най-близък до текста и същевременно съзвучен със смисъла на цялото ни се представя засега даденият от Ем. Георгиев превод, който с известни поправки би могъл да се даде така: „Философията е разбирането (познаването) на божиите и човешките неща: до каквато степен човек може да се доближи до бога и как чрез делата си ще получи образа и подобието на този, който го е създал“ (пос. съч., с. 254—255). Така, струва ни се, считаните отделни съставки стават в по-голяма степен компоненти на една цялост.

Така дефиницията на Константин добива идейна монолитност — философията като истинско знание за света е богодоближаване и богоуподобяване в духа на традицията на платонизма и стоицизма. Това позволява да се внесе важна черта в характеристиката на Константин като философ, приобщен към определен тип виждане на света.

Но, третирайки по един или друг повод различни проблеми, Константин Философ неизбежно теологизира своя обективен идеализъм от платоновско-стоически тип. Това той прави при разглеждане проблемата за бога и природата, поставяйки тези категории в определени отношения. В своето произведение „Написание ѡ правѣи вѣрѣ“ той развива традиционната християнска идея за бога като „вседържател, творец и владетел на всичко видимо и невидимо, безначален, невидим, неуловим, неизменен, безкраен“. Той е за него нещо „единно по същина, съединено в едно божеско величие, което стои над всяко същество и естество“[50]. Явно е, че в случая има монотеистическо разбиране на бога като личност, която се възвишава над природата и човека, мисли се като извънприродна сила, коренно противоположна на представите на античната натурфилософия. Към това следва да се добави, че Константин Философ изповядва и монотеистичния креациностичен възглед за създаване на природата и човека от нищо.

Наред с това обаче в други разсъждения на Константин Философ могат да се открият схващания, които в определен смисъл се различават от тези. В съчинението си за намиране мощите на папа Климент Римски той описва картина, от която се вижда, че бог не само управлява природата, но някак се оказва слят с нея и в една или друга степен се проявява чрез нея. В това си съчинение Константин разказва, че за да изпита твърдостта на вярата у онези, които търсят мощите, бог поставя на пътя им затруднения от природно естество, а след това ги премахва.[50] Така първоначално праща дъжд: „един добре напоителен дъжд дойде от тегнещите небеса“. След това го отстранява: „Но ето изведнъж с помощта на св. Климента облаците се разпръснаха и луната стана светла, па се освети и въздухът“. Същото и по-нататък: „Тутакси гъстите облаци, като заминаха към северната страна, откриха в замяна на тъмнотата ясно и прозрачно небе, за да помогне то със звездите си на очите да видят търсените мощи на св. Климента[51]“. Можем да посочим и друг случай от същото съчинение, когато явленията на природата се свързват с бога. Авторът не казва изрично кой предизвиква всичко това, но от контекста може да се разбере, че то се представя като божие дело.

Свързването на бога с природата като негова изява се разкрива и в спора на Константин Философ с клириците във Венеция, така изразително предаден в неговия пространен животопис. В този случай славянският мислител се издига до една сравнително по-цялостна и завършена представа в това отношение. Дъждът, слънцето и въздухът според него са израз на божията грижа за всички народи. Както в природата няма

[50] Юрд. Трифонов, Съчинението на Константин Философа (св. Кирила) „Написание ѡ правѣй вѣрѣ“.— Сп. на БАН, клон историко-филологичен, кн. LII, София, 1935, с. 10—11.

[51] Юрд. Трифонов, Две съчинения на Константин Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски.— Сп. на БАН, клон историко-филологичен, кн. XLVIII, 1934, с. 196—201.

ограничения и нейните явления протичат за всички човеци без разлика на техния етнически произход, така и проявите на бога спрямо тях са чужди на всякакви предпочитания: Не идеть ли дьжгь отъ бога на вьсе равьно? Нли сльньце такожде не сиіяеть ли на вьсе? Ни ли не дыхаемь на анѣрь равьно вьси?[52] (Бог не изпраща ли дъжд еднакво на всички? Също тъй и слънцето не свети ли на всички? И не дишаме ли еднакво всички въздух?) Щом всичко това е така, няма никакво основание едни народи да бъдат поставяни в положение на предимство спрямо други. Заслужава да се обърне внимание, че тук нямаме само една аналогия, чрез която Константин Философ иска да направи своята мисъл по-ясна и нагледна. Наред с това не може да не се види и идея за някакво свързване, своеобразно взаимоизявяване между бог и природа.

Разбира се, направеното наблюдение не следва да се надценява. То обаче не трябва и да се оставя без внимание. В случая можем да съзрем отблясъци от античната натурфилософия, следи от своеобразен идеалистически пантеизъм, при който бог не се изключва напълно от природата.

Константин Философ докосва и проблемата за неизменността на божията субстанция. По начало християнството поддържа възгледа за съвършен и неизменен бог и за също такъв неизменен, породен от него свят. Ако при тази най-обща постановка се допуска някаква идея за променчивост и развитие, тя се мисли не иначе, а като доближаване на човека до бога, като връщане към онова, от което е произтекло всичко, т. е. като някакво преутвърждаване на една и съща неизменност. Откъснатият от бога чрез грехопадението човек трябва чрез добродетелни постъпки да се възвърне към едно първоначално състояние.

В свои разсъждения Константин Философ теоретически се движи в кръга на подобна концепция, която принципиално изключва представата за същинско развитие. Това ярко е изразено в предсмъртните му думи. Цялата своя многообразна и дълбоко съдържателна дейност — от борбата с патриарха-иконоборец през споровете с араби и юдеи до тържеството на славянската кауза — Константин схваща и осмисля като манифестация на единната и неизменна божествена същност, която се проявява чрез него. От нея той е произлязъл и накрай се връща към нея: Не бѣхъ, и быхъ, и несмь въ вѣкы[53] (не бях, бидох и съм во веки). Същото телеологично разбиране има той и за историческия живот на народите и т. н.

Заедно с това обаче при конкретни случаи Константин Философ не може да се освободи от логиката на непосредствените факти и явления от действителността, които не се вместват в такава умозрителна догматика. И той се оказва извън традиционното господствуващо разбиране за неизменността и, без да иска, допуска идеята за развитие. В това отношение интересно е обяснението, което Константин Философ в съчинението си за откриване мощите на папа Климент Римски дава за състоянието на намерената котва, чрез която мъченически е бил удавен този ранен християнски подвижник. Според него тази котва, ѣи же тлѣвше

---

[52] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методи, I, София, 1920, с. 61.
[53] Пак там, с. 65.

свонствомъ, съхранентъ же сощи своею твердостию (макар и да бе се изложила на гниене, според природата си, пак беше се запазила в своята твърдост).[54] Явно е, тук се съдържа представата, че материалната природа се подхвърля на промени, че в по-късен момент от времето тя не е това, което е била в по-ранен, и т. н.

Към този пример може да се добави друг. На възражението на патриарха-иконоборец, че не е правомерно стар човек да излиза на диспут с млад, Константин противопоставя мисълта за различните фази, през които преминава човешката душа, която е по-силна „на старост“[55]. Без да преувеличаваме значението на този факт, не може да не признаем, че и практически, и теоретически в случая се допуска идея за промени в човека, свързани с развитието, което претърпява неговата природа сама по себе си.

Идея за развитие Константин Философ предполага и в разсъжденията си за историческия живот на човечеството. В спора си с юдеите той провежда мисълта, че дори и религиозните догми не са дадени веднаж завинаги — те се менят, развиват и изместват една друга. Моусни же, послѣдн пакы напнсавь законь, пръваго не дрьжа. Такожде н мы по снхъ образоу ходнмь[56] (Мойсей, след като написва новия закон [отпосле], не се придържа към първия закон. По същия път вървим и ние). Същото се отнася и до историческия живот и културното творчество на отделните народи. Евреи, гърци, римляни и други са възприели по-рано християнството не поради друго, а по причина на това, че по-рано са се появили на историческата сцена. А други народи, като готите, славяните и пр., започват по-късно своя исторически живот, поради което и по-късно се приобщават към господствуващата в момента култура и т. н. Вижда се, че и тук мислите на Константин Философ допускат идея за развитие, от която не прави изключение и историческата действителност.

Константин Философ не е чужд и на друга по-висока представа за промяна и развитие. В споровете си с арабите той прокарва важната мисъл за преминаване в друго състояние поради действието на нещо противоположно. Човек, който е заболял поради това, че е ял много мед, може да премине от това здравно състояние в друго, т. е. да се излекува не ѣще многъ медь ѣдь (още по-много мед като изяде), а като вь меда мѣсто горькое пнюцн (вместо мед пие горчиво). По същия начин, който е заболял, защото е пил студена вода, може да се изцери, не като се напие със студена вода и застане гол на студа, а като топлое грѣюще се[57] (пие топло и се сгрее).

Виждаме, че у Константин Философ наред с метафизическата идея за неизменност на човека и природата, понеже били породени от вечен и неизменен бог, съжителствуват и противоположни по своята същност представи — за променчивост и развитие. Твърде важно е, че това може да се отнесе както до неорганичната, така и до органичната природа, също така и до историческата действителност. Особено съществено е, че

---

[54] Юрд. Трифонов, цит. съч., с. 200.
[55] А. Теодоров-Балан, цит. съч., с. 35.
[56] Пак там, с. 47.
[57] Пак там, с. 53.

във всички тези случаи развитието се дължи не на свръхприродна и свръхисторическа извънчовешка сила — то е резултат на причини, които имат своя източник в самата действителност. Такава мисъл по същество подкопава както идеята за креационизма, така и идеята за провиденциализма и фатализма.

Константин Философ е изказал мисли и по една от най-важните проблеми на средновековието — за естеството на родовите идеи. Както е известно, в западноевропейската схоластика през XII и XIII в. се разгаря напрегната идейна борба, при която се очертават два коренно противоположни възгледа: реализъм и номинализъм. Ако средновековните поддръжници на реализма придават реално съществуване само на универсалиите, на родовите идеи, а следователно и на бога като всеобемаща обща идея, то номиналистите им отричат реално битие, виждайки в тях само думи, словесни обозначения, „номини". В осветлението на тази проблема у Константин Философ може да се съзре разбиране, което го поставя извън последователно теологичните представи.

В съчинението си „Написание w правѣй вѣрѣ", третирайки проблемата на тринитарността, той изхожда от мисълта за тройствената същност на единната божествена субстанция и за единността на трите същности (ипостаси). И в това именно разграничаване или по-точно „разтрояване" на цялото и обединяване на троичността Константин Философ допуска мисли, които не са в съгласие със средновековния реализъм.

Като говори, че отделя ипостасите от реално неразделното и неразделимо цяло, това според него не значи, че те съществуват реално вън от цялото и без него. Константин Философ пише определено: нѫ раздѣлѣѫ словомъ своиствьнымъ. к единьствоу сѫщиномоу съвъкоуплѣ (но като ги отделям чрез съответната дума, съединявам ги в една същина). Явно е, че божествените ипостаси като общи идеи могат да се отделят не реално, а само словесно, номинално. И другаде той също така говори за трите същности на единното цяло, като ги разграничава не реално: Нн пакы въ единно сѫщьство слагаѫ нлн смѣшаѫ. нѫ лицы сѫщнмн. н вещьмн нмены. раздѣльное съвъкоупленне по сѫщьствоу прнношѫ (не ги събирам или смесвам в едно същество, но чрез имената като истински лица и реалности ги съединявам разделено по същество).[58]

Набелязаното разбиране е изключително важно. Като отрича на общите идеи самостоятелно субстанциално битие, Константин Философ дава да се разбере, че допуска тяхното съществуване само в човешката мисъл — като абстракции, обозначавани с имена. С това той може да се сближи с умерения номинализъм, наречен концептуализъм, представен в западноевропейската философия през XI—XII в. от Росцелин, Петър Абеляр и др.

Това непризнаване на реално съществуване на универсалиите в последна сметка отнема почвата под основното положение на обективния идеализъм — за идеите като истинно битие, от което зависи предметният материален свят, за най-висшата идея — миров разум, благо, бог, който

---

[58] Юрд. Трифонов, Съчинението на Константин Философ (св. Кирила) „Написание w правѣй вѣрѣ". — Сп. на БАН, клон историко-филологичен, кн. LII, София, 1935, с. 12.

поражда света. Класиците на марксизма виждаха в номинализма „най-ранен израз на материализма“ през средновековието.[59]

Философските диспути на Константин, неговите съчинения и писма ни позволяват да доловим и разбирането му за човешката душа, познанието и истината. Това е твърде важна проблема. Ненапразно студентите от средновековните университети са се ориентирали в идейните позиции на новите професори по учението им за човешката душа.

Най-общо погледнато, античната философия е обърната към природата. Тя прави усилия да осмисли натурфилософски и битието на човека — да го схване като неотменна част от природата в неговите аспекти и на природно, и на духовно същество. Оттук и пантеизмът в античната космогония, и сенсуализмът в нейната гносеология. За разлика от това християнската идеология не само изважда мировия дух бога извън природата, но откъсва от нея и човешкия дух — отвежда го към неговия първоизточник, свърхприродния бог, като по този начин денатурализира и десенсуализира човешко познание. Бог като абсолют, пълнота на всичко и предвечен носител на всички знания, които са негови мисли, влага знания и идеи и в човешката душа, която създава.

В спора си със сваления патриарх Йоан VII Граматик Константин Философ се основава на традиционния възглед за човека като създаден отъ земле и душе[60] (от пръст и душа). В духа на господствуващите християнски представи е и разбирането, което той излага пред арабските учени относно мястото на богосъздадения човек в йерархията на живите същества — по средата между ангелите и животните. Допускайки известна самостоятелност в поведението му, Константин Философ говори за възможностите на човека да се издигне до първите или да се спусне към вторите: а кенже се честн къто прнблнжаѥть, паче тою се прнчещаѥть. вышнихъ ли нли нижнихъ[61] (И кой към които се приближи, повече към тях се приобщава — или към висшите [ангелите], или към нисшите [скотовете]). Тази идея отвежда към ареопагитските книги — учението за йерархията, същността на човека, мястото му сред другите твари и пр.

В практиката си на писател обаче Константин Философ е засвидетелствувал по-сложно и нюансирано разбиране за човешката душа и познанието. Съчинението му за намиране мощите на папа Климент Римски позволява да се съзре един повече или по-малко определен възглед за съзнанието като определено отражение на външния свят, за връзката между физично и психично, за различнистрани на душевния живот и пр.

Чрез зрението, слуха, обонянието и пр. външният свят извиква в душата на човека възприятия, които пораждат едни или други емоции. Като описва дъжда, който ѩснаго пролнтнѧ съ нбсъ настоѧщнх пждндѣ (из ясно дойде от тегнещите небеса), Константин Философ говори за предизвиканото затъмнение — зрително възприятие, което пречи да се чете текстът на песента и извиква неприятни чувства: сщнникъть нменемь Соломон, ... тоугою и неоудобїемь wдѣ'ржнма бѣ, послоушающаго свѣта лишенъ бывъ (свещеникът, по име Соломон, ... бе обхванат от тъга и

[59] К. Маркс и Ф. Енгелс, Съчинения, т. II, София, 1957, с. 142.
[60] А. Теодоров-Балан, цит. съч., с. 35.
[61] Пак там, с. 38.

несгода, понеже бе лишен от потребната светлина). Когато отново се просветлява, това предизвиква друго възприятие и поражда други емоции.

Същата зависимост между външен свят и съзнание се наблюдава и другаде. Породените от органите на слуха възприятия извикват радост. Такъв е случаят, когато шествието на херсонските граждани получава известие за намерените мощи: Сьн же глас слышавъше вси, вънезапоу веселивъше, хвалъноу пѣс Боу всылахоу (Щом чуха този глас, всички, развеселени ненадейно, изпращаха хвалебна песен на бога...).[62] Намерените мощи действуват и на органите на обонянието, събуждат приятни вълнения чрез издаваното благовоние: Єгда же доуховно веселїе прославнымь благоуханїємь вса озари и възвесели, абне... и прочнх оудовь... восплаша (А когато духовното веселие озари и зарадва всички с прославно благоухание,... тутакси засветиха... другите членове)[63] на мощите.

Константин Философ издава разбиране и за човешката воля като състояние на душата, породено също от отражение на външния свят върху нея. Волята се изразява в неудовлетвореност на човека от нещо, което му липсва, в неприятност от това, в желание да преодолее тази неудовлетвореност. В посоченото съчинение нашият писател говори за неприятните чувства на търсещите, които на първо време се натъкнали на неуспехи: В'печьлн же намъ соущем, зане много часъ пренде и ничтоже авн са (ние бяхме нажалени, понеже минаха много часове, а нищо не се яви).[63]

Това съотношение между външно и вътрешно е засвидетелствувано още по-ярко в признанията на самия автор за собствените му преживявания. Обхванат от страстната потребност да открие мощите, Константин Философ не може да намери спокойствие: силната надежда в' нашемь помышленїи неодобь сътворено (неудобно бе затворена в нашия ум...). Или: еже отвр'же са оутѣшити са дша моа желающимь словѣщаго Климен'та видѣти мощи (душата ми отказваше да се утеши, понеже желаеше да види мощите на прославения Климент).[64]

Константин Философ живее също с представата за взаимодействието между душевно и телесно. Като изобразява състоянието на херсонските граждани, участници в тържественото шествие по случай откриването на мощите, той ги характеризира така: веселящь са и слезящь и играющь духвно, дшею и тѣлесь (веселят се, просълзяват и подскачат духовно с тело и душа).[65] Още по-ярко тази взаимозависимост между душевно преживяване и телесно състояние е засвидетелствувана и от ярко изразените самонаблюдения на автора. В плен на желанието и увереността си, че ще открие мощите, Константин обръща поглед към това си състояние, изтъквайки неговото въздействие върху целия му организъм: якоже се въ соборно вещїю восплавленїа искра в' жагающи и поѣдающи, словесн не плоть токмо, дш костни же и мозга касающи са и всегда

[62] Юрд. Трифонов, Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски.— Сп. на БАН, клон историко-филологичен, кн. XLVIII, София, 1934, с. 196, 199, 200.

[63] Пак там, с. 194.

[64] Пак там, с. 195.

[65] Пак там, с. 202.

подпаля чрез меко вещество и унищожава, така и мисълта се допираше не само до плътта, а всякога изгаряше и ядеше и костите, и мозъка, па изгаряше и вътрешностите).[66] За първи път в историята на българската и славянска психологическа мисъл ни се дава така ярко изразено психическо самонаблюдение.

Освен познанието като отражение на света посредством сетивата Константин Философ развива някои идеи, които се отнасят до субективното и обективното при познанието, до истината и пр. В писмото на Анастасий Библиотекар до папа Адриан II се говори, че Константин е водил спор със своя учител патриарх Фотий по повод лансирана от последния несъстоятелна идея, че duarum unumquenque hominem animarum consistere (че всеки човек имал две души).[67] Чул обясненията на патриарха, че умишлено е направил това — за да изпита прозорливостта на своя противник Игнатий (дали този ще познае появила се ерес), който го е заместил на патриаршеския престол, Константин развива мисълта за вредната роля на емоциите при познанието, като заедно с това дава доказателства за високата си представа за ролята и отговорността на мислещата личност, на интелигента, на духовния водач.

Според него вдъхновяваната от субективни чувства и невисоки подбуди мисъл не може да доведе до никакви резултати: O sapientiam mundi, quae infatuatur et destruetur! (О човешка мъдрост, която се обърква и унищожава!).[68] Истината трябва да се търси без преднамереност, при пълна освободеност от зла умисъл, без каквото и да е помрачаване от емоции. Това така добре личи от анализа, на който той подлага твърдението на Фотий. Внимателното отношение към неговия учител не изключва твърдостта в отхвърляне възгледа му за двете души у човека: Iactasti sagittas in multitudinem copiosae turbae et ignorasti quemlibet ex his omnibus vulnerandum. Certe omnibus liquet, quia sicut oculi, quantumlibet sint magni, quantumlibet sint aperti, si fumus palearum interiacuerit, videre ultra non possunt, ita oculi sapientiae tuae, quantumlibet sint magni et patuli, avaritiae tamen et invidiae fumo penitus obcaecati tramitem iustitiae videre non possunt. Ac per id verum est, quod dicis te neminem ictu tuo putasse laedendum, cum sic obcaecatum sensum praedictis adversum patriarcham passionibus habens nec quo miseris praevidisti (Ти хвърли стрела всред множеството на многолюдната тълпа и не съобрази, че някой от всички тези може да бъде наранен. Наистина за всички е ясно, че както очите, колкото и да са големи и открити, ако пред тях се изпречи дим от слама, не могат да видят отвъд него, така и очите на твоята мъдрост, колкото и да са големи и отворени, но заслепени силно от дима на алчността и завистта, не могат да видят пътеката на мъдростта. И затова е истина, което казваш, че не си смятал, че някой може да бъде наранен от твоя удар, и не си предвидил нито къде си хвърлил, нито какво си хвърлил, като имаш толкова заслепено чувство поради гореказаните страсти против патриарха).[69]

---

[66] Юрд. Трифонов, цит. съч., с. 194.
[67] Извори за българската история, кн. VII, БАН, София, 1960, с. 195.
[68] Пам там, с. 195.
[69] Пак там, с. 195—196.

Не е трудно да се забележи, че тези думи надхвърлят рамките на конкретния случай, имат принципиално методологическо значение. Те поставят въпроса за отношението между чувството, волята и мисълта. Те характеризират не само моралния облик на мислителя, но разкриват и неговото разбиране за познанието и истината, която трябва да се дири, като се следва пътят на разума.

Заслужава особено да се обърне внимание на метода на Константин Философ — принципите, които следва за постигане на истината. Той води много спорове, разяснява разнообразни и сложни проблеми, показвайки се като широко начетен и сръчен полемист. Отстоявайки дадени положения, Константин на много места основава мислите си направо на Св. писание. Има случаи, когато се позовава и на авторитетни християнски богослови. Както вече знаем, особено му е близък Григорий Богослов. Изключително високо обаче той цени съчиненията на Дионисий Ареопагит, чието авторство, както посочихме, сега се отдава на грузинеца Петър Ивер.

Характерно е обаче, че като следва в своите разсъждения ту пътя на дедукцията, ту на индукцията, Константин Философ се обръща както към Св. писание и към текстовете на отците на църквата като извор на познание, така и към фактите от действителността. Този двоен източник на истината отчасти е засвидетелствуван в признанието на хазарския каган, който в писмото си до византийския император характеризира Константин като моужа такого, иже ны съказа христианьскоу вѣроу словомь и вещьмн[70] (такъв мъж, който ни обясни християнската вяра чрез слово и примери).

Следва да се отбележи и друга страна от метода на Константин Философ. И когато се основава върху авторитета, и когато прибягва до факти от действителността, той търси да докаже защищаваното положение, като се опира на разума — чрез логически доводи. Всички места от паметниците, в които се говори за неговите спорове, издават човек, който извежда своите мисли от добре построени силогизми. Почти няма случай в неговата практика на мислител, когато да се отклонява от понятно за човека разяснение, да прибягва до идеята за откровение.

Най-ярко рационалистичният подход на Константин Философ при търсене на истината изпъква в спора му с латинските клирици във Венеция. Те отричали правото на славянството да се просвещава чрез писмо и книги на свой език, като се позовавали на т. нар. триезична теория — допустимо е християнска просвета да се разпространява само на еврейски, гръцки и латински език. В случая той не се смущава ни най-малко от тяхната основана на традицията аргументация. Неравенството на народите и езиците, предимствата на едни пред други, малоценността на славянските книги и пр. — всичко това не може да се докаже чрез обстоятелството, че те са възникнали по-късно, че той е сътворилъ нынѣ словѣномь книгы (сега е сътворил книги на славяните), че тези книги не са създадени в старината: нъже нѣсть никьтоже нн прьвѣе обрѣлъ (тях не е изнамерил по-рано никой друг). Константин Философ не изпитва никакъв респект и от това, че венецианското духовенство в своята аргументация се позовава на непререкаеми от гледище на църквата авторитети, между които има и такива, които сам той цени,

---

[70] А. Теодоров-Балан, цит. съч., с. 54.

а именно: че славянската писменост не са изнамерили нн апостолн, нн римьскын папа, нн богословь Грнгорнѥ, нн Нѥроннмь, нн Авьгоустинь (нито апостолите, нито римският папа, нито Григорий Богослов, нито Йероним, нито Августин). Това е защото за Константин Философ истината не може да се основава само на традицията и авторитета.

Според него не по-малко значение имат в това отношение наблюденията над самата действителност. Въздухът, слънцето и дъждът се дават еднакво за всички народи и от гледище на един правилно разбран универсализъм няма никакво основание и оправдание едни народи да се поставят в нееднакво положение спрямо други. Не по-малко решителни са контрадоказателствата на Константин Философ, когато той насочва погледа си и към историческата действителност. Какъв по-верен метод в установяване на истината от това — да се черпят познания от самия исторически живот на народите, от тяхната изява в културното творчество. Като атакува в една или друга степен европоцентричния възглед на венецианските клирици, Константин Философ застъпва една по-широка, универсалистична по своя характер концепция, която се изгражда върху опита както на западноевропейски, така и на източноевропейски, азиатски и африкански народи: Мы же народь много знаемь книгы оумѣюще н богоу славоу вьздающе, кьждо своимь ѥзыкомь; іавѣ же соуть сн: арьменн, перьсн, авазьгн, нверн, соугдн, готьдн, обрн, тоурьсн, козарн, аравіане, ѥгуптьн н соурн н ннн мнозн[71] (Ние познаваме много народи, които разбират книги и които славят бога всеки на свой език. Известни са следните: арменци, перси, авазги, грузини, сугди, готи, авари, тирси, хазари, араби, египтяни, сирийци и много други).

От диспута на Константин Философ с венецианските духовници личи определено, че има явна разлика между техния и неговия подход при търсене на истината. Ако за тях изключителна валидност имат традицията и авторитетът, за него имат значение и наблюденията над реалната действителност — природна и историческа. Показателно е, че Константин Философ ясно съзнава тази разлика и може би затова, след като е изчерпил доказателствата за своята теза, извлечени от наблюдения над действителността, той добавя и доказателства от догматичен характер. Това обаче той прави не толкова за себе си, колкото заради своите опоненти: Аще ли не хощете оть снхь разоумѣти, понѣ оть книгь познанте соуднѭ. Давидь бо вьпнѣть глаголѥ: понте господоу вьса земліа, понте господевн пѣснь новоу[72] (Ако не искате да разберете от тия [примери], поне от писанието познайте бога. Давид се провиква: „Пейте господу цяла земля, пейте господу песен нова!").

Въпреки всичко това, за да не бъдем разбрани неправилно, трябва особено да отбележим, че Константин Философ не отрича и за онова време не е могъл да отрича валидността на догматичните доказателства. По-важното в случая е, че той не им придава неотклонна, безизключителна задължителност, допускайки и други извори на знание. А да се изхожда и от опита, да се изгражда истината въз основа на опрени и върху него съждения, да се издига това едва ли не до метод на мислене,

[71] А. Теодоров-Балан, цит. съч., с. 60—61.
[72] Пак там, с. 61.

макар и наред с догматичния, е за втората половина на IX в. твърде важно и съществено.

Характеристиката на метода на Константин Философ хвърля светлина и върху друг важен за времето въпрос — за отношението между философията и теологията. Истината е, че той не отделя едната от другата. Но вярно е също така, че той не подчинява философията на теологията. При все това твърде рано е да се очаква, че ще се издигне до учението за двойнственост на истината, което е израз на засилените противоречия в средновековния мироглед между научните търсения и положенията на религията. Основното в случая е, че у Константин Философ е подсказана тенденция да не се подчинява едната на другата, философията да не се превръща в „слугиня на богословието", в което се изразява ортодоксалното схващане по този въпрос. Като мислител Константин издава по-скоро склонност да примирява философията с богословието, допуска възможност да се съгласува поддържаното от авторитета с установеното чрез наблюдение над действителността.

ДЕЛОТО НА КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ В ИСТОРИЯТА НА КУЛТУРАТА

С идеологическата същност на своята дейност сред славянството Константин Философ съдействува на прогресивното историческо развитие през ранното средновековие — утвърждаването на славянските народности като етнически общности, които заемат средно положение между племената и съюзите от племена, от една страна, и нациите, от друга. При слабите през тази епоха икономически връзки племенната интеграция в различните славянски страни протича при различна интензивност — в зависимост от по-голямото или по-малко съвпадение или съвместно действие на държавния, религиозния и културния фактор. Пренесено от България в Русия, а след това в Сърбия и Румъния, културното наследство, свързано с името на Константин Философ, като участвува различно в образуването на народностните общности, става жива и дейна традиция, която се възприема творчески и преобразува съобразно с историческото битие и тенденции в собственото развитие на тези страни през средновековието, Възраждането и новото време.

Френският просветител Жан Антуан Кондорсе в капиталния си труд „Очерк върху историческата картина на прогреса на човешкия ум" (1795), проследявайки приемствеността на културните завоевания между отделните континенти, пише, че стара Гърция заема от източните народи „техните занаяти, някои знания, азбуките и техните религиозни системи". Продължавайки своята мисъл, той определя приемствеността и между Европа и арабския свят: „Трудовете на арабите биха пропаднали за човешкия род, ако не бяха послужили за подготовката на по-трайно възраждане, картината на което ни показва Западна Европа". Според френския мислител арабите са разпространили на Запад „зародишите на хуманизма, които е трябвало да дадат плодове в по-щастливи времена", т. е. през Ренесанса.[73]

[73] J. A. Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Paris, 1795.

Както се вижда, в нарисуваната картина на прогреса на човешкия ум отсъствува славянството въпреки пълната наличност в неговата история на следваните от автора показатели. Защото родоначалникът на славянската култура Константин Философ създава (а не просто възприема) азбука, въвежда в славянския свят религиозна система, внася в него хуманистични елементи от античността. Освен всичко това той изгражда и нов литературен език — старобългарския, общ културен език за голяма част от славянството. Като изхождаме от тези безспорни факти и поставим славянството в координатите на общото културно движение на епохата, ще допълним създадената от Кондорсе представа за прогреса на човешкия ум. Към познатата линия на културна приемственост, която води от Атина към Александрия, от Рим и Константинопол към Багдад, Сиракуза и Толедо, а след това към Падуа, Париж и пр., може да се прибави и друга. Тя започва от Солун, Константинопол и Малоазийския Олимп и върви към Велеград и Блатенград, оттук — към Преслав и Охрид, а след това — към Киев, Белград и манастира Вòдици в Румъния.

Тази променена картина ще получи по-ясни и определени очертания, когато погледнем в най-общ план съотношенията в културната приемственост между големите държави през средновековието. На Запад варварските племена разгромиха Римската империя, образувайки върху нейните развалини нови европейски държави — Италия, Испания, Франция, Германия. Англия. Но чрез латински език тази империя запази в определен смисъл господството си над тях през цялото средновековие. На Изток Византийската империя запази политическата си независимост — не падна под ударите на славяните и други народи, образували държави върху нейни или съседни на нея земи. Тя обаче не наложи чрез своя гръцки език господството си върху славяните. Посредством делото на Константин Философ, който създава култура на народен език — старобългарския, те се еманципираха спрямо нея.

Така старобългарският език през средновековието започна да изпълнява спрямо южните и източните славяни и известно време сред румъните функция, подобна на онази, която изпълнява гръцкият език през елинистичната епоха, арабски у някои народи на Халифата и латински по отношение на европейските и западнославянските народи. Функцията обаче е само подобна, но не и тъждествена. Докато гръцки, арабски и латински са различни, несродни, повече или по-малко далечни на народите, сред които се употребяват, старобългарският е в по-друго положение. За славянските народи, сред които става език на църквата, школата, книжнината и върховната администрация, той е близък, генетически родствен език. А това (в сравнение с другите езици) позволява не само да бъде по-достъпен на масите, да изпълнява в по-висока степен обединителна и етнико-утвърдителна роля, но също така да служи по-добре като орган на творческата мисъл.

Папският Рим спира проникването и задържа развитието на античната мисъл в новообразуваните западноевропейски и западнославянски държавни обединения. Затова през средновековието и епохата на Ренесанса класическата култура се пренася в тях чрез арабите по северноафриканския бряг, на остров Сицилия и в Испания. И в това отношение на Изток положението е по-различно. Средновековна Византия не пре-

късва така рязко достъпа на елинската и елинистичната философия до южните и източните славяни. Чрез произведения, свързани с името на Константин Философ, в техните страни се пренася античната мисъл.

Така Константин Философ не само слага началото на историческото самоопределение на славянството чрез култура на свой или родствен език, книжнина и писмо. Като поставя славянството наред с другите цивилизовани народи през тогавашната епоха, той в същото време го диференцира спрямо тях, създавайки основата за нататъшното му самостоятелно развитие. Заедно с това обаче той има своето място и в историята на философската мисъл. В полемиката си против иконоборци и християни-триезичници, в защитата си на християнската религия срещу привърженици на исляма и юдеизма, в творчеството си на богослов-теоретик и писател Константин Философ изказва мисли, които не се покриват с догматите на християнската религия и съдържат в зародиш перспективи за по-нататъшно развитие на прогресивната човешка мисъл.

Съществено значение има фактът, че тези негови идеи се отнасят до важни проблеми на знанието — предмета на философията, божествената идея и природния свят, битието на родовите идеи, развитието в природата и обществото, човешката душа, естеството на познанието, авторитета и разума като извор за истината и пр. Не по-малко характерно е и друго. Проблемите, които Константин Философ докосва, могат в известна степен да се обединят в една цялост, да образуват някакъв комплекс. Също така и даваните от него осветления — понякога загатнати, а друг път по-обосновани и развити — очертават известни общи тенденции. В повечето случаи слабо и фрагментарно изразени, тези тенденции клонят към пантеизъм, номинализъм, сенсуализъм и рационализъм.

Показателно е, че Константин Философ стига до своите философски проникновения не като противник на християнската идеология, скептично настроен към нейните догмати, а като мислител, който субективно е неин поддръжник. Безспорната несъгласуваност между субективна насоченост и някои обективни резултати трябва да намери обяснение в противоречивостта на самата епоха — ранното средновековие. Причините за това, че Константин Философ не се оказва изцяло подчинен на теологичното мислене, следва да се свържат с неговата дълбока школуваност не само в християнската мисъл, но и в античната философия, с непосредствените му наблюдения над самия живот, с многостранната му и интензивна обществена дейност, която го е поставяла в пряк досег със самата действителност. Трябва да се отдаде дължимото и на несъмнената му висока интелектуална одареност и психологическа проницателност. Струва ни се, че няма да бъдем далеч от истината, ако предположим, че всичко това в своята съвкупност и взаимозависимост естествено го е извеждало извън догматиката, прояснявало е умствения му поглед за решения, до които човешката мисъл неизбежно достига в по-нататъшното си развитие.

Заслугите на Константин Философ в историята на философската мисъл ще проличат по-добре, ако следвайки принципа на историзма, поставим, макар и в най-общ план, възгледите му в контекста на философската мисъл през същата и следващата епоха във Византия, арабския

свят и Западна Европа.[74] Тогава ще видим, че в повечето случаи неговите идеи се оказват начални степени на концепции, които при по-висока фаза на обществено и идеологическо развитие добиват по-ясна и определена изразеност. Тези концепции в повечето случаи биват преследвани от църквата.

Обръщайки се към Византия през епохата на Константин, трябва да припомним, че през следващите векове в недрата на богословската мисъл се разширява влиянието на рационализма, започва борба между реализма и номинализма, набелязва се тенденция към утвърждаване на опитното знание. Рационализмът през IX в., свързан с имената на Йоан VII Граматик, патриарх Фотий и Константин Философ, след време добива представители в лицето на такива мислители като Михаил Псел и Йоан Итал. Първият от тях, движейки се, общо погледнато, в рамките на богословската концепция, критикува от рационалистично гледище чудесата, иска да обособи философията като наука за природата и пр. Вторият отива още по-нататък, придавайки на рационализма антицърковна насоченост. И номинализмът, застъпван през IX в. от патриарх Фотий и Константин Философ, намира свой поддръжник и се издига до по-висока степен на развитие у Сотирих Пантавген, който вече повежда открита борба срещу средновековния реализъм. През късното византийско средновековие рационализмът навлиза в още по-висока фаза на развитие в лицето на Варлаам. Рационализмът след падането на Константинопол под ударите на Отоманската империя се пренася в Италия, в която се влива не само византийското, но и античното прогресивно философско наследство, заело по-късно своето място в културата на Ренесанса.

Значението на Константиновите възгледи се очертава и при съпоставката им с развитието на арабската философска мисъл през неговата епоха и по-късно. Възприели традициите на античната философия, арабите достигат високо развитие, обобщавайки и завоеванията на народите от Близкия и Средния Изток в областта на математиката, астрономията, медицината. Това създава предпоставки за развитие на естественонаучни концепции, рационалистично мислене, идеи за еманципация на философията и пр. Още през IX в. арабският мислител Ал-Кинди внася рационалистична струя в мюсюлманската теология, стигайки до идеята за самостоятелно спрямо теологията място на философията като познание на вещите в тяхната реалност. Ибн-Сина (Авицена) се издига до мисъл за промени на телата вследствие присъщи тям качества (без при това да изключва тласък отвън), за отделно съществуване на философията от религията и пр. В тази редица следва да се постави и Ибн-Рошд (Авероес). И той застъпва идеята за изменението и движението като съдържаща се в материята възможност (също така без да изключва ролята на бога като първодвигател). Ибн-Рошд цени високо рационалното познание, виждайки в него, а не в аскезата източник за човешко съвършен-

---

[74] Вж. История философии, т. I. Под ред. М. А. Дыника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга. АН СССР, Москва, 1957; С. Н Григорян, Средневековая философия народов Ближнего и Среднего востока. Москва, 1966, с. 85 сл., 191 сл., 276 сл.; Р. Радев, Из историята на арабската философия, София, 1966, с. 76 и сл., 208 и сл.; О. В. Трахтенберга, Очерки по истории западно-европейской средневековой философии. Москва, 1957, с. 47 и сл., 84 и сл., 78 и сл., 187 и сл., 211 и сл.

ство. Особено важна и перспективна е идеята му за обособяването на философията спрямо религията.

И развитието на философията в Западна Европа през епохата на средновековието, и преходът към Ренесанса в някои отношения показват сходни с Византия и арабския Юг тенденции, изведени на по-висока степен. В техните рамки също така могат да намерят своето място свързани с името на Константин Философ идеи.

Така у нашия мислител елементите на пантеизъм, макар и непоследователен и своеобразен, могат да се отнесат към философията на неоплатонизма и по-частно към нейното усвояване в ареопагитиките, отдавани на Петър Ивер. Като идея за сливане, за взаимноизявяване между бог и природа, пантеизмът е една изключително важна и продуктивна концепция. В своята последователност тя е в разрез не само с антропоморфизма на християнския бог, но отрича и мисълта за първичността му и за сътворяването на природата от него (креационизма). Към пантеизма на ареопагитиките се доближава пантеизмът на Йоан Скот Ериугена, намерил през Ренесанса по-високо развитие у Николай Кузански, за да се издигне у Джордано Бруно в известната основна концепция: „Животните и растенията са живи произведения на природата, а самата природа не е нищо друго освен бог във вещите".

Аналогична насока на развитие виждаме и в друга сфера. Напрегнатата борба между реализма и номинализма в западноевропейската схоластика води до засилване позициите на номинализма. Като израз на тенденцията да се изследва природата, единичните вещи и пр., след като се оформява определено у Росцелин, номинализмът у Петър Абелар вече е насочен срещу най-важната идея на християнството — троицата. По-късно той намира още по-дълбоко обоснование у Йоан Дунс Скот и Вилхелм Окамски, предшественици на естественонаучното мислене на Ренесанса.

Представите на Константин Философ за познанието на действителността позволяват той да бъде отнесен най-общо към онези традиции в гносеологията, които възлизат към философията на Епикур и на стоиците. Преодоляващ понякога гносеологическия априоризъм, Константин Философ свързва човешкото познание със сетивата, създава във външния материален свят източника на възприятия, представи, емоции, волеви импулси и пр., гледа на съдържанието на съзнанието като отражение на действителността. Сенсуализмът, естествено свързан с номинализма, се утвърждава в борба със схоластиката, с нейните представи за познанието като нещо дадено от бога чрез човешката душа, като богоозарение и пр. Заедно с развитието на обществото и нарастването на необходимостта от опитно изследване на природата сенсуализмът укрепва и се задълбочава у представителите на Ренесанса Телезио, Кампанела, Фр. Бекон и др.

Но у Константин Философ може да се съзре и известно съчетание на сенсуализма с рационализма. Обработвайки рационално данните от наблюденията си над природата и историческата действителност, той достига до определени истини. Това дава основание да го сближим с гносеологическия рационализъм, който има свои предходници у Сократ, Аристотел и др.

Не по-малко важно е и друго положение на Константин Философ — методът му да постави на еднакви права истината, добита чрез наблюдения и разсъждения върху данните от тях, и истината, извлечена от Св. писание и предание. С това той не противополага първата истина на втората, нито противопоставя философията на теологията. Все пак обаче тук не може да не се види една постановка, която донякъде напомня учението за така наречената двойнствена истина — за разликата между добитата по рационален път и по пътя на религията истина. Свързано с името на Ибн-Рошд (Авероес), това учение има свои поддръжници в лицето на френския авероист Сигер Брабантски и английските номиналисти Йоан Дунс Скот и Вилхелм Окамски, за да намери и то широко разпространение през Ренесанса у Помпонаци, Пико дела Мирандола и др.

Както се вижда, без да се откъсва от своята средновековна епоха и да губи основния си облик на средновековен мислител от църковен тип, Константин Философ по някои показатели се оказва обърнат с лице към следващата фаза от културното развитие на човечеството и може да заеме едно или друго място между носителите на прогресивната мисъл през неговата и по-късна епоха. За да се определи обаче исторически по-точно значението му като философ, трябва да се изучат и неговите социологически, етически и естетически възгледи.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Pierre L'Huillier

L'ATTITUDE DE LA PAPAUTÉ VIS-À-VIS DE L'ACTION MISSIONNAIRE DE CYRILLE ET MÉTHODE

L'attitude des papes contemporains de Cyrille et Méthode envers l'œuvre missionnaire de ces derniers apparaît au premier abord empreinte de contradictions. Mais au delà de ces apparences, cette attitude est, en fait, caractérisée par une réelle continuité dans les buts recherchés.

Dans la seconde moitié du IX^e^ siècle, on peut, avec Emile Amann, parler d'une „*rentrée en scène de la papauté*" [1]. Sur le plan idéologique, le recours aux principes cononiques exprimés dans les *Faux-Isidoriens*, connus à la curie probablement en 864, joua un rôle non-négligeable [2]. Or, deux préoccupations essentielles ressortaient de ce recueil: 1° Affirmer l'indépendance de la hiérarchie ecclésiastique vis-à-vis du pouvoir séculier; 2° Exalter l'autorité du pontife romain au détriment surtout de celle des primats régionaux. Quelle qu'ait été l'influence directe exercée par cette collection canonique à Rome, il est incontestable que ces idées répondaient exactement à la ligne de conduite qu'adoptèrent Nicolas I^er^ et ses successeurs. C'est dans cette optique qu'il faut essayer de comprendre l'attitude de la papauté d'alors vis-à-vis de la mission cyrillo-méthodienne.

Rien à priori ne semblait bien disposer le pape Nicolas I^er^ à l'égard des deux frères thessaloniciens: ceux-ci, en effet, avaient été envoyés en Moravie par l'empereur Michel III et par le patriarche Photios lesquels étaient en mauvais terme avec Rome. Par ailleurs, ce pape était un tenant rigide des traditions disciplinaires romaines et il considérait comme blâmable tous les usages qui s'en éloignaient, comme l'attestent clairement ses *Responsa ad consulta Bulgarorum* [3]. Or, il ne fait aucun doute que Constantin et Méthode avaient introduit chez les Moraves un grand nombre d'usages byzantins dans le culte de la discipline [4]. Et pourtant, il ne semble point que Nicolas I^er^ ait adopté vis-à-vis des deux frères une attitude hostile. Les „Légendes pannoniennes" laissent entendre au contraire que le pape était vivement intéressé par leur action missionnaire [5]. Il est vrai que ces documents hagiographiques ont une tendance à souligner certainement d'une

manière trop schématisée l'appui de la papauté à Cyrille et Méthode, mais en l'occurence il y a bien des chances que cela ait correspondu à la vérité. Il est peu vraisemblable que ce fût seulement lors de leur séjour à Venise que le pape ait entendu parler pour la première fois des deux frères alors qu'ils étaient demeurés trois ans en Moravie. Si la lecture de *Vita Constantini* donne cette impression, cela n'est pas si évident d'après la *Vita Methodii* [6]. D'autres faits démentent cette éventualité: Venise était bien davantage sur le chemin de Rome que sur celui de Constantinople. Ensuite, on peut penser que ce n'était pas dans une intention précise que les deux frères transportaient avec eux une relique considérée comme celle de Clément: cela constituait une excellente introduction auprès des milieux romains. Comment expliquer l'invitation du pape? Sans doute souhait-il avoir des éclaircissements sur la mission en Moravie; mais rien ne suggère qu'il se soit agi d'une convocation pour que les deux frères se justifiassent de griefs. S'il en avait été ainsi, les Légendes pannoniennes l'auraient mentionné, n'eût-ce été que pour souligner ensuite un retournement miraculeux de l'attitude romaine.

Le pape avait de bonnes raisons pour considérer sans trop de plaisir l'action entreprise en Moravie par Constantin et Méthode. Dès le début de son pontificat, il s'était efforcé de briser les velléités d'autonomisme ecclésiastique: or, en Occident les plus vives résistances à cette politique venaient du clergé franco-germanique. Une organisation métropolitaine bien établie et l'appui du pouvoir séculier créaient aux yeux du pape le danger de la constitution d'une véritable *Reichskirche*. Le clergé germanique considérait les Marches slaves comme relevant de leur obédience et d'ailleurs il y avait commencé, notamment en Moravie, le travail missionnaire. Or cela déplaisait doublement à Rome, d'abord parce qu'on ne tenait pas à voir se renforcer la position et le prestige de l'épiscopat germanique, ensuite parce que cela allait à l'encontre d'un principe fondamental de la papauté depuis l'époque de Grégoire le Grand, à savoir que les missions chez les peuples païens devaient relever de la compétence juridictionnelle directe du Siège romain [7]. Dans la mesure où l'œuvre missionnaire des deux frères thessaloniciens contrecarrait la mainmise du clergé bavarois sur la Moravie, elle bénéficiait d'un certain préjugé favorable à Rome. De leur côté, Constantin et Méthode se rendaient compte qu'il leur était très difficile, à cause de la distance, de s'appuyer efficacement sur le basileus et le patriarche de Constantinople. Le soutien de Rome leur était indispensable pour résister à la pression germanique et s'assurer une base canonique sérieuse à partir d'un certain stade de leur travail. Constantin et Méthode furent bien accueillis par le pape Hadrien II qui venait de succéder à Nicolas Ier ainsi que par le clergé et les habitants de Rome. A en croire les Légendes pannoniennes, la question de l'utilisation de la langue slave dans le culte fut tranchée favorablement et d'une manière solennelle par le pape [8]. La réalité est certainement plus complexe, comme d'ailleurs on peut le déduire de quelques données des récits hagiographiques eux-mêmes. La *Vita Constantini* place les discussions sur le trilinguisme exclusivement à Venise; par contre, *Vita Methodii* fait état de discussions sur ce sujet à Rome, ce qui est très vraisemblable [9]. L'emploi d'une autre langue que le latin pour le culte constituait en Occident une innovation qui ne pouvait, au minimum, que susciter de l'étonnement. Il est hautement probable que le pape Hadrien II ne trancha pas la

question dans le fond mais s'abstint de condamner l'initiative de Constantin et de Méthode. Aussi intransigeant que son prédécesseur sur la suprématie du siège pontifical romain, il se montra beaucoup plus prudent sur ce qui touchait le dogme et la discipline: Nicolas Ier avait blâmé les usages orientaux qui n'étaient pas conformes à ceux de l'Eglise romaine. A Byzance, on avait réagi avec violence [10]; et pourtant lors du concile de 869—870, les légats papaux n'avaient point exigé de rétractations de la part des occidentaux. La position de Rome était alors de mettre ces problèmes litigieux entre parenthèses. L'important pour la Papauté, c'était de rétablir solidement sa juridiction patriarcale sur l'Illyricum en y éliminant aussi bien l'influence du Patriarcat byzantin que celle de l'Eglise germanique. Du moment que Constantin et Méthode acceptaient l'obédience directe de Rome, on ne demandait qu'à fermer les yeux sur certaines divergences disciplinaires d'autant plus qu'elles contribuaient à établir une ligne de clivage avec l'Eglise germanique. Il n'est pas douteux que l'influence personnelle d'Anastase le Bibliothécaire joua aussi un certain rôle dans l'attitude du pape Hadrien II. Mais ce qu'il faut souligner c'est qu'il n'y eut pas une approbation solennelle et définitive de la liturgie slave de la part de ce pape; autrement ç'aurait été un argument péremptoire dans les débats ultérieurs et Cyrille, au moment de mourir, n'aurait pas manifesté une si grande inquiétude quant aux possibilités de réaction des tenants du trilinguisme [11].

La consécration épiscopale de Méthode avec octroi d'une juridiction géographiquement étendue représentait un pas décisif dans la réalisation des desseins de Rome: c'était l'espoir de contrôler tout l'Illyricum septentrional tandis que l'on ne renonçait pas à reprendre pied en Bulgarie. D'ailleurs l'éparchie de Méthode voisinait avec ce pays. L'intérêt pour l'Illyricum fut particulièrement vif chez le pape Jean VIII, successeur d'Hadrien II. Il incita le prince serbe Mutimir à rattacher son Eglise au siège archiépiscopal de Méthode. On sait, d'autre part, qu'une des conditions à la reconnaissance de Photios par Jean VIII était l'abandon par le Patriarcat byzantin de la juridiction sur la Bulgarie [12].

L'opposition du clergé germanique à Méthode ne pouvait qu'être totale: D'abord, la création de l'éparchie pannonienne lui semblait mal fondée canoniquement car on n'était pas prêt à reconnaître la théorie romaine sur la juridiction papale dans les territoires missionnaires d'autant plus qu'en l'occurrence Kocel n'était pas un *princeps sui iuris* mais seulement un margrave du royaume germanique [13]. En outre, ce clergé désapprouvait l'emploi de la langue slave dans le culte et il cherchait querelle à Méthode à propos de la question du *Filioque*. Après l'échec de l'action directe contre l'archevêque de Pannonie, ce fut sur ces points que le clergé germanique mit l'accent. Il savait bien que là, Méthode ne pouvait jouir du plein appui de la Papauté. Jean VIII interdit formellement l'emploi de la langue slave dans le culte; la chose est clairement attestée. Y eut-il ensuite une volte-face du pape à la suite du plaidoyer de Méthode? C'est l'impression que donne la lecture de la lettre *Industrise tuse*; mais l'authenticité de ce document n'est pas au-dessus de tout soupçon bien qu'il figure dans le Registre de Jean VIII [14]. Il est étonnant que cette lettre n'ait pas été citée dans la suite pour justifier l'emploi de la langue slave dans le culte. Il est possible que nous soyons en présence d'un texte ayant été retouché. Cette lettre n'est pas exempte de certaines ambiguités qui rappellent effectivement la

manière de ce pape. On doit se souvenir de ce que dit Gasquet à propos de la correspondance de ce pontife: „L'aveu des projets de Jean VIII se dérobe sous la phraséologie vague de ce style aux contours indécis et fuyants, favorable aux échappatoires de la pensée" [15]. Sans doute, ce pape ne donna qu'une permission assez vague ayant plutôt le caractère d'une concession. En tous cas, il n'y eut pas d'approbation solennelle de sorte que l'interdiction d'employer dans le culte la langue slave n'est nullement apparu comme un désaveu d'une position antérieure nettement déterminée. Dans le cadre de la chrétienté occidentale ce n'était rien que le retour à la norme stricte.

En résumé, on peut dire que la Papauté a cherché à utiliser aux mieux de ses intérêts l'action missionnaire des deux frères thessaloniciens. Dans ce but, elle a soutenu ces derniers aux prises à l'hostilité germanique. Mais les papes de cette époque n'ont pas compris la portée religieuse et culturelle de l'utilisation de la langue slave dans la liturgie. Jamais, ils n'ont accordé à cet emploi un appui décisif. Aussi après la mort de Méthode, l'œuvre parut grandement compromise. Heureusement ailleurs elle allait connaître un remarquable épanouissement, en Bulgarie où justement se trouvaient alors réunies toutes les conditions politico-sociales pour un succès complet et durable.

NOTES

1 L'époque carolingienne (Histoire de l'Eglise publiée sous la direction d'A. Fliche et V. Martin, t. VI), Paris, 1947, p. 367.
2 Voir à ce propos W. Ullmann, The growth of papal government in the Middle Ages, 2e ed, Londres, 1962, p. 167—189. Voir aussi Y. Congar, L'ecclésiologie du haut moyen-âge, Paris, 1968, p. 226—232.
3 Voir Amann, op. cit., p. 478—479.
4 Fr. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle, Paris, 1926, p. 168—169; P. Duthilleul, L'évangélisation des Slaves, Paris, 1963, p. 109—118.
5 Vita Const., XVII et surtout Vita Meth., VI.
6 Vita Const., XVII; Vita Meth., VI et VIII. Le témoignage de ce dernier chapitre serait décisif si l'on était absolument certain de l'authenticité intégrale de la lettre papale qui y est citée.
7 Voir Paul. J. Alexandre. The Papacy, the Bavarian Clergy and Slavonic Apostles, article publié dans The Slavonic and East European Review, vol. XX, 1941, p. 266—293.
8 Vita Const., XVII; Vita Meth., VII et VIII.
9 Vita Const., XVI; Vita Meth., XVI.
10 Grumel, Regestes nnos. 479 à 485.
11 Vita Const., XVII.
12 Voir Fr. Dvornik, Le schisme de Photios, Paris, 1950, p. 284—328. Voir aussi P. L'Huillier, Les relations bulgaro-byzantines aux IXe—Xe siècles et leurs incidences ecclésiastiques, dans *Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἑόρτιος*, Salonique, 1966, p. 213—232, particulièrement p. 220—222.
13 Fr. Grivec, Questiones Cyrillo-Methodianae, OR. CHRIST. PER, vol. XVIII, I—II, Rome, 1952, p. 113—134.
14 Duthilleul, op, cit., p. 147—149.
15 A. Gasquet, L'empire byzantin et la monarchie franque, Paris, 1888, p. 428.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Боню Ст. Ангелов

КИРИЛОВИЯТ ХИМН В ЧЕСТ НА КЛИМЕНТ РИМСКИ

Кирил Философ — създателят на славянската азбука и писменост, основоположникът на старата българска литература — е бил и продуктивен книжовник, отзоваващ се на актуални задачи на своето време, тясно свързани с вътрешно- и външнополитическия живот на обширната Византийска империя, чиито поръчения той ревностно изпълнявал. Гениален ум, високообразован човек, завършил висшата Магнаурска школа в Цариград, активна и бързо реагираща натура, той не само се включва в културния живот на империята, но и заживява с идеята да раздвижи този културен живот, да внесе нови идеи в развитието, което широко да обхване многобройното славянско население на империята. Усвоил добре традициите на високата византийска образованост и книжовност, той дава и свой принос в тяхното развитие. За съжаление днес науката познава малко от съчиненията на Кирил Философ — „Написание за правата вяра", „Херсонска легенда", диспут с триезичниците във Венеция, някои молитви и др. Вестите за някои от тях се извличат косвено от други съчинения, свързани с Кирил и Методий.[1]

Важен дял от обществената и книжовната дейност на Кирил Философ е дейността му до неговата мисия във Великоморавия през 862—863 г., където отива съвместно с брат си Методий и със свои ученици-славяни. Дотогава на него Византийската империя възлага две отговорни пратеничества (сред сарацините и хазарите), които разкриват блестящите му способности на мисионер, организатор и мислител. Особено важна е мисията сред хазарите (860—861), обитаващи северните черноморски брегове — Кримския полуостров, на изток до Каспийско море. Когато отишъл в Херсон, той взел инициатива за откриване мощите на римския папа Климент, хвърлен в морето с котва на врата по времето на император Траян (100 г.). Инициативата завършила успешно.

---

[1] Вж. подробно у Е. Георгиев, Кирил и Методий основоположници на славянските литератури, София, 1956.

Тъкмо този момент дава повод на Кирил Философ да напише съчинение или съчинения за откриването и пренасянето на Климентовите мощи от морето в Херсон. Какво е писал преди това и особено по повод на блестящо завършилата му мисия сред сараците, ние не знаем, но хазарската мисия е свързана с книжовна проява, добре засвидетелствувана както от старобългарски превод на негово съчинение за тази мисия, така и от прочутото писмо на Анастасий Библиотекар до велетрийския епископ Гаудерих. Понеже в писмото на Анастасий Библиотекар се говори най-подробно за Кирилови книжовни прояви, свързани с хазарската мисия, ще приведа изцяло съответния пасаж. Тук се казва: „Впрочем в гръцките училища се пее онова, което същият наистина чуден философ тържествено е прибавил към химнология на всемогъщия бог в чест на откриването на светите мощи. Но аз изпращам в услуга на твое светейшество и две негови малки произведения, именно споменатата по-горе кратка историйка и едно тържествено слово, преведени от мене на неодялан език, който далече отстъпва на неговото блискаво красноречие, мислейки, че трябва да прибавя към неговите (Климентовите) паметници нещо откъслечно, което ще бъде изгладено от валяка на твоя разсъдък. А текста на химна, който този философ създаде в слава божия и на блажения Климент, аз не се реших да преведа, защото в латинския превод, ако биха излезли или твърде малко, или твърде много срички, не би било добре наредено, отговарящо на напева на хармонията. Но ако ти, о желани мъжо, и това ми възложиш, с божия помощ ще пристъпя към онова, което изискваш."

Дадената от Анастасий Библиотекар характеристика говори за високия талант на Константин-Кирил Философ, за художествените достойнства на творбите му, достойнства, които създават големи спънки при превеждането им, въпреки че Анастастий Библиотекар отлично владеел гръцки език. Тези достойнства са причина да се въздържи от превеждането на *химна*, което обстоятелство днес много затруднява изясняването на въпроса за съдържанието и обема на това Кирилово произведение. Защото, както е известно, от трите творби на славянския просветител, свързани с хазарската мисия, на науката са известни две — „Кратка история" (Brevis historia) и „Похвално слово" (Sermo declamatorius), по определението на Анастасий Библиотекар. Познати са по техен старобългарски превод, обединени като едно произведение, може би с известни съкращения, под наслов: „Слово на пренесенне мощемъ преславнаго Климента, историческую имуще бесѣдꙋ". В науката това съчинение е известно още под името „Херсонска легенда"[2].

Третата част — химничната — от климентовския цикъл творби на Кирил Философ, непреведена от Анастасий Библиотекар, остава все още неиздирена изцяло като текст въпреки направените усилия в тази насока, въпреки изказани мнения за частични заемки от нея, вмъкнати в сега познатата редакция на „Херсонската легенда", или в старобългарски преписи на службата на Климент Римски, обширна и кратка редакция. Този специален въпрос не е третиран много в науката, а той заслужава по-голямо внимание.

[2] Подробно относно авторството на това старобългарско съчинение вж. Ю. Трифонов, Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски, Сп. БАН, кн. XLVIII, 1934, с. 159—240.

Александър Теодоров-Балан изказа мнение, че написаният от Кирил химн в чест на Климент Римски е *изцяло запазен и включен* в познатата редакция на „Херсонската легенда“ — заключението на текста, у него дадено под глава VII с начало: „О пресловѣн и преславне предо всѣмн и надо всѣмн, Клименте.“ Балан пише: „Това ще да е химната, първично писана ритмично в стихове, която заради размера Анастаси Библиотекар не посмял да превежда на друг език.“[3]

Тази постановка обаче не е приемлива по две съображения: 1. Въпросният пасаж идва като естествено заключение, обобщение на казаното преди това; то е напълно в духа на похвалното слово като литературен жанр, както добре се вижда от много други подобни слова през средновековието; 2. Текстът на това заключение не е нито толкова голям, нито толкова по-различен стилно-езиково от предишните части, за да бъде причина за смущението у Анастасий Библиотекар, в резултат на което той да се откаже от превода на химна.

Емил Георгиев в по-ново време намира, че е „интересен въпросът, дали в славянското Слово за Климентовите мощи... не са влезли части от Кириловия химн в чест на светеца. Също така интересен е и въпросът, дали и в службите, посветени на Климент, не са заети части от Кириловия химн“[4]. И след като изнася някои текстови съпоставки, той пише: „Изнесеното съвпадение ни позволява да отидем и по-далече: да попитаме дали в службата (става дума за кратката службица на Климент Римски — бел. Б. А.), която съдържа приведения пасаж, не се намира голяма част или дори целият химн в чест на Климент, написан от Кирил и посочен в писмото на Анастасий“[5]. Следва обаче да се уточни, че у него става дума за проникване на химна в „Херсонската легенда“ и в кратката Климентова службица, съчетана с честуване на българския цар Петър, позната по два преписа от XIII и XIV в. Той не говори за проникване и в канона на Климент Римски, съдържащ същия тропар.

Спирайки се на този въпрос преди три-четири години, аз изнесох ред съображения, подкрепящи тезата за проникване и дори за запазване на химна в някои съчинения за Климент Римски, познати по стари славянски ръкописи.[6] Трудно е да се приеме, че такова ценно произведение на Кирил Философ, свързано с важен момент от неговия живот и прославящо прочут ранен деец на християнската църква, е останало непознато и непреведено на старобългарски език от неговите достойни последователи, усвоили най-хубавото в апостолското му и книжовно дело. Основание за такава мисъл дават някои факти, като следните например:

1. Познати са стари гръцки и славянски текстове на канона на Климент Римски, в които отделни песнопения съвпадат. Това свидетелствува за зависимост на славянския текст от гръцкия, която може да идва пряко от гръцката редакция на канона или да възхожда към *друг извор*, общ за славянския и гръцкия канон.

---

[3] А. Т.-Балан, Кирил и Методий. Свезка II, София, 1934, с. 131.

[4] Е. Георгиев, Кирил и Методий основоположници на славянските литератури, София, 1956, с. 86.

[5] Е. Георгиев, цит. съч., с. 86—87; също Slavistična revija, X, 1957, с. 125—126.

[6] Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски. — В сб. Климент Охридски, София, 1966, с. 90—95.

2. Най-вероятно е този общ гръцки извор *да е бил химнът* в чест на Климент Римски, бележитата поетична творба на Кирил Философ. Тази творба, запазена заедно с другите му съчинения в патриаршеския архив, е била позната не само на неговия учител и покровител патриарх Фотий, но и на други културни дейци от онази епоха. И съвсем естествено е, че за честуване на прославения римски светец покрай другите извори Патриаршията и византийски църковни писатели да са използували и съответните съчинения на Кирил Философ, виден неин деец на Изток и Запад. Те са автентични творби, пряко свързани със събитието, и най-важно, творби са на талантлив писател, изразил в тях дълбоки чувства и мисли. Доколко и как е станало това използуване, засега не знаем нито по отношение на разказа и тържественото слово, нито по отношение на химна. Не е изключено обединението на първите две произведения, познати днес като „Слово на пренесеніе мощемъ преславнаго Климента", да е станало първоначално в гръцката книжнина, а после да е преведено на старобългарски.

По повод нуждата от черковни песнопения в чест на Климент Римски Патриаршията може да е използувала и готовия химн от Кирил Философ. Използуван изцяло или частично, той навлиза в черковната богослужебна традиция, в гръцкия химнологион, по свидетелството на Анастасий Библиотекар, започва нов живот — към него се прибавят или отпадат някои пасажи. Тъкмо на този факт вероятно се дължат ранните извадки от химна, които срещаме преплетени заедно с кратката службица за българския цар Петър (по два преписа от XIII—XIV в.) или в месецослова на Охридския апостол (от XII в.).

3. Характерът на общите песнопения в гръцкия и славянския канон за Климент Римски също подсеща за химна. Те имат твърде приповдигнат тон, поетичен изказ, напомнящ Кирилова фразеология, особено в „Херсонската легенда".

4. В канона и в „Херсонската легенда" има един напълно общ пасаж, заемане от едното в другото съчинение.

КАНОН НА КЛИМЕНТ РИМСКИ

Не w҃вратн посраменьныж, Клименте, вѣроіж прпадающихъ къ твоемоу гробоу, с҃те. Нъ прінмн рабы твож, w҃ сръца пристжпающіж къ рацѣ твонхъ мощен н мл҃ающеся, іако да бл҃женыхъ н вѣчныхъ бл҃гъ оулоучнтн н наслѣдовати, мнрно стадоу твоемоу, бг҃ дающоу вѣрнымъ нсцѣленнна молитвамн твонмн, славне, н велнж мнлость.

ХЕРСОНСКА ЛЕГЕНДА

Не w҃вратн ны посрамлены, Клименте, вѣрою прнпадающа къ твоемоу гробоу, святын. Но прінмн рабъ сердца, пристоупающа рацѣ святѣн твонхъ мощін, н молашеся, ако да блаженыхъ н шедрыхъ оулоучнть насладнтнся твоея хрнзмы, богоу дающоу вѣрнымъ нсцѣленіе н грѣховъ оставленіе, молитвамн твонмн, славне, н велію мнлость.

5. Щом Кириловото съчинение за Климент Римски, известно на старобългарския книжовник под наслов „обрѣтеніе" (іакоже пншетъ въ обрѣтенін іего), е било преведено, защо да не допуснем, че е бил преведен също и химнът? Първите старобългарски книжовни дейци са особено задължени към паметта на Кирил, за когото говорят с такъв голям

пиетет; укрепвайки и доразвивайки делото му, те са длъжни преди всичко да преведат неговите съчинения. Впрочем за такъв превод определено става дума в пространното житие на Кирил, където се казва дори, че преводът е извършен от Методий. Съкратено предавайки хазарската мисия на Кирил и Методий, авторът на житието (той е Климент Охридски) пише: „Ѡ многа же, се мы оукрацьше, въ малѣ положнхомъ селнко паметн ради. А нже хощеть съвръшеннынхъ снхъ бесѣдь нскатн нстыхъ, въ книгахъ его обрещеть не, нелнко прѣложн оучнтель нашь архнепнскоупь Меѳодне, раздѣль не на осмь словесь, н тоу оузрнть словесьноу снлоу ѡ божне благодѣтн, нако н пламень горещь на протнвьные."[7] Значи Кириловите съчинения са станали достояние на старославянския читател, използувани са от него по различни поводи, най-често като лично четиво.

6. Особено важен е обаче изводът, че Климент Охридски (автор на житието) знае тези съчинения, знае, че те са написани от Кирил на гръцки език и че са преведени от Методий на старобългарски език. Това знание е естествена предпоставка то да проникне под една или друга форма в книжовните занимания на самия Климент Охридски, каквото въздействие наистина съзираме в някои негови творби. В житието на Кирил например има един пасаж (глава VIII), разказващ за откриването на мощите, който определено върви по „Херсонската легенда", предава моменти от нея (глави III, IV, V).[8] Такова въздействие има и в неговата „Похвала в чест на Климент Римски".

Въз основа на изнесените дотук факти и съображения може да приемем не само това, че Кириловият химн за Климент е бил преведен, че той е проникнал в някои старославянски творби, но и това, че е съхранен (изцяло или отчасти) в познатите ранни старобългарски редакции на канона на Климент Римски. Изказаната теза може би се нуждае от още аргументация, но, струва ми се, че изобщо не бива да отхвърляме възможност за пряко проникване на химна в канона или за негово въздействие. А всичко това е особено правдоподобно, като се вземе под внимание обстоятелството, че Климент Римски е бил дълбоко почитан светец във Великоморавия, където били издигнати много черкви в негова чест, за някои от които дори се смятало, че са построени от Кирил и Методий. Дали тук, във Великоморавия, не е направен преводът на химна?

---

[7] Ем. Георгиев се спря по-подробно на този въпрос и направи опит да уточни състава на въпросните осем Кирилови съчинения — вж. издирването му „Книгите" на славянския просветител Константин-Кирил, преведени от неговия брат Методий на славянски (старобългарски) език."—Сп. Slavistična revija. Ljubljana, X, 1957, св. 1—4, с. 119—128.

[8] В житието този пасаж гласи: Слышавъ же, нако святын Климентъ еще въ морн лежнть, помолнвьсѧ, рече: „Вѣрою въ бога н святѣмъ Климентѣ надѣюсѧ, нако wбрѣстн нмамъ мощн его н нзнестн нзъ мора". Оубѣднвъ же архіепнскопа н съ клнросомъ всѣмъ н говѣнными мужн, въсѣдше въ корабла н ндоша на мѣсто. Н оутншьшоусѧ морю вельмн, н дошедше, начаша копатн, поюще. Тогда же бысть вона веліа, нако кадилъ многъ, н по семъ ѩвншасѧ святыа мощн, ѩже въземше, съ велнкою честію н славою, н вси гражане въносоша а въ градъ, накоже пншеть въ обрѣтенін его.

Изхождайки от общността на някои песнопения в гръцкия и славянския канон на Климент Римски, съобразявайки се с високата поетическа оценка на Кириловия химн, дадена му от Анастасий Библиотекар, и с известни особености на Кириловата фразеология, би могло да се направи опит за възстановяване на химна или по-точно на отделни негови части. Това предстои да бъде направено от науката, като се приведат повече вести от стари гръцки и славянски ръкописи.

Не трябва да забравяме и обстоятелството, че Кириловият химн в чест на Климент Римски по думите на Анастасий Библиотекар получил известна популярност във Византия — бил не само включен в състава на „Химнология" (solemniter ad hymnologicon Dei omnipotentis edidit), но и се пеел в гръцките училища (Graecorum resonant scolae). А при такова разпространение не е възможно той да не се е запазил в някой гръцки ръкопис изцяло или частично, влизащ в състава на едно или друго съчинение за папа Климент Римски. Разбира се, нужно е да се обглеждат съчинения за Климент, възникнали след IX в., след хазарската мисия на Кирил Философ. Както други произведения в чест на папа Климент, написани на гръцки език — обширно житие, проложно житие, служби, — са били преведени на старобългарски, както имаме старобългарски превод на разказа за откриването и прославата на Климентовите мощи, така ще да е бил преведен и химнът, оставащ все още непознат на науката.

* * *

В „Херсонската легенда" на няколко места се говори за песни от химн, посветен на светеца, чиито мощи се търсят — Климент Римски. На този факт досега не е обръщано достатъчно внимание, особено на неговото свързване с химна, написан от Кирил Философ в чест на папата. Ю. Трифонов използува вестите, но в друг план, за друга задача. Във всеки случай негова заслуга е, че той пръв в нашата научна литература обърна сериозно внимание на химна, на песните от химна, намерили място в „Херсонската легенда". Трифонов писа: „Явно е, че найнапред са били пети Давидови псалми; а след тях се почнало пеене на специален канон в стихове, съчинен от автора на разказа, който цитува от него цели пасажи. Стиховете (гранеса) на канона подсказвал свещеникът Соломон, като имал написания текст на ръка и го виждал слабо на лунната светлина; а другите лица повтаряли, като нагласявали думите по напева"[9].

Ето съответните места:

Тропар

Матвена же бѣ пѣ, сице глюще: Не wвратн нн посрамлены, Клименте, вѣрою припадающаѧ къ твоемоу гробоу, стын, но прінмн рабы сца, пристапающа рацѣ стѣн твонх мощін,

[9] Ю. Трифонов, цит. съч., с. 175.

молѧщіе сѧ, ꙗко да бл҃жены҃ х҃ и цѣдры҃ х҃ оулоучнтн и насладнтн сѧ стадоу твоеѧ хрнзмы, бо҃у дающю вѣрнымь нсцѣленіе и грѣхwвъ wставленіе мл҃твамн твонмн, славне, и велію мнлость.

Трябва да се каже, че този тропар, част от химна, за който е дума в „Херсонската легенда“, се среща и в други стари български съчинения и ръкописи. Има го например в двете редакции на кратката службица на Климент Римски, съчетана със служба за българския цар Петър (преписи от XIII—XIV в.);[10] среща се в месецослова на Охридския апостол, български пергаментен ръкопис от XII в.;[11] среща се също и в славянската служба на Климент Римски.[12] Особено показателно е преплитането му със службата за цар Петър, пазеща старинна езикова редакция. На свой ред това е свидетелство за ранен превод на химна в чест на Климент Римски, от който се правят заемки за кратка църковна прослава на светеца.

II песен

За нея се говори на две места:

а) В'торѣн же пѣснн хотѧщін начатіе прі҃атн... тоугою и неоудобіемь одер'жнма бѣ, послоушающаго свѣта лншенъ бывъ.

б) Начало на втора песен — „бѣ же снце: Страхомь бж҃нмь и трепетомъ одержнмн и слезамн“... (§ 3)

След изпяването на тази песен „къ славномоу отокоу и рацѣ съ архіереемь ндохомь“.

Утрена

Когато пристигнали на острова, „простреми по очи на желаната земя“, извършили цялата утрена, началото на славословието — „все оутріе, хвалословію начатіе сътворнхомъ“ (§ 4).

Средна песен

Егда же бы҃ среднаа пѣ҃, нскоушеніе етеро, w҃ ба҃ пол'зоу етероу оутвержены҃ въ вѣрѣ, в'незаапоу наста (§ 4).

Понеже песен девета не е спомената в текста, не е ясна фразата „средна песен“ — може да означава трета, четвърта или пета песен. В текста като последна е посочена шеста песен, от което следва, че „средна песен“ би означавало трета песен. Понеже Трифонов счита, че тук е дума за канон, той приема, че канонът е имал 6 или 7 песни (с. 176).

---

[10] Текстовете вж. у Й. Иванов, Български старини из Македония, София, 1931, с. 387—393.

[11] С. М. Кульбакин, Охридская рукопись апостола конца XII века. — Български старини, кн. III, София, 1907, с. 106.

[12] Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. I София, 1958, с. 11.

Кондак

Тогда оубо, за необрѣтеніе мѣста бл҃женыа раки, нсканіе начен'ше, пѣніе же кондаческое пѣти повелѣхомь (§ 4).

IV песен

Откриването на мощите започва при пеенето на четвърта песен:

Єгда же певець четвер'тое пѣніе пѡаше, снце въ етерѣ мѣстѣ гл҃а: „Оуже бо скровнце не скровнце есть, на свѣщннцѣ же свѣть“ (§ 5).

V песен

За нея не се споменава в познатия текст на легендата.

VI песен[13]

При нейното пеене откриват главата на светеца: с҃. пѣніе поюще, снце въ етерѣ мѣстѣ нмоуцію: „Хранятъ бо кости праведны, ꙗкоже поетъ вьспѣваа Дв҃дъ в҃ пѣнінхъ“ (§ 5).

Славословие

На път за Херсон откривателите запяват следното славословие:

Взнманте нынѣ, ѧзнцн, ꙗкоже древле четверочастьноу скннію, бж҃ін херсоньскын съборе, н стго ннѣ раковъ, ꙗко зовоуще всѣ, поюще ѡ конецъ мнра на бж҃іе празднество (§ 6).

Песен VII?

Все тогава се пее песен за светия ковчег: „Ракоу обндѣмь оубо ꙗко квнота носяще, не ꙗко Моусеѧ, днесь в рацѣ, но а҃пла, потоплающа лесть невндимаго врага“ (§ 6).

Няма означение за песента — вероятно седма, понеже се говори вече за раката, в която са поставени костите и която те носят.

Славословие при внасяне на мощите в катедралната църква в Херсон: „Прнимн просвѣщнника, сцнаа цркы, тебе просвѣщающа Кнмен'та стго н славнаго д҃нь. Ѧвн бо сѧ богатьство н пр҃таѧ дръжава, ꙗко с Петромь н Павломь сподобн сѧ слово пр҃іатн. Тѣм'же н, прѣрнца кон'ца земли, радостію скон'ча сѧ в Херсонѣ, г҃а възлюбль крѣпко, н спсаетъ тѧ. Достонно сего поч'тн, ꙗко подающа вѣрны м҃ велію м҃сть“ (§ 7).

---

[13] Ю. Трифонов приема, че в текста погрешно е означено 16 вместо 6 песен (стр. 176). А може би наистина стои цифрата 16 (ѕ҃і), като се вземе пред вид обстоятелството, че по това време канонът като литературен жанр все още не е утвърден нашироко в църковната и книжовната практика. Тогава все още доминира кондаческото пеене, за което впрочем става дума и в легендата — „пѣніе же кондачьское пѣти повелѣхомъ“. Бих желал да припомня една мисъл на архиепископ Филарет: „Так как по греческому чину память святых прославляется песнями, стихирами, кондаками и, со времени Дамаскина, канонами, то имеем право думать, что если не при Кирилле, то при Мефодии были переведены *песненные службы на праздники*. Мы не скажем, что переведена была *Общая минея*: ее и следов нет между славянами даже и в XI веке...“ (вж. Кирилло-Мефодиевский сборник... Изданный М. Погодиным, Москва, 1865, с. 72).

И така „Херсонската легенда“ определено свидетелствува за химн, който бил пят по време на диренето и откриването мощите на Климент Римски. Изрично са посочени песни II, средна (вероятно III), IV, VI, извадки от тях, дадени са тропар, кондак, славословие, говори се за утрена.

Възниква въпросът — този химн кога е бил написан, преди или след откриването на мощите? Ако се водим по разказа на легендата, трябва да приемем неговото предварително написване, което ми се вижда неправдоподобно. Сегашната редакция на „Херсонската легенда“ е по-късно явление, тя е съчетаване на двете Кирилови творби, свързани с хазарската мисия. Според мене по-вероятно е химнът да е бил написан след откриване на мощите, и то не в Херсон, а примерно в Цариград, след завръщането на Кирил и Методий от хазарската мисия. Ю. Трифонов мисли, че първата част на сегашния състав на „Херсонската легенда“, в която именно се втъкават пасажи из химна, е писана *доста време* след хазарското пратеничество. Той пише: „Сега да минем към *първата част*. За нея не може да има съмнение, че е била съчинена *няколко години* след откриването на мощите. Авторът дори намира за потребно да изтъкне, че закъсняването на разказа не било недостатък... *Где е била писана първата част*, това не личи от съдържанието ѝ; но не може да има съмнение, че *тя не е била писана в Херсон*. Това се вижда от следните фрази.“[14]

Трифонов е точен само по отношение на Херсон, гдето наистина Константин-Кирил не е могъл да напише първата част. Но, от друга страна, казва, че тази първа част без съмнение „е била съчинена няколко години след откриването на мощите“. Възниква нов въпрос — къде? Би следвало да се очаква, че то е станало в Моравия или в Рим, понеже наскоро след завръщането си от хазарите Кирил отива във Великоморавия. По-правдоподобно е обаче да се смята, че разказа си за откриването на мощите Кирил е написал непосредствено след своето завръщане в Цариград, той може би е неговият официален доклад пред светската и духовната власт. И понеже пасажи от химна, както вече бе отбелязано, са включени в повестта за откриването на мощите, следва, че и химнът е написан тогава. Ю. Трифонов говори за ранно проникване на този паметник в България, още по времето на Кирило-Методиевите ученици.

Важно доказателство за това са думите на Анастасий Библиотекар: „Впрочем, в гръцките училища се пее онова, което същият наистина чуден философ тържествено е прибавил към химнология на всемогъщия бог в чест на откриването на светите мощи“. Не е ясно за какви гръцки училища е дума тук — за училища в Цариград или в Рим. Известно е, че през 869 г. Анастасий е бил в Цариград като пратеник на немския император Людовик II. Тук именно той имал възможност да получи информация, свързана с хазарската мисия на Кирил, дадена му от смирненския епископ Митрофан, както и други подробности за Кирил Философ, като тази например за проникване на негова химнична творба в гръцкия Химнологион. И това проникване е станало доста наскоро след написването на химна, във всеки случай още преди 869 г., когато Анастасий е в Цариград.

---

[14] Ю. Трифонов, цит. съч., с. 215.

Изглежда, че химнът е бил по-голям, отколкото другите две творби на Константин-Кирил, както може да се съди от думите на Анастасий: „Но аз изпращам в услуга на твое светейшество и две негови малки произведения, именно споменатата по-горе кратка историйка и едно тържествено слово...“ (Sed et duo eius opuscula praedicata, scilicet brevem historiam et sermonem declamatorium unum). Значи другото съчинение на Кирил — химнът, е било *по-обширно*, както той го нарича „свитък“. Но въпреки това Анастасий изказва все пак готовност да го преведе, ако такава задача му възложи епископ Гаудерих — „с божия помощ ще пристъпя към онова, което изискваш“. Дали не ще бъдем по-близко до истината, ако кажем, че освен стиховата форма на химна и неговият *значителен размер* е бил причина Анастасий да се въздържи от превеждането му?

Какво е отношението между този химн, намерил място в „Херсонската легенда“, и непознатия химн, за който толкова възторжено говори Анастасий Библиотекар? Или това са две отделни творби на Кирил Философ? Може би все пак някакво славословие да е било предварително написано, както подсказва текстът на легендата, а химнът е писан след завръщането на Кирил в Цариград? Изясняването на тези и подобни на тях въпроси зависи изключително от издирването на нови материали, гръцки и славянски, свързани с Климент Римски, като особено внимание следва да се отдели на службите в негова чест.

* * *

Струва ми се, че за успешното разрешаване на този въпрос много може да допринесе и по-нататъшното проучване на „Херсонската легенда“. Сегашното състояние на проблемата за тази Кирилова творба и на въпросите, свързани с нея, на свой ред поставя редица задачи: да се издирят и обнародват нови нейни преписи, да се приготви критично издание на текста по познатите преписи, да се съпостави отново с „Италианската легенда“ и с други латински съчинения, свързани с папа Климент Римски и с хазарската мисия на Кирил Философ.

За „Херсонската легенда“ отдавна става дума в науката, още от времето, когато се заговорва за пространните жития на Кирил и Методий. Руският учен А. В. Горски през 1843 г., като обнародва своето проучване „О св. Кирилле и Мефодии“ (сп. Москвитянин, III, 1843, с. 405—434, после под наслов „Жития св. Кирилла и Мефодия“, препечатано в „Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысящелетии славянской письменности... Изданный М. Погодиным“, Москва, 1865, с. 5—42), за аргументация на своите съждения се позовава и на това съчинение. По повод казаното в Кириловото житие за изнамиране мощите на римския папа Климент той за *пръв път в науката* пише: „Есть описание сего события, составленное очевидцем, в одной рукописной Четьи-минее на генварь месяц. Оно любопытно по многим подробностям, хотя и не встречается здесь имени Константина. Надпись его следующая: „Слово на пренесеніе мощемъ преславнаго Климента, историческую имуще бесѣду, яко Христовою помощію въ 4 тысуща (должно быть 6 тыс.) 369 лѣто, изыскавшемъ его любезнѣ и вѣрно якожъ изъ нѣхъ (sic) въ Понтѣ

восіа". Повествователь сам пишет о себе: „Ндохомъ до блаженнаго отока... Главу Климента виджвъ первонцы, иже и се есть повѣстникъ, абіе блаженный гласъ возопи", т. е. повествователь первый увидел главу Климента, испустил радостный глас"[15].

Четири години по-късно (1847) архиепископ Филарет Черниговский (Кирилл и Мефодий славянские просветители. Чтения ОИДР, 1847, IV, с. 1—28, V, с. 29—30; препечатано в „Кирилло-Мефодиевский сборник". Москва, 1865, с. 43—80) също накратко под линия се позовава на „Херсонската легенда" по препис на Московската духовна академия, но не посочва номера: „В хазарское путешествие свое Кирилл, быв в Херсоне, побудил херсонского архиепископа отыскать мощи св. Климента, епископа римского: так говорится почти во всех известиях о жизни св. Кирилла. В сказании очевидца обретения мощей (ркп. минея генвар. в библ. Моск. дух. акад.) сказано, что это обретение случилось 30-го ген. 6369—861 г."[16]

М. Г. Погодин в своята реч, произнесена на 11. V. 1863 г., в заседание на Московското „Общество любителей российской словесности" в памет на Кирил и Методий, между свидетелствата, завещани от древността, включва и „Сказание о обретении мощей св. Климента папа римского, принадлежащее, может быть, самому св. Кириллу" (разредка Б. А.). А под линия привежда същия цитат, който дава Горски: „Ндохомъ до блаженнаго отока... Главу Климента виджвъ первонцы, иже и се есть повѣстникъ, абіе блаженный гласъ возопи." То есть повествователь, первый увидев главу Климента, испустил радостный глас."[17] И на друго място изнася едно интересно наблюдение, но за съжаление без точно посочване на ръкописа (сбирка и номер): „Заметим еще, что в нашей Четьи-минее под 11 мая значится обретение св. Кириллом в Черном море мощей св. Климента, папы римского"[18]. Заслужава отбелязване — Погодин пръв измежду учените изказва предположение, че Кирил Философ е автор на „Херсонската легенда".

Измежду учените пръв А. Е. Викторов прави по-задълбочен анализ на „Херсонската легенда" — съдържание, авторство, език, място на написване, съпоставка с други извори за Кирил Философ. Като отбелязва, че това съчинение е влязло във всички редакции на чети-минея, поместено под 23 или под 30 януари, той дава такава висока оценка за него: „Этот драгоценный памятник, как увидим ниже, очень важен для объяснения так называемой Италианской легенды, а потому и о нем считаем нужным сказать несколько слов, тем более, что он, *когда будет обнародван и исследован*, без сомнения займет *важное место* в ряду источников для истории славянских апостолов и первобытных памятников славянской письменности. Сочинение это имеет вид слова, назначенного для произношения с церковной кафедры... Оно писано очевидцем

---

[15] Кирилло-Мефодиевский сборник, с. 16.
[16] Пак там, с. 46.
[17] Пак там, с. 82.
[18] Пак там, с. 95.

и участником события, потому что сочинитель говорит о себе в первом лице (идохомъ... сотворихомъ... поставихомъ и т. д.)“[19].

Първа публикация на „Херсонската легенда“ дава А. В. Горски в „Москвитянин“, 1856, после препечатана в „Кирилло-Мефодиевский сборник“ (Москва, 1865, стр. 319—326) — „Слово о перенесении мощей св. Климента Римского“: основен текст по ръкопис на Московската синодална библиотека и посочване на варианти по чети-миней на Успенския събор в Москва. Друг препис (ръкопис № 91 на Московската духовна академия) издаде по-късно Иван Франко (1904). Трети препис обнародва П. А. Лавров (1911). Оттогава не е издаван никакъв препис на легендата, а само бива преиздавана по предишни публикации (Лавров, Балан и др.). У нас хубаво издание с привеждане на варианти единствен направи Ал. Т.-Балан в книгата си „Кирил и Методий“. Свезка II. (София, 1934, стр. 123—132). Чешкият учен Йозеф Вашица приготви през 1948 г. критично издание на легендата, придружено с обстойно проучване върху историята на паметника, неговите езикови особености; дава и превод на латински език.[20] Това е последното по-голямо и хубаво изследване върху „Херсонската легенда“. Ще приведа само заключителната мисъл на автора: „Slovo na prenesenie moštem“, které je znamo již skoro sto let, přes mnohá úsilí několika generací nevydalo posud všechna tajmství svého porušeného textu. Ale každá věta tohoto „Slova“, vrácená svému pravému smyslu, odhalí nam něco z ducha Konsstantina-Cyrila, jehož lví spár nedovedl zastřit ani překlad. Zůstává ještě dosti míst, která vzdoruji všemu výkladu a vyžádají si dalších studií. Byl bych rád, kdyby má přednáška dala k mim podnět.“[21]

Славянският текст на легендата е издаден по преписа на Московската духовна академия — обнародва го Иван Франко; варианти са приведени по другите два преписа, печатани досега — Успенския и Синодалния. Варианти сочи той и по изданието на Ю. Трифонов, който внася известни корекции на текста по свое разбиране.

Поради недооценяване на това произведение като извор за дейността на славянските просветители, произтичащо главно от резервираното отношение към него като творба на Кирил Философ, досега то не е било предмет на по-щателни издирвания на негови преписи в многочислените славянски ръкописи. Писана първоначално на гръцки език, тази Кирилова творба е позната само по славянски преписи.[22] Досега на науката бяха известни само следните преписи, някои от които са и издадени:

---

[19] А. Е. Викторов, Кирилл и Мефодий. Новые источники и ученые труды для истории славянских апостолов. — Кирилло-Мефодиевский сборник. Москва, 1865, с. 407—408. Все тук той изказва неприемливата хипотеза: „Кириллово Сказание об обретении мощей могло быть принесено туда (в Рим—Б. А.) св. благовестниками вместе с мощами Климента (в 867 г.) или даже, что *гороздо вероятнее, написано Кириллом* по прибытии его в Риме, по просьбе его жителей“ (с. 421; разредка — Б. А.).

[20] Josef Vašica, Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli legenda Chersonská. Acta Academiae Velehradensis, XIX. Olomuci, 1948, кн. 1—2, с. 38—80 (само изданието на славянския текст, с. 73—80).

[21] Josef Vašica, цит. съч., с. 56.

[22] Руският учен Хр. Лопарев пише: „Константин вероятно для получения степени философа защищал свое „Слово об обретении мощей св. Климента“ (вж. Хр. Лопарев, Византийские жития святых VIII—IX веков. Византийский временник, XVII, 1910, вып. I—V, с. 37).

1. В чети-миней, Макариевска редакция, голям руски ръкопис от XVI в., намиращ се по-рано в сбирката на Московската синодална библиотека (сега в Москва—Държавен исторически музей), под 23 януари, на листове 1081—1083. Издаден от А. В. Горски в „Кирилло-Мефодиевский сборник" под редакцията на М. Погодин, Москва, 1865, с. 319—326. Не е посочен номер на ръкописа.

2. В чети-миней, Макариевска редакция, голям руски ръкопис от XVI в., по-рано бил в сбирката на Успенския събор — Москва (сега в Държавния истор. музей). Използуван от Горски за варианти при обнародването на посочения препис. Не е посочен номерът на ръкописа.

3. В ръкопис на Московската духовна академия, XVI в., № 91 (по каталога на архим. Леонид № 4; сега в Москва — ГБ „Ленин", ф. 173 (фунд.), под 30 януари, на листове 677—683. Издаден от І. Франко, Сьвятий Климент у Корсунї. — Записки Наукового товариства імени Шевченка, т. LX, 1904, стр. 248—256.

За този препис говори Бодянски още през 1855 г., но писаното от него остава незабелязано; не го сочи и Ив. Франко, който издава текста. Като отбелязва, че Словото му е познато по два преписа, Бодянски изказва някои интересни мисли, които заслужава да бъдат припомнени: „Жаль, что изложение в обоих списках этого „Слова на пренесение мощем Климента" не совсем грамматически правильно, что произшло, по всему, от переписчиков, не везде хорошо выразумевших язык его, указывающий собой на *глубокую древность*... Как бы то ни было, только и содержание и язык Похвального слова Клименту, имущего историческую беседу, как сказано в заглавии, чрезвычайно замечательны, и по всему оно принадлежит одному и тому же лицу, что и „Похвала стомъ Клименть, патрнархъ римьскомъ", о которой из надписания ее знаем, что она „написана Климентомъ епископъ", хотя, с другой стороны, *есть доводы* в пользу написания оной и *самым* Кириллом Философом. Но что *особенно замечательно*, так это правописание списка сего Слова, принадлежащего Московской духовной академии, указывающее, вместе с языком, на переписку его с *глаголического извода*."[23]

4. Копие, намиращо се в книжата на граф Уваров, направено по неизвестен ръкопис. Издадено от П. А. Лавров, Слово на пренесение мощем преславного Климента. Памятники христианского Херсонеса, вып. II. Москва, 1911, стр. 127—139; Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Ленинград, 1930, с. 148—153; Ал. Т.-Балан, Кирил и Методий, кн. II, София, 1934, с. 123—128.

С оглед на бъдещи занимания върху едно критично издание на „Херсонската легенда" посочвам и следните нейни преписи:

1. В руски чети-миней от 1567 г., № VII (380) от сбирката на Общество любителей древней письменности (Ленинград—Библиотека „Салтиков-Шчедрин"), л. 456—460: Мца генуарїа вь кг. днь слово на пренесїе моцемъ преславнаго Климента, историчьскоую имоуще бесѣдоу, іако

---

[23] О. М. Бодянский, О времени происхождения славянских письмен. Москва, 1855, с. XLIX.

Хвою помощію въ д. (sic) тысѫща т. и ѕ. и ф. лѣтъ изыскавшимъ его любезно і вѣрно, іако изо нихъ бѡ в Понтѣ восіа.

Начало: Въ wбрѣтеніе мощіи стыхъ славнаго Климента.

Значителна част от него напечата Хр. Лопарев, Описание рукописей Общества любителей древней письменности. Часть I. Рукописи в лист. СПБ, 1892, с. 42—45.

Може би по този препис П. А. Лавров сочи варианти към изданието на текста, поместен в книгата му „Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности“ (Ленинград, 1930, с. 148—153). За този неуточнен препис той пише: „...принимая во внимание издание Франко, а также некоторые незначительные отличия в списках Слова библ. Общ. любит. древн. письм., которые сближают этот список со списком Моск. дух. акад.“ (с. XXXIX).

2. В руски чети-миней, XV или началото на XVI в., № 195 (593) от сбирката на Волоколамския манастир (сега в Москва — Библиотека „Вл. И. Ленин“, ф. 113), л. 438—446: Въ тотъ же день слово на пренесеніе мощемъ преславнаго Климента.

Начало: Въ обрѣтенін мощіи святыхъ славнаго Климента и радостнымъ образомъ явленія ихъ (вж. Иером. Йосиф, Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря. Москва, 1882, с. 250).

3. В руски чети-миней, XVII, в., № 3919 от архива на руския Свети синод в Ленинград, л. 332—339.

4. Препис, намиращ се в голям чети-миней, Макариевска редакция, от сбирката на Московската духовна академия, под 30 януари, на листове 1477—1482: В тои дн҃ь слwво на пренесеніе мощемъ преславнаго Климен'та, историчьскоую имоуціи бесѣдѫ, іако Хвою помощію въ .д. (sic) тысѫща .т. и .ѕ. и .ф. лѣ изыскавшимъ его любезнw и вѣрно, іако изо нихъ бо в' Понтѣ восіа (вж. О. М. Бодянский, О времени происхождения славянских письмен, Москва, 1855, с. XLVIII). За този препис говори Бодянски и в свое писмо до Шафарик (Москва, 6. II. 1856 г.), като го слага в групата на кирилските ръкописи, „списанных, по моему мнению, с глаголицы, кроме упомянутых мною в книге моей „О времени происхождения славянских письмен“. По-точно за легендата пише, че се намира в „Макар. Четьи за генварь“ под наслов „Слово на пренесеніе мощи преславьнаго Климен'та, историчьскоую имоуціи бесѣдѫ“, по всему списано с глагольского письма“[24].

По-внимателното преглеждане на стари славянски ръкописи безспорно ще изнесе нови преписи на разказа за откриването и пренасянето мощите на папа Климент Римски. След време, като получа снимки от познатите преписи, ще подготвя критично издание на текста на тази Кирилова творба, което ще хвърли известна светлина върху някои въпроси, свързани с нея. Тогава може да бъде проследена още една интересна

[24] Korespondence P. J. Šafaříka. Vydal V. A. Francev. I. V Praze, 1927, c. 183.

подробност — проникване на „Херсонската легенда“ в други творби, посветени на Климент Римски и получили значително разпространение в старите славянски литератури.

А сега ще отбележа само проникване в едно кратко проложно житие за Климент Римски, срещащо се в стари славянски ръкописи, предимно в руски. Макар и да съдържа някои подробности, които го отличават от „Херсонската легенда“, житието има здрава връзка и с легендата. Привеждам го по ръкопис № 139/5 от сбирката на бившия Национален музей в Лвов, XV—XVI в.[25] За други преписи Бодянски извести още през 1855 г.[26]

Въ тъ̑ дн҃ь пренесеніе моще҃н стго Климента ѡ̑ глⷭбины морскіа в Корсоунъ

Въ цр҃тво Никифора затворисѧ море, идѣже бѧхⷭ моще҃н стго Климен'та въ Корсⷭнѣ, оудивилъ бо бѣ бъ стго своего ꙗко пи҃ше. И печаленъ бы҃ велми Гεωргіи еп҃пъ кор'сⷭнъскыи, иде въ Костантн гра̑, възвѣсти патріархⷭ. И тъ посла съ нн҃ѡ҃ кнр҃ѡ҃ стыа Съфіи. И пр҃индоша въ Корсⷭнъ, и събрашасѧ в'сн людіе, и идоша на брегъ морѧ съ ѱал'ми и пѣсньми полⷭчити желаемое съкровище. И не растⷭписѧ и҃ вода. Зашⷭ҃ⷭ сн҃цⷭ, всѣдоша в корабль и въ полⷭноцн҃ въсіа свѣтъ ѡ̑ морѧ и ꙗвисѧ пръвое глава, пото҃ же и всеи҃ моще҃н стго Климента. И възе҃ше ѧ, стан вложиша в' корабль. И пр҃ивѣше въ гра̑, вложиша и в раⷦ и положиша въ цр҃кви а҃пⷧстѣи, начеше҃ л҃итгію. Мнѡгⷯ бо быша чюдеса, слѣпіи҃ прозрѣша, и хроміи҃ и бол'нін здравн быша, и бѣсн прогонниша ѡ̑ чⷯкь матвамн стго Климен'та.

---

[25] Използуван по снимки, намиращи се в Научния архив на БАН — Сбирка V, № 174.

[26] О. М. Бодянский, О времени происхождения славянских письмен, с. XXI, XXIII.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Петър Динеков

ОСОБЕНОСТИ НА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ПРЕЗ IX И X В.

I

Честуването на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ означава честуване на 1100-годишнината на българската литература. С това съвсем не искам да кажа, че делото на Кирил и Методий се създава изключително за нуждите на българските славяни, нито се отрича неговият общославянски характер. Ще оставя твърде спорните въпроси за просветителска дейност на Кирил сред балканските славяни (според показанията на Краткото житие, Солунската легенда и др., според едно от тълкуванията на посочената дата за изнамиране азбуката в сказанието на Черноризец Храбър). Ще изтъкна само, че когато византийското правителство натоварва в 862 г. Кирил със съставянето на славянска азбука, то държи сметка за тясната връзка на двамата братя с балканските и по-точно българските славяни. Според Пространното Методиево житие императорът се обръща към Кирил с познатите думи: „Вие сте солунчани, а всички солунчани говорят чисто славянски". И още едно интересно място в същото житие: житиеписецът отбелязва, че царят изпратил Методий да управлява славянско княжество — „като да предвиждаше, че ще го изпрати за учител и пръв архиепископ на славяните — да се запознае с всичките славянски обичаи и да обикне славяните постепенно".

Кирил, подпомогнат от Методий и други по-млади сподвижници, създава азбуката и превежда най-необходимите богослужебни книги на славянски, т. е. старобългарски, но в същност неговата просветителска дейност се извършва далеч от Балканския полуостров — в Моравия и Панония; тук продължава и литературната му дейност. Тук двамата братя подготвят ученици не само за практическа черковна дейност, но и за книжовни занимания. Следователно Моравия и Панония с тяхното славянско население представят през следващите двадесет години средата, в която се развива по-нататък славянската писменост и литература. Традициите

на Кирило-Методиевото дело там са твърде силни, защото и след разгрома на това дело неговите следи не се заличават бързо.

Трагичната съдба на славянската писменост сред западните славяни след смъртта на Методий отново насочва вниманието ни на юг към Балканския полуостров. Част от Кирило-Методиевите ученици пристигат в България; поради причини, които са познати на всички, тук те намират най-благоприятни условия за работа. Съвместно с младите български книжовници те поставят през 80-те години на IX в. началото на българската литература. По-точно, Кирило-Методиевите традиции в България се преливат в българската литература; тук се продължава делото на славянските просветители; нещо повече — тук то се осъществява исторически и заживява своя хилядолетен живот. Без България това дело едва ли би останало в паметта на историята. Осъществено в българската литература, още повече че за него е използуван старобългарският език, то преминава по-късно у сърби и руси, дори у румъни. Следователно връзката между Кирило-Методиевата книжовна традиция и българската литература е дълбока и органична — нещо, което ни дава пълно основание, без да намаляваме общославянското значение на двамата братя, да ги смятаме за родоначалници на нашето литературно развитие.

Твърде интересен е въпросът, дали княз Борис е познавал делото на двамата братя преди 885 г., преди пристигането на техните ученици в България. Известно е от Пространното житие, че при посещението си на Цариград в 882 г. Методий оставил там „поп и дякон с книги". При интерпретацията си на това място някои изследователи смятат, че тези Методиеви ученици са преминали още тогава от Цариград в България — нещо, което представя само една хипотеза. Но има друг интересен факт: когато през февруари 868 г. Кирил пристига в Рим, тържествено посрещнат от папата, тук се намира и пратеникът на княз Борис кавхан Петър, дошъл да преговаря за даване самостоятелност на българската църква. При освещаването на славянските книги в църквата „Св. Богородица Фатан" присъствува и епископ Формоза Портуенски, който е бил в България като папски пратеник по времето, когато княз Борис се обръща към Рим. Нямаме никакви сведения за контакти и срещи на кавхан Петър с братята Кирил и Методий, но той не е могъл да не узнае за тяхната дейност, за създадената славянска азбука и да не съобщи на княз Борис.[1] Не настъпват никакви преки резултати за българската просвета, но това е несъмнено един епизод от търсенията на българския владетел, за които говори Теофилакт.

II

Възникването на писменост в България през втората половина на IX в. задоволява една обществена нужда. Тя е ясно подчертана в едно от първите старобългарски стихотворения „Проглас към евангелието": „Голи са всички народи без писменост, защото не могат да се борят без оръжие с противниците на нашите души."

---

[1] Вж. В. Гюзелев, Княз Борис I, София, 1969, с. 235, 336—337.

Кога бива осъзната тази необходимост? За нейните най-ранни прояви говори Черноризец Храбър, съобщавайки, че като езичници славяните са имали някаква примитивна форма на писмо от „черти и резки". Приемането на християнството в 865 г., с неговата сложна богословско-философска система, обредност и организация налага категорично необходимостта от писменост; практикуването на християнската религия е изключено без основните теоретически и богослужебни книги. С християнизацията, която в онзи исторически момент представя приобщаване към една по-висока култура, започва и големият просветителен процес в България, а тъкмо в него се създава и старобългарската литература.

Но фактите ни насочват и към друг род писменост в нашата страна — писменост, която не е свързана с християнизацията и се появява сто и петдесет години преди това, в началото на VIII в. Касае се за първобългарските каменни надписи на гръцки език от времето на Тервел и Кормесий, Крум и Омуртаг, Маламир и Пресиян. По съдържание те засягат разнообразни събития и представят важни документи, излезли от българската държавна канцелария. Първобългарските каменни надписи свидетелстват, че осъзнаването на необходимостта от писменост се явява резултат от вътрешното развитие на българската държава.

Първобългарските надписи, както и донесените в България след покръстването книги от гръцкото и латинското духовенство са били на чужд език; с изключение на единици — не са могли да бъдат достъпни за една по-широка общественост и на практика са изпълнявали съвсем ограничени задачи. Тъкмо това обстоятелство изтъква авторът на „Проглас към евангелието" с думите: „Когато слушате словото на чужд език, сякаш слушате глас на медна камбана" („Тоуждиим ꙗзыкомь слышеще слово, ѣко мѣдна звона глас слышите"). Съвсем ясно се налага убеждението, че истинска просвета може да се извършва само на разбираемия роден език. Оттук и търсенията на княз Борис веднага след покръстването: в началото се правят опити да се приспособят гръцкото и латинското писмо към славянската реч, а след това въпросът се решава по един категоричен и цялостен начин, като се използува създадената от Кирил и Методий писменост чрез пристигналите техни ученици в нашата страна.

При такива условия възниква старобългарската писменост и литература на българославянски език. Веднага трябва да се отбележи, че основният облик на тази литература се определя от нейния извор — византийската християнска култура. Близостта е съвсем очевидна: обща идейно-философска основа (църковно-християнска), използуване на огромен брой църковно-византийски писатели и произведения, жанрова система и поетика.

Но тази християнско-византийска основа изчерпва ли цялостно характеристиката на новосъздадената българска литература, която в края на IX и особено през X в. зарегистрира бързи и забележителни успехи? Това е твърде слабо разработен въпрос в нашата наука. Не са проучени следите на предходните култури — тракийска, гръцка и римска. Недостатъчно е проучена и културата, която донасят на Балканския полуостров първобългарите. Първият опит да се издирят връзките между първобългарските каменни надписи и старобългарската литература на-

прави проф. В. Бешевлиев.[2] Той изтъкна, че първобългарските надписи представят извънредно оригинално явление; те се различават от запазените в България гръцки и латински надписи и свидетелствуват за висока духовна култура, за монументални строежи. Вероятно се касае за традиция, която първобългарите са донесли от старата си родина. Още по-интересното е, че тая традиция минава от първобългарските надписи на гръцки в по-късните надписи на славянски. Например надписът на Ив. Асен II от 1230 г. за Клокотнишката битка продължава тази традиция. Авторът на Клокотнишкия надпис е бил запознат с каменните надписи на гръцки. Това се потвърждава от един прост факт: в същата църква „Св. 40 мъченици" в Търново се намира Омуртаговият първобългарски надпис.

Тук трябва да бъдат припомнени и други факти. Княз Борис през 60-те години влиза във връзка с Римската църква, поддържа кореспонденция с римските папи, изпраща свои пратеници в Рим и приема папски пратеници в Плиска (епископите Формоза и Павел заедно с низше духовенство); в българската столица биват донесени и латински книги. Действително връзките на княз Борис с Рим се прекъсват, но дали от тях не са останали никакви следи в старобългарската култура? Римска църковна терминология прониква в България по-късно, след пристигането на Кирило-Методиевите ученици, тъкмо защото двамата братя и техните съратници са имали връзки с католишката църква. Интересно е да се отбележи, че в Преслав бяха намерени два латински каменни надписа, свързани с пребиваването на римските епископи в България; в единия от тях се говори за построяването на базилика по времето на епископ Формоза Портуенски.[3]

Още един интересен факт: княз Борис изпраща пратеници не само в Рим, но и в немската държава, с която поддържа политически отношения; така в 866 г. се явяват български пратеници при Лудовик Немски в Регенсбург, за да търсят съдействие за създаване на самостоятелна българска църковна йерархия.[4]

Интересно е и съобщението, че в първите години след покръстването в нашата страна пристигат представители на някои религиозни секти и ереси. Петър Сицилийски съобщава, че арменските павликяни се готвели да изпратят свои проповедници в България.[5]

Ние не можем да твърдим, че при всички тези случаи може да има и някакви следи върху формиращата се славянобългарска култура, но проблемът заслужава да бъде изследван.

Друга област, в която трябва да се търсят тези следи, е фолклорът. Макар че се касае за две различни традиции — устна и писмена, християнска и народно-езическа, взаимните въздействия между литература и народно поетическо творчество са несъмнени. Те могат да бъдат открити преди всичко в областта на легендите и преданията — апокрифите, житията, летописните произведения и бележки.

---

[2] Вж. последната му статия „Културно-историческото значение на първобългарските надписи", Сп. на БАН, 1969, кн. 3—4.

[3] Вж. Iv. Dujčev, Testimonianza epigrafica della missione di Formoso, vescovo di Porto, in Bulgaria (a. 866—7). „Epigraphica", XII, 1950, p. 49—59; В. Гюзелев, цит. съч., с. 214, 318.

[4] Извори за българската история, VII, 1960, с. 44—45.

[5] Пак там, VIII, 1961, с. 108—109.

Ето широката основа, върху която се изгражда характеристиката на старобългарската литература. Разбира се, тук не може да става дума за равностойни елементи, но тяхното присъствие създава нюанси и тонове, които могат да бъдат много интересни.

III

В общата черковно-християнска и византийска характеристика на старобългарската литература ни интересува въпросът за нейната самобитност. Този въпрос е бивал поставян в светлината на три особености — и вече самата постановка е водила към отрицателен отговор: 1) генетическата близост с византийската литература — близост, която се превръща в зависимост и придава „подражателен" характер на старославянската и старобългарската литература; 2) универсалният характер на всяка черковна литература; универсализмът на християнската черква определя и идейното, „наднационално" съдържание на литературата, откъсва я от народнобитовата среда и от националната съдба на народа; 3) преобладаването на преводните произведения, които лишават старобългарската литература от оригиналност.

Генетическата близост на старобългарската литература с византийската определя само отчасти нейния характер — що се отнася до общи мирогледни (християнски) позиции, естетически възгледи, жанрова система, поетика. Принадлежността на старобългарската литература към византийския културен кръг не означава подчинение и зависимост. В космополитичната Византийска империя и в страните, където се простира нейното влияние, културата е многонародностно творчество; страните, които възприемат византийските културни традиции, се превръщат постепенно в техни сътворци, поради което мъчно вече може да се говори за оригинално и заето.

Що се отнася до универсализма, той е по-скоро най-обща идейна основа. Източните черкви, към които принадлежи и българската, са потясно свързани с народа и държавата; писателите отразяват в много случаи проблематика, произтичаща от националната съдба.

Преводната книжнина в средновековието влиза в структурата на литературата на една страна, става неразделна част от нея, защото превеждането се подчинява на други принципи; касае се по-скоро за адаптиране, отколкото за превеждане. Преводната творба изминава същия път на развитие и изменения, както и оригиналната. От друга страна, основният характер на една литература никога не се определя от преводните произведения, а от оригиналните.

Самобитността и оригиналността на българската литература през IX и X в. се състои преди всичко в нейната специфична идейна насоченост, проявена в две основни теми: защитата на славянската писменост и култура и критиката на феодалното общество от гледището на една ерес, превърнала се в голямо философско и социално движение — богомилството. Старобългарската литература наследява първата тема от своя родоначалник — Константин Философ, който брани славянската писменост не само практически, но и теоретически — в бележития спор с триезичниците на събора във Венеция. Защитата на славянската писменост

намира израз най-напред в редица безименни произведения: Панонските легенди, кратките жития за Кирил и Методий и техните ученици. Но тя се проявява най-ярко в такива забележителни творби като „Азбучната молитва“ и „Проглас към евангелието“, похвалното слово на Климент Охридски за Кирил и сказанието на Черноризец Храбър. В тях се чувствува подемът на славянските народи, които тръгват по пътя на бързо културно развитие. Не случайно авторът на „Проглас към евангелието“ разкрива патоса на този обновителен процес със силни думи:

Вие, които търсите красотата на душите,
вижте, любете и радвайте се!
А вие, които искате да отхвърлите безброя от грехове
и да отмахнете тлението на тоя свят,
та така да намерите райски живот
и да избегнете от пламтящия огън —
слушайте сега с целия си ум,
слушайте, цял славянски народе,
слушайте словото, защото от бога дойде,
словото, което кърми човешките души,
словото, което крепи сърцата и умовете,
словото, което подготвя да познаем бога.

Произведенията, които прославят просветния подем на славянството, макар в областта на жанровите и стиловите особености да следват традициите на византийската литература, твърде често се противопоставят на византинизма като идейно и политическо направление, какъвто е случаят със сказанието на Черноризец Храбър. Вече това обстоятелство говори за самобитността на литературата, която се създава в България.

Съветският византолог А. П. Каждан определя като една характерна черта на средновековната култура раздвояването на света, своеобразния й дуализъм, непрекъснатото противопоставяне на две същности: добро и зло, земно и небесно, плът и душа.[6] Можем да използуваме това сполучливо наблюдение и да го пренесем в историческото развитие на българската литература през IX и X в.: на патетично-оптимистичния тон на творбите, които утвърждават славянското просветно движение, се противопоставя мрачната картина на обществото, рисувана от богомилската философия и книжнина. Разбира се, тук действува не някаква дуалистична формула, а историческото развитие, което определя и измененията в литературата. Философията на богомилите се формира в близка връзка с други дуалистични еретически учения, но у нас ереста се развива като мощно движение, налага се като българско явление, а това вече придава нови черти на самобитност на българската литература и култура.

Струва ми се, че не може да съществува спор, що се отнася до самобитния характер на старобългарската литература: в общите рамки на голямата източноправославна и византийска културна общност тя поема важни славянски и български народностни черти. Те не се ограничават в определено време — IX и X в., а се развиват като традиция, която продължава през следващите векове.

---

[6] А. П. Каждан, Византийская культура (X—XII в.), Москва, 1968, с. 9, 159 и сл.

IV

Когато отправяме поглед към историята на българската литература през IX и X в., не можем да не отбележим друга нейна основна особеност: първо — ранното ѝ развитие, което я прави най-старата славянска литература, и, второ — високите ѝ постижения, които оцени още през средата на миналия век П. Й. Шафарик, говорейки за разцвет, а науката определи този период като златен век.[7]

Днес не разполагаме с цялото книжовно богатство на IX и X в., а само с отделни запазени творби, въз основа на които — подобно на археолозите — трябва да възстановим пълната картина на литературното развитие. Но и онова, което е достигнало до нас, говори за забележителни творчески личности и за богата литературна традиция. Ще бъде мит да се смята, че една даровита личност може да определи съдбата на цяла една литература — тук действуват сложни обществено-исторически обстоятелства и вътрешни литературни закономерности. Но не мога да се въздържа да не припомня, че в началното развитие на славянската и българската литература стои един велик просветител, голям ум, всестранно надарен писател като Константин-Кирил Философ. Анастасий Библиотекар го характеризира с епитети, които изразяват дълбока почит, а Климент Охридски изказва безкрайното си уважение към неговата личност. Погълнал цялата образованост на своето време — черковна и светска, християнска и антична, вдъхновен в своето дело от безгранична жажда за опознаване на света и от дълбок хуманизъм, Кирил с примера си определя пътя на младата българска литература, създава традиции, по които тръгват неговите ученици. Тук не става дума за някаква мистична и абстрактна власт над душите, а за очертаване на идейно-естетически позиции, които следовниците на Кирил приемат.

В науката са се чували гласове — и в най-ново време, — че старата българска литература е бедна на оригинални и светски произведения и има твърде силно подчертан черковен характер. Тая преценка се изгражда главно върху количествения принцип, но в случая тъкмо количеството е най-несигурният показател, като се има пред вид колко много старобългарски ръкописи са унищожени от времето. Но нека се спрем върху онова, което е запазено: произведенията на Климент Охридски — една поредица от поучителни и похвални слова, които представят нещо монументално като замисъл и проблематика, като композиция, стил и език; творчеството на Константин Преславски — поет и проповедник („Учителното евангелие"), организатор на черквата, преводач и летописец („Четири слова против арианите", „Историйки"); ученият, философът и ораторът Йоан Екзарх, в своя забележителен „Шестоднев" мислител и поет; Черноризец Храбър, автор на ценната апология на славянската азбука; цар Симеон, който не само организира литературния живот, но съставя сборници, в които включва мъдростта на своето време („Сбор от много отци, тълкувания на неясни места в евангелието, в апостола и в други книги, изложени накратко за запомняне и готов отговор" съдържа 383 статии); беседата на Презвитер Козма срещу богомилите — съчинение,

[7] P. J. Šafarik, Rozkvět slovanské literatury v Bulharsku. „Časopis Českého muzeuma", XXIII, 1848.

в което проповед и публицистика, християнска философия и откровен разказ за състоянието на тогавашното българско общество се сливат; Наум и Черноризец Дукс, които насърчават творческата дейност на Константин Преславски и Йоан Екзарх; Тудор Доксов, който преписва в „Златната" Симеонова черква „Четирите слова против арианите"; презвитер Григорий и презвитер Йоан — преводачи на библейските книги и на първите християнски жития; съставителят на апокрифи поп Йеремия.

Изреждам стигнали до нас имена на книжовници, чието творчество познаваме в същност непълно. Достатъчно е да си припомним онова, което Теофилакт говори за богатата книжовна дейност на Климент, и трудностите, които срещаме сега да издирим и установим неговите произведения. Но с това не се изчерпва богатото съдържание на българската литература през IX в. Тук не отбелязваме нито апокрифите; нито богомилската книжнина; нито появата на първите повести и разкази; нито историческите съчинения; нито безименните произведения — жития, легенди и помени, посветени на Кирил и Методий; нито сборниците „минеи", „пролози" и „патерици"; нито огромната преводна книжнина, която трябва да задоволи не само нуждите на черквата. На старобългарски биват преведени произведения на най-бележитите християнски писатели, богослови и проповедници, теоретици на аскетизма, като Йоан Златоуст, Григорий Богослов, Атанасий Александрийски, Василий Велики, Йоан Дамаскин, Ефрем Сирин, Кирил Александрийски, Йоан Синайски и др., историческите съчинения на Йоан Малала, Георги Амартол и т. н. На старобългарски се появяват дори преводи от антични философи (част от „История на животните" на Аристотел в „Шестоднева" на Йоан Екзарх).

Изброяването на произведения и книжовници е вече една характеристика на старобългарската литература. Обаче нейните истински достижения могат да се разкрият само при анализа на отделните творби; тогава ще проличи и литературното майсторство, до което се домогват писателите, и развитието на литературния език. Но тук повече ме интересува основната насоченост на литературния живот през IX и X в. Това е преди всичко просветителският дух на епохата, устремът към просвета и знания, които добре е изразил неизвестният автор на стихотворната похвала за цар Симеон:

Великият между царете Симеон,
всемощният повелител и владетел,
който пожела с твърде голям копнеж
да извади наяве скритите мисли
в дълбочината на много мъчните книги...
. . .
Мислите като трудолюбива пчела
от всеки цветец на Писанието
той събра във велемъдрото си сърце
като на някоя кошерна пита
и ги разлива като сладък мед
от своите уста пред болярите...

Йоан Екзарх изразява още по-ясно този устрем към знания: „Ако онези, които се насищат с питие и с ядене, биват румени, светли и весели, колко повече онзи, който се храни с мисли и съзерцава божиите

дела“ ... Той дава израз на избликналия творчески порив на нашия народ неговата жажда за знания, за опознаване на света и вселената: „Радостта не знае труд и туря на човека крила“ ... Писателят чувствува, че светът е създаден за човека, и това го изпълва с безкрайна радост: „И как хората няма да се радват, когато изпитат и разберат за кого небето е украсено със слънце и звезди, за кого земята е накичена с градини, дъбрави и цветя и е покрита с гори, за кого морето и реките и всички води са изпълнени с риба, за кого е приготвен раят.“ Той стои учуден пред величието на живота: „Чудя се как не се свършва, нито намалява въздухът, който толкова хора и толкова безсловесни животни непрекъснато дишат, и толкова слънчеви лъчи, тъй силно нагорещени, през него преминават, при което и луната, и звездите правят същото ...“

Съзерцанието на света е не само размисъл върху битието и вселената, но преминава в лирическо въодушевение, където поезия и философия се сливат и дават едни от най-блестящите страници в старата българска литература.

Ето само един лъч към нейните високи постижения, към нейния духовен свят. И това не е толкова характеристика, колкото загатване за богатствата, които тя крие.

V

Тези богатства, както и ранната ѝ поява, ѝ осигуряват особено място сред другите славянски литератури. Тук се докосвам до ролята, която тя играе в литературното развитие на южните и източните славяни — руси и сърби, а дори и в извънславянския свят (в културния живот на румъните и отчасти на Запад).

Както бе посочено, след разгрома на славянската писменост в Моравия Кирило-Методиевото дело намира подслон и подкрепа в България. Може би някои по-млади ученици на двамата братя са попаднали в Хърватско, където се създава глаголическа традиция, продължила до късно. Но главното средище на славянската литература е в България, където в края на IX и през X в. възниква оживено литературно движение. Познатият изследвач на Климентовата дейност И. Л. Туницки характеризира по следния начин това движение: „По времето, когато западноевропейските народи не можеха и да мислят за народни езици в богослужението, когато сред западните славяни остатъците от народна черква и славянска писменост постепенно замираха, а сред сърбите и хърватите едва се подемаха първите стъпки на просвещението, когато Русия бе още съвсем езическа, в България за няколко десетилетия се създаде самостойна славянска черква, с народен език и духовенство, а славянската просвета достигна небивали успехи в своето развитие.“[8]

Старобългарската литература в своя развой изпреварва литературите на другите южнославянски и на източнославянските народи. През следващите векове тя преминава у сърби и руси, където изиграва извънредно плодотворна роля за създаване на национално литературно движение. Отдавна в науката е установен терминът „първо българско

[8] И. Л. Туницкий, Св. Климент, епископ словенский. Сергиев посад, 1913.

влияние върху руската литература“ (защото се явява и второ влияние от славянския Юг през XIV и XV в.). Н. К. Гудзий изтъква неговата същност: „... Не само литературният, но и живият разговорен език, особено на най-културните слоеве на Киевска Русия, е бил твърде близък на българския език и това е бил един от факторите, които са обусловили културното въздействие върху Русия от страна на България, значително изпреварила в своето масово приобщаване към християнството и в развитието на писмеността. На България е принадлежала значителна роля в християнизацията на Русия още преди Владимир, в снабдяването ѝ с богослужебни книги, в задоволяване на нейните потребности от черковна йерархия.“[9] Ролята на българската литература в развитието на старорускатa изтъква и Д. С. Лихачов.[10] Този несъмнен факт може да се осветлява разностранно. Българската литература през IX и X в. продължава Кирило-Методиевата традиция и изпълнява функцията на общославянска литература, с което обаче тя не престава да бъде национална българска литература. Това обстоятелство предизвика напоследък нови интерпретации — за общност на южнославянската и руската литература и за възникването на особена славянска „литература — посредница“[11]. Тук няма да се спирам на тези интерпретации, които в момента са предмет на научна дискусия. Искам само да посоча, че старобългарската литература действително играе ролята на посредник между византийската култура и славянския Югоизток. Многобройните преводи на византийски творби, направени в България през IX и X в., намират широко разпространение в Сърбия и особено в Русия; и досега в руските книгохранилища се пазят многобройни преписи на старобългарски — оригинални и преводни — произведения. Последните издирвания на наши учени показаха, че преписите на някои Климентови слова надхвърлят стотицата, а преписите на сказанието на Черноризец Храбър се доближават до нея и т. н. Това е факт, който свидетелствува за огромното разпространение на българската литературна мисъл във великата славянска страна. Този факт за историята на българската литература има и друго значение: без Русия нямаше да бъдат съхранени множество български литературни паметници, както много други са изчезнали в България.

Онова, което в случая ни интересува да подчертаем с оглед на темата, то е ролята, която старобългарската литература изиграва за развитието на старите литератури на сърби, руси и румъни. Това е също важна отличителна черта, която ѝ определя особено място в славянското и европейското средновековие.

---

[9] Н. К. Гудзий, Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы. Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике, М., 1960, с. 7—8.

[10] Д. С. Лихачов, Старославянските литератури като система, Литературна мисъл, XIII, 1969, кн. 1, с. 37; Размисли за националното своеобразие и европейското значение на старобългарската литература, Литературна мисъл, XIV, 1970, кн. 2, с. 73—85.

[11] Вж. статиите на Д. С. Лихачов: „В чем суть различий между древней и новой русской литературой“, Вопросы литературы, 1965, кн. 5, с. 170—188, и в „Поэтика древней русской литературы“, Ленинград, 1967; „Старославянските литератури като система“, Литературна мисъл, 1969, кн. 1; вж. и П. Динеков, Общност и различия в развитието на старите славянски литератури, Славянска филология, XI, 1968, с. 49—61.

VI

Последният въпрос, до който ще се докосна, засяга мястото, което старобългарската литература заема в цялостното развитие на българската литература и култура, и отношението на нашето време към нея.

Старобългарската литература има близо деветвековна история — от края на IX до средата на XVIII в.; това е извънредно голям период в цялостното ни литературно развитие. Нейният път не е равен; той познава големи подеми — IX—X в. (Златният век) и XIV в. (Търновската книжовна школа). Два периода на продължително чуждо потисничество спъват нейното развитие. Особено трагична е съдбата ѝ от XV в. нататък. Стигнала до голяма висота, тя трябва да попадне при крайно неблагоприятни условия за живот в епоха, когато се извършва великият преврат на Ренесанса в културното развитие на европейските народи. Оттук и нейното огромно забавяне в общоевропейския литературен процес.

Епохата на възраждането видоизменя характера на литературата, представя разчупване на средновековната естетика и поетика, но старобългарската литература продължава да играе историческа и естетическа роля в националното съзнание — като негова културна гордост. Не само Паисий, но и цяла редица възрожденски писатели — от В. Априлов до Л. Каравелов и Ботев — се връщат към нея, особено към делото на Кирил и Методий, когато трябва да изтъкнат единството на българския народ в неговото историческо развитие. Не случайно денят на Кирил и Методий през Възраждането се превръща в първия български национален празник, въплъщаващ не само културните, но и политическите стремежи на българския народ. Тъкмо затова в своята бележита статия във в. „Знаме“ от 1875 г. Хр. Ботев заявява: „11 мая скоро ще да бъде празник на нашата революция и на нашата свобода“.

Какво е отношението на нашето време към старобългарската литература? Тръгнали след Освобождението по пътя на нови културни и естетически търсения, които в дълбоката си същност представяха преодоляване на традицията, видни писатели като Пенчо Славейков отрекоха литературно-историческата роля на старата българска литература — тя им бе напълно чужда като идейна атмосфера и художествена система. И това е твърде естествено. Старобългарската литература се развива върху естетическите принципи на средновековието, най-тясно е свързана с идеологическите позиции на черквата. За разлика от художествения идеал на античния свят тя издига като своя основна задача проникването зад пределите на земните неща, противопоставя небесното на земното, душата на плътта, напуска непосредно наблюдавания, конкретния свят, за да създаде нова, висша реалност.[12] От това се определя и жанровата, и образната система на старобългарската литература — в нея символът, алегорията и идеализацията играят господствуваща роля, а в идейната ѝ насоченост се налага християнският дидактизъм.

Старобългарската литература има и една друга особеност — жанров и стилов синкретизъм: богословие, философия, наука, изкуство и ораторска реч (публицистика) не само съжителствуват, но много често се

---

[12] Срв. А. П. Каждан, Византийская культура, М., 1968, с. 158—159.

смесват и сливат. Това дава основание на мнозина изобщо да отричат на старобългарските книжовни паметници правото на литература.

Като се вземат пред вид всички тези особености, старобългарската литература би трябвало да представя един затворен свят, недостъпен за човека на новото време. В търсене път към нея някои изследвачи се опитаха да открият художествени ценности, които кореспондират на нашите съвременни естетически разбирания (например елементи на реализъм — като се изхожда от отделни фрагменти). Но това означава фрагментът да замени целостта; второстепенното, случайното да измести основното. Не е този най-сигурният път за навлизане в света на старобългарския писател.

Тук има още един момент: когато изтъкваме специфични особености на старобългарската литература — като особена естетическа, жанрова и стилова система, характерна за средновековието, не трябва да абсолютизираме нещата, особеностите да се довеждат до закостеняла схема. Средновековната литература също се намира в движение, получава силни въздействия от реалната действителност, изпълнява обществени задачи, обгръща различни творчески индивидуалности, търпи непрекъснато пропуквания в своята естетическа система.

Нашият път към нея е — да намерим връзката ѝ с националната съдба на българския народ, да я схванем като литература, която — според сполучливия израз на А. А. Морозов — отразява историческата действителност като цяло.[13] Това предполага внимателен анализ на отделните творби, проникване в самата същност на съдържанието — чрез разчупване на външната черковна обвивка, поставянето им в общата перспектива на националното историческо развитие. Само по този начин можем да приближим към себе си, да разберем и оценим нашето книжовно наследство от IX и X в., от школата на Евтимий Търновски, от епохата на турското робство. В общата национална съдба, отразена в литературата, се проецира и отделната човешка личност, видена не в онния реално-предметни контури, присъщи на съвременното естетическо отношение, а по-скоро в нейните духовно-философски измерения, които придават на изображението спиритуалност.

Бих искал да отбележа едно интересно явление в нашата съвременна литература: някои писатели потърсиха средновековната книжнина, за да я използуват като извор за по-дълбоко проникване във вековната национална съдба на нашия народ и в душевността на българския човек. Ще дам само два примера: поемата-хорал на Вл. Башев „Кирил против догмата“ (публикувана посмъртно във в. „Народна култура“, бр. 7 от 1968 г.) и двете повести на Ем. Станев „Сибин, княз преславски“ и „Житие на грешника и смешника Теофил“[14]. Тук не става дума за връщане към естетическите норми на средновековието; стиловите аналогии играят повече ролята на колорит. Художествената задача е друга: чрез използуването на старата литература — като извор и като материал — да се навлезе, от една страна, във вътрешния, духовния, философския свят на българина, а, от друга — в атмосферата на историчност, на историческа мащабност, на историческа перспектива при изображение на живота, обще-

[13] А. А. Морозов, Национальное своеобразие и проблема стилей, Русская литература, 1967, кн. 3, с. 108.

[14] В окончателното издание втората повест носи заглавие „Антихрист“.

ствените явления, човешките съдби. Вл. Башев говори, че вижда в нашата средновековна литература „особена светлина". Човек на новото време, най-тясно свързан със своята съвременност, все пак поетът търси тази „особена светлина" — тя му е необходима творчески — не за да се връща назад, а за да прониква по-дълбоко в съдбата на отделната личност и в съдбата на националната общност.

Рано е да преценяваме тези търсения на нашите съвременни писатели. Обаче самото обстоятелство, че те са събудени от някои изгледи на старата българска литература, вече говори за друга нейна особеност, на която почти не сме обръщали внимание — историческата ѝ жизненост. По тоя начин старобългарската литература от минало се превръща в настояще, бих казал — и в бъдеще.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Антоний-Емил Тахиаос

СОЗДАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛИТЕРАТУРНОГО КРУГА КОНСТАНТИНА-КИРИЛЛА ДО МОРАВСКОЙ МИССИИ[1]

Круг учеников и сотрудников Кирилла упоминается впервые в легендарного характера жизнеописаниях солунских братьев, в том эпизоде, где рассказывается как император Михаил III поручил им отправиться в Моравию. По этому поводу составитель Жития Кирилла пишет следующее: шьдь же философь по пръвомѫ обычаю на молитвѫ се наложи и съ инѣми поспѣшьникы. вскорѣ же имоу богъ дасть, послоушаи молитвь своихь раб и абие сложи писмена и начеть бесѣдѫ писати евангельскѫ.[2] С другой стороны, и в Житии Мефодия то же событие изложено следующими словами: иъ вели слышавша рѣчь на молитвоу са наложиста и съ инѣми, иже бѣахоу тогоже доуха, иегоже и сн. да тоу дасть богъ философоу словѣньскы книгы. и абие оустроивъ писмена и бесѣдоу съставль поутн са ать моравьскааго, понмъ Меѳодиа.[3] Оба текста передают нам два важных факта: во-первых, что Кирилл создал славянскую азбуку и перевел священные книги сразу после императорского повеления, и, во-вторых, что у него существовал круг сотрудников, которые в Житии Кирилла называются поспѣшьникы, а в Житии Мефодия иже бѣахоу тогоже доуха. Представление о том, что славянская азбука была создана и что перевод священных книг был осуществлен так легко и быстро, само по себе свидетельствует, что перед нами находится текст чисто легендарного харак-

---

[1] Доклад печатается в том виде, в каком он был прочитан 23 мая 1969 г. на симпозиуме в Софии. Автор надеется в дальнейшем вернуться к этой теме, что, по-видимому, заставит его пересмотреть некоторые стороны его изложения. Автор очень благодарен своему московскому коллеге А. П. Каждану за помощь при редактировании русского текста доклада.

[2] Житие Кирилла, XIV 13, по изданию: Fr. Grivec — Fr. Tomšić, Constantinus et Meodius Thessalonicenses. Fontes. (=Radovi Staroslavenskog Instituta, knjiga 4, 1960), 129.

[3] Житие Мефодия, V, 10—11. Grivec — Tomšić, 155.

тера, но тем не менее сохраняющий, по крайней мере в своей основе, некоторые черты исторической действительности. Что Кирилл мог иметь своих учеников и сотрудников при совершении дела такой универсальной важности — ничего удивительного. Более того, этому есть очень простое обьяснение. Но что Кирилл и его брат Мефодий, даже имевшие известное число сотрудников, так быстро, в продолжении одного только 863 года, успели и азбуку составить и перевод книг сделать — вот что с первого взгляда является невероятным и сомнительным.

Однако есть основание думать, что круг сотрудников Кирилла—главы моравской миссии, должен был сложиться задолго до 863 года. Я думаю, это не может вызвать серьезных возражений. Болгарский ученый И. Дуйчев в статье, посвященной византийским попыткам создать славянскую азбуку в первой половине IX века,[4] очень убедительно доказал, что задолго до моравской миссии над этим усердно работали византийские церковные и государственные круги. Так, несмотря на несколько возражений, которые я мог бы сделать относительно взглядов Дуйчева на цели византийской дипломатии по отношению к славянам, общие его выводы кажутся мне вполне справедливыми и полезными. Между прочим, Дуйчев принимает как достоверное свидетельство Черноризца Храбра, по которому славянская азбука была составлена в 885 г., а не в 863, как это пока принято большинством славяноведов и историков. Много было предпринято усилий со стороны ученых с целью доказать, что исчисляемый на основании сказания Храбра год 855 как год создания славянской азбуки является ошибочным, а вместо этого года мы должны принять 863.[5] Все это делается главным образом для того, чтобы не трогать установившуюся с прошлого века в науке хронологическую грань, создающую впечатление, будто вся деятельность Кирилла и Мефодия исключительно связана со славянами Моравии. Подобные мнения настойчиво держатся, несмотря на то, что внимательное и без предрассудков обсуждение дошедших до нас кирилло-мефодиевских источников (несмотря на моравское происхождение важнейших из них) позволяет сделать вполне конкретные выводы. В этом именно отношении, очень важными являются заключения болгарского ученого В. Бешевлиева, исследования которого помогают установить границу между эпохой употребления в Болгарии греческого алфавита и временем введения там славянского.[6]

Следует поставить еще один вопрос: когда, как и где Кирилл начал свою работу над славянской азбукой и переводами с помощью сотрудников? Конечно, подробного ответа на этот вопрос быть не может. Как

[4] См. И Дуйчев, Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век, Известия на Института за българска история, 7, 1957, 241—263.

[5] См. например статьи К. Куева: По кое летоброение се е ръководил Черноризец Храбър, Исторически преглед, 1956 (5), 83—93; По въпроса за началото на славянската писменост с оглед на данните на Черноризец Храбър, Български език, 1959 (4—5), 403—415; Към въпроса за началото на славянската писменост, Годишник на Софийския университет, Филологически факултет, I, (1960), 1—107; Отново за годината, когато е съставена славянска азбука, Исторически преглед, 1960 (3), 107—112. См. также его книгу: Черноризец Храбър, София, 1967, 85—148.

[6] V. Beševliev, Die Anfänge der bulgarischen Literatur — International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, IV (1961), 116—145. Ср. его же, Die protobulgarischen Inschriften (=Berliner byzantinistische Arbeiten. Band 23), Berlin, 1963, 233—234, 238—244.

уже сказано, моравское происхождение главнейших кирилло-мефодиевских источников и легендарный их характер составляют причину умолчания в них о многом из деятельности двух братьев до их миссии в Моравию. Это слишком тенденциозные источники, создающие впечатление, будто бы славянский мир открылся перед Кириллом и Мефодием в первый раз лишь после отправки Ростиславом своих послов к императору Михаилу. Об окружающем Византию славянском мире тут ничего не сказано. Ничего не упоминается и о русских, которые давно угрожали империи. Очень справедливо поставлен вопрос Дуйчевым: если византийские власти серьезно занимались славянским просвещением далекой Моравии, почему бы им не заняться и просвещением близких к империи славян?[7] Вот почему вполне вероятно, что главе моравской миссии — Кириллу, задолго до нее было поручено заботиться о просвещении близких к Византии славян, для чего он должен был передать им азбуку и переводы церковных книг на их язык.

Но обратимся к источникам. Разрешению поставленного нами вопроса помогают главным образом источники, относящиеся к жизни и деятельности Мефодия. В пространном Житии его читаем: цѣсарь оувѣдѣвъ бъıстрость его кнѧженıе емоу дасть дьржатн словѣнско, рече же азь, ıако прозьрѧ, како н хотѧше оучнтелѧ словѣнѣмъ посълатн н пьрьваго архнепнскоупа, да бъı прооучнлъ сѧ вьсѣмъ обычаемъ словѣньскъıмъ н объıклъ ıа по малоу.[8] Из этого параграфа Жития Мефодия, по моему мнению, следует, что он до времени назначения главой этого „княжения“ не владел славянским языком, как не был знаком и с нравами славян. С языком их и обычаями он познакомился за время долголетней его службы в этой области, которая до сих пор и не локализована. Дворник,[9] и вслед за ним ряд ученых, думают что это „княжение“ находилось во области Стримона,[10] и что Мефодий служил там в звании архонта. Если согласимся с Дворником, что Мефодий был архонтом, то мы обязаны допустить, что служил он не в области Стримона, потому что наместник этой области, начиная с 809-го года, именовался стратигом (*στρατηγός*).[11] Согласно византийской административной системе, стратиг и архонт были чинами разного ранга, занимали разные места в иерархии должностей.

Обыкновенно при локализации области, где служил Мефодий, исследователи основываются на данных кирилло-мефодиевских источников, забывая, что византийские источники о феме Стримон противоречат теории, будто Мефодий был наместником-архонтом области, населенной славянами. Тем не менее остается вопрос: если Мефодий не служил там, то где мог бы он служить? В какой другой области жили в его эпоху сла-

---

[7] Дуйчев, Въпросът, 261—265.

[8] Житие Мефодия, II 5. Grivec—Tomšić, 153.

[9] Fr. Dvornik, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, Prague, 1933, 17.

[10] См. например: Р. Н. Наследова, Македонские славяне конца IX — начала X в. по данным Иоанна Камениаты — Византийский Временник, XI 1956, 85, 87; С. В. Тройцкий, Св. Мефодий как славянский законодатель — Богословские труды, II, 1961, 97—98.

[11] См. *Στ. Κυριακίδου, Βυζαντιναί μελέται*, II—IV, *Θεσσαλονίκη* 1937, 396. Его же, *Θεσσαλονίκια μελετήματα, Θεσσαλονίκη* 1939, 3—18.

вяне под византийским владычеством? Поскольку нам приходится — после убедительной аргументации Дворника — исключить любую область нынешней Югославии,[12] то по существующим данным остается всего две области где жили славяне, административно организованные византийцами: одна из них область Стримона, а другая — Вифиния в Малой Азии.[13] Пелопоннес, где по мнению ряд ученых жило немало славян, лежал далеко в стороне от сферы деятельности Мефодия. О Вифинии, в связи с деятельностью Кирилла и Мефодия, написано очень мало. Поэтому остается открытым вопрос: не был ли Мефодий каким-то начальником малоазийских славян и если действительно и был, то не играла ли его служба там какую-нибудь роль в судьбе того круга лиц, который сопровождал солунских братьев в Моравию?

По данным пространного Жития Мефодия, после долголетней его службы среди славян, он стал монахом в одном из монастырей Вифинского Олимпа. В этот монастырь пришел позднее и Константин. В его житии читаем: въ Олимьѣ' же шъдь къ Мефодїю братоу своемоу начеть жнтн и молитвѣ творнтн бес престанїа къ богѣ, тъкмо книгамн бесѣдѵѥ.[14] Из сказанного здесь видно, что оба брата при пребывании в монастыре имели отношение к „книгам". Что это может означать? Агиограф в рассказе о вступлении Мефодия в монастырь и его деятельности там употребляет глагол „прилежати": а книгахъ прилежа. Употребление такого глагола в данном случае позволяет думать, что тут речь идет не о чтении книг, но о другого рода заботе о них. Впрочем известная нам литературная деятельность Мефодия до моравской миссии (если допустим, что и Закон судный людем написан им для славян подведомственной ему области),[15] как и после нее, дает основание предполагать, что эти занятия Мефодия относились именно к переводу греческих книг на славянский язык.

Не случайно Константин вступил, хотя и временно, в монастырь, где жил его брат, сразу после возвращения из поездки к арабам. Константину тогда было уже больше 24 лет, и в его поведении не чувствовалось никакого намека на стремление стать монахом. Трудно поэтому понять, зачем человеку, состоящему уже на императорской дипломатической службе, вступать в монастырь с целью заниматься чтением книг; ибо в житии явно речь идет не о простом посещении подвизающегося в монастыре брата-монаха, но о чем-то другом. Если это пребывание Константина в монастыре должно объясняться его страстью к книгам, то оказывается еще более непонятным, зачем ему надо было отказаться от библиотек Константинопольских монастырей и удалиться на Олимп. За этим наивным рассказом биографа мы должны искать историческую действительность. Этому помагает продолжение рассказа. После пребывания Кирилла в монастыре Олимпа начинается его миссия у хазар. С этого момента судьбы братьев объединяются. Впредь дипломата и философа Кирилла будет повсюду и везде сопровождать его брат Мефодий. Импе-

---

[12] Dvornik, Les légendes, 16—17.

[13] См. Б. А. Панченко, Памятник славян в Вифинии VII века, Известия Русского археологического института в Константинополе, VIII (1902), 16—62.

[14] Житие Кирилла, VII 5. Grivec-Tomšić, 108.

[15] Такое, например, мнение С. В. Тройцкого.

ратор повелевает Кириллу отправиться в страну хазар и дает ему на помощь его брата монаха Мефодия: онъ же рекъ, ıако готовъ ѥсмь за крьстиıаньскоую вѣроу оумрѣтн, н не ослоуша сѧ нъ шьдъ слоужн ıако рабъ мьньшоу братоу, повнноуıа сѧ ѥмоу.[16] Так монах, старший и по возрасту, становится помощником младшего брата мирянина. Тем самым порядок, уважаемый византийской церковью и обществом, — ниспровержен: монах под началом мирянина!

В этой миссии Кирилл, согласно его биографу, одержал победу над хазарами и опроверг их верования. О роли Мефодия в этой миссии его биограф пишет: сь же молнтвою, н ѳилософъ словесы преможеть ıа н посрамнсте.[17] Это значит, что Мефодий помагал брату своими молитвами, и и это сообщение порождает еще большие затруднения. Основа исторических событий гораздо лучше сохранена в кратком Житии Мефодия, которое сообщает: Коуриль же оумолн брата своего Мефедиıа нти съ собою, ıако оумѣıаше ıазыкъ словѣнескьк.[18] Следовательно, Мефодий владел славянским языком лучше Кирилла и поэтому он был нужен брату, и именно это было причиной, по которой император приказал ему сопровождать брата. Из всех этих данных следует, что Кирилл был главой миссии, ее дипломатическим гением, а Мефодий выступал, так сказать, ценным специалистом по славянскому языку и по книжным теоретическим вопросам. Но опять-таки встает проблема: зачем могло понадобиться знание славянского языка при хазарской миссии? Ответ на этот вопрос, какой бы он ни был, неизбежно ставит нас перед известной теорией о проповеди Кирилла и Мефодия среди русских Крыма, а также и перед спорным параграфом Жития Кирилла, где идет речь о „русских писменах". Всем известно, сколько было написано о „русских писменах" и сколько до сих пор выдвинуто теорий по этому вопросу.[19] Кажется, что теория, принята в настоящее время большинством славистов, — это теория французского славяноведа Вайана.[20] По теории Вайана, в этом месте Жития Кирилла переписчиком допущена ошибка и под словом „русские" мы должны разуметь „соурьские", т. е. сирийские. На первый взгляд может показаться, что эта теория проливает свет на этот темный параграф Жития Кирилла, на самом же деле она лишь усугубляет легендарный характер рассказа до самой грубой невероятности. Если принять теорию Вайана, пришлось бы одновременно допустить, что Кирилл в Крыму в продолжение нескольких месяцев научился еврейскому и сирийскому языками и самаританскому наречию, что далеко превышает возможности самого даровитого и способного человека. По нашему мнению, истолкование этого параграфа Жития Кирилла значительно облегчалось бы, если бы исследователи могли освободиться от предрассудка, что

[16] Житие Мефодия, IV 3, Grivec-Tomšić, 108.

[17] Житие Мефодия, IV 4, Grivec-Tomšić, 154.

[18] П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград, 1930, 103.

[19] Ср. R. Auty, The Gospel and Psalter of Cherson: Syriac or Russian? — To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday, The Hague, Paris, 1967, 114—117.

[20] A. Vaillant, Les „lettres russes" de la *Vie de Constantin* — Revue des Etudes slaves, XV (1935), 73—77. Ср. его же, Textes vieux-slaves, I, Paris, 1968, 13, прим. 5.

славянская письменность была создана лишь после отправления Ростиславом его послов в Константинополь. Спорный текст жития — следующий: и обрѣт' же тоу єѵаггєліѣ и ѱалтирь, рословѣньскы писмень писано, и человѣка wбрѣтъ глаголюща тою бесѣдою и бесѣдовавь съ нимь и силоу рѣчи приемь, своєи бесѣдѣ прикладаѥ, различїи писмень, гласнаа и съгласнаа и богъ молитвоу дрьже и вьскорѣ начеть чисти и сказати, и мнwзи се ѥмоу дивлѣсе бога хвалѣще.[21] Обыкновенно для исследователей кирилло-мефодиевских проблем самый темный пункт этого рассказа — это упоминание евангелия и псалтири, русскими (т. е. славянскими) буквами написанных, причем все усилия направлены к отрицанию существования славянской азбуки до моравской миссии. Думается, что этот пункт Жития Кирилла объяснится только тогда, когда мы найдем правильный смысл употребляемого здесь глагола „обрести". Если форму „обрет" понимать в смысле „нашел", то отрывок превращается в свидетельство существования славянских переводов независимо и до деятельности Кирилла и Мефодия[22], что, естественно, отвергается большинством славяноведов. Если, наоборот, принять, что здесь глагол „обрести" соответствует глаголу „получить" (современное „при-обрести"[23]), то сразу смысл отрывка изменяется. В таком случае смысл рассказа следующий: „Кирилл получил евангелие и псалтирь, которые были написаны славянскими буквами, и нашел человека, который говорил на этом языке, и побеседовал с ним, переводя ему и объясняя разницу между гласными и согласными буквами, богу же помолившись, начал объяснять и толковать, и многие удивлялись и хвалили бога." Иначе говоря, перевод евангелия и псалтири был в руках Кирилла, и не он научился в Крыму какому-нибудь сирийскому языку, что и является невероятным и сказочным, но, наоборот, сам Кирилл научил русского человека азбуке языка, на котором тот говорил.[24] Вместо отрицания т. наз. русской теории, которая явилась бы самым логичным следствием достаточно неясного изложения событий в III главе Жития Кирилла, попробуем найти новые средства для ее обоснования.

После возвращения из хазарской миссии Мефодию было предложено стать архиепископом на чьстьное мѣсто, идеже ѥсть потрѣба такого моужа,[25] но он отказался, и впоследствии был поставлен игуменом монастыря Полихрония. Из этого именно монастыря Мефодиий был отозван императором, для того чтобы сопровождать своего брата Кирилла, отправляющегося в Моравию: начатъ же пакы съ покорьмь повинноуа сѧ слоужити философоу и оучити съ нимь.[26] Это замечание биографа Мефо-

[21] Житие Кирилла VIII 15, Grivec-Tomšić, 109.

[22] Ср. Н. А. Константинов, Черноморские загадочные знаки и глаголица, Ленинград, 1957; В. А. Истрин, 1100 лет славянской азбуки, Москва, 1963, 108—126; Е. Георгиев, „Письменность россов" — Cyrillo-Methodiana: Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863—1963, Köln—Graz, 1964, 372—381.

[23] См. И. И. Срезневский, Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам, II, Санктпетербург, 1895, 554.

[24] См. А. В. Карташев, Очерки по истории русской церкви, I, Париж, 1959, 79. Ср. *А.—А. Ταχιάου, Τά „ρωσικά γράμματα" εἰς τόν Βίον τοῦ Κωνσταντίνου-Κυρίλλου—Θεολογικόν Συμπόσιον, Θεσσαλονίκη*, 1967, 299—300.

[25] Житие Мефодия, IV 5, Grivec-Tomšić, 154.

[26] Житие Мефодия, V 1—2, Grivec-Tomšić, 155.

дия позволяет предположить, что он и во время хазарской миссии учил вместе с Кириллом, хотя об этой его деятельности никаких подробностей биографы обоих братьев не сообщают. Как во время хазарской миссии, так и теперь Мефодий сопровождал Кирилла в качестве его помощника. На этот раз Мефодий был не простым монахом, но уже игуменом большого монастыря. Несмотря на то, что по обычаям византийского общества игумен монастыря не должен был бы сопровождать мирянина в качестве его помощника, биограф рассказывает об этом, как о самом естественном факте. И в этом случае, по всей видимости, Мефодию принадлежала роль человека, владевшего славянской образованностью, тогда как на Кирилла была возложена организация и руководство этими миссиями.

После всего до сих пор сказанного обращаемся к разысканию следов создания и деятельности круга помощников и сотрудников главы славянских миссий Кирилла. Первые следы этого круга мы должны искать в монастыре горы Олимпа, где Мефодий стал монахом. В рассказе о вступлении Мефодия в монастырь его биограф замечает следующее об этом монастыре: ндеже живоуть сѧтнн отьцн.[27] Хотя автор жития во всех других случаях в этой части своего рассказа, характеризуя братью монастыря, употребляет глаголы в прошедшем времени, в этом месте он пользуется настоящим: живоуть.

Это значит, что, когда он писал Житие Мефодия после 885 года, он знал хорошо, что происходило в этом монастыре. Из этого можно заключить, во-первых, что круг Кирилла и Мефодия оставался в постоянных сношениях с этим монастырем, даже в эпоху пребывания сотрудников Кирилла и Мефодия в Моравии, и, во-вторых, что, по всей вероятности, и сам агиограф Мефодия происходил из упомянутого монастиря.[28]

По всей вероятности, первоначальным организатором круга был Мефодий, который наверно подбирал своих учеников из славянской области, где он служил наместником. Книжные занятия обоих братьев в одном из олимпийских монастырей, о которых говорит агиограф, должны быть поняты так, что здесь были сделаны первые переводы священных книг с греческого на славянский язык. Эти переводы, наверное, были в первый раз употреблены для богослужения среди славянского населения Вифинии и фемы Опсикий в Малой Азии. В этих областях были расселены императором Юстинианом II славяне из района Солуни, а после 762-го года славянский элемент обновился здесь после перемещения части населения из Болгарии.[29] Славянское население существовало там еще до эпохи Кирилла и Мефодия.[30] Намек на наличие славян из этих областей среди учеников Кирилла и Мефодия можно найти и в старославянских текстах. Слова как например: параск'евьг'нн, левнг'нть, левьг'нїнь, є'вѫга (=єѵа)[31] и т. п., в которых встречается палатализация букви „г“, развитие полугласных между буквами „в“ и „г“ или развитие буквы „г“

[27] Житие Мефодия, III 3, Grivec-Tomšić, 154.

[28] Ср. *Ταχιάου Τά „ρωσικά γράμματα“*, 305.

[29] См. В. Н. Златарски, История на българска държава през средните векове, I 1, София, 1938, 160, 175, 207. Ср. *Κ. Ἀμάντου, Σκλάβοι, Σκλαβησιάνοι καὶ βάρβαροι — Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* VII (1932), 333.

[30] См. G. A. Ostrogorsky, History of the Byzantine State, N. Brunswick — N. Jersey, 1957, 117, 150.

между двумя гласными, прямо указывают на знание простонародного языка малоазиатского греческого населения.[32] Вполне вероятно, что слова эти были введены в старославянские тексты сотрудниками Кирилла и Мефодия, происходившими из областей Малой Азии. В кратком Житии Климента Охридского о происхождении его написано: Съ великіи оубо нашь и блъгарскіи светланикъ рода бѣ ѿ Европіи мисіискыхъ иже и Бльгарін многоразоумнін увѣдѣ чл҃къ. прьвѣе же ѿ Пруси олимьбінскыихъ къ сѣверному океану и къ Мрьтвому морѕ ѿ Алеѯандровіе же роукы и повелѣніа wтганаше с(ѧ).[33] Следует отметить, прежде всего, что биограф Климента не говорит просто о том, что его герой был уроженцем Болгарии (которую византийцы по-старому нередко называли Мизией), но подчеркивает, что тот происходил из европейских мизийцев. С другой стороны, упоминание здесь горы Олимпа и области Брусы указывает на то, что Климент был потомком тех болгар, которые были перемещены в Вифинию после 762 г. Издатель греческих Житий Климента А. Милев, толкуя это место краткого Жития Климента, замечает: „В Мала Азия има област Мизия и затова авторът е смесил Мизия от Мала Азия с областта между Дунав и Стара планина“[34]. Думаем, что автор жития, если и допускал путаницу в этом пункте, то он не смешивал Мизию европейскую с Мизией в Малой Азии, но просто он, хотя и недостаточно четко, передал воспоминание о месте происхождения Климента. Климент был болгарином, потомком малоазиатских болгар.

После возвращения из хазарской миссии Мефодий стал игуменом монастыря Полихрония. Автор его жития так пишет об этом монастыре: нарицаѥть сѧ Полнхронъ, ѥмоуже ѥсть съмѣра ·к· и ·д· споудове злата, а отьць обнле. ·о· въ нѥмь ѥсть.[35] Как в рассказе о монастыре горы Олимпа, так и здесь автор употребляет настоящее время глагола быти и приводит сведения о богатстве и числе монахов монастыря, относящиеся не ко времени пребывания там Мефодия, а ко времени написания жития, т. е. после 885 г. Это значит, что автор жития был осведомлен о состоянии монастыря, потому что кружок Мефодия имел постоянные сношения и с этим монастырем, и по-видимому, и сам писатель перешел туда вместе с Мефодием после возвращения братьев из хазарской миссии. Что автор Жития был так хорошо осведомлен одновременно об обоих монастырях, дает нам основание думать, что работа над переводом и перепиской книг продолжалась в обоих, хотя сам Мефодий переселился в монастырь Полихрония, который, кажется, был богаче.

Посольство Ростислава дало повод к пересмотру существующих уже переводов и к переписке их глаголицей, специально созданной Кириллом для употребления в Моравии. Кирилл был создателем глаголицы, но пе-

---

[31] Ср. А. М. Селищев, Старославянский язык, Часть первая, Москва, 1951, 15.

[32] *Α. Παπαδοπούλου Γραμματική τῶν βορείων ἰδιωμάτων τῆς νέας ἑλληνικῆς γλώσσης, Ἀθῆναι* 1926; *Μ. Α. Τριανταφυλλίδη, Νεοελληνική γραμματική. Πρῶτος τόμος. Ἱστορική εἰσαγωγή, Ἀθήνα*, 1938, 273—287.

[33] И. Дуйчев, Краткото Климентово житие от Димитрий Хоматиан — Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му, София, 1966, 167.

[34] А. Милев, Гръцките жития на Климент Охридски, София, 1966, 184.

[35] Житие Мефодия, IV 6, Grivec-Tomšić, 154.

реводы были сделаны не им самым, но съ нѣмьи поспѣш'нькы (Ж. К.),[36] нже бѫахоу тогоже доуха (Ж. М.)[37] Самая тяжелая часть работы падала на Мефодия, но и он не сделал все сам. Под фразой нже бѫахоу тогоже доуха, разумеем всех этих непоименованных греческого и славянского присхождения сотрудников, которые должны были работать под руководством Кирилла и Мефодия. Сотрудники Кирилла и Мефодия не были пассивными лицами в этом важном деле, но каждый из них внес определенные особенности в методы перевода.[38] Присутствие в старославянских текстах греческих непереведенных народных слов, также и славянских слов, показывающих знание и употребление греческого народного языка, свидетельствуют о том, что эти тексты были переведены самими сотрудниками без значительной помощи Кирилла и Мефодия. Эти последние, бывшие воспитаниками высших византийских школ, в которых учителя и ученики употребляли самый чистый ученый греческий язык, никогда бы не позволили себе пользоваться подобными словами.

Жития Кирилла и Мефодия ничего не говорят о дороге, по которой братья доехали до Моравии. По всей вероятности, она проходила через Болгарию. Враждебность Византии к Борису, весьма непродолжительная, началась только в 864 г., т. е. год спустя после отправления Кирилла и Мефодия в Моравию. Учитывая стремление Византии насадить в Болгарии христианство, мы не можем понять, почему проезд миссионерской и в то же время дипломатической свиты через Болгарию не рассматривался бы в то время как одно из важных средств, способных подготовить почву для христианизации этой страны. В Болгарии, наверное, свита умножилась за счет прибавления к ней новых членов из местного населения. Что Кирилл и Мефодий поддерживали связь и с болгарами, видно из того, что после смерти Мефодия их ученики и сотрудники возвратились опять через Болгарию, и некоторые из них остались там навсегда для завершения славянской миссии, начатой уже давно двумя их наставниками. В этом отношении некоторые источники, которые обычно считаются второстепенными, дают нам известное количество свидетельств, хотя иногда косвенных, но тем не менее заслуживающих пристального и внимательного обсуждения исторической науки.

Славянская миссия Кирилла и Мефодия началась задолго до поездки в Моравию. Если в конце прошлого века наука, находясь еще под сильным впечатлением от открытия кирилло-мефодиевских источников, с подозрением смотрела на попытки некоторых ученых поставить дело Кирилла и Мефодия в связь с русскими и южными славянами, то в наши дни, после тщательных исследований русских и болгарских ученых, мы можем с уверенностью говорить о том, что два посвятивших себя славянскому миру солунских грека, помимо моравской, исполнили непосредственно или с помощью сотрудников также русскую и болгарскую миссии. Так, слова автора краткого Жития Мефодия не лишены исторической правды, когда он утверждает: просѧхоу же словѣнн крѫщенння, а Козарнн оучителя, а Моравл яне епнскопа, а Болгарѣ оучителя же н наставнпка.[39]

[36] Житие Кирилла, XIV 13, Grivec-Tomšić, 129.

[37] Житие Мефодия, V 10, Grivec-Tomšić, 155.

[38] См., что об этом сотрудничестве пишет писатель XV века Константин Философ; В. Ягич, Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. Новое фотот. издание, München, 1968, 108—110.

[39] Лавров, Материали, 103.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Куйо М. Куев

ЗНАЧЕНИЕТО НА НОВИТЕ ПРЕПИСИ ОТ АЗБУЧНАТА МОЛИТВА

Скоро ще се навърши век и половина от оня момент (1825), когато руският учен Михаил Погодин, преводач на книгата на Йосиф Добровски за Кирил и Методий,[1] направи достояние на научния и културния свят едно неизвестно дотогава произведение на старобългарската литература от началния период на нейното развитие — т. нар. Азбучна молитва. Оттогава досега този пръв стихотворен паметник изобщо в славянските литератури е бил не един път предмет на внимание от страна на научните работници и неведнъж около него са се водили оживени спорове: едни учени откриват и публикуват нови преписи, други се опитват да разрешат някои спорни въпроси, трети правят литературен и идеен анализ и т. н. В резултат на всичко това научната мисъл вече се е добрала до известни резултати, които обаче все още не могат да се смятат за окончателни и изчерпващи проблемите.

Преди всичко трябва да се отбележи, че откритите и публикуваните доскоро няколко преписа от Азбучната молитва съвсем не са достатъчни, за да може въз основа на тях само да се правят по-задълбочени текстологически проучвания, необходими при разрешението на спорните въпроси. А известно е, че при текстологическата работа не може да се ограничаваме само с „най-стария“ или само с „най-добрия“ препис, както това е правено обикновено през XIX и началото на XX в. Съветският текстолог Д. С. Лихачов пише: „Каждый изучающий произведение должен по возможности привлечь все списки. В текстологической работе совершенно невозможно ограничиваться только „древнейшими“ или только „лучшими“ списками, как это часто практиковалось в XIX и начале XX в. Самая блестящая научная проницательность не поможет возместить недостаток текстовых материалов. Находка новых списков всегда может опроверг-

[1] Йос. Добровский, Кирилл и Мефодий, словенские первоучители, перевод с немецкого, Москва, 1825, с. 109, 151.

нуть самые, казалось бы, убедительные выводы, сделанные на ограниченном числе списков. Чем больше списков изучаемого произведения сохранилось, тем убедительнее и точнее окажутся результаты текстологического исследования“[2].

Всичко това налагаше да се пристъпи към едно по-систематично преглеждане на описани и неописани ръкописни сбирки у нас и в чужбина и да се потърсят нови преписи от Азбучната молитва. Усилията в това направление се увенчаха с успех. Работейки известно време в редица съветски книгохранилища в Москва, Ленинград, Киев и Вилно (1961, 1964, 1966, 1968, 1969), попаднах на неизвестни досега преписи, които наистина дават по-голяма възможност да се разрешат някои спорни въпроси много по-правилно. Между това Климентина Иванова също попадна на 5 преписа в сбирката на Михаил Погодин, която сега се съхранява в Публичната библиотека „Салтыков-Щедрин“ в Ленинград; Б. Ст. Ангелов пък публикува през 1968 г. Архангелския препис.[3] По този начин в настоящия момент числото на всички преписи от Азбучната молитва възлиза вече на 29: Синодален препис (XII в.), Псковски (Румянцев) препис от 1494 г., Уваров препис № 55 (XV в.), Креховски препис (XV—XVI в.), Воскресенски препис (XV—XVI в.), Попконстантинов препис от 1518 г. Волоколамски препис № 551 (XVI в.), Волоколамски препис № 573 (XVI в.), Соловецки препис № 157 (XVI в.), Соловецки препис № 158 (XVI в.), Ковровски препис (XVI в.), Архангелски препис (XVI в.), Троицки препис (XVI в.), Новгородски препис (XVI в.), Кирилобелозерски препис (XVI в.), препис от Общество истории и древностей российских (XVI в., ОИДР), Погодинов препис № 1435 (XVI в.), Погодинов препис № 1025 (XVI в.), Погодинов препис № 1934 (XVI в.), препис в Хронограф № 456 от сбирката на Румянцев (XVII в.), Уваров препис № 16 (XVII в.), Уваров препис № 778 (XVII в.), Уваров препис № 859 (XVII в.), Първи Богданов препис (XVII в.), Втори Богданов препис (XVII в.), препис от Общество любителей древней письменности (XVII в., ОЛДП), препис от сбирката на Вукол Михайлович Ундолски (XVII в.), Погодинов препис № 101 (XVII в.), Погодинов препис № 1442 (XVII—XVIII в.).[4] Към това число трябва да се прибави и един препис, който до Втората световна война се е съхранявал в Народната библиотека в Белград. Обаче през април 1941 г. по време на хитлеристките бомбардировки той изгаря заедно с останалите ръкописи от библиотеката. За съществуването на този препис узнаваме от съвсем краткото съобщение на Светозар Матич в него-

---

[2] Д. С. Лихачев, Текстология, Москва—Ленинград, 1963, с. 95.

[3] Б. Ст. Ангелов, Неизвестен препис на Азбучната молитва, Литературна мисъл, год. XII, кн. 4, 1968, с. 164—169.

[4] Значителна част от тези преписи вече са публикувани в разни издания: К. М. Куев, Към въпроса за авторството на Азбучната молитва, Сборник „Славистични студии“, София, 1963, с. 334—336 (тук е публикуван преписът от сбирката на Ундолски); К. М. Куев, Неизвестни преписи от Азбучната молитва, Език и литература, кн. 1, 1969, с. 74—86 (публикувани са: препис от ОИДР, Уваров препис 16, Уваров препис 55, Уваров препис 859, Първи Богданов препис, Втори Богданов препис); К. М. Куев, Разпространение и сегашно местонахождение на Азбучната молитва, Сб. „Константин-Кирил Философ“, София, 1969, с. 281—308 (печатани са: Волоколамски препис 551, Соловецки препис 158, Попконстантинов препис, Троицки препис, Вяземски или Ковровски препис, препис от ОЛДП, Кирилобелозерски препис). По-рано от други учени са печатани следните преписи: Синодален, Псковски, Волоколамски 573, Соловецки 157, Воскресенски, Креховски, Новгородски.

вия опис на ръкописите в Белградската библиотека, издаден през 1952 г.[5] От друга страна, искам да отбележа, че това засега е единственият препис от Азбучната молитва, който се е намирал вън от границите и библиотеките на Съветския съюз.

И тъй, докато по-рано научните заключения и разсъждения са правени въз основа на пет-шест преписа, днес те се правят вече въз основата на 29. При това положение няма съмнение, че получените резултати ще могат да претендират за много по-голяма достоверност, за много по-голяма точност.

Обстоятелството, че Азбучната молитва е станала популярна преди всичко в руските предели и че е привличала вниманието на руския книжовник в продължение на цели векове — от XII в. до XVIII в., — не бива да ни учудва. Известно е, че по силата на редица обстоятелства връзките между българските и руските земи започват още от X в. и траят до днес. В резултат на това и размяната на културните придобивки е твърде честа и твърде оживена. В науката се говори за първо и второ южнославянско влияние върху руската литература и т. н.[6] От друга страна, трябва да се отбележи, че интересът към Азбучната молитва в старорускатa литература е в тясна връзка с развитието на интереса към делото на Кирил и Методий. Когато през XV в. руската историческа мисъл навлиза в твърде интензивна фаза от своето развитие, тя се насочва и към солунските братя, чиято дейност стои в началото на нов период от историята изобщо на славянството. И прави впечатление, че в старорускитe ръкописи именно от XV в. нататък сведенията за създателите на самостоятелната славянска писмена култура значително зачестяват. Нещо най-обикновено е сега да се срещнат сведения за произхода и началото на славянската писменост, взети от съчинението на Черноризец Храбър „За буквите“, да се говори за Кирил като създател на славянската азбука и книжнина и т. н. При такава атмосфера няма нищо чудно, че руският книжовник ще насочи вниманието си и към Азбучната молитва, която също е свързана с началния период от развитието на старобългарската литература.

Че интересът към Азбучната молитва на руска почва се свързва с развитието на руската историографска мисъл и с интереса към началото на славянската писменост, се потвърждава и от обкръжението, в което попадат редица преписи. Не са редки случаите, когато Азбучната молитва е поместена в ръкописи с историческо съдържание, когато тя се намира в близко или по-далечно съседство с Храбровото съчинение „За буквите“, когато тя е дадена като илюстрация на определена историческа мисъл.

На фона на казаното по-горе става ясно защо и всички преписи от Азбучната молитва, с изключение само на един — Синодалния от XII в. — произхождат от XV в. нататък, т. е. те са от оня период, когато култът към Кирил се засилва и когато се задълбочава историческата мисъл в руските предели.

---

[5] Св. Матић, Опис рукописа Народне библиотеке, Београд, 1952, с. 239.

[6] В. Мошин, О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв., Труды Отдела древнерусской литературы, т. XIX, Москва—Ленинград, 1963, с. 28—206 и посочената там литература.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

Кои собствено са по-основните въпроси, които при наличието на 29 преписа ще могат да се разрешат по-правилно, по-убедително, по-пълно?

1. Преди всичко картината на разпространението и популярността на Азбучната молитва сега е по-друга от онази, която се знаеше досега. Оказва се, че Азбучната молитва е била позната и на българските книжовници, и на сръбските, и на руските. Най-голям интерес обаче към това произведение на старобългарската литература проявяват руските книжовници. На руска почва Азбучната молитва се шири от XII до XVIII в., като се почне от южните предели на древната Русь и се стигне до Северно Бяло море и Архангелските краища. Соловецкият манастир (на Соловецките о-ви в Северно Бяло море), Кирилобелозерският манастир (на южните брегове на Бяло езеро, източно от Ленинград), Антониевосийският манастир (където р. Сия се влива в Северна Двина, Архангелска област), Троицко-Сергиевата лавра (около 60 км северно от Москва, гр. Псков, Креховският манастир (северозападно от гр. Лвов), Воскресенският манастир (около 60 км западно от Москва), Новгородско, Поволжието, Волоколамският манастир (около 120 км западно от Москва) — ето руските книжовни центрове, които днес със сигурност се сочат като родина на един или друг препис.

Появили се в различни краища на руската земя, с течение на времето отделните преписи напускат родните си предели и скитат от място на място, от книгохранилище в книгохранилище, докато се настанят в днешните си местожителства. В резултат на това днес преписите от Азбучната молитва са съсредоточени в два града — Москва и Ленинград. В Москва се намират 15 преписа, а в Ленинград — 13. Неизвестно е местонахождението на Креховския препис; има изгледи да е в гр. Лвов.

2. Сравнението на 29 преписа ще даде вече много по-голяма възможност да се види кое е наслоение и кое може да е излязло от ръката на автора. Казано с други думи, текстологическата работа, извършена въз основа на 29 преписа, ще позволи да се възстанови с максимална вероятност първоначалният текст, т. е. оня текст, който е излязъл от ръката на автора. А възстановяването на авторския текст ще улесни разрешаването на някои спорни въпроси, като въпроса за заглавието, за стиха „лети сега и славянското племе“, за двойственото число и др. От правилното пък разрешение на тези въпроси зависи и правилното разрешение на въпроса за авторството на молитвата, който в същност е основният спорен въпрос.

3. Що се отнася до двойственото число в Азбучната молитва (ст. 30 и 31), текстовият материал показва известно разнообразие: оучителю, ею (Синодален препис), оучителю, его (Уваров 55, двата Соловецки преписа, Троицки препис и др.), оучителѧ его (Кирилобелозерски препис и др.). Това разнообразие може правилно да се обясни и да се разбере само в светлината на историята на руски език, тъй като всички преписи са от руска редакция. Преписвачът на Синодалния препис е запазил двойственото число, защото в оня момент (XII в.) то е жива форма в руски език и за него не представлява нещо непонятно. Във всички обаче преписи от XV в. нататък (а всички останали преписи са от XV в. нататък) двойственото число е нарушено, тъй като в говоримата руска реч то вече е изчезнало. За преписвачите то сега или е непонятно, или пък е книжна

форма, архаизъм. При това положение естествено е да започнат да се появяват в преписите онези падежни форми, които поемат в новия етап от развитието на руски език функциите на старото двойнствено число. Най-напред се променя мест. ею, защото като форма то вече е изчезнало и на негово място идва формата за род. п. его. Така се получава оучителю, его. Формата оучителю се задържа по-дълго, защото като форма тя е жива в езика; тя се слива с формата за дат. п. ед. ч., т. е. по форма оучителю може да бъде и род. мест. п. дв. ч., и дат. п. ед. ч. Но и с това не се свършва. По-нататък и формата оучителю започва да се заменя с формата за род. п.: оучителѧ (оучителꙗ).

На какво се дължи тази замяна на формите за род.-мест. п. дв. ч. с формите за род. п. и намира ли тази замяна оправдание в историята на руски език?

Каза се, че двойнственото число в руски език съществува като жива форма до XIV в. включително и доколкото го има по-късно, то вече е книжно, архаизъм.[7] След нарушението на старите падежни отношения в руската числена система настъпва стремеж да се поемат функциите на дв. ч. от род. п. А. А. Шахматов пише по този въпрос: „Замена форм двойственного числа формами единственного принадлежит преимущественно великорусскому языку."[8] Замяната на формите за род.-мест. дв. ч. с род. п. се улеснява извънредно много от смисловата категория принадлежност, свойствена на род. п. А в случая формите оучителю, ею и оучителѧ, его са притежателни. Така че по тази линия изравняването на смисловите отношения е лесно обяснимо.

Ако формата оучителю се вземе като дат. прит., то пак заместването ѝ с формата за род. п. (оучителꙗ) е в духа на руски език. Знае се, че притежателното значение се носи от формите за род. и дат. От друга страна, знае се също така, че в руски дат. притеж. се измества през вековете от род. притежателен. Затова в съвременния руски език дат. притежателен се среща само в единични случаи.[9]

Всичко това показва, че промените в преписите от Азбучната молитва вървят от двойнствено число към род. п., че първични са оучителю, ею, а не обратното, както някои мислят.[10] Този процес е в пълно съгласие със съдбата на двойнственото число в руски, където то действително

---

[7] А. И. Соболевский, Лекции по истории русского языка, Москва, 1907, с. 204—209; А. А. Шахматов, Историческая морфология русского языка, Москва 1957, с. 211 и сл.; В. В. Иванов, Историческая грамматика русского языка, Москва, 1964, с. 317—322.

[8] А. А. Шахматов, Историческая морфология, с. 216. На с. 215 той пише: „Это подтверждает наше положение о замене форм двойственного числа формами родительного единственного". На с. 215 имаме: „Третьим доказательством в ползу вытеснения древних форм двойственного числа формами родительного единственного может служить еще следующее..."

[9] В. И. Борковский, П. С. Кузнецов, Историческая грамматика русского языка, II изд., Москва, 1965, с. 468; Я. А. Спринчак, Очерк русского исторического синтаксиса, Киев, 1960, с. 140; А. А. Шахматов, Синтаксис русского языка, вып. I, Ленинград, 1925, с. 313.

[10] Е. Георгиев, Две произведения на св. Кирила, София, 1938, с. 66—69; В. Сл. Киселков, Проуки и очерти по старобългарска литература, София, 1957, с. 65. Собствено за първичността на его се изказват Шафарик, Бодянски, Срезневски. Трябва обаче да се има пред вид, че формата его вместо ею се обяснява с изчезването на дв. ч. в руски, но формата ею от его не може да се обясни, ако его е първична.

се заменя след изчезването си с род. п. Казано с други думи, функциите на двойнственото число след изчезването му се поемат в руски език от род. п. И в преписите се наблюдава този именно процес.

При това положение става ясно, че въпросните два стиха трябва да бъдат възстановени по следния начин:

Шьствоуіѫ нънѣ по слѣдоу оучителю,
Имени ею и дѣлоу послѣдоуіѫ.

А това значи, че тук става дума за братята Кирил и Методий, че авторът на молитвата върви по техните следи и т. н. В такъв случай молитвата е дело на Константин Преславски, а не на Кирил. Казано с други думи, наличието на двойнствено число в Синодалния препис, който е най-старият и който съдържа най-добре запазен текст, е категорично опровержение на тезата за Кириловото авторство на Азбучната молитва.

4. Важен текстологичен въпрос, от който твърде много зависи разрешението на въпроса за авторството на Азбучната молитва, е и въпросът за разчитането и уточняването на следното двустишие:

Н лѣтитъ нънѣ словѣньско племѧ.
Къ крьщенню обратшѧ сѧ вьсн.

Спорът в дадения случай е следният: дали стихът „лети сега и славянското племе“ е автентичен, или е интерполация; дали трябва да четем „лети сега славянското племе към кръщение“, или „лети сега славянското племе. || Към кръщение се обърнаха всички“.

Текстологическите проучвания показват, че стихът трябва да започва с „и“, а не с „летитъ“, както е в Синодалния препис. Изпускането на съюза „и“ в Синодалния препис е резултат на обстоятелството, че преписът е правен от глаголически текст в кирилски. А тъй като в кирилицата имаме само два вида „и“ (н и і), то преписвачът е изпуснал онова глаголическо „и“ (Ѯ), за което в кирилицата няма съответствие. Този факт показва, че оригиналът на Азбучната молитва е бил написан на глаголица.

На второ място проучванията показват, че предложното съчетание къ крьщенню се свързва не със стиха „и лети сега славянското племе“, а със следващия стих. Възражението, че гл. обратнти сѧ вървял с предлог „на“ + вин. п., а не с предлог „к“ + дат.,[11] е резултат на недоразумение и на пренебрегване на езиковия фактически материал. Примерите, които опровергават по категоричен начин такова едно твърдение, са извънредно много: вънегдаже обратнтъ сѧ къ гоу (Слепч. ап., Коринт. 3, 16); і обрашть сѧ къ женѣ, рече снмоноу (Зогр., Марийнско, Остром. ев., Савина книга, Лука, 7, 44); н обратнте сѧ к гоу нашемоу їс хсоу (Супрас. сборник, л. 15, ст. 21—23); по снхъ всѣхъ обратнте сѧ къ мнѣ да азъ іцѣлѭ вы (Син. евх., л. 66б, ст. 13); ѡ снхъ соуетъныхъ ѡбраштатн сѧ къ боу жївоу (Охрид. ап., л. 6б, Деян. 14, 16—18) и т. н. и т. н. При това

[11] Е. Георгиев, Първият славянски поет и неговите стихотворения, Език и литература, кн. 5, 1963, с. 20; Е. Георгиев, Кирил и Методий, София, 1969, с. 216 и сл.

положение въпросните два стиха трябва да се възстановят по следния начин:

Н лѣтнъ нꙑнѣ||словѣньско племѧ.
Къ крьщенню||обратишѧ сѧ вьсн...

т. е. славянството сега напредва, защото вече се е покръстило („обърнаха се всички към кръщение", т. е. всички вече се покръстиха).

Прави впечатление, че в първия стих цезурата е след 6-та сричка (6+6), докато в останалите стихове е 5+7 или 7+5. И според някои[12] такова отстъпление от общото правило е немислимо, недопустимо. Трябва обаче да се забележи, че цезура след 6-та сричка в 12-сричния византийски стих е познато явление. Така в акростишното стихотворение („Мисли в едностишия") от Григорий Богослов (328—390) има такова явление. Стих 19 гласи: *τὸ μικρὸν οὐ μικρόν,* || *ὅταν ἐκφέρῃ μέγα.* А авторът на Азбучната молитва се учи на стихотворство именно от Григорий Богослов и по-специално от споменатото стихотворение. От друга страна, цезура след 6-та сричка намираме и в Прогласа към евангелието. В такъв случай възражението, че цезура след 6-та сричка не може да имаме, остава несъобразено с поетическата практика.

При наличието на направеното разчитане и тълкуване на текста въз основа на дошлите до нас преписи от Азбучната молитва тезата за „анахронизъм" в стиха „лети сега и славянското племе" отпада. Следователно отпадат и произлизащите от тази теза изводи и заключения, т. е. отпада схващането за Азбучната молитва като произведение от 60-те години на IX в. и за Кирил като неин автор. По съдържание и насоченост Азбучната молитва много по-подхожда за напреднал вече етап от нашето развитие през съответната епоха, отколкото за началото на това развитие. Затова според мен Азбучната молитва е писана в началото на Симеоновото царуване, когато действително има всички вече условия за бърз напредък, когато старобългарски става официален език и т. н.

5. При разглеждането на въпроса за авторството на Азбучната молитва някои учени (Ив. Франко и Е. Георгиев) твърде много наблягат на обстоятелството, че има преписи, в които фигурира името на Кирил Философ, следователно негова е и молитвата. Трябва обаче да се отбележи, че всеки учен, който що-годе се е ровил из славянското ръкописно наследство, е видял, че заглавията са най-неустойчивият елемент в старите текстове. Извънредно много са примерите, когато на един или друг автор се приписват произведения, които днес се знае, че не са негови. Така например първото общо Климентово поучение-образец („Наставления за празници") обикновено се приписва на Йоан Златоуст. У Златоуст обаче такова поучение няма. Същото нещо е и със второто Климентово общо поучение-образец („Поучение за апостол или мъченик"). Климентовото слово за Възкресение на Лазар се приписва ту на Златоуст, ту на Климент Римски, ту на евангелист Йоан. А днес в науката се знае безспорно, че това произведение е от Климент Охридски.

---

[12] Е. Георгиев, цит. съч. Дори сам Георгиев пише във връзка с Азбучната молитва: „Един стих в Григориевото стихотворение не е издържано в определената схема" т. е. в схемата 7+5 или 5+7. За Прогласа пък казва: „Срещаме и единични стихове с цезура след шестата сричка, т. е. 6+6."

От XV в. нататък на славянска почва се забелязва извънредно силен интерес към делото и личността на Кирил Философ. Като говори за Кирил и Методий, руският учен П. Строев пише: „В позднейшие века (XIV—XVII) книжники освятили именем Кирилла Пасхалию, Азбуки толковые, разные молитвы и еще многое. Тогда все облекалось в Кирилово, Фотиево, Корсунское и проч."[13] Във връзка с това Кирил обира сега славата на всички Кириловци и Константиновци; започват да му се приписват такива произведения, които в същност нямат нищо общо с неговата дейност, които са чужди: сега той става автор и на Шестоднев, и на общак (общ миней), и на проклятие към Златоуст, и герой на легенди, и т. н. и т. н. В иконографията има редица случаи, когато се рисува образът на Кирил Александрийски, но с надпис „Кирил Философ." За славянския книжовник и иконограф всеки Кирил или Константин е Константин-Кирил Философ.[14]

Когато всичко минава под знака на Кирил, когато многобройни чужди творби започват да носят неговото име, няма нищо чудно, че и Азбучната молитва може да стане негово произведение. Щом промяната на авторските имена е възможна в старите славянски текстове при различни имена (а такива примери има извънредно много), то още по-възможна е тя при еднакви или сходни имена. И пътят от Константин (обикновено така се подписва Константин Преславски), авторът на Учителното евангелие, до Константин Философ не е дълъг. От друга страна, трябва да се подчертае и обстоятелството, че всички преписи от Азбучната молитва, в които фигурира Кириловото име, са от XV в. нататък, т. е. от оня период, когато на Кирил масово се приписват чужди творби.

Всичко това показва, че при разрешаването на спорните въпроси трябва да бъдем внимателни към заглавията, че само на тях не бива да се опираме, че трябва да се вземат под внимание повече аргументи. С други думи, в много случаи заглавията в старославянските текстове могат да подведат научния работник.

6. При сравнението на дошлите до нас преписи от Азбучната молитва се вижда, че руският книжовник се е отнасял към това произведение на старобългарската литература не винаги механически, т. е. само като преписвач. Има случаи, когато на руска почва то се променя с оглед на конкретната обстановка. Така преписвачът на Погодиновия препис № 101 се моли на Св. Троица да му помогне да започне да пише псалтира, с който се е заловил: цѣломꙋдрно да начнѫ псаꙋтырь. В Уваровия препис № 778 пък срещаме твърде свободно отношение към текста. Като следва готовия текст, не един път преписвачът прави отклонения, като попълва, променя, изпуска и т. н. В резултат на всичко това молитвата

---

[13] Хронологическое указание матерьялов отечественной истории, литературы, правоведения, до начала XVII в., ЖМНПр., кн. 2, Спб., 1834, с. 152.

[14] М. И. Сухомлинов, О псевдонимах в древней русской словесности, Сборник ОРЯСл., т. 85, Спб., 1908, с. 441—493; Е. В. Петухов, К вопросу о Кириллах—авторах в древней русской литературе, Сборник ОРЯСл., т. 42, Спб., 1887; Н. К. Никольский, К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу, Известия по русскому языку и словесности, т. I, Ленинград, 1928, с. 399—457; Е. Георгиев, Произведенията, приписвани на св. Кирила, София, 1939; Й. Иванов, Старински църкви в Югозападна България, Известия на Българското археологическо д-во, т. III, св. 1, София, 1912, с. 54—55.

значително вече променя своя характер — от молитва с обществен характер, от молитва за словото в полза на славянството, тя се превръща в молитва за опрощение на лични грехове, за спасение на собствената душа. От друга страна, светското съдържание на молитвата сега значително е намалено за сметка на религиозното, за сметка на стремежа към лично спасение. Нещо подобно има и в Погодиновия препис № 1025.

7. Най-сетне дошлите до нас 29 преписа от Азбучната молитва, минали през ръцете на руски книжовници, са едни от редицата веществени доказателства за проникването на старобългарската литература през вековете на руска почва, за широкото разпространение на старобългарски творби в руските предели. И при разглеждането на въпроса за българо-руските литературни връзки през средновековието на Азбучната молитва трябва да се отдели съответното място. Тя стои в началото на онази поредица акростишни стихове, които се ширят особено на руска почва.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Тодор Събев

ПРОСТРАННОТО ЖИТИЕ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ПЪРВОСТЕПЕНЕН ИСТОРИЧЕСКИ ИЗВОР ЗА ХАЗАРСКАТА МИСИЯ

Множество славянски, византийски, латински, арабски и еврейски източници от средните векове спомагат за изясняване на отделни въпроси, свързани с хазарската мисия на солунските братя. Повечето от известията обаче имат фрагментарен характер. Само в няколко от тези паметници се откриват по-подробни сведения по основните проблеми на хазарското пратеничество. Централно място сред тях заема пространното житие на Константин Философ (гл. VIII—XIII).

Авторът на житието отбелязва (гл. X),[1] че неговото кратко изложение „паметн ρадн“ за хазарската мисия е написано въз основа на подробен разказ, съставен от самия Константин-Кирил. Беседите на философа с юдеи в хазарския кагански двор били отразени подробно в негови творби, преведени по-късно от архиепископ Методий („а нже хощеть съвръшен'нъıнхъ снхъ бесѣдьı нскатн н светъıхъ, въ кннгахъ него обрѣщеть ıе, елнко прѣдложїн оучнтель нашь архїепнскоупь Мефодїе...“). Щом очеркът на житиеписеца за хазарската мисия е изграден върху съчинения на самите славянски просветители, той придобива цена на п ъ р в о с т е п е н е н и з т о ч н и к.

Известният римски книжовник Анастасий Библиотекар (ок. 800—880 г.), който е бил в личен контакт със солунските братя и добре познавал тяхната литературна дейност, съобщава в писмото си[2] до епископ Гаудерих Велетрийски за три съчинения на Константин Философ, написани-

[1] Изд. на F. G r i v e c — F. T o m š i ć, Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Zagreb, 1960, p. 118. Това издание използуваме при всички цитати и позоваванията на ЖК. За краткост в текста отбелязваме само гл. и стр.

[2] От 875 или 876 г. (срв. G. L a e h r, Die Briefe und Prologe des Bibliothecarius Anastasius. — Neues Archiv der Gesellschaft für ältere Geschichtskunde, B. XLVII, Berlin, 1928, S. 416 f.).

във връзка с хазарската мисия: 1. „Исторически разказ“ — Narratus historicus или „Кратка история“ — Historia brevis за откриване и пренасяне мощите на св. Климент Римски в Херсон; 2. „Похвално (тържествено) слово“ — Sermo declamatorius и 3. Химн „за прослава на бога и блажения Климент“[3].

„Разказът“ и „Словото“ са обединени в старобългарския паметник „Слово на пренесеніе мощемъ преславнаго Климента...“[4]

Авторът на ЖК (гл. VIII, с. 110) изрично съобщава, че се е ползувал от Кириловото „wбрѣтеніе“. Тези известия също придават голямо значение на житието като извор на хазарската мисия. Историко-критическият анализ и текстологическото изследване на Италианската легенда (особено на откритите през 1955 г. древни преписи) доказаха по безспорен начин, че този ценен паметник е съставен през втората половина на IX в. Той е свързан с имената на епископ Гаудерих Велетрийски, Анастасий Библиотекар и дякон Йоан Химиду. В основата на „Legenda Italica“ е залегнало ЖК и творбите на Константин Философ, написани по случай откриването мощите на Климент Римски в Херсон. Известно е, че Италианската легенда била посветена на папа Йоан VIII, починал в 882 г. Това налага извода, че ЖК е съставено преди тази година, ще рече — още приживе на Моравския архиепископ Методий.[5] Авторът на житието нарича Методий „наш учител“ (гл. X). Той е съвременник и близък помощник на славянските просветители, подробно запознат с техния живот и дело, много добре ориентиран в историческата действителност, с усет на опитен книжовник и с любов към историческата правда. Основните данни на житиеписеца за хазарското пратеничество хармонират с вестите в другите авторитетни извори за епохата, за вътрешното и външното положение на Хазария, за отношенията между Византия и хазарската държава през втората половина на IX в.[6] Сведенията в ЖК се отличават с пълнота, оригиналност и убедителна сила — качества, характерни само за разказ на съвременник, непосредствен участник в събитията, за които се повествува.

Всичко това определя особената стойност на Пространното Кирилово житие като сигурен и основоположен източник за хазарската мисия. Ето и конкретни доказателства в тази насока:

1. Сведението на ЖК (гл. VIII) за хазарски пратеници в Константинопол се потвърждава от други източници, особено Италианската легенда (гл. I)[7] и Успение Кирилово (гл. VII).[8] То напълно отговаря на ви-

---

[3] Anastasius Bibliothecarius, Epistola ad Gaudericum episcopum de actos Constantini Philosophi.—Извори за българската история, т. VII (Латински извори..., т. II), София, 1960, с. 206—207.

[4] Вж. Юрд. Трифонов, Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски, СпБАН, кн. XLVIII, София, 1943, с. 59—240.

[5] Вж. подр. P. Meyvaert O. S. B., P. Devos S. J., Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la „Légende Italique“, résolues grâce à un document inédit, Analecta Bollandiana, t. LXXIII, fasc. III—IV, Bruxelles, 1955, p. 375—461; Ив. Дуйчев, Към тълкуването на Пространните жития на Кирила и Методия, сб. „Хиляда и сто години славянска писменост“, София, 1963, с. 101 и сл.

[6] Срв. Юрд. Трифонов, Константин Философ (св. Кирил) като царски пратеник при сарацини и хазари. Сб. в чест на Милетич, София, 1933, с. 308 и сл.

[7] Извори за бълг. история, т. VII, с. 295.

[8] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, II, София, 1934, с. 116.

зантийско-хазарските отношения в края на 50-те години на IX в., на вътрешното положение и общите интереси във външната политика на двете съседни страни. Етническото и религиозното многообразие в хазарската държава, вътрешните размирици в края на VIII — началото на IX в., развитието на земеделието и търговията, опасността от араби и славяноруси, активизирането на византийската политика през втората половина на IX столетие — всичко това налагало на хазарските владетели да водят гъвкава дипломация с Византия. От добросъседските отношения с Хазария била заинтересована и византийската империя. Религиозно-политическите пратеничества могли да играят важна роля в това направление.

2. Разказът в ЖК (гл. VIII, с. 109) за дипломатическия подход на хазарските пратеници в Константинопол, за отношението на каганския двор към високите гости от Византия (гл. IX, X, с. 112, 114, 118, 119) и за резултатите от тяхната мисия (гл. XI, стр. 123—124) е исторически правдив и убедителен. С някои нюанси той се повтаря и в Италианската легенда (гл. I, VI).[9] Докато авторът на ЖК обективно и отмерено изтъква големия, но все пак ограничен успех в мисията на Константин Философ, привеждайки цифрови данни (200 новообърнати в християнството друговерци и 200 освободени от плен византийци), в Legenda Italica се говори общо за тези резултати. А Дуклянският летописец (XII в.) твърди, че философът „обърнал цялата област Хазария (totam Casariam provinciam) във вярата на Исуса Христа и всички (omnes) били покръстени“[10].

3. В ЖК (гл. VIII, с. 109) основателно се говори за „стара дружба“ между Византия и Хазария, на която се позовали хазарските пратеници в Константинопол. Живи са били спомените за дружеските отношения и родствени връзки през VII—VIII в. — времето на Юстиниан II, Лъв III и Константин V.[11]

4. От разказа на житиеписеца (гл. VIII, с. 109), както и от Успение Кирилово (гл. VII)[12] се вижда, че хазарските пратеници в Константинопол били езичници, повлияни от монотеизма, изпитващи натиск от страна на юдеи и мюсюлмани, но предразположени повече към християнството. Предимно езичници са и двестата новопокръстени хазари, които се отказали от „мрьзостн поган'скнхь н женнтьвь безакон'нъıхь“ (гл. XI, с. 124).

5. Сведенията в ЖК (гл. VIII сл.) за четирите религии (християнска, юдейска, мюсюлманска и езическа) в Хазария се подкрепят от множество извори за същата епоха: епархийски списъци,[13] археологически паметници,[14] съчинения на арабските писатели Ибн-Даста, Ибн Фадлан и Ал-Масуди,[15] на еврейския пътешественик Елдад ха-Дани[16] и др.[17]

---

[9] Извори за бълг. история, т. VII, с. 295, 298.

[10] Извори за бълг. история, т. XII (Латински извори..., т. III), София, 1965, с. 171.

[11] Вж. Д. Ангелов, История на Византия, ч. I, София, 1959, с. 255 и сл.; 277.

[12] А. Теодоров-Балан, цит. съч., с. 116.

[13] C. de Boor, Nachträge zu den Notitiae episcopatuum, Zeitschrift für Kirchengeschichte, XII, 1890, S. 520—534; Извори за бълг. история, т. VIII, с. 150, 154, 195.

[14] Вж. у М. И. Артамонов, История хазар, Ленинград, 1962, с. 238.

[15] Вж. Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Ибн-Даста. Издал, перевел и объяснил Д. А. Хвольсон, СПб, 1869, с. 7, 8, 17 56—57; Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. Собрал, перевел и объяснил А. Я. Гаркави. СПб, 1870, с. 92.

[16] Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском царстве. Собрал, перевел и объяснил А. Я. Гаркави, СПб, 1874, с. 3 и сл., 21, 144.

[17] Вж. Извори за бълг. история, т. VII, с. 128.

6. Върху този фон стават лесно обясними и напълно приемливи данните на житиеписеца (гл. VIII и сл.) за монотеизма и веротърпимостта на хазарите. Те също са засвидетелствувани в неславянските източници. Особено характерни в тази насока са вестите в грузинския паметник „Мъченичество на Або Тбилиски“[18].

7. При особената обстановка в Хазария през VIII—IX в. дискутирането на религиозни теми в атмосфера на веротърпимост е било необходимо както за представителите и мисионерите на различните религии, така и за техните привърженици в каганския двор. За разясняване на въпросите на вярата с помощта на чужденци и диспути между иноверци в хазарската държава говорят редица извори.[19] В т. нар. Кембриджки аноним (еврейски извор от средата на X столетие) намираме сведение за хазарско пратеничество в Константинопол през VIII в., което твърде много напомня разказа в ЖК и Италианската легенда.[20] Това даде основание дори на видни учени като Фр. Дворник да твърдят, че авторът на ЖК е заимствувал своя очерк от известието за хазарско пратеничество в Цариград по времето на Лъв III (717—741 т.).[21] Тази хипотеза обаче е неоснователна. Ако съставителят на житието наистина е смесил двете събития, тогава от кой източник (византийски, арабски или еврейски) е почерпил известието за византийското пратеничество през VIII в.?

8. Беседите на Константин Философ по религиозните въпроси (ЖК, гл. IX и сл., с. 111 и сл.) напълно отговарят на обстановката в Хазария през 50-те—60-те години на IX в. Разговорите се водят с привърженици на нехристиянските религии в страната. Разискват се основни теми, които имат за цел да изяснят допирните точки и вероизповедните отлики на тези религии: еднобожие, Св. Троица, въплъщение, сотирология, Стар и Нов завет, Мойсеев и християнски закон, обрезание и кръщение, иконопочитание и др. Както видяхме, съставителят на ЖК предава тези беседи по съчинения на самия Константин Философ. Характерно е, че по своето богословско съдържание те напомнят трактовката на тези въпроси по време на сарацинската мисия, а така също в „Написанне о правѣй вѣрѣ“ на Константин Философ. Това е още една гаранция за тяхната автентичност. Някои учени (напр. Фр. Дворник)[22] са склонни да гласуват недоверие на въпросната част от ЖК, понеже споровете се водели почти изключително с юдеи и съвсем малко с мюсюлмани. В същност в разговорите и диспутите участвуват представители на всички религии. Това се вижда както от изричното им упоменаване, от характера на споровете, така и от заключителното слово на кагана: ...„а нже wт вась на западь кланіаіет’ се (очевидно тук става дума за езичници — ск. Т. С.), нлн жидовъскын молитвы творнть нлн сраценн’скыѣ вѣрѫ дръжнть, скоро съмрѣть пріиметь wть насъ“ (гл. XI, с. 124).[23] Житиеписецът продължава: „И така

[18] Вж. у P. Peeters, Les Khazars dans la Passion de St. Abo de Tiflis, Analecta Bollandiana, t. III, 1934.

[19] Вж. Известия о хазарах..., Д. А. Хвольсон, с. 7—8; М. И. Артамонов, цит. съч., с. 266, 271.

[20] Fr. Dvornik, Les Légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance, Prague, 1933, p. 168—170, 181.

[21] Fr. Dvornik, op. cit., p. 181—182, 204—205.

[22] Op. cit., p. 204—205.

[23] Срв. и превода на В. Сл. Киселков, Пространните жития на св. братя Кирил и Методий, София, 1945, с. 35.

се разотидоха с радост. От тях (подч. Т. С.) се кръстиха до 200 души, отказвайки се от поганските мерзости..."[24]. Прилагателното „поганьскы" (от лат. paganus) означава предимно „езически", но още и „нехристиянски", „нечестиви"[25]. Наистина по време на хазарската мисия Константин Философ беседва предимно с юдеи. Това определя характера на разговорите и използуването най-вече на доводи от Стария завет. Но тъкмо този факт придава висока стойност на ЖК. Житиеписецът съобщава, че хазарският каган бил монотеист, юдеин, заобиколен от юдеи (гл. IX, X, XI, стр. 111 сл., 121—124). Известието кореспондира на многобройните данни по тези въпроси в арабските, еврейските и др. източници за същата епоха: Ибн-Даста, Ибн-Фадлан, Ал-Масуди, Елдад ха-Дани, Хасдай Ибн-Шапрут,[26] Христиан Друтмар.[27]

И тъй диспутът на Константин Философ в хазарския кагански двор е отразен правдиво от съставителя на Пространното житие.[28] Той се различава по тематика от предшествуващия го диспут на Константин Философ в столицата на Багдатския халифат. При сарацините спорът се води по въпроси, засягащи християнството и мохамеданството, а при хазарите — предимно върху отношенията между християнската и юдейската религия. Житиеписецът е диференцирал сведенията и е дал вярно описание на двете мисии.

9. Разказът на житиеписеца (гл. VIII и сл.) за прозелитизъм в хазарската държава и съревнование между привържениците на различните религии, податките му за разнородни племена и етнически групи в самата Хазария и по нейните граници също намират потвърждение в арабските източници от IX в.: Ибн-Хордадбех, Ал-Якуби и др.[29]

10. От гледище на историческата достоверност няма основания да се отрича съобщението на житиеписеца (гл. VIII, с. 110), че хазарски войвода обкръжил с войска християнски град в Кримския полуостров. То могло да бъде акт на противодействие срещу опитите на кримските християни да въстават против хазарското господство.

11. Нападението на маджарския отряд недалеко от Херсон, за което се споменава в ЖК (гл. VIII, с. 110), е било възможно. През IX в. маджарите често нахлували в хазарската държава, а по-късно станали и нейни съюзници, които могли да бъдат използувани за потушаване на християнско-византийски вълнения в Крим.[30]

12. Убедителен е и разказът на житиеписеца (гл. XII, с. 126—127) за фулското племе. Град Фула бил църковен и административен център в Крим. След смутовете в края на VIII — началото на IX в. била разстроена

---

[24] Вж. В. Сл. Киселков, пак там.

[25] А. Теодоров-Балан, Кирил и Методий, I, София, 1920, речника, с. 152; срв. архим. д-р Ат. Бончев, Църковнославянска граматика и речник на църковнославянския език, София, 1952, с. 178.

[26] Известия о хазарах..., Д. А. Хвольсон, с. 7—8, 17, 56—57; Сказания еврейских писателей... — А. Гаркави, с. 20—21, 108 сл.

[27] Извори за бълг. история, т. VII, с. 128.

[28] F. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden, 1960, S. 51.

[29] А. Гаркави, Сказания мусульманских писателей..., с. 44—45; 51—52, 58 сл.; Н. А. Караулов, Сведения арабских географов IX—X вв. по р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербайджане, сб. Материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XXXII, Тифлис, 1903, с. 48—49.

[30] Срв. М. И. Артамонов, цит. съч., с. 285, 343 сл.

църковната организация. Престанала да съществува Фулската епархия. Езичеството отново започнало да набира сили. Мисията на Константин Философ сред фулското племе имала за цел да възстанови християнското влияние.

Авторът на ЖК правдиво описва езическото поклонение на дъб сред фулското племе. За подобни езически религиозни обреди, свързани със свещени дървета, говорят десетки източници от средновековната епоха.[31]

13. Както видяхме, очеркът в ЖК (гл. VIII, с. 109—110) за откриване мощите на св. Климент Римски е изграден върху писмени данни, получени от самия Константин Философ. Именно този факт определя неговата стойност като изворно известие.

Друг е въпросът за автентичността на откритите в Херсон мощи, към който се отнасят недоверчиво почти всички учени.[32] Техният критицизъм има следните основания: В християнската древност не е запазено известие за мъченическа смърт на Климент Римски. За нея не споменават видните църковни дейци и писатели Ириней Лионски, Евсевий Кесарийски и Йероним Стридонски. Едва през IV в. писмената традиция и устни сказания постепенно утвърждават тезата, че в края на I в. папа Климент бил заточен в Херсон Таврически и там загинал като мъченик през време на Траяновото гонение срещу християните.[33]

Необосновано е обаче предположението на някои изследователи, че преданието и литературната традиция смесили и заменили сведенията за Климент Анкирски и Климент Римски.[34] От житието на Климент Анкирски[35] се вижда, че той пострадал мъченически в своя епископски център Анкира. Неоснователна е и хипотезата на д-р В. Сл. Киселков,[36] че папа Климент Римски е заточен и умъртвен в Херсон Тракийски. В житието на светеца ясно се посочва, че той бил заточен оттатък Понт (Черно море), близо до Херсон. Очевидно тук става дума за Херсонес Таврически.[37] Твърде рано в християнския Изток и Запад се създал култ към Климент Римски. Той се разпространил особено в херсонската църква, откъдето бил пренесен и в съседните области.[38]

Освен в ЖК разказът за откриване мощите на Климент Римски в Херсон е намерил място в редица други паметници. Той е предаден твърде подробно в „Легенда Италика“ (гл. II—V).

Особено внимание и съответна оценка заслужават днес следните изворни известия. Още в ранното средновековие се утвърдило дълбокото убеждение, че Климент Римски бил заточен и загинал в Херсонес Тав-

---

[31] Вж. напр. История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века, пер. с армянского К. Патканьян, СПб, 1861, с. 200—201, 203, 206; срв. Fr. Dvornik, op. cit., p. 296.

[32] Вж. напр. Fr. Dvornik, op. cit., p. 190 sq., 196—197; В. Сл. Киселков, Проуки и очерти по старобългарска литература, София, 1956, с. 13.

[33] Вж. Ил. К. Цоневски, Св. Климент Римски и посланието му до коринтяни, Год. на Дух. академия, т. XXIV, София, 1947, с. 8—9; Ив. Снегаров, Неиздадени старобългарски жития, I. Проложно житие на св. Климент Римски, ГДА, т. III (XXIX), София, 1954, с. 151 сл., където са посочени източниците, бълг. и чуждестранна литература.

[34] Вж. напр. А. Теодоров-Балан, цит. съч., I, с. 73—74; В. Сл. Киселков, Славянските просветители Кирил и Методий, София, 1945, с. 190—197.

[35] Migne, Patr. gr., t. CXIV, col. 893.

[36] Проуки и очерти..., с. 13.

[37] Ив. Снегаров, цит. съч., с. 155.

[38] Вж. Fr. Dvornik, op. cit., p. 193; Ив. Снегаров, цит. съч., с. 152 сл.

рически. По този въпрос съществуват писмени сведения и древни предания, които били известни на Константин Философ, на Анастасий Библиотекар и на др. изтъкнати книжовници. Те подхранват надеждата, че непременно ще се открият мощите на светеца, гробницата му, развалините от неговия храм. Споменът за тях бил още жив в херсонската църква. На Изток и на Запад проявявали особен интерес към папа Климент Римски, проучвали сведенията за неговия живот и дело. Подробностите около откритите мощи отговарят на данните за мъченическата смърт на папа Климент I, според които той е бил хвърлен с котва в морето, за да не бъде намерено тялото му от християните. Константин Философ, митрополит Митрофан Смирненски и др. очевидци на събитието, Анастасий Библиотекар, римските папи, учениците на славянските просветители, всички съвременници били убедени, че в Херсон са открити мощите на папа Климент. По този повод възникнали няколко съчинения. Още повече се засилил култът към прославения християнски светец.[39] Част от мощите били занесени в Рим. Според старата руска летопис „Повесть временных лет" мощите на Климент Римски дори и през X в. се пазели в Херсон. Киевският княз Владимир ги пренесъл в своята столица.[40]

В някои жития и църковни служби е залегнало предание, че папа Климент I проповядвал християнството на Изток и умрял мъченически в Анкира. Но дори и в тези агиографски паметници се изтъква, че сетне мощите на светеца били пренесени в Херсон (Корсун) и спуснати с котва на морското дъно.[41]

Поради липса на допълнителни източници по въпроса за мъченическата смърт на папа Климент най-новата научна литература не отбелязва промени в изказаните по-рано становища особено що се отнася до идентичността на откритите в Херсон (861 г.) Климентови мощи.[42]

Въз основа на всичко изложено идваме до заключението, че няма сериозни основания да се отрича сведението на ЖК за мощите на „мъченик Климент Римски" в Херсон. Известно е, че в древната църква и мнозина изповедници на християнската вяра, претърпели тежки гонения, били считани за мъченици.[43]

14. ЖК (гл. VIII, с. 109) съобщава, че в Херсон Константин Философ намерил евангелие и псалтир „рѡсъскꙑ писмень писано, и чловѣка... глаголюща тою бесѣдою...". Понятно е, че в тъй ограничените рамки на един кратък доклад не може да се разгледа този интересен и сложен проблем. На него трябва да се посвети повече време и място. Следвайки нишката на нашата тема обаче, не бива да отминем и с пълно мълчание това известие. Принудени сме тук да се задоволим само с някои общи бележки, които биха имали по-скоро значение на насоки за по-нататъшното проучване на този въпрос.

---

[39] ЖК, гл. VIII, с. 42; Писмото на Ан. Библиотекар до епископ Гаудерих. — Извори за българ. история, т. VII, с. 204—207; Италианската легенда, гл. II—V, IX — Извори..., пак там, с. 295 и сл.

[40] Ив. Снегаров, цит. съч., с. 153.

[41] Пак там, с. 156 и сл.

[42] Вж. напр. Nouvelle histoire de l'Eglise sous la direction de L.-J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, I — Des origines à Grégoire le Grand, Paris (1963), p. 84—85, 114, 116; New Catholic Encyclopedia, Washington, 1967, t. III, p. 926; t. IV, p. 994.

[43] Ил. К. Цоневски, цит. съч., с. 10.

А. Не би могло да се твърди категорично, че в този текст от ЖК непременно се отразява конкретна историческа действителност. За това говори и обстоятелството, че въпросният пасаж е свързан с други сведения от подобен характер: К. Философ изучил еврейски език и книжнина; дискутирал със самарянин и чел безпогрешно самарянски книги. Веднага след това идва известието за „росъски" книги и „росина". Понататък се редят беседи и „поучителни слова" на Кирил с хазарски войвода, с маджарска дружина, с фулско племе и пр. Почти навсякъде е прокаран религиозно-провиденциалистичният възглед и чудодействен елемент: философът постига своите успехи благодарение на чудодейната божия помощ, която той непрестанно търси, особено при непреодолимите трудности, каквито имал и при току-що цитираните случаи.

Следователно и на пасажа за „росъски" букви би могло да се гледа като на житийна амплификация и литературна волност на съставителя-житиеписец. В такъв случай историческото съдържание на известието не бива да се надценява.

Б. Не е изключена интерполация на текста или на част от него, направена от по-късни кописти на житието. Засега обаче това е само предположение, понеже въпросният пасаж фигурира в наличните преписи на ЖК.

Същото важи в частност и за хипотезата (по принцип приемлива), че прилагателното „росъскъı" (росьскы) се е получило по пътя на една или друга метатеза, съзнателна или случайна грешка на по-късен преписвач. Досегашните опити обаче да се обоснове това предположение не са достатъчно убедителни.

В. Нито една от лансираните три основни теории за характера на „росьски" книги („готска", „славяноруска" и „сирийска") не е защитена от контравъзражения. Всяка от тях се нуждае от допълнително проучване, от нови, по-силни доводи в подкрепа на изказаните хипотетични становища, от по-пълно осветление. То може да се извърши само върху широката надеждна основа на по-богат изворов материал след нови извороведчески изследвания на всички древни славянски паметници, на пространните жития на Кирил и Методий, особено на ЖК и ЖМ. Издирването, критичното издание и сравнителното текстологическо проучване на многобройните преписи на двете пространни жития ще даде възможност да се проследи историята на текста, произходът и времепоявата на различните ръкописи, тяхното отношение към др. паметници от същата епоха и пр. Тогава ще могат да се уточнят и някои становища на нашата историческа наука по кирило-методиевската проблема.

Трябва да се изследва употребата на „Рос" и производните ѝ в различните средновековни извори (най-вече славянските), на прилагателното „росьскы" в неговите нюанси и сродни думи. Тази задача не е лека, защото данните в източниците са твърде неясни и противоречиви.[44]

---

[44] Вж. А. Гаркави, Сказания мусульманских писателей..., с. 49, 54, 63, 66 сл., 74, 79, 92, 108, 125, 129, 130, 151, 154; Д. Хвольсон, Известия о хазарах..., с. 35 и сл.; V. A. Mošin, Начало Руси. Норманы в Восточной Европе. Byzantinoslavica, t. III, Praha, 1931, с. 33 и сл. П. Н. Третяков, Анты и Русь. Советская Этнография (Москва—Ленинград), 1947, кн. 4, с. 75; М. В. Левченко, Очерки по истории русско-византийских отношений, Москва, 1956, с. 34—35, 59—60.

Известно е, че през VIII—X в. Хазария е многоплеменна държава. Тя включвала и славянски племена.[45] За изясняване на проблемата за „росъски" книги е необходимо да се проследи проникването на християнството в Хазария и съседните области, създаването на първите църковни общини и началната употреба на богослужебните книги (евангелие и псалтир) особено у славяните — също твърде трудна задача.

15. Според ЖК (гл. IX, с. 112) по време на разговорите в каганския двор Константин Философ споменал за своя знатен род. Дядо му бил славен и велик, приближен на императора, но след като доброволно отхвърлил дадената му чест, той бил изгонен в чужда земя, където в бедност създал потомство. Константин търсил дядовата си чест, но не я получил, защото бил Адамов внук.

Този разказ за подхода на Константин Философ при първата среща и представяне в каганския двор звучи правдиво. Като историческо сведение за произхода на солунските братя обаче той не се покрива с други пасажи в ЖК. Отклонението се дължи на обстоятелството, че в основата на втория текст са залегнали мисли и идеи от няколко слова на Григорий Богослов.[46] Все пак този откъс заслужава по-специален научен интерес. И тук е отразена историческата правда, че Константин Философ произхождал от виден род.

16. ЖК дава вярна представа за характера, целта и значението на хазарското пратеничество. По своята мотивировка и външна форма мисията носи предимно религиозен оттенък. В изложението доминират разговорите по религиозни въпроси. Но дори и тяхното съдържание се определя от целите на византийската политика, от взаимоотношенията на общите интереси на двете страни. В началото и края (гл. VIII, XI, с. 109, 123—124) на житийния очерк за хазарската мисия твърде ярко е отразен нейният политически характер. Изтъква се старата дружба между Византия и Хазария; прокарва се мисълта за мястото и ролята на религията, която може да бъде звено между двете държави, желанието за добросъседство и сътрудничество. Писмото, което каганът изпраща на византийския император, завършва с думите: „Ние всички сме другари и приятели на твоето царство и сме готови да ти служим, където пожелаеш" (гл. XI, с. 124). На високите византийски пратеници се предлагат богати дарове. По молбата на Константин Философ били освободени пленници — негови сънародници (гл. XI, с. 124). Дипломатически подход проявяват и двете страни. Византийските гости са приети от кагана. Разговарят с него и съветниците му. Отрежда им се място, отговарящо на техния сан (гл. IX, X, XI, с. 112, 114, 118, 122—124). Житиеписецът дава вярна характеристика на цялата атмосфера, в която протичат разговорите в каганския двор.

В житието се подчертава също, че Константин Философ е изпратен в Хазария от византийския император. Той е негов представител. Групата заминава за хазарската страна „царьскою помощию" (гл. VIII, с. 109). След завръщането си в столицата Константин Философ се представил на импера-

[45] Вж. А. Гаркави, Сказания мусульманских писателей, с. 37—38, 40 и сл., 92—93, 108, 129, 130.

[46] Вж. Orat. VIII (In laudem sororis suae Gorgoniae), c. IV—VII. Migne, Part. gr., t. XXXV, col. 793, 796; Orat. XXIV (In laudem S. Cypriani), c. VI, XV. Migne, Patr. gr., t. XXXV, col. 1175, 1188; Orat. XXXIII (Adversus Arianos, et de seipso), c. IX, XII, XIII. Migne, Patr. gr., t. XXXVI, col. 226, 229, 230.

тора — навярно да направи отчет за изпълнението на своята задача (гл. XIII, с. 128). Житието не оставя съмнение, че мисията е била от религиозен и държавно-политически характер. Тук се покриват основните цели на държава и църква.

17. За това говорят и самите резултати от хазарската мисия на солунските братя. Укрепва добросъседството между Хазария и Византия, икономическите и църковните взаимоотношения. Така напр. Хасдай Ибн-Шапрут (X в.) съобщава за засилени търговски връзки, приятелски и съюзнически отношения между византийци и хазари, размяна на пратеничества и дарове.[47] Подобрено било положението на християните (срв. Итал. легенда, гл. VI) и възстановена църковната организация в Крим и на Таманския полуостров. В епархийските списъци и съборните актове отново фигурират Готската и Фулската епархия.[48] Приемникът на херсонския архиепископ Георги, за когото се говори в ЖК (гл. VIII, XII, с. 109, 126) и в Италианската легенда (гл. III), взел участие на църковния събор в Цариград през 879 г.[49] Добре устроените центрове на църковен живот, особено Херсон, откриват пътища за проникване на християнството не само в Хазария, но и в съседните области, най-вече сред източните славяни.

18. Сведенията в ЖК от географски характер също се отличават с точност и заслужават доверие.

Правилно е отбелязано (гл. VIII, IX, с. 109, 111), че Херсон се намирал извън границите на хазарската държава, но недалеко от тях (срв. Итал. легенда, гл. II).[50]

Житиеписецът съобщава, че отправяйки се за Хазария, мисионерската група пътувала с кораб между „мєѡтъскоѥ ѥзєро и Капінскаа врата кълав'канскыхъ горь“ (гл. IX, с. 111). Знаем, че Константин Философ прекарал зимата на 860 г. в Херсон. След това се отправил към хазарската столица. Той е преминал именно по посочения от житиеписеца път — в посока към Дербент, за да намери кагана в късна пролет или лятото на 861 г. в неговата лятна резиденция.[51]

В гл. XII (с. 126) на житието се описва характерът на местността, през която е преминала мисионерската група начело с Константин Философ. Авторът има пред вид Калмицката степ, където наистина се срещат „безводни и пусти места“, мочурища, горчиво-солена вода „ꙗко жльчь“[52].

---

[47] А. Гаркави, Сказания еврейских писателей..., с. 105.

[48] Вж. подр. Fr. Dvornik, op. cit., p. 166; М. И. Артамонов, цит. съч., с. 333—334.

[49] Pseudo Synodus Photiana. Acta Sanctae Synodi... Paulo Chersonis... J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XVII, A-XVIII A, col. 374.

[50] Извори за бълг. история, т. VII, с. 295.

[51] Срв. J. Marquart, Osteuropäische und Ostasiatische Streitzüge, Leipzig, 1903, S. 18—19; Fr. Dvornik, op. cit., p. 183; G. Vernadsky, Byzantinum and Southern Russia, Byzantion, XV (1940—1941), Boston, 1941, S. 70.

[52] Вж. Ф. Щ., Кальмыцкая степь. — Энциклопедический словарь, Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. XIV, Спб., 1895, с. 67, 68; Fr. Dvornik, op. cit., p. 205.

* * *

Този бегъл очерк ни убеждава, че Пространното Кирилово житие е извънредно ценен и във всяко отношение първостепенен източник за хазарската мисия. Съмненията, които по-рано пораждаха някои сведения в житието, сега са преодолени. Оправданото критическо отношение към житийния разказ по отделни въпроси не дава никакво основание за общо недоверие към него. При оценката на ЖК като исторически извор не бива да се забравя, че то носи отпечатъка на средновековно литературно произведение. Въпреки агиографските елементи обаче то е рядък по значение исторически паметник, който дава обилен материал по редица важни въпроси, които са отбегнали от погледа на византийската историография.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Надежда Драгова

ЗА ПЪРВИЯ СТАРОБЪЛГАРСКИ АЗБУЧЕН АКРОСТИХ

РЕЗЮМЕ

В славистиката отдавна се предполага, че е възникнал азбучен акростих на славянски език заедно със създаването на славянската азбука, който по-късно ще да е послужил за литературен модел на „Азбучната молитва“ от Константин Преславски. Към многобройните досегашни хипотези докладът прибавя нови наблюдения върху един незабелязан старобългарски азбучен акростих,[1] втъкнат като аргумент във Втората апология на българската книга[2] от XI в. (с най-стар препис, издаван многократно от Берлинския пергаментов сборник, XIII в.).

Акростихът е химн на света Троица. Редица следи издават глаголическия му първооригинал.

Предположението, че в тази творба може да се търси Кирилово авторство, докладът защищава със следните доводи:

1. Там, където стихотворението е опазило по-цялостни елементи, издава перото на книжовник с голям литературен опит. Особено е подчертано богатството от стихотворящи средства.

2. Темата на стихотворението — прослава на Троицата — е силна и продуктивна в цялото Кирилово дело и в книжовното му наследство. Анализира се догматичната ѝ разработка в светлината на познатите позиции на Константин-Кирил в диспутите и идейните разногласия на IX в.

3. Посочват се следи от акростиха в най-старата българска литература в: „Похвала за Лазар“ от Климент Охридски, „За буквите“ на Черноризец Храбър, „Слово за Възнесение“ от Йоан Екзарх, „Азбучна молитва“ от Константин Преславски.

[1] Вж. подробно у Н. Драгова, Непроучен старобългарски азбучен акростих, Език и литература, г. XXIII, 1968, кн. 3, с. 37—58.

[2] Вж. подробно у Н. Драгова, Втората апология на българската книга и нейните извори. Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му, София, 1969.

4. От познатите досега старинни акростихове (възникнали до XIV в.) най-много съответствия на първите думи от акростиха с цялото наименование на буквите има точно в този азбучен химн на света Троица: от 33 стиха — 19 цели думи и 4 първи срички. Стойността на този аргумент се подсилва и от следните обстоятелства:

а. Няма нито един стих, чужд на основния замисъл в избраната композиция. Не се улавят късни шаблонизирани интерполации.

б. Там, където първата дума на стиха от наблюдавания химн не е възприета като наименование на съответната буква, се оказва, че тя е непригодна за назоваване: бог, игемон, пилат, фараон, херувими, шестокрили, царство, юдей...

в. Съпоставки с втория стих на азбуковника и наименованието на буква Б (буки) в Абеценариум булгарикум убеждават, че *азбуковникът е съществувал преди абеценариума.* А от Абеценариум булгарикум 22 наименования съответствуват на началните думи в химна на света Троица.

5. Докладът лансира хипотезата, че наименованието на Кириловата азбука глаголица е възникнало по книжовен път върху старославянско сведение, че Кирил е посветил своето дело — създаването на славянската азбука — на света Троица.

Известно е, че терминът „глаголица" има късен произход или, както се изразява Шафарик, „това име възниква твърде късно и твърде неясно". Утвърждаването му с днешния смисъл се отнася към XVI в., без да се визира някакъв конкретен извор за неговото възникване. Терминът има определено литературно-книжовен характер: такава дума не съществува в народните славянски говори, нито пък е зарегистрирана с други значения в съвременните славянски езици.

За самата азбука глаголица в паметниците са засвидетелствувани следните наименования: Кирилица — Русия, XI в.; Буквица — Босна XVI—XVII в.; описателни — Книги български, Книги хърватски и др.

Единствено руските хронографи документират име на Кириловата азбука литица, за което не съществува етимологично обяснение.

Възникването на името Литица докладът обяснява като неразбран прочит на първоначален старославянски израз:

Кирилъ створилъ грамоту словеньскимъ языкомъ троицы

Сгрешаването е зафиксирано в много руски паметници, но неговата подложка в най-стар препис намираме в Псковския хронограф (1494) с. 44; Кирилъ створилъ грамоту словеснымъ языкомъ г҃лему литицю...

Недоразумението е възникнало върху изписване на троица като г҃ица, където първата част на думата е била представена от буква с титла в цифровото ѝ значение г҃ = три. (В доклада са приведени множество примери на такова изписване в старославянските литератури.)

По-сетне развързването на Глагол с титла се обърква и обозначението г започва да се възприема или като буквеното наименование, или като форма от думата глаголати.

Отделните етапи могат да се предположат в подобен ред:

грамоту троицы =
= грамоту г҃ицы =
= грамоту г҃лаголицы = (развързване с буквеното наименование)

= грамоту глаголитиць = глаго литиць =
= грамоту глему литицу.

Така в доклада наименованието глаголица се възприема като възникнало в късен следглаголически период, когато с кирилски букви се е изписвало посвещението на тронца = гнца = г[тро]нца = г[глагол]нца. Погрешно полученото име глаголица си е намерило обяснение в една народна етимология и затова се е утвърдило за разлика от Литица.

Но тук е привлечен този процес само като свидетелство, че в книжовната традиция е било живо знанието, че Константин Кирил е посветил своето дело на Троицата.

Към това съображение е припомнена и хипотезата на Чернохвостов — Кипарски[3] за символен характер в графиката на глаголицата — реализиран именно чрез трите емблеми на Троицата: кръст, триъгълник и окръжност.

6. Върху основата на приведените съображения се гласува доверие и на множество надписи, които представят азбучния акростих като Кирилово дело.

[3] Вж. В. Кипарский, О происхождении глаголицы. Сб. Климент Охридски — материали за неговото честуване по случай 1050 год. от смъртта му, БАН, 1968, с. 91—97.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Петър Илчев

СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ АЛОГРАМИ И ТЯХНАТА ДИСТРИБУЦИЯ

1.1. Проблемите, свързани с графиката на най-древните славянски писмени паметници, са оставали актуални през целия досегашен развой на славистиката; в продължение на век и половина на тях са били посветени стотици страници и с разрешаването им са се заемали голям брой изследователи, между които и някои от най-видните представители на европейската лингвистика. Естествено отношението към езиковите и палеографските факти, съдържащи се в запазените ръкописи, не е било еднакво; най-силно и най-трайно е привличала вниманието с необикновените и загадъчни начертания на своите букви глаголицата, затова с нея са свързани първите комплекси от въпроси на славянската филология: чие дело е тази азбука и кога се е появила, отразява ли някакво чуждо графично влияние и ако е така, какво, от нея ли са заети в кирилицата знаковете за липсващи в гръцкия език звукове или обратно, защо толкова бързо (около три столетия след създаването ѝ) е изчезнала от почти цялата огромна територия, върху която е била разпространена, и мн. др. От друга страна, проучването на старобългарския език с оглед на сравнителната граматика — индоевропейска или славянска — е изисквало да се постулира звуковата стойност на всеки отделен глаголически, респ. кирилски знак. Както знаем, липсата на достатъчно количество исторически данни и закономерните за нашата епоха несъвършенства в научната методология все още не позволяват да бъде разрешена окончателно която и да е от тези задачи[1].

---

[1] Най-голямо е единството относно създателя на глаголицата; какви други езици и писмености освен тези, за които се говори в ЖК, е владеел Константин Философ и доколко, познати ли му са били някакви опити да се записва славянска реч, от кого и какви, кога е започнал да съставя и „подрежда" своята азбучна система, доколко в това дело е участвувал брат му Методий или някой от техните приближени — това са все въпроси, на които засега не може да се отговори.

1.2. През последните няколко десетилетия генетико-компаративистичният подход към присъщите на една езикова система лингвистични факти постепенно отстъпва на едно чисто синхронично направление, което се стреми да опише даден език не като сбор от континуанти на по-стари или като изходно състояние за по-късни звукове и форми, а като съвкупност от намиращи се в различни типове взаимозависимости и поради това притежаващи различни честоти — така, както ни ги дават писмените текстове — езикови елементи. Все по-отчетливо се осъзнават и принципните различия между фонетичната и графичната езикова материя: съвременната (понякога наричана „математическа“ или „символична“) логика дори третира това, което за мнозина езиковеди са само две форми — говорна и писмена — на един и същ език, като два отделни езика, всеки от които има своя собствена специфика.

Въпреки че нашите познания за старобългарския език — а също и за другите старинни езици, които нямат вече пряка комуникативна функция, — се основават върху данните, извлечени от неговите текстове, почти никога графичните черти на един или друг ръкопис не са стояли в центъра на научните интереси и не са били разглеждани самостоятелно — изследователите са ги засягали съвсем бегло или изобщо са ги изоставяли, за да се занимаят с онова, което са преценявали като по-съществено[2] (впрочем част от големите глаголически паметници все още нямат цялостни изследвания, а Z и A[3] — дори индекси). Така някои вътрешни особености на старобългарските текстове, напр. дуктусът на отделните букви[4] или правилата, регулиращи употребата било на буквените, било на интерпункционните и други знакове, са останали недоизяснени. А ортографичните норми по един или друг начин са свързани с отношението между звуков и писмен език, т. е. с „превода“ на фонетичната реч в графична; те са свидетелство не само за структурата на определена система, но и за езиковедските знания на тези, които я използуват.

---

[2] В своето Разсуждение о языке Саввиной книги, 1899, Щепкин разглежда само фонетиката на паметника (на еровете са посветени тук над 160 с., т. е. около половината от изследването); в Der altkirchenslavische Codex Suprasliensis, 1927, Маргулиес е отделил за общите морфологични особености на ръкописа малко повече от една страница; фон Арним посвещава на морфологията две глави (към 40 с.), но със синтаксиса въобще не се занимава в дисертацията си Studien zum altbulgarischen Psalterium Sinaiticum, 1930. Посочените три работи, заедно със статиите на Курц за Зографското евангелие в Slavia, IX и XI, са най-цялостните проучвания на старобългарски писмени паметници досега.

[3] Съкращения за старобългарските ръкописи: единични латински букви за евангелията, по две — за големите ръкописи (Cl Ps Eu Su Ea означават съответно Клоцов сборник, Синайски псалтир, Синайски молитвеник, Супрасълски сборник и Енински апостол); две кирилски букви, втората от които е л, предават имената на малките паметници (Рилски листове, Охридски, Хилендарски, Зографски, Листове на Ундолски, Македонски кирилски лист, Слуцки псалтир). || е знак за край, респ. начало на ред, → означава имплокация („ако . . . , то . . .“), а с = бележим графичния признак 'главна буква'.

[4] Забележително е, че начертанията на глаголическите букви в Ягичевия обзор Глаголическое письмо, ЭСФ 3, 1912, са значително по-близки до оригиналите, отколкото в схемите на Вайс, Rukověť hlaholské paleografie, 1932, където чертежите са опростени, а разликата между тънки и дебели линии не се взема под внимание; подобно нещо показват в още по-голяма степен комбинациите на Гошев, Старобългарски глаголически и кирилски надписи, 1961; тук някои буквени елементи, конструирани от автора, са съвсем несигурни.

Как старобългарският книжовник е разчленявал писмената реч на различни по големина откъси, беше показано на друго място[5]; тук ще разгледаме въпроса за дистрибуцията на алограмите в старите български книжовни паметници, като ще вземем пред вид и общата честота на двойките хомофонни знакове в ръкописите.

2.1 Обстоятелството, че за няколко старобългарски фонеми глаголицата или кирилицата имат по два различни буквени знака, от които в текстовете се явява ту единият, ту другият, поставя въпроса за възможността да са съществували някакви разлики в значението на всеки от участниците в двойката[6]. Тези разлики може да са имали чисто графичен характер — изборът на дадена буква да се е определял от релевантна само в графичния език закономерност; в такъв случай двете (респ. трите) букви имат еднаква фонетична стойност, т. е. те са алограми. Възможно е обаче звуковете, изразявани чрез единия и чрез другия знак, да са били различни. За алограмите, които имат висока обща фреквентност (*и-, о-* и *с*-знаковете), а също и за тези, при които единият член на двойката е диграма (алограмите на *щ* и *у*), по-вероятно е първото обяснение; различията в предаването на нехарактерните за тогавашната славянска учленителна база звукове *ϑ*, *φ* и *γ'* нямат съществено значение за нашия преглед, защото буквите ѳ, Ф и ѣ заемат последните места по честота, срещат се само в чужди думи (почти изключително собствени имена) и появата на техни алограми е ограничена в много тесен лексикален кръг[7]. До голяма степен същото се отнася и за буквите *ижица* и *ю* — предполаганата от мнозина хомофонност на тези знакове в епохата на първоучителите Константин-Кирил и Методий не може да се докаже чрез данните от оцелелите до наше време ръкописи. Единствено при някои от вариантите на диграмата *ери* можем да допускаме нехомофонност, и то не във всички паметници[8].

2.2 В разпределението на двете, респ. трите букви за *и* повечето ръкописи показват определена последователност. Появата на единия или на другия знак е зависела от мястото, което той заема в потока на писмената реч. Най-ясно старите книжовници са различавали няколко положе-

---

[5] Вж. Към проблема за езиковата сегментация на старобългарските текстове, БЕ, 1969, кн. 3.

[6] Навсякъде ще използуваме за по-голямо удобство Ягичевата кирилска транслитерация независимо от това, че тя съдържа някои сериозни недостатъци.

[7] Още по-рядък е вариантът на глаголическата ⰰ с малка дъгичка отляво: 18 пъти в Z и 5 пъти в M; той се явява само в Иед на сложното сег. д. причастие, м. р. (мисля, че двете ⱀⱄⰰ, Мк 14.13 и Лк 22.10, са сбъркани от преписвача на Z вм. ⱀⱁⱄⰰ, както е на съответните места в M); буквата се среща в позиция, в която иначе се явяват ⱛ, ⰶ или ⰰ, но нейната употреба не позволява да се постави въпросът за отношението и към тези знакове на чисто правописна основа. Т. нар. „паяковидно *х*“ намираме едва три пъти в Ps и веднъж в A все в думата ⱈⰾⱏⰿ-, срв. и разд. 3.2. Данните за предполаганото от Нахтигал, Doneski k vprašanju postanku glagolice в Razprave Znanstvena društva za vede humanistične I, 1923, *не* са твърде оскъдни, за да бъде то предмет на обсъждане. Що се отнася до ⰰ и ⰰ в S, не подлежи на съмнение, че знаковете са алограми.

[8] Срв. разд. 2.4 и 3.1. Трябва да добавим, че фонетичните съответници на старите палатални съгласни ч, ж, ш, ц, ѕ, ꙁ, дори с са се различавали по степен на мекостта не само в различни периоди от развитието на българския език, но и в отделните диалекти, макар че са се отбелязвали с един и същ буквен знак.

ния на *и* в една и съща дума[9]: начало на думата, позиция непосредствено след гласна (някъде, напр. в A, и пред вокален знак), след съгласна, *и*-звукове в съседни срички (разделени или неразделени от съгласна). Освен това някои ръкописи, напр. Z, M, Eu, използуват различни *и*-знакове в началото и в края на по-големи текстови отрязъци[10]. Неславянските имена, започващи с *И-* (Иерусалим, Иисус, Иоан, Иосиф, Иуда и под.), често правят изключение от характеризиращото даден ръкопис правило за употребата на начално *и-*.

Морфологична мотивация има изборът на един от *и*-знаковете при диференцирането на съюза *и* и съвпадащата с него винителна форма на анафоричното местоимение; писменото разграничаване на тези две морфеми е една от най-очебийните норми при разпределението на алограмите за *и*. Относителното местоимение се свързва графично или с анафоричното, или със съюза.

Обратно, следи от чисто графична обосновка за появата на ı или н намираме в Cl: н се среща доста последователно след букви, чието начертание съдържа двойка кръгчета, напр. в групата тн, вн, мн, жн, лн, т. е. избягва се непосредствената близост на две такива двойки (ѳ ҁ, ѳ ѯ, и т. н.). Може би резултат от същата тенденция са и преобладаването на н след м у единия от преписвачите на Ps (фон Арним го означава с A[11]) и след Т у другия от тримата (C).

Най-правилно е разпределението на *и*-знаковете в Z — както изглежда, този текст има своя собствена правописна система; много последователен е в това отношение и Eu, докато в някои от другите глаголически паметници — особено когато са писани от няколко души, като напр. Ps — правописът на различните букви за *и* не е така единен.

В началото на дума Z използува почти винаги знака ι; не така редовно в тази позиция пишат същата буква M, Ps и Cl, а останалите текстове предпочитат н. След гласна в Z се явява същото ι, в Ps и S — ı, в другите обаче — н. Пред гласна в A и Cl намираме обикновено пак това ı. След съгласна всички ръкописи последователно пишат н, с изключение на A, Cl и някои части от Ps, където преобладава ı (не ι!). Когато в една дума се срещат едно след друго две *и*, в редица ръкописи те се отбелязват с различни букви — ні Z, обратно, ін A, което и пред други гласни пише ı (пріемъ, архіерен и т. н.[12]), също Cl, но нн M, Eu; кирилските S, Su и Ea са като Z и тази практика се установява за дълго[13]. В Z правилото за графична диференциация на съседни *и*-знакове обхваща и началното *и-*, което се намира след съюза *и*, напр. ι нде (Мк 1.35, 4.20, 5.24, Лк 8.39, 21.13, Ио 4.28, 9.7, 10.40, 11.29), і ндн, ι ндеже, ι нцѣл- (над 20 случая), ι ншьд- (повече от 10 примера) и т. н.[14]

---

[9] Понятието 'дума' в онази епоха не е съвпадало с днешното; тук имам пред вид по-скоро това, което сега бихме обозначили като 'фонетична дума' и в което се включват про- и енклитиките.

[10] По начало това са откъси, заключени между две интерпункционни точки; те се равняват обикновено на едно кратко изречение или на част от по-голямо.

[11] Вж. неговите Studien, гл. III, § 1—2.

[12] В A се явяват редица случаи, при които постконсонантно *и* в съседни срички се записва с различни букви — оученици, днвіша сѧ и др.; това може да е било редовно в оригинала му. Дали явлението е свързано с правилото за графична диференциация на съседни *и*-знакове, не може да се реши категорично.

[13] За употребата на ı в Ea вж. и палеографското описание в изданието на паметника, с. 182.

[14] Интересно съвпадение в S: Мт 8.9 н ідетъ, докато иначе е н н-. В Su също можем да намерим ı след предходно н от друга дума: не само 18.18 н істочьнкъ, 26 н інѧ и т. н., но също 17.11 прнвестн ı и под. (но 17.20 оболшѧ н).

Разликата между написанието на съюза *и*, анафоричното и относителното местоимение е налице почти във всички ръкописи: Z пише съюза и относителното местоимение с ѣ, а анафоричното — с і или н (срещат се петдесетина случая и с ѣ[15]); приблизително така е и в Cl, но за съюза тук може да се яви и і (пет-шест пъти дори ꙗ), относителното местоимение редовно е с ѣ-, а н за анафоричното местоимение намираме три пъти непосредствено след друго -і в края на предходната дума[16]; в M най-често съюзът е ѣ, а двете местоимения — н (но след -ъ в предходната дума — і, така че се получава -ъ і, респ. -ъі), нже; в A напротив, съюзът и анафоричното местоимение обикновено са н, но често е іже. Не са така диференцирани написанията на тези думи в синайските паметници[17], а Su изобщо не ги различава графично. За разлика от него също кирилската S обединява, подобно на Z, съюза и относителното местоимение — н (с десетина изключения), нже (с едно изключение) — и ги противопоставя на анафоричното, което тук е і (три изключения[18]).

Началното *И-* в библейски имена може да се напише с различни *и*-букви. В ръкописите се забелязва стремеж, както изглежда по-късен, да се унифицира правописът на тези думи. Така в Z, покрай правилното за паметника написание ꙗ̄с̄, се срещат немалко случаи с н̄с̄, което преобладава в M и е редовно в A, докато в S, която предава началното *и-* с н-, това име винаги е ꙗ̄с̄, т. е. точно така, както е гръцката унциална абревиатура[19].

2.3. Вторият старобългарски *о*-знак, алограмата ѡ, може да се схваща като графично удвояване на *о* в глаголицата, както е получена и гръцката омега. Тази буква е много по-рядка от о[20] и някои от малките паметници (Ол; Хл, Зл. Мл, Мостичевият надпис) изобщо не я познават. Честотата на ѡ е доста по-висока при маюскулните заглавия, отколкото

---

[15] Отношението между *и* знаковете в Z е различно в отделните евангелия — н в Мт се явява 35 пъти, в Мк — 29, в Лк — 9, в Ио — 5, докато і е съответно 16, 98, 125 и 74; вж. таблицата на Мошински във Warstwy językowe w kodeksie Zografskim, Z polskich studiów slawistycznych 1963, с. 247.

[16] Четвъртият случай, 7b18 прѣломь н, е съмнителен — това може да бъде и съюз (и в гръцкия, и в латинския текст липсва *αὐτὸν*, респ. eum).

[17] В Ps съюзът е по-често ѣ, ї (около $\frac{2}{3}$), което и в Eu има превес над н, анафоричното местоимение обикновено е с начално і, ї (около $\frac{9}{10}$) и т. н., вж. речника в изданието на Северьянов и индекса на Слонски.

[18] По Щепкин, Разсуждение, с. 33—34.

[19] В глаголическите евангелия, а понякога и в другите старобългарски ръкописи се срещат единични примери със семитски имена, чието начално *и-*, ако се намира непосредствено след друго *и* в текста, изобщо липсва, напр. оанъ покрай ноанъ Z M, оснфъ при носнфъ Z M (дори акнмъ за *Ἰωάκειμ* в Ea, 28б2, срв. и обратното в — ноаньнъ за ан'на, *Ἄννας*, Ио 18.24), или пък е заменено с йота, напр. юда покрай нюда (или ноуда) Z M, ѣковъ вм. нѣковъ (или наковъ) Z и пол., срв. Мк 13.3 в Z: петръ · ѣ ѣковъ · ѣ оаннъ (наковъ веднъж и в S, Лк. 8.51). В групата *ие-* началното *и-* може да се изпусне независимо от предходната гласна, както е при името ерусалимъ (обикновено съкратено) при нормално не- в Z M (ермъ и в Ea), ердань при нердань в A (срв. ерд- също два пъти в S, където иначе е нордань, може би веднъж и в Eu 6b11). Винителната форма ернхж редовно се явява така във всички евангелски текстове (освен веднъж в Z, Лк 19.1), а за Ред имаме нернхона в M, но Z A S е пак с E-; явлението не може да се тълкува само като фонетично. Случаят чкъ... нменемъ · анръ в A, Лк 8.41, вм. наньръ (*Ἰάειρος*) остава неясен.

[20] В Z и M отношението ѡ:о е приблизително 1:100, в S — 1:130, в Su — 1:370 и т. н.

в обикновения текст (напр. в Eu, Ps, A: тази традиция е запазена и в S — един паметник, който в много отношения стои твърде близо до глаголическите), а също и при библейски имена. Обикновено се приема, че знакът предава грц. *ω*; това обаче не е вярно — употребата на ѡ е определена от специфични закономерности, близки до принципите, които регулират дистрибуцията на *и*-алограмите.

Появата на ѡ в написаните с глаголица и явно по-старинни ръкописи е свързана с една важна особеност — буквата се среща почти изключително в началото на дума, по-точно по формулата . → ѡ; вътрешен ѡ намираме едва десетина пъти, и то все в неславянски думи. При паметниците от източнобългарски произход знакът зачестява; създава се и неговият вариант широко *о* (Su, Ул, Ea)[21], което съответствува функционално на голямото глаголическо ⍥ в A и Ps. За употребата му са характерни някои нови черти: освен като начална буква ѡ започва да се пише и в положение непосредствено след гласна (в отделни случаи и след ҁ — знак, който съдържа начертанието о); в малко по-късни ръкописи знакът се среща и след съгласна, като появата му тук е предизвикана от наличието на друго о (или оу, ѕ, в чийто графичен състав участвува фигурата о). Не бива да се очаква, разбира се, че тези правила са спазвани безизключително — и тук, както при разпределението на *и*-знаковете, се е намесил морфологически фактор (разграничаване на омонимите *о* и *о*!), различни аналогии (напр. съгласна +ѡмъ по гласна +ѡмъ) и под.

В глаголическите ръкописи ѡ може да се срещне — почти винаги значително по-едра от останалите букви — в началото на текстови отрязъци с различна големина, напр. при честите евангелски изрази ѡтъвѣштавъ же і҃с рече Z, A, отчасти M, ѡнъ же рече Z, няколко пъти и в M (началното положение е изтъкнато и чрез енклитиката же, докато иначе би било онъ; в Z няма нито едно изключение), вж. също Мт 10.2 Z M ѡвѣма же на десатѐ апо̀ма имена сѫтъ сн, Мт 10.39 Z M ѡбрѣтъı дѹшѫ своѭ погѹбитъ ѭ (A обрѣтъı) и др.[22], в синайските паметници, напр. Ps 25b6 ѡвıдѫ мıа (но 18 ѣко обıдѫ мıа), 25b8 ѡтвръсıа на мıа ѹста своѣ и др., а в Eu след интерпункционна точка появата на ѡ е едва ли не задължителна, срв. 59a21—23 ѡтндѣте отъ лознѣ · ѡтъ ннвъ · ѡтъ врътоградъ, 54b16—20 ѡтъ знаемъıхъ · ı незнаемъıхъ · ѡтъ сѫмънѣнъıна мѣста · ѡтълѫчн са ı отъдѣлн · ѹстъıдн са · ѡвраза образованааго и др.

Морфемата *от-*, която твърде често стои в началото на изречение, се пише в някои паметници (Z, A, Ps, Рл) доста последователно с ѡ (може да бъде и ѡ̀-): като представка главно във форми на отъвѣштатн (няколко десетки случаи в Z и A), отъвратнтн, отъргнѫтн в Ps и др.; като предлог, напр. Мт 4.17 ѡтъ толн, Лк 22.69 ѡтъ селѣ (може би трябваше да се транслитерира като една дума, срв. Рл 2c30 ѡ̀нѭдь), Ио 11.53 ѡтъ того.

[21] По всяка вероятност знакът е чисто славянско нововъведение — в Гардтхаузеновата Griechische Palaeographie не можах да открия подобен вариант на *о*. Алограмата с точка в средата, т. нар. „очно о", първи примери от която намираме в Ea, се явява в гръцката книжнина много рано, вж. цит. съч., 1913, стр. 37 и passim.

[22] С Ѡ- (рядко ѡ-) в Z намираме следните думи: ѡ (ѡ̃), ѡбаче, ѡбрашть, ѡбрѣте ѡбѣма, ѡвн, ѡв'ца, ѡгнѣ, ѡлокавътоматъ, ѡнъ, ѡна, ѡнн, ѡста, ѡтроча, ѡтъ, ѡт- и ѡче, някои от тях само по веднъж. Функцията на *о-*, което стои в началото на кратък текстов откъс, в A се изпълнява не само от ѡ, а и от о, но по-голямо по размер.

же дьне, Мт 27.45 wтъ шестыѧ же годинъı все в Z (A тук има ѡ̑-); в звателната форма wче (срв. и wтьца в Самуиловия надпис, вер. и [wц||ѫ] на р. 4—5).

Винаги с w се пише междуметието *о* (грц. *ѡ̑*), напр. Мк 9.19, Лк. 9.41 във всичките евангелия w роде невѣрьнъ (S невѣрнъı), Мт 17.7 M A S (в Z мястото липсва) и под,. библейското wсанна, също възклицание[23], и wле в Eu и Su; така междуметието се диференцира от предлога *о*, но в началото на израз или след точка и той може да се напише w, срв. заглавията на главите преди текста на евангелието по Лука в Z, л. л. 129 и 130 (75 пъти!), близките по конструкция пасажи в Eu (само на л. л. 60a, 60b и 61a го има 20 пъти), Ио 15.8 Z ||w семь бо, Ps 86b6 ||w тебѣ, 155a4, w чемь, докато вътре е все о.

В евангелския текст на S освен w =*ѡ̑*) и wсанл намираме нwанъ и нwснфъ (но носниѫ, нiаковъ[24] и др.). За Su е в сила второто правило: ако непосредствено пред *о* има гласна, ще се използува знакът w (т. е. вокал → w) — една норма, на която се подчиняват и множество среднобългарски ръкописи, — затова тук имаме днwмнднн, днwклнтнан- (грц. *Διο-*), єѳiwпьскъı (*Αἰθιόπων*), ѳєwдоръ, ѳєwдосин, ѳєwфилъ (*Θεό-*)- лєwнтин *Λεόντιος*), пнwннн (понякога и пно-) и др., но аполонъ (*Ἀπόλλων*), артємонъ (и -wнъ), вавилонъ (*Βαβυλών*) и т. н. Именно в резултат на това правило, а не поради стремеж да се запази оригиналният правопис, старобългарското написание може да съвпадне с гръцкото, както е в гєwргiа (*Γεώργιος*), єукарпiwнъ (*Εὐκαρπιών*), кирiwнъ (*Κυρίων*) и под.[25] Предлогът *о* се явява като w един път след точка, 357.11, три пъти след н (ї) и пред следващ 354.17, 447.29 ї w їwснфѣ, 365.1 рекѫтъ нѣцнн w їwснфѣ, и веднъж пред мw, 545.3 w мwиснн. За ρ→w можем да приведем 127.13 арwнъ, но доказателствената му сила тук е малка, срв. същото име в M, Лк 1.5, и Ps 138б19.

Третата норма — от две разделени чрез съгласна *о*-букви едната (по принцип втората) да бъде w — се проявява малко или повече в останалите кирилски паметници. Ул освен в изброените положения (·w-, вокал → w), има по веднъж на р. р. 22 добрwє (тук може би и ρ→ w, срв. и трите нарwдъ, 57, 63, 70), 3 подwбно, 59 многw и 11 ѯбw; в Ea също намираме 1б8 wнъ, 26a12 wдѣ̑на, 36a8 wбрѣтаємъ, 32a1 wвцѧ, a17 wкрстнъ и др.; според втория принцип, т. е. както в Su, са 6a3, 35a10, a16, a17 тєw-, ѳєw-, 23a9, 33a7, 35б16, 36б5, б15—16, 34a18, нw-, вътрешни: 5a11, 8б1, 25a12, 28б12 єврєwмъ, също -єw- 23a 4—5, 29б16 семєwнъ и др., -нw- 26б16, 27a7, 35б8, б12 снwн- 27a5 єтнwпьстнi, 29б11 дiwклнтнанѣ, дори 36б2 ρwмлна; по правилото о (ѡ̑, ѯ) → w 5a18—б1 благоwбразно, 1a10 въставъшаго ѡ̑, 4б7 по wкръвєнню, 8б4 єко wдежда, 19б11 [бо][26] w[правъда сѧ], 28a6—7 нсаковоу wбѣтованiю, 29a5, всѫдоу wкованъ, о + консонант → w; 3б4—5 ндолwжрътвъ||нaѣ, 7б8 фараонwвъ 26a6 словw, а и 25б5—6 к̇||гw, по аналогия с което 32б18 нашегw, евент. 26a7 благw (за случаите 26б4 ѯлw и б11 селw вж. отношението на w към ρ, л, м в разд. 2.6). Предлозите *о* и *от* тук могат да се напишат и с едната, и с другата буква.

Встрани от тези закономерности стои Сл: в него с w се пише само морфемата *от* (—), и то ако *т* е надписано (с едно изключение в края на реда, 118.18), иначе е отъ;

---

[23] Трубецкой предполага, че преписвачът на M е схващал това възклицание като съставено от две думи: w! санна!, Altkirchenslavische Grammatik, 1954, с. 27; обяснението е малко вероятно, вж. разд. 3.

[24] Срв. и паралела iѣкwвовъ, Лк 3,34 в M.

[25] П. Дилс, единственият изследовател, който се е занимавал повече с употребата на старобългарските буквени знаци, не е видял тази закономерност, срв. „...w... не винаги на истинското си място и с големи колебания", Altkirchenslavische Grammatik, 1932, с. 41; мнението, че кирилският w предава гръцката *ω*, не е опровергано и в палеографското описание на Ea.

[26] бо не се чете в текста, но срв. съответното място (Рим. 6.7) в среднобългарските апостолски текстове.

това се отнася и до началото на стиховете, където буквата е по-едра, срв. 118.22, 39 ѡнмн, 37 ||ѡвратн, 101, 102, 104, 157 ѡ, но 18 ||Отъкрытн, 64 ||Оправъданнмъ. Предогът *о* е винаги ѻ (освен веднъж след друго *о*, 14 ꙗко ѡ всемь); единичното ꙗкѡ 78, явно се дължи на разсеяност (на това място преписвачът е направил и други грешки).

В Su почти на всяка страница се среща още един знак — широкото ѻ, което външно наподобява глаголическата буква (с двете си точици горе и долу) и е разпределено подобно на ѡ: след интерпункционна точка: 75.30 веселѧште сѧ · ѻ наказанн, 76.6 ꙗвн же сѧ дн҃аволъ ѻ десн҃ѩ дрѣжа мечь · ѻ лѣв҃ѩ же змнн и мн. др., изобщо като начална буква, напр. в ѻбаче (срв. ѡбаче в Z, Лк 6.24, 10.11, 11.41, 19.27, 22.21, 42; ѡбаче четири пъти и в Ps), ѻбразъ, ѻвъ, ѻгнь (срв. и ѡгнѣ в Z, Лк 12.49. ѡгнь Ps, 126б11, Ea 36a8, Ул Мт 13.40, 42), ѻдолѣвати (три от четирите му появи, 69.26, 72.25, 87.2—3) и т. н. Често е това ѻ в морфемата *от-*, напр. 70.28 въотъвѣтѣхъ, 72.9 да не отълѫчнмъ сѧ, 73.27 отъати, 73.28 отънѫдь и пр., също и като предлог, понякога в отьць (но само веднъж отьче, 316.29 !). Най-после в паметника намираме и вътрешно ѻ — след вокал, напр. кѵрнонъ (иначе е -ѡнъ), пнонн (и -ѡн-), прнобрѣтоша (и другите форми на прнобрѣстн, явно заради ѻбрѣстн), прѣобндѣша и др. — или пред м, р, напр. 73.15 ведомн, 126.4 свѣтломъ, 119.16 грнгорнн (може би случайно). Другите кирилски ръкописи показват приблизително същата дистрибуция — в Ул ѻ се явява винаги след точка: на р. р. 15 ѻставнте, 12 ѻнн, 16 отъ (а иначе ѡ); единственото начално ѻ- е във формита на ѻц-. Непременно в начало на изречение, евент. предхождано и от интерпункционен знак е ⊙ и в Ea, 5a17 ⊙блѣщемъ же сѧ, 27a14, 5a15—16, 1б9—10[27].

2.4. Позициите, в които можем да намерим вокала *ери*, са строго определени: той се явява само след твърда съгласна, и то когато след него идва или пак съгласна, или потенциална пауза, т. е. край на дума. Неговите алограми са съставени от ъ или ь и един от *и*-знаковете; за разлика от сравнително добре очертаното разпределение на *и*- и *о*-алограмите, обща за старобългарските паметници закономерност, регулираща употребата на отделните варианти на буквата *ери* не може да се открие. Нито един ръкопис не различава функционално три вида *ери*: обикновено се среща само единият знак, и то ъı, а появата на някой от другите е случайна. Редовна употреба на два различни *ери*-знака имат само Z (ъı и ъı), A (ън и ъı) и Хл (ъı и ън).

В Z едната диаграма, именно ъı, не може да стои в корените на думи или в простите окончания, докато ъı се среща и там, където очакваме ъı: така при бътн, въı, кънигъı и т. н. имаме Ио 12.9 мрътвъıхъ, но и мрътвъıхъ, 12.1, 17; примерите са многобройни. Отношенията между ън и ъı в А не се подчиняват на някакво ясно правописно правило — диграмите навсякъде се заменят свободно, напр. Мт 18.31 бънѣшаа и бъıвъшаа (в един и същ стих !), вън и въı, Мт 26.54 и 56 кънигън и кънигъı и мн. др.; също и при сложните прилагателни като в Ио 12.1 мрътвънн҃ъ, а 12.1 и 7 — мрътвъıхъ и т. н. От кирилските паметници само в Хл намираме постоянно ън в сложното склонение, срв. 1б22 моръскън, 2d6—7 благочестьнънхъ 1c18—19 страшьнънмъ и още две-три форми (вж. и 2d13 котерън) при ъı в останалите случаи.

Разпределението на двата знака за ери в първата половина на Z, както и някои следи от подобни явления в други старинни ръкописи като Eu, Рл, Z[b], евент. Cl, а също Киевските листове, Пражките глаголически листове и др. позволяват да се предположи, че в ранната глаголица са се различавали поне две графични позиции на ери (напр. вътре в думата и в енклитики или проклитики); много вероятно е обаче това разграничение да се

[27] В последния случай широкото *о* няма вътре точка.

е дължало и на фонетични причини. Употребата на ъı и ън в Хл вероятно отразява по-старата глаголическа практика.

2.5. Като алограми трябва да третираме, по всяка вероятност, и знаковете ѣ и ꙗ (може би също ѣ ~ а след ҁ в S, няколко пъти в Su, където имаме и два случая със ѕа вм. ѕѣ[28], а дори ѣ ~ а в тези многобройни по-късни ръкописи, където прейотацията се изразява чрез надреден знак, приличен на spiritus asper или на обикновена точка). Като общо правило трябва да изтъкнем, че буквата ѣ се явява след съгласни, а ꙗ — след гласни, обикновено от предната редица (съчетанията оуꙗ, ъıꙗ, жıꙗ са редки или изобщо не се срещат, значително по-честото аıа в много случаи е представено чрез аа или а, напр. в покаıанніе[29]), съответно и в словно начало. Това разграничение обаче не се наблюдава във всички кирилски паметници.

Малкият Мл не познава знак ꙗ — вместо него навсякъде намираме ѣ (този паметник изобщо е забележителен с твърде опростената си азбучна система — тук няма също ъ, ъı, ıж, ꙗ, ю, самостоятелно ı, ѡ, ш, а а се среща само два пъти, иначе е все а[30]); ıж, ꙗ, ꙗ не се употребяват и в Ул, където — за разлика от Мл — липсва и ѥ. Еа има едва осем пъти ꙗ, като при шест от тях непосредствено пред него стои ѣ, а по веднъж — а и а; ѣ може да бъде, следователно, и в началото на дума, и след друга вътрешна гласна (възможно е съчетание ѣѣ[31]). В S ꙗ се пише след вокал (както и другата йотувана буква, ıж) и след н҃; изключение от първото правило правят седем случая с начално ѣ-, всичките при различни форми на образувания от стария корен *ēd- (при това четири пъти пред ѣ- има -н[32]), а от второто — единичното нспльнѣа са, Лк 2.40. Примерите с ҁа вм. ҁѣ в този, а спорадично и в други, предимно по-късни паметници, се нуждаят от специално проучване (срв. и разд. 3.1). Освен след н҃, постконсонантно ꙗ в Зл намираме след л҃ във 1.10 г[ꙗ][33] (=господıа, срв. г҃ѣ, редовно в Z и преобладаващо над другите форми родителни на тази дума в останалите глаголически паметници, освен в М) и 2.6 отълажчıаѣтъ са, които сближават този ръкопис с някои традиции на глаголическата графика[34]. Su е подчинен на същата закономерност — в началото на дума да се пише ꙗ, също след друга гласна (макар че се среща групата ѣѣ, както в Еа, и — по-често — аа), а след шумова съгласна — ѣ; палаталните сонори л҃, ҁ', н҃, понякога и ѕ, предизвикват обърквание, нещо като графична неутрализация на ѣ и ꙗ, в което засега не може да се открие някаква закономерност.[35]

---

[28] 126.8 само и 363.23 бесѣдамъ; за а на мястото на ѣ вж. Маргулиес, цит. съч., с. 27.

[29] В S формата се явява само с -аа-, в Su имаме 33 пъти -аа- срещу 7 с -аıа-.

[30] Единствен знак с прейотация в Мл е ѥ, но покрай него се среща и начално є-, срв. 1а8, 21 ѥсть (а10 ѥс.), 1а25 ѥго, а29 ѥ, но 1а5 єже, а15 єлнко; є и в чуждите думи.

[31] В една и съща основа намираме два пъти дѣѣ- и четири пъти дѣıа-.

[32] Същият корен е написан 29 пъти с ꙗ-. В своето Разсуждение Щепкин казва, че „в тех же словах ѣ пишут Супр. и Остр., при том Остр. так последовательно, что о внесении этой особенности русским писцом памятника не божет быть и речи"; тук има някаква грешка — в S нито веднъж морфемите, континуанти на и. е. *ēd-, нямат ѣ-, а само ꙗ-, ꙗд-, ꙗс- и т. н.

[33] ꙗ не се разчита добре на пергамента.

[34] При липсата на други данни за употребата на ꙗ в Зл не би трябвало да се твърди, че знакът тук се явява на етимологичното си място, както пише Дилс, цит. съч., с. 42.

[35] К. Х. Майер се опита да изтълкува форми от типа нъıнѣ и нъıн҃ıа като дублети, появата на всеки от които зависи от мелодиката (или ритмиката) на изречението, евент. от предходната дума, вж. Der Wechsel von *ě* und *ja* im Codex Suprasliensis в Symbolae... Rozwadowski, II, 1928; аргументацията на това обяснение обаче е твърде слаба.

Много близо до Su стоят Хл с редовното ѩ в начало на дума и след гласна (обикновено н҃ѣ; при две от изключенията, а именно в групата аа, над буквата е поставен диакритичният знак, с който може би се бележи и прейотацията на є[36], — 2b6 непокаа̑но, 2c9 каа̑). И в Сл показват същите отношения, като тук неначалното ѩ може да бъде и а̀, напр. 118.20, 25 моа̀ 79 твоа̀ покрай моѩ, твоѩ; но винаги ѩко.

2.6. Фонетичният референт на оу и на ѹ несъмнено е идентичен — едни и същи морфеми могат да се напишат с всяка от двете алограми. Обикновено това се обяснява с факта, че лигатурното ѹ, като потясна по написание буква (в сравнение с диграмата оу), е служело за спестяване на място: калиграфите са прибягвали до нея главно, за да не излезе редът им много извън дясната маргинална линия — типичен пример за това е Su — или в заглавия, както е при rubri-те на S[37]. Редките надредни *у*-знакчета, които се срещат и в края, но и в средата на реда, също са лигатури (изпуснатите и вписани от самия поп Сава на л. л. 33a9 є҆дннѹ̑м и 75a между р. 1 и 2 къ немоу са изключения).

В старобългарските ръкописи не се забелязва стремеж ѹ да бъде натоварено с морфологична функция, напр. да бележи словно начало. Появата на буквата като начална или при дателното окончание на имената от м. р., най-често прилагателни — един интересен и досега неотбелязан факт на старата ни книжнина, — трябва да се постави във връзка с доста ясно очертаната в S, а и в някои други старо- и среднобългарски ръкописи тенденция ѹ да се пише след (понякога по антиципация и пред) сричка, съдържаща като самостоятелен знак или като компонент начертанието о[38].

Както можеше да се очаква, Мл няма ѹ; знакът не се среща и в Зл. Веднъж го намираме при пренасяне в Хл, 1c22—23 нск҃ѹ|шаемъ, т. е. според действуващото в Su правило.

Поп Сава прилага и втората норма — ако предходната сричка има о или оу или ѓ, в следващата вместо оу той пише ѹ, напр.[39] о → ѹ: 141b12—13 ѩко ѹченикъ тъ, 29b8 по ѹстомъ (срв. 130b14 поѹчатн сѧ), 31a5 что ѹбо, 41b12, 43a1, 47b2, 56b4, 72b1, 89a17

---

[36] Този ръкопис различава йотувани от нейотувани гласни освен при є (ѥ се среща само два пъти). Значението на надредната чертичка впрочем не е напълно ясно — тя се явява и върху ѩ, ѫ, ѥ, където като че дублира йотата (няколко подобни случая има в Z), но и след шумови съгласни, и над о. Липсата на йотация във формите 2d1—2, d12 дъва-, 2b6 непокаан- и при въпросителното местоимение 2d9 каа се наблюдава както в Хл, така и в редица други, по-стари (глаголически и кирилски) паметници; не е изключено първоначално тук изобщо да не е имало ј. При 2c20 нъінѣшьнѣа не се разбира дали над а има чертичка, защото точно върху него пада хастата на ѓ от горния ред.

[37] „В заглавиях, где писец особенно дорожил местом, сокращение ѹ является господствующим", отбелязва Щепкин, цит. съч., с. 35.

[38] Сравнително малкото изключения от това правило, както и краередната поява на ѹ, са попречили на Щепкин да установи закономерността в употребата на лигатурното ѹ: „... употребление знака ѹ — пише той — не зависит ни от положения в строке, ни от положения в слове ...", цит. съч., с. 35; същото повтаря и Карский, Славянская кирилловская палеография, 1928, с. 199.

[39] За да се получи известна представа за разпределението на групите о → ѹ, ще приведем цитатите не по евангелисти, а според страницата и реда на ръкописа.

120a16, 147a4, също - о + 8бо, 32b18 бѣ бо 8чѧ, 37a17, 39a9, 53a7, 79a19 бо + ѕ-, 52b18, 53a9, 57b19, 59b10, 79a9, 82b13, 110a12, 122a1, 124a13, 132b10 ꙗко + 8-, 82a1 о 8съпенні и др.; о + консонант → 8: 35a11 дроугом8, 36b9 ннком8, 40b15—16 наро||д8, 71a19 едином8 отъ снхъ, 92a16 въ дом8 (вероятно известна роля играе и близостта с края на реда), 99a5 снмон8, 105b3, 106a4 bis, a17—18, 149a19 том8, 118a5, 149a19 едином8, 118a7 александров8 и роуфов8 и др.; оу → 8: 140b1, 43a10—11, 81b5, 106b8, 134b17 глашѧ емоу 8ченицн его, 30a6 просящюмоу 8 тебе, 33b2 едномоу 8годнтъ, 60b3 комоу 8подоблѫ, 110a1—2 оурѣза емоу 8хо, 147a12 рѣшѧ къ немоу 8чителю и др.; оу + консонант → 8: 37a2—3 ослабенои||м8, 78a9, 127a12—13 сноу чскоум8, 116b17—18 нарица||емоум8, 129b13—14 распатоу||м8, 131b19 нвскоум8; р → 8: 41a15, 93b3 петр8, 60a17—18 гор8|шьноу, b8—9 нер8||самъ, 98b11 ютр8 и доста често корена др8г-, срв. 33b2, 34b12, 77b11, 78a2, 87a1, a3 bis, 91a9, 94a6, 96b6, 98a16—17, 99b5—6, 103a13—14, a17, a18, b3, b12 bis и мн. др. по-рядко вѣр8-, вж. и по-долу. Диференциация в обратен ред: 45b12 къ нем8 оученикъı- 110a13 чак8 оумрѣтн, 37a11, 75a19 ослабен8моу; диференциация при по-голяма отдаленост, едно твърде интересно явление в S: 89a9 оубо ~ a13 8бо, 91b5 8бо ~ b7 оубо, 93b9 емоу ~ b11 ем8, 119a16 ем8 ~ a18 емоу, 134a5 т8не ~ a5—6 тоу|не, 121b3 тоу ~ b14 т8, 94a6 дроугъ др8гоу, 138a15 дроугъ къ дроуг8, 99b5—6, 103a13—14 дроу||гъ др8га, 91a1—2 дроу||гѫ ~ a9 др8гаꙗ (но 103b12 др8гъ др8га, 118b8 др8гъ къ др8гоу) и др. Поради относително големия брой на определени типове от съобразените с правилото написания, някои от тях са се лексикализирали графично, напр. 8бо (евент. подкрепено и от следващото о), срв. 72a18 не подобнте сѧ 8бо, 96b18 како же 8бо (както како 8бо[40]), подобни са и 102a16, 103b16, 105a7, 109b14, 113b8 (затова 66a6 8божьства); др8г- (но само подроуг-, 43b18, 44a4, a11); при други има колебание, както е с основата вѣроу- и вѣр8-, срв. 82a6, 100b11, 127a17 вѣр8ѧı, 100a2 вѣр8іте bis, 108a18—19 вѣр8||ѫщихъ[41]. Като графична аналогия по -8|| и по -ом8 трябва да се тълкуват случаите с ем8, -ем8 (покрай емоу), а оттук връзката с понятието 'дателност'; впрочем почти винаги появата на лигатурно 8 е обоснована и графично, срв. 50b9 несен8|, 74a8 чк8||, 139a18—19 по гл8||твоемоу, 83a8—9 д8|х8, 110a2—3 рав8 то|моу, 89b17—18 протнвоу || женнх8, 118a5—6 едином8 снмоноу || керннѣн8, 148a4 нwан8, 41a15 петр8, 151b18 всем8 мнр8. Връзката между буквите м и 8 се изразява и в случаи като 90a3—4 м8||дѫцю и обратно, 93b9 8мъıѫ, 105b12 раз8мѣ, 129b15 8мрьша. Това може да засегне и близкото по начертание л[42], напр. 76b16 гл8ха, 79a5 гл8хы, 81c5—6 посл8||жнтъ, 111b6 сл8гамн, 149a8 дол8 (тук и о → 8, срв. и честото в заглавките пол8). Вероятно влияние на rubri-те, където многократно се повтаря указанието м҃ап8стьна, е написанието на корена п8ст-, вж. 115a5 ||п8стншн, 116b15 отъп8щѫ, 117b11 ||отъп8стн, 119b18 нсп8стн, 127a11, 146b4 въ п8стъınн, 130a14, a19 отъп8-. Графията 8бо, появата на 8 в краередие, а също и примери като 82b17—18 въ домоу·8||тѣшахѫ ѫ, 93a7 рьцѣте емоу·8читель глѣгъ са можели да улеснят рядката поява на 8 като начална буква[43]: 34b17 8ченицн, 133b4, 151b9 8ченик-, 76a19 8добѣе (тук и 8 ← о),

[40] Графията 8бо преобладава решително в S; намерих само пет примера с оубо, два от които са в близост с 8бо, вж. по-горе.

[41] Избягване на три последователни гласни букви, често съвпадащи с краередие, имаме в примери като 53b12—13 благовест8||ѫще, 70a2—3 наслѣд8||нте, 79b18 трѣб8|ѫтъ, 106a7—8 въздрад8|етъ сѧ; не в края са 106a19 не обнн8ѧ сѧ, 133a18 въздрад8іте сѧ, 146b1—2 четырьтогласьс||тв8ѫщю.

[42] Това е пример за погрешна аналогия („falsche Analogie" на младограматиците) в областта на графиката.

[43] За начално 8 споменава бегло Карский, цит. съч., с. 199 („... больше 8 в начале слов и как прописная буква ...").

така и 101a1 8молѫ, още 105a16—17 8слъшнтъ, 112a16 8дарьн тѧ, 125b10 и 8бнетъ, 129b15 8мрьшю, 145a4—5 8||сннѧнъ.

Единственото 8 в Ул е след оу: Мт 13.27 wтъ кѫдоу 8бо; почти същите принципи за употребата на 8 имаме и в Еа[44], срв. о → 8: 2б7 оубо 8дъı, 7a14 арон8, 2163 дом8, 31a10 полѳдне, 35a3 мирон8, a11, б11 семеон8 (дори при изпуснато о в 35a11 єпїскп8), a12, 35б10 стом8, обратното в 8a27, 9a12, б1 8бо (при по-често оубо); след Р: 28б4 херѵвнмъ (но 32a13 херо-), 35б14 хр8сwполн, 38a9 кюр8; диференциация на по-далечни оу — 8: 3067—8 крстоу || твоем8, 38a9 братоу сѫщ8, 35б10 стом8 кюроу и др.; аналогии по -ом8 в дателни форми: 30б8 твоем8, 4a10 чловк8, 21б6 лѣт8; връзки между м, л и 8: 23б10 незам8дно, 1a9 раз8; 22a13—14 възл8||бенн, 23a15 сл[8ж]ан, 28б14—15 сл8||жъбѣ и два пъти алл8 (= алел8гна). Някои паралели към разглежданите ортографични прийоми намираме и в Сл, напр. о → 8 118.99 и 174 по8||ченье (иначе поуч-, но срв. 24 поуч-), 78 погл8млю (тук и л — о, срв. 85 гл8менніа), връзка с м в 66 раз8м8, 100, 104 раз8мѣхъ, обратно в 98 8мѫдрлъ; чрез него с дателността — 58, 70, 103, 107, 169 ем8, -ем8. Вътре в реда след точка имаме веднъж маюскул Ȣ, 28, докато в началото на ред е оу-, 28 (от интерпункционен знак се предхожа 8- и в 98).

2.7. От консонантните букви широк вариант има само *с* в Su. По начертание той наподобява широкото *о* в същия паметник. Употребява се след интерпункционна точка, поради това някога и в начало на ред, и в nomen sacrum ic̄ хс̄-.

3.1. За съвременния изследовател незабележимото бреме на хомофонните знакове в живите писмени езици[45] има предимно практически характер — то се е превърнало в неизбежна и напълно механизирана условност, която почти не се усеща. Ето защо и буквените двойки, бележещи една и съща фонема в предишни състояния на езика, не са били разглеждани като самостоятелен лингвистически проблем. В ръководствата за някои от класическите езици, както и в повечето печатни издания на древни текстове свързаните с графиката въпроси обикновено се отми-

---

[44] В палеографското описание на паметника е казано, че „в целия ръкопис 8 се среща всичко на всичко 28 пъти"; в края на реда, а и по средата то „е писано явно... за икономия на място", а в някои случаи — „по сляпа и несъзнателна привичка", стр. 183. Трябва да изтъкнем, че по отношение на краередието Еа е истински уникум сред старобългарските кирилски паметници — тук не е в сила старото правило, според което всеки ред трябва непременно да завършва на вокална буква, и преписвачът съвсем свободно пренася на съгласна (срв. 1a1—2 коуп||ѣмі, 3a15—16 прѣт||ыканню и мн. под.), така че не му се налага да се съобразява с близостта до дясното поле. Що се отнася до примерите, в които появата на 8 изглежда необоснована (арон8, семеон8, полѳдне, твоем8 и сѫщ8), те всички се обясняват с изведеното от нас правило. Относно общия брой на 8-знаковете в Еа можем да уточним, че те са с 6 повече от посочения на същата страница брой.

[45] Несъответствие между звук и буква има във всички езици с по-дълга писмена традиция; именно консервативността на графиката беше главният фактор за появата на ново отношение към фонетичните факти, защото третирането на два различни говорни звука като алофони на една и съща фонема съдържа по-малко противоречия от синхроничен аспект, отколкото ако считаме единия за съвременно фонетично изменение на другия, срв. напр. присъщата на почти всички славянски и на повечето от другите европейски езици невъзможност признаците звучност и консонантност да бъдат симултанни в предпаузна, от тук краесловна позиция или непосредствено пред друга беззвучна съгласна, поради което в това положение звучността става фонологично ирелевантна. Трябва да се признае обаче, че и сравнително новият термин алофона крие някои неудобства.

нават, като не се запазва и оригиналният правопис на примерите[46]; съществуването на алограми може да се изведе само от таблицата с азбуките. Специално при старобългарски, чиято фонетична и особено вокална система е представяла по-големи трудности, предполагаемата хомофонност на някои букви също е трябвало да бъде взета под внимание. Отношенията между членовете на една такава двойка са се обяснявали по три начина:

а. Двата знака са само графични варианти: използуването на единия или на другия почива върху правописни навици, които нямат нищо общо нито с фонетиката, нито с граматиката; н и ı, ъı и ѣн, ѡ и о са звуково равностойни („lautlich gleichwertig“[47]). Специално при *и* целта на тази практика е да се избегне непосредственото съседство на еднакви букви. Това схващане взема пред вид широко разпространеното, особено в по-късните кирилски ръкописи, диференциране на съседни *и*-знакове, ала не обяснява появата на алограмите — трудно е да се повярва, че създателят на азбуката е целял да постигне нещо, от което другите писмени системи не чувствуват никаква потребност;

б. Между означаваните с едната и с другата буква звукове има фонетична разлика[48]. Тук в мненията се наблюдава голяма пъстрота, защото за отделните двойки съществуват различни обяснения. Като се изхожда от хипотезата за прейотираност на началното *и-*, може да се допусне, че единият знак, вероятно ı, е имал фонетична стойност *йи*; защо обаче е било нужно само йотацията на *и* (и евент. на ѫ) да се отбелязва графично, а при всички останали гласни не, остава необяснимо — в днешните севернославянски езици началното *и-* също се предхожда от j, но това се означава на писмо само в чешки (дори прейотацията на *е-* в руски не се изразява писмено). А и предположението, че в югозападните старобългарски диалекти от IX—X в. началното *и-* е било *йи-*, не може да се докаже и има своите противници. Необходимостта от буквено изразяване на постулираните от Вайян квантитетни противопоставяния между двата *и-*, *ы-*, евент. и *о*-звука[49] също не може да се аргументира достатъчно убедително; при алограмите за *ы* би трябвало да се предполага по-скоро опозиция по едно- или двусричност, както мисли Трубецкой[50],

---

[46] Достатъчно ярка илюстрация е употребата на много по-късния знак йота в латински граматики или на някаква смесена графика с ѧ, ѥ и ѩ — букви, които в никой паметник не се срещат заедно — в старобългарски.

[47] A. Leskien, Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache, ⁷1955 (първото издание е от 1871 г.), стр. 8, срв. там и стр. 107—108; W. Vondrák, Altkirchenslavische Grammatik, ²1912, с. 51 и сл.; A. Mazon, Zum Lautwert der Glagolica, JA 41, 1927, с. 107 („ı е имало същата звукова стойност като н, а дали ι се е различавало от тях по йотация [im Sinne einer Jotation] не може да се установи; вероятно не е така, а по-скоро регулировката на Константин е следвала изключително основата на двете прости гръцки и-букви“).

[48] Още Ягич в Prolegomena, XXV („от това вече следва [patet], че в нашия кодекс ı не е било същото [non idem esse] като ι“). Звукови разлики търсят преди всичко руските учени, главно от московската школа (Фортунатов, Щепкин, Шахматов), и някои френски изследователи.

[49] A. Vaillant, Manuel du vieux slave, 1948, с. 27—28, вж. и Les deux *i* de l'alphabet vieux slave et du slave commun, RÉS 11, 1931.

[50] От Ягич, Prolegomena, стр. XXIV, до Трубецкой, Aksl. Gr., с. 25.

отколкото по дължина. Разликата между ѣ- и ꙗ- в източнобългарски, с която Щепкин иска да обясни седемте примера с начален ѣ- вм. очакваното ꙗ- в S[51], е вероятно не фонетична, а резултат от доказаното силно влияние на глаголическия оригинал, от който е преписван паметникът. Изменения във фонетичното качество може би по-успешно ще се открият при колебанията ѣ ~ ꙗ след единствените съгласни, които в старобългарски могат да бъдат и твърди, и меки — ρ, ʌ и н; написания ρꙗ вм. ρѣ и т. н. позволяват да се допусне появата на диалектна тенденция за премахване двойствеността на сонорите по отношение на основната опозиция палаталност ~ непалаталност и за оставането им само в едната група консонанти; възможно е обаче тук да имаме работа с особености при отбелязване (или неотбелязване) на мекостта в нашата стара писменост;

в. Предназначението на алограмите за *и* и *о* е да диференцират омонимни думи — съюза и местоимението, респ. предлога и междуметието. Това мнение е изказано доста отдавна; в по-ново време се опита да го подкрепи Трубецкой[52]. Съвсем неприемливо е обаче, че Константин-Кирил е въвел в азбучната си система два нови знака само за две думи, от които едната, възклицанието *о*!, е толкова рядка; при това съюзът и местоимението в контекста се разграничават достатъчно добре, още повече че имат противоположни места във фразата (едното е про-, а другото енклитика). Ако алограмите са натоварени с морфологична функция, защо относителното местоимение не се пише като анафоричното дори в A и в кирилската S, където знаковете имат обратен смисъл, а е приравнено по написание със съюза? Що се отнася до ѡ, видяхме, че то не е ограничено само при възклицанието, както твърди за M Трубецкой[53] — в известни, строго определени случаи и предлогът се пише в някои ръкописи (Z, Eu, по-малко последователно M) с ѡ.

И така, нито едно от тези обяснения на старобългарските алограми не може да се приеме като окончателно. В тях се излиза не от една обща идея за смисъла на алограмите в първоначалната ортография на книжовниците от Кирило-Методиевия кръг, а повече или по-малко от положението в достигналите до нас ръкописи, всеки от които може да има и свои оригинални правописни черти. Защо все пак в старобългарските писмени паметници някои букви имат по два графични варианта? Какви обстоятелства са спомогнали за появата им, какви нужди е трябвало да задоволяват? И, най-после, имало ли е между членовете на такава двойка и фонетична разлика?

3.2. Преди да отговорим на тези въпроси, ще изтъкнем, че алограмите не образуват хомогенна група в състава на старобългарската гра-

---

[51] „Очевидно ѣ отличалось от ꙗ своей слоговой частью“ и т. н., Разсуждение, с. 275, вж. още с. 289 и passim.

[52] Той иска да намери образец в гръцката практика, където „все пак има някои случаи, когато тези букви [хомофонните] са изпълнявали някаква (впрочем само илюзорна) freilich nur illusorische] диакритична функция“, Aksl. Gr., с. 26.

[53] „В Мариинското евангелие буквата ⓞ се явява *изключително* [к. н.] във възклицанието *о*! и в *осанна*!“, пише той на стр. 27 и добавя „Hochstwahrscheinlich war dies der ursprüngliche Sachverhalt“.

фична система: едни от тях са първични, а други — по-късни (тези, които са липсвали в глаголицата на Константин[54]), едни имат висока честота, други са съвсем редки (срв. разд. 2.1), едни са вокални, други — не, едни могат да заемат начално положение, т. е. да бъдат предшествувани от пауза, други се явяват само вътре в думата. Хомофонните знакове, за чиято дистрибуция трябва да предполагаме осмислена анаграфична норма, притежават качествата първичност, висока фреквентност, вокалност, потенциална постпаузност. Такива са алограмите за *и* и *о*.

Основната задача на единия *и*- и на единия *о*-знак в най-ранната глаголица е била да маркират начало на текстов откъс; значението на някогашните Ⱈ и Ⱁ се е доближавало следователно до значението на съвременната главна буква. В онази епоха, когато официалната идеология се е разпространявала и внедрявала сред широките маси изключително чрез жива реч и ефективността на пропагандата е зависела в немалка степен от висококачественото рецитиране (или пеене) на идеологическите текстове, необходимостта от улесняващи гласното четене указания е била несъмнено по-голяма, отколкото днес[55]. Осезателността на нуждата от подобна сигнализация се доказва и от използуването на други средства за разчленяване на текста и за градиране на получените сегменти: точката вътре в реда обгражда такива неголеми словни комплекси, които се произнасят без пауза, на един дъх и имат една интонационна вълна; единичната по-едра от останалите буква може да стои в начало на нов пасаж, да въвежда причастен израз или пряка реч (срв. Мт 17.14 А ѡ҃къ ѥтеръ пр҃істѫпі кь нсоу. Кланѣѭ са емоу · и гл҃а · Гн҃ помилоуи сна моего[56]), но и двата сегментационни сигнала са свързани с пауза, следователно с определен тип фразова интонация. Първоначалният избор на *и*- и *о*-алограмите за тази функция е определен от тяхната голяма честота: *и* изобщо е най-честата старобългарска буква[57] — в евангелските текстове напр. отношението между фреквентността на *и*-знаковете и *е*, което стои на второ място в честотния списък, е приблизително 10:8 (срв. и отношението *и*:*ю* ≈ 10:0,3), но като начална буква *и* има три пъти по-висока фреквентност от посочената; общата честота на *о* е по-ниска от тази на *е* и *ъ*, но като начално то идва веднага след *и*. Значението на гръцкото влияние върху графичната и правописната система на първоначалната глаголица е много по-малко, отколкото се е мислело; то би трябвало да се схваща най-много в духа на „Schriftdenken", за което говори Трубецкой, при това не в степента, в която този автор го намира. Забележително е, че даже в кирилските ръкописи, които пазят за половината от своя буквен състав непроменени начертанията на византийския унциал

---

[54] Освен за *тета*, *пси* и *кси*, с много голяма степен на вероятност можем да предполагаме, че в първоначалната глаголица не са имали самостоятелна употреба вторите елементи от диаграмите за *ери*, *малка носовка*, може би и знакът *ижица*.

[55] В наше време по-близък функционален паралел към графиката на старите книги са предназначените за рецитиране на глас текстове (напр. на дикторите в радиото), отколкото масовите печатни издания.

[56] Вж. повече за това в моята статия за текстовата сегментация в старобългарски, БЕ, 1969, кн. 3.

[57] Ето началото на фреквентния списък, изработен въз основа на изчисления върху няколко отборки от по 10 000 буквени знака, взети от ZMAS и Su: 1. н + і, ι, 2. є, 3. ъ (тук е броен и ъ, който стои вместо ь), 4. о + ѡ, 5. а, 6. т, 7. с, 8. в, 9. н, 10. р.

от IX в., регламентираната употреба на ι и ѡ няма нищо общо с правилата за правопис на същите знакове в гръцки, в това число и при имената-заемки; изключенията са единични, съвпадението — случайно (вж. разд. 2.3).

Практиката да се обръща вниманието на четящия върху някои потрудни звукосъчетания или да се изтъкне графично едно собствено име[58] е отразена и в старобългарската книжнина, но се е отнасяла най-напред само до неславянските библейски имена. Много възможно е първоначално за тази цел да се е използувал, както в гръцки, знакът апостроф, срв. в Z Мт 11.21 вит'ъсанда, въ т'ирѣ, 22 т'ирου, Мк 11.1 вит'аниѫ, Лк 1.3 т'еофиле, 2.4 вит'леемъ, Ио 11.16, 14.5 т'ома, Мт 11.23 каф'ернаумъ, Лк 7.37, 38, 46, 23.56 м'ро и др. Когато апострофът започва да бележи консонантни групи, получени след изчезването на слаб ер, т. е. когато се превръща в паерчик и, от друга страна, едновременно служи за изразяване на мекостта, тази негова функция се поема от съответната гръцка буква, срв. единствената ѳ в Z Ио 21.2 ѳома и в M Ио 1.45 вифсандъı и пр.; оттук навлизането на все повече гръцки знакове, всички за консонанти, в старобългарските книги[59]. Това не засяга обаде ι и ѡ, свързани с най-високофреквентните вокали *и* и *о*, макар че има отделни опити да се натовари ѡ с такава задача при единичните аρѡнъ M Ps, соломѡнъ Z, вαρнѡнα (срв. гр. Рмн *-ων*), ѣкѡвъ, елѡι M и съмнителното мѡсн Z.

Ранното състояние на глаголическата ортография, което можем да реконструираме въз основа на приведените данни, е обхващало знакова система, съдържаща само две хомофонни вокални двойки; за разлика от съвременната главна буква, Ѯ и Ѳ са били еднозначни — предупреждавали са *само* за начало на текстов откъс и са изисквали съответната *начална* фразова интонация, предхождана и от необходимото регулиране на дишането в паузата. Единственото разширяване на тази практика върху други знакове можем да търсим при недостатъчно обоснованото паяковидно *х*. Категорията nomina sacra се е означавала чрез съкращаване под титла, чуждите думи — може би с апостроф (ако илюстрациите в Z са следа от по-стара славянска правописна закономерност). Когато книжовната дейност в древна България се е разраснала и в нея са били въвлечени все повече и повече хора, които, естествено, не са можели да достигнат изключително високото интелектуално ниво на първоучителите, тази ортографска тънкост, предназначена за ограничен брой високообразовани просветни дейци, малко по малко се е забравяла; преписвачите не са разбирали така добре връзката между текста и рецитацията — те са били в много по-силна зависимост от графиката, отколкото предходниците им, но все пак са чувствували, че наличието на алограми не е резултат на нормативен каприз или случаен произвол, че в него има —

[58] Вж. V. Gardthausen, Palaeographie, Bd. 2, 1913, стр. 398: „In dem Wiener Dioscorides ... sind fremdartige Namen durch' ausgezeichnet: *γλαδιολα' κερ'κερ* usw., doch auch bei griechischen Worten wird dasselbe angewendet: *γαρ' καρ'πος, οφθαλ'μου, σπερ'ματων*". Подробно в ЕзЛ, 1969, кн. 5.

[59] Самостоятелно употребената ижица, изолирана от ѵ (и неуместно транслитерирана от Ягич с ѵ, а не с ѵ), вероятно е първата буква, натоварена с диакритична функция; може би тя е хомофонна на ѭ, т. е. имала е фонетична стойност ü, но се е пишела само в неславянски думи, срв. Трубецкой, цит. съч., с. 26.

или трябва да има — някакъв смисъл. Оттук започва постепенното преосмисляне на значението, с което най-напред са били натоварени двойките за *и* и *о*. Значителна роля в този процес е изиграло обстоятелството, че маркираща синтагматично начало функция е придобил и друг графичен белег на буквата, освен начертанието ѝ, а именно — нейната големина. Високите маюскулни букви са се оказали по-практични, особено за чисто богослужебни текстове — те заемат по-голяма вертикална площ от другите (висят или стърчат) и се виждат от по-далече. При това измененията на размера със запазване на една и съща конфигурация предлагат повече възможности, отколкото алограмните начертания.[60]

Най-близо до първоначалното състояние са, както изглежда, Eu и M. В M — дело на един много съвестен, внимателен и прецизен книжовник — все още „не всякое начальное н ... передается через ι, союз et — καὶ пишется как ι главным образом в тех случаях, когда он соединяет целие предложения или части их (между двумя только словами связь посредством союза καὶ — et передается обыкновенно через н); прочия же слова, начинающиеся с гласной н, передаются через ι только тогда, когда они стоят в начале предложения, иначе через н. Внутри слов, в так называемых открытых слогах, ι в нашем памятнике вовсе не употребляется, стало быть в нем нет таких примеров, как в зографском евангелии: поιмъ, прнιмъ..."[61]. Същото може да се каже и за Eu. Новост в M е появата на маюскулно начало ѡ- вм. ѡ-, с което то се противопоставя на Z и Eu, срв. изброяването на главите пред текста на евангелията по Мк, Лк, Ио (и в редица други случаи, напр. Лк 22.21 ѲБАЧЄ, 38 ѲНЪ, докато Z има ѠБАЧЄ, ѠНЪ); индивидуална черта, отразяваща вероятно звуков процес, е появата на ι за анафоричното местоимение след -ъ от предходната дума (поємъ ι и под.). Затова пък авторът на Z — явно търсеща и творческа натура — се е повлиял от факта, че ι-, бидейки след пауза, едновременно с това е след гласна, и е обобщил по своему старата практика, като е решил да пише знака не само в синтагматично, но и в словно, и в сричково начало, а разграничението про- и енклитика е превърнал в морфологично противопоставяне на съюза и местоимението; дали графията ιже тук, както и в Eu, отчасти Cl, е наследство от предишно състояние, когато пред местоимението е имало фразова пауза,[62] или е частна генерализация срещу ана-

[60] Между заемащата понякога цялата дължина на страницата инициалка (Z, M) и буквените титли (или надредните букви) в старобългарските ръкописи има още три-четири вида големини на шрифта, по-специално при буквите, които обикновено се наричат маюскули.

[61] Констатации на Ягич в изследването му на M, с. 420.

[62] ιже може да се предхожда от няколко вида пауза, съотв. да има различен тип начална интонация, срв. напр. абсолютното начало при Мт 10.40 ιже вѣ прнметъ . мѧ прнемлетъ (*ὁ δεχομενός ὑμᾶς*) с вътрешните Лк 16.1 чкъ етеръ бѣ богатъ ιже имѣаше прнставьнкъ (*ὃς εἶχεν οἰκονόμον*), Мт 10.4 ι юда искарнотьскы· ιже ι прѣдастъ (*ὁ καὶ παραδοὺς αὐτὸν*), Мк 9.1 сѫтъ етерн отъ сѣде стоѧштнхъ · ιже не имѫтъ вькоуснтн съмрьтн (*οἵτινες*), Мт 7.24 Всѣкъ оубо ιже слъшнтъ... оуподоблѭ н (*πᾶς οὖν ὅστις ... ὁμοιωθήσεται*) и т. н.

форичното — защото тогава ι и же са били по-самостоятелни, отколкото днес *кой* и *то* в *който* — не може да се определи. По отношение на ѡ Z е по-старинно от M, а Eu превъзхожда и двете · разпределя ι и н като M, а ѡ и ѳ като Z.

Така в продължение на четири-пет поколения книжовници значението на ι и ѡ се е променяло в три направления:

а. Позицията ‘начало на синтагма’, т. е. след реална пауза, се е преосмислила в ‘начало на дума’, т. е. след потенциална пауза, докато се е стигнало до позиция ‘след гласна’, т. е. след пауза, която би се получила при сричкуване; с други думи, наличието и в трите случая на предходна гласна буква е изместило в съзнанието първичния признак фонетична началност с нейните интонационни разновидности и решаваща е станала поствокалността вместо постпаузността (· → ι > вокал → ι, · → ѡ > вокал → ѡ). Частно следствие от това е осъзнаваната най-ясно и превърната за най-дълъг период в правописна норма диференциация на намиращи се една до друга изофонни букви (щом като вокал → ι, то и н → ι, т. е. н → не-н, ι → не-ι, і → не-і, срв. изложените в разд. 2.2 отношения между *и*-алограмите в отделните паметници). Принципът за графична диференциация на алограмите е бил толкова силен, че е засегнал, както видяхме, и новата двойка оу ~ ꙋ (2.6); нещо повече — той е разпространен, макар и непоследователно, и върху вокални хомофони, които не стоят непосредствено една до друга, а са разделени от съгласни (срв. примерите с н + консонант → і от A, 2.2, заб., ѳ + консонант → ѡ в Ул, Ea, 2.3). Крайна степен на тази тенденция е различаването не вече на цели хомофонни букви, а на знакове, които имат съвсем различен звуков референт, но съдържат един и същ буквен елемент — двойка хоризонтални кръгчета (Cl, Ps, 2.2) или начертанието ѳ (оу или ꙋ + консонант → ѡ, ꙗ → ѡ, 2.3, ѳ → ꙋ, ѳ + консонант → ꙋ, оу + консонант → ꙋ, ꙗ → ꙋ, 2.6). От друга страна, най-честата група, образувана от начално о + съгласна — буквосъчетанието *от* — се превръща в постоянно написание (съчетанието *об-* не е било морфологически така единно и не се санкционира правописно).

б. Синтагматичното начало е започнало да се означава и чрез уголемяване на първата буква, най-често *и* или *о*, от текстовия откъс. За известен период в някои школи само едното начертание е можело да бъде маюскулно (ι в Z и M, но н в Eu и A, ѡ в Z и Eu, но и ѳ в M и A); постепенно алограмите са изгубили указващата начало функция, която е преминала напълно върху едрите букви и отчасти с големия брой такива единични маюскули в A и Ps — изцяло служебни, т. е. подлежащи на рецитиране текстове — трябва да се обяснява непоследователността в употребата на ι и ѡ тук (за разлика напр. от тетрите, където значителна част от текста не се е произнасяла на глас). В резултат от временния синкретизъм на графичните признаци начертание и относителен размер на буквената фигурка въвеждащите синтагма ι и ѡ са започнали да се схващат като чисто графични варианти на н и ѳ в тази позиция — не само с функция на „главна“ буква, а и като декоративен елемент; много показателни са примери като Мт 25.9 ѡтъвѣшташа, Лк 13.14 ѡтъвѣш-

тавъ в Z или 11b14 ѡочи в Ps. Именно поради това ѡ е влязло в употребявания за заглавия и различен от нормалния (по-едър, киноварен или пък по-дребен) шрифт, срв. отражението на тази практика в A, в чиито заглавия преобладава написанието ѽ, макар да се среща и ѻ, и в кирилската S, която има постоянно в заглавия ѽ, а в другия текст — отъ.

в. С постепенното навлизане на все повече гръцки букви в кирилското писмо се е породил стремежът да се предават неславянските имена с оригиналния си правопис. Тенденцията е била подсилена от очевидната еднаквост на кирилицата с новия византийски унциал; тя също е проява на желанието да се изтъкне графично чуждата дума, но е противоположна по форма на глаголическата практика — книжовникът-глаголит е подчертавал библейската дума чрез умишлено нарушаване на възприетия от самия него принцип за дистрибуция на алограмите, без ни най-малко да се интересува от гръцката ортография на съответното име, срв. написанието нсъ (срещу *Ἰησοῦς*) в A, M и другаде, особено в Z, където всяко начално *и-* в славянска дума се предава чрез ι.

3.3. Предположението, че дистрибуцията на *и-* и *о*-алограмите най-напред е основана на указващата постпаузно, вероятно възходящо интонационно движение функция, свързана с единия знак от всяка двойка, обяснява изложените в разд. 2 факти. Ако тя е вярна, можем да приемем, че фонетичната разлика между значенията на ι и н, респ. ѡ и ѻ се е състояла в онези особености, с които се характеризира изобщо вокалното начало на отрязък от звукова реч. Графичното изразяване на тази разлика би било още едно доказателство за високия творчески полет на първите славянски книжовници, а конструирането на знаковете Ѫ и Ѯ, които имат двойна (вертикална и хоризонтална) симетрия и със своите затворени пространства като че са предвидени за орнаментиране — за техния естетически вкус.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

Климентина Иванова-Константинова

ДВА НЕИЗВЕСТНИ АЗБУЧНИ АКРОСТИХА С ГЛАГОЛИЧЕСКА ПОДРЕДБА НА БУКВИТЕ В СРЕДНОБЪЛГАРСКИ ПРАЗНИЧЕН МИНЕЙ

Славянският акростих, интересно явление в нашата средновековна поезия, засега е слабо проучен. Изключение правят само азбучните молитви и на първо място творбата на Константин Преславски, привлякла отдавна вниманието на славистите с историческата си стойност, оригиналност и художествени достойнства. Спорните въпроси около авторството на Азбучната молитва и възстановяването на първоначалния ѝ текст извикаха появата на редица изследвания, в които обаче рядко биваха привличани останалите стихотворни творби с акростих. Едва в последно време някои от тези произведения станаха обект на сериозни текстологически и литературни проучвания. Възникването на още два азбучни акростиха се свърза с началната епоха на славянската писменост. За един от тях — „Аз есмь всему миру свет“ — Ф. Мареш предполага не само дълбока старинност, но даже авторството на Константин-Кирил. Н. Драгова проучи друга творба от този жанр, която нарече условно „Химн на света Троица“ и която счита „първообраз и методологически пример“ на останалите азбучни стихове. Опит за систематизация на известните азбучни молитви и стихотворения е направен в работата на Н. Демкова и Н. Дробленкова. Като приложение към статията авторите публикуват и пет произведения с разночетения по известните им преписи.[1]

[1] F. Mareš, Azbučna basen z rukopisu státni veřeině Knihovny Saltykova — Ščedrina v Leningradě (Sign Q. I. 1202) (Původni text abecedni basně ?). — Slovo (Časopis staroslavenskog Instituta). Zagreb, 1964, № 14, p. 5—24; Н. Драгова, Непроучен старобългарски азбучен акростих, Език и литература, 1968, кн. 3, с. 37—58; Н. Драгова, Втората апология на българската книга и нейните извори. — В сб.: Константин-Кирил Философ, С., 1969, с. 328—344; Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, К изучению славянских азбучных стихов. Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII, 1968, с. 27—61. Вж. там и изчерпателна библиография върху азбучните молитви.

Предлаганите тук два акростиха принадлежат към друг средновековен жанр. Те не се разпространяват като самостоятелни творби, а са част от богослужебните песнопения и се състоят от отделни стихове (стихири), разположени във вечерния дял на службите „стиховни стихири“ и в утренния, след канона, т. нар. „хвалитни стихири“. Така пълният цикъл обема дните преди Рождество (първия) и преди Богоявление (втория акростих). Общият брой на буквите е 36 за всеки акростих и първоначално са помествани последователно по три или шест стихири, но в преписите редът е вече нарушен поради изпадането на някои стихири.

Във византийската богослужебна поезия акростихът (на славянски „краегранесие“) е обикновено явление, една от формите, с които се демонстрира високо поетическо умение.[2] Ранните химнографи, особено Роман Сладкопевец, са по-еднообразни в съставянето на акростиси и използуват или азбучната подредба на буквите, или, най-често, разкриват своите имена. С развитието на канона в църковната поезия акростихът става почти задължителен и се усложнява. През VIII в. писатели, като Йоан Дамаскин, Йосиф Песнописец, Козма Маюмски и др., вплитат в него не само своите имена, обръщения, молитвени адреси и пр., но и цели стихове.

Българският книжовник се сблъсква с „краегранесието“ още с първите преводи на богослужебни книги. Нашите преводачи, внимателни повече към смисъла, отколкото към външната, формална страна на текста, са следвали буквално своите оригинали. Естествено те не са в състояние да спазят акростиха, но почти винаги добросъвестно го отбелязват. Интересът към акростиха, и то главно към азбучния, се пренася в оригиналната славянска литература и се свързва с интереса към славянското писмо, като намира израз в съставянето на азбучни молитви и стихотворения.

В това отношение намерените акростиси са рядко и любопитно изключение. Не ми е известен друг опит за спазване на акростих по подобие на гръцкия текст в състава на службите. От друга страна, глаголическата подредба на буквите, езиковите особености и характерът на паметниците, от които са извлечени представените тук текстове, показват, че те принадлежат към много стар, ако не и пръв превод на минеите в българската литература.

И двата акростиха се срещат в състава на т. нар. Празничен миней или Трефологий.[3] Засега ми са известни два ръкописа, които съдържат интересуващите ни текстове.

Първият е Скопският миней от втората половина на XIII в., български извод, намиращ се в Софийската народна библиотека.[4] Писан е на пергамент. Началото и краят липсват, запазени са 279 л. Започва с част от службата на Въздвижение и прекъсва на службата за апостол Йоан Заведеев (8 май). Според правописните си особености произхожда от Югозападна България. Б. Цонев определя езика му като „старински“. Азбуч-

---

[2] За акростиха и неговата роля във византийската поезия вж. K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griechen Kirchenpoesie, München, 1903. Sitzungsberichte d. phil. und hist. Klasse, d. Kgl. Bayer. Academie d. Wissenschaften, S. 551—691.

[3] Смята се, че празничните минеи са преведени у нас по-рано от служебните.

[4] Б. Цонев, Опис на ръкописите и старопечатните книги в Софийската народна библиотека, т. II, С., 1923, с. 52—537 (под № 522).

ните стихири за дните пред Рождество са поместени между л. 107б и л. 137б, а за пред Богоявление — между л. 182б и л. 202б. Акростихът за януарските дни не е пълен, но липсващите стихири се допълнят от другия препис. В Скопския миней азбучните стихири от първия — рождественски цикъл — са обособени отчетливо в състава на песнопенията. На л. 105б преди началото на службата за 19 декември е отбелязано с червенослов: „О҃ зде блюди радъ да како обрѣтаеши, тако пон. азбоу-ковьныѫ ст҃ры и нныѭ ст҃ры, иеже хотать быти на часовѣхъ. тьгда раздѣлены сѫть на в'сѧ дни. где обращеши зачало ѥн напнсано." Началото на акростиха също има отделно заглавие: „Ст҃ры боуков'ныѭ починаѭтьсѧ вь ѳ҃і сего мца на оу҃." Вторият акростих не е озаглавен, нито специално указан и вероятно по тази причина азбучният ред е нарушен и някои стихири са изпаднали.

Втората двойка преписи се намира в пергаментен Празничен миней от средата или втората половина на XIV в.[5] Този паметник е писан без носовки, но от подложка с български правопис, вероятно някъде в Западна България. Ръкописът е без начало и край, 164 л. (в описа на А. Попов — 136 л.); започва със службата за 13 ноември и завършва с интересна служба за Йоаким Осоговски на 16 август. (У А. Попов невярно е отбелязано, че последната служба е за Успение Богородично.) Стихирите на рождественския цикъл са поместени от л. 36б до л. 51б, а на богоявленския — от л. 63б до 73б.

По отношение на превода и двата ръкописа показват голяма старинност, а по отношение на състава Хлудовият миней като че представя по-ранна фаза от установяването на минейните текстове. Песнопенията в него са съвсем кратки, каноните за някои празници липсват, а за други са поместени само по три песни. Прави впечатление, че за неделята пред Рождество и за Рождество е поместена и втора песен от канона. В Скопския миней службите са значително разширени, имат по няколко канона и т. н., но в съвпадащите части и двата ръкописа сочат еднакъв превод с някои редакционни различия.[6]

Несъмнено двата акростиха не са възникнали като самостоятелни произведения. Те са част от минейния текст и са съставени от преводача на този паметник. По-свободното отношение на славянския автор към оригиналния текст затруднява издирването на източниците му.

Във византийската богослужебна поезия между другите песни за предпразниците на Рождество се срещат и стихири, образуващи акростих. Най-популярните принадлежат на Роман Сладкопевец[7] и носят названието

---

[5] Този ръкопис се намира в ГИМ, Москва, в сбирката на А. Хлудов под № 166. Описан е от А. Попов, Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова, Москва, 1872, с. 348: „Трефологий в 4-ку, полууставом XIV в., на пергамине, на 136 листах... Правописание сербское, но список снят с болгарской рукописи..."

[6] За удобство ще наричам азбучния акростих за дните пред Рождество Рождественски, а за тези пред Богоявление — Богоявленски; техните преписи съответно — Скопски и Хлудов.

[7] На Роман Сладкопевец, един от най-крупните византийски химнографи, се приписват 1000 кондака, от които е запазена и проучена малка част. За Роман има оскъдни сведения, приема се, че е живял при император Анастасий I (кр. V— нач. VI в.). През

„*Αἱ ἀγγελικαὶ*“ (Ангелские), по началото на първата стихира.[8] Това произведение на Роман Сладкопевец има акростих: „*αἶνοι ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ εἰς τὰ γενέθλια*“ и се състои от 33 песни. Известни са и други песнопения, изградени по подобие на „Ангелските“ и на същия глас (шести). Някои изследвачи на Романовото творчество ги смятат за негови творби.[9] Единият цикъл има двоен акростих: първите 7 песни образуват израза „*ᾠδὴν ᾄδω*“, а останалите 25 — гръцката азбука от А до *ω* (общо 32 стихири). В гръцки печатни минеи в утринните служби от 20 до 23 декември е поместена азбучната част на акростиха заедно с първата стихира от „Ангелските“ и целият цикъл се сочи като произведение на Роман Сладкопевец.[10]

Началните букви на вторите подобни стихири също образуват гръцката азбука, но в обратен ред — от *ω* до А.

Сравнението между славянския текст и посочените гръцки песнопения[11] показва, че нашият преводач е съставил акростиха за дните пред Рождество въз основа на „Ангелските“ стихири на Роман Сладкопевец. Славянските стихове са на същия шести глас, нещо повече, съставителят на акростиха сам сочи своя източник, като поставя превода на първата стихира от „Ангелские“ в началото на акростиха за буква А. Така тя изиграва ролята на кондак и нейната последна фраза както в гръцките, така и в славянските „подобни“ стихири, се повтаря като припев в края на всички останали песни. Славянският автор наглася и ритмически, и по размер своя акростих в зависимост от гръцкия източник, но в желанието си да получи смислова и формална връзка между отделните стихове той превежда съвсем свободно част от стихирите а повечето съставя сам, като перефразира отделни пасажи и мотиви на своя източник.[12]

Сред песнопенията за дните преди Богоявление не се откриват преки източници на втория акростих, но той се намира в непосредствена зависимост от Рождественския цикъл. В началото на първата стихира (в Хлудовия препис) стои указание, че песните са подобни на „Ангелские“. Формално стихирите са построени в същия размер и на 6-и глас, а последните им фрази се схождат помежду си.[13]

VIII и VII в. той има много подражатели, между които и Андрей Критски. След VI в. кондаците и икосите (своеобразни строфически и антистрофически построения) на Роман се изместват от канони. За Роман Сладкопевец вж. K. Krumbacher, цит. съч., с. 663—671; В. Пандурски, Преп. Роман Сладкопевец. Годишник на Духовната академия, т. XI, 1961—1962, с. 303—344; С. Цветков, Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца, Москва, 1881 (Руски превод на известните и публикувани творби на Роман Сладкопевец).

[8] „*Αἱ ἀγγελικαὶ προπορεύσθε, Δυνάμης οἱ ἐν Βηθλεέμ ἑτοιμάσατε τὴν Φάτνην, ὁ λογος γὰρ γέννεται ἡ σοφία πρόερχεται ...*“ и т. н.

[9] С. Цветков, цит. съч., с. 185—199.

[10] В служебен миней за декември, Венеция, 1774 г., с. 170: „*Ἦχος πλ β'. κατὰ Ἀλφάβητον. Ποίημα Ῥωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ.*“

[11] Тъй като нямам под ръка издание на Романовите творби, използувам за сравнение руския превод на неговите произведения, поместен в книгата на дякон С. Цветков.

[12] Не е изключена възможността нашият преводач да е имал за оригинал гръцки текст, значително отличаващ се от сегашните печатни минеи.

[13] По отношение на припева Богоявленският цикъл е по-непоследователен от Рождественския; в него се повтарят няколко фрази: краят на първата стихира — „тѣмь спѣшно его срѣщамь ѯа грѣдѫща“ се редува с „бѣвнь прихожден крѣтитсѧ“ и „како та крѣщь самь сы въ мрацѣ без'грѣш'не“.

Богоявленският акростих и смислово е високо поетичен и раздвижен. По-голямата част от песните представят диалог между Христос и Йоан Кръстител. Както във формата, така и в изобразителните средства се чувствува силното влияние на друга Романова творба — кондака на Богоявление, но нито една стихира не съвпада буквално с гръцкия текст.

В прегледаните гръцки печатни минеи за януари не срещнах азбучен акростих за дните пред Богоявление. В славянските ръкописни минеи от XV—XVII в., с които съм сравнявала азбучните стихири, и преводът, и съставът на службите е друг. На същите места са поместени стихири понякога много близки по смисъл, но в съвсем друг порядък. Явно е, че отделните съвпадения се дължат на общия гръцки оригинал, от който българският създател на двата акростиха се е отклонил значително. Сравни например:

„Егда виде, милосърде, предтеча твон, господи,
яко проста человека на Йордана гредуща,
и въсъпи, глаголе: Что творишн, владыко,
азь требуе от тебе кръститисе.
Того спешно срещам Христа гредуща."
с подобна стихира на 6-ти глас:
„Яко виде те гредуща предтеча твон, господи,
и просеща кръстити се от него,
съ страхом въпиаше: Боже мой, съдетелю мой,
како те крыщу, нескврънаго..."[14]

Подобни примери могат да се приведат и с други стихири.

Трябва да се отбележи, че както в Рождественския, така и в Богоявленския акростих най-самостоятелни са песните, започващи с букви, които липсват в гръцката азбука.

Въпросът за източниците на двата акростиха изисква допълнително проучване, но и в настоящия момент има достатъчно основание да се смята, че те са създадени по подражание и въз основа на познати гръцки песнопения, но са самостоятелни произведения със своя вътрешна цялост.[15]

По-определено може да се говори за времето, в което са възникнали двата акростиха. Въпреки че притежаваме сравнително късни преписи (от края на XIII и XIV в.), езиковите и лексикалните особености, на които тук няма да се спирам, насочват към дейността на Кирило-Методиевите ученици в България. За ранния произход на стихирите говори и глаго-

[14] Ръкопис № 86 от Църковния музей, София, XVII в., с. 44.

[15] Съставителят на азбучните акростиси е имал съзнанието, че създава нови и самостоятелни творби. В заключителната фраза на последната стихира от Рождественския цикъл (по Скопския препис) той се обръща към Богородица с молитва: „много бо прибежища вѣр'ни не имамы, мтн бжиа спсн пѣв'цѣ своѣ". Следователно нашият автор е нареждал себе си между останалите „певци" на Богородица.

лическата подредба на акростиха. На две места в текста се споменават новопокръстени хора и народи: л. 121 (по Скопския препис) „ꙗко да нн҃ѣшнаꙗ ѫзꙑкы новозван'ныꙗ ꙗвншн, вѣроꙗ пришьдшꙗ...“; л. 125б: „тѣм'же поемь сь новозваньнымн люд'мн тн хе̄ нн҃ѣ твоѥ рожво...“ Спазването на глаголическия акростих издава епохата на увлечение и активен интерес към славянската азбука на Константин-Кирил.

Броят и редът на буквите в двата акростиха съвпадат с Азбучната молитва. Изключение прави само буквата „герв“ ћ, която отсъствува в молитвата. При това в Рождественския акростих е употребена думата „Г'єонн“, която действително се пише с ћ, а в Богоявленския — „Г'аллєа“, дума от чужд произход, но която във всички глаголически паметници се среща с обикновено Г.

Не само в азбучния ред, но и в редица начални думи (особено за славянските букви) и двата акростиха се сближават с Азбучната молитва. Създава се впечатление, че техният автор е бил повлиян от тази забележителна старобългарска творба. Сравни:

Азб. м.: Шестокрилатыхъ снлу въспрiемъ.
Рожд.: Шестокрилатн н многозрачнн херувнмь...
Богоявл.: Шестокрилатаа серафнмь н многозрачнаа херувнмь...
Азб. м.: Шествуiѫ нынѣ по слѣдоу оучнтелю.
Рожд.: Шествна наша wчнстнвьше сьмысльно...
Богоявл.: Шествїа нша̄ мысльно на стьзоу хво̄у направеще... и т. н.

На представената таблица са сравнени първите думи на трите най-стари азбучни стихотворения с двата стихирни акростиха.

Текстът върви по Скопския препис, но там, където той не е пълен или Хлудовият представя по-приемлив вариант, използувам и него. Ако разликите са значителни (напр. псалми — песни), едната дума поставям в скоби. В скоби поставям и съответната буква от акростиха в нейния първоначален вид, когато тя е изменена поради правописните особености на преписите.

Химна на света Троица (според заглавието, дадено на това произведение от Н. Драгова) използувам по Берлинския ръкопис с допълнения за w и п = ѱ от публикацията на Демкова и Дробленкова.

Началните думи на „Аз есмь всему миру свет“ са взети от основния текст в посочената публикация на Демкова и Дробленкова (I редакция по ръкопис № 529 от Държавна библиотека „Ленин“ — Москва, ф. 113), а в скоби поставям по-съществените разночетения, като пропускам ония начални думи, които нямат съответствие в останалите акростиси (о след w; „горы“ срещу ы; „ересь“ срещу ь).

	Рождественски акростих	Богоявленски акростих	Азбучна молитва	Химн на света Троица	Акростих „Аз есмь всемоу миру свет“
1	Аггльскыѫ	Адааме	Азъ	Азь	Азъ
2	Безначал'ноу	Бе҃зно	Боже	Бѣ	Бгъ
3	Врьт'пе	Вноѳеѡме	Вндмымъ	Вѣ҃	Вѣдаю
4	Горы	Горы	Господа	Гдѫ	Глю
5	Днемь	Длании	Да	Добро	Добро
6	Естьствомь	Є҃га	Еже	Єсьмь	Єсть
7	Живоносное	Желѣѫ	Живѣщнмъ	Животь	Животь
8	(S)вѣз҃ѫ	Sѣло	Sѣло	Sѣло	Sло
9	Зем'лѧ	Землѣ	Законъ	Землѫ	Землю
10	Іс	Іс҃ь	Нже	Нже	Нже
11	Нроде	Нзбавителю	І проснтъ	Н	І
12	Гѣѡнн	Галилеа	(І) летнтъ	Гемоноу	
13	Колѣна	Колѣнома	Къ	Кое	Како
14	Лнцн	Людемь	Людне	Людне	Людіе
15	Мнхее	Море	Мнлостн	Мнслыѫ	Мысленте
16	Небо	Не	Нъ	Нѧ	Нѧ (Нашь)
17	Образа	Оцѣщенне	Отьче	Wнн	Огнь (Онь)
18	Прїнди	Почто	Просѧщоумоу	Пнлатоу	Покон (Подамь)
19	Рьцн (Хлудов — рече)	Ржцѣ	Ржцѣ	Рьцѣта	Рече

20	Словеса	сът'цѣм'сѧ (Хлудов сьберѣм се)	Снаж	Слово	Слово
21	Трепет'но	Трепетомь	Ты	Трьновень	Твердa (Т8)
22	Оупостась	Оупостась	Vпостась	Оудареиь	Оушн
23	Фарawновы	Фарawна	Фарawнѫ	Фарawна	Фарawн
24	Херувнмомь	Херовнмомь	Херовьскж	Херовымн	Херувнмн
25	W	W	W	W	Wверзоу
26	Пѣмн (Хлудов — пѣннемь)	Памн (Хлудов — Пѣмн)	Печаль	Пѣмн	
27	Цр҃твоужн	Цр҃твоужн	Цѣломждрьно	Цр҃тво	Цн (Цѣноу)
28	Чнин	Чюдеса	Чюдесн	Чл҃вѣколюбыѧ	Червь
29	Шестокрнлатн	Шестокрнлатаа	Шестокрнлатъ	Шестокрнлн	Шоумом
30	Шествнѧ	Шествїа	Шьствоужж	Што	Шнтомь
31	Нгран	Нгран	Нменн	Еромь	Ердань
32	(Ѣ)кожѐ	(Ѣ)ко	Ѣвѣ	Ѧко	
33	Хвалж	Хвалами	Хвалж		
34	Ѯже	Жже	Ѯже	Еже	
35	Ююе	Ююе	Юнь	Юдене	
36	(ѦѦ)зыцн	(Ѧ)зыцн	Ѧзыкъ	Есте = асте Есте	Ать

* * *

Тук обнародвам двата азбучни акростиха по двата им преписа — Скопския и Хлудовия. Това е необходимо, тъй като текстовете значително се отличават един от друг.[16] Общото впечатление е, че в Скопския миней първичният текст се е запазил по-добре. В Хлудовия миней се забелязват съкращения вътре в отделните стихири, с което се замъглява смисълът им. Многобройните лексически разночетения между преписите и на двата акростиха вероятно произлизат и от неустойчивостта на текста, който е извиквал у преписвачите асоциация с някой гръцки източник (песен, стихира и т. н.), но ги е поставял в недоумение поради твърде свободното му предаване. Може би това е причината, че при новите преводи от XIV в. насам тези акростиси се избягват.

От преписите на Рождественския акростих Скопският е запазен изцяло и допълня Хлудовия с 2 стихири (за второто „χ“ и за „ѫ“). При Богоявленския акростих двата преписа много удачно се допълнят един друг. От Скопския липсват 12 стихири (с буквите д, є, і, г = ѣ, о, п, ф, χ първо, ш, щ, ю, ѧ). От своя страна той допълва Хлудовия със стихири за буквите ѣ, χ второ, ѧ.

При печатането изоставям надредните знаци, които са редки и случайни и в двата ръкописа, всички графеми за „ѵ“ подвеждам към „оу“ и оставям оригиналната пунктуация, която има значение в разделянето на стихове.[17]

---

[16] Между двата преписа има разлика в разположението на стихирите по дни. В Скопския са поместени по три последователни стихири от 19 декември сутринта до 24 декември вечерта и само за 24 декември сутринта са включени всичките останали 6 стихири (за буквите н—ѧ). В Хлудовия препис за 19 декември има 4 стихири, а за останалите дни — по три. По-голяма е разликата в Богоявленския цикъл, който изобщо е по-неустойчив. В Скопския препис акростишните стихири се поместват по четири от 2 януари вечерта до 4 януари сутринта. В Хлудовия препис — от 31 декември вечерта до 5 януари сутринта.

[17] Съчетанието „і в“ е употребено от преписвача на Скопския препис като указание за шести глас. Този начин на означение идва от гръцките богослужебни паметници, в които първите четири гласа се бележат съответно с първите букви на азбуката, а гласовете от V— до VIII носят същата номерация с указанието „πλάγιος“ (косвен). У нас такова обозначение на гласовете се среща рядко и само в по-старите паметници. В Скопския миней двете системи на записване се употребяват едновременно и непоследователно: і а и є; і в и ѕ; і г и з; і д и н. В текста на азбуковите стихири се употребява навсякъде і в, но по-късно някой читател е изтъркал грижливо тези означения и е писал върху тях і г ѕ, като е указал встрани и на подобния глас: по аггласкы пръд. Това обстоятелство ни показва още веднъж, че за средновековния книжовник връзката между акростишните стихири и произведението на Роман Сладкопевец е била очевидна. і е съкращение от думата нскръ (близък).

СКОПСКИ ПРЕПИС

л. 107б: Стры боуков'ныѫ почина-
ѭтьсѧ вь ѳі. сего мца. на оу. вь ѡ. н стры. і. в по.

Аггльскыѫ прѣдьндѣте снлы. н
нже вь Внѳлеѡмѣ оуготоване
ѥслн. сло бо ражаѥтьсѧ. прѣмдрость вьходнть. прнмн цѣлова-
нне цркви. на радо бцн люе
рѫцѣмь. блнь прнходан бь нашь
сла.

Безначал'ноу словесн. нзволневшоу
прнитн на зем'лѧ. сьзанна вь-
зыскатн. н сптн заблѫжьшааго.
нз непороч'ныѫ мтрь вьпльць-
л. 108а шоусѧ Хоу на зе || ан. емоуже
вѣр'нн вьзьпннмь. блнь ражаѭсѧ
бь ншь сла.

Врьт'пе прнмн невьмѣстнмааго. црѣ
аггламь н чавкомь. н твор'ца
в'сен тварн. прготован ѥслн. сло-
весн вьпльщеномоу бесѣмене. вь
чрѣ непороч'ннѧ двцѫ. емоу же
лнкьствоюѫще свѣт'ло. сь пастн-
рн вьпнемь. благовнь прнходан
родитнсѧ бь нашь сла.

л. 109а: (20 дек.) стры [і в]

Горы н хльмн вьзнгранте свѣтло.
просвѣщаемн трнсланеч'нымн за-
рѣмн. дне бо прнходнть незах-
днмое слнце. wб'новнтн ѥство

ХЛУДОВ ПРЕПИС

л. 36б (19 дек.) Стры азьбоуковнн
гл s по побѣдоу.

Аггласкые прѣдьндѣте снлы. нже
вь Внѳлеемѣ оуготоване ѥслн.
слово ражаетсе н прѣмоудрость
прнходнть. прїнмн цѣлованне
цркви. на радо Бцн люе рцѣмь.
блвнь прнходен бь нше сла.

Безначелноу словесн нзволшоу прїнтн
на землю сьзанїа вьзыскатн. н
спстн заблоужьшааго. нзь непо-
рочные матерь. вьпльцьшоусе Хоу
на землн. емоу вѣрно вьпнемь
лю рекоуще. блвнь прнходе ро. ||

Врьт'пе прїнмн невьмѣстнмааго цра
аггломь н творца все тварн. пр-
готован ѥслн, словесн вьпльщае-
моу бесѣмене вь оутробѣ непороч-
ные двы. емоу же лнкоующе
свѣтло сь пастырн вьпнем'. блвнь
прнходен бь.

Горы н хльмн вьзыграте свѣтле.
просвѣщаемн трьсл'чнамн зара-
мн. днь бо прнходнть слнце
незаходнмое, wбновнтн чѣте

чл҃вчьскоꙋе. ѥмоꙋже вѣр'ныи вьзьпиимь поѥꙗце. бл҃нь прихождн.

Дивомь в'сѣ тварь wрьжима. чю страш'но ѥвльшеѥсѧ на зем'ли. трепет'но движетьсѧ. знжителѣ прииѥм'лющи вь ницет'нѣ wбразѣ лежѫща. пеленами повиваѥма. вь рад҃о бц҃и люе рьцѣмь. бл҃нь.

Ѥстьствомь зрѧ wбетьшавьша чл҃вка. не трьпѣ безначал'ноѥ сл҃о. нж прииде изати ны ѡ҃ истлѣнниа. и ниложити противн'наго врага нашего. тѣм'же ти влко вьзьпиѥмь сь людьми. бл҃нь пр҃їходн бь҃ наш'.

л. 115a (20 дек.) Стры оуков'ныж (!) [і в҃]

Живоносноѥ чрѣво. прииемьшеѥ паче ѥства знжителѣ своѥго. звѣзоиж бо ѥв'лѣѥмь вь вр'т'пѣ вьзлеже. аг҃льскыми силамь прослав'лѣѥмь. на рад҃о бц҃и люе рьцѣмь. бл҃нь ражаижисѧ.

Звѣзж свѣт'лиж видѣвьше вльсви· млада прѣсвѣтлоѥ паче сл҃нца оулоучивьше. влцѣ слав'номоу вь пещерѣ поклонѣвжсѧ сь дары чеными припаижще. ꙗко бг҃ и цр҃ь чл҃вкомь. абие изьwбрѣтьше равахжсѧ вѣр'но. на рад҃о бц҃и.

ѥства. ѥмоꙋже вѣрии вьпиѥмь люе рекоуще. бл҃вь пр҃и.

мца то к... на стн азбоу гл҃ г҃ по҃.

Дивомь в'са тварь wдрьжима ѥ. чюдоу страшноу ѥвльшоусе на земли. трепетно движитсе. знжителѣ прииемлюци. вь ницетнѣ wбразѣ лежеца. пеленами повиваема. тѣмже вьпиѥмь. бл҃вь прихоже родисе бь҃ ншь сла те.

Ест'ства зре wбетшав'ша чл҃вѣ слово прїинде изети на ѡ҃ истлѣнна. ниложи вь противнааго врага нш҃его. тѣмже ти вьпиемь люди рекоуще бл҃вь прих҃о.

Живоносноѥ чрѣво понесьшее паче ѥства знжителѣ своѥго. звѣзою бо ѥвлѣѥмь вь врьт'пѣ вьзле || жть. аг҃лскымн силамь прославлѣѥмь. вь рад҃о бц҃и сь пастырн вьспоемь. бл҃вь прихоже ро҃.

л. 38a: На стн азьбоу гл҃ г҃.

Звѣзою свѣтлою водецисе вльсви. млади прѣсвѣтло паче сл҃нца оулоучше. влцѣ славно вь пещерѣ поклонѣхоусе. сь дары чьстнымн припающе. ꙗко бг҃ и цр҃ь абие изьwбрѣтше. вѣрии. и бѣхоу раоующесе. бл҃вень прихожден.

Зем'лѧ и небо и чл҃вкы. ѥдинь вь истинѫ съставлѣѥть лнкь. вьпиѫще вь выш'нихь сла҃ и на зем'ли мирь. рожьшоусѧ спсоу. на радо҃ Бц҃н.

л. 116а: (21 дек.) На стно҃ стры боуковьныѫ [і в҃].

Ис корене иѣсеѡва. жезлъ процвьте Мр҃ниа. и родн спа҃ в'сѣмь. егоже видѣ прр҃кь. тѣло златоѥ сътерьша. тьи оубо ськроушн дрьжавѫ лютааго сьпостата. на радо҃ Бц҃н.

Нроде вьстрепещи. словеса пр҃рчьскаѧ вѣр'но испитавъ. Вн҃ѳлеѡмоу вьпиѫща. ис тебе бо изыдеть влка же и гь. иже оупасеть излѣ. на радо҃ Бц҃н люѥ рьцѣ.

[Г]ѥѡнн разрѣшити. прѣвѣч'ноѥ сло҃ прнде на земл҃ѧ. сьзанниа си нз'бавити. ѿстѫпаѥть хероувимь пламен'ноѥ ѡроужиѥ. и врата ѿверьзаѥть прьвыѫ жиз'нн. тѣмьже вѣроѭ вьзьпиимь. на радо҃ Бц҃н.

л. 119б: (21 дек., утрина) та҃ боуковниѫ [і в҃]

Колѣна всѣ ниѣ Хв҃н да поклонат'ся. прѣвыше гласи аггломь разоумѣѭще. да поѥть же в'сѣкь

Землѣ и небо сь аггды и чл҃вкы ѥдинь вь истиноу съставльше лнкь. вьпиюще вь вишны слава҃ ѥ и миръ по земи (!) рожьшоусе сь пастыри вь радо҃ Бц҃н лю҃ѥ рцѣ. блв.

Іс корене Исеѡва жезль процвьте Марие и родн намь спсь всего мира. егоже видѣвь прр҃кь. тѣло съперьша. ть съкроушн дрьжавоу лютааго съпостата. вь радо҃ Бц҃н лю҃ рцѣм'. блн.‖

л. 38б: (нечетливо) Мц҃а то҃ ка҃ азьбоу.

Нроде вьстрепещи словесн пр҃рческаа-го. вѣрно испытавь. Вн҃ѳлеемоу вьпиющоу. ис тебе изыдеть влка҃ же и гь. иже оупасеть Нзлѣ. вь радо҃ Бц҃н лю҃ѥ вьпиюще блвнь прихоѳн ротисе.

Гѥѡны раздроушить безначелноѥ сло-во прїнде на землю съзанїа избавити. ѿстоупаеть же хероувимь и пламенно ѡроужїе дв'рн ѿверьзаеть. прьвыѥ жизни. тѣмже вѣрно вьпиемь. блвнь прихоѳе.

ѫзнкь нн҃ѣ. вьпиѫ вн҃ѳлеѡмьскоѡмоу вл҃цѣ. до врѣмене рожва своѥго. абие ѭвлѣѭт'сѧ силоѫ. в'сѧ чл҃вкы пасы и тврьдоѫ вѣроѫ. на радо҃ Бц҃н л҃ю.

Лнцн а҃гглькстн и свѣт'ло прѣдитекѫще. радость вьзвѣстите. вьсиа бо на земли звѣзда҃. ѡ҃ нѧкова прѣ҃чтаѧ. и вьстаѥть властелинь ѩзнкомь. на радо҃ Бц҃н л҃ю.

Мнхен вьспон радость. и лнкьствоун. и вьзьпи и Вн҃ѳлеѡмоу. и земли. иефран'товѣ нс тебе бо нзыдеть вл҃ка же и г҃ь. нз'бавитель ї҃ствоу чл҃вчю. на радо҃ Бц҃н.

л. 120б—121а: (22 дек., веч.) На с҃. стр҃ боуковныѧ

Небо вьстрепецн. и земле вьстрасисѧ. вь нницет'нѣ ѡбразѣ знѫжителѣ прнемлѫцн. звѣзоѫ же видѧ звѣзоблюстелѧ прѣмѫдрыѫ. нскѫщѫѫ нз'бавителѣ Х҃а вь пль прншьша. радостниѫ прнносѫще злато и лнвань бл҃вѣномоу бо҃ сьдѣтелю своемоу. на радо҃ Бц҃н л҃ю.

Обража своѥго не трьпѣ мл҃рде. вь тл҃ѣнн и въ стр҃тн сьлежѫща. нь прѣклонь нєбса и снїде нензрен'но. вьзвестн ѥго хотѧ вь прьезыкь нн҃ѧ вьпнѥ вн҃ѳлеѡмьскомоу вл҃цѣ. до врѣмене бо ражающоую. абие ѭвлѣет'се. силою в'се чл҃кы пасы тврьдою вѣрою. бл҃нь прнхоен ро҃.

л. 39б.: На стн стры азбоу г҃л г҃.

Лнцн а҃гластн свѣтло прѣтекоуще радостню вьзвѣстите. Вн҃ѳлеемоу вьпнюще. вьсиа бо на земли звѣза҃ ѡ҃ Накова пр҃тча. и вьстаѥть властелинь ѩзыкомь. емоуже вѣрнн вьпнемь. бл҃вь прнхо.

Мнхее вьспрнимн радость. и лнкьствоун Вн҃ѳлеемоу вьпне и земли ефратовѣ. нс тебе бо нзыдеть вл҃ка же и г҃ь. нзбавитель ї҃ствоу чл҃чю. вь радо҃ Бц҃н л҃юе рц҃ѣмь бл҃вь прн.

Небо вьстрепецн и земле вьстреснсе. вь нницетнѣ ѡбразѣ знѫжителѣ прнемлюцн. звѣзоѫ же прѣведы. звѣздоблюстеле прѣмоудрые. нскоуцн нзбавителѣ Х҃а вь пльть прнходеца радостню прнносеца. злато же и лнвань. бл҃вѣномоу бо҃ сьдѣтелю своемоу. бл҃вь прн.

л. 39б: Мц҃а то҃ кв҃ на г҃н вьзва ѡ҃. на стн стры азьбоу г҃л г҃.

Обража своего не трьпе мл҃рде. вь тл҃ѣнн и стр҃тн слежеца. прѣклонен же небеса нензрено снйде. вьзвестн хоте вь прьвын чнн҃ь.

вын сань немоуже вьпиемь люе бань.

Прндньже и ты Исание. и прочьствоун ннѣ. Ха вьспѣваѭ. сьбираѭща ѭзыкы и приводяща в'сѧ. ѡ двы ражаѭсѧ. ꙗко да ннѣшнаѭ ѭзнкы новозван'ныѭ ꙗвншн. вѣроѭ пришьшѭ. позорующще хвѫ славѫ нензрен'нѭю. на радо Бцы.

л. 125б—126а: (22 дек. утрина) Та стры боуков'ныѭ г.

Рьцы исание ꙗвѣ. вь словеса вьпиѭ народоу прочьскоу. пришьствие шедрнтелѣ. велие сказание дь рожва хва. ꙗкоже неп'щоуеть нного быти прокь Еремиа. тѣм'же поемь сь новозваньнымн людмн тн Хе. ннѣ твое рожво.

Словеса прочьскаа нга оуслыша Нродь. вн·олеѡмьскаа || го црѣ ꙗвльшасѧ на зем'лн. га сказаема. з'лѣ сьмыш'леѭ бываашe. младен'цѫ оубнваашe. оубнти хота нз'бав'леѭщааго на ѡ смрьти. ꙗко чавкь младa стое вь ꙗслехь. танно прѣстое. рожьшесе ѡ двы. на радо Бцн лю.

емоуже вѣрно вьпиемь. люе повще. бавнь. ||

Пр҃ндн мн и ты прче Їсаїе. и га сн вьспон. сьбирающн ѕыкы. приводещн в'се ѡ двы рожаещоуse. ꙗко да и ннѧшнее новозваные оутѣшаѧ ѕыкы. ꙗвншн вѣрою пришьшее позорующе ж славоу нензреноую. бан

Рече нстнноу ꙗвѣ вь словеса вьпие, народь прчскын. пришествне твое шедре. велен же сказаеть дь рожства твоего. ꙗко же не непщоуеть. нного быти прокь Ереѧ. тѣмже поемь сь новозваным тн люмн Хе нна твое рожтво. бавнь.

л. 40 б. На стн стры азбоу га г.

Словеса прчскаа. ꙗко оуслыша Нродь, вн·олеемскааго цра ꙗвльша се и га нсазающа. несмыслены золь седѣаше и младенце оубиваѧ. мнѣше се оубнти нзбавлѣющааго ѡ сьмрьти все чкы. стааго младенца вь ꙗслехь танн. рожшее се ѡ двы прчистые. бавнь прходен.

Трепет'но сѧ дивать херувимь и серафимь. силы и власти и прѣстоли. нераз'лжч'но зрящие. на прѣстолѣ съ ѡц҃емь рав'носла-вима. съ ѡц҃емь сна соугоуба ҁ ествомь. въ врьтьпѣ възлежѫща. ба̄ вькоупѣ и чл҃ка. нзь двы ҁ прѣчта.

л. 126б—127а: (23 дек., веч.) На ст҃новн || ст҃ы боуковьныѫ гла ҁ [і в].

Оупостасьми не трьпѫ тлѣема. егоже съ҃а ҁ прѣчтима сн рѫкама Хе̄. ҁ прр҃чьство съврьшаѫ. разарѣѥть адовѫ дрьжавѫ самь. съмрьт'нѫѭ сплѫ. емоу же вѣрнии възьпиимь. бань.

Фараѡновы работы нз'бавль древ'-ле Монсеѡмь. родь ев'ренскын Хе̄. въ Синан проѡбразова. кѫпинѫ неѡпалимѫ. рожво нав'лѣѭ Бц҃ѫ мт҃рь. тѣм'же ти в'сѣ тварь не-мальч'но въпиѥть бань ражаѭ.

Херувимомь и серафимомь страш'-но. нн҃ѣ на земли въ ницетнѣ ѡбразѣ. агглы събираѥть лнкь състав'лѣѥть свѣтло въпити. на радо ҁ Бц҃и люе.

л. 130б—131а: (23 дек., утрина) Та ҁ стры боуковныѫ

Трепетно се диветь херувимь и се-рафимь. силы и прѣстоли и вла-сти. неразлоучна зрещие на прѣ-столѣ съ ѡц҃емь и дх҃омь равно славнмь сна. соугоуба ҁ ествомь ба̄ же и чл҃ка бавнь.

Оупостасми не трьпевь тлѣни. еже ҁ съ҃а прѣчистима сн роукама Хе̄ ҁ прр҃чво съврьшае. разори адовоу силоу самь. и съмрьтноую дрь-жавоу. емоуже вѣрно въпиемь люе ҁ рекоуще бань. ||

л. 41а:

Мц҃а то кг҃ ве на гн҃ възва поѥ ѡ на ст҃и ҁ стры азьбоу гл҃ г҃.

Фараѡновы работы нзбави древле Мѡисеѡмь родь евренскы Хе̄ въ Синан проѡбразова коупинноу неѡпаленоу. ҁ рожства навлѣе Бц҃оу матерь. тѣмже ти въпиемь не-мальчно вса тварь бавнь при-ходе.

Хевимомь [!] и серафимомь страш-но. нн҃а на земли въ ницетнѣ ѡбразѣ аггалы събираѥть и лнкь съставлѣеть. свѣтло въпити веле всем тварм. въ радо ҁ Бц҃и люе ҁ рцѣмь. бавнь.

Отъ ѡц҃а пр҃ѣже вѣкъ безъ матере. нн҃ѣ же пакы безъ ѡц҃а изъ мт҃ре вьплъщенсѧ. ѡвр҃заѥтьсѧ ѥдемь затвореннын пр҃ѣже грѣхомь прьвозан҃наго. на рад҃о бц҃н.

Пѣмн немлъчно вьпиѭть лнцн бесплът҃ныхъ. и пастырие прославлѣѭще вь вышнн҃х҃ сл҃а. и на зем҃лн мнр҃ь вь чловц҃ѣхъ бл҃говоленне. вьсиа хс҃ь ѥмоуже вѣр҃но вьпиѣмь. бвнь.

Цр҃твоуѭн прнсно сь ѡц҃емь и сь дх҃омь. неразлꙗчно ѥдиньство бжва. соугоубо ѥствомь бь и чловкь. (члкааго) рода нн҃ѣ ѡбновлѣꙗ вь чр҃ѣ же мт҃рна (зачьнь) сѧ и породн. блнь бь нашь нзбав҃лен вѣсего мнр҃а.

л. 131б—132а: (24 дек., веч.) На стн҃х҃ бо҃ковьнкь. і [в]

Чнин бесплътьныи (!). агг҃лн и арх҃лн. властн и снлы. херувнмь и серафнмь трепет҃но сѧ днвать. вьзираѭще на зем҃лн ба҃ вь плътн. и члка бывьша.

Шестокрнлатн и многозрач҃нн херувнмь оужас҃но к҃ себѣ стѧзаѭтьсѧ. како снпде на зем҃лѧ

ѡ ѡц҃а пр҃ѣже вѣкъ без матере вьплъщьсе ѡвр҃ьзаѥть. ѥдема затвореннаго. древле. грѣхомь прьвозаннаго. егоже ради снпде вьзыскатн заблоуѫшьшаго. вь рад҃о бц҃н люе рц҃ѣ бл҃.

л. 41б—42а:

на стн҃х҃ азьбоу҃ гл҃. г҃.

Пѣннѣмь тн немлъчно вьпиють лнцн беспльтнн. сь пастырн поюще. вь вышны҃х҃ слава и на землн мнр҃ь. вь чл҃ц҃ѣхъ бл҃говоленние хс҃ь вьсна. емоуже вьпиѣмь вѣрно люе рц҃ѣмь. блвнь прнх҃о.

Црьствоуѣн сь ѡц҃емь и дх҃омь неразлоучно ѥдиньство бжтва. соугоу|бь ѥствомь бь же и члкъ члчскаго рода нн҃ꙗ ѡбнавлѣе. вь чр҃ѣвѣ же бесѣмене зачень се породн. блвень бь нш҃ь нзволен вьсь мнр҃ь.

Чнин беспльтнн агг҃лн архагг҃лн херувнмь и серафнмь. трепетно двнжет҃ се. вьзираюцн на землн ба҃ плътню члка бывающа. емоуже вѣрно вьпнемь блвнь.

л. 48б—49а:

Мца то кд҃... на стн҃х҃ стры҃х҃ азьбоу҃ гл҃ г҃.

Шестокрнлата и многозрачна|херувнмь оужасно кь себѣ стѣзаютсе. како внпде на землю. нн-

ннкомоуже не чювьшоу. сын прнс'-
но сь ѡцемь н дх҃омь славнмын
вь тронцн. чл҃вкы же вьспѣваемь.
бл҃нь ражаѭнсѧ.

Шествнѧ наша ѡчнстнвьше сьмы-
сльно. подвнгнѣмсѧ оумомь вь
Внѳлеѡм' || н врьт'поу поклоннмь-
сѧ н ѩслн цѣлоунмь. хв҃лѫ н
чь прнносѧще ємоу. ѩкоже древ'-
ле пастырне сь аглы вьпнѭще.
бл҃нь ражѧ.

л. 137а, б: На хв҃а бо҃ѹ .і [в].

Нгран нн҃ѣ н веселнсѧ дв҃де. ѩко-
же древ'ле прѣдъ кнвотомь ска-
чѧ. Ададовн вьзвѣщаѭн прѣ-
домь в'сѣмь. прнде на землѧ
нз'бавнтель нашь. Внѳлеѡмь бо
радостнѫ Ѥдема ѡврьзаѥть.
плътнѫ рожьшоусѧ хо҃ѹ ѡ̃ двы
мтрь. на радо҃ бц҃н лю҃е.

Ѩкоже ре҃ Нсанѧ провьзвѣстѧ. се
дв҃ана чтаѧ прнѥм'лѣть вь чр҃ѣ
весѣмене. нзь ѡцѧ прѣже вѣкь
рожьшасѧ. нн҃ѣ же пакы безь ѡцѧ
нзь мтре. ражаѥмоу вь врьт'-
пѣ. сь агглы вьспонмь. бл҃нь
прнходѧн бь нашь

Хвалѫ н чѣ вьзаднмь вѣр'нн. тва-
рн всена сьдѣтелю. гоу҃ нашемоу
славнмомоу вь тронцн ѡцоу҃ без-
начал'ноу н сноу҃. с ннмь вьпль-
шьшоусѧ на землн. н дх҃оу

комоуже сын прнсно вь коупѣ сь
ѡцемь н дх҃омь. славнмь вь
тронцн. чл҃цн же вьспѣваемь.
бл҃внь прн҃.

Шествнѧ нн҃ша ѡчнстнвше сьмысль
но подвнгнѣм'се. ѩслн цѣлоунмь
хвалоу н чьсть прнносеще ємоу.
ѩкоже древле пастырн сь аглы
вьпнюцн. бл҃внь прн҃

Нгран нн҃ѩ веселнсе дв҃де. ѩкоже
древле прѣ кнвотомь скаче. Ада-
моу вьзвѣщае н прѣдѣдомь
всѣмь. прнде на землю нзбавн-
тель нн҃ш. Внѳлеемь радостню
Ѥдема ѡврьзаѥть плътню рожь-
шоусе хо҃ѹ, ѡ̃ двы прѣчнстые.
людне рцѣмь. бл҃внь прн҃.

Ѩко же ре҃ Нсаїа провьзвѣсте. се
дв҃ла чтаа прнємлеть вь чр҃ѣвѣ
нз ѡц҃а прѣже вѣкь рожьшеесе
без матере. нн҃ѩ пакы же без'
ѡц҃а нз матере ражаемоу вь
врьт'пѣ. сь агглы вьспоемь.
бл҃внь прншьды вьскр҃еснтн родь
нн҃ш.

прѣстомоу. вѣр'но покланѣѭщеса
ѥдиносщ'нѣи тронцѣ. анцы же
разѣлѣѭще вѣр'но. бань пр.

Ижже славать аглы бес покоꙗ. сѣлы и власти. прѣстоли ар'хагг-
ли. родѣ же чл҃вчьскыи. понов'ленние приим'леть. вьпльщеномоу
Хоу вь наше ѥство. на радо
Бц҃и людиѣ рьцѣмь. бань.

Юже ѡстѫпаѥть пламенноѥ wржжние. дьврь (!) ѡвр'заѥть пакы
прьвыꙗ жиз'нь. женоꙗ (!) бо
затворисѧ || двоꙗ же ѡврьзесѧ.
словоу бжию вьпльщьшоусѧ вь
нѧ. тѣм'же ти вьпиемь прѣчтаꙗ
влщѣ. блвна рожьшиꙗ ба нашего
сла тебѣ.

Ижзыцѣ в'сѣ беспокоꙗ ти вьпиемь
прѣчтаꙗ дво. ѥгоже родѣ бесѣ-
мене. непрѣстанно за ны прилеж'-
но мѧсѧ ѥмоу. всѣкыѫ стрти
ѡгонащи. нного бо прибѣжища
вѣр'ни не имамы. мти бжиа
спси пѣв'цѫ своꙗ.

л. 51б:

На стѣи стры аѕьбоу гл҃ г.

Юже ѡстоупи пламенно wроужние.
дврь ѡврьзаѥи. пакы прьвыѣ
жизни. женою бо затвори се и
двою ѡврьзе се. словоу бжию
вьпльщь се вь не. тѣм'же вьпиемь
ти прѣчтаа влщѣ блвенаа. рожьшѧ
избавителѧ ншего ба.

Єзыцѣ в'сѣ беспокоа вьспиемь. (!)
прѣчтаа дво. егоже породи бесѣ-
мене. непрѣстанно за ны прилеж-
но помоли се. в'се стрсти ѡгонеши.
нного бо разве тебе прибѣжища
не имамы. мати бжиа рабы своѣ
сьхрани.

БОГОЯВЛЕНСКИ АКРОСТИХ

СКОПСКИ ПРЕПИС

л. 182б—183а: (2 ян., веч.) На стно. стры. боуковьныѫ. гла. і. в. по. великомь дромь.

Ададме градн н лнкоун. ѥдемь wврьзаѥть двери. wгона пламен'ное wржжне. пѫть творнть днь. хотѧщомоу днь въ Ір'данѣ потопнтн грѣхы. тѣмь спѣшно ѥго срѧщамь.

Безна безнж пряимн. попнтн хотѧщааго въ тебѣ. потопнвьшааго прѣстжпленнѥмь Ададма. н просвѣтнтн wмраченыѫ льстнѫ. тѣмь спѣш'но ѥго срѧщамь.

Внѡлеѡме вьспон нне. трисвѣтлааго бжва зара. вьпнѫ поустнн'номоу жнтелю. спѣш'но подвнзансѧ. прр-чьство нспльннсѧ оуготованте пѫтн гнѧ правыѫ.

Сла тоже по.

Горы ѩко агньцн ре. вьзыграните н веселнтесѧ. прорнцаѫ прѣдь твон Давндь. Нѥраноу вьпнѫ. строуѫ вьспать вьзьвратн. се бо въ ‖ тѧ прнходнть влка. тѣмь спѣш'но ѥго срѧщамь.

ХЛУДОВ ПРЕПИС

л. 63б:

Мца то ла wдаваемь пра на гн вьзв. на стн стры гл г. азьбоу по. аггласкые сн.

Ададме лнкоун н гредн. Єдемь wврьзаѥть дв'рн. wгоне пламен'ное wроужнне. поутъ творен днь. хотещоу въ Нwрданѣ потопнтн грѣхы. тѣмь спѣшно ѥго срещамь. бавнь прнходе крстнтнсе бь слава тебѣ.

Безно безноу пряимн. потопнтн хотеща въ тебѣ. потопша прѣстоупленнѥмь Ададма. н просвѣтнтн всеwмраченые льстню. тѣмь спѣшно ѥго срещамь. бл.

Внѡлееме вьспряимь нна. трьсвѣтлааго бжства заре. н вьзьпн поустынномоу жнтела. спѣшно подвнзансе. прр̃чство скон'ча се. оуготован поутн гне правые. того спѣшно срѣщ.

... На оур вса слоу пра. на стн гл г азьбоу.

Горы ѩкоже агньцн ре. вьзыграните н веселнте се. прорнцае прѣдь твон Ддь. Нwрдановн вьпне. строуе вьспеть вьзвратн. се бо страшно прнходнть въ те влка. бавнь прнходн крт.

Дланню дрьже в'са. покрываѥ же небеса wблакы. нна н самь пок-

л. 188б: (2 ян., утрина) На хвалн гл.
стры боуков'ныж. глл. і. в.

Желѣиж вьжелѣхь ре. сьзанніа моего самь вьзыскатн. тѣм' же не противнсл м'нѣ. нь простри ржкж н крстн мл. да н wнь днь свободитьсл нзь нстлѣннїа.

Зѣло мл оудивнль есн. страш'ная творл днь Хе. прча вьзьпн. оутанвь агглы н архаггль. хероувнмь н серафнмь. властн н гьства. како тл крцж. самьсы вь мрацѣ безьгреш'не.

Землѣ н зем'ная в'сѣ. вьзыгранте н вьз'веселнтесл. потокь бо пицж вь рѣцѣ крцает'сл. навод'ненніе нсжчаж !) злобы. н нстачаж бжніе wданніе.

Нзбавнтелю мон бе. прча вьзьпн глл. азь w тебѣ велнїа проповѣдахь в'сѣмь. грдеть вь слѣдь мене. немоу же нѣсмь достнь сапогоу понестн. тьн вы крстнть дхомь стымь.

рываетсе строуамн. Адама прьвозанааго. нзь нстлѣнна хоте нзба || внтн темь спѣшно его срещамь Ха грѣдоуща. Бавн.

Егда вндѣ мрде. прча твон гн. нако проста члка. на Нwрдана грѣдоуща. н вьз'пн гле что творншн влко. азь трѣбоуе wт тебе крстнтнсе. того спѣшно срѣща.

л. 64б: Стры гл г азьбоу.

Желѣе вьжелѣхь ре. сьзанна моего самь вьзыскатн. тѣмь не противн се мнѣ. простерь роукоу н крстн ме. || да wнь днь wбновнт се нзь нстлѣнїа. бавнь прнхо крстн.

Sѣло ме оудивнль есн страшна творе Хе днь. оутанвь агглы архаггльі хероувнмь н серафнмь. властн н гьствїа. како те крцюу самьсн вь мрацѣ. w безгрѣшне Хе бе сла те.

Землѣ н земльнаа ннїа вьзыграет н веселнте се. потокь пицюу вь рѣцѣ кр[ь]шает се. наводніе (?) злобы нсьчѣе. нстачае бжніе wданї[а]. w безгрѣшне Хе бе ншь сла те.

л. 67б:

На стн гл г азьбоу

Нзбавнтелю мон бе. прча вьз'пн глє. азь велна проповѣдахь w тебѣ всѣмь. грѣдеть вь следь мене, егоже нѣсмь доень азь са-

л. 189б: (3 ян., веч.)

На стн стры. боуков'ныѧ глаⷭ і в.

Колѣнома трепещѫ ре пр҃ча. и ржщѣ оутрьпаѥтѣ мн. ненавнкьшн творнтї. ꙗже мн нн҃ѣ страш'на повелѣваѥшн ꙗко на водн прнходѧ дн҃ь. како тѧ кр҃щѫ самьсы вь мрацѣ безьгрѣш'не.

Людемь страш'на ѡ тебѣ проповѣдахъ вьпнѫ. се грѧдеть нзбавнтель нашь бь҃ на воды нїеранькыѫ. ѡб'новнтн хотѧ Ададама. тьн вн крⷭтнть дхомь стымь.

Море вндѣвь н побѣже. пр҃рькь прорнча вь пѣнн ре. Нїерань вьзьвратнсѧ вьспать, не трьпѧ зрѣтн твор'ца вь ннцет'нѣ ѡбразѣ. кр҃щаѫщасѧ. того спѣш'но срѣщам'.

погъ понестн. ть вы крⷭтнть дхомь стымь. бавнь прнходен крⷭтнтн се ||

л. 68а: |

Іс҃ь давець свѣтоу. не трѣбоуе просвѣтнтн се пльтню. находнть на нѡрдан'скые воды. просвѣтнтн темные. сего оубо спѣшно срѣщамь. бань пр҃.

Галнлеа єзыче сты҃. людне сѣден вь тмѣ. оузрѣше свѣть велен грѣдоущь на воды нѡрданскые. просвѣтнтн темны҃. того спѣшно срѣшамь Ха҃ грѣдоуща. бавнь прнхо҃.

л. 68а:

. . . а се азбоу҃.

Колѣнома трепещоу ре҃. н оутрьпѣетѣ мн роущѣ ненавыкшеѥ творнтн. ꙗже нн҃а творншн ꙗко. прнходе дн҃ь. како те кръщоу самсн вь мрацѣ. сьн безгрѣшне. того спѣшно срѣща Ха҃ грѣдоуща бл҃.

Людемь страшна ѡ тебѣ проповѣдахъ вьпню. се грѣдеть нзбавнтель нш҃ь бь҃. на воды нѡрданскые, ѡбновн҃ хоте Ададама. тьн вы крⷭтнть дхомь стымь.

Море вндѣ н побѣже рече. вь пѣннхь прорнцаѥ пр҃рькь. Нѡрдань вьзвратн се вьспеть не трьпе зрѣтн творца. вь ннцетнѣ ѡбразѣ крьщавща се. того спѣшно срѣщамь Ха҃ грѣдоуща. бавнь пр҃. ||

Не могѫ творнтн ре прча. повелѣнна твоего Хе. азь бо паче трѣбоуѫ ѡ тебе крнтнсѧ. а ты къ мнѣ градешн. како крщѫ та безгрѣшнаго.

л. 197а: (3 ян., утрина)

Стры. боуковныѫ. [і. в.]

Ржцѣ мн н сръце ннѣ. трепещетѣ тебе ѧко. не трьпящѣ ꙗко проста чѣка. главѫ своѫ покланѣѭща бренню ѡкаанномоу. како та крщѫ. самьсы въ мрацѣ безгрѣшне.

Сътцѣмсѧ вѣрнын мысленѫ къ нѣераньскымь водамь прркь ре. ꙗко да ѧвнмь ꙗвѣ. ѕнжнтель бо всѣ просвѣтѣсѧ. вндѣнь бы н крнтнтсѧ прнходнть.

Трепетомь ѡрьжнмь. ре прча Хвн вьпнѫ. что ннѣ днв'на творншн ѧко. бренню поклонѣѫ себе. вьзведн главѫ н крн мене. ты бо мн есн жнвоть н свѣ н вьскренне.

л. 69а:

На стн стыры. гл г азьбоу.

Не могоу творнтн ре прча. повелѣнна твоего Хе. азь трѣбоую паче крнтнтсе ѡ тебе. нлн ты грѣдешн къ мнѣ. како крте те безгрѣшнаго.

Оцѣщенне всѣмь есн. не трѣбоуе просвѣтнтн се мрде. свѣть сы прѣвѣчны. ѡзарены ꙗко щедрь зарею дховною. н крн все едне безгрѣш'не.

Почто протнвншн мн се. прчн ѧка нзрече. не творе повелѣннаго тебѣ. тако бо мн не лѣпо сьврьшнтн в'сакоу правдоу. да тварь роукоу мн ѡбновнт'се.

л. 69б: [3 ян.].

А се боу гл г.

Роущѣ н сръце мн ннꙗ трепеще. не трепещн ннꙗ ѧко тебе. ꙗко проста чка. главоу сн прѣкланѣюцн. бренню ѡкаанномоу. како те крщоу самьсн въ мрацѣ. бавнь прн.

Сьберѣм се вѣрнн мыслею. къ нѡрданскымь водамь прркь ре. ꙗко да вндмь ꙗвѣ. знжнтель всѣхь просвѣтнсе. н вндѣнь бы. крнтн се прнходнть.

Трепетомь ѡдрьжнмь ре прча Хвн вьпне. что ны днвнаа творншн ѧко. бренню прѣкланѣесе. вьзведн главоу н крн ме. ты бо есн жнвоть н свѣть н вьскрсенне.

Оупостась мн равеньствоуѭ. wцоу и
дхоу вь бжвѣ. славїмы и аглы
и архлы. поч'то снце творншн
ннѣ вѣ нницет'нѣ wбразѣ прн-
ходѧ. Ададама хощѭ ре нзь нст-
лѣннꙗ нз'бавнтн.

л. 198а—198б: (4 ян., веч.)

На стн. стры. боуковьныѭ. і. в.

W трнснан'нан троице стан. про-
навльшнсѧ на водахь ннѣ. ꙗко
же ре дхь вь внднн голѫбнин.
на главѫ гна снидѣ. wць же
сьвыше вьзгласн. сьн крщаемын.
снь мон ѥ любнмын. того послоу-
шанте.

Памн и пѣмн. непрѣстан'но тѧ ше-
стокрнлатнн славать хе безь по-
коꙗ. прча вьпи||ꙗше. что тво-
рншн влко. вь нницет'нѣ wбразѣ
прнць. Ададам ре хощѭ нзь нст-
лѣннꙗ нз'бавнтн.

л. 70а

На стн. стры гл г. азьбоу.

Оупостасню равеньствоуе. wцоу и
дховн вь божствѣ славнмь. аглы
архаглы почто снце творншн ннꙗ
вь нницетнѣ wбразѣ прнходе. Ада-
ма ре хоте нзбавнтн нзь нстлѣ-
нїа.

Фарawна мысльнаго змїа потопнтн
вь водахь ннꙗ. се прндохь главы
змнєвы сьтрьтн. вь рѣцѣ нwрда-
ньстѣн. Ададама хоте нзвѣстн.
смѣрнх се да wнь вьзнесет се.

Херовнмомь (!) страшень есн. н се-
рафнмоу невндмь. нже прнсно
закрываютъ лнца. зрѣтн не смѣю-
ще тебе. ннꙗ же ꙗко прость чкь
на воды грѣдешн. скврьны не
нмы безгрѣшне.

[4 ян.]

На стн гл г азьбоу.

W трнснаннаа троице стаа. проꙗвль-
шна се на водахь ннꙗ ꙗкоже
рече. дхь вь внднн голоубнин.
на главоу гню снидѣ. wць же
сьвыше вьзгласн. сь крщаемы
снь едночеды. того послоушанте.

Пѣмн непрѣстано те шестокрнлатн
славеть. хе бес покоа. пртча вь-
пнаше гле. что творншн влко. вь
нницетнѣ wбразѣ прншь. Ададама
рече хоцоу нзбавн нзь нстлѣнна.

Цр҃твоуѭи ѡ҃ вѣка Хе҃. сь ѡц҃емь и сь дх҃омь присно. и вь бж҃вѣ славнмь нераз҃ѣлно. нн҃ѣ же вьчлвчьсѧ. Ꙗдаам'лѧ пль҃ вьспрнжль иесн. хотѧ ꙗдаамьскыѭ нс тлѧ свобод҃н.

Чюдеса страш'наꙗ творѧ. сьз҃авын пр҃ѣчтыма ржкама. по ѡбразоу своемоу члвка Хе҃ главѭ подь ржкѭ мн поклан҃ѣшн. ржкоѭ дрьжѭи вьсѣчьскаꙗ. како тѧ кр҃цѭ пр҃ча Хо҃у вьпнѧше.

л. 202а—202б: (4 ян., утрина)

Нa хвалн г҃а стр҃. бо҃ков'ныѭ. і. в.

Нграи веселисѧ ѳ҃аворе. и Ер҃моне прнимн страшьно. вь внд҃ѣнн дх҃ь ѡбразомь голѫбнемь. на главѭ г҃нѧ прнходѧць. глась же сь небсь страшень. сь і҃е сн҃ь мон ѡ немъ҃же благоволнхъ.

Ꙗко тѧ внд҃ѣ градѫща пр҃ча твон г҃н. просѧща кр҃тнтисѧ. сь стра-

Цр҃ьствоие ѡ҃ вѣка Хе҃ сь ѡц҃емь и дх҃омь присно. вь божествѣ славнмь нераз҃ѣлно. нн҃ѣа же вьчлчь се. Ꙗдамле плть прнель есн. хоте адамскые нзь нстл҃ѣнїа нзбавн.

л. 70б:

Нa стн г҃л г҃ азьбоуко.

Чюдесы страшнѣие творе. сьз҃авы пр҃ѣчнстнма роукама. по ѡбразоу своемоу члка Хе҃. главоу по роукоу мн пр҃ѣкланѣешн. роукою дрьже вса. како те крьцюу пр҃тча вьпнаше Хо҃у.

Шестокрнлатаа серафнмь и многозрачнаа херовнмь. трепетно вьзрахоу вь водѣ. пр҃ѣсвѣтлааго сл҃нца роукою дрьжнма Ха҃. демон'скоую ль҃ попнрающе.

Шествїа нш҃а мысльно. на стьзоу хво҃у направеще. шествоунмь да внднмь Ха҃. иество нш҃е ѡбнавлѣюще. и сьпротивнаго врага потопнма. строуамн ѡдѣвающа се ѡблакы небеса ѡблачающа.

л. 71а:

Гл҃ г҃ сне по в҃

Нграи и весели се ѳ҃аворе и Ермоне. прнимн страшноие внд҃ѣнїе. дх҃ь вь внд҃ѣнн голоубнин на главоу г҃ню сьходещь. глсь же страшень сь небесь. сьн і҃е сн҃ь мон вьзлюблены. ѡ немже благонзволнх. сла.

хомь вьпнѧще. бе мон. ѫнжнтелю мон. како крщж тѧ без'грѣш'наго.

Хваламн прославлѣѭть тѧ небсныж снлы бе вьспожще вь выш'ны сла. н на зем'лн мн || рь вь чловѣцѣхь бговоленне. тронца ѥвнсѧ на водахь нѥраньскы.

Жже славѧть херувнмь. властн н снлы н гьства вьспоѭще. Ададаме вьз'весслнсѧ. прнде бо нзбавнтель твон. ранскыж двери ѿврьзаж. водамн нѥраньскымн вьводѧ тебе вь породж.

л. 73б:

На стн стры азбоу гл г.

Ею[1] же славеть херувнмн. властн же н снлы н гьства вьспоюще. Ададме весслнсе. прнндѣ бо нзбавнтель тн. ранскые двери ѿврьзае водамн нѡрдан'скымн. вьводе вь прьвоую породоу.

Юже се сьврьшнше всѧ прочсннѧ. в'сѣхь прркь. ѥко рѣше глась вьпнющѧго вь поустынн. поутн гне оуготовнте. прїнде бо нзбавтель мнроу. водамн нѡрданскымн ѡбнавлѣе прьвозан'нааго.

Єзыцн вьспонте всн. сь аггды лнкоунте в'сн. ѥко бь пльть прнѣть нз двы ѥкоже рѣше прроцн. нз Їакѡва вьснаеть властелнньмноу. ѿць боудоущаго вѣка амнньтого спѣшно срѣщамь. бавнь прнхо.

[1] Грешка на преписвача. Трябва да стои ю=иж — винителен падеж.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Михаил Ив. Михайлов

ЗА НЯКОИ ЧЕРТИ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ОТ IX—X В.

Оригиналната старобългарска литература възниква и се развива през IX—X в. като резултат от необходимостта да се защитят чрез писмено слово редица важни обществени идеи: идеята за правото на богослужение на говоримия език на народа, а във връзка с това и идеята за равноправието на народите; като следствие на тези идеи и борбата за тяхното утвърждаване — идеята за народностно-патриотична гордост от извоюваний духовен възход; идеята за насъщна необходимост от книжовност и просвета за всички славяни. Реализирането в произведения на писменото слово на тези и други идеи естествено се осъществява чрез ф о р м а т а на „показа“ на идеята. Появяват се произведения на Константин-Кирил, Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър и др. Наистина някои от тези творби възприемат формата, изкристализирала в определени схеми в жанровата система на византийската литература, библейските жанрове и др. Това обаче не променя нещата, защото преди произведенията на литературата да бъдат класифицирани по родове, жанрове и пр., те стават реалност, факт на литературното развитие. Систематизира ги обикновено по-късно теорията, тя определя характера на тяхното развитие, още по-късно историята на литературата; оценява ги от гледището на съвременния художествен вкус, формиран в определени обществено-исторически условия, литературната критика. Колкото схемата (житийната например) да сковава, да канонизира процеса на литературното творчество, новата и д е я успява да разчупи щампата, да намери нови ф о р м и на превъплъщение, като дава при това повод и материал за периодическо преразглеждане на различните квалификационни и класификационни схеми на теорията, историята на литературата и критиката.

Трудно е да посочим в оригиналните произведения на Кирил и Методий ярки примери на разрушаване жанровата схема на византийската литература чрез създаване на нова форма за художествено реализиране на нова идея. Но кълновете на такова новаторство са пред очите ни.

В своята кратка „Молитва към Григорий Богослов“ (IX в.), частична представа за която ни дава извлечението от Пространното Кирилово житие, Константин-Кирил, следвайки по същество традиционната схема, постига и нещо различно от известните днес молитви на съвременните нему византийски поети. Нов преди всичко е нюансът на молитвения патос. Поетът моли светеца да бъде негов учител и просветител. Този детайл е много характерен и подсказва как всемерно е обхванат Константин-Кирил от просветителската идея. Той набляга в молитвените стихове да бъде подкрепен от светеца в начинанието си на просветител. Идеята се възприема като нова в светлината на известните нам факти от живота и дейността на славянския първоучител, молещ Григорий Богослов да му бъде просветител, т. е. да благослови изявата на собствените Кирилови просветителски качества, за да може да изпълни той своята отговорна мисия, осъзната по-късно като всеотдаен труд на нивата на славянската просвета („Ето, брате, ние двама бяхме впрегнати да орем една бразда. Завършвайки своя дял, аз падам на нивата...“ и пр.).

Тази нова идея, макар и изразена в един от най-старите жанрове (молитвата), вече реализира някои от компонентите на производното от съотношението между идеята и формата — художествеността, един от ярко известните моменти на която тук е емоционалността. Тя особено силно се схваща при отчитане на определени ситуационни моменти на възприемането. Върху учениците на Константин-Кирил действена роля играе именно обстоятелството, че те ясно разбират необходимостта техният учител да моли не бога (като всеобщо нравствено, мисловно и въобще духовно начало през средновековието), а философа свети Григорий да бъде негов „просветител“. Тяхното положение на просветители, изпитвали и изпитващи радостта и мъката от изпълнението на своята просветителска мисия сред славяните, като важен момент в начина на възприемането от тях на произведението на своя учител, им дава възможност дълбоко да почувствуват стигащия до драматизъм емоционален подем в творбата на Константин-Кирил. Осъзнавайки добре обстоятелствата, в които е създадена и възприемана от най-близките съратници на автора „Молитвата“, ние не можем и днес, след толкова века, да не възприемем емоционалното, поетичното, драматичното в творбата на Константин-Кирил Философ, макар тя като художествено произведение да не се покрива със съвременните наши представи на художественост. Но в своите основни компоненти художествеността несъмнено и днес добре се изявява, без дори да е необходимо да прибягваме към „исторически компромис“ при естетическата оценка на цялата творба. Освен емоционалността добре се изявяват и при съвременно художествено възприемане редица други от многобройните компоненти на художествеността — образността, макар и постигната чрез постоянни епитети, ритмичността. Макар все още новата идея да не е „разкъсала“ при реализирането си „рамките на жанра“, постигната е симетричност, определяща заедно с останалите най-съществени компоненти на художествеността — своеобразието и естетическата ценност на „Молитва към Григорий Богослов“ като произведение на изкуството.

В „Предсмъртна молитва“ (IX в.) поетът-философ Константин-Кирил в още по-голяма степен влага индивидуален, личен мотив в реализирането на идеята. Той се моли като просветител и духовен пастир на славян-

ството, макар да не използува прекия изказ. Отново необичайната, революционната за времето си идея, все още носеща при реализирането си във формата бремето на жанровите белези, подчинявайки се на строго регламентираната средновековна поетика, също разкрива при художествено възприемане с отчитане на ситуационния момент редица художествени качества. В това произведение авторът е постигнал поетическа атмосфера с определена драматична обагреност. И упорито, макар и бавно, новата идея подкопава устоите на старата молитвена форма. Твърде рано е обаче да очакваме такова обновяване на формата, което да роди едва ли не лириката в старата българска литература, понесла с първите си стъпки своя основен и тежък товар — обществената, народностната ангажираност. И въпреки това проблясъци на лиризъм, дори в неговото съвременно разбиране, могат да се доловят. И то не само в каноничната (молитвената и църковно-панегиричната и епитафийната) наша поезия от IX—X в.

Нима липсва своеобразен „патетичен лиризъм" в стиховете на „Азбучна молитва"? Или няма истинска поезия и лиризъм в редица стихове на „Прогласа"? Или тези и други старобългарски паметници са лишени от светски и народностен, местен характер, както понякога се изказва подобна мисъл?[1]

Чия народностна кауза отстояват такива стихове на „Прогласа" като:

Защото кой слух, който не чува тътена
на гръмотевицата, може да се бои от бога?
А как ноздрите, които не миришат цвета,
ще разберат божието чудо?
А устата, която не чувствува сладкото,
прави човека като камък.[2]

Не се ли родее афористичността в тези стихове с лапидарно изразената житейска и държавническа мъдрост в нашите стари каменни надписи? И беглото сравнение дори разкрива тази несъмнена родственост, подхващането от първите наши средновековни писатели и книжовници на стародавни народностни традиции: „Човекът и добре да живее, умира и друг се ражда и нека роденият последен, като гледа това, да си спомни за този, който го е направил. А името на владетеля е Омуртаг кан ивиги. Бог да го удостои да живее 100 години" (Старобългарски страници, Търновски надпис на хан Омуртаг, с. 392).

Идеята на „Прогласа" (защита на правото на българските славяни да не се подчиняват на триезичната догма и да използуват в църквата родния си език) вече се реализира по такъв начин, че в това произведение отношението между идеята и твърде много обновената форма реализира истинска художественост, макар симетрията на творбата да е постигната в рамките на едно произведение със сложна жанрова природа. „Прогласът" гравитира последователно от поучението към полемиката, от апологията към молитвата и пр. (Кръстосването на белези на няколко

[1] По-подробно тезата на Д. С. Лихачов се коментира в бележки за VI славистичен конгрес от проф. Е. Георгиев. Вж. Е. Георгиев, Проблеми на литературознанието пред VI международен конгрес на славистите, сп. Език и литература, 1968, кн. 6.

[2] Цитирам по „Старобългарски страници" под редакцията на П. Динеков София, 1968, с. 39.

жанра в едно произведение е твърде свойствено на старите славянски литератури. В старорускатa литература наблюдаваме подобно явление в паметници като „Слово о полку Игореве“, „Поучение Владимира Мономаха“, „Повесть временных лет“, „Моление Даниила Заточника“ и др.).

Ако приложим предлаганата в настоящото схема за строежа на системата на литературата (вътрешния строеж): идея — форма → художественост — към апологията на Черноризец Храбър „За буквите“, отново няма да се натъкнем на изненади. Макар и твърде много опростяваща сложния процес на литературното развитие, тази схема не среща отпор при приложението ѝ от живата тъкан на първобългарските литературни паметници. Макар и не с цялата си сложност и многообразност, тези творби се включват твърде удобно в нейните най-широки рамки. Но по отношение на блестящото произведение на Храбър могат да се изтъкнат и редица други обстоятелства, което ще ни отведе в друга и при това спорна област — доколко може да се признае художественост на публицистичните стари славянски жанрове изобщо и на апологията на Черноризец Храбър по-специално.

Приложение на схемата ни към старобългарската проза от IX и X век не е необходимо да демонстрираме, тъй като старобългарската поезия все още не е тъй рязко разграничена от старобългарската проза, макар нейната ритмична организация на речта, значителната емоционалност, характерът на епичността в нея и други специфични белези да бележат нейната специфичност на поезия. Но това не променя в нашия случай съотношението идея — форма → художественост като основа на вътрешния строеж на системата на литературата.

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ

С току-що прочетения доклад на др. Н. Драгова завършихме нашия симпозиум. Позволете ми да направя едно съвсем кратко обобщение.

В докладите и съобщенията, прочетени през изтеклите три дни, бяха разгледани различни страни от живота и дейността на великите славянски просветители Кирил и Методий на фона на развитието на българската литература и култура през IX и X в. Докладите и съобщенията ще излязат в специален сборник. В симпозиума взеха участие най-добрите наши специалисти. Особено радостно е да се отбележи, че редица ценни доклади бяха изнесени от млади български специалисти.

В симпозиума дейно участвуваха и нашите гости от чужбина — видни учени слависти, изтъкнати специалисти в областта на Кирило-Методиевото дело. Те прочетоха много интересни и ценни научни доклади и още повече издигнаха високото научно равнище, на което премина нашият симпозиум. Аз им изказвам гореща благодарност както за готовността да се отзоват на нашата покана, така и за докладите, които имаха любезността така компетентно да изнесат пред нас.

Бих искал също с радост да отбележа и участието на нашата общественост в симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта на Кирил Философ. Централният комитет на Българската комунистическа партия, правителството на Народна република България и ръководството на Българската академия на науките ни дадоха пълната си подкрепа, за да можем да организираме симпозиума. Българският печат отрази широко нашата работа. Особена благодарност заслужават присъствуващите в тая зала през тези три дни. Те следяха с внимание докладите и съобщенията, за което им изразявам нашата дълбока благодарност.

Поради липса на време нямаше възможност за разисквания, но предложените допълнително няколко научни съобщения и изказвания ще бъдат отпечатани в сборника с материали от симпозиума.

От името на организационния комитет обявявам симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта на бележития славянски просветител Кирил Философ, за закрит.

Петър Динеков

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за литература
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ. ДОКЛАДИ ОТ СИМПОЗИУМА, ПОСВЕТЕН НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА МУ
София · 1971

•

Ангелина Кирмагова, Анна Паунова

БИБЛИОГРАФИЯ НА БЪЛГАРСКИТЕ ПУБЛИКАЦИИ, ИЗЛЕЗЛИ ОКОЛО ЧЕСТВУВАНЕТО НА 1100-ГОДИШНИНАТА ОТ СМЪРТТА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

Библиографията обхваща научни изследвания, популяризаторски статии и художествени произведения за живота и делото на Кирил и Методий, както и съобщения за честванията по случай 1100-годишнината от смъртта на Кирил, организирани у нас и в чужбина. Включени са материали, излезли в българския печат през 1969 г. Според съдържанието си и по предназначение те са систематизирани в рубрики по схемата на Българска кирило-методиевска библиография. При подреждането вътре в рубриките е спазен азбучният принцип. Публикациите са номерирани в непрекъсната номерация, като еднаквите статии, печатани в различни източници или на различни езици, са събрани под един номер. Посочените заглавия са прегледани „де визу“ и са анотирани.

Сборникът на БАН по случай 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ[1] е разработен аналитично.

В края библиографията е снабдена с показалец на имената, който препраща към съответния номер.

I. БИБЛИОГРАФИИ

1. ВАСИЛЕВ, Васил. Делото на Кирил и Методий в изследванията на славистите. — Славяни, 1969, кн. 4, с. 28—29.

Преглед на по-важните съчинения на известни слависти от времето на Йосиф Добровски насам.

[1] Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случаай 1100-годишнината от смъртта му. С., БАН, 1969, 452 с. (БАН, Инст. за литература., Соф. унив. „Климент Охридски“, Фак. по славянска филология).

2. ДУЙЧЕВ, Иван, Ангелина Кирмагова и Анна Паунова. Българска кирило-методиевска библиография за периода 1963—1968 г. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 425—450.

Библиографско-критически обзор на литературата за посочения период. С пълни библиографски данни под линия.

3. КЪРПАЧЕВА, Марта. Научни трудове за безсмъртния подвиг. — Отеч. фронт, бр. 7589, 14 февр. 1969.

Г. А. Ильинский. Опыт систематической Кирилло-Мефодьевской библиографии. С., 1939; М. Попруженко и Ст. Романски. Кирило-методиевска библиография за 1934—1940 г. С., 194 ; Ив. Дуйчев, А. Кирмагова и А. Паунова. Българска кирило-методиевска библиография за периода 1944—1962. С., 1963.

4. НЕДЯЛКОВ, Христо. Кирил и Методий в българската литература. — Език и литература, 1969, кн. 4, с. 47—60.

Библиографски преглед на художествени произведения, посветени на живота и делото им.

II. ИСТОРИЧЕСКИ ИЗВОРИ

ПРОУЧВАНИЯ

5. АНГЕЛОВ, Боню Ст. За едно още неиздадено съчинение на Кирил Философ. — Археология, 1969, кн. 2, с. 6—9.

Научните изследвания върху Кириловия химн в чест на папа Климент Римски. Според Анастасий Библиотекар получил известна популярност във Византия. Написан на гръцки език, но текстът му е все още неизвестен за науката.

6. АНГЕЛОВ, Боню. Кирил Философ. — Бълг. език и литература, 1969, кн. 3, с. 8—15.

По въпроса за Климентовото авторство на общата похвала в чест на Кирил и Методий.

7. АНГЕЛОВ, Боню Ст. Климент Охридски — автор на общи служби. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 237—259 с факс.

Разглежда запазените четири служби в ръкописен миней от 1435 г. сръбска редакция, съхранявани в Народната библиотека — София. Публикува и текста на службите.

8. АНГЕЛОВ, Боню Ст. Неизвестен препис на Азбучната молитва. — Лит. мисъл, 1968, кн. 4, с. 164—169.

В руски тълковен псалтир от XVI в., съхраняван в Академичната библиотека в Ленинград. Разглежда възможността да е написана първоначално на глаголица. За нейното пълно изучаване трябва да се издирват и съпоставят повече преписи.

9. АНТОВ, Станимир. Ценен принос в Кирило-Методиевската библиография. — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 14—15.

Рец. за: проф. Тодор Събев. Житията и службите на св. Климент Охридски като исторически извори. — Годишник на Духовната акад. Св. Климент Охридски, т. XVI, с. 127—182.

10. ВАСИЛЕВ, Васил П. Климент Охридски и авторството на „Панонските легенди". — Бълг. език, 1969, кн. 3, с. 229—240.

Опит да се реши въпросът с помощта на глотометрически анализи. Изводи: Климент е най-възможен автор на житието на Кирил, но при участието на Методий като евентуален подбудител, информатор, редактор; житието на Методий — несъмнен автор Климент.

11. ГЪЛЪБОВ, Иван. Нови издания на съчиненията на Йоан Екзарх Български. — Бълг. език, 1969, кн. 1, с. 85—87.

Рецензия върху: L. Sadnik. Des Hl. Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1967; Joan Ekzarch. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. [Hrsg.] Rudolf Aitzetmüller. T. I—IV. Graz, Akad. Druck. -und Verl.-Anst., 1958—1966.

12. ДУЙЧЕВ, Иван. Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 261—279.

Съхранявани в Атинската народна библиотека. Сравнение на атинския текст с мосхополското издание. Окачествени като книжовни произведения и исторически извори от много голям интерес.

13. КУЕВ, К. Неизвестни преписи от Азбучната молитва. — Език и литература, 1969, кн. 1, с. 74—86.

Пет новооткрити преписа в Москва и Ленинград в годините 1964—1968. Дадени са оригиналите с обяснителни бележки.

14. КУЕВ, К. М. Нов препис от Климентовото слово за Пасха. — Бълг. език, 1969, кн. 1, с. 40—49.

Два новооткрити преписа, съхранявани в Ленинската библиотека в Москва, в които Климент фигурира като автор. Съдържа текста на словото и тълкуване по преписа от сбирката на Овчинников.

15. КУЕВ, Куйо М. Разпространение и сегашно местонахождение на Азбучната молитва. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 281—308.

Част от специално изследване върху Азбучната молитва. Бележки върху разпространението ѝ в Русия от XII до XVII в. Обнародвани са за първи път седем преписа.

16. МЕЧЕВ, Константин. Към литературната характеристика на общото похвално слово за Кирил и Методий. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 95—104.

Посочва Климент Охридски като автор. Определя го като едно от най-блестящите произведения на старобългарската литература. Паралел между Житията и Похвалното слово. Съдържание на словото.

17. МЕЧЕВ, Константин. Пространното житие на апостола. 1100 години от смъртта на Константин-Кирил Философ. — Пиринско дело, Благоевград, бр. 18, 13 февр. 1969.

Обща характеристика. В защита на тезата, че автор на житието е Климент Охридски.

18. МЕЧЕВ, Константин. Символично и исторично във формата и съдържанието на „Проглас към евангелието". — Учит. дело, бр. 18, 4 март 1969.

Художествено-историческа интерпретация.

19. МЕЧЕВ, К. Солунска легенда. — Пиринско дело, Благоевград, бр. 59, 24 май 1969.

Значението ѝ като исторически извор, Оценката на проф. Б. Ангелов. Съдържание на легендата.

20. МЕЧЕВ, Константин. „Този наш отец Кирил — родом българин..." — Лит. фронт, бр. 21, 22 май 1969.

Историко-литературни бележки за краткото житие за Константин-Кирил „Успение Кирилово", което изрично квалифицира славянския първоучител като „българин родом".

21. МЕЧЕВ, Константин. Химн, история и образ. Размисли върху Похвалното слово на Константин-Кирил по случай 1100 години от смъртта му. — Родна реч, 1969, кн. 3, с. 32—35.

Личността на Кирил според Похвалното слово, възникнало на българска почва и обобщаващо българския културен опит.

22. МИЛЕВ, Александър. Два латински извора за живота и делото на Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 181—201. Същото и в: L'œuvre de Constantin-Cyrille le Philosophe. Monographies. S., 1969, с. 70—97.

Проучване и тълкуване на писмените паметници „Писмото на Анастасий Библиотекар до велетрийския епископ Гаудерик" и „Италианската легенда"

23. МИЛЕВ. Александър. Историческите извори (за живота и делото на Кирил и Методий). — Отеч. фронт, бр. 7589, 14 февр. 1969.

Посочени са Пространните и Кратките жития, Похвалното слово на Кирил, Писмото на Анастасий Библиотекар, Италианската легенда и др.

24. МИЛЕВ, Александър. Краткото житие на св. Климент Охридски. — Църковен вестник, бр. 8, 11 март 1969, с. 14—16.

Известно като Охридска легенда на Димитър Хоматиан. Откриване, отпечатване и редакции. Съдържание на легендата.

25. ПЕТКАНОВА, Донка. Йоан Екзарх и неговият „Шестоднев". — Пулс, бр. 6, 18 март 1969, с. 6,7.

Значението на „Шестоднева" като първа природонаучна книга у нас. За полемичния характер и възпитателната му роля.

26. ПЕТКАНОВА-ТОТЕВА, Донка. Кирил и Методий и някои легендарни книжовни паметници. — В: Константин-Кирил Философ. Юби-

леен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 75—94.

Същото и в: L'œuvre de Constantin-Cyrille le Philosophe. Monographies. S., 1969, с. 98—125.

Литературни легенди повечето с четивен, а не с богослужебен характер и свързани с обществени и патриотични нужди. От български, руски и чешки произход. Илюстрират популярността на Кирил и Методий не само сред църковните среди, но и сред народните маси.

27. РАЙКОВ, Божидар. Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 203—218.

Съхранявани в Народната библиотека в София. Въз основа на познатите досега преписи е направен опит за по-пълното им систематизиране с оглед на промените в състава и композицията на произведението.

28. СПАНЬОВСКИ, Н. Писатели от най-ранно време за делото на св. Кирил и Методий. — Църковен вестник, бр. 15, 21 май 1969, с. 7—8.

Италианската легенда, писмото на Анастасий Библиотекар, житията на Климент от Теофилакт Охридски и Димитрий Хоматиан и др.

ОТКЪСИ

29. АЗБУЧНАТА молитва. — Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969.

30. ИЗ „Пространно житие". — Шуменска заря, бр. 18, 13 февр. 1969.

31. ЙОАН Екзарх. За превода. — Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969.

Из „Пролог към небеса".

32. ЙОАН Екзарх. Из „Шестоднева". — Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969.

33. ЙОАН Екзарх. Симеоновият дворец. — Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969.

34. КЛИМЕНТ Охридски. Живот на нашия блажен учител Константин Философ, първият наставник на славянския народ. Из „Похвално слово за Кирил...". — Сливенско дело, бр. 18, 13 февр. 1969.

35. КЛИМЕНТ, Охридски. Из живота на Кирил. — Отеч. зов, Враца, бр. 58, 24 май 1969.

Из Похвалното слово.

36. КЛИМЕНТ Охридски. Из житията на Теофилакт и Дим. Хоматиан. Състав. Наум Главинчев. — Пиринско дело, Благоевград, бр. 59, 24 май 1969.

37. КЛИМЕНТ Охридски. Похвално слово за Кирил. — Шуменска заря, бр. 18, 13 февр. 1969.

38. КОНТУРИ на една велика личност. — Добруджанска трибуна, Толбухин, бр. 19, 15 февр. 1969.

Из Пространно житие на Кирил; Похвално слово на Климент Охридски; и др.

39. ПОХВАЛНО слово за Кирил. — Септ. слово, Михайловград, бр. 1291, 18 февр. 1969.

40. ПОХВАЛНО слово за Кирил. Помен и похвала на преблажения наш отец и наставник на славянския род Кирил Философ. — Учит. дело, бр. 11, 7 февр. 1960.

41. ПРОГЛАС към евангелието. — Отеч. зов, Враца, бр. 58, 24 май 1969.

42. ТОЙ беше посочен за пастир и учител... — Звезда, Кюстендил, бр. 18, 13 февр. 1969.

Из живота на Кирил и Похвално слово за Кирил от Климент Охридски.

43. ЧЕРНОРИЗЕЦ Храбър. За азбуката. — Шуменска заря, бр. 18, 13 февр. 1969.

44. ЧЕРНОРИЗЕЦ Храбър. За азбуката. — Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969.

III. ПРОУЧВАНИЯ ВЪРХУ БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЯ ПРЕЗ IX В.

45. АНГЕЛОВ, Димитър. Българската държава и славянската писменост и култура. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 5—10.

Същото и в: L'œuvre de Constantin-Cyrille le Philosophe. Monographies. S., 1960, с. 5—18.

Формирането на държавата, с постепенните процеси на териториално разширение, вътрешно укрепване и централизация, премахването на племенния партикуларизъм създават благоприятна обстановка за плодотворната мисия на Кирило-Методиевите ученици.

46. АНГЕЛОВ, Димитър. Делото на Константин-Кирил и българската държава. — Раб. дело, бр. 136, 16 май 1969.

Укрепването на държавата и създаването на българската народност чрез сливане на двата етнически елемента обуславя развитието на Кирило-Методиевото дело.

47. АНДРЕЕВ, Михаил. Въздействие на покръстването на българския народ върху българското феодално право. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 169—179.

Сравняване на установения от „Законъ соудный людьмъ“ юридически режим с режима, който прозира в кратките указания в „Отговорите“ на папа Николай I. Установяване най-съществените промени, които покръстването предизвикало в правото на първата българска държава.

48. АНДРЕЕВ, М. Отражение на творческото дело на Константин-Кирил и Методий върху политическите и правните концепции и институции на средновековна България. — Правна мисъл, 1969, кн. 2, с. 3—11.

Кирило-Методиевото дело влияе благотворно за укрепване на държавата — чрез засилване на института на царската власт, изравняване на етническия дуализъм, изграждане на държавна канцелария на народен език. Заменено е жестокото езическо право с по-хуманитарните норми на Законь соудный людьмъ.

49. БАТАКЛИЕВ, Иван. Пазарджишката област през епохата на създаване и развитие на българската писменост. — Септ. знаме, Пазарджик, бр. 60, 24 май 1969.

По паметници, описани подробно от Стефан Захариев.

50. ВЪЛЧЕВ, Йордан. От [д]лъжност неизменна воден. — Нар. младеж, бр. 120, 24 май 1969.

Приносът на цар Симеон за развитието на българската книжнина.

IV. ТРУДОВЕ ВЪРХУ СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ЕЗИК И СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

51. АНГЕЛОВ, Боню Ст. За някои общи черти в развитието на старославянските литератури. — Лит. мисъл, 1969, кн. 3, с. 51—61.

По повод статията на Д. С. Лихачов, Лит. мисъл, 1969, кн. 1.

52. АНГЕЛОВ, Боню Ст. Старата българска литература. Обща характеристика, главни представители и значение. — Родна реч, 1969, кн. 8, с. 31—34.

Обща популяризаторска статия за делото на Кирил и Методий и техните ученици.

53. БУЮКЛИЕВ, Иван. Структура на относителните изречения в Кирило-Методиевия превод на евангелския текст. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 389—401.

Наблюдението се опира върху материал от Асемановото евангелие. Съществените отклонения в Савината книга и Зографското евангелие са отбелязани с оглед на тълкуването на Асемановото евангелие.

54. ВЕЛЧЕВА, Боряна. Названията на буквите в първите абецедари като източник за езикови данни. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 369—373.

От значение за установяване на славянската графика и отразената в нея фонологическа система. Като източници са разгледани Парижкият Abecedarium bulgaricum от XI—XII в. и Бандуричевият от XIII в.

55. ГРАШЕВА, Лиляна. Старославянските литератури в ново осветление. — Лит. мисъл, 1969, кн. 3, с. 62—71.

По повод статията на Д. С. Лихачов, публикувана в Лит. мисъл, кн. 1, 1969.

56. ГЮЗЕЛЕВ, В. Старобългарски ръкописи в Ереван — София, 1969, кн. 3, с. 28.

От XIV и XVI в. Значението им за българската история и езикознание.

57. ДОБРЕВ, Иван. Праслав. ŽVPA 'ΧΩΡΑ', старобълг. жоупанъ, старобълг. жоупелъ 'ΩΕΙΟΝ', жоупните 'μηνμα' среднобълг. жоупелевина 'ΘΥΕΛΛΑ'. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 383—387.

Съпоставяне и тълкуване на лингвистичен материал с цел да се обясни етимологията на думите.

58. ДРАГОВА, Надежда. Втората апология на българската книга и нейните извори. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 315—347.

„За книгите, как народът получи книжно писание" известна като българска преработка на Черноризец Храбър. Позната в два преписа: В Берлински сборник (XIII в.) и в Марчински вариант (XVI в.)

59. ДУЙЧЕВ, Иван. По някои проблеми на старославянската и старобългарската литература. — Лит. мисъл, 1969, кн. 5, с. 8—23.

По повод статията на Д. С. Лихачов, Лит. мисъл, 1969, кн. 1.

60. ЗАИМОВ, Йордан. словѣне и блъгаре в старобългарската книжнина и в българската топонимия. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 127—140.

Сравнително проучване на двата термина славяни и словене. До X в. българските славяни са известни като словене, а след това — българи. Погрешното идентифициране на славяни със словени води до грешния извод, че езикът и книжнината на словените са дело на всички славянски народи.

61. ИВАНОВА-МИРЧЕВА, Дора. Из старобългарския хомилиар. (Новооткрити преводи). — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 309—314.

Два неизвестни досега превода на хомилии в Германовия сборник: Словото за четиридесетте мъченици и Словото за погребение Христово. Съпоставяне на преводите и изследване на езика.

62. ИВАНОВА-МИРЧЕВА, Дора. Непознат вариант на старобългарския превод на *ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΙΩΝ 'ΑΙ ΙΩΝ ΚΑΙ ΕΝΔΟΞΩΝ ΤΕΣΣΑΡΑ-*

ΚΟΝΤΑ ΜΑΡΤΥΡΩΝ ΤΩΝ 'ΕΝ ΣΕΒΑΣΤΕΙΑ ΜΑΡΤΥΡΗΣΑΝΙΩΝ. — Известия на Инст. за бълг. език, кн. 17, 1969, с. 51—103.

Сравнение на новонамерен текст в Германовия сборник с известния досега най-стар български текст в Супрасълския сборник. Публикуван е и първоизточникът на гръцки език.

63. ИВАНОВА-МИРЧЕВА, Дора. Старобългарски, старославянски и среднобългарска редакция на старославянски. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 45—62.

Същото и в: L'œuvre de Constantin-Cyrille le Philosophe. Monographies. S., 1969, с. 37—60.

За уеднаквяване на терминологията на единствения книжовен език — старобългарския, наричан по-късно старомакедонски, старославянски и т. н.

64. ИЛЧЕВ, Петър. Към проблема за езиковата сегментация на старобългарските текстове. — Бълг. език, 1969, кн. 3, с. 220—228.

Посочени са сегментните сигнали, чието подробно проучване ще разкрие непосредствената писмена практика на старобългарския книжовник и неговите принципи при разчленяването на старобългарската графична материя.

65. КОЖУХАРОВ, Стефан. Една редакция на поместения в Синайския молитвеник чнъ нсповѣдающимь сѧ в пергаментен препис от края на XIII в. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 349—367.

Съхраняван в Инст. за бълг. език към БАН. Обнародван е и текстът с индекс на всички думи и техните форми, застъпени в него.

66. КУЕВ, К. М. По някои въпроси на старобългарската литература. — Лит. мисъл, 1969, кн. 2, с. 48—61.

Във връзка със статиите на Д. С. Лихачов, Лит. мисъл, 1969, кн. 1 и на Е. П. Еремин, Сборник славянские литературы. Доклады советской делегации V междунар. съезд славистов, 1963.

67. КУЮМДЖИЕВ, Кръстьо. Бележки върху антологията „Старобългарски страници". — Лит. мисъл, 1969, кн. 2, с. 62—77.

За старобългарската литература, ролята ѝ в средновековието и съвременното отношение към нея по повод книгата на акад. П. Динеков и статията на Д. С. Лихачов в Лит. мисъл, 1969, кн. 1.

68. ЛИХАЧОВ, Д. С. Старославянските литератури като система — Лит. мисъл, 1969, кн. 1, с. 3—38.

Поставят се въпросите за литературната трансплантация, за старославянската литература-посредница или за славянската редакция на византийската култура; жанрове и видове в старославянските литератури; старославянските литератури и фолклорът; старославянските литератури и изобразителните изкуства; старославянските литератури и действителността.

69. МИЛЧЕВ, Атанас. Кирил Философ и древноруската книжнина и изкуство. — Раб. дело, бр. 43, 12 февр. 1969.

Разгледани са „Повесть временных лет", Остромировото евангелие и др. Най-стари изображения — в Кириловския манастир в Киев, миниатюрите от Радзивиловския или Кьонигсбергския летопис.

70. МИНЧЕВА, Ангелина. Предложни съчетания при глагола (съ)творити. (Бележки върху техниката на старобългарския превод). — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 375—382.

Проучване върху развитието на българския аналитизъм. Съпоставяне с гръцкия текст при интерпретиране на старобългарски или старогръцки примери.

71. МИРЧЕВ, Кирил. За една старобългарска синтактична особеност при изразяване на притежанието. — Бълг. език, 1969, кн. 3, с. 215—219.

Употреба на прилагателно-притежателно вместо родителен падеж.

72. НИКОЛОВА, Светлина. Ранните старобългарски преводи на патеричните сборници. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 219—236.

Опит да се обобщи и анализира достигнатото при изясняване на проблемите за възникване на патеричните сборници и техните старобългарски преводи.

73. ПЕНКОВА, Пиринка. Диакритичният знак за мекост в Зографското евангелие. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 403—407.

„Знакът за мекост" и апострофът не са графични омоними, а имат общ произход.

74. ПЕНКОВА, Пиринка. Сравнение между обкръженията на старобългарските минали страдателни причастия със суфикс —н—. Известия на Инст. за бълг. език, кн. 17, 1969, с. 181—232.

Съпоставки между обкръженията (зависими форми, срещани в текста заедно с глагола или причастието) на коренната морфема, за да се определят класовете граматични морфеми, употребявани най-често в зависимите думи.

75. ПЕТКАНОВА-ТОТЕВА, Донка. По повод на някои мнения за старобългарската литература. — Лит. мисъл, 1969, кн. 5, с. 24—40.

Изразени от Д. С. Лихачов, Лит. мисъл, 1969, кн. 1 и от Кр. Куюмджиев, Лит. мисъл, 1969, кн. 2.

76. ТОПАЛОВ, Кирил. Старобългарски книжовни паметници. — Лит. фронт, бр. 21, 22 май 1969.

Бележки върху издадените в последните години Болонски псалтир от Ив. Дуйчев; Троянски дамаскин от Ана Иванова; Летописът на Константин Манаси от Ив. Дуйчев; Боянският поменник от Магдалина Станчева и Ст. Станчев; Енински апостол от К. Мирчев и Хр. Кодов; Черноризец Храбър от К. Куев.

77. IGOV, Svetozar. Vers une apologie moderne de la littérature bulgare ancienne. — Obzor, 1968, N 2, с. 38—41.
Същото и в: Obzor, англ. изд., 1968, кн. 2, с. 38—41.

За книгата на проф. П. Динеков. Старобългарски страници. С., 1968. 647 с.

V. ПРОИЗХОД НА БРАТЯТА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

78. ГЕОРГИЕВ, Емил. Родината на Кирило-Методиевото дело. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 31—43.

Установяването на старинността на Краткото Кирилово житие изяснява въпроса за възникване на славянската азбука, определя най-ранния славянски литературен език като старобългарски.

79. ДРАГОВА, Надежда. Майката на Кирил и Методий. — Жената днес, 1969, кн. 5, с. 6.
Същото и в: Болгарская женщина, 1969, кн. 6, с. 6.

Образът на майката според оскъдните данни на Пространното житие и други исторически извори.

80. КОЖУХАРОВ, Ст. Името на създателя на славянската писменост. — Бълг. език, 1969, кн. 3. с. 263—265.

По повод читателско запитване. Според историческите документи името на славянския първоучител трябва да бъде Константин-Кирил Философ.

81. МИЛЕВ, Александър. Наше скъпо достояние. За славянския произход на Кирил и Методий. — Веч. новини, бр. 5492, 22 май 1969.

Писмените литературни паметници Житие на Константин от XIII в. и Краткото житие на Климент от Д. Хоматиан доказват славянския произход на братята.

82. ТЪПКОВА-ЗАИМОВА, Василка. Солунските славяни и произходът на Кирил и Методий. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 63—74.

Същото и в: L'œuvre de Constantin-Cyrille le Philosophe. Monographies. S., 1969, с. 61—69.

По повод мнения на гръцки учени в сборник, издаден от Солунската митрополия и Богословския факултет в 1966 г., авторката доказва славянския произход на братята Кирил и Методий.

83. ТЪПКОВА-ЗАИМОВА, Василка. Средата, в която израснаха. — Нар. култура, бр. 7, 15 февр. 1969.

Положението на българо-славянското население около Солун по времето на Кирил и Методий.

84. RUSEV, Penjo. Deux articles consacrés à l'œuvre de Cyrille et Méthode. — Études balkaniques, 1969, N 4, с. 77—79.
Рец. за статиите: Damjan P. Bogdan. La vie et l'œuvre des frères Constantin-Cyrille et Méthode; L'œuvre de Constantin-Cyrille et de son frère Méthode en Roumanie. — *Ἑόρτιος τόμος Κυριλλου καὶ Μεθοδιου επί τῇ* 1100 *ετηρίδι*, ч. II. *Θεσσαλονικῇ*, 1968.

Опровергава гледището на автора за гръцкия произход на братята. Изяснява определенията „старобългарски" и „старославянски" в трудове на български учени.

85. TĂPKOVA-ZAIMOVA, Vasilka. La mission de Cyrille et Méthode dans le cadre de l'époque. — Études balkaniques, 1969, N 4, с. 5—13.

Азбуката и богослужебният превод са извършени не конкретно за славяните в Моравия, но в един по-дълъг предшествуващ период общо за славяните. Езикът на преводите е този на солунското наречие, старобългарският език, чийто наследник е съвременният български език.

VI. ЖИВОТ И ДЕЛО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ТЕХНИТЕ НЕПОСРЕДНИ СЛЕДОВНИЦИ

86. АНГЕЛОВ, Боню Ст. Борба за делото на Кирил и Методий. С. Наука и изкуство, 1969, 252 с. с факс.

Рец.: Константин Мечев. Кирило-Методиевото дело в България. — Учит. дело, бр. 54, 11 юли 1969.

Съдържа главите: Борба за родна реч и култура през IX—X в.; Паисий Хилендарски; Юрий Венелин; В. Е. Априлов; Константин Фотинов; Г. С. Раковски; Марин Дринов; Любен Каравелов; Христо Ботев [за делото на Кирил и Методий]; Празникът на Кирил и Методий (Произход и развитие); Всенародно културно достояние; Някои проблеми на Кирило-Методиевото дело.

87. АНГЕЛОВ, Б. Ст. Делото на двамата братя в старобългарската книжовна традиция. — Учит. дело, бр. 11, 7 февр. 1969.

Отразено в писанията на Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър.

88. АНГЕЛОВ, Боню Ст. Кирилл и Мефодий — создатели славянской письменности. (С.) София-Пресс, 1969. 43 с.

Същото на немски и на английски език.

Живот и дело, просветна и литературна дейност и значението им за славянството и България.

89. АНГЕЛОВ, Б. Ст. Константин-Кирил Философ. — Наша родина, 1969, кн. 3, с. 14—15.

Популяризация на делото му и неговото значение.

90. АНГЕЛОВ, Боньо Ст. Места, свързани с дейността на двамата братя. — Нар. армия, бр. 6307, 12 февр. 1969.

Същото и в: UNESCO, 1969, кн. 1, с. 20.

Мисиите на двамата братя с особено наблягане върху моравската мисия.

91. АНГЕЛОВ, Димитър, Делото на Кирил и Методий в България — Учит. дело, бр. 40, 23 май 1969.

Съхранение на делото им в България и разпространение в другите славянски страни Кирило-методиевски традиции през робството.

92. АНГЕЛОВ, Дим. Делото на Константин-Кирил и славянската писменост и култура в България. — Ново време, 1969, кн. 2, с. 104—108.

Историческите условия за разпространение и популяризиране на славянската писменост в България.

93. ГЕОРГИЕВ, Владимир. Ще го славим вечно. Подвигът на Константин-Кирил Философ. — Отеч. фронт, бр. 7586, 11 февр. 1969.
Същото и в: Болгария, 1969, кн. 5, с. 16.

Историческите условия за създаването на азбуката и нейното значение за културното развитие на славянството.

94. ГЕОРГИЕВ, Емил. Велико дело на прогреса и хуманността. — Славяни, 1969, кн. 5, с. 3—5.

Исторически смисъл и значение на делото на Кирил и Методий — създаването на азбуката и на литературния славянски език.

95. ГЕОРГИЕВ, Емил. Гордостта на България. — Септ. слово, Михайловград, бр. 1291, 18 февр. 1969.

Просветна дейност сред българските славяни; Кирил — поет и преводач; продължение на делото му от неговите ученици.

96. ГЕОРГИЕВ, Емил. Делото на Константин-Кирил Философ и Методий — основоположници на българската и славянска писменост. — Лекционна пропаганда, 1969, кн. 4, с. 5—12.

Моменти от живота на Кирил и Методий, които имат значение за създаването на българската и славянска писменост.

97. ГЕОРГИЕВ, Емил. Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С., Наука и изкуство, 1969. 366 с.
Рец.: Константин Мечев. България — люлка на средновековната славянска книжнина. — Раб. дело, бр. 265, 22 септ. 1969.

Сборник от статии, в които са изложени схващанията на автора по основните кирило-методиевски проблеми: за произхода на славянските просветители, за работата им сред българските славяни, за годината на създаването на славянската азбука. Особено място е отделено за книжовната и поетичната дейност на Кирил и за характеризиране на личността му.

98. ГРАШЕВА, Лиляна. Велик строител на българската култура. — Нар. култура, бр. 6, 8 февр., 1969, с. 1, 2.

Оценка на делото на Константин-Кирил Философ и добрата почва, която то намира в България.

99. ДИМИТРОВ, Данко. Първоучителят. Житиепис и образи на Константин-Кирил Философ. С., Нар. просвета, 1969. 216 с. с ил.
Рец.: М. Георгиева. Книга за големия подвиг. — Отеч. фронт, бр. 7787, 9 окт. 1969; Б. Чакъров. — Веч. новини, бр. 5608, 7 окт. 1969.

Албум със 170 снимки и илюстрации и 17 есета към отделните глави, които разкриват живота и делото на братята Кирил и Методий и техните ученици.

100. ДИНЕКОВ, Петър. Велико дело — велика годишнина. — Зем. знаме, бр. 120, 24 май 1969.

Общочовешкото значение на делото на братята Кирил и Методий и знаменателното съвпадение на 1100-годишнината с 80-годишнината от създаването на университета, 100 години от създаването на БАН и 25 години от социалистическата революция.

101. ДУЙЧЕВ, Ив. 1100 години от смъртта на Константин Философ — Кирил. — Поглед, бр. 6, 10 февр. 1969, с. 1, 7.

Дейността на Кирил, преценена не само в епохата и средата му, но и в създадената литературна традиция до наши дни.

102. КАЛЕВ, Д. Великият славянски равноапостол и просветител св. Кирил. — Църковен вестник, бр. 8, 11 март 1969, с. 8—9.

Общославянското значение на подвига му.

103. КОЖУХАРОВ, Петър. „Учител на всички земи". — Балканско знаме, Габрово, бр. 21, 18 февр. 1969.

104. КОЛЕДАРОВ, Петър Ст. Климент Охридски, „първи епископ на български език" на драговитите в Солунско и на Великия в Западните Родопи. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 141—167, 1 л. к.

Опит да се уточни местонахождението на Климентовата епархия. Делото му, свързано с трите български области — Македония, Мизия и Тракия.

105. КОЛЕДАРОВ, Петър Ст. Климент Охридски — първи епископ на български език на драговитите в Солунско и на Великия в Западните Родопи. — Родопи, 1969, кн. 6, с. 22—25.

Границите на първата българска архиепископия.

106. КЪМ светла бъднина вървим.... — Здравен фронт, бр. 20, 24 май 1969.

Природонаучни и медицински традиции в старата българска литература.

107. ЛИШЕВ, Страшимир. Великото дело на просветителя Кирил. — В защита на мира, 1969, кн. 2, с. 87—91.

Историческите условия за възникване на славянската азбука и разпространението ѝ по славянските земи. Личността на Константин Философ.

108. МЕЧЕВ, Константин. Вековечна слава на Кирил и Методий. — Димитровско знаме, Димитровград, бр. 41, 23 май 1969.

Значение на делото им. Исторически извори.

109. МЕЧЕВ, Константин. Кирил и Методий. Исторически извори и литературни паметници. С., Нар. просвета, 1969. 248 с.

Рец.: Александър Милев. Книга за Кирил и Методий. — Нар. култура, бр. 44, 1 ноем. 1969.

Разгледани са критически литературата и изворите, спорните въпроси по годината на изнамиране на азбуката, характеризира личностите на братята Кирил и Методий.

110. МЕЧЕВ, Константин. „Не бях, бидох и съм во веки". — Димитровско знаме, Перник, бр. 14, 15 февр. 1969.

Обща оценка на делото на Константин-Кирил и неговите ученици.

111. МИЛЕВ, Ал. Живот — подвиг. — Веч. новини, бр. 5407, 10 февр. 1969.

Значение на безсмъртния подвиг. Исторически извори.

112. МИРЧЕВ, Кирил. Константин-Кирил, създател на старобългарския книжовен език. — Списание на БАН, 1969, кн. 2, с. 3—9.

Създаването на старобългарския език трябва да се сравнява със значението на латинския в историята на световната цивилизация.

113. МИРЧЕВ, Кирил. Константин-Кирил, създател на първата българска азбука и на старобългарския книжовен език. — Славяни, 1969, кн. 5, с. 7—9.

Чрез глаголицата намерен съвършен графичен израз на фонетичния състав на българския език. Превръща неустроения и необработен език в гъвкав инструмент за предаване на особеностите на гръцкия оригинал.

114. НИКОЛОВА, Светлина. Гениалният баща на славянското писмо. — Нар. младеж, бр. 34, 9 февр. 1969.

Кирил Философ — произход, дейност и оценка на делото му.

115. ПАВЛОВ, Тодор. Безсмъртното славянско и общочовешко културно дело. С., Наука и изкуство, 1969. 16 с.

Слово, произнесено на международния симпозиум, състоял се в София от 21 до 23 май 1969.

116. ПЕТКАНОВА, Донка. Величието на Кириловото дело — Веч. новини, бр. 5410, 13 февр. 1969.

Историческите условия при възникване на славянската азбука. Значението на Кирил и Методий като нейни създатели и първи славянски писатели и преводачи.

117. ПИСАРУЙ, Кирил. Свети Кирил, апостол славянски. Прев. от рум. Николай Преображенски. — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 3—4.

Основни моменти от дейността му и голямото й общославянско значение.

118. СНЕГАРОВ, Иван. Велико светило на българския и славянския род. — Зем. знаме, бр. 37, 14 февр. 1969.

Величието на подвига на Кирил Философ за България и славянството.

119. СЪБЕВ, Тодор. По някои въпроси на хазарската мисия. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 105—125.

Проблемът за източниците и достоверността на историческите сведения. Характер, същност и значение на хазарската мисия. Азбука и език на т. нар. „роськи" книги. Идентичност на намерените мощи на Климент Римски.

120. ТОПЕНЧАРОВ, Владимир. АБВ на Ренесанса. Проф... за своята книга. — Отеч. зов, Враца, бр. 58, 24 май, 1969.

121. ТОПЕНЧАРОВ, Владимир. Историческият мащаб на техния подвиг. — Отеч. фронт, бр. 7672, 24 май 1969.

Етническа и хуманистическа съпротива срещу триезичната догма. Езикът, а не графическият знак стои в центъра на делото им.

122. 1100 години от смъртта на Константин-Кирил Философ. — Нар. младеж, бр. 38, 14 февр. 1969.

Специална страница. Съдържа: Надежда Драгова. Първият български поет. — Васил Гюзелев. Родоначалник на славянската духовна революция. — Иван Дуйчев. В Рим — с достойнство и почест.

123. ШИВАЧЕВ, Георги. Свети Кирил. (Създател на славянската азбука и основоположник на българската и славянската книжнина). — Църковен вестник, бр. 15, 21 май 1969, с. 5—7.

Популяризация на историческите извори и на дейността му.

124. GEORGIEV, Vladimir. Die Grosstat Kyrill-Konstantins des Philosophen. — Bulgarien heute, 1969, N 5, c. 16—17.
Същото и в: Bulgaria de hoy и Nuntempa Bulgario.

Константин Философ като личност.

125. KIRIL, PATRIARCHE DE BULGARIE. Le 1100-ème anniversaire de la mort de Saint-Cyrille. — Études balkaniques, 1969, N 3, p. 5—12.

Реч, произнесена на международния симпозиум в БАН.

126. TOPENČAROV, Vladimir. Sainte Cyrille ABC de la Renaissance. (Paris) Seghers (1969). 50 c.

Делото на Кирил Философ — славянско и българско по конкретния си етнически израз, но по социалното си съдържание — общочовешко.

VII. ЛИЧНОСТТА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ

127. АНГЕЛОВ, Боню Ст. Кирил Философ — първосъздателят, мислителят, борецът. — Труд, бр. 36, 13 февр. 1969.

Характеристика на личността му като творец, философ и полемист.

128. ВАЙСИЛОВ, Лука. Константин-Кирил Философ. — Филос. мисъл, 1969, кн. 4, с. 48—54.

Реалистични моменти във философията му: в определението ѝ разграничава свръхестественото от природното; разглежда света в неговото изменение; равенството между народите заема централно място в етиката му.

129. ВАЙСИЛОВ, Лука. Основоположник на славянобългарското теоретично мислене. — Силистренска трибуна, бр. 18, 13 февр. 1969.

Философските възгледи на Константин-Кирил.

130. ГЕОРГИЕВ, Емил. Велик творец и борец — хуманист. — Раб. дело, бр. 39, 8 февр. 1969.

Необикновена творческа личност, надарена с голяма духовна борческа сила за налагане на своето дело.

131. ГЕОРГИЕВ, Емил. Кирил и Методий — писатели. — Пламък 1969, кн. 4, с. 42—51; кн. 5, с. 57—63.

Видни представители на средновековната литература. Автори на богословски и философски съчинения с полемичен и апологичен характер. Застъпва гледището за авторството на Кирил на Азбучната молитва и на Прогласа към евангелието.

132. ДИНЕКОВ, Петър. Велик подвиг. — Славяни, 1969, кн. 5, с. 2—3.

Блестящ филолог с качества на неуморим деец. Значение на делото му за България, славянството и човечеството.

133. ДИНЕКОВ, Петър. Един хуманист от IX век. — Читалище, 1969, кн. 1, с. 10—12.

Историческата необходимост от създаването на славянската азбука. Основни моменти от пионерското дело на Константин Философ. Блестящите качества на личността му.

134. ДИНЕКОВ, Петър. Личността на Константин-Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 17—30.

Същото и в: Септември, 1969, кн. 4, с. 135—150, и L'œuvre de Constantin-Cyrille le Philosophe. Monographies. S., 1969, p. 19—36.

Богато надарена и разностранна личност: блестящ ум, проникновен тълкувател на християнското учение, даровит мисионер и полемист, призван филолог, поет и преводач.

135. ИГОВ, Светозар. Поетът Кирил. — Пулс, бр. 3, 4 февр. 1969, с. 8.

Тълкуване на произведенията му: молитвата похвала на Григорий Назиански, Азбучната молитва и Проглас към евангелието. Исторически извори за поетичното му творчество.

136. МЕЧЕВ, Константин. В борба за просвета на славяните. — Учит. дело, бр. 11, 7 февр. 1969.

Кирил като филолог; философски и етични възгледи.

137. МЕЧЕВ, Константин. „Не бях, бидох и съм во веки". — Учит. дело, бр. 40, 23 май 1969.

Кирил Философ като творческа личност — създател на славянската азбука и на старобългарския писмен език.

138. МИЛЕВ, Александър. „Истински дивен философ“... — Нар. култура. бр. 7, 15 февр. 1969.

Константин-Кирил обрисуван от съвременниците си: от Климент Охридски в Похвалното слово и от Анастасий Библиотекар в писмото си до Гаудерик Велетрийски.

139. ПЕЙЧЕВ, Божидар. Българската философска мисъл през средновековието. — Полит. просвета, 1969, кн. 5, с. 75—83.

Философско-етичните възгледи на Кирил. Някои апологетически произведения на българската средновековна литература.

140. ПЕЙЧЕВ, Божидар. Кириловото определение на философията. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 69—74.

От историко-философска гледна точка принадлежи към схоластицизма, но не в съвременния негативен смисъл на понятието.

141. ПЕНКОВА, Пиринка. Изкуство на филолога Константин-Кирил. — Нар. култура, бр. 7, 15 февр. 1969.

Оригиналността и фонетичният принцип на славянската азбука. Преводаческият талант на Кирил.

142. ТОНЧЕВ, Петър. Светлина през вековете. — Раб. дело, бр. 41, 10 февр. 1969.

Личността на Кирил Философ и създадената от него литературна традиция през вековете.

143. ТОТЕВ, Петко. Константин Философ срещу триезичната догма. — Труд, бр. 32, 8 февр. 1969.

Полемичният му дар.

144. ШИВАРОВА, Веселина. Константин Философ. — Сливенско дело, бр. 18, 13 февр. 1969.

Богато надарена творческа личност: филолог, полемист, поет.

145. DINEKOV, Peter. A great humanist of the Ninth Century. — Bulgaria today, 1969, N 5, p. 5—6.
Същото и в: Bulgaria d'oggi, Bulgarie d' aujourd' hui.

VIII. СЪЗДАВАНЕ НА СЛАВЯНСКАТА ПИСМЕНОСТ

146. АНДРЕЙЧИН, Любомир. Кирил е създал заедно с азбуката и българския книжовен език. — Бълг. език, 1969, кн. 3, с. 213—214.

Неправилно е схващането, че със създаването на буквите народната реч може да се превърне в книжовна. Кирил и Методий обогатяват славянската реч с нови думи и изразни средства.

147. ГЕОРГИЕВ, Владимир. Аз, буки веди! Старобългарската писменост — дело на един просветен и развит народ. Съвършена от фоне-

тично гледище азбука. Вечен мост между България и Русия. Щафетата на славянската култура е започнала на тази земя. — Отеч. фронт, бр. 7672, 24 май 1969.

Беседа за възникването и разпространението на славянската писменост.

148. ГЕОРГИЕВ, Емил. Великото начало в българската литература. — Лит. фронт, бр. 7, 13 февр. 1969.

Азбуката е създадена преди великоморавската мисия на двамата братя. Значението на старобългарската азбука и на литературното творчество на Кирил и Методий.

149. ГЕОРГИЕВ, Емил. Делото на Кирил и Методий — принос на българския народ в общославянското и общоевропейското историческо развитие. — Истор. преглед, 1969, кн. 3, с. 3—14.

Доводи за кръвна връзка на братята с българските славяни.

150. ГЕОРГИЕВ, Емил. Константин-Кирил Философ и българските славяни. — Нар. култура, бр. 20, 17 май 1969.

Славянската азбука е създадена преди моравската мисия на двамата братя за българските славяни.

151. ГИНЕВСКИ, Христо. Кирил Философ. — Родопски устрем, Смолян, бр. 19, 15 февр. 1969.

Исторически бележки за създаването на славянската азбука.

152. ДОБРЕВ, Иван. В защита на глаголическите писмена. — Бълг език, 1969, кн. 3, с. 241—246.

Против издаването на оригинални глаголически текстове в кирилска транскрипция, тя не отразява двубуквения строеж на носовите гласни и други особености на глаголическата азбука.

153. ИЗРАЕЛ, Салватор. Преди единадесет века. — Еврейски вести, бр. 4, 25 февр. 1969.

Исторически предпоставки за създаването на българската писменост. Кирил познавал еврейския език в неговото средновековно звучене и писменост. Почит към голямото му дело.

154. ИЛЧЕВ, Петър. Към първоначалното състояние на глаголическата графична система. — Език и литература, 1969, кн. 5, с. 29—39.

Моменти от развоя на глаголическите ортографични принципи по Зографското евангелие.

155. КОЦЕВА, Елена. Той ни създаде азбуката и преведе книгите. В културната история на средновековието няма по-значително научно събитие от създаването на старобългарската азбука. — Орбита, бр. 5, 15 февр. 1969.

Значение на азбуката, създадена от Кирил като графично изображение на езика.

156. МАРКОВ, Д. Към въпроса за сравнително датиране на славянските азбуки. — Език и литература, 1969, кн. 4, с. 35—46.

Предмет на изучаването са графически сходните в двете азбуки знаци за типично славянските фонеми. Опит да се докаже, че някои от тях в едната азбука предхождат съответния аналог от другата. Глаголицата предшествува кирилицата и е създадена от Кирил.

157. ТОПЕНЧАРОВ, Владимир. Свети Кирил и създаването на славянската азбука. Прев. от фр. на Е. Египлян. — Комсомолска искра, Пловдив, бр. 20, 19 май 1969.

Откъс от „АБВ на Ренесанса", препечатан от „Ле летр франсез".

XI. ПРИЗНАНИЕ НА ЗАСЛУГИТЕ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ ЗА КУЛТУРНОТО РАЗВИТИЕ

158. ВЕЛЧЕВ, Велчо. Просветителят на славянството Константин Философ в историята на културата. — Език и литература, 1959, кн. 5, с. 1—16.

Идейното формиране и развитие на Константин Философ в епохата на засиления интерес към светските знания под влиянието на редица писатели и учени във Византия през IX в.

159. ГЕОРГИЕВ, Емил. Кирило-Методиевата традиция в Македония. — Читалище, 1969, кн. 3, с. 15—17.

Охридското културно и книжовно средище, Дейността на Климент и заслугите му, оценени от Борис и Симеон.

160. ГЕОРГИЕВ, Емил. Съдбата на техните ученици. — Сливенско дело, бр. 18, 13 февр. 1969.

Измъчвания и гонения.

161. ДИНЕКОВ, Петър. Велика годишнина на българската литература. — Лит. фронт, бр. 21, 22 май 1969.

Връзките на старобългарската литература с Кирило-Методиевите традиции.

162. ДУЙЧЕВ, Иван. Константин Философ — Кирил в историята на европейската култура. — Читалище, 1969, кн. 5, с. 3—5.

Величавото дело на Константин-Кирил приобщава новосъздадената славянска култура в съкровищницата на вековната европейска култура.

163. КАЛЕВ, Д. Равноапостолското дело на св. Кирил Славянобългарски.—Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 4—6.

Дейност и заслуги за общославянската култура.

164. КОЖУХАРОВ, Ст. Нов апостол и учител на всички земи.— Шуменска заря, бр. 18, 13 февр. 1969.

Същото и в: Заря на комунизма, Ловеч, бр. 20, 15 февр. 1969 и в: Септември, Стара Загора, бр. 20, 15 февр. 1969.

Общославянското значение на делото на Константин Философ.

165. ЛАМБОВ, Александър. От ума и сърцето му се роди азбуката ни. — Полет, Варна, бр. 7, 17 февр. 1969.

Делото на Кирил и почитта на българския народ.

166. МИКЛОШ, Габор. Константин-Кирил и културата на древните унгарци. — Нар. армия, бр. 6419, 26 юни 1969.

Наличие на глаголически букви в древното унгарско рабошно писмо.

167. ПО следите на българското църковно минало в Македония или за Охридската архиепископия и делото на Българската екзархия. (Кратка историческа справка). Прев. от полски Хар. Попов. — Църковен вестник, бр. 16, 1 юни 1969, с. 2—3.

Статия на акад. Ив. Снегаров и проф. Т. Събев в полския вестник „Слово повшехне" от 12 септ. 1968. Охридската архиепископия като огнище на българската писменост и култура.

168. СТОЯНОВ, Маньо. Кирилският църковно-славянски шрифт в полиграфията. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 409—418.

Исторически развой и реформи на кирилския шрифт. Днешната му употреба.

169. ТОПЕНЧАРОВ, Владимир. АБВ на Ренесанса. — Нар. младеж, бр. 41, 17 февр. 1969.

За значението на Кирило-Методиевото духовно наследство говори фактът, че при коронацията на френските крале се чете като постоянен текст славянско евангелие.

170. ЯНЕВ, Симеон. За старобългарската кулура. — Пулс, бр. 10, 13 май 1969, с. 6.

Характер и историческо значение.

171. CONTRIBUTION of Constantin the Philosopher — Cyril to the history of European culture. S., Georgi Dimitrof print. h., 1969. 13 p. (The Bulgarian National Comiss. for Unesco)

Същото и на френски и испански език.

172. EDUCATION, culture, press. — Sofia News, N 19, 22 May 1969.

Значението на делото на Кирил и Методий в развитието на българската култура.

173. GYUROVA, S. 1100-th anniversary of the birth of Konstantin-Cyril the Philosopher. — Sofia News, N 19, 22 May 1969.

В заглавието погрешно означено „раждането" на Константин-Кирил.
Значението на делото на Кирил и Методий за славянството и за България.

XII. ОБЩА ПРЕЦЕНКА НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО

174. АНДРЕЕВ, Коста. Огънят, не пепелта! Делото на Кирил и Методий и българската буржоазия. — Балк. знаме, Габрово, бр. 60, 23 май 1969.

Делото им в служба на религиозния култ и буржоазната идеология.

175. АРНАУДОВ, Ал. Велик учител на славянските народи. — Септ. знаме, Пазарджик, бр. 18, 13 февр. 1969.

Живот и заслуги на Константин-Кирил Философ.

176. ВЛАДИМИРОВА, Лора. И ний сме дали нещо на света... — Червено знаме, Видин, бр. 20, 15 февр. 1969.

Делото на Константин-Философ.

177. ВСЕМИРНО и неповторимо дело — Софийска правда, бр. 60, 26 май 1969.

178. ВЪЗХОДЪТ. — Димитровско знаме, Димитровград, бр. 41, 23 май 1969.

Уводна бележка.

179. ГЕРГОВ, Спас. Слово за буквите. — Транспортен глас, бр. 20, 20 май 1969.

Съвременно значение на дейността на Кирил и Методий.

180. ДЕЛО велико, могъщо, революционно. — Здравен фронт, бр. 8, 22 февр. 1969.

181. ДИМОВ, Георги. С патоса, мъдростта на първоучителите. — Борба, Велико Търново, бр. 62, 23 май 1969.

Обща статия за делото на Кирил и Методий и задачи на преподавателите и студентите от Висшия педаг. инст. — В. Търново.

182. ДОНЧЕВА, Невяна. Константин-Кирил велика историческа личност. — Борба, Велико Търново, бр. 19, 13 февр. 1969.

183. ИЛАРИОН, архимандрит. Образите на светите братя през погледа на българина. — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969.

Биографичен очерк. Всеславянските им заслуги.

184. ЙОСИФОВ, Веселин. Българското слово. — Славяни, 1969 кн. 5, с. 2.

Делото на Кирил и Методий и неговото отражение във вековете.

185. ЙОСИФОВ, Веселин. В първите редици на човечеството. — Веч. новини, бр. 5493, 23 май 1969.

За славянската азбука, първите български стихотворни произведения и значението им.

186. КИРИЛОВ, Петър. Да свети повече от слънцето. — Комсомолска искра, бр. 7, 17 февр. 1969.

187. КОВАЧЕВ, Н. Д. Основоположници на славянската култура. — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 6—7.

Голямото общославянско и общочовешко значение на делото им.

188. КОСЕВА, Зорка. Най-високият връх. — Шуменска заря, бр. 59. 24 май 1969.

189. КУЛТУРЕН възход. — Лудогорска правда, Разград, бр. 60, 24 май 1969.

Значение на делото на Кирил и Методий за културното развитие на България.

190. КЪМ светли бъднини. — Червено знаме, Видин, бр. 60, 22 май 1969.

Значението на славянската писменост за културната революция у нас.

191. ЛЕСИЧКИ, Васил. Двадесет и пет години към светли бъднини. — Звезда, Кюстендил, бр. 58 и 59, 23 май 1969.

Културното развитие на Кюстендилски окръг.

192. МИХАЙЛОВ, Вълчо. Подвигът на Първоучителя. — Хасковска трибуна, бр. 19, 15 февр. 1969.

193. НАПРЕД, народността не пада там, дето знан'ето живей. — Техн. дело, бр. 21, 24 май 1969.

Възхвала на делото на Кирил и Методий.

194. НЕЙНИЯТ утрешен ден, нейното велико бъдеще. — Балканско знаме, Габрово, бр. 60, 23 май 1969.

„Буквата", делото на Кирил и Методий и значението му за културната революция

195. НЕМУ — нашият поклон, нему — слава! — Септември, Стара Загора, бр. 62, 24 май 1969.

196. ОВЧАРОВ, ДИМИТЪР. Подвигът на Константин Философ. — Знаме на комунизма, Търговище, бр. 18, 13 февр. 1969.

197. ОТ 11 века и към нови векове!... — Септемврийско знаме, Пазарджик, бр. 60, 24 май 1969.

198. ПОКОЛЕНИЯТА са признателни. — Сливенско дело, бр. 18, 13 февр. 1969.

Откъси от статии на проф. Кирил Мирчев и проф. Петър Динеков.

199. ПЪРВОУЧИТЕЛ на славянството. — Добруджанска трибуна, Толбухин, бр. 19, 15 февр. 1969.

Животоописание на Кирил и значение на неговото дело.

200. ПЪРВОУЧИТЕЛЯТ. — Отеч. фронт, бр. 7589, 14 февр. 1969.

Делото на Константин-Кирил и значението му за България.

201. РАДУШЕВ, Хр. Първоучителят. — Лудогорска правда, Разград, бр. 18, 13 февр. 1969.

202. СТАНЧЕВ, Стефан. Прослава на Константин Философ — наречен Кирил. — Турист, 1969, кн. 5, с. 2—3.

203. СЪС заряда на културната революция. — Септ. знаме, Пазарджик, бр. 60, 24 май 1969.

Същото и в: Заря на комунизма, Ловеч, бр. 61, 24 май 1969; Звезда, Кюстендил, бр. 58 и 59, 23 май 1969; Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969; Пиринско дело, Благоевград, бр. 59, 24 май 1969; Дунавска правда, Русе, бр. 120, 24 май 1969.

204. ТОВА място е свято. — Поглед, бр. 7, 17 февр. 1969.

Гробът на Кирил в базиликата „Св. Климент“ в Рим.

205. ТОДОРОВ, Николай. Делото му живее през вековете. — Трудово дело, бр. 6, 12 февр. 1969.

Духовната сила на Кирил.

206. ТОНЧЕВ, Петър. Светлина през вековете. — Септ. слово, Михайловград, бр. 1291, 18 февр. 1969.

Запазените старобългарски ръкописи в Народната библиотека — София.

207. ТОТЕВ, Тотю. Първопросветителите и тяхното дело. — Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969.

208. ХРИСТОВ, Георги. Константин Философ. — Учит. дело, бр. 11, 7 февр. 1969.

209. DUJČEV, Ivan. Cyril's tomb in Italy. — Bulgaria today, 1969, N 5, с. 8—9.

Същото и в: Bulgaria d'oggi; Bulgarie d'aujourd'hui.

210. 1100 yil ötelerden seslenen bir şair Konstantin Filosof-Kiril' iu ölüm yldönümü dolaysiyle. — Halk gençligi, бр. 7, 14 şubat 1969.

„Гласът на поет от преди 1100 години“. Кирил като поет и неговото творчество.

XIII. БЕЛЕЖИТИ ЛИЧНОСТИ ЗА ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

211. БЕЛЕЖИТИ българи за делото на Константин Философ. — Септемврийско слово, Михайловград, бр. 1291, 18 февр. 1969.

Черноризец Храбър, Паисий Хилендарски, Георги Димитров.

212. ВЕЛИКАН на българската култура. — Отечествен зов, Враца, бр. 18, 13 февр. 1969.

Съдържа откъси от Похвалното слово за Кирил от Климент Охридски, от Черноризец Храбър и изказвания на Георги Димитров и проф. Емил Георгиев.

213. О славянских первоучителях. — Болгария, 1969, кн. 5, с. 16—17.

Цитати от Хр. Ботев, Г. Димитров, Т. Живков, акад. Н. С. Державин, проф. Р. Пиккио, проф. Р. Бернар, проф. Шарл Йар.

214. ПАИСИЙ Хилендарски, Ю. В. Венелин, В. Е. Априлов, Константин Фотинов, Г. С. Раковски, Марин Дринов. Л. Каравелов, Христо Ботев [за Кирил и Методий]. — В: Ангелов, Б. Ст. Борба за делото на Кирил и Методий. С., 1969, с. 36—39.

315. ПАИСИЙ Хилендарски. Из „Славянобългарската история". — Шуменска заря, бр. 18, 13 февр. 1969.

216. ПЕЙЧЕВ, Божидар. Непознати научни оценки за делото на Константин-Кирил Философ. — Наша родина, 1969, кн. 5, с. 23.
Същото и в: Огни Болгарии, 1969, кн. 6, с. 23.

Научните изследвания на Яков Пеячевич (1714), Франц Ксавер де Пеячевич (1797 и 1799), Кръстю Пейкич (1714, 1717 и 1730) за създаването на старобългарската писменост, заслугите и културният принос на Кирил и Методий.

217. РАДЕВА, Виолета. Първи изследвачи на Кирило-Методиевото дело. — Родна реч, 1969, кн. 8, с. 34—35.

Основните проблеми на Кирило-Методиевите въпроси в концепциите на първите им изследвачи.

218. APOSTLE and teacher of all the Slavs. What scholars and statesmen have written about Cyril's work. — Bulgaria today, 1969, N 5, p. 6—7.
Същото и в: Bulgaria d'oggi, Bulgarie d'aujourd'hui.

Откъси от Климент Охридски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, Л. Каравелов, Хр. Ботев, Г. Димитров, Т. Живков и др.

219. RUHM den ersten Lehrern. — Bulgarien heute 1969, N 5, c. 16—17.
Също и в: Bulgaria de hoy, Nuntempa Bulgario.

Хр. Ботев, Г. Димитров, Т. Живков, Н. С. Державин, Р. Пиккио, Р. Бернар, Ч. Хилард и др. за Кирил и Методий.

XIV. КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ТЕХНИТЕ УЧЕНИЦИ В ИЗОБРАЗИТЕЛНОТО ИЗКУСТВО

220. БОСИЛКОВ, Светлин. Неизвестни у нас образи на Кирил и Методий в Рим. — Зем. знаме, бр. 250, 26 окт. 1969.

В базиликата „Сан Клементе" от Пиетро Росина, в църквата „Сан Джиовани ди Латерано", в руската католическа църква „Сан Антонио Аббате" и др.

221. ВАСИЛИЕВ, Асен. Образите на Кирил и Методий в нашите икони. — Читалище, 1969, кн. 6, с. 30—31.

Създадени от Христофор Жефарович, Дим. Молеров, Захари Зограф, в Рилския манастир, Троянския манастир, църквата „Св. Богородица" в Копривщица, Араповския манастир и др.

222. ВАСИЛИЕВА, Ирина. Климент Охридски в нашето изобразително изкуство. — Пулс, бр. 10, 13 май 1969, с. 6.

Описание на образа на Климент в български икони и портрети. Като най-стара творба е посочен дървеният орелеф в „Св. Богородица", наречена „Св. Климент" в Охрид.

223. ВАСИЛИЕВА, Ирина. Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в нашето изобразително изкуство. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 419—424 с факс.

Изображението на Кирил Философ в манастира „Св. Богородица" край Струга; в Долнобешовския манастир и в манастира Дохиар в Света гора. Образи на Кирил и в Преображенския манастир и кюстендилската църква в Колуша.

224. ДЖАНГАЗОВ, Георги. Тяхното дело е увековечено. Образите на Кирил и Методий и филателията. Признателност в други страни. Най-новата марка. — Пиринско дело, Благоевград, бр. 59, 24 май 1969

Марки с образите на Кирил и Методий са излезли за първи път в Чехословакия, а по-късно във Ватикана и в България.

225. ДУЙЧЕВ, Ив. Кои са най-древните изображения на нашите първоучители. — Зем. знаме, бр. 33, 9 февр. 1969.

Миниатюра от византийския художник Пантолеон в Месецослов (Менологий) на император Василий Българоубиец.

226. ЗАХАРИЕВА, Елена В. Кирил и Методий в самоковската школа. — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1969.

От първата половина на XIX в. в изображенията на Димитър и Захари Зограф, Станислав Доспевски, Васил поп Радойков, Никола Образописов и др.

227. ПАНДУРСКИ, В. Ив. Кирил и Методий в българското изобразително изкуство. — Славяни, 1969, кн. 5, с. 12.

Разгледани са най-характерните изображения в някои манастири и църкви. Появяването им е обяснено с повишаване на националното самосъзнание на българския народ, получило тласък след написването на Паисиевата история.

228. ПАНДУРСКИ, В. Ив. Кирил и Методий в славянското изобразително изкуство. — Славяни, 1969, кн. 3, с. 12—13.

Проследява хронологично по-забележителните изображения в живописта и скулптурата, съхранени в Моравия—Оломоуц, Прага, Полша, Русия и у нас.

229. ЧОЛАКОВА, Ел. Г. Образите на Кирил и Методий до Освобождението. — Септемврийско знаме, Пазарджик, бр. 18, 13 февр. 1969

XV. ХУДОЖЕСТВЕНА ЛИТЕРАТУРА

230. АНГЕЛОВ, Милан. Пред твоя гроб стоя, учителю... (Размишления). — Лит. фронт, бр. 21, 22 май 1969.

231. БОСЕВ, Асен. През вековете с „А, Б, ВЕ". (Стихотворение) — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1969.

232. БРАЙКОВ, Борис. „Всъде славяни ни чакат!" (Разказ). — Зем. знаме, бр. 35, 12 февр. 1969.

233. ВАНЕВ, Георги. Историческата истина. (Разказ). — Добруджанска трибуна, Толбухин, бр. 59, 22 май 1969.

234. ВАНЕВ, Георги. Пътят на Кирил и Методий. (Разказ). — Дунавска правда, Русе, бр. 120, 24 май 1969.

235. ГЕНОВ, Паун. Азбучна истина. (Стихотворение). — Славяни, 1969, кн. 6, с. 8.

236. ГЕЧЕВА, Ерма. Делото на Философа. (Художествен очерк). — Наука и техника за младежта, 1969, кн. 5, с. 28—32.

237. ГРАМАТИК, А. И. Заветът на св. Кирил. (Стихотворение). — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 13.

238. ГРАМАТИК, А. И. Под звездата на св. Кирил Философ. (Стихотворение). — Църковен вестник, бр. 15, 21 май 1969, с. 11.

239. ГРУЕВ, Иван. Българската книга. (Стихотворение). — Септември, Стара Загора, бр. 62, 24 май 1969.

240. ДАМЯНОВ, Дамян П. Възхвала на Кирил. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 57, 26 февр. 1969.

241. ДАНЕВ, Златан. Родна реч. (Стихотворение). — Септемврийска победа, Плевен, бр. 60, 23 май 1969.

242. ДИМИТРОВА, Делка и Слава Семирова. Случка във Венеция. (Откъс). — Родопи, 1969, кн. 5, с. 17—18.

Разказ за Кирил и Методий и ученика им Ангеларий.

243. ДИМОВ, Янко. 24-то майско. (Стихотворение). — Хасковска трибуна, бр. 60, 24 май 1969.

244. ДИМОВ, Янко. Ода за Кирил. (Стихотворение). — Хасковска трибуна, бр. 60, 24 май 1969.

245. ДРАГАНОВ, Николай. Върви, народе възродени... (Разказ). — Учит. дело, бр. 40, 23 май 1969.

246. ДЯКОВ, Румен. Поръчението. (Разказ). — Нар. младеж, бр. 120, 24 май 1969.

247. ЕВТИМОВ, Евтим. Пред гроба на Кирил в Рим. (Стихотворение). — Учит. дело, бр. 11, 7 февр. 1969.

248. ЗДРАВКОВА, Надя Н. Св. св. Кирил и Методий. (Стихотворение). — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 13.

249. ЗИДАРОВ, Николай. Родно слово. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 145, 25 май 1969.

250. ЗИДАРОВ, Николай. Славянски песни. 1. Кирил и Матодий, учители благи. 2. О, прославени солунски братя. (Стихотворения). — Славяни, 1969, кн. 5, с. 13.

251. ИЛАРИОН, архим. Славянобългарската азбука. (Разказ). — Църковен вестник, бр. 15, 21 май 1969, с. 11—13.

252. ЙОАКИМОВ, Христо. Светлина. (Стихотворение). — Заря на комунизма, Ловеч, бр. 20, 15 февр. 1969.

253. КАРАСЛАВОВ, Слав Хр. Солунските братя. Пиеса. С., Бълг. писател, 1968. 145 с.

254. КАРАСЛАВОВ, Слав Хр. Солунските братя. (Откъс от пиеса).— Читалище, 1969, кн. 5, с. 6.

255. КАРАСЛАВОВ, Слав Хр. Солунските братя. (Стихотворение). — Заря на комунизма, Ловеч, бр. 61, 24 май 1969.

256. КЕХЛИБАРЕВА, Надя. На Кирил. (Стихотворение). — Славяни, 1969, кн. 2, с. 31.

257. КИРИНЕЕЦ, Симон. Краят на Константин Философ. (Разказ.) — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 13.

258. ЛАМАР. Икона. (Стихотворение). — Ехо, бр. 21, 23 май 1969.

259. ЛАМАР. Премъдрият. Слово о Кирила. (Стихотворение). — Лит. фронт, бр. 21, 22 май 1969.

260. МИТЕВ, Атанас. Балада за продадените ученици. (Стихотворение). — Учит. дело, бр. 40, 23 май 1969.

261. НИНЧЕВ, Илия. На св. св. Кирил и Методий. (Стихотворение).— Църковен вестник, бр. 15, 21 май 1969, с. 10.

262. ПАСПАЛЕЕВА, Веса. Кирил и Методий. (Стихотворение). — Звезда, Кюстендил, бр. 58 и 59, 23 май 1969.

263. РАКОВСКИ, Вътьо. На Кирил и Методий. (Стихотворение). — Зем. знаме, бр. 120, 24 май 1969.

264. РУПЕЛ, Емил. Ода. — Пиринско дело, Благоевград, бр. 59, 24 май 1969.

265. СОТИРОВ, Васил. Азбука. (Стихотворение). — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1969.

266. СТАЙКОВА, Красимира. На двамата братя. (Стихотворение). — Септемврийско знаме, Пазарджик, бр. 60, 24 май 1969.

267. СТЕФАНОВ, Първан. Монолог на стареца Методий. (Стихотворение). — Раб. дело, бр. 145, 25 май 1969.

268. СТОИЛОВ, Любен. Празнично. (Стихотворение). — Пиринско дело, Благоевград, бр. 59, 24 май 1969.

269. СТРАНСКИ, Атанас. Празничен акростих. (Стихотворение). — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 13.

270. ТОМОВ, Божидар. Похвално слово за Константин-Кирил. (Стихотворение). — Нар. култура, бр. 7, 15 февр. 1969.
Същото и в: Отеч. зов, Враца, бр. 38, 24 май 1969.

271. ТОЧЕВ, Дим. Ода за Константин Философ. — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1969.

272. ТОШЕВ, Михаил. Празникът (Разказ). — Хасковска трибуна, бр. 60, 24 май 1969.

273. ТРИФОНОВ, Богомил. Кирил и Методий. (Стихотворение). — Трудово дело, бр. 20, 21 май 1969.

274. ТЮТЧЕВ, Ф. И. Великий ден. (Стихотворение. На рус. ез.). — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 12.

275. ХАЙТОВ, Николай. Искрици. (Разказ). — Славяни, 1969, кн. 5, с. 10—11.

276. ХИМИТЛИЙСКА, Благовеста. Св. св. Кирил и Методий (Стихотворение). — Църковен вестник, бр. 16, 1 юни 1969, с. 8.

277. ХИМИТЛИЙСКА, Благовеста. Прозрение. (Стихотворение). — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 12.

278. ЦАНЕВ, Иван. Книга. (Стихотворение). — Пулс, бр. 10, 13 май 1969.

279. ЧАЙКОВСКИ, П. И. Химн в чест на Кирил и Методий. Прев. Найден Вълчев. — Нар. култура, бр. 21, 24 май 1969.

Обяснителни бележки от Стоян Петров.

280. ШУРБАНОВ, Александър. Кирилицата. (Стихотворение). — Транспортен глас, бр. 20, 20 май 1969.

281. TZAVELLA, Ch. T. The man of wisdom. (Легенда). — Славяни, 1969, кн. 5, с. 9.

XVI. ПРАЗНИКЪТ И ПОЧИТТА КЪМ КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ТЕХНИТЕ УЧЕНИЦИ

282. АНГЕЛОВ, Боню. Велик празник на българския народ. — Читалище, 1969, кн. 4, с. 14—15.

Създаването на славянската писменост и нейното общославянско значение. Историята на празника и интересът към делото на Кирил и Методий като израз на общонародна почит.

283. БАЛАБАНОВ, Б. Сиянието на подвига. — Читалище, 1969, кн. 5, с. 1—2.

Празникът на народната просвета и култура; величието на делото на Кирил и Методий; развитието на българската книжнина и култура.

284. ВАСИЛЕВ, Стефан. Да пребъде във вековете. — Учит. дело, бр. 40, 23 май 1969.

Обръщение на министъра на просветата към дейците на просветния фронт.

285. Върви, народе възродени. — Нов живот, Кърджали, бр. 62 24 май 1969.

Значението на празника и ролята му в културния живот на България.

286. ДИМИТРОВ, Данчо. 24 май преди 25 години в Балкана. — Отеч. зов, Враца, бр. 58, 24 май 1969.

Спомени за отпразнуването на празника в партизанския отряд „Гаврил Генов".

287. И ние сме дали нещо на света! — Хасковска трибуна, бр. 60, 24 май 1969.

Празнуване на Деня на българската просвета и култура за 112 път.

288. МАРКОВСКИ, Георги. Най-българският празник. — Студентска трибуна, бр. 34, 20 май 1969.

Уводна статия по случай 24 май — празник на българската писменост и българския печат.

289. НЕПОВТОРИМ празник. — Септ. победа, Плевен, бр. 60, 23 май 1969.

Честването на 24 май и отношението на българския народ към този празник.

290. ОБРЕШКОВ, Дамян. Българският 24 май. — Отеч. фронт, бр. 7672, 24 май 1969.

Уводна. Честването в социалистическа България.

291. ПОПТОНЕВ, Стефан. Този празник. — Отеч. фронт, бр. 7672, 24 май 1969.

Самобитността на българския празник.

292. ПРАЗНИК на светлината. — Силистренска трибуна, бр. 59, 24 май 1969.

Уводна статия.

293. СВЕТЪЛ празник. — Сливенско дело, бр. 60, 24 май 1969.

Уводна статия.

294. СИВРИЕВ, Станислав. День не как другие. — Болгария 1969, кн. 5, с. 16.
Същото и в: Bulgarien heute; Bulgaria de hoy; Nuntempa Bulgario

Спомени от ученическия празник на 24 май.

295. СТАМОВ, Стамен. С името на първоотците. — Нар. младеж бр. 120, 24 май 1969.

Първото организирано честване на 11 май 1857 в училището „Кирил и Методий" — Пловдив.

XVII. ЧЕСТВУВАНЕ НА 1100 ГОДИНИ ОТ СМЪРТТА НА КОНСТАНТИН КИРИЛ ФИЛОСОФ. СЪОБЩЕНИЯ.

296. БЪЛГАРСКАТА културна общественост чествува великия славянски първоучител св. Кирил Философ. — Църковен вестник, бр. 8, 11 март 1969, с. 8—13.

Кратък обзор на по-важните статии, излезли в пресата по повод честването на празника в страната.

297. В прослава на великия Кирил. — Раб. дело, бр. 49, 18 февр. 1969.

Тържествено събрание във Висшия педагогически институт „Братя Кирил и Методий" — Велико Търново.

298. В прослава на славянския първоучител. — Списание на БАН, 1969, кн. 2, с. 52.

Съобщение за състоялата се на 11 февр. т. г. пресконференция, организирана от БАН.

299. ВЕЧЕР за Константин Кирил-Философ. — Раб. дело, бр. 86, 27 май 1969.

В Съюза на македонските културно-просветни дружества и Македонското културно-просветно дружество „Гоце Делчев".

300. ДИМИТРОВА, Здравка. Безсмъртно е неговото дело. — Вечерни новини, бр. 5408, 11 февр. 1969.

Пресконференция в столицата по случай 1100-годишнината.

301. ДИМИТРОВА, Здравка. В старопечатния отдел на библиотеката... Енинският апостол — най-старият български ръкопис. Изложба за делото на Кирил Философ. — Вечерни новини, бр. 5406, 8 февр. 1969.

Около 1600 славянски ръкописа от XI до XVIII в. се съхраняват в Народната библиотека „Кирил и Методий". Подготвя се изложба на богат документален материал за живота и творческия път на Кирил.

302. ИВАНОВА, Н. В прослава на великото дело на Кирил. — Отеч. фронт, бр. 7587, 12 февр. 1969.

Пресконференция в столицата по повод честването.

303. КЛАЙДЕРОВА, Мариана. „Пламък от зеницата на народа". — Студентска трибуна, бр. 24, 11 март 1969.

Рецитал-спектакъл със същото заглавие, посветен на годишнината.

304. КУЛТУРЕН светилник на славянството. Слово на Павел Матев председател на Комитета за изкуство и култура, на митинга по случай полагането на плоча за паметник на Кирил и Методий. — Нар. младеж, бр. 38, 14 февр. 1969.

Хуманистичното значение на делото на Кирил Философ.

305. НА братята Кирил и Методий всенародна признателност! Слово на Павел Матев, председател на Комитета за изкуство и култура. — Нар. култура, бр. 7, 15 февр. 1969.

На митинга, състоял се на 13 февр. пред Народната библиотека „Кирил и Методий" по повод полагането на плоча за паметник на славянските просветители.

306. НЕГОВИЯТ гений и безсмъртието на славяните. Хиляден митинг на столичани по случай 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ. — Раб. дело, бр. 45, 14 февр. 1969.

Съдържа и словото на П. Матев, произнесено на митинга.

307. НЕГОВИЯТ гений и безсмъртието на славяните. Хиляден митинг на столичани по случай 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ. — Тържествено полагане на основния камък на паметник на славянските будители пред Народната библиотека „Кирил и Методий". — Вечерни новини, бр. 5411, 14 февр. 1969.

308. НИЕ, българите, трябва да се гордеем. — Вечерни новини, бр. 5411, 14 февр. 1969.

Тържествено събрание в аулата на Софийския университет „Климент Охридски".

309. НИКОЛОВ, Кольо. Непрекъснато воюващо дело. Пресконференция по случай 1100 години от смъртта на Кирил-Константин Философ. — Нар. младеж, бр. 36, 12 февр. 1969.

В София.

310. НИКОЛОВ, Кольо. Прослава на славянските просветители. Голям митинг по случай полагането на плоча, където ще бъде издигнат паметник на Кирил и Методий. — Нар. младеж, бр. 38, 14 февр. 1969.

Пред Народната библиотека „Кирил и Методий" в София.

311. ПЕТРОВ, Ил. Почит към делото на Константин-Кирил. — Борба, Велико Търново, бр. 21, 18 февр. 1969.

Тържествено събрание в аудиторията на Висшия педагогически институт във Велико Търново.

312. РАНГЕЛОВА, Венета. Вярност. — Учит. дело, бр. 11, 7 февр. 1969.

Честуване на 1100-годишнината в софийските основни училища.

313. DRAGOVA, N. и T. Sabev. Les fêtes de commémoration du 1100-ème anniversaire de la mort de Constantin-Cyrille le Philosophe. — Etudes balkaniques, 1969, кн. 3, с. 132—137.

Честуванията по света и у нас с резюмета на някои доклади.

314. SONMEYEN meşale. Konstantini Kiril'in ölümünden 1100 yil geeiyor. — Jeni Işek, бр. 19, 13 şubat 1969.

Заслугите на Константин-Кирил и тържественото честуване на 1100-годишнината от смъртта му.

ПРЕБИВАВАНЕТО НА БЪЛГАРСКАТА ПРАВИТЕЛСТВЕНА ДЕЛЕГАЦИЯ В РИМ ОТ 13 ДО 20 ФЕВР. 1969 Г.

315. АНГЕЛОВ, Димитър. Венец върху надгробната плоча на Кирил Философ. — Истор. преглед, 1969, кн. 3, с. 156—157.

От Българската правителствена делегация. Бележки за пребиваването ѝ в Рим.

316. БЪЛГАРСКА правителствена делегация замина за Рим. — Раб. дело, бр. 44, 13 февр. 1969.

Съобщение.

317. ВЕНЦИ на признателност пред гроба на Константин-Кирил Философ в Рим. — Раб. дело, бр. 46, 15 февр. 1969.

От българската правителствена делегация.

318. ВЪЗХВАЛА на епохалното дело. Тържествено честуване на Константин Философ — Кирил в София. В Рим — венци пред гроба на великия просветител. — Отеч. фронт, бр. 7591, 16 февр. 1969.

И за посещението на проф. Стефан Василев в Министерството на народното образование в Рим и приема в българското посолство.

319. ДОСТОЯНИЕ на човечеството. Подчертан интерес на италианската общественост към делото на Константин-Кирил. — Раб. дело, бр. 50, 19 февр. 1969.

Научна конференция в Италианския научен съвет за научни изследвания, със слово от проф. Емил Георгиев. Дейността на българската делегация.

320. ДЪЛБОКА почит към славянския просветител Кирил Философ. — Раб. дело, бр. 51, 20 февр. 1969.

Завръщането на българската правителствена делегация от Рим.

321. ЕПОХАЛНО е делото на Константин-Кирил. В чужбина отдават почит към създателя на българската и славянската писменост. — Зем. знаме, бр. 39, 16 февр. 1969.

Прием в българското посолство в Рим. Посещение при италианския министър на народното образование. Отзиви за честуването на годишнината.

322. ЗАБЕЛЕЖИТЕЛНА дата в историята на цялото човечество. Научно събрание за Константин-Кирил в Рим. Развитие на културното сътрудничество. — Зем. знаме, бр. 41, 19 февр. 1969.

Дневният ред на събранието.

323. ЗАБЕЛЕЖИТЕЛНА дата в историята. Честуването на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ. Перспективи пред културното сътрудничество между България и Италия. — Отеч. фронт, бр. 7593, 19 февр. 1969.

Честуването в Рим. Бълг. делегация посетила председателя на Италианската национална академия „Линчеи" акад. Сегре.

324. ИЛАРИОН, архим. Честуване на Кирил и Методий в Рим. — Славяни, 1969, кн. 4, с. 12—13.

325. ЙОСИФ, Знеполски епископ. Честуване на св. Кирил в Рим. — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 7—10.

326. НА първоучителя — нашия поклон. Правителствената делегация за 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил се завърна от Рим. — Зем. знаме, бр. 42, 20 февр. 1969.

Изявления на членовете на делегацията пред кореспондент на в. „Земеделско знаме".

327. ПОЧИТ към делото на Кирил Философ. — Нар. младеж, бр. 43, 20 февр. 1969.

Завръщането на българската делегация от Рим. Изявления на членове на делегацията пред кореспондент на БТА.

328. СЕВЕРНЯК, Серафим. Празник в Рим. — Славяни, 1969 кн. 5, с. 14.

Пребиваването на бълг. правителствена делегация в Италия.

329. СЕВЕРНЯК, Серафим. Първоучителят. — Наша родина, 1969, бр. 5, с. 22.
Същото и в: Огни Болгарии, 1969, кн. 6, с. 22.

Честването на Константин-Кирил Философ в Рим. Значението на делото му за българския народ, славянството и общочовешката култура.

330. УСПЕХ на българската наука. — Учителско дело, бр. 18, 4 март 1969.

Впечатления на проф. Дим. Ангелов от посещението на българската правителствена делегация в Италия, споделени с представител на редакцията на вестника.

331. ЮБИЛЕЯТ на Константин Кирил Философ — забележителна дата в историята на човечеството. — Вечерни новини, бр. 5414, 18 февр. 1969.

Българската делегация в Рим и честването там.

ЧЕСТВУВАНЕ В БАН. 14 ФЕВР. 1969.

332. АНТОНОВ, Станимир. Всенародна признателност към делото на св. Кирил Славянобългарски. — Църковен вестник, бр. 9, 21 март 1969, с. 8—9.

Тържествено честване в БАН с доклад от акад. Вл. Георгиев на тема: „Константин-Кирил Философ — велик творец и борец хуманист".

333. ВЕЛИК и вечен. Тържествено честване на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил. — Нар. младеж, бр. 39, 15 февр. 1969.

Организирано от БАН.

334. ВЕЛИК родоначалник на българската и славянската култура. — Раб. дело, бр. 46, 15 февр. 1969.

335. ТВОРЕЦ на епохално и безсмъртно дело. Тържествено честву-ване на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил. — Нар. младеж, бр. 38, 15 февр. 1969.

336. ТЪРЖЕСТВЕНО чествуване. — Раб. дело, бр. 42, 11 февр. 1969.

337. ТЪРЖЕСТВЕНО чествуване на Кирил-Константин Философ. — Отеч. фронт, бр. 7586, 11 февр. 1969.

338. ЧЕСТВУВАНЕ на Константин-Кирил Философ в Академията. — Списание на БАН, 1969, кн. 2, с. 53—54.

МЕЖДУНАРОДЕН СИМПОЗИУМ, ОРГАНИЗИРАН ОТ БАН, ОТ 21 МАЙ ДО 23 МАЙ 1969.

339. АНТОНОВ, Станимир. Симпозиум в БАН, посветен на 1100-го-дишнината от смъртта на Константин Философ. — св. Кирил. — Цър-ковен вестник, бр. 22, 1 авг. 1969, с. 10—12.

340. В прослава на Кирил. — Нар. младеж, бр. 31, 6 февр. 1969.

Предварително съобщение.

341. ДЕЛО с общочовешко значение. Изявления на чуждестранни учени — участници в симпозиума за Константин-Кирил Философ. — Нар. младеж, бр. 120, 24 май 1969.

Проф. Фр. Славски, проф. Г. Якобсон, проф. А. Каждан, проф. Р. Оти, проф. Г. Ми-хъила.

342. ЗЛАТАНОВА, Румяна и Васил Василев. Симпозиум в чест на Константин-Кирил Философ. 21—23. V. 1969. Славяни, кн. 8, с. 10—13.

343. ИМЕ и дело с общочовешко значение. Симпозиум, посветен на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил Философ. — Раб. дело, бр. 142, 22 май 1969.

344. МЕЖДУНАРОДЕН симпозиум за делото на Кирил и Методия.— Раб. дело, бр. 37, 6 февр. 1969.

Предварително съобщение и оповестяване на някои от темите на докладите.

345. НИКОЛОВ, И. Международен симпозиум за Константин-Кирил Философ. — Учит. дело, бр. 42, 30 май 1969.

346. ПЕТРОВ, Методий. Международен симпозиум за Константин-Кирил Философ. — Истор. преглед, 1969, кн. 3, с. 157—161.

Информация с резюмета на изнесените доклади.

347. ПЕХЛИВАНОВ, Илия. Признание за първоучителя. — Нар. младеж, бр. 118, 22 май 1969.

348. ПОДВИГ, достоен за слава и почит. Коктейл в чест на участниците в симпозиума за Константин-Кирил Философ. — Зем. знаме, бр. 119, 23 май 1969.

349. СИМПОЗИУМЪТ, посветен на Константин-Кирил Философ, завърши. — Нар. младеж, бр. 120, 24 май 1969.

ТЪРЖЕСТВА, ОРГАНИЗИРАНИ ОТ СВ. СИНОД И ДУХОВНАТА АКАДЕМИЯ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ"

350. ГРЪНЧАРОВ, Г. Свещеническа конференция в гр. Толбухин под знака на 1100-годишния юбилей. — Църковен вестник, бр. 17, 11 юни 1969, с. 12.

Два доклада „Културно просветното дело на св. Кирил" и „Църковно мисионерското дело на св. Кирил" (Константин Философ).

351. ПАРТЕНИЙ, Левкийски епископ. Слово за св. Климент Охридски. (Произнесено в параклиса „Св. Климент Охридски" при Софийската духовна академия на 8. XII. 1968 г.) — Църковен вестник, бр. 14, 11 май 1969, с. 10—11.

352. ПАТРИАРШЕСКО — синодално послание до клира и вярващия народ по случай 24 май — празника на народната просвета. — Църковен вестник, бр. 15, 21 май 1969, с. 1.

За прочитане молебен на 24 май — празника на народната просвета.

353. ПОСЛАНИЕ по случай 1100-годишнината от блажената кончина на Св. Кирил Славянобългарски. — Църковен вестник, бр. 4, 1 февр. 1969, с. 1—2.

От Българската патриаршия и Светия синод.

354. ПРИЕМ на Светия синод. — Раб. дело, бр. 132, 12 май 1969.

По случай църковните тържества.

355. ПРОСЛАВА на човешкия дух. — Нар. младеж, бр. 108, 10 май 1969.

Заседание в БАН, организирано от Светия синод.

356. СТРОГОВ, Иван. Делото на Кирил и Методий — вечно жив паметник. — Отеч. фронт, бр. 7661, 11 май 1969.

Двудневна научна сесия в БАН.

357. ТЪРЖЕСТВЕНО заседание на Константин-Кирил Философ. — Зем. знаме, бр. 108, 10 май 1969.

Организирано от Светия синод и Българската патриаршия в БАН.

358. ЦЪРКОВНИ Кирило-Методиеви тържества. — Славяни, 1969, кн. 9, с. 14—17.

В София.

359. ЮБИЛЕЙНА сесия за Кирил-Константин Философ. — Зем. знаме, бр. 107, 9 май 1969.

В БАН.

360. ЮБИЛЕЙНА сесия за Кирил-Константин Философ. — Раб. дело, бр. 129, 9 май 1969.

Организирана от Софийската духовна академия „Св. Климент Охридски".

361. FESTIVITIES on the occasion of the 1100-th anniversary of Konstantin-Cyril. — Sofia News, бр. 18, 15 май 1969.

Честването организирано от Св. синод и симпозиума в Духовната академия.

ТЪРЖЕСТВАТА ПО СЛУЧАЙ 24 МАЙ

362. АЛЕКСАНДРОВА, П. С името на Кирил и Методий. — Борба, Велико Търново, бр. 62, 23 май 1969.

Честване 114 години от основаването на „каменното училище" „Кирил и Методий" Тържествата на 24 май.

363. В прослава на Константин-Кирил Философ и Методий. — Поглед, бр. 20, 19 май 1969.

За предстоящите тържества.

364. В. С. Светъл празник. — Септември, Стара Загора, бр. 62, 24 май 1969.

Общоградско тържествено събрание в Стара Загора.

365. ВЕКОВЕ ще славим делото им. Тържествена манифестация в Русе по случай Деня на българската просвета и култура, на славянската писменост и на българския печат. — Дунавска правда, Русе, бр. 121, 27 май 1969.

366. ВЪРВИ, народе възродени... — Трудово дело, бр. 20, 21 май 1969.

Уводна статия.

367. ВЪРВИ, народе възродени... 24 май. — Борба, Велико Търново, бр. 62, 23 май 1969.

Уводна статия.

368. ВЪРВИ, народе възродени!... — Септември, Стара Загора, бр. 63, 27 май 1969.

Информации за манифестациите на 24 май в Стара Загора, Казанлък, Шейново, подписани от В. С., Т. Христов и Ст. Дечков.

369. ДЕН светъл, лъчезарен. Тържествено събрание във Велико Търново по случай 24 май — Деня на българската просвета и култура, на славянската писменост и на българския печат. — Борба, Велико Търново, бр. 62, 23 май 1969.

370. ДРЕВНИЯТ и вечно млад празник. — Звезда, Кюстендил' бр. 60, 27 май 1969.

Празникът на Кирил и Методий в някои селища на Кюстендилски окръг.

371. ИВАНОВА, Елена. Прослава вам, учители славянски! — Добруджанска трибуна, Толбухин, бр. 60, 27 май 1969.

Манифестацията в Толбухин.

372. ЙОВОВА, В. Върви, народе възродени!... Тържествена манифестация в Пазарджик. — Септ. знаме, Пазарджик, бр. 61, 27 май 1969.

373. КАРАЛИЕВ, Пенчо. Ден светозарен. — Борба, Велико Търново, бр. 62, 23 май 1969.

374. МИЛАДИНОВ, Иван. Ликува млада България и прославя светлина. — Учит. дело, бр. 40, 27 май 1969.

375. МИХАЙЛОВ, Георги. Тържествено събрание за 24 май. — Шуменска заря, бр. 59, 24 май 1969.

В Шумен.

376. ПЕКАРЕВА, Димитрина и Христо Каменов. България слави великото дело на Кирил и Методий. Тържествената манифестация в сто лицата. — Раб. дело, бр. 145, 25 май 1969.

377. ПОЗДРАВИТЕЛЕН концерт. — Септ. знаме, Пазарджик, бр. 60, 24 май 1969.

В Пазарджик, посветен на 24 май.

378. ПРЕДПРАЗНИЧЕН концерт. — Нов живот, Кърджали, бр. 62 24 май 1969.

379. ПРИСТИГНА съветска делегация за празника на славянската писменост. — Веч. новини, бр. 5493, 23 май 1969.

380. СЛЪНЦЕ, което във душите грей... — Родопски устрем, Смолян, бр. 59, 27 май 1969.

381. СТОЯНОВ, Ив. Светъл празник. — Пиринско дело, Благоевград, бр. 60, 27 май 1969.

382. ТАКЪВ празник няма никъде по света. — Балканско знаме, Габрово, бр. 61, 27 май 1969.

383. ТИХОЛОВА, Цветана. За възхвала на родната просвета и култура. — Отеч. зов, Враца, бр. 59, 25 май 1969.

384. ТЪРЖЕСТВО в Хасково. — Хасковска трибуна, бр. 60, 24 май 1969.

ЧЕСТВУВАНЕ НА ПРАЗНИКА В ЧУЖБИНА

385. АБВ на Ренесанса. — Нар. младеж, бр. 84, 9 апр. 1969.

За книгата на проф. Вл. Топенчаров.

386. АТАНАСОВ, Атанас. От глъбините на вековете. Беседа с И. Шептунов за делото на Кирил и Методий. — Раб. дело, бр. 141, 21 май 1969.

Зам.-директор на Инст. по славянознание и балканистика в Москва.

387. БАЛТЕСКУ, Виктор. Тържество на Българската църква в Букурещ. — Църковен вестник, бр. 21, 21 юли 1969, с. 6—8.

388. БЪЛГАРСКИЯТ принос в общочовешката култура. Чествувания на епохалното дело на Константин-Кирил Философ. — Раб. дело, бр. 47, 16 февр. 1969.

В Полша, Италия, Франция.

389. В чест на великото дело на просветителя. — Зем. знаме бр. 135, 12 юни 1969.

Чествуване в Чили с доклад от проф. Роке Скарпа и в Лондон с доклад от проф. Д. Оболенски.

390. ВЕЛИК славянски книжовник. Чествуване на Константин-Кирил Философ в Румъния. — Раб. дело, бр. 108, 18 апр. 1969.

С доклад от доц. д-р Георге Михъила.

391. ВЕЛИК учен хуманист. Статия в алжирски вестник за Константин-Кирил Философ. Научна сесия за Кирил и Методий [във Варшава]. — Раб. дело, бр. 66, 7 март 1966.

392. ВЕЛИКО дело. — Раб. дело, бр. 137, 17 май 1969.

Научен колоквиум в Германската академия на науките — Берлин.

393. ВИСОКА оценка за делото на Константин-Кирил Философ. — Зем. знаме, бр. 55, 7 март 1969.

В Алжир и във Варшава.

394. ВСЕПРИЗНАТ основоположник на славянските културни традиции. Честв уване на Константин-Кирил Философ в Румъния. — Отеч. фронт, бр. 7643, 18 апр. 1969.

395. ДЕЛОТО на Константин-Кирил — съставна част от културните завоевания на човечеството. — Раб. дело, бр. 144, 24 май 1969.

Честв увания в Полша, в Монголия и Индия.

396. КНИГА за Константин Философ във Франция. — Раб. дело, бр. 99, 9 апр. 1969.

За книгата на проф. Вл. Топенчаров.

397. ЛЕНДЕЙЛ, Карой. Честв уване на Константин-Кирил в Будапеща. — Нар. култура, бр. 32, 9 авг. 1969.

Доклад от Цанко Младенов, лектор по българска литература.

398. НАУЧЕН колоквиум за делото на Константин-Кирил Философ. — Зем. знаме, бр. 115, 18 май 1969.

В Германската академия на науките — Берлин.

399. ОГРОМЕН принос за славянската и световната култура. Научна сесия в Москва за Константин-Кирил Философ. — Зем. знаме, бр. 142, 19 юни 1969.

400. ПОЧИТ към делото на Константин-Кирил Философ. — Раб. дело, бр. 151, 31 май 1969.

Честв увания във Виена и Рабат.

401. ПОЧИТ към делото на Кирил и Методий. — Раб. дело, бр. 143, 23 май 1969.

В Букурещ, Ню Йорк, Улан Батор, Рим, Алжир.

402. ПЪРВОТО славянско писмо. — Раб. дело, бр. 67, 8 март 1969.

Статия във в. „Жиче литерацке" от проф. Франциш ек Славски.

403. СЪЗДАТЕЛ на славянската писменост. — Раб. дело, бр. 58, 27 февр. 1969.

Интервю с проф. Антонин Салаика от Богословския факултет в Прага.

404. ТЪРЖЕСТВА за Кирил Философ в Полша. — Нар. култура, бр. 16, 19 апр. 1969.

405. ТЪРЖЕСТВО за Константин-Кирил. — Зем. знаме, бр. 137, 3 юни 1969.

Във Виена.

406. ЦЕНЕН принос. Монография за Кирил и Методий. — Раб. дело, бр. 65, 6 март 1969.

От проф. Тадеуш Лер-Сплавински.

407. ЧЕСТВУВАНЕ на Константин-Кирил Философ в Лайпциг. — Раб. дело, бр. 102, 12 апр. 1969.

С доклад от доц. Хилмар Валтер.

408. ЧЕСТВУВАНЕ на Константин-Кирил. — Зем. знаме, бр. 139, 17 юни 1969.

В Рио де Жанейро.

409. ЧЕСТВУВАНЕ на Константин-Кирил Философ. — Зем. знаме, бр. 113, 16 май 1969.

В Москва, дружество Знание.

410. ЧЕСТВУВАНЕ на славянския просветител. — Зем. знаме, бр. 106, 8 май 1969.

В Юнеско, в Париж.

411. ЧЕСТВУВАТ делото на Кирил и Методий. — Нар. младеж, бр. 119, 23 май 1969.

В Ню Йорк и Алжир.

412. ШИШМАНОВ, Димитър. „Кирил — АБВ на Ренесанса". В Париж излезе книга на проф. Владимир Топенчаров за историческото дело на Константин-Кирил Философ. — Отеч. фронт, бр. 7636, 10 апр. 1969.

Кореспонденция от Париж.

413. CELEBRATION in Paris in memory of Konstantin-Cyril the Philosopher. — Sofia News, N 18, 15 May 1969.

С извадки от доклада на проф. Жан Гуйар „Кирил — просветител на славянските народи и предшественик на Ренесанса".

414. IMMORTAL exploit. Celebration in Sofia, Rome, Paris and Warsaw. — Sofia News, N 6, 20 Febr. 1969.

Репортаж с извадки от словото на П. Матев при полагане на плоча за паметник на Кирил и Методий.

ИМЕНЕН ПОКАЗАЛЕЦ

Александрова, П. 362
Ангелов, Боню Ст. 5—8, 51, 52, 86—90, 127, 282
Ангелов, Димитър 45, 46, 91, 92, 315
Ангелов, Милан 230
Андреев, Коста 174
Андреев, Михаил 47, 48
Андрейчин, Любомир 146
Антонов, Станимир 9, 332, 339
Априлов, Васил Е. 214
Арнаудов, Ал. 175
Атанасов, Атанас 386
Aitzetmüller, Rudolf за него 11

Балабанов, Б. 283
Балтеску, Виктор 387
Батаклиев, Иван 49
Бернар, Роже 213, 219
Босев, Асен 231
Босилков, Светлин 220
Ботев, Христо 213, 214, 218, 219
Брайков, Борис 232
Буюклиев, Иван 53
Bogdan, Damjan за него 82

В. С. 368
Вайсилов, Лука 128, 129
Ванев, Георги 233, 234
Василев. Васил П. 1, 10, 343
Василев, Стефан 284
Василиев, Асен 221
Василиева, Ирина А. 221, 223
Велчев, Велчо 158
Велчева, Боряна 54
Венелин, Юрий Ив. 214
Владимирова, Лора 176
Вълчев, Йордан 50
Вълчев, Найден прев. 279

Генов, Паун 236
Георгиев, Владимир 93, 147
Георгиев, Емил 78, 94—97, 130, 131, 148—150, 159, 160, 212
Георгиева, М. рец. 99
Гергов, Спас 179
Гечева, Ерма 237
Гиневски, Христо 151
Главинчев, Наум 36
Граматик, А. И. 237, 238
Грашева, Лиляна 55, 98
Груев, Иван 239
Грънчаров, Д. 350
Гуйар, Жан 413
Гюзелев, Васил 56, 122
Гълъбов, Иван 11
Georgiev, Vladimir 124
Gyurova, S. 173

Дамянов, Дамян П. 240
Данев, Златан 241
Державин, Н. С. 213, 219
Дечков, Ст. 368
Джангозов, Георги 224
Димитров, Георги 212, 214, 218, 219
Димитров, Данко 99
Димитров, Данчо 286
Димитрова, Делка 242
Димитрова, Здравка 300, 303
Димов, Георги 181
Димов, Янко 243, 244
Динеков, Петър 100, 132—134, 161, 198, за него 67, 77
Добрев, Иван 57, 152
Дончева, Невяна 182
Доспевски, Станислав 226
Драганов, Николай 245
Драгова, Надежда 58, 79, 122, 313
Дринов, Марин 214
Дуйчев, Иван 2, 12, 59, 101, 122, 162, 225, за него 76
Дяков, Румен 246

Dinekov, Peter 145
Dujčev, Ivan 209

Евтимов, Евтим 247
Еремин, Е. П. за него 66

Жефарович, Христофор 221
Живков, Тодор 213, 218, 219

Заимов, Йордан 60
Захариева, Елена В. 226
Здравкова, Надя Н. 248
Зидаров, Николай 249, 250
Златанова, Румяна 342
Зограф, Димитър 226
Зограф Захари 221, 226

Иванова, Елена 371
Иванова, Ана за нея 76
Иванова, Н. 302
Иванова-Мирчева, Дора 61—63
Игов, Светозар 135
Израел, Салватор 153
Иларион, архимандрит 183, 251, 324
Илчев, Петър 64, 154
Igov, Svetozar 77

Йар, Шарл 213
Йоакимов, Христо 251
Йовова, В. 372
Йосиф, Знеполски епископ 325
Йосифов, Веселин 184, 185

Калев, Д. 102, 163
Каменов, Христо 376
Каравелов, Любен 218
Каралиев, Пенчо 373
Караславов, Слав Хр. 253—255
Кехлибарева, Надя 256
Кирилов, Петър 186
Киринеец, Симеон 257
Кирмагова, Ангелина 2
Клайдерова, Мариана 303
Ковачев, Н. Д. 187
Кодов, Христо за него 76
Кождан, Александър 341
Кожухаров, Петър 103
Кожухаров, Стефан 65, 80, 164
Коледаров, Петър Ст. 104, 105
Косева, Зорка 188
Коцева, Елена 155
Куев, Куйо М. 13—15, 66, за него 76
Куюмджиев, Кръстьо 67, за него 75
Кърпачева, Марта 3
Kiril, Patriarch 125

Ламар 258, 259
Ламбов, Александър 165
Лендейл, Карой 397
Лесички, Васил 191
Лихачов, Д. С. 68, за него 51, 55, 59, 66, 67, 75
Лишев, Страшимир 107

Марков, Д. 156
Марковски, Георги 288
Матев, Павел 305, 306, 414
Мечев, Константин 16—21, 108—110, 136, 137, рец. 86, 97, за него 109
Миклош, Габор 166
Миладинов, Иван 374
Милев, Александър 22—24, 81, 111, 138, рец. 109
Милчев, Атанас 69
Минчева, Ангелина 70
Мирчев Кирил 71, 112, 113, 198, за него 76
Митев, Атанас 260
Михайлов, Вълчо 192
Михайлов, Георги 375
Михъила, Георге 341
Молеров, Димитър 221

Недялков, Христо 4
Николай Преображенски прев. 117
Николов, И. 345
Николов, Кольо 309, 310
Николова, Светлина 72, 114
Нинчев, Илия 262

Образописов, Никола 226
Обрешков, Дамян 290
Овчаров, Димитър 196
Оти, Роберт 341

Павлов, Тодор 115
Паисий Хилендарски 214, 215
Пандурски, В. Ив. 227, 228
Партений, Левкийский епископ 365
Паспалеева, Веса 262
Паунова, Анна 2
Пейкич, Кръстьо 216
Пейчев, Божидар 139, 140, 216
Пекарева, Димитрина 376
Пенкова, Пиринка 73, 74, 141
Петканова-Тотева, Донка 25, 26, 75, 116
Петров, Ил. 311
Петров, Методи 346
Петров, Стоян 295
Пехливанов, Илия 347
де Пеячевич, Франц Ксавер 216
Пеячевич, Яков 216
Пиккио, Рикардо 213, 219
Писаруй, Кирил 117
Попов, Хар. прев. 167
Поптонев, Стефан 291

Радева, Виолета 217
Радойков, Васил п. 226
Радушев, Хр. 201
Райков, Божидар 27
Раковски, Вътьо 263
Раковски, Георги С. 214
Рангелова, Венета 312
Рупел, Емил 264
Rusev, Penjo 84

Северняк, Серафим 328, 329
Семирова, Слава 240
Сивриев, Станислав 294
Славски, Франтишек 340
Снегаров, Иван 118, 167
Сотиров, Васил 265
Спаньовски, Н. 28
Стайкова, Красимира 266
Стамов, Стамен 295
Станчев, Станчо за него 76
Станчев, Стефан 202
Станчева, Магдалина за нея 76
Стефанов, Първан 267
Стоилов, Любен 268
Стоянов, Ив. 380
Стоянов, Маньо 168
Странски, Атанас 269
Строгов, Иван 356
Събев, Тодор 119, 167, 310, за него 9
Sadnik, L. за нея 11

Тихолова, Цветана 383
Тодоров, Николай 205
Томов, Божидар 270
Тончев, Петър 142, 206
Топалов, Кирил 76
Топенчаров, Владимир 120, 121, 157, 169, 385, за него 399, 410, 426
Тотев, Петко 143
Тотев, Тотю 207
Точев, Димитър 271
Тошев, Михаил 272
Трифонов, Богомил 273
Тъпкова-Заимова, Василка 82, 83, 85
Тютчев, Ф. И. 274
Täpkova-Zaimova, Vasilka 85
Topenčarov, Vladimir 126
Tzavella, Ch. T. 281

Фотинов, Константин 214

Хайтов, Николай 275
Хилард, Ч. 219
Химитлийска, Благовеста 276, 277
Христов, Георги 208
Христов, Т. 368

Цанев, Иван 278

Чайковски, П. И. 279
Чакъров, Б. рец. 99
Чолакова, Ел. Г. 229

Шептунов, И. 386
Шиварова, Веселина 134
Шивачев, Георги 123
Шишманов, Димитър 415
Шурбанов, Александър 280

Якобсон, Гунар 341
Янев, Симеон 170

СЪДЪРЖАНИЕ

Т. Павлов — Безсмъртно славянско и общочовешко културно дело 7
Е. Георгиев — Състоянието на Кирило-Методиевата научна проблематика към 1100-годишнината от смъртта на Кирил 13
Л. П. Жуковская — Текстологическое исследование наследия Кирилла Философа. 31
R. Auty — Old and new ideas on the sources of the glagolitic alphabet 41
В. Топенчаров — Историческият мащаб на тяхното дело 45
Кирил Патриарх Български — Как бе отпразнувана 1000-годишнината от смъртта на св. Методий 53
Д. Ангелов — Българската държава и славянската писменост и култура. . . . 69
Є. Кирилюк — Діяльність Кирила й Мефодія та її значення для української культури 73
I. Anastasiou — L'éducation de Saint Constantin-Cyrille le Philosophe 79
А. П. Каждан — Социальные и политические взгляды Фотия 91
П. Русев, Г. Данчев, А. Давидов — Делото на Кирил и Методий и демократичните движения в средновековна България 97
Д. Иванова-Мирчева — Старобългарският хомилиар и изследването на Кирило-Методиевия език 109
Ф. Славски — Праславянски и южнославянски елементи в езика на Кирил и Методий 121
Г. Михаила — Разпространение на писмените паметници, посветени на живота и делото на Константин-Кирил и Методий в Румъния 127
L. Moszyński — Fragmenty psałterzowe Apostoła Enińskiego wobec tzw. Psałterza Synajskiego. 143
Ив. Добрев — Палимпсестовите части на Зографското евангелие 157
Ек. Дограмаджиева — Съюзна функция на относителните и въпросителните наречия за място в старобългарския език 165
Б. Велчева — Най-ранните абецедари като източник на езикови данни 185
Ст. Ваклинов — Старобългарската култура през IX—X в. 187
Б. Мериджи — Славянската писменост 199
П. Кирай — К вопросу о глаголических письменах в системе древневенгерских рунических знаков 205
В. Велчев — Делото на славянския просветител Константин-Философ Кирил в историята на културата 215
P. L'Huillier — L'attitude de la papauté vis-à-vis de l'action missionnaire de Cyrille et Méthode 251
Б. Ст. Ангелов — Кириловият химн в чест на Климент Римски 255
П. Динеков — Особености на българската литература през IX и X в. 271
А. Тахиаос — Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирилла до Моравской миссии 285
К. М. Куев — Значението на новите преписи от Азбучната молитва. 295
Т. Събев — Пространното житие на Константин-Кирил първостепенен исторически извор за хазарската мисия 305
Н. Драгова — За първия старобългарски азбучен акростих 317
П. Илчев — Старобългарските алограми и тяхната дистрибуция 321
Кл. Иванова-Константинова — Два неизвестни азбучни акростиха с глаголическа подредба на буквите 341
М. Михайлов — За някои черти на старобългарската литература 367
П. Динеков — Заключителни думи 371
А. Кирмагова, А. Паунова — Библиография на българските публикации, излезли около честването на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирия Философ 373

КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ
(Доклади от симпозиума)

*

Изд. редактор М. Костова
Художествен редактор Д. Донков
Художник О. Йончева
Технически редактор Ал. Иванов
Коректор Ел. Котева

*

Дадена за набор на 18. I. 1971 г.
Подписана за печат на 16. IV. 1971 г.
Формат 71/100/16 Тираж 1500
Издат. индекс 4129
ЛГ III-1
Печатни коли 26,25 Издателски коли 31,24
Цена 4,44 лв.

*

Набрана и отпечатана в Печатницата на Издателството на БАН
София, кв. „Гео Милев", ул. 36
Поръчка № 125