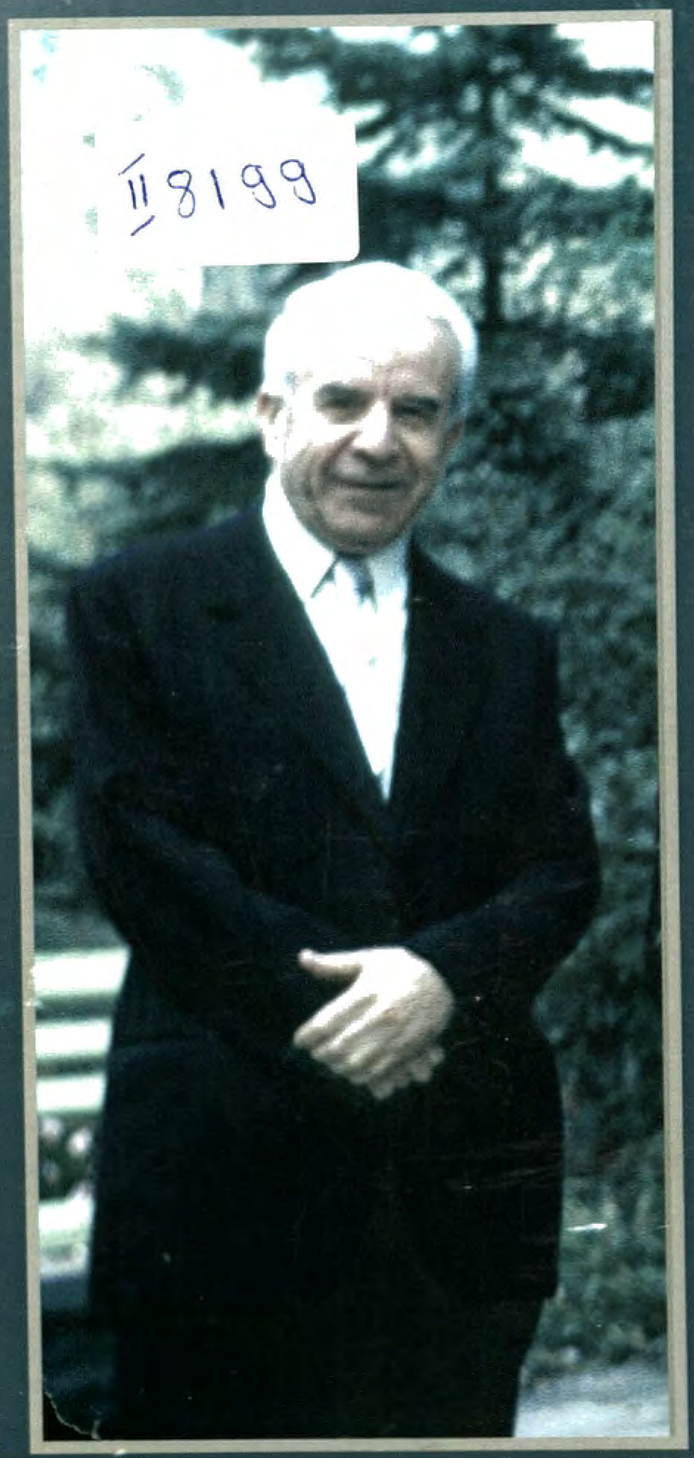
II 8199



АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА – ИДЕИ, ПОЗИЦИИ, КОНЦЕПЦИИ

АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА – ИДЕИ, ПОЗИЦИИ, КОНЦЕПЦИИ

MULTIPRINT LTD

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Румяна Дамянова, Елена Томова,
Вихра Баева, Катя Станева

© Съставители: Румяна Дамянова, Елена Томова,
Вихра Баева, Катя Станева
© Институт за литература – БАН

© Библиографско оформление: Нелма Вълчева
© Именен показалец: Андриана Спасова, Николай Желев
© Художествено оформление на корицата: Мирела Асенова
© ИК „Мултипринт”

ISBN 978-954-362-231-3

45<20
(дар)

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА,
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР,
ИНСТИТУТ ПО ЕТНОЛОГИЯ
И ФОЛКЛОРИСТИКА С ЕТНОГРАФСКИ МУЗЕЙ,
СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ",
ФАКУЛТЕТ ПО СЛАВЯНСКИ ФИЛОЛОГИИ

АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА – ИДЕИ, ПОЗИЦИИ, КОНЦЕПЦИИ

Сборник с материали от Колегиума, посветен на 100 години от рождението му

ИК „МУЛТИПРИНТ"

София, 2018

82.01/.09 (497.2)(092 Х082)+ В 521757
+929:82.01/.09 Динеков, П. (497.2)(082)+
+821.163.2(091)(082)

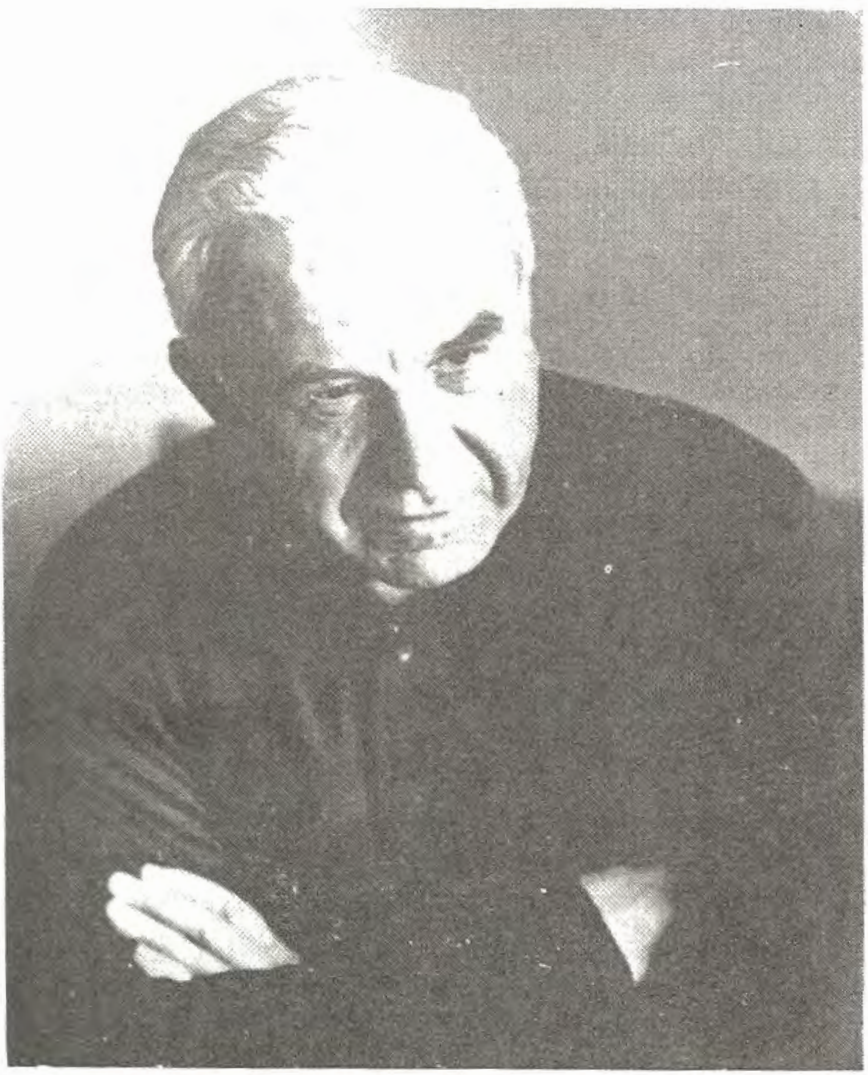
Изданието е осъществено
с финансовата подкрепа
на Фонд „Научни изследвания“
при Министерството на образованието и науката

II 8199а
Инв. № 152552/18

БАН
БИБЛИОТЕКА

ДАР

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА





СЪДЪРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЕГИЯТА..... 11
ОТКРИВАНЕ НА КОЛЕГИУМА..... 13
ПРИВЕТСТВИЯ 17

Славия БЪРЛИЕВА... 19
Красимир СТАНЧЕВ..... 21
Александър НАУМОВ..... 23
Хайнц МИКЛАС..... 24
Джузепе ДЕЛ'АГАТА..... 25
Гражина ШВАТ-ГЪЛЪБОВА 27
Марина КОТОВА..... 28

I. АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА

Анисава МИЛТЕНОВА. Старобългаристиката в научните изследвания на академик Петър Динеков... 31
Румяна ДАМЯНОВА. Професор Петър Динеков и литературата и културата на Българското възраждане 40
Йорданка ХОЛЕВИЧ. Професор Динеков и фолклорът *или какво не каза професорът?*. 49
Татяна ЯНАКИЕВА. „Търсете книгите, защото в тях има живот вечен" – конотации върху слово-текст-издание на текст - библиотека в книжовното дело на Петър Динеков 58
Катя МИХАЙЛОВА. Професор Петър Динеков и полската литература, култура и наука..... 77
Катя СТАНЕВА. Как се създава школа?. 88
Кирил ТОПАЛОВ. Академикът в Университета..... 98

II. РАННИЯТ ПЕТЪР ДИНЕКОВ

Клео ПРОТОХРИСТОВА. Щрихи към литературоведския профил на Петър Динеков..... 107
Юлия НИКОЛОВА. Раждането на хуманитариста и смъртта на „стария учител“ 116

Калина БАХНЕВА. „Само това да ни беше оставил...". Петър Динеков за Боян Пенев и полската литература 129
Албена ХИНКОВА. Публикации на младия Петър Динеков (до 1945 г.) за някои типове самоопределеност в периодичния печат през Възраждането 137

III. „ПОХВАЛА НА СТАРАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА"

Стефан СМЯДОВСКИ. Неизвестен ръкопис от XIII век 149
Искра ХРИСТОВА-ШОМОВА. Службите за св. Теодор Тирон в славянската традиция 153
Елка БАКАЛОВА. Жанр и визия в средновековната православна култура 177
Аксиния ДЖУРОВА. За украсата на изписания на кръст кодекс от Държавния архив в Тирана – Четвероевангелието от Корча 93 190
Георги МИНЧЕВ. Литературните паралели на един стенопис от риломанастирския католикон 223
Вася ВЕЛИНОВА. Още веднъж за „Книга за вярата" 237
Бойка МИРЧЕВА. Св. Еразъм Формийски – св. Еразъм Лихнидски (св. Размо) 247
Пиринка ПЕНКОВА. Дискурсът на старобългарската лична молитва към светците 252
Елка МИРЧЕВА. Отново за текстовете и текстологията 259
Радослава СТАНКОВА. Култовете към западнобългарските анахорети – общ модел, функции и разпространение 281
Елена ТОМОВА. Бльгаре же и сръбле. Из литературната история на житията на св. Иван Рилски в Сърбия през XIV–XVII в 293
Регина КОЙЧЕВА. Звук и смисъл в химнографския текст 301
Камен МИХАЙЛОВ. Константин Философ и Методий Моравски: образът на духовния водач в рускоезична среда 315
Олга ПЪРЛИЧЕВА. Кирило-Методиевските традиции и Българското предвъзраждане в сборниковия тип изследвания на професор Петър Динеков (културологичен аспект) 341

IV. „ЧОВЕКЪТ НА ВЪЗРАЖДАНЕТО"

Надежда ДРАГОВА. Какво не е литературата?. 353
Лилия ИЛИЕВА, Маргарет ДИМИТРОВА „История Славянобългарска" и Сремски Карловци 358

Светла ПЕТКОВА. Моделът на Динеков в културно-антропологичния подход към писмените извори (църковно-училищни кондики от XIX век) 373
Сава СИВРИЕВ. Петър Динеков за края на Българското възраждане 388
Паулина СТОЙЧЕВА. Проекции на личността в извънтекстовите бележки от периода XVII–XIX в 393
Петя КОСТАДИНОВА. „...на границата между стария и новия светоглед“ 400
Елена ГЕТОВА.„Литературни образи" на Петър Динеков: критически контексти 411
Миглена ТЕРЗИЙСКА. От повестта към драмата. Възрожденски драматургични версии 432
Анна АЛЕКСИЕВА. Еволюционисти и революционери – поетически легитимации и йерархични пренареждания 442

V. „МЕЖДУ ФОЛКЛОРА И ЛИТЕРАТУРАТА"

Мила САНТОВА. Петър Динеков и идеята за интердисциплинарността в интерпретациите на фолклора и неговото изучаване 456
Панайот КАРАГЬОЗОВ. Начално формиране на славянския християнски пантеон. Заличаване и приспособяване на езическите божества към християнството 462
Милена КИРОВА. За митологизиращите процеси на колективната памет: Крали Марко и цар Давид 471
Вихра БАЕВА. Култът към Богородичния пояс в Мелник и Сидирокастро: дискурсивни стратегии на легитимиране 478
Ваня ДОБРЕВА. От фолклор към литература: битовата приказка и комедията 496
Николета ПЪТОВА. Стоян войвода – между историята, фолклора и литературата 513
Славка КЕРЕМИДЧИЕВА. Фолклорен език и диалектен език 521
Николай ПАПУЧИЕВ. Дисциплиниращите модели на фолклорната класификация 532
Димитринка ДИМИТРОВА. Апокрифната теогония в славянските кирилски ръкописи: фолклорни и литературни паралели 545

VI. „МЕЖДУ СВОИ И ЧУЖДИ". ИЗ АРХИВИТЕ НА ПЕТЪР ДИНЕКОВ

Любомира ПАРПУЛОВА-ГРИБЪЛ. Мемоаристът Петър Динеков и неговото „непрекъснато присъствие" 560
Донка ПЕТКАНОВА. За говоренето, мълчанието и мярата 578
Предраг МАТЕИЧ. До София и назад 582
Венче ПОПОВА. „Човек на дълга" 584
Маргарита МЛАДЕНОВА. Ние, някогашните студенти 590
Елена СЮПЮР. Срещите с професор Петър Динеков винаги бяха събитие 595
Мария КИТАНОВА. Особености на сказовото повествование в разказите на Йордан Радичков 597
Евелина БЕЛЧЕВА. Самотен в своето време. *Още към мартирологията на българския дух* 613

VII. ПРИЛОЖЕНИЯ

Надежда ДРАГОВА . Споделено за писмата от Петър Динеков
ПИСМА НА ПЕТЪР ДИНЕКОВ ДО НАДЕЖДА ДРАГОВА 649
ОБЩИ СНИМКИ .....
ИЛЮСТРАЦИИ КЪМ СТАТИИ .....

СПРАВКА ЗА АВТОРИТЕ 660
ИМЕНЕН ПОКАЗАЛЕЦ 671

ОТ РЕДКОЛЕГИЯТА

Сборникът „АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА – ИДЕИ, ПОЗИЦИИ, КОНЦЕПЦИИ" отразява Колегиума, проведен по случай 100 години от рождението на учения на 11-12 ноември 2010 г. в Българската академия на науките. Този форум представи съвременното състояние на различни сфери на хуманитарното знание – литературознание, фолклористика, етнология, изворознание, история, в които е работил академик Петър Динеков, и към които е насочвал своите студенти, дипломанти и докторанти. Затова и основни участници в тази научна среща бяха Институтът за литература при БАН, Катедрата по българска литература и Катедрата по Кирилометодиевистика при Софийския университет „Св. Климент Охридски", Институтът по етнология и фолклористика с Етнографски музей, Институтът за български език „Проф. Любомир Андрейчин" и Кирило-Методиевският научен център към БАН, учени от Пловдивския университет „Паисий Хилендарски", от Центъра за славяно-византийски проучвания „Акад. Иван Дуйчев", от Великотърновския университет „Св. Св. Кирил и Методий", от Шуменския университет „Епископ Константин Преславски", Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" и други.

Със свои лични приветствия при откриването на форума участваха и чуждестранни българисти – колеги, ученици и следовници на професор Петър Динеков. Настоящият сборник е замислен като документално представяне на продължилия два заседателни дни Колегиум. В тези дни имаше някаква особена атмосфера – всички доклади, с по-голяма или по-малка дистанцираност, коментираха идеи или концепции на професор Динеков, създаде се усещането, че Колегиумът е една поредна среща с него, един незатихващ във времето разговор.

Нашето намерение като редактори и съставители на сборника е чрез статиите и студиите да се открои профилът на това научно и човешко общуване. За повечето от авторите в сборника началото на този диалог е в незабравимите заседания на Кръжока по българска литература до Освобождението и български фолклор при Софийския университет, създаден и воден 25 години от професор Динеков от 1950–1975 г., на който се излагаха идеи, разгаряха се полемики, търсеха се отговори на сложни въпроси. За други диалогът е продължавал през годините в създадените от проф. Динеков научни институции – в Института за литература и Института за фолклор, в Кирило-Методиевския научен център и Научния архив на БАН. Участниците в Колегиума принадлежат към кръга от изследователи и последователи, формиран от професор Петър Динеков, който през десетилетията завладява нови пространства, разраства се и преодолява граници.

За всички автори в сборника професор Динеков – ръководителят и учителят – е жив спомен. Обръщайки се към научното му дело, ние се вглеждаме в онези негови изследвания, които са предизвикали промяна на различни равнища на научното знание: очертали са водещи изследователски проблеми, създали са концепции, набелязали са нови пътища за осмисляне на явленията, дали са формулировки, останали актуални в продължение на десетилетия. Този подход към творчеството му предопредели и структурата на сборника – състои се от раздели, профилирани в областите, в които професор Динеков е работил. Поради това и заглавията на тези раздели са всъщност заглавия на негови етапни за българската хуманитарна наука книги и изследвания. Така, на практика, виждаме осъществен диалогът с Учителя – в тематичната близост, а също и в проблематизирането на теми, идеи и концепции.

Много важно за нас беше и друго: общувайки с направеното от професор Динеков, авторите общуват и помежду си, те естествено укрепват създадената от него изследователска общност – една от най-авторитетните български научни школи – в която говоренето чрез текстовете на общ изследователски език е белег за продължаване на една силна традиция. Вярваме в нейното дълголетие.

София, 2013 г.

УВАЖАЕМИ ГОСПОДИН ПРЕДСЕДАТЕЛ НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ!
ВАШИ ПРЕВЪЗХОДИТЕЛСТВА!
УВАЖАЕМИ КОЛЕГИ И ГОСТИ!

Честваме 100 години от рождението на един от забележителните български учени хуманитаристи на двайсетото столетие – академик ПЕТЪР ДИНЕКОВ.

Рядко се среща личност с такова всеобхватно присъствие в една национална наука. Българската хуманитарна наука на XX век има този шанс – на нея професор Динеков, както се обръщахме към него с респект и обич – посвети целия си живот, отдаде своя невероятен интелектуален потенциал, навлезе в нея, за да промени и насочи научните интереси на поколения изследователи.

Ако трябва да бъде определен неговият образ на учен – това може би е МЯРАТА НА НЕГОВОТО ЖИВЕЕНЕ В НАУКАТА, ЕДНА ВИСОКО ИНТЕЛЕКТУАЛНА МЯРА.

В какво се изразява тя?

Преди всичко в мащабите на неговите идеи.

Той съчетаваше различни изследователски лица. Беше едновременно проницателен тълкувател на старобългарската литература, задълбочен изследовател на литературата на Българското възраждане, проучваше прецизно българския фолклор, занимаваше се с критика, изворознание, обръщаше внимание на важността на текстологическите проучвания, анализираше сходните явления в различните славянски литератури, занимаваха го методологически въпроси в проучването на литературната история, периодизацията на литературата, сложните и актуални културологични прочити на процеси и явления от многовековния български културен развой. Казано с езика на неговите изследвания – от изворите на българската култура до днешния ден. Дори само заглавията на публикуваните повече от 20 книги или на стотиците отделни студии вече набелязваха проблемни полета в българската хуманитарна наука, чертаеха насоки. Непреходни са неговите формулировки като „Между свои и чужди", „При изворите на българската култура", „Историческа съдба и съвременност", „Хилядолетното единство на българската култура" и много други. Често си спомняме образа на Методий през „Личността на първоучителя Методий", Ботев през „Христо

Ботев – геният на една епоха" или Паисий през „Човекът в "История славеноболгарская" и т. н. Поколения филолози са ставали медиевисти, фолклористи, изследователи на възрожденската литература, компаративисти, прочитайки изследвания на професор Динеков, които са отключвали тяхното научно любопитство. Преди това обаче са били покорени от въздействието на неговата личност, от рядко срещания днес академизъм в поведението, от мъдростта на словото му. Често обичаше да казва: „Истинският стил е този, който не се забелязва", като ратуваше за яснота на научния изказ, която издава единствено яснота на мисълта.

Професор Динеков съчетаваше мащабност на идеи и позиции със синтез на мисълта. Изкушавам се да си представя колко дисертации, книги, отделни изследвания са тръгвали само от едно негово съждение, от една заявена теза, от споделена идея.

Неговата висока мяра се изразяваше още и в ясна стратегия за развитието на хуманитарната наука. Убеждението му в думите: „Миналото е изпреварило настоящето, настоящето трябва да се самоутвърждава, като се учи от миналото" – е израз на този мащабен поглед към ролята на науката в културната история на един народ, но е и грижа. Плод на тази грижа са трите десетилетия, които той отдаде като създател и ръководител на секция „Българската литература до Освобождението" в Института за литература при БАН, това са десетилетията като ръководител на Катедрата по българска литература в Софийския университет. Именно като стратег и строител на хуманитарната наука в области, които покриваха широк периметър, той прозря потенциала в нейното бъдеще, създавайки и ръководейки Института за фолклор и Кирило-Методиевския научен център към Българската академия на науките.

Високо ерудиран, получил специализация в елитни европейски научни центрове, професор Динеков следеше постиженията на съвременното литературознание, насочвайки своите студенти, по-късно докторанти и колеги, към върховете на световната хуманитарна мисъл. Защото той не само създаваше жалоните в изследванията на отделни обемни области и литературни процеси, не само ценеше знанието, но и разбираше значението на носителите на това знание – подготвяше студентите още от университетските банки, бъдещи докторанти, специалисти, членове на изследователската колегия, която той методично, с взискателност и с необорим авторитет, изграждаше.

Своята широта на изследователския поглед той съчетаваше с концептуална дълбочина. В неголемите по обем, но семантично плътни изследователски опуси, професор Динеков разкриваше проблемни ядра, внасяше понятийна яснота при дефиниране на процеси и явления от

различни литературноисторически периоди. Така се раждаха десетките страници на проницателно тълкуване на литературния развой от времето на светите братя Кирил и Методий до времето на Багряна и Радичков.

Умението да изгради концепция върху един проблем се съчетаваше с литературноисторически поглед, опрян на знания и върху социологията, и върху психологията, и върху философията. Професор Динеков познаваше тенденциите в модерната хуманитаристика и следеше динамиката на научния обмен, а когато можеше, съдействаше на студентите и аспирантите да получат специализации в чужбина, да овладеят други културни традиции.

Но неговата мяра на живеене в науката имаше и друго измерение: това беше неговата висока култура на общуване. Това беше култура на споделянето, на човешкото уважение: професор Динеков поставяше всекиго от нас – студенти, аспиранти, колеги – близо до себе си, а това правеше силно впечатление. Тази култура на общуване същевременно беше мощен стимулатор за научни търсения, защото се опираше на уважение, съучастие, разбиране, на безвъзмездно даряване на идеи. Тръгвайки си от среща с професор Динеков, ние се втурвахме с настървение и любопитство към онова, с което се занимавахме, защото бяхме повярвали в себе си, нещо повече – професор Динеков беше повярвал в нас. Своята висока мяра той предаваше и на нас, градейки нашата самокритичност и самовзискателност, това бяха неговите уроци по отстояване на принципите в науката. Затова и често, но видяно сега от дистанцията на времето, се опитвахме да стъпваме в неговите следи. Общуването с професор Динеков беше дар. Дар, поднесен с доверие и разбиране, но и с една европейска широта на мисълта, с една изтънченост на човешко и научно поведение.

Вярвам, че такова изживяване ни очаква и през тези два научни дни, в които ще влезем в досег с идеите и концепциите на професор Динеков. Ще се доближим до онези мисловни хоризонти, които той – с щедрост, ведра толерантност и интелектуален финес – разтваряше пред нас.

Уважаеми колеги и гости,

Позволете ми с тези думи да открия Националния Колегиум – „АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА – ИДЕИ, ПОЗИЦИИ, КОНЦЕПЦИИ".

Проф. д.ф.н. Румяна ДАМЯНОВА

ПРИВЕТСТВИЯ

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

БАН
БИБЛИОТЕКА



УВАЖАЕМИ ГОСПОЖИ И ГОСПОДА!
УВАЖАЕМИ КОЛЕГИ!

Имам честта от името на ръководството на Българската академия на науките да открия тази конференция, посветена на 100-годишнината от рождението на академик Петър Динеков – литературен историк, фолклорист и преподавател, последният от плеядата големи учени, възпитали съвременната българска хуманитаристика. Пожелавам на това учено събрание ползотворна работа, истинско приношение към всеобщото уважение и признателност към професор Динеков – за повечето от нас в тази зала благоговейно обичан учител, търсен съветник и мъдър наставник.

Не съм имала привилегията да бъда негова пряка ученичка, но пък имах изключителната възможност да започна своята изследователска работа под негово ръководство и то с една специално зададена задача, която тогава изглеждаше на всички, освен нему, лишена от бъдеще екзотика. И се оказа прав – един от безбройните случаи, когато той беше съумял да види перспективата на естественото развитие на нашата научна дисциплина и нейните нужди от специфична експертиза. За своите 10 първи години аз и другите, тогава „млади“ колеги, получихме мъдростта и деликатната подкрепа на неговите последни 10; получихме безброй уроци и по научна етика, и по човешка справедливост. Изисканата му приветливост, подправена понякога с малко ирония и самоирония, сякаш спираше завихрянето на прекомерни амбиции и необуздани претенции; спокойното му достойнство и неизменна добронамереност винаги връщаше нещата в сферата на академичния тон и ги насочваше към поредната изследователска задача. Многобройните му дипломанти, аспиранти и специализанти се радваха на неотклонно внимание и насърчение, а и на възможността винаги да поискат среща – неслучайно дълго след смъртта му по инерция посягахме към телефона, за да поискаме съвет или просто да споделим нещо. Професор Динеков щедро ни върна онова, което сам беше получил от своите учители Любомир Милетич, Стоян Романски, Александър Теодоров-Балан, Йордан Иванов – помощ, подкрепа и уважение. Аз също получих много, до последния му миг на тази земя. Интерпретирам символично

и това, че в деня на погребението му започнах първите си лекции по латинска палеография в Университета, а последното му обръщение към мене изпадна тогава от оставеното за мен от него луксозно издание на средновековни латински ръкописи. Намерих в него малко листче пелюр с надпис: „Славия, имате ли вече тази книга? Ако не, тя е за Вас. П. Динеков".

Петър Динеков знаеше накъде трябва да се върви и как точно да се прави това – институционализирането на проблемни изследователски групи, довели до укрепването на различни изследователски полета, се е случвало благодарение на визионерските му изследователски парадигми, очертали развитието в продължение на десетилетия на немалка част от българската хуманитаристика. Огромният диапазон на проучванията на професора наложиха облагородяващ и обновяващ отпечатък върху нея и тя полека започна да се измъква от усмирителната хватка на идеологията – за да наблегне на стойностното, истинското, непреходното. Той не обичаше крайностите – съчетаваше спокойната си уравновесеност с необичайна за нашето общество толерантност към чуждото мнение и притежаваше истинската дарба да се дистанцира от страстите на момента; разглеждаше събитията от всичките им страни, sine ira et studio, без гняв и ожесточение, за да ги възприеме без гротескни изкривявания на прекалената емоция в истинските им пропорции. Неговата мъдра ирония може би би ни помогнала днес да се видим отстрани, да преценим по-трезво ситуацията, в която сме поставени, и да направим най-доброто, което може да бъде сторено.

Уважаеми колеги и гости на конференцията „АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА – ИДЕИ, ПОЗИЦИИ, КОНЦЕПЦИИ". Още веднъж ви приветствам с добре дошли в Българската академия на науките и ви пожелавам ползотворна и приносна работа, достойна за този, чиято 100-годишнина отбелязваме. Защото той сигурно ни се усмихва отнякъде, знаейки, че е между нас, щом ние го помним!

Доц. д-р Славия Бърлиева,
Научен секретар на Българската академия на науките
Направление „Културно-историческо наследство
и национална идентичност"

НЯКОЛКО ДУМИ ЗА ПРОФЕСОР ДИНЕКОВ

ДРАГИ КОЛЕГИ,

Искрено съжалявам, че разстоянието и ангажиментите не ми позволяват да бъда днес с вас за отбелязване на 100-годишнината от рождението на моя и на мнозина от нас учител – професор Петър Динеков. За него може да се говори много; много хубави и верни неща са казани и в излезлия съвсем наскоро том[1], други ще останат неразказани, скътани в личните ни спомени. Днес ми се иска да се спра само на един въпрос, по който нерядко съм спорил с някои по-млади колеги: за докладите и статиите, които съставят по-голямата част от книгите му, с които сме израсли, и от които всеки посвоему се е учил. Тези доклади и статии, за които от време на време чувам да се говори с известно пренебрежение, имаха голямо, понякога решаващо значение за разчупването на схеми и страхове, натрупани в нелеките следвоенни години; нерядко те отваряха вратите за разработката на теми и проблеми, върху които дълго време е било налагано идеологическо табу. Само един пример.

В средата на 70-те години в Литературния институт се провеждаше методологически семинар във връзка с проекта (впоследствие останал нереализиран, макар и някои томове да бяха готови) за многотомна история на българската литература. На една от сбирките на семинара, които бяха винаги добре посетени, проф. Динеков изнесе доклад *за литературата на българите католици*, на която в старата четиритомна „История на българската литература“ бяха отделени цифром и словом две страници, едната изцяло заета от снимка на част от „Абагар“ на Филип Станиславов[2]. Това, което най-много ме впечатли в доклада, беше самокритиката, която проф. Динеков си направи, без някой да му я е искал. Той даде да се разбере, че е имало и идеологически причини, но не скри, че навремето (цитирам по памет) „и ние сме подценили“ (той беше отговорен редактор на тома от 1963 г.) обема и значението на тази литература и че е време „да преразгледаме отношението си към нея“. Този доклад, публикуван година по-късно[3], като че ли отприщи един бент,

[1] Спомени и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. Акад. изд. Проф. Марин Дринов, София 2010.

[2] История на българската литература. 1. Старобългарска литература. Под ред. на В. Велчев, Е. Георгиев, П. Динеков (отг. ред.). София, 1963, с. 407–409.

[3] **Динеков**, П. Българската литература през XVII век. – В: *Литературна история*, кн. 1, 1977, с. 5–19.

стана сигнал за рухването на една психологическа бариера (понеже официални забрани върху темата комай вече нямаше) и след това се появиха някои значителни публикации за тази литература, а през 1980 г. в един том, ориентиран изцяло към ученици[4], включихме доста обемен очерк за Петър Богдан и неговите съвременници и последователи.

Давам само един пример за тема, по която съм работил и продължавам да работя, и за която вдъхновението не беше дошло от проф. Динеков, но той ми даде куража и насоките да продължа и да я доразвия, като с присъщата си толерантност приемаше без раздразнение факта, че аз предлагах друга периодизационна схема, различна от приложената от него в споменатия доклад. И с колко други теми е бивало така! Неведнъж с колеги е ставало дума, че или идеята да започнат, или стимулът да продължат да се занимават с дадена тема, са дошли от някоя публикация на професор Динеков (освен от разговори с него самия). Защото докладите и статиите му поставяха *проблеми* и сочеха *някои* от възможните пътища за решаването им. Той сигурно би могъл да се посвети с години на един от тези проблеми и да напише още две-три значителни монографии като тези за София през XIX век или за Поп Пейо, с които бе започнал академичната си кариера. Но тогава нямаше да го има този Петър Динеков, който обгръщаше с научния си поглед *цялото* българско словесно художествено наследство: фолклора, средновековната и възрожденската литература, модерната българска литература и връзките ѝ с други култури, прилагайки към всички тях *естетически критерий*.

Безспорният естетически усет съжителстваше у професор Динеков с една висока *етика*, както професионална, така и чисто човешка, и това до голяма степен определяше неповторимостта на неговата личност. Както съчетаваше в себе си интереса към различните форми на словесното изкуство, така той обединяваше около себе си хора с различни интереси, с различни подходи, с различни темпераменти. Обединяваше ги от студентските години, в знаменития Кръжок на професор Динеков, който беше обединителното звено и при по-сетнешната им професионална реализация в Университета, в Литературния институт, в Института за фолклор, в Кирило-Методиевския научен център… Ето тази фигура на *учителя и обединителя* Петър Динеков, която днес много ни липсва, бих искал да припомня на това честване, вярвайки, че споменът за мъдрото разбиране, което Професорът проявяваше към всички, би могъл да ни напътства и днес.

Рим, 10.10.2010 г.

Проф. д-р Красимир Станчев (Трети римски университет)

[4]Творци на българската литература. Том първи. Състав. и ред. И. Сестримски, К. Топалов и Кр. Станчев. София, Български писател, 1980.

ДРАГИ ПРИЯТЕЛИ И КОЛЕГИ!

Когато вие ще откривате тържествено конференцията, посветена на големия учен и прекрасен човек Петър Динеков, впрочем в деня на полския национален празник, аз, за кой ли път, ще пътувам от Венеция за Краков. От няколко дни, знаейки вече, че няма да мога да мина през София, събудих в себе си много спомени, мисли, припомнях си за срещи и разговори с него, за негови беседи, лекции и доклади. Той значеше извънредно много в моя научен и личен живот.

През 1969 година, като студент от краковската българистика, дойдох в Софийския университет на едногодишна специализация и той се съгласи да стане мой формален ръководител. Помня как умно организира моето време, как неговото име отваряше врати и гишета, как се грижеше да ми стигнат 105-те лева стипендия, как ме обсипваше с книги и отпечатъци, как ме въведе в средата на най-близките си възпитаници, от които някои станаха и мои духовни братя. Трябваше накрая да ме изпита, а той говореше за това колко много работа предстои на нашето поколение и написа на ръка едно хубаво похвално слово за мене, което с гордост отнесох в Краков...

Невинаги е одобрявал моите работи, т. е. невинаги е бил съгласен с моите методи и изводи, специално когато с младежка бунтовност се борех за църковния характер на старата ни литература, когато отричах идеологическите позиции, които са ни обвързвали. Но никога не е омаловажавал стореното от мен.

Той познаваше и моите хлапешки слабости, и пролетни любови, винаги ме гледаше с блага усмивка и ме караше да разбера кое е най-важното в живота. После се виждахме случайно, но той винаги даваше пример как човек трябва да гледа и на себе си, и на извършеното дело, а той му знаеше и слабостите, и ценностите, и искаше да не разменим на дребно запазеното и в паметниците, и в научните произведения, и в самите нас духовно съкровище.

Да ни обогатява и обединява неговата светлина. Вечна му памет.

Проф. д-р Александър Наумов

МНОГОУВАЖАЕМО ТЪРЖЕСТВЕНО СЪБРАНИЕ!

С голяма радост и задоволство научих, че на утрешния ден Българската академия на науките ще почете с юбилейно тържество по повод стогодишнината от рождението му един от своите най-изявени членове – ценения еднакво високо в своята родина и в чужбина – академик професор д-р Петър Динеков! И аз искрено съжалявам, че няма да мога лично да съпреживея празничния юбилей!

В личността на г-н академик Петър Динеков щастливо се съчетаваха качествата на изследователя-енциклопедист, на надарения преподавател, на организатора и на прекрасния човек! Той категорично и трайно беляза – със своята свръхенергия, такт и прозорливост – българската научна среда, привличайки млади поколения учени и създавайки подобаващия авторитет на българистиката, както в своята страна, така и в чужбина.

Който като мен е имал щастието да го опознае отблизо, ще запази завинаги жив и с благодарност спомена за неговия светъл пример!

От свое име, както и от името на Института за славистика:

10.11.2010 г.

Проф. д.ф.н. Хайнц Миклас
Чуждестранен член на БАН

СПОМЕН ЗА ДИНЕКОВ

Неочакваната и пълна с очарование среща на немалка част от читателската публика в Италия с една немалка, значима по своя характер и достатъчно представителна, част от необикновеното повествователно творчество на Йордан Радичков се дължи на научните, професионалните и приятелските взаимоотношения между три личности (подреждам ги възрастово): Петър Динеков, автора на тези редове и Данило Манера.

Бяха минали доста години, откакто авторитетният български академик с щедрата си по природа и с интернационалната си по нагласа култура (изповядвана теоретично и практикувана последователно във времето), бе удостоил с вниманието си по-младия от него славист и българист Джузепе Дел'Агата. При всеки мой престой в България имах нееднократно възможност да се срещам с него. Динеков винаги беше дълбоко съпричастен към проблемите на многобройните си ученици и сътрудници, чуждестранни колеги и специализанти. Всеки разговор бе източник на изключително културно и духовно обогатяване – чрез винаги брилянтния, а и често духовит, негов маниер на разказ само за час-два ме въвеждаше в различни житейски ситуации, човешки взаимотношения, в конкретната културна атмосфера, заобикаляща средата му от поети, писатели, филолози, литератори – повечето българи, но и чужденци (поляци, руснаци, югославяни...). Едно кафе в „Кристал" или пък баница, приготвена с любов от сестра му в затрупания с книги апартамент на ул. „Любен Каравелов" 11, бяха приятните добавки към щедрия поток от знания, критически размисли и житейски истории на този изключителен и незаменим учен.

Макар и по-възрастен и несравнимо по-авторитетен – международно познат и признат, Петър Динеков се отнасяше към мен като с равен, изслушваше ме с удоволствие и приемаше с интерес моите преценки. Йордан Радичков писа, че Петър Динеков ме е ценял – изглежда наистина е било така, след като през септември 1975 г., когато във Варна приключи провежданата под патронажа на ЮНЕСКО конференция „Славянските култури и Балканите", той отказа самолетния билет и предпочете да пътува до София с мен в червеното ми и недотам удобно „Рено 4". По време на

дългия път (спирахме, обядвахме в Стара Загора) непрекъснато говорихме за филология, литература, за живи и починали колеги, за политика...

През цялото следващо десетилетие – от Международния конгрес на славистите в Загреб '78 до конгреса в София '88 – имахме не една и две професионални срещи. Динеков, заедно с големия езиковед Владимир Георгиев, представляваше България в Международния комитет на славистите (МКС). А аз, като председател на Италианската асоциация на славистите, представлявах Италия. Запомнил съм с особено чувство срещите ни в Копенхаген в началото на 80-те. Излизахме заедно всяка вечер след приключване на работния ден, ходехме на камерни концерти, из църквите на стария град. Гордеех се, че мога да му бъда екскурзовод – поназнайвах няколко думи на датски език, имах подробна карта на града, редовно се информирах за концертните програми. Вл. Георгиев започна да става подозрителен към ергенските ни вечери и веднъж, къде на шега, къде сериозно, ни обвини, че обикаляме квартала с червените фенери...

Измежду многото неща, за които съм признателен на Петър Динеков, най-значимото е, че той ме запозна с изключителния писателски талант на Йордан Радичков, а скоро след това и със самия него. Благодаря за всичко от сърце!

Проф. д-р Джузепе Дел'Агата
(Университет в Пиза)

УВАЖАЕМИ ГОСПОДА!

Тържественото отбелязване на такъв достоен юбилей, какъвто е 100-годишнината от рождението на професор Петър Динеков, е много необходимо събитие и прекрасна възможност не само за обществено зачитане на паметта на този забележителен хуманист и голям човек, но също и за възобновяване и споделяне на нашите спомени за неговата личност.

Много съжалявам, че не мога лично да взема участие в настоящите тържества. Бих искала обаче от Полша, която професор Динеков много обичаше и която го обичаше, ясно да прозвучи още един глас, отдаващ му чест. Общоизвестни са връзките на Петър Динеков (още от младостта) с Варшавския и Ягелонския университет, неговите многобройни полски приятелства, непрекъсващата дори в най-трудни исторически периоди обмяна на мисли, която носеше неизброими инспирации – всичко това със сигурност е благодатен материал за бъдещия биограф на учения. Със сигурност обаче много благородни дела на Професора, посветени на моята страна, ще останат скрити. Защото такова беше времето и такъв беше Петър Динеков, учен хуманист, използващ всяка възможност, за да прави добро.

Смятам също, че настоящите дни на общуване с нашите спомени за Професора са, в известен смисъл, поредният дар на Петър Динеков за всички нас. Той отново събра тези, които са имали щастието да слушат неговите лекции, да разговарят с него, да работят с него, да се обогатяват от неговото интелектуално вдъхновение и деликатна доброта. Това е стимулиращ дар също и за по-младото поколение.

Винаги ще Ви помним, господин Професоре!

Варшава, 11 ноември 2010 г.

Проф. д-р хаб. Гражина Шват-Гълъбова
Институт за западна и южна славистика
при Варшавския университет
Директор на Института за славистика
при Полската академия на науките

УВАЖАЕМИ ДАМИ И ГОСПОДА,

Катедра „Славянска филология" на Санкт-Петербургския университет най-сърдечно ви поздравява с откриването на конференцията, посветена на един от най-видните български слависти на XX век – академик Петър Динеков. Учен с широк литературен кръгозор, автор на многобройни изследвания в областта на фолклора, медиевистиката, на възрожденската и новата българска литература, както и на някои общи явления в славянските литератури, той създава научно дело, което ще остане в духовната съкровищница на славистиката. Неговото сътрудничество с Института за руска литература „Пушкински дом" – Санкт Петербург, и лично с акад. Дмитрий С. Лихачов, е важен етап в изследването на старите славянски литератури, на взаимните връзки между старобългарската и староруската литература.

Но освен с пряката си научна дейност акад. Динеков остава в славистиката и като създател на изследователска школа. Като научен ръководител на много аспиранти, като консултант на специализанти – слависти и българисти, той обединява изследователи с различни интереси от различни страни в духа на научната толерантност. В този смисъл провеждането на вашия форум е продължение и тържество на идеите и стремежите на академик Петър Динеков.

Като пожелаваме ползотворна работа на участниците в конференцията, изразяваме своята увереност, че в процеса на работата за пореден път ще бъде доказана ролята на българската устна и писмена словесност за формирането на общославянската културна общност, която е тясно свързана с европейската цивилизация.

Катедра „СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ"
проф. д.ф.н Марина Котова – ръководител на катедрата
проф. д.ф.н Елена Иванова; доц. кфн Зоя Шанова
доц. к.ф.н Олга Василева; ст. преп. кфн Наталия Прасолова
Катедра „ИСТОРИЯ НА РУСКАТА ЛИТЕРАТУРА"
проф. д.ф.н Милена Рождественская
Катедра „РУСКИ ЕЗИК"
проф. д.ф.н Татяна Рождественская
н.с. д-р Димитринка Димитрова – лектор по български език

I. АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА

СТАРОБЪЛГАРИСТИКАТА В НАУЧНИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ НА АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ

Анисава Милтенова

Не е изненадващо, че старобългаристиката заема повече от една трета от творчеството на професор Петър Динеков. В разговорите със своите аспиранти, ученици и студенти той винаги е подчертавал, че, работейки в проблемното поле на средновековните текстове, можем да се докоснем до вечността, до сърцевината на цивилизацията, от която писменото наследство представлява най-съществената част. Поразявайки ни с огромната си ерудиция, с владеенето в дълбочина на връзките между славянските литератури през вековното им развитие, освен към прецизното разбиране на средновековния текст, той ни насочваше към една невероятна за тогавашното време отвореност към света, към изследванията на чуждестранни автори и специалисти, към многогласието на гледни точки и подходи.

Изследванията на проф. Петър Динеков върху средновековната литература следват най-добрите традиции на българската филологическа наука и същевременно извеждат изучаването ѝ през XX век на ново равнище, откроявайки както спецификата на културния контекст, така и приемствеността между различните явления, периоди и жанрови форми от св. св. Кирил и Методий до началото на XVIII в. Той показа на широката общественост у нас и в чужбина, че писмената култура никога не е прекъсвала, че книжнината на съвремието има своите дълбоки корени в Средновековието и във Възраждането.

Появата на неговите първи публикации (през 30-те и 40-те години) става по време, в което, от една страна, има стремеж инерцията на позитивизма на културноисторическата школа да бъде преодоляна, и, от друга – да се разкрият и изведат на преден план оригиналните приноси на старобългарските автори. Няма съмнение също така, че младият учен е привлечен от нерешените въпроси за границите между стара и нова литература (които той многократно анализира пред студентите), от трансформациите, които настъпват в житийния жанр през XVI в. Така се ражда книгата „Софийски книжовници през XVI в. Поп Пейо" (1939), в която публикува

Житието на Георги Нови Софийски по препис от XVII–XVIII в. и изследва книжовния живот в София, поставяйки го във връзка с исторически, културни, църковни и писмени явления и тенденции. Този труд и до днес не е загубил своето значение, той хвърля мост към по-сетнешните изследвания на проф. Динеков върху Късното средновековие, което винаги е представлявало предизвикателство за него – както учеше и своите ученици.

Да се върнем към картината на книжовния живот през XVI в., такава, каквато е позната в литературната история преди написването на труда на Петър Динеков. Характеристиката е еднопланова и главно негативна – разпространена е тезата за западане на образованието, на създаването и преписването на ръкописни книги, констатира се, че творчески прояви и нови преводи (с изключение на „Съкровище" на Дамаскин Студит) почти отсъстват. Изследователите от края на XIX и първите десетилетия на XX в. изтъкват, че чуждата вяра и чуждата култура, а също така липсата на материални условия за културно развитие, обричат българската литература на упадък. Именно в това се състои големият принос на неговата монография върху творчеството на поп Пейо – тя за пръв път въвежда в съвременната наука новата тематика и новите измерения на агиографския жанр през Късното средновековие. Петър Динеков показва как обичайните за предишните векове образци на християнска святост – апостолският подвиг и заслугите към Църквата, отшелничеството, въздигането до Бога чрез монашеските добродетели, чрез отказа от материални блага – се заменят от новия български мартириум. Историко-културната ситуация поражда култа към новомъчениците като следствие от ислямизацията и насилственото налагане на мохамеданството. Петър Динеков разкрива поетиката при изграждането на образа на Георги Нови Софийски, анализира структурата на изложението на мъченическото житие, показвайки неговите нетипични особености на фона на традицията, и коментира за пръв път отклоненията от нормативността. В широк контекст той илюстрира измененията в творческия почерк на българските книжовници в една нова обстановка, изменения, които през следващите десетилетия се превръщат в стожери за проучване на периода XVI–XVIII в.

Има две обстоятелства, които определят появата на следващия негов труд – „Стара българска литература" (ч. 1, 1950; ч. 2, 1953). На първо място е необходимостта от систематично научно изложение за старобългарската литература, което да послужи като учебник за студентите, а и за широката общественост, и на второ –идеологическият тласък за ново преосмисляне на българското литературно развитие, тъй като е съществувала опасност средновековната книжнина да бъде отстранена от програмите на Университета. Както самият той споделя, „... борбата беше да покажем, че и това е

литература, независимо от религиозния си характер, защото искаха да махнат дисциплината старобългарска литература от Университета"[1]. Независимо от това, учебникът в две части, който днес може да се стори остарял на мнозина, чертае една трайна насока в развитието на тогавашните научни институции – не само на Университета, но на изследването на средновековните автори в Института за литература при БАН, когато именно по това време там започва да се развива под ръководство на Петър Динеков „Секцията за българска литература до Освобождението". Това е времето, когато се набелязват т.нар. „бели петна" в българското литературно развитие, изискващи специално внимание и извороведски изследвания. Наред с това трудът показва нуждата от цялостна преоценка – както от позицията за разкриване на облика на средновековната книжнина в българските земи, така и във връзка с другите славянски литератури. Тази преоценка намира израз в една програмна статия на Петър Динеков от 1959 „Основни черти на старата българска литература", в която, както отбелязва Лиляна Грашева[2], за пръв път се формулира комплексът от въпроси, свързани с естетическото своеобразие и с историческото значение на старобългарската литература.

Днес с основание може да се каже, че в делото на професор Петър Динеков се оглежда дългият път на българската литературна наука през XX век. Дължим му точната и ясна формулировка на непреходните ценности, към които непрекъснато се връщаме – безусловни темели на националната култура.

В цялото си научно творчество професор Петър Динеков аргументира идеята, че именно България съхранява делото на славянските първоучители Кирил и Методий и че другите славянски и неславянски литератури (на руси, сърби, румънци) черпят от постиженията на средновековната българска литература. В статията „Историческата мисия на старобългарската литература" той изтъква: „...всъщност делото на Кирил и Методий исторически се осъществява чрез създаването и развитието на старобългарската литература. Ако това дело не беше намерило прием в България, където бяха продължени традициите на възникналата преди двадесет години славянска писменост, имената на солунските братя щяха да останат само в документите, излезли от папската канцелария, и дейността им щеше да бъде отбелязана като един епизод в живота на славяните без исторически последици. Колко-

[1]Цит. по **Станчев**, Красимир. Винаги сред младите. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му [състав., ред кол.: Стоянка Стоянова Бояджиева ... и др.] София: Акад. изд. Проф. М. Дринов, 2010, с. 158.

[2]**Грашева**, Лиляна. Динеков, Петър. – В: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. т. 1. глав. ред. Петър Динеков; ред. кол. Боньо Ангелов и др. София: БАН, 1985, с. 586.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА
БАН БИБЛИОТЕКА

то и да заслужават внимание някои следи от Кирило-Методиевата дейност в Моравия, Панония, Хърватско и другаде (например Киевските и Пражките глаголически листи, житието на св. Вацлав, житието на св. Вит и други), все пак през IX–X в. цялостно делото на двамата братя се запазва единствено в България. Тук то не само се възприема, но и послужва за изходна точка за развитието на богата славянска литература"[3]. Съзиждайки основите на българската медиевистика, той последователно отстоява тезата за върховите постижения на старобългарските книжовници, за изключителния им принос в балканското, славянското и европейското литературно наследство.

През 70-те години в Института за литература при БАН, във връзка с планираната многотомна литературна история, се проведе семинар за периодизацията на българската литература и за възможността отделните етапи от нейното развитие да бъдат осветлени в сравнителен план и също така – на фона на цялостния развой на българската култура. Тогава отново бяха повдигнати и разисквани редица въпроси, по които проф. Динеков не само изнесе доклади, но беше ревностен участник в оживените дискусии. Докладът му, прочетен през май 1979 г. (продължение на неговите търсения в една по-ранна статия – „За периодизацията на българската литература до Освобождението", 1955), бележи няколко ключови момента, актуални и днес, от които ще спомена следните три: 1) оформянето на становище за мястото и ролята на първобългарските надписи, като по-късно им се определя отделен период (т.нар. „предписмен"); 2) необходимостта първите няколко десетилетия на XV в. да се включат към периода на разцвет на българската литература през XIV в., тъй като през тези десетилетия творят видни последователи на Търновската книжовна школа; 3) изясняване на спецификата и мястото на XVII и XVIII в. в развоя на литературната традиция, като се акцентира върху иновациите и консервативните явления. С други думи – от проф. Динеков бяха поставени и анализирани въпросите за жалоните, за границите и за принципите, въз основа на които трябва да бъдат определяни тези граници и тяхната специфика. С присъщата си научна коректност и взискателност проф. Динеков и по-късно неведнъж се връща към тези проблеми, например, в статията „Предистория на българската литература" (1991). Не спестявайки критичен поглед към собствените си заключения, той внася нови елементи, както това бе направено от него по отношение на литературата на българите католици (Кр. Станчев го отбелязва в своя материал[4]). В отделна статия, публикувана

[3] **Динеков**, Петър. Историческата мисия на старобългарската литература. – В: *При изворите* на българската култура. [сб. статии]. София: Наука и изкуство, 1977, с. 3.

[4] **Станчев**, Красимир. Винаги сред младите…, с. 159.

през 1977 г.[5], тези анализи придобиха завършен вид и може да се каже, че създадоха основата за съвременната интерпретация на проблема.

През 70-те и 80-те години на XX в. проф. Динеков посвети много усилия на всестранното осветляване на личностите на българските книжовници от Средновековието и тяхното представяне като фигури, принадлежащи към елита на европейската цивилизация. Днес приемаме като даденост проникновената характеристика на патриарх Евтимий, изложена в статията „Личността на Евтимий Търновски"[6], но за времето си тя беше новост, преодолявайки ограничените схващания за консервативни възгледи на писателя, определян дори като последовател на чужди идеи за българската действителност. Темата е продължена от П. Динеков по-късно в няколко статии: „Търновската школа в развитието на българската литература" (1979) и „Търновската книжовна школа (история, основни черти, значение) (1985), и други. В тези и в редица други изследвания той отстоява убеждението, че книжовното дело на старобългарските писатели се допълва от действената им роля като църковни дейци, че културното развитие се определя от моралните стожери на християнството, които техните произведения проповядват. Тяхната дейност и морални критерии той свързва с националната традиция и с националния характер. Както в други свои анализи, и тук той прозорливо изтегля нишките, които свързват средновековното творчество със съвременността: „Контактът със старобългарската литература не е връщане назад, а докосване до света на духовността, до спиритуалното, за което някога мечтаеше Боян Пенев... Мисля, че не толкова IX и X в. представляват интерес (за съвременния читател, – бел.а, А.М.), а преди всичко Търновската школа, изпълнена с ретроспективност и чувство за обреченост; в нея духовното слиза на земята, приближава се до живота на обществото, докосва се до трагедията на родината"[7].

Друг съществен проблем, който бележи развитие в научното творчество на проф. Динеков, е схващането за богатството на жанровете през Средновековието и изучаването на естетическата стойност на текстовете. В една много сложна обстановка – отново съпътствана от дискусии,

---

[5]**Динеков**, Петър. Българската литература през XVII век. – В: *Литературна история*, 1, 1977, с. 5–19.

[6]**Динеков**, Петър. Личността на Евтимий Търновски. – В: *Старобългарска литература*, 7, 1980, с. 3–21.

[7]**Динеков**, Петър. Търновската книжовна школа. – В: *Размисли* върху българската литература и култура. Петър Динеков. състав. [с послесл.] Стефана Стойкова. [предг. Светлина Николова]. София: Бълг. книжница, 2001, с. 174–175.

вариращи от пълното отрицание до възторженото приемане – започва да се говори за старобългарската химнография, за необходимостта изучаването ѝ да се постави на равни начала с останалите жанрове. В това отношение (по мнението на редица чуждестранни учени, между които бяха проф. Лихачов и проф. Пикио) през средата на 70-те–80-те години настъпи един прелом в старобългаристиката. Учителят ни професор Динеков (както всички го наричахме) неслучайно даде теми на своите тогавашни аспиранти върху химнография, агиография, върху връзката между палеографски особености и текст при оформянето на ръкописите, върху поетиката и стилистиката на старобългарската литература. Това бяха нови полета в теорията и историята, все още неразработени, както от извороведска гледна точка, така и като набор от художествени похвати. Като казваме „художествени особености", трябва да подчертаем, че изтъкването именно на художествената стойност на текста, на равноправното разглеждане на *нефикционалния текст* – с инструментариума на епохата, в която е създаден, в съответствие с функциите му в християнския ритуал – беше една от основните перспективи, които проф. Динеков чертаеше пред своите ученици и последователи. Ненатрапчиво, но последователно, той настояваше за нуждата от литературоведски анализ, за надграждане над дескрипцията и археографските факти. Тези идеи намират концентриран израз в статията „Старобългарската литература – наша гордост и наша тревога" (1970). Тенденцията, за която той ратуваше настоятелно като учен и преподавател, бе развита паралелно в историята и в теорията на старобългарската литература, бе показана нейната съизмеримост с другите изкуства и особено – оценката за нейната равностойност с литературата на Новото време.

80-те години на XX век са време, когато оживено се дискутират въпросите, свързани с националното своеобразие на отделните славянски литератури, а също така и с тяхното функциониране като система. В хода на дискусията с Д. С. Лихачов за старобългарската литература като „литература-посредница" П. Динеков сумира идеите си в статията „Общност и различия в развитието на старите славянски литератури" (1968). В тази и в други свои публикации ученият развива виждането си за специфичната роля на преводната литература от византийски гръцки в различните славянски литератури, зависимостта на моделите, които стават продуктивни, от нагласите в съответната народностна среда – въпрос, който продължава да представлява предизвикателство за изследователите. Прозренията на учения днес се потвърждават от редица изследвания. Процесът на взаимодействието с Византия е двойно обусловен: от една страна, съществуват

общи принципи и модели на православно-християнската традиция, играла в продължение на векове съществена роля както в социалната, така и в литературната история на Европа, а от друга – византийските модели се трансформират по различен начин в различните славянски литератури.

Резултат от многостранната дейност на професор Динеков са редица съставителства на сборници и издания на български писатели, сред които се открояват няколко антологии и христоматии с преводи на текстове от старобългарската литература. Те завоюват голяма популярност и са преиздавани многократно (например антологията „Из старата българска литература" има 10 издания). Те не са само учебни пособия, а се превръщат в привлекателно четиво за разнородна културна публика (особено за писателите, черпещи вдъхновение от тях, както признава неведнъж Емилиян Станев) и в добър стимул за създаването на нови преводи на съвременен български език от специалистите. Поредицата от такива преводи в пет тома „Стара българска литература" бе замислена и осъществена в Института за литература при БАН по негова идея[8]. Всеки от томовете бе снабден с предговор, с обстоен коментар и показалци. Тази поредица и досега е без аналог и остава основен източник за широка културна аудитория. Полагайки грижи за популяризацията на старобългарското слово в преводи, в същото време проф. Динеков бе и първият, който изтъкна значението на публикуването на изворите в техния автентичен вид, на изучаването на историята на текстовете и приложението на методите на текстологията. Той подчертаваше важността на текстологическото проучване, както на древните кодекси, така и на архивите на съвременните автори. Основните насоки на тази крайно необходима филологическа работа той очерта в статиите „Литературното наследство – научен и издателски проблем" (1968), „Към проблема за академичните издания на произведенията на българските класици" (1973) и „Текстология и литературна история" (1975). Благодарение на тях интересът към тази област се превърна в трайна тенденция, бяха разработени методики за критич-

[8]Вж **Стара** българска литература. в 7 т. / ред. кол. Боньо Ст. Ангелов... и др. [с предг. от Донка Петканова] т. 1. Апокрифи. състав. и ред. Донка Петканова. София: Бълг. писател, 1981. 432 с.; т. 2. Ораторска проза. съетав. и ред.Лиляна Грашева. София: Бълг. писател, 1982. 396 с.; т. 3. Исторически съчинения. състав. и ред. Иван Божилов. София: Бълг. писател, 1983. 443 с.; т. 4. Житиеписни творби. състав. и ред. Климентина Иванова. София: Бълг. писател, 1986. 687 с.; т. 5. Естествознание. състав. и ред. Анисава Милтенова. София: Бълг. писател, 1992. 548 с.

но издаване на текстовете и българската палеославистика реализира постижения на световно равнище.

Безспорно името на професор Петър Динеков се свързва през годините преди всичко с кирилометодиевистиката. В творчеството му делото на славянските просветители Кирил и Методий е осветлено наистина многостранно – като историческа мисия, като културен и литературен феномен. Неведнъж той изтъква, че делото на Кирил и Методий се осъществява чрез създаването и развитието на старобългарската литература. Той е инициатор и участник в международните конференции и в сборниците, отбелязали хиляда и сто годишнината от създаването на славянската писменост и 1100-годишнината от смъртта на св. Кирил с редица статии, доклади и отделни изказвания. Сред тях се открояват статиите за личностите на св. Константин-Кирил Философ[9] и на св. Методий[10]. В последната можем да прочетем следната проникновена характеристика, която днес – в навечерието на 1150-годишнината от Моравската мисия – звучи изключително актуално: „В книжовната дейност на Методий, както и в цялото му обществено-просветителско дело, освен религиозния порив е имало и още един важен момент – съзнанието, че се е създавала нова култура, при това изграждана на разбираем народен език. Архи-епископът е следвал една школа, възникнала в недрата на византийската култура, но която се е докосвала до една народна традиция – славянската. Това е школата на Константин-Кирил Философ. Методий е сътворец на тази школа, която всъщност е означавала въвеждане на славянските народи в кръга на европейската християнска цивилизация. Това е основният патос на делото на Методий".

Публикациите на професор Динеков в областта на кирилометодиевистиката разкриват по завладяващ начин виждането му за органичната връзка между Кирило-Методиевото дело и културноисторическата обстановка в Европа през IX в., както и развитието на традициите, пренесени в Първата българска държава. Проф. Динеков беше убеден, че Кирило-Методиевото дело е част от европейското културно пространство и следваше това убеждение в продължение на целия си творчески път – от неговите по-ранни публикации до една от последните му статии под заглавие „Българската култура и взаимодействието ѝ със световната

[9]**Динеков**, Петър. Личността на Константин-Кирил Философ. – В: *Константин-Кирил* Философ. юбил. сб. по случай 1100-годишнината от смъртта му. ред. кол.: проф. Боню Ангелов, проф. Димитър Ангелов, акад. Петър Динеков. проф. Кую Куев, чл.-кор. Кирил Мирчев. София: БАН, 1969, с. 17–30.

[10]**Динеков**, Петър. Личността на първоучителя Методий. – В: *Старобългарска литература*, 17, 1985, с. 3–29.

култура", поместена в книгата „Проблеми на старата българска литература" (1989), съдържаща есенцията на този негов възглед.

Професор Динеков ратуваше за широк обхват на проблематиката, за привличане на възможно най-голям брой извори, изследвания и материали. Негова бе идеята за съставяне на Кирило-Методиевска енциклопедия, в която да присъстват историята, езикът, литературата, изобразителното изкуство и културата на IX–X в. Проектът, възникнал в Института за литература, обединява над 100 автори от всички институти на БАН, от Софийския и Търновския университет, от Духовната академия и Националната библиотека. Четиритомното издание (осъществено от 1985 до 2003 г., след кончината му продължено от Лиляна Грашева)[11], единствено по рода си, получи изключително високи оценки у нас и в чужбина. Той основа списание „Старобългарска литература" (от 1971 г.), от което до днес* са излезли 42 броя, както и поредицата „Кирило-Методиевски студии" (от 1984 г.), от която са отпечатани 20 тома.

Трудовете на професор Динеков, изявите му на научните форуми, общуването му с колегите от нашето поколение бяха белязани от три качества – Великодушие, Деликатност и Мяра. Наистина, силата на убеждението за него се постигаше чрез *мярата* в изказаните твърдения и хипотези. Умееше да постига разбирателство по един неповторим начин, без да пренебрегва нито една от противоположните тези. В нито едно свое изказване, дори при най-острите спорове, той не изневери на мекия и спокоен начин на излагане на своето мнение, изграждайки тезата си чрез умело подредени аргументи. В нито един случай не напусна полето на научната предпазливост при защитаването на определени идеи, отчитайки както достатъчните, така и недостатъчните данни от изворите.Умееше да поощри всекиго, който бе направил своя избор да работи в полето на литературознанието, да подкрепи, да вдъхне увереност – понеже вярваше в дълбокия смисъл на словесното изкуство и в неговата облагородяваща роля.

Да си припомним това днес, когато честваме 100 години от рождението на нашия Учител.

---

[11] **Кирило-Методиевска** енциклопедия. в 4 т. т. 1. А-З. гл. ред. Петър Динеков. ред. кол. Боньо Ангелов и др. София: БАН, 1985. 740 с.; т. 2. И-О. гл. ред. Петър Динеков. ред. Лиляна Грашева, Климентина Иванова, Стефан Кожухаров, Светлина Николова. София: УИ Св. Климент Охридски, 1995, 911 с.; т. 3. П-С. гл. ред. Лиляна Грашева. ред. Екатерина Дограмаджиева, Климентина Иванова, Стефан Кожухаров, Дора Мирчева, Светлина Николова, Ана Стойкова. София: Акад. изд. Проф. М. Дринов, 2003, 792 с.; т. 4. Т-Я. София: Акад. изд. Проф. М. Дринов, 2003, 752 с.

* Текстът беше четен като доклад при откриването на Колегиума (2010) – бел.р.

ПРОФЕСОР ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ЛИТЕРАТУРАТА И КУЛТУРАТА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Румяна Дамянова

През 1988 г. излиза книгата на професор Динеков „По следите на българската литература и наука" с посвещение: „На участниците в кръжока по българска литература до Освобождението и български фолклор при Софийския университет „Климент Охридски" през 1950-1976 г. – отлични студенти, любознателни и даровити, влюбени в научната истина – посвещавам тази книга"[1]. В изложбата, подготвена от Кирило-Методиевския научен център съвместно с Държавна агенция „Архиви" по повод 100 години от рождението му има един лист от тетрадка, на който проф. Динеков е започнал списък на първите членове на своя кръжок, започвайки с Цвета Унджиева, Дочо Леков, Стефка Таринска, Надежда Драгова – тогава студенти и бъдещи аспиранти, а впоследствие авторитетни изследователи. Те станаха и първите продължители на неговото научно дело в областта на литературата и културата на Българското възраждане.

Въвеждащата студия – „Българската култура и взаимодействието ѝ със световната култура" – представя синтезен поглед към многовековното развитие на българската национална култура, като обема три основни въпроса: „съществува ли единна българска култура", какво е „културното обкръжение и културното наследство" и основния тезис „Европеизацията на културата не е свързана непременно с ценностни критерии"[2]. През такава методологическа призма – българската култура да бъде осмислена в срещата и диалога ѝ със световната, а нейният исторически живот като иманентен развой, но пряко обвързан със световни процеси – проф. Динеков проследява, в тезисен вид, перипетиите, изпитанията и осъществяването на литературата и културата от Средновековието и Българското възраждане.

---

[1] **Динеков**, Петър. По следите на българската литература и наука. София: Наука и изкуство, 1988. 293 с.

[2] **Динеков**, Петър. Българската култура и взаимодействието ѝ със световната култура. – В: *Динеков*, Петър. По следите на..., с. 7, 9.

Днес, от дистанцията на времето, няма да е пресилено да се каже, че този текст, писан в навечерието на неговата 80-годишнина, има характер на **методологически тезис**. Защото българската култура – този синтез на литературни изяви и културни практики, на значими авторски присъствия и емблемни творби, но и на маргинални автори, създали онзи важен пласт в единния процес на съграждането ѝ, който е базисен – е видяна в „контактите ѝ с други култури". Защото в тази студия е зададен и важният за българската култура въпрос : „Каква е нейната същина, нейният собствен образ в контекста на света?"[3]. А отговорът е „рискован", защото трябва да изрази многовековните търсения и завоевания на една култура, но и да обособи нейните характерологични черти, определени от естеството на развитието – от „пътя на „европеизацията" и пътя на самопознанието"[4].

Подобен характер – на методологическа оптика, през която да бъде проследен богатият и сложен път вече само на възрожденската литература и култура – имат други две ранни, но много значими за възрожденската наука студии: „Особености на литературното развитие през епохата на Възраждането"[5](1982), проникновено анализирана от Юлия Николова[6], и „Развитие на жанровете в литературата на Възраждането"[7](1969). Ще се съсредоточа върху тези базисни текстове на професор Динеков, защото те дават простор за изграждане на неговия образ като значим изследовател на литературните и културните процеси от периода на Българското възраждане. Същевременно поставят въпроси.

Кои са чертите на неговия изследователски образ?

Профилът му се очертава от богатството на методологически подходи, защитено в изследванията на професор Динеков върху периода на Възраждането. Едно от първите неща, които той каза (вероятно го е казвал и на всички курсове), започвайки първата лекция по възрожденска литература пред сту-

---

[3] **Динеков**, Петър. Българската култура... , с. 14.

[4] Пак там, с. 15.

[5] **Динеков**, Петър. Особености на литературното развитие през епохата на Възраждането. – В: *Динеков*, П. Литература и култура. [сб. статии]. София: Наука и изкуство, 1982, с. 91–104.

[6] **Николова**, Юлия. За „Особености на литературното развитие през епохата на Възраждането". – В: *В памет* на Петър Динеков – традиция, приемственост, новаторство. ред. кол. Константин Косев и др. София: Кирило-Методиевски науч. център, 2001, с. 34–39.

[7] **Динеков**, Петър. Развитие на жанровете в литературата на Възраждането. – В: *Динеков*, Петър. Из историята на българската литература [и фолклор]. [сб. от статии]. София: Наука и изкуство, 1969, с. 174–188.

дентите от втори курс „Българска филология" в Софийския университет в края на 60-те години на XX век , беше: „Четете Иван Шишманов и неговата основополагаща студия „Психосоциологичният метод в литературната история (нуждата от една нова наука – литературна социология)". С тези думи сякаш преобърна представите ни. А когато излезе т. 1 от „Опити" на Монтен, неговият коментар беше: „Това е книга, която учи на съмнение". Към такова съмнение в утвърдени представи и концепции той насочваше своите дипломанти и докторанти, толерираше свободната воля на избора.

Литературна история, литературна социология, психология, история на културните и литературните взаимодействия – стават основните методологически подстъпи, от които проф. Динеков продължително и задълбочено изследва процесите през възрожденското време. Тъй възбудена интереса и към **изворознанието и текстологията** – област, на която покъсно се посвети Илия Тодоров и създаде единственото цялостно текстологическо изследване „Над Ботевия стих". Професор Динеков високо ценеше изворознанието, откриването на нови и неизвестни факти, трудната и изнурителна, но плодоносна работа с архивни източници, същевременно поощряваше и тяхната литературнокритическа интерпретация – тази цялостна насока беше убедително продължена от първите му докторанти и сътрудници Дочо Леков, Цвета Унджиева, Надежда Драгова, Стефана Таринска.

Влиянието на полската културологична и социологическа мисъл от 30-те години на XX век, по-късно продължена и с книгите на Ст. Жулкевски „Kultira literacka", (1975), „Kultura, socjologia, semiotica literacka" (1979), „Teksty kultury" (1988), както и с изследването на К. Вика „ Pokolenia literackie" (създадено през първата половина на века, но цялостно публикувано през 1988), и др. утвърждават в научния подход на проф. Динеков модерен поглед към явленията и процесите от Възраждането. Защото още в първата си книга „София през XIX век до Освобождението на България"(1937), разглеждайки града като средоточие на културния и духовния живот, той обособява именно този поглед, като дава преднина на въпроси, свързани с динамиката на културните процеси, с ролята на навлизащите търговски отношения, с респекта към документалното представяне на различни свитъци, кондики или протоколи, оформяйки нови тематични ядра. Значително по-късно, през 80-те години на XX век, социокултурният аспект на подхода към възрожденската литература и култура ще стане основен обект на изследване от Д. Леков, който пръв в българската наука ще изследва проблема за възрожденския читател като фактор в литературния процес.

Тръгнал от разширените представи за литературния и културния факт, от студиите на Иван Д. Шишманов и „Увод в литературната наука" на М. Арнаудов, от основни положения у Б. Пенев, опрян на съвременната му методологическа мисъл още като специализант в Полша, младият Петър Динеков поема от широтата на европейското хуманитарно мислене, обръщайки поглед към иманентно българския културен и литературен развой. Неслучайно, след години, пишейки своята статия „Професор Иван Шишманов и гръцката култура" – един също значим в своята методологическа насоченост текст – той ще отбележи големия принос на своя виден предшественик с думите: „Делото на Иван Д. Шишманов даде правилна насока на българската наука: да борави с факти, да държи сметка за цялата сложност на явленията; научната обективност да се поставя над всички други съображения"[8]. За да подчертае и поставеното от Шишманов „начало на сравнителното изследване на отношенията между гръцката и българската възрожденска литература", определяйки го „с право" като „създател на българската балканистика през 90-те години на XIX век"[9]. Именно този компаративистичен подход на професор Динеков, утвърден и с разбирането му за ролята на традициите, за мощта на идеите и за цената на взаимодействията на българската култура с другите култури, ще бъде по-късно доразвит от К. Топалов и К. Протохристова.

Разчетено през текстовете на полските учени, на учителите Ив. Д. Шишманов и Б. Пенев, написаното от Динеков в студията „Особености на литературното развитие през епохата на Възраждането" разкрива една по-различна черта на литературоведския подход, а именно умението да се открои **процесуалността** в литературния развой, като се потърсят в дълбочина връзките с други традиции, творби или съдби. Той очертава етапите, които „голямата историческа мисия на Българското възраждане и особено на българската възрожденска литература" трябва да осъществи: да съумеят „да включат „българската култура (художествена и нехудожествена) в общото европейско развитие, да приключат един хилядогодишен етап на културно разделение на европейския свят "[10]. Същевременно, същата статия е ценна и в концептуално отношение, поставяйки идеите на проф. Динеков в мисловната плоскост на завареното и онаследеното (разглеждайки традициите), но

[8]**Динеков**, Петър. Проф. Иван Д. Шишманов и гръцката култура. – В: *Динеков*, Петър. По следите на българската литература и наука. [литературнокрит. очерци и статии] София: Наука и изкуство, 1988, с. 142.

[9]Пак там.

[10]**Динеков**, Петър. Особености на литературното развитие…, с. 94.

и на привнесеното ново, поставяйки въпроса за „европеизирането" на българската литература и култура през Възраждането. Какво следва от това? П. Динеков ясно определя възможностите и границите на развитие на българския културен потенциал, пишейки за „вътрешните пътища, които трябваше да измине литературното развитие"[11] през Възраждането, за да осмисли естетически, исторически и художествено своята мисия. Там се появява и смелата идея за създаване на една „география на българската възрожденска литература[12]", в която автори, творби, центрове и институции да намерят своя обединяващ модус.

Сред идеите, заложени в този текст на професор Динеков, ясно е формулирана и една друга, засягана плътно в лекциите му по възрожденска литература – за **„философската основа на българската възрожденска литература"**[13] (подч. мое – Р. Д.) и за идеите на модерните за времето философи, върху които се опират самите възрожденци в своите текстове. Но и за не по-малко сложната друга страна на този изследователски ракурс – за въпросите, които литературната история е длъжна да не отминава, изследвайки един толкова сложен културноисторически период, какъвто е Българското възраждане – въпроси за дълбочината на наследеното и усвоеното в дълговечния развой, за възприемането на новото, оттласквайки се от старото, а най-вече за пътищата на иманентния развой, за драматизма на срещите с европейското с колизиите на приемане или отхвърляне, за изпитанията на духа и на перото на това противоречиво и трудно време, които неизбежно се отлагат в създаваните тогава текстове.

Така, чрез това важно изследване, неговите идеи се включват на една по-висока степен на мисловно обобщение, задават жалони за бъдещи изследвания. Определението „европеизация на българската култура", както сам посочва проф. Динеков, се „нуждае от нюансиране" – не само и не единствено обръщане на взора към високото европейско, но и оценка и защита на собствения потенциал с „овладяване на постиженията на европейската цивилизация", процес, в който той съзира мястото на възрожденските дейци от Софроний Врачански, В. Априлов и д-р Петър Берон – до Нешо Бончев, Марин Дринов, д-р Иван Селимински и В. Друмев. За да формулира важния извод, който ще даде насока през следващите десетилетия за осмисляне на сложния за българската култура и литература период на възрожденското време: **„Българското възраж-**

[11]Пак там, с. 95.
[12]Пак там, с. 97.
[13]Пак там, с. 99.

дане и неговата литература са неповторимо явление и представят велик исторически период…"[14] (подч. мое – Р. Д.). Върху такава база, с опита да се очертаят, но и да се проблематизират посоките на развитие на българската литература и култура през XVIII и XIX век, професор Динеков извежда като водещи не само социалните идеи за свобода и справедливост, породили творчеството на Г. Раковски, Л. Каравелов и Хр.Ботев, но и интереса на възрожденците към чуждите автори и творби; дискутира културноисторическия смисъл на явления като емиграцията през Възраждането и ролята ѝ за изграждането на българската интелигенция, както и преосмислянето на проблема за литературата на българите католици[15], а също и значението на средата и културния контекст за появата на значимите литературни произведения, а в тази връзка и въпроса за появата на творческата личност и обусловеността ѝ от социума.

В непосредна обвързаност с тези наблюдения П. Динеков поставя и основния въпрос, значещ за всяка концепция за Българското възраждане – за неговите граници и за периодизацията на литературния процес, въпрос, чието решение още през 1976 г., в значимата му студия „Иван Вазов на прехода между две епохи" (а после и в специално посветената на този проблем статия) е ясно формулирано: „…творчеството на Вазов от 80-те години и „Записки по българските въстания" на Зах. Стоянов са не начало, а блестящ завършек на една епоха в историята на българската литература…Новият следвъзрожденски период започва с 90-те години…"[16], очертавайки така долната граница на Възраждането до края на 80-те години на XIX век.

Концептуалност и теоретизация присъстват и в студията „Развитие на жанровете в литературата на Възраждането", в която като тезис е изведено: „историята на българската възрожденска литература представя значителен теоретически интерес"[17]. От такава изследователска позиция той насочваше през годините някои свои студенти и докторанти, занимаващи се с аспекти на жанровостта през Възраждането, търсейки мястото на различни текстове в жанровата парадигма на XIX век.

Безспорен е приносът на това изследване за бъдещото развитие на възрожденската литературна наука. В него професор Динеков набелязва – по-

[14]Пак там, с. 94

[15]Вж **Станчев**, Красимир. „Винаги сред младите" . – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му / [състав., ред кол.: Стоянка Стоянова Бояджиева ... и др.] София: Акад. изд. Проф. М. Дринов, 2010, с. 159–160.

[16]**Динеков**, Петър. Иван Вазов на прехода между две епохи. – В: *Динеков*, Петър. При изворите на българската култура. [сб. статии]. София: Наука и изкуство, 1977, с. 167.

[17]**Динеков**, Петър. Развитие на жанровете в литературата..., с. 174.

някога само с една фраза – основни моменти от жанровия развой на възрожденската литература, посочвайки нейното жанрово разнообразие. През последните десетилетия, когато усилено се търсят корените на българския литературен канон, а тяхното полагане във възрожденското време се проблематизира от някои изследователи, връщането към този текст на проф. Динеков би откроило много и по-различни възможности за тълкуване, нещо повече – би конкретизирало именно онези специфични, по неговите думи, белези на „същината" на възрожденското развитие, които определят и самия канон. Акцентът върху публицистичните жанрове и върху обемното разбиране за публицистика, по-рано защитеният въпрос за прехода между стара и нова литература, полемично поставеният въпрос за диалога като начало на възрожденската драма (защитаван най-вече от Б. Пенев), споменатите само с по една дума пътеписи, писма, календари, мемоари и проч. – всичко това оформя, в един синтез, жанровия профил на литературата на Българското възраждане. Същевременно той поставя, при това в полемичен стил, на критическа оценка тезата на Г. Гачев за „самозараждането" и „саморазвитието" на художествените жанрове върху основата на публицистиката. Проследявайки класическите утвърдени жанрове, проф. Динеков ясно заявява, че те не изчерпват съдържанието на възрожденската литература. За да посочи литературната критика, мемоарите, автобиографията, писмата, пътеписа, или да обърне специално внимание на предговорите, послесловията и възрожденските посвещения; с един по-ранен прочит още в книгата си за София през XIX век той актуализира представата за кондиките като специален корпус от текстове, даващ незаменима характеристика на културния живот през една епоха. И още в тази статия за жанровете (писана е в средата на 60-те години на XX век) – той отстоява тезата за взаимните връзки и влияния, за приемствеността и обусловеността от чуждите въздействия, за възможните и нужни културни контакти с други култури и народи, за отвореността на културата и преодоляването на нейната доморасlост. Така достига до определението, дало идеи и насоки на немалко изследвания през последните десетилетия: „Анализът на обстоятелствата, при които възникват и се развиват литературните жанрове в новата българска литература показва, че тук действа определена закономерност – **появата на жанровете се обуславя преди всичко от обществената им функция"**[18] (подч. мое – Р.Д.). Именно разкриването на тяхната функционалност, посочването на социалната им роля, често преобразуваща, навлизането в литературния бит на жанрове, които не са от високия регистър на литературата, но които

[18] **Динеков**, Петър. Развитие на жанровете в литературата..., с. 188.

отразяват менталността на „човека на Възраждането" – писма, календари, спомени, дневникови бележки, коментари, пътеписи и пр. – ще стане базов изследователски тезис за немалко трудове, създадени от ученици и следовници на професор Петър Динеков.

Широтата на изследователската мисъл – съсредоточена в множеството изследвания върху възрожденската литература – се забелязва още с неоткриваемия, станал почти апокрифен, том с отделни студии на Динеков „Първи възрожденци" (1942), в който най-ясно очертава профила на ранновъзрожденската литература, или с излезлия две десетилетия по-късно „учебник" по възрожденска литература „Възрожденски писатели" (1962); тази широта прозира и в множеството издания на възрожденските автори, в посочването на отделни аспекти на литературния процес, в който свое място намират и „бачокировците" от възрожденската литература. В тази посока може да бъдат открити още проблемни възли в изследванията на проф. Динеков, които през годините са намерили различни интерпретации в курсови или в дипломни работи на негови студенти.

Същевременно, сред езиковите реликви, оставени от проф. Динеков – стои **„Човекът на Възраждането"**[19]: едно определение, което, без да игнорира историческите явления, утвърждава субекта в литературните процеси и в културния живот, въвежда представата за личността на твореца. Сред първите статии, съдържащи това определение, е и „Човекът в „История славеноболгарская"[20], с която П. Динеков формулира тезиса, че човекът не може „да се разглежда изолирано от обществената среда, в която живее"[21], за да утвърди образа на Паисий, който „въплъщава най-ярко чертите на човека от XVIII от началния период на Българското национално възраждане" с генералното обобщение: „една личност, която представя епохата"[22]. За ролята на личността в сложните движения на културата през всяка епоха, за нейната етика, за нейния социален характер и психологически мотивации са значещи изследванията му „Необикновената личност на Паисий Хилендарски"[23], „Личността

[19]**Динеков**, Петър. Човекът на Възраждането. [предг.]. – В: *Възрожденски* страници. антология. в 2 т. т. 1. София: Бълг. писател, 1969, с. 5–27.

[20]**Динеков**, Петър. Човекът в „История славеноболгарская". – В: *Динеков*, Петър. При изворите на ..., с. 73–91.

[21]Пак там, с. 73

[22]Пак там, с. 90.

[23]**Динеков**, Петър. Необикновената личност на Паисий Хилендарски. – В: *Динеков*, Петър. При изворите на …, с. 107–114.

на Евтимий Търновски" [24], „Неповторимото в личността на Петко Славейков"[25], „Личността на Неофит Бозвели"[26] и др. Въпросът за ролята на личността във възрожденските културни, национални и естетически промени го занимава и в ранния му прочит на творчеството на Нешо Бончев, определяйки го като критика във възрожденската литература.

В изследванията на професор Динеков важен момент е обособяването на тезата за „пътя на самопознанието"[27] на българската култура. Тази теза – ясна в своята лаконична формулираност – провокира да се очертаят параметрите на самовглеждащата се култура от XVIII и XIX век, да се набележат културните механизми, чрез и през които да бъдат наблюдавани процесите на защита и отстояване на традициите, но и на модерна ориентация към новото, намерили израз в различни изяви в менталността и поведението на възрожденския човек.

Едно саморефлексивно виждане, от позициите на днешното време, ще постави и въпроса – как е продължен този път на самопознанието? Какви са задачите пред науката за Възраждането, наследени от изследванията на професор Динеков, и доколко и как са продължени? Прочетени ли са задълбочено и критично неговите студии, за да се открият не само важните отговори, но и по-важните въпроси, и какво е преодоляно с времето? Кои са новите акценти в методологическите опори? Доколко литературно-историческият метод на изследване е гъвкав в поемане на психологически, социологически или културологични подходи? Доколко интердисциплинарността е в състояние да открои иманентността на литературния развой и прави ли го?

Отговорът на всички тези въпроси изисква обединените и съсредоточени изследователски усилия на нашата колегия.

---

[24] **Динеков**, Петър. Личността на Евтимий Търновски. – В: *Динеков*, Петър. Литература и култура..., с. 51-80.

[25] **Динеков**, Петър. Неповторимото в личността на Петко Славейков. – В: *Динеков*, Петър. Литература и култура…, с. 139–153.

[26] **Динеков**, Петър. Личността на Неофит Бозвели. – В: *Динеков*, Петър. От Възраждането до днешния ден. София: Бълг. писател, 1987, с. 89–95.

[27] **Динеков**, Петър. Българската култура и взаимодействието…, с. 15.

ПРОФЕСОР ДИНЕКОВ И ФОЛКЛОРЪТ
или какво не каза професорът?[1]

Йорданка Холевич

Научното наследство на проф. Динеков е добре проучено. Това дава основание да зададем въпроси от типа: какви перспективи разкрива то за бъдещи изследвания или какво не каза проф. Динеков, а също могат ли тези, които вървяха с него и които идват след него, да запълнят и да озвучат мълчанието му?

Защо мълча Динеков и кои са тези, които би трябвало и още трябва да изяснят какво не каза Професорът? Защо и в нашето технологично време се връщаме към учения с писалката и пишещата машина?

Роден в началото на XX в. и починал в края му, Динеков живее във време, което обикновено наричаме „периодът на войните", иначе казано животът на учения съвпада с времето на модерността. Той става съвременник на двата големи прехода – този от Втората световна война до средата на 50-те години на XX в. и втория на промените от началото на 90-те години до смъртта му. Време, пълно с разнообразни търсения, време, когато историята става световна, макар и в ужаса на две световни войни. И не е случайно, че младият учен посяга първо към литературната критика, с която най-ясно се реагира на повелите на деня. Пише кратки, прецизно изработени статии. Разнообразието от проблеми изисква и широта на мисленето, така че наред с търсенията на деня той овладява и богатството от проблеми в един голям период от 30-те до 90-те години. Така се свързва с различни направления в науката: литературна критика, медиевистика, теория и история на литературата, сравнително литературознание, фолклор. Многообразността на проблемите ражда и богатство на подходите. Наред с болезнено актуалните проблеми се оформя и типът стратегическо мислене, особено характерен за творчеството на професор Динеков във всичките му изяви. Той не само се отзовава на изискванията на деня, но и очертава перспективите на бъдещи изследвания.

---

[1] Заглавието на този текст се породи в разговор с В. Пирова, за което ѝ благодаря – бел. а., Й. Х.

Такъв е интересът му към фолклора. Започва с традиционното му осмисляне на същността на фолклора, в стил Иван Шишманов, Михаил Арнаудов, минава през написване на голямата монография „Български фолклор"[2], за да се стигне до някои по-нови явления на 70-те и 80-те години. Така фолклорът съпътства останалите търсения на Динеков в областта на културата, или може да се каже, че за него той играе роля на един от „големите наративи", т.е. на големите разкази, с които се осмисля настоящето и се поддържа връзка с миналото. Особено добре това проличава в преходни явления, които определят разликата между две същности, като например фолклор и литература.

Какво е фолклорът и къде минават границите със сродните нему явления?

Считайки себе си за ученик на Иван Шишманов, още от първите си публикации в литературния печат Динеков употребява понятието „фолклор" без да теоретизира какво представлява то. Асистент на проф. Стоян Романски, младият учен става съпричастен към възгледите на Михаил Арнаудов и Боян Пенев. Динеков възприема и теренната работа и особения, наддиалектен характер на народната песен.

Необходимостта от тактичност възниква, когато в края на 40-те години на отминалия XX век фолклорът се свързва с религиозни предразсъдъци и суеверия, а на старата литература се гледа само като на религиозна книжнина.

Същността на фолклора Динеков търси в неговия произход и историческото му съществуване. В българската наука няма друг опит за написване на „История на фолклора". Възможно ли е въобще написването на история на фолклора? Да, ако като втори голям наратив на епохата считаме раждането и укрепването на народолюбивото съзнание и към него прибавим влиянието на романтизма и позитивизма. Но наред с това има един факт, на който не е обръщано досега внимание – индивидуалният принос на изтъкнатите интелектуалци на XVIII и XIX в. към колективното творчество, което едва в края на XIX в. се нарича „фолклор". Ще разберем тогава защо историята на фолклористиката за Динеков започва от патриотичния зов на Паисий. И още един факт прави силно впечатление, че „обратът в отношението към народното творчество" през XVIII в. най-напред се доказва чрез личното творчество на Алън Рамзей, който през 1724 г. издава стари английски и шотландски балади, а Томас Пърси публикува през 1765 г. книга от старата английска поезия (45 балади) и т.н. Ако към тях прибавим

[2]**Динеков**, Петър. Български фолклор. Ч. 1. София: Бълг. писател, 1959. 586

и сборника на Хердер, на Ахим фон Арним и Клеменс Брентано, и други. Естествено е да си зададем въпроса дали става дума за народни песни, т.е. за колективно, или за лично творчество. Във всеки случай това са песни от сборници, т.е. приели са битието на книга, словесните текстове са останали, но са се превърнали в писмени текстове. Понятието „фолклор" още не е създадено, както и още сме твърде далеч от ставащото все по-актуално схващане, че фолклорът е дело и на високообразовани хора, част от националните елити. Якоб Грим е едновременно лингвист, интересува се от митология, прави речник на немски език, а двамата братя са създатели на детски и семейни приказки. Стремят се да създадат „Картината на старата митология, „индоевропейската прарелигия".

Като сборници излизат и публикуваните народни песни на славяните и на българите, така че това е въпрос, по който тепърва ще се говори и ще се каже кои текстове произлизат от ниска социална среда, главно селска, където селяните живеят природосъобразно и в зависимост от аграрния труд.

Динеков допуска три определения за фолклора: тясно, широко и междинно. Това са определенията от 1959 г. в I том на „Български фолклор" и цитираното по-долу от 1980 г. в 3 изд. на „Български фолклор":

„В тесния смисъл на думата под фолклор разбираме поетическото творчество на трудовите народни маси, словесно-художествените произведения, създадени от трудовия народ и живеещи в неговата среда"[3].

В широкия смисъл, фолклорът обхваща умствената, духовната култура на народа и засяга не само областта на народното изкуство, но и народните вярвания, знания и обичаи. С оглед на това различаваме музикален фолклор, медицински фолклор, юридически фолклор и т.н."[4]

„И действително, множество явления на фолклора не могат да бъдат обяснени, без да се държи сметката за обредите и обичаите, с които те са свързани по произход и функция; но обредите и обичаите се превръщат в съставна част на фолклора само когато се изразяват във формите на изкуството"[5].

„Във всеки случай, все повече се налага към широкото и тясното определение на фолклора да се прибави и трето, междинно определение. Фолклорът обхваща народната художествена култура, всички прояви на народното изкуство. При такова определение, фолклорът изисква комплексно изследване: неговото цялостно разглеждане може да бъде дело само на различни по своята подготовка специалисти"[6].

---

[3]**Динеков**, Петър. Български фолклор. Ч. 1. (3. изд.) София: Бълг. писател, 1980, с. 45.
[4]**Динеков**, Петър. Пак там, с. 10.
[5]**Динеков**, Петър. Пак там, с. 12.
[6]**Динеков**, Петър. Цит. съч. с. 13

„Комплексно изследване... дело само на различни по своята подготовка специалисти" или самият фолклор има комплексен характер, т.е. поражда многообразни смисли и значения и служи като особена матрица, основа на различните по своята същност художествени и не само художествени, а и социални и прагматични дейности. Такова схващане става очевидно, ако същността на фолклора се извежда и от различни негови значения като колективност, устност, художественост, масовост, вариативност, анонимност, специфичност на поетиката. Именно това дава основание фолклорът да се причисли към групата на „големите наративи", станали явни и осмислени, особено през епохата на Просвещението и започнали да се разпадат с началото на модерността. И до днес съществуващото „колебливо доверие" към истинността на по-голямата част от фолклорните жанрове и към тяхната художественост, както и различното отношение към техните носители, социалния им произход определя формата на съществуване на фолклорните текстове. На всичко това не намираме отговор в произведенията на Динеков, но те подготвят богато и разнообразно изследване на наративни модели, предимно в българската литература, на ролята на наратора, или разказвача, на „превъплъщаването" на фолклора в редица производни дейности, като заменянето на народната песен с фолк-песни, на народните певици с фолк-певици и други, особено в постмодерната ситуация. Време, което Жан-Франсоа Лиотар определя като „смъртта на големите наративи"[7].

Широтата в тълуването на фолклора привлича създаването на новите теории, привнасяне на нови смисли. През 1964 г. излиза в Москва книгата на Георгий Гачев за забавеното и ускорено развитие на литературата. Започват оживени спорове. Особено се засилват, когато Боян Ничев написва „Увод в южнославянския реализъм"[8]. Тезите на Боян Ничев и на Георгий Гачев не се конфронтират изцяло, но не са и в синхрон една с друга. Г. Гачев първи въвежда понятието „фолклорно съзнание", като го тълкува като тип обществено съзнание и го полага в основата на литературата. За Боян Ничев фолклорното съзнание е тип художествено съзнание, от което също започва развитието на възрожденската литература и нейният особен тип художественост. Според Боян Ничев, народната балада със стаения ужас на нейните сюжетни

[7] **Лиотар**, Жан-Франсоа. Постмодерната ситуация. изложение за състоянието на съвременното знание. София: Наука и изкуство 1996, с. 77 и нататък.

[8] **Ничев**, Боян. Увод в южнославянския реализъм. от фолклор към литература в естет. развой на южните славяни през XVIII и XIX в. [изследване]. отг. ред. Емил Георгиев. София: БАН, 1971. 310 с.

превъплъщения, играе по-голяма роля за развитието на българската литература, отколкото например „Нещастна фамилия" на В. Друмев.

Напълно в свой стил Динеков оспорва посочените идеи, но, уважавайки авторите, ги и подкрепя, като организира обсъждането на трудовете в Института за литература, защитава ги и в печата. Особено силна опора Г. Гачев намира в лицето на П. Динеков. Това проличава най-вече след излизането на българския превод на „Ускоренное развитие литературы",допълнено и разширено издание със заглавие „Ускореното развитие на културата"[9], където уводът е дело на проф. П.Динеков. В увода, озаглавен „Забележителен научен труд", Динеков дава висока, категорична и недвусмислена оценка на оригиналните виждания на Г. Гачев: "Книгата на Гачев оказа значително влияние върху нашето литературознание, въведе ново понятие – „ускорено развитие на литературата", раздвижи теоретичната мисъл. Тази книга говореше не само за ново виждане, но и за оригинален изследователски ум. Дори и когато не бяхме съгласни с младия и смел в търсенията си автор, ние се взирахме внимателно в неговите разсъждения, аргументи и заключения. Това бе книга, която подтиква към размисъл, дори когато ѝ се съпротивяваш"[10]. Така лаконично той определи значението на труда на Гачев, чиито оригинални идеи преобърнаха литературоведското мислене в България. И пак под ръководството на проф. Динеков бяха написани редица изследвания върху жанровете – фолклорни, литературни и междинни – легенди, анекдоти, писма, гатанки, пословици и поговорки, мемоари, лековници за болестите и други.

Може ли литературата да се роди в недрата на фолклора? Динеков счита, че и фолклорът, и литературата са словесно художествено творчество. Между тях има отлики, но има и съществени прилики. Това, което определя дали даден текст е литература или фолклор, зависи от неговата „фолклорност", т.е. ако трансформираме схващането на Ю. Н. Тинянов и Ю. М. Лотман за „литературност" и вземем техните характеристики за понятие като „фолклорност". И ако в понятието литература влизат такива текстове, които дадено общество в определен момент на своето съществуване определя като литература, то подобно определение може да се съотнесе и към фолклора, ако дадена социална или друг тип човешка общност признае, че притежава чертата фолклорност (то

[9]**Гачев**, Георги. Ускореното развитие на културата. София: Наука и изкуство, 1979. 518 с.

[10]**Динеков**, Петър. Забележителен научен труд [предг.]. – В: *Гачев*, Георги Ускореното развитие …, с. 8.

тази група от текстове спадат към групата на фолклора). Особено това важи за времето, когато фолклорните текстове съществуват в сборници, т.е. книги, а не само чрез устно художествено изпълнение. Това сътнася фолклора и литературата към групата на „големите наративи". Оттук и сложността, и противоречията в тълкуването им.

Обикновено се счита, че Динеков не е теренен фолклорист. И наистина той базира своите теоретични наблюдения върху записани от други материали. Но заедно с това организира и експедиции сред студентите от Софийски университет (запазени в архивите към катедрите по български и славянски литератури) и, разбира се, не бива да забравяме за Семинара по славянска филология. На проф. Динеков е заслугата за създаване на архива от теренни изследвания към Института за фолклор, чиито директор бе той от началото на 1973 г. Под негово ръководството продължават да излизат томове от поредицата „Сборник за народни умотворения": „Български юнашки епос", „В света на българската народна балада", „Български народни приказки".

Същевременно, особен тип „теренни изследвания" са срещите и разговорите с различни български писатели, които се провеждат в Института за фолклор всяка сряда години наред, и чиито интервюта се публикуваха след това в списание „Български фолклор": Елисавета Багряна, Блага Димитрова, Йордан Радичков, Емилян Станев и други. Преклонение изпитваше Динеков към т.нар. писателски фамилии, семейства, в които витае духът на традицията и където духът на народното шества поколения наред. Особено интересни са неговите срещи с фамилията на проф. Георги Цанев, проф. Т. Боров и други.

Проф. Динеков е преподавател от второто поколение създатели на Алма матер, или, ако използваме израза на Жак Льо Гоф: „Учен и преподавател, професионален мислител", университетски преподавател, който мисли и преподава мисленето не само в часовете на контакт със студентите, но и с други преподаватели и учени. Така и „големите наративи" влизат в живота на културата, в науката, в университета[11].

Литературовед, литературен критик, учен компаративист, но преди всичко Преподавател. Според Жак льо Гоф преподавателят е интелигент, но с особен тип интелектуалност. Той трябва да усвои знанието, но и да го предаде или преподаде така, че да стане достъпно за аудиторията. Широтата на преподаването и устният контакт разкриват пер-

[11] **Льо Гоф**, Жак. Интелектуалците през Средновековието. София: УИ Климент Охридски, 1993. 160 с.

спективи за бъдещи изследвания, облекчават пътя на тези, които вървят след него или се стремят да озвучат, или запълнят мълчанието му. А Клифърт Гийрц разглежда антрополога и преподавателя като автори с особен тип творение: създаването на текста, но и на аудиторията, която ще го възприеме. Силата на преподавателя е в това, че не само преосмисля и ръководи писането на стотици студентски работи, но и самият се учи от тях. Мирча Елиаде би казал, че това е вечното възвръщане, но П.Динеков и това не каза... Той просто съдейства през 1961 г. световно известен учен като Роман Якобсон да посети България и да представи структуралистичен анализ на „Обесването на Васил Левски" от Христо Ботев пред препълнената 65-та аудитория на Софийския университет, натежала от мълчание. Мнозина биха се учудили – защо точно Динеков представя известния учен Роман Якобсон, но малцина са наясно, че Динеков е чел курс по стихосложение и част от часовете, определени на българска литература до Освобождението, той посвещава на поетиката на Ботев. Въобще, в идеята за изучаване на поетиката на текста не е без значение дружбата на Динеков с известни учени като Д. С. Лихачов и влиянието на неговата „Поэтика древнерусской литературы"[12], силно е въздействието и на книгите на М. Бахтин „Проблемы поэтики Достоевского"[13] и „Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса"[14]. Изтъкването на връзката на Динеков с други учени от неговото време не идва да подцени или да подчертае интереса му към определен тип проблеми, а да постави неговите търсения в контекста на времето, когато твори, да потърси връзката им със създаващите се цивилизационни модели, особено що се отнася до славянските автори, славянски тип цивилизация и цивилизация на Европейския югоизток.

Много интересно явление в Софийския университет, в специалност Българска филология, е випускът на родените в края на 30-те години на XX век: Екатерина Рускова (отличник на курса), Цветан Тодоров, Никола Георгиев, Иван Добрев и Тодор Иванов Живков. Те бяха „Великолепната петорка", ако ми разрешат тази малка шега, защото в курса има и други отличници, но от посочените по-горе аспирантка на проф. Динеков е Катя Трифонова и той пряко ръководи работата ѝ „Поетика на смешното в българските народни приказки". Останалите работи, без

[12]**Лихачев**, Дмитрий. Поэтика древнерусской литературы. Ленинград: Наука, 1967. 362 с.

[13]**Бахтин**, Михаил. Проблемы поэтики Достоевского, Москва: Худож. литература, 1963. 167 с

[14]**Бахтин**, Михаил. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва: 1965.

БАН БИБЛИОТЕКА
БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

тази на Тодор Иванов Живков, са също в областта на поетиката. Цветан Тодоров отива във Франция и става световно известен с участието си в кръжока на Ролан Барт и структуралистичните си търсения. Но „Поетика на прозата" е едно от първите му произведения (българското издание е доста по-късно) . Не може да се каже доколко е непосредственото влияние на проф. Динеков в написването на това изследване, но широтата на погледа и подходът, която той открива на всички, с които контактува, не може да не са оказали въздействие върху Цветан Тодоров и в голяма степен да са разширили хоризонта на вижданията и преценките му. Знае се обаче, въпреки че Динеков и това не каза, че без негово участие не можеше да стане и завръщането на Цветан Тодоров в България след години изгнаничество. Никола Георгиев и Иван Добрев, известни професори в Софийския университет и в България, свързват издаването на своите особено находчиви и оригинални трудове с подкрепата на П. Динеков. Едва ли има друг учен в България, който може с лекота да отмине проблемите на „Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение... и коледните песни", освен проф. Динеков. Същият е и случаят с труда на Никола Георгиев „Българската народна песен: Изобразителни принципи, строеж, единство"[17], който и до днес остава труден за разбиране от по-голямата част от специалистите. Съвсем пряка подкрепа за изграждането му като учен получава Тодор Ив. Живков. Това е осезателно най-вече при написването на книгата, която, според замисъла на Т. Ив. Живков, се противопоставя на схващането на Динеков за фолклора като тип изкуство – „Народ и песен. Проблеми на фолклорната песенна традиция"[18]. За това Динеков нищо не каза, само дето приема да бъде отговорен редактор при издаване на посочения труд. Знае се също, че по онова време за получаване на професорска степен е необходимо да си преподавател в учебно заведение. Така беше създаден кръжокът „Иван Шишманов", ръководен от Т. Ив. Живков. Благодарение на проф. Динеков, пред Живков се отвори широк път като преподавател и учен, както и като директор на Института за фолклор. Това са петимата учени на България (и света), които без подкрепата на големия професор не можеха да стигнат висотата на собствените си постижения. Наред с тях обаче трябва да спомена

[17] **Георгиев**, Никола. Българската народна песен. изобразителни принципи, строеж, единство. София: Наука и изкуство, 1976. 324 с.

[18] **Живков**, Тодор Ив. Народ и песен. проблеми на фолклорната песенна традиция. Отг. ред. Петър Динеков. София: БАН, 1977. 252 с.

имената на редица други ученици и последователи на Професора, като Д. Петканова, Ст. Бояджиева, Л. Парпулова, К. Топалов, Кр. Станчев, К. Протохристова и редица други.

Какво не каза професор Динеков: дали фолклорът е един от „големите наративи" на всички времена? Кои са другите? Как днес трябва да оценяваме фолклора и жив ли е той след смъртта на „големите наративи"? В началото на XXI век можем ли да говорим за смъртта им? Жив ли е фолклорът и какви перспективи се разкриват за бъдещи изследвания?

Какво не каза професор Динеков и можаха ли тези, които вървяха след него и които идват след него, да запълнят и озвучат мълчанието му? Защо в нашето технологично време се връщаме към учения с писалката и пишещата машина? Защо се връщаме – заради фолклора и старата литература, заради критиката и сражаващия се човек, за благата му доброта, за когото културата е „противоотрова" или за всичко това заедно?

И да зададем отново въпроса: кой беше професор Петър Динеков? Той беше сред нас, но не беше един от нас, защото беше именно от ония, които създават интелектуалните разлики между поколенията, които младите са длъжни да надскочат. Защото той беше Ученият и Учителят.

„ТЪРСЕТЕ КНИГИТЕ, ЗАЩОТО В ТЯХ ИМА ЖИВОТ ВЕЧЕН". КОНОТАЦИИ ВЪРХУ СЛОВО – ТЕКСТ – ИЗДАНИЕ НА ТЕКСТ – БИБЛИОТЕКА В КНИЖОВНОТО ДЕЛО НА ПЕТЪР ДИНЕКОВ

Татяна Янакиева

Идеята да се огледа делото на академик Петър Динеков в съобществото на книгите е обяснимо за автора на тази статия – библиограф, който по силата на своите професионални занимания е издирил всичко[1], излязло изпод перото на Петър Динеков, изчел е всеки негов текст – от кратката бележка в някой местен вестник до стотиците му научни изследвания, събрал е оценките за неговото дело, отбелязал е стъпките в неговата академична кариера. Широкообхватният мащаб на библиографското документиране позволява да се види личността в цялост, без да накъсва на отделни сегменти неговото творческо дело. Така се преодоляват ограниченията на селективния подход, който неизбежно изисква съпоставителност – да се търси мястото на учения в някаква имагинерна ранглиста от научни постижения.

В центъра на избрания от мене подход е понятието книга с неговите смислови съотнасяния в системата от различни културни нива, а именно: ***слово – текст – издание на текста – книжовно дело – библиотека*** с акцент върху тяхната комуникативност. Такъв подход е предпоставен от изказвания на самия Петър Динеков. В своя рецензия за труда на Аксиния Джурова „1000 години българска ръкописна книга" той заявява : „Книгата е въплъщение на словото". Мисля, че тези негови думи изразяват авторовата му позиция за отношението слово –

---

[1] Библиографското представяне на творческото дело на Петър Динеков е отразено в: **Янакиева**, Татяна. Петър Динеков. биобиблиография. ред. Лиляна Велинова, Лиляна Грашева. София: БАН, 1982. 290 с. **Янакиева**, Татяна. Библиография на трудовете на акад. Петър Динеков. 1980–1989. – В: *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, с. 4–21.

Янакиева, Татяна. Публикации за акад. Петър Динеков. 1990–2009. – В: *Спомени и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му.* състав., ред. кол. [Стоянка Стоянова Бояджиева…] София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 329–340.

книга. Словото на Петър Динеков е въплътено във всяка една от неговите публикации и разгръща пред нас едно пространство на общуване с българското общество в продължение на повече от шест десетилетия. То отразява множеството негови „роли" в нашата култура – на учения, на педагога, на прекия участник в литературния живот, на културолога, на редактора, рецензента, на личния приятел на мнозина български и чужди творци.

Книжовното наследство на Петър Динеков като библиотека

Текстовете на учения и техните издания

Можем да определим книжовното наследство на Петър Динеков като една значима библиотека от текстове. Използвам термина „библиотека" неслучайно – той е обобщаващ и предполага сбирка, множество от произведения. Тази условна библиотека се състои от текстовете на автора и от техните печатни превъплъщения в различни по вид и предназначение издания.

Необходимо е да се направи и още едно разграничение – между „текст" и „издание на текста". Текстът в литературната библиография е основен обект на анализ като източник на семантична информация. Той е семантична категория, словесен израз на авторовите идеи и размисли. Установяването на отликите на един текст от друг при близост на съдържанието им изисква сравнение на словесното им изражение.

Изданието на текста е преход от себеизразяване на личността към публичност. То е акт на комуникация между автора и неговите читатели. Изданието е обект на библиографския запис и основен източник за идентификация и обществен достъп до авторовия текст в комуникативния процес. Събирането на отделните издания на един и същ текст в един библиографски запис показва времевата продължителност на общуването между твореца и неговите „невидими" събеседници.

Библиотеката от текстове на Петър Динеков, библиографски документирана, е наистина впечатляваща – той е автор на 1827 текста, публикувани приживе, съставител е на седем антологии и христоматии, редактор е на съчиненията на петдесет и трима български автори от всички периоди на българската литература, главен редактор е на монументалната „Кирило-Методиевска енциклопедия"[2], редактор е на още няколко десетки научни сборници и поредици, литературни архиви, на

[2]След смъртта на П. Динеков отпечатването на „Кирило-Методиевска енциклопедия" бе довършено от учениците му. От т. 3 нататък главен редактор на енциклопедията е доцент д-р Лиляна Грашева – бел. а. Т. Я.

двадесет и шест периодични издания и единични листове. Негови произведения са превеждани на седемнадесет езика.

Може да се каже, че обединителен център на литературното наследство на Петър Динеков е книгата в най-широкия смисъл на това понятие. Без съмнение той е един от малкото български учени, които познават българската книга от всички исторически етапи на нейното развитие. Той изследва книжовните явления както в тяхното непосредствено проявление, така и от дистанция, открояваща главните щрихи на културния процес – затова с такава лекота преминава от анализа към обобщението.

Текстовете-литературно наследство на П. Динеков го поставят в центъра на литературната комуникация през втората половина на XX век. Те са израз на човешко поведение – научно, обществено, художествено, естетическо, дори политическо – ще посоча доклада му за поезията[3] на първата писателска конференция през 1945 г. Този доклад изиграва решителна роля за ограничаване на деструктивните процеси в българската култура след девети септември 1944 г., довели до изолация на автори и творби, и връща в регистъра на българското литературно наследство творби на видни негови класици. Мога да продължа с изброяването на негови текстове със силен обществен отзвук, но ще се ограничa само с посочването на още един – статията му „Основни черти на старата българска литература"[4]. Тя си поставя отговорната задача да разсее натрупани в българското литературознание предубеждения по отношение на средновековното ни книжовно наследство, поради ограниченията на господстващи в българската наука методологически позиции, и извежда на преден план изследването му като художествено явление – специфика на жанровете, естетическо въздействие върху средновековния човек. Ясно е изразена позицията на Петър Динеков за защита, съхраняване, опазване и популяризиране на старобългарската литература като част от световното културно наследство.

Библиографията на Петър Динеков документира по безспорен начин неговото „ранно втурване" (метафората е на академик Д. С. Лихачов) в интелектуалния живот на нацията и дейното му участие в него чрез високия темп на публикационна дейност. Петър Динеков печата първите си статии още като ученик, но присъствието му в българския културен живот става видимо през годините на неговото следване. Броят на пуб-

[3] **Динеков**, Петър. Нашата поезия. – В: *Доклади*, изнесени на Първата национална конференция на писателите в България, 23–25 септ. 1945. София: Съюз на българските писатели, 1945, с. 97–142.

[4] **Динеков**, Петър. Основни черти на старата българска литература. – В: *Литературна мисъл*, год. 3, 1959, № 1, с. 34–58.

ликациите на младия студент по славянска филология в Софийския университет е наистина впечатляващ – през 1929 г. те са 12, през 1930 г. – 46, през 1931 – 62, през 1932 – 44, през 1933, последната година от неговото следване – 29. Именно през този период от време започва неговото трайно общуване с българската читателска публика на страниците на вестник „Литературен глас". В рубриката „Между книгите и списанията", поддържана от него от 1930 до 1937 г., той публикува над 130 обзорни статии, в които представя десетки български и чужди автори, наши и чужди учени, важни културни прояви в българското общество.

Неговата изключителна продуктивност и ранното му творческо съзряване са забелязани и оценени от създателя и редактора на елитарното списание „Златорог" – Владимир Василев, който го кани за сътрудник [5] От 1936 до 1942 година на страниците на това списание, „естетически законодател" в българската художествена култура до края на Втората световна война, са публикувани 31 негови текста – рецензии за съвременни писатели и проблемни статии, засягащи литературни и културологични въпроси. Набрал инерция и самочувствие като сътрудник на „Златорог", Петър Динеков издава и първите си книги, посветени на съвременния литературен живот в България – антологията „Българска лирика" (1941), която предизвиква 12 рецензии и шумна полемика, и сборника със статии „Литературни легенди" (1942), също с широк обществен отзвук, а между шестимата рецензенти на книгата е и самият Владимир Василев.

През 1938 г. Петър Динеков е избран за доброволен нехоноруван асистент при Катедрата по славянски езици в Софийския университет. Само три години по-късно (1941 г.) той е вече редовен доцент към същата Катедра. Устремният старт на новото поприще – университетски преподавател – рефлектира и върху характера на неговите публикации, и върху аудиторията, за която те са предназначени. От втората половина на 30-те и първата половина на 40-те години от миналия век се появяват цяла поредица негови изследвания, които го утвърждават като млад и надежден учен. Заявен е категорично неговият интерес към старата и възрожденската литература в поредица от студии, статии и монографии – „София през XIX в. до Освобождението на България" (1937), „Софийски книжовници през XVI в.: [Ч.] I. Поп Пейо" (1939), „Първи възрожденци" (1942), към българския фолк-

[5] Интересно изследване за връзките между Владимир Василев и Петър Динеков, основано на непубликувани техни писма, спомени и архивни документи, обнародва Евелина Белчева: „Петър Динеков: Портрет на критика като млад. Опит за реставрация по писма и спомени". – В: *Страница*, 2011, № 4, с. 145–181.

лор – „Кузман А. Шапкарев – събирач на народни умотворения" (Сб. БАН, 1940). И отново широк обществен отзвук – многобройни рецензии за тези научни трудове[6], а издателство „Хемус", само две години след отпечатването на „Първи възрожденци", подготвя ново издание на книгата. Същото издателство му предлага да напише предговорите към изданията на Паисий Хилендарски, Софроний Врачански, Георги С. Раковски, Юрий Венелин, Райко Жинзифов, Любен Каравелов, Иван Вазов, предназначени за нуждите на образователната система. Много от тях претърпяват бързо нови преиздания.

За да остана в рамките на „библиографския поглед" към неговото дело, ще отбележа, че през първите свои 16 години участие в българския книжовен живот той създава 476 текста, които съставляват малко повече от 26% от цялото негово литературно наследство. Впечатлява силното им „разсейване" в българския печат. Те се появяват по страниците на 26 вестника, на 5 юбилейни единични броеве, на 22 научни и популярни списания. Освен споменатите вече специализирани литературни издания – „Литературен глас" и „Златорог", Петър Динеков сътрудничи на авторитетни ежедневници (Мир", „Заря", „Зора"), на местния печат в Пловдив („Борба", „Воля", „Юг"), Бургас, Сливен и други градове, на научно-популярни списания като „Българска реч", „Българска мисъл", „Отец Паисий", „Просвета". Негови изследвания се печатат и в „тежки" научни издания като „Списание на БАН", „Сборник на БАН", „Архив за поселищни проучвания", „Известия на българското историческо дружество", „Македонски преглед".

Публикуваните текстове са еманация на неговите научни идеи, на литературните му пристрастия, но и на неговата рефлективност на обществени събития – театрални премиери, изложби, учебно дело, памфлети против войната, движение за мир, спорт. Те свидетелстват за неговите умения отлично да общува с различни читателски аудитории – на жените (постоянен сътрудник е на „Вестник на жената"), на есперантистите в България, на ляво настроената интелигенция и много други. През тези първи 16 години той изгражда трите си публични образа – на литературния критик, на литературния историк и на университетския преподавател.

В годините след Втората световна война нараства значително обществената роля на Петър Динеков като организатор на научния и културния живот в България. През този период той е утвърден професор в Софийския университет (1945-1979), ръководи Катедрата по българска литература в

[6]За „София през XIX в. до Освобождението на България" излизат 5 рецензии; за „Софийски книжовници през XVI в.: [Ч.] I. Поп Пейо" – 6 рецензии, а за „Първи възрож-

продължение на 18 години (1960-1978). Създава, оглавява и десетилетия ръководи секцията „Българската литература до Освобождението" в Института за литература при БАН, избран е за член-кореспондент (1947) и академик (1966), директор е на Кирило-Методиевския научен център, създател е на Института за фолклор към БАН и го ръководи до 1982 г. Избиран е за подпредседател на Международния славистичен комитет и е подпредседател на Българския национален комитет на славистите в продължение на 25 години. Активен участник е в живота на Съюза на българските писатели, в неговия Управителен съвет и в неговото ръководство. Списъкът с неговите обществени и институционални ангажименти може да бъде продължен още. А това говори за средищната му роля в българската култура, за дейност, която той изпълнява без много шум, с такт и с чувство за мисия – да съхрани научните и художествени постижения на българската интелигенция в нелеките времена на тоталитаризма в България.

Публикационната дейност на Петър Динеков в следвоенните години запазва високите си темпове. Тя се разгръща не само върху терена на българската култура, но и на полето на международната хуманитаристика, където Петър Динеков се изявява като популяризатор и защитник на българския принос в световното културно наследство.

Библиографски фиксирани през тези следвоенни години са 1351 негови текста, някои от които претърпяват многобройни преиздания.[7] Те представляват мощен поток, който плътно тече в литературното пространство от втората половина на XX век.

Събрани в един библиографски запис, преизданията на един текст (представете си какъв труд е за библиографа да ги издири и сравни!), представляват своеобразна темпорална карта за неговата жизненост. Документирана е промяната на неговата функционалност в процеса на общуването с читателите, преминаването му от едни към други нива на култура – от висока наука към образование, от образование – към популяризация. Променя се и адресатът му – от изследователя – към студента и масовия читател. Документиран е процесът на общуването. От една страна е видно продължителното въздействие на текста върху читателската аудитория, а от друга – то е своеобразна оценка за обществената значимост на текста.

---

[7]Статистика, направена на основата на библиографските указатели, показва, че ако отделните преиздания на неговите текстове след 1944 г. бъдат представени като отделни библиографски единици, то общото им число би надхвърлило 2230 заглавия.

[8] **Вазов**, Иван. Под игото. роман в 3 части из живота на българите в предвечерието на освобождението. София: Бълг. писател, 1956, с. 5–16.

Ще дам само няколко примера в подкрепа на своето твърдение за променящата се функционалност и читателска аудитория на произведенията на Петър Динеков. Неговият текст „Обаянието на романа „Под игото"[8], отпечатан първоначално като предговор към изданието на романа, осъществено от „Български писател" през 1956 г., има 18 препечатки. Същият предговор представя този класически роман на българската литература и за чуждестранния читател. Преведен е на английски през 1960 г. и на френски език през 1976 г. Френският превод е използван отново и през 2004 г. Предговорът към юбилейното издание по повод 200-годишнината от написването на Паисиевата история, озаглавен „Паисий Хилендарски и неговата „История славеноболгарская"[9] за 20 години има 19 препечатки: 11 – в популярното издание на „Историята" от поредицата „Библиотека за ученика", 8 – в „Очерци за българските писатели. Ч. I". Статията „Христо Ботев – геният на една епоха"[10] е препечатвана до 1989 г. 14 пъти. Седемте му антологии и христоматии по старобългарска и възрожденска литература имат общо 23 издания, от които само „Старобългарски страници" – 10, а „Славянобългарска история" в неговия новобългарски превод, под негова редакция и с негови предговори – над 40. А това означава, че няколко поколения българи са формирали възприятията си за българската литература и са я поемали чрез оценките на Петър Динеков.

Интересни модификации в диалога между Петър Динеков и неговите читатели очертава Йорданка Холевич в своята статия „Учебникът"[11], посветена на „Български фолклор. Ч. I". Това е един от най-интересните културологични анализи върху труд на Петър Динеков, в който изследователката показва как общуването с този труд излиза извън творческите намерения на своя автор и попада в многопластовия контекст на комуникацията автор-читател като разкрива „нова ниша в системата от културни нива".

За публичния образ на Петър Динеков и за неговото въздействие върху българската общественост чрез печата особено значение имат неговите интервюта. А те никак не са малко – около 75. Прочитът и анализът на тези интервюта заслужават изследователско усилие. Защото от дистанцията на времето през тях наистина можем да видим "кон-

[9] **Паисий Хилендарски**. Славянобългарска история. под ред. и с предг. на Петър Динеков. София: Бълг. писател, 1963, с. 7–18.

[10] **Ботев**, Христо. Избрани творби. подбор, ред., бел. и прил. Стефана Таринска. София: Бълг. писател, 1972, с. 5–12.

[11] **Холевич**, Йорданка. "Учебникът" (Български фолклор, Ч. 1. 1959). – В: *В памет* на Петър Динеков – традиция, приемственост, новаторство. ред. кол.: Константин Косев - отг. ред. и др. София: АИ Проф. Марин Дринов, 2001, с. 17–20.

турите на личността", да оценим уменията на Петър Динеков да предлага синтез на научни идеи по достъпен за широка аудитория начин, да почувстваме широтата на неговата култура и мислене.

Характерни черти на личността му можем да съзрем и в литературните полемики и дискусии, в които участва – те са 27 на брой, твърде значителна цифра за традиционно определяния като умерен и неконфликтен учен и литературен критик. Петър Динеков се отличава от повечето наши полемисти. Демонстрира овладяно поведение в спора, уважение към опонента, а когато е необходимо – изразява ярка гражданска и научна позиция. И което е най-важно – успява да наложи своето мнение, факт, който има важни последици за литературното развитие.

Има още един, според мене твърде интересен, аспект на анализ на библиотеката, представляваща книжовното наследство на П. Динеков. Това са позоваванията, които авторът използва в своите изследователски текстове – цитираната литература, а също така и т. нар. вътрешни цитирания. В това отношение текстовете на Петър Динеков са благоприятна основа за анализ и по-широки културологични наблюдения. Много от неговите научни трудове са отговор на други, реагират на измененията в литературоведските вкусове, приемат или отхвърлят идеи. Анализът на цитиранията би помогнал да се преминат националните граници на библиотеката-книжовно наследство на Петър Динеков и на наднационално ниво да се потърси скритото, невидимо общество от съидейници или опоненти, формиращи своеобразна семантична мрежа, в която е вплетен не само творецът Петър Динеков, но и българската хуманитаристика.

И след смъртта му отново се появяват негови творби – библиографски документирани са 61 заглавия. През 1993 г. излиза очеркът му за неговия колега и близък приятел проф. Стойко Стойков (подготвен в съавторство с Максим Младенов). През 2001 г. посмъртно е отпечатана неговата последна книга „Размисли върху българската литература и култура", в която освен известни негови текстове, са включени и два непубликувани приживе – „Фолклорът и развитието на крупните епически форми на съвременната литература" и „В света на българската народна балада"[12]. През 2007 г. е преиздадена за трети път книгата „Възрожденски писатели". От 1998 до 2008 г. има още 9 преиздания на Паисиевата „История славянобългарска" в неговия превод на новобългарски. Негови изследвания съпровождат произведения на Паисий Хилендарски, Христо Ботев, Нешо Бончев, Захари Стоянов, Елин Пелин,

[12]**Стойкова**, Стефана. Послеслов. – В: *Динеков*, Петър. Размисли върху българската литература и култура. София: изд. Българска книжница, 2001, с. 299.

Йордан Йовков, Никола Фурнаджиев, Николай Марангозов, Емил Коралов, Йордан Радичков, Петър Караангов, Михаил Арнаудов и други, издадени през последното десетилетие на XX и първото на XXI век.

Оценката за книжовното дело на Петър Динеков

Мисля, че опитът да се види Петър Динеков в съобществото на книгите, не може да подмине и оценките за неговото книжовно дело. Те също съставляват една разнородна библиотека от текстове. Авторите на тези текстове са учени – българи и чужденци, но също така и писатели, журналисти, приятели, продължително общували с Петър Динеков, хора, запомнили своите кратки срещи с него като събитие в живота си. Тези публикации – смесица от факти и интерпретации от разнопосочни гледни точки, от емоция и рефлективност, израз на уважение и почит към учителя, възхищение от неговата обаятелна личност – обективизират публичната оценка за него в обществото.

Най-представителната част от тази библиотека с текстове-оценка представляват трите сборника в негова чест[13], издадени по юбилейни поводи. Те изразяват позицията на изследователската общност. Встъпителната студия към първия юбилеен сборник „Литературознание и фолклористика"[14] може да бъде отнесена към класическия академически жанр за оценка на научни заслуги. Стефана Стойкова, Лиляна Грашева, Дочо Леков и Милена Цанева очертават постиженията на академика в областта на фолклора, старобългарската, възрожденската и новата българска литература. За участие в сборника са привлечени 82 учени от областите на научни интереси на Петър Динеков – представители както на силната българска изследователска школа, за развитието на която заслуга има самият академик, така и на световната славистика и фолклористика. Може да се каже, че тази представителна извадка на учени с национално и международно признание е категорично свидетелство за авторитета на Петър Динеков в България и в чужбина.

Проблемът за континуитета в науката и въздействието на Петър Динеков върху развитието на българистиката продължава да привлича внимание и след неговата смърт. През 1993 г., 1994 и 1995 г. Институтът за

[13]Литературознание и фолклористика: Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков. София: БАН, 1983. 480 с.; В памет на Петър Динеков. Традиция, приемственост, новаторство. ред. колегия: К. Косев – отг. ред. и др. София: КМНЦ, 2001. 592 с., 2 л. цв. ил.; Спомени и размисли за Петър Динеков: 100 години от рождението му. състав., ред кол.: [Стоянка Стоянова Бояджиева...]. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010. 398 с.

[14]Научното дело на академик Петър Динеков / Стефана Стойкова, Лиляна Грашева, Дочо Леков, Милена Цанева. – В: *Литературознание* и фолклористика. сб. в чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков. София: БАН, 1983, с. 5–34.

литература към БАН организира три интернационални колегиума за стара българска литература и култура в памет на Петър Динеков, за да се представи актуалната научна проблематика в тази област. Проблемът за приемствеността в науката е централен и във втория юбилеен сборник „В памет на Петър Динеков: Традиция, приемственост, новаторство". Участниците – 85 български и чуждестранни учени продължават идеи, лансирани от Петър Динеков, предлагат нови изследователски концепции, разширяват терена на литературоведските проучвания. Във встъпителната статия към сборника Светлина Николова[15] акцентира върху приемствеността и посланието, което Петър Динеков завещава на поколението хуманитаристи от XXI век – да следва вечните, непреходни ценности на човешкия дух, които трябва да съпътстват духовното развитие на българската нация.

Третият сборник „Спомени и размисли за Петър Динеков", посветен на 100-годишнината от рождението на Петър Динеков, разчупва границите на утвърдилия се в нашата наука жанр „юбилеен сборник". В него думата е предоставена на събеседниците на Петър Динеков от изминалите години, на учениците и последователите му. Множеството погледи към делото и личността на Петър Динеков, размислите и спомените за него, рисуват контурите на личността и изграждат колективен „мозаичен портрет". Последвалата юбилейна научна сесия в БАН по повод стогодишнината от рождението на Петър Динеков през 2010 г. отразява и пораслото самочувствие на по-младото поколение литературоведи. Съзира се стремеж да се надскочат „мисловните коловози" на традиционната представа за Петър Динеков и обективно и дори провокативно[16] да се оцени неговото литературно наследство в българската култура на XX век. От дистанцията на изтеклите десетилетия и от позициите на новите изследователски нагласи се търсят обективни критерии за оценка на неговите приноси в науката. В статията на проф. Клео Протохристова[17]

---

[15]**Николова**, Светлина. 90 години от рождението на академик Петър Динеков. – В: *В памет* на Петър Динеков. традиция, приемственост, новаторство. ред. колегия: Константин Косев – отг. ред. и др. София: Кирило-Методиевски научен център, 2001, с. 7–16.

[16]**Радев**, Иван. Акад. Петър Динеков и възрожденистиката ни вчера и днес. – В: *Liternet* [онлайн]. 17 окт. 2011, № 10. – ISSN 13-12-2282, [прегледан 10.11. 2011]. http://spisanie.liternet.bg

[17]**Протохристова,** Клео. Професор Петър Динеков – от академичната фигура към автентичното присъствие. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. състав., ред кол.: Стоянка Стоянова Бояджиева...]. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 73–89.

„Професор Петър Динеков – от академичната фигура към автентичното присъствие"[17] се изказва опасение за липсата на надеждни статистически показатели за контекстуализация и съизмерване.

Мисля, че тъкмо по отношение на статистическите критерии библиографията може да бъде особено полезна. В съвременната наука модерни изследователски методи като библиометрия и сциентометрия почиват именно на библиографията. Кои от показателите, които тя използва, могат да обективизират оценката за значимостта на едно творческо присъствие?

Ето някои по-важни – количество на преизданията на текстовете на учения, брой на рецензиите за произведенията му, брой на цитиранията на трудовете му, авторитетност на източниците (т. нар. импакт фактор), в които те са публикувани или цитирани.

За първите два надежден източник е библиографията. Вече бе направен коментар за преизданията на произведенията на Петър Динеков. Малко са българските учени, които могат да се похвалят с такова количество жизнени, устойчиви във времето текстове.

Съществена част от оценките за Петър Динеков представляват рецензиите за неговите изследвания. В българския и в чуждестранния печат се появяват 240 рецензии, главно за научните му трудове. Ранното му съзряване като учен е забелязано още през 30-те години на отминалия век. Петър Динеков е едва на 24 години, когато се появява първата рецензия за негова публикация[18] – писмата на Кузман Шапкарев до проф. Марин Дринов[19]. Следващата му творба, която привлича рецензентското внимание, е „София през XIX в. до Освобождението на България", за която се появяват 5 рецензии в българската преса и 1 – в чужбина (Prager Presse). Но най-рецензираната му творба, която е и обект на остра полемика, е антологията „Българска лирика" (1941) – за нея се появяват 12 силно поляризирани мнения в печата.

Освен рецензии за научните трудове на Петър Динеков, в печата се появяват и много опити за характеристика на неговото дело и личност. Установени са до този момент въз основа на наличните библиографски ресурси 299 статии. Първите се появяват още през 40-те години на отминалия XX век. Особено внимание заслужава работата на Цвети Иванов „Ученият и критикът"[20]. Това е ранен опит за литературен портрет на младия Петър Динеков, който тогава е едва на 32 години, и

[18] *Литературен глас*, год. 7, № 244, 14 окт. 1934, с. 7.

[19] *Македонски преглед*, год. 9, 1934, № 2, с. 25-26; № 3–4, с. 93–108.

[20] *Дъга*, год. 9, № 508, 7 дек. 1942, с. 4.

то в посоката, която според Клео Протохристова е особено продуктивна – „в контурите на неговата личност". Цвети Иванов пръв отбелязва като характерни особености на неговите литературни оценки „мекота, човечност и оптимизъм" и на неговия стил – „простота, лекота и убедителност".

До смъртта на Петър Динеков са отпечатани 104 статии за него, а след смъртта му –195. Цифрите доказват, че интересът към делото на Петър Динеков не е намалял, а се увеличава. Ако съизмерим статистически оценките за светилата на Софийския университет от първата половина на XX век с тези за Петър Динеков, то имаме всички основания да го поставяме редом с Иван Д. Шишманов, безспорния лидер (623), с Боян Пенев (428) и с Михаил Арнаудов (303). Както своите предходници в Университета, Петър Динеков публикува в издания на водещи научни институции и организации в България и в чужбина. Неговите работи се появяват във всички основни научни списания и продължаващи издания в България, в сборници от национални и международни конференции и конгреси, в авторитетни чуждестранни славистични и балканистични издания.

Що се отнася до цитиранията, то трябва да признаем, че липсва каквато и да е статистическа основа за научните цитирания в българския печат[21]. Неведнъж са били изказвани съжаления, че не е изградена национална система от типа *Science citation index*, каквато има вече в ред страни. А точно този тип информация е всепризнат мерител за разпространението на идеи. Следователно ние не можем да кажем с точност кои български учени и в кои свои публикации цитират трудове на Петър Динеков.

Ако искаме да получим статистически доказателства за това дали произведения на Петър Динеков са цитирани в чужбина, то трябва да се насочим към международните системи за цитирания на научна литература. Най-новият инструмент за подобни проверки е платформата ISI Web of Knowledge[22], резултат от стремителния напредък на съвременните технологии и възможностите да се ползват глобалните информационни ресурси в интернет. Макар че достъпът до тази платформа става възможен едва в началото на XXI век, тя включва ретроспективно множество библиографски ресурси, включително индекси на цити-

[21] **Янакиева**, Елена. Справките за научно цитиране. Възможни ли са в български условия? – В: *Библиотека*, год. 17, 2010, № 5, с. 139–145. -ISSN 0861-847X.

[22] През 2002 г. Web of Science обедини цитатното търсене и хипер-връзките в уеб и създаде платформата ISI Web of Knowledge, обединяваща данни от списания, патенти, доклади от международни конференции и уеб ресурси по точни, обществени и хуманитарни науки. Повечето списания са на английски език или с версия на английски.

ранията в обществените и хуманитарните науки. При проверка в тази платформа през 2012 година бяха открити 48 цитирания на публикации на Петър Динеков в системата ISI Web of Science.

Как е представен ученият Петър Динеков в световната система ISI?

Преди да се пристъпи към анализ на самите цитирания, необходимо е да се направят някои предварителни уточнения. Броят на цитиранията в никакъв случай не е репрезентативен поради няколко причини. Проследяването на цитиранията в областта на обществените и хуманитарните науки[23] започва от края на 70-те години на XX век и обхваща главно англоезична литература. Ограничен е броят на анализираните източници от европейските страни, съвсем слабо са застъпени тези от славянските и балкански държави. Следователно голяма част от онези източници, които публикуват научни публикации в областта на балканистика, славистика и българистика, и в които печата Петър Динеков, остават извън обхвата на тези системи.

Въпреки направените уговорки, анализът на цитиранията дава възможност за интересни наблюдения.

Петър Динеков е цитиран в издания, публикувани от 1981 до 2011 г. Основната част от цитиранията – 33, са в научни списания, 5 – в сборници с материали от международни конференции и конгреси, 10 – в обзори и рецензии за научна литература. Почти половината от цитиранията в списанията се появяват след смъртта на Петър Динеков, факт, който потвърждава констатацията, че чуждестранните учени припознават Петър Динеков като безспорен авторитет в областта на историята на българската литература и фолклор.

Интерес за изследователите представлява фактът, че сред най-цитираните са неговите ранни публикации[24] от 30-те и 40-те години, при това някои от тях са цитирани повече от един път в годините 1992 – 1995 г.

В областта на фолклора най-цитираният труд на Петър Динеков

---

[23]**Маршакова**, Ирина Система цитирования научной литературы как средство слежения за развитием науки. Москва: Наука, 1988. 288 с.

[24]„Писмата на Кузман Шапкарев до проф. Марин Дринов" (*Македонски преглед*, 1934, № 2 и № 3), „Марин Дринов и българското дружество „Напредък" във Виена: „Страничка от нашата културна история" (*Славянски глас*, 1934, № 3–4), „Македония в преписката на Марин Дринов" (*Македонски преглед*, 1942, № 2), „Към въпроса за отношението на българите към делото на Феликс Каниц" (*Списание* БАН, 63, 1942), „Кузман Шапкарев – събирач на народни умотворения" (*Сборник* БАН, 1940), „Софийски книжовници през XVI век" (1939 г.), „Софроний Врачански" (1946, под ред. и с предг. от Петър. Динеков), „Отношенията между българи и турци в София през XVI в. (*Известия Българо-историческо дружество*, 16–18, 1940).

е „Български фолклор" – с 6 цитирания (1. изд. 1972, 2. изд. –1990). Следват студиите и статиите „Фолклорът в историческия живот на народа"[25], „Славянската наука през XIX в. и проблемите на българския фолклор"[26], „Problems of the Bulgarian hajduk folksongs"[27], „Condition and purposes of contemporary folklore science[28].

В областта на старобългарската литература с три позовавания са „Христоматия по старобългарска литература" (3. изд. 1974) и „Българската литература през XVII век" [29], с две – антологията „Старобългарски страници" (1966), „Кирило-Методиевска енциклопедия: Т.1" (1985) и „Културно-историческото значение на Симеоновия сборник"[30]. Следват студиите и статиите – „Българската литература през XI – XII век"[31], статиите „Търновската книжовна школа в развитието на българската литература"[32]. Цитирани са и книгите му „Проблеми на старата българска литература" (1979 г.) и "Похвала на старата българска литература"(1989) като обобщаващи трудове в старобългаристиката.

Цитиранията са в източници като списанията: "Вопросы истории", „Русская литература", „Balkan studies", „Bulgarian historical review", „Communication", „Jahrbuch für volksliedforschung", „Journal of Mediterranean studies", „Journal of medieval history", „Journal of popular culture", „Journal of urban history", „Nuova rivista storica", „Rhetorica: A Journal of the history of rhetoric", „Saeculum", „Slavic and East European journal", „Southeastern Europe", „UCLSA Slavic Studies", „Wiener slavistisches Jahrbuch", „Zeitschrift für slavishe philologie", „Zeitschrift für slawistik", „Zeitschrift für volkskunde", „Zentralblatt für bibliothekswesen". Има цитирания и в следните материали от международни конферен-

[25]**Българска** народна поезия и проза. т. 1. състав. Лиляна Богданова. под ред. на Тодор Моллов. София: Бълг. писател, 1981, с. 5–21.

[26]**Славянска** филология : т. 14. София: БАН, 1973, с. 109–120.

[27]**Bulgaria.** Past and Present. studies in history, literature, economics, music, sociology, folklore and linguistics. proceedings of the Intern. conf. on Bulgarian studies held at the University of Wisconsin, Madison, May 3–5, 1973. Columbus, Ohio: American Association for the Advancement of Slavic Studies, 1976, p. 359–372.

[28]**The Folk** arts in Bulgaria. papers presented at a symposium, Pittsburg, Pensylvania, Oct. 1976. Pitttsburg: (USA), 1976, p. 9–14.

[29]*Литературна история*, 1, 1977, с. 5–15.

[30]Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). т. 1. под общата ред. на Петър Динеков. София: БАН, 1991, с. 9–15.

[31]История на българската литература: т. 1. ред. Петър Динеков. София: БАН, 1962. 453 с.

[32]Търновската книжовна школа 1371 –1971 : Междунар. симпозиум, Велико Търново 11 – 14 окт. София, 1974, с. 15–26.

ции: „East central and Eastern Europe in the early middle ages : Proceedings Paper of 36th International Congress on Medieval Studies, 3-6 May 2001" (2005); „ Monastic traditions : 4th International Hilandar Conference 14 – 15 Aug. : Proceedings Paper" (Columbus, 1998); „ Colloquium on Slavic Translations of Greek Texts : Proceedings Paper, Nov. 16, 1995" (Hamburg, 1998), „ International Conference on The Scientific Legacy of Felix Kanitz: Proceedings Paper, May 22-23, 1995" (София , 1996).

Не съм сляп поклонник на статистиката и на точните статистически методи за оценка на едно литературно наследство. Но те могат да ни дадат мащаба му, да го наместят (по израза на Клео Протохристова) в „имагинерната територия, приютила мегатекста на българската хуманитаристика", но не могат да имат последна дума за качествата на изследователя.

Петър Динеков в пространството на обществената и личната библиотека

Мястото на Петър Динеков в съобществото на книгите може да бъде видяно и през неговото отношение към библиотеката като класически символен образ на знанието, съхранено в книжна колекция. Самият Петър Динеков ни дава отправни точки за подобно вглеждане в особената „аура" на библиотеката и нейното въздействие върху формирането на личността му.

В посвещение към читателите на списание „Библиотекар"[33], предхождащо неговото интервю „Библиотеката в моя живот"[34], той заявява: „Ако не бях работил като учител и университетски преподавател, втората професия, която бих си избрал, е работа в библиотека". Не отричам, че подобно изявление на страниците на едно професионално списание може да съдържа известна доза куртоазност. Но зад думите се крие нещо по-дълбоко – те говорят за ценностна система, в която книгата и библиотеката имат първостепенно значение за интелектуалното общуване и духовното развитие на личността. Текстът на самото интервю потвърждава това. В отговор на журналистическия въпрос за мястото на библиотеката в неговия живот Петър Динеков отговаря : „Аз не мога да се представя живота без библиотека... Тук става дума не само за библиотеката изобщо, защото ние непрекъснато си служим с обществените библиотеки, в широкия смисъл на тази дума. Но основата, разбира се, е личната библиотека. Излизайки от личната си библиотека, човек вече търси онзи книги, които не притежава.

[33]**Библиотеката** в моя живот. интервюирал Иван Вълов. – В: *Библиотекар*, год. 27, 1980, № 4, с. 36–41.

[34]Пак там, с. 37.

А за човека на науката това са огромно количество книги, които често пъти трябва да се търсят в много библиотеки, понякога се изписват от чужбина или дори се ползват в чужбина. Значи без библиотеката човекът на науката не може; човекът на литературата също не може"[35]

Петър Динеков споделя, че за общуването му с книгите голяма роля са изиграли първоначално обществените библиотеки – библиотеката към Първа софийска прогимназия, а после – богатата библиотека на Трета мъжка гимназия. Но за израстването му като учен без съмнение най-важна е ролята на научните библиотеки. В споменатото вече интервю той отбелязва ползотворната за научното му израстване роля на Университетската и Народната библиотека в София, на публичната библиотека във Варшава, но най-признателен е на Пловдивската народна библиотека, за която споделя следното: "Така се случи, че след завръщането ми от Варшава станах за две години гимназиален учител в Пловдив – от 1936 до 1938 г. Бях учител по български език във френския колеж... имах извънредно много свободно време и потънах в извънредно богатата народна библиотека на Пловдив, която в началото е била по-богата и от Софийската, а има такива книги, които и сега не се намират в Софийската народна библиотека, особено периодика. Това беше за мене нещо невероятно – да имаш време да четеш много, да четеш непрекъснато, никакви заседания, събрания, нищо не те отвлича. Мисля, че на тази библиотека дължа най-много в ония толкова важни за мене години, когато се готвех за научна работа. Винаги ще бъда признателен на тази библиотека..."[36]

Можем да обобщим – пречупена през личния жизнен опит на Петър Динеков, обществената библиотека е не само пазител на знанието, но негов „публичен консултант" в системата на науката и образованието и незаменим партньор в научното изследване.

Личната библиотека

Ако наистина търсим оценка за книжовното дело на Петър Динеков в „контурите на личността", то би трябвало да обърнем поглед и към неговата лична библиотека. Защото книгата за Петър Динеков бе нещо повече от изследователски обект. Тя бе част от самия човек, от атмосферата, която той носеше и която присъства в неговото посла-

[35] **Библиотеката** в моя живот, с. 38.

[36] **Янакиева**, Татяна. Акад. Петър Динеков и книгата. – В: *Българска книга*, 1992, № 12, с. 58–63.

[37] **Янакиева**, Татяна. Акад. Петър Динеков…, с. 58–63.

ние за книгата, което остави на българската култура. Трябва човек да е посещавал дома му, за да се убеди в това[37]. Първото впечатление на всеки посетител в апартамента на семейство Динекови на ул. Любен Каравелов № 11 е, че книгите са ограничили сериозно жизненото пространство на обитателите му. Личната библиотека на Петър Динеков бе преляла извън големите остъклени шкафове, предназначени да я съхраняват, и се бореше за всяка педя свободна площ в стаите. Книгите се извисяваха на заплашително високи купчини върху масата и столовете в хола, бяха се покатерили върху камината, която отдавна служеше само за украса, върху дългите рафтове в голямата стая и достигаха почти до картините по стените. Най-новите издания бяха натрупани върху малката масичка в холната стая, любимото работно място на Петър Динеков. Книгите имаха и тайни обиталища – общата стая в партера на жилищната кооперация, тавана, където те бяха наредени систематично в пакети с надписи на съдържащото се в тях.

Тази огромна библиотека изискваше от притежателя й истинско посвещение. Маршрутът на ежедневните разходки на Петър Динеков преминаваше през всички по-големи книжарници в София. Той купуваше книги и носеше книги от многобройните си командировки в чужбина, получаваше книги от писатели, учени, от учениците си. И щедро заемаше и подаряваше както своите книги, така и тези на други автори, които му бяха направили впечатление. След смъртта на Петър Динеков неговата сестра дари личната му колекция от 14296 заглавия на Пловдивската народна библиотека в изпълнение на неговата последна воля. За тази библиотека може да се каже, че представлява наистина внушително „съобщество" на книгите.

Как анализът на една лична библиотека може да разкрие значимостта на едно литературно дело?

От библиотековедска гледна точка важен е въпросът за ценността на колекцията от книги на един учен. Тя се оценява в съдържателно отношение според качеството на специализираната научна литература, която включва. Но такъв подход пренебрегва личностните предпочитания на притежателя ѝ. Именно подборът отразява интелектуалните търсения на човека, пристрастията му към определени идеи и определени автори.

Съществува и друга възможност за анализ – да се оцени библиотеката като се потърси връзката между личност и книжнина, между житейската и интелектуалната биография на човека. От тази позиция една лична библиотека може да се оценява според степента, в която

разкрива личността на своя създател. Не всички книги от личната библиотека могат да изпълнят такава задача. От значение в този случай е онази нейна част, която аз наричам „книги с двойна комуникативна функция". Такива са книгите с дарствени надписи, посвещения и автографи – 3160 на брой. Тези „живи" книги съставят близо една четвърт от библиотеката на Петър Динеков[38].

Сбирката с дарствени надписи се е оформяла в продължение на седем десетилетия и отразява контактите на учения – 2179 книги са му дарени от 400 български творци. Повече от 200 чужденци са му дарили около 960 книги – това са оригинални творби на 23 чужди езика, художествени и научни, преводи на българска художествена литература, сборници с документални материали, шедьоври на полиграфическото изкуство и много други.

Езиковата характеристика на дарствените надписи свидетелства за действителните мащаби на интелектуалното му общуване с представители на културния елит в няколко десетки страни – главно в областта на българистиката, славистиката и балканистиката: 375 са на руски език, 228 – на полски, 86 – на сръбски и хърватски, 52 – на украински, 41 – на румънски, 38 – на чешки, 17 – на словашки, 32 – на английски, 31 – на немски, 22 – на френски, 8 – на унгарски, 6 – на словенски, 6 – на италиански, 3 – на молдавски. Цифрите категорично свидетелстват за огромния авторитет на учения, а така също и за широкото разпространение и популяризацията на българската култура в света.

Надписаните книги са разнообразни по съдържание и тематика. Най-многобройни сред дарените книги са литературно-художествените произведения – 1484 творби, подарени на Петър Динеков от техните ав-

---

[38]Подробна характеристика на тази колекция предлага студията: **Колева**, Радка, **Янакиева**, Татяна. *Личната* библиотека на акад. Петър Динеков. книги с дарствени надписи. – В: *Личната* библиотека на академик Петър Динеков: каталог. книги с дарствени надписи: Т. 1. Пловдив: Народна библиотека Иван Вазов, 1998, с. 1–31. Текстът на това изследване е препечатан по-късно в списание *Везни*, 2001, № 6–7, с. 16–37.

На същата тема: **Колева**, Радка, **Янакиева**, Татяна. Книги с дарствени надписи в личната библиотека на академик Петър Динеков. – В: *В памет* на Петър Динеков: Традиция, приемственост, новаторство. София: АИ Марин Дринов, 2001, с. 44-48.

[39]По-значителни са сбирките по: литературознание (включително литературна история и критика) – 928 заглавия, история – 201 заглавия, фолклор и етнология – 196, езикознание – 128, библиография и библиотечно дело – 64, изкуство (включително пластични и приложни изкуства, живопис) – 38, театър – 9, философия – 27, музика – 23, политика – 23, образование и педагогика – 22, книгознание – 18. Останалите заглавия се разпределят както следва: архитектура – 3, биографии – 4, демография – 4, естествени науки – 2, естетика – 2, икономика – 8, краезнание – 9, култура - 1, право – 2, приложни науки – 4, религия – 5, ръкописи – 3.

тори, преводачи и редактори. Останалите книги се отнасят към 23 тематични области[39]. Изключителното разнообразие в тематичния спектър на дарените книги говори за взаимоотношенията на Петър Динеков с личности от различни професионални кръгове, за ролята му на средищна фигура в българската култура през един продължителен период от време.

Дарствените надписи и посвещения свидетелстват за непосредствения контакт между хора, които желаят да общуват, да обменят идеи, да споделят ценности. Те са израз на определен тип етични и емоционални взаимоотношения – признание за личния авторитет на учения, уважение към учителя, събеседника, любов и приятелство. Датата и мястото, когато са дарени книгите, ги превръщат в източник на факти за биографията на учения. Документирани са събития, моментни „снимки" от една човешка история. От субективна гледна точка дарствените надписи са апел за комуникация, а от обективна – документ за една наднационална общност, свързана с общи интереси и ценности.

Ако наложим двете библиотеки – библиотеката-книжовно наследство на Петър Динеков и библиотечната му сбирка от книги, мисля, че ще постигнем няколко цели. Ще очертаем семантичните мрежи, с които е свързан Петър Динеков в съобществото на книгите, а през тях – и с българската и чуждестранна хуманитаристика през XX век. Ще получим по-едър мащаб за оценката на неговото дело, не само през погледа на неговите критици и изследователи, но и на неговите многобройни и твърде различни събеседници в културния диалог през XX век.

***

Вярвам, че именно съобществото на книгите ще осигури на Петър Динеков „живо" присъствие в съвременната българска култура. Така че, ако все пак се опитам в едно изречение да формулирам посланието, което Петър Динеков ни оставя, неговата мяра за трайното и непреходното, то най-добре би било да използвам заглавието на едно негово интервю от 1983 г.: „Търсете книгите, защото в тях има живот вечен".

ПРОФЕСОР ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ПОЛСКАТА ЛИТЕРАТУРА, КУЛТУРА И НАУКА

Катя Михайлова

„Един любознателен ученик от софийска гимназия прочел във вестника, че се открива курс по полски език. Бил един от петнадесетте, които се записали и един от петимата, които завършили този курс. Така започва голямото, продължило цял живот, страстно увлечение на Петър Динеков. Обект на този емоционален интерес е Полша, нейната култура и преди всичко – литература"[1].

Така започва статията си през 1979 г. полският журналист Михал Шулчевски, главен редактор на Варшавското списание „Widnokręgi" [Хоризонти], който се е срещал и разговарял неколкократно с професор Динеков. И продължава нататък: „Проф. Динеков проявява компетентност с дълбоки корени в нашата култура, в нейната история и настояще – та той познава или е добър приятел на много нейни творци. Нима може да има друго, освен дълбоко лично, отношение към нашата литература човек, който е бил на ул. Смолна у Бой-Желенски, който е получил неотдавна награда от ръцете на Ярослав Ивашкевич?"[2]

Това „полско увлечение" на професор Динеков започва, както видяхме, още в гимназиалните му години. То е част от общия засилен интерес към полската литература и култура в България в годините след Първата световна война и обявяването на свободната полска държава. Тогава се появяват многобройни преводи (от руски и немски) на големите полски писатели Адам Мицкевич, Хенрик Сенкевич, Станислав Пшибишевски, Кажимеж Пшерва-Тетмайер и други. Създава се Българо-полско дружество, което започва да издава свое списание „Полско-български преглед" и поредицата „Полска библиотека". По-късно особена роля в засилването на този интерес у младия Динеков изиграва следването му в специалността славянска филология в Софийския университет; лекциите по полска литература и особено задълбоченото му запознаване с научното творчество на такъв познавач на полската ли-

[1] **Шулчевски**, Михал. Сънародник хонорис кауза. – В: *Наша родина*, 1979, № 5, с. 9.
[2] Пак там.

тература и култура като проф. Боян Пенев, както и с преводите от Дора Габе на полски поети, направени вече непосредствено от полски език.

Несъмнено обаче най-голяма роля за трайната любов на Петър Динеков към полската литература, култура и наука изиграва двегодишната му специализация във Варшавския университет, където той е изпратен от проф. Любомир Милетич след завършване на образованието си в Софийския университет през 1934 г. Там той има невероятния шанс да слуша лекции при най-големите полски учени хуманитаристи и то не само в областта на литературата, а също на философията, социологията, фолклористиката, езикознанието. Това са професорите: ръководителят на специалността славистика във Варшавския университет по онова време проф. Станислав Слонски, философите Тадеуш Котарбински и Владислав Татаркиевич, класикът Тадеуш Желински, езиковедите Станислав Шобер и Витолд Дорошевски, историкът Марчели Ханделсман, литературоведът и специалист върху творчеството на писателя с полски произход Джоузеф Конрад Ю. Уейски, етнологът Ян Бистрон, фолклористът Юлиан Кшижановски. Под впечатление от лекциите на Ю. Уейски той чете цялото творчество на Джоузеф Конрад и написва статия за него, като изтъква, че литературното му творчество поставя много сходни и за двете литератури методологически въпроси.

Но една от най-важните следи от този период за бъдещата му научна кариера остава интересът му към фолклора и методологията на изследванията на проф. Юлиан Кшижановски. Младият Динеков посещава лекциите и семинарите му по полска литература и фолклор, летните курсове по полска култура с негово участие, изучава всичките му изследвания в областта на фолклористиката, участва в дискусиите с други чуждестранни учени в гостоприемния дом на професора. Покъсно става негов личен приятел и сътрудник до края на живота на полския учен, пише статии за научното му дело[3]. Определено може да се каже, че проф. Динеков е последователят на Юлиан Кшижановски в България. Подобно на него той разглежда фолклора предимно като словесно творчество и обръща особено внимание на близката връзка между фолклора и литературата. Проф. Петър Динеков неимоверно много ценеше трудовете на Юлиан Кшижановски: „Паралели"[4], „Системати-

[3] **Динеков**, Петър. Завои в развитието на полската литература. Делото на проф. Юлиян Кшижановски. – В: *Литературен глас*, год. 8, № 316, 20 май 1936, с. 7; **Динеков**, Петър. Проф. Юлиан Кшижановски. – В: *Български фолклор*, год. 3, 1977, № 1, с. 74–76.

[4] **Krzyżanowski**, Julian. Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru. Warszawa: [Nakl. T-wa Lit. im. A. Mickiewicza], 1935. 236 с. (Вж и 2. изд., 1961; 3. изд., 1977).

зация на полската народна приказка"[5], „Фолклористични очерци"[6], „В света на народната приказка"[7] и особено „Речник на полския фолклор"[8], който неизменно препоръчваше на нас – начинаещите фолклористи полонисти. По-късно ни изпращаше за консултации при проф. Кшижановски в създадения и ръководен от него Отдел за народно творчество към Института за литературни изследвания на Полската академия на науките, оглавен след смъртта на професора от вярната му сътрудница и следовница Хелена Капелуш. Срещите и дискусиите с тези двама полски учени се превърнаха в истинска школа за редица млади фолклористи от различни страни, които редовно през годините търсеха съвет или библиография за научните си изследвания именно там, в кабинета на проф. Кшижановски. За съжаление, след смъртта на Хелена Капелуш Отделът за народно творчество беше закрит. През целия си живот Петър Динеков говореше с пиетет за Юлиан Кшижановски и неговата „огромна научна култура, забележителна памет, остър ум и невероятно трудолюбие"[9], наричаше го своя „втори учител по научен скептицизъм" (за първи такъв учител той определяше своя професор от Софийския университет, бележития медиевист и историк на българската литература Йордан Иванов).

От двегодишния му престой в предвоенна Варшава произтича и продължилата през целия му живот любов към полския театър. За гледаните спектакли в театър „Полски", театър „Народови" или театър „Редута", за блестящите предвоенни актьори Людвик Солски, Стефан Ярач и Юлиуш Остерва младият Динеков изпраща специална кореспонденция за вестник „Литературен глас"[10]. Той е впечатлен не само от големите актьори и режисьори във варшавските театри, но и от разнообразието на репертоара, от организацията на театралното дело в града, от голямата национална драматургична и театрална традиция, за да сподели по-късно: „Във Варшава научих какво значи световен те-

[5]**Krzyżanowski**, Julian. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. 1–2. Wrocław: Wydawn. Polskiej Akademii Nauk, 1962–1963.

[6]**Krzyżanowski**, Julian. Szkice folklorystyczne. T. 1–3. Krakow: Wydown. literackie, 1980.

[7]**Krzyżanowski**, Julian. W świecie bajki ludowej. Warszawa: (Helena Kapelus Panstwowy Instytut Wydawniczy), 1980. 263 c.

[8]Słownik folkloru polskiego. Pod red. Julian Krzyżanowski. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1965. 487 c.

[9]**Динеков**, Петър. В предвоенна Варшава. – В: *Динеков*, Петър. От Възраждането до днешния ден. София: Бълг. писател, 1987, с. 234.

[10]**Динеков**, Петър. Из варшавските театри. – В: *Литературен глас*, год. 7, № 261, 6 февр. 1935, с. 3.

атър"[11]. След години тази любов към полския театър ще го свърже с един от най-големите съвременни театрални критици, изиграл и друга роля в живота му, за което ще стане дума малко по-късно.

Но може би най-голямо впечатление в културния живот на предвоенна Варшава му прави запознанството с творчеството и личността на полския писател, литературен и театрален критик, историк, преводач, фейлетонист, есеист, публицист, мемоарист, поет сатирик от краковската бохема Тадеуш Бой-Желенски. Срещата с този голям полски интелектуалец оставя следа и го съпътства през целия му живот, а всеки един от нас, който е общувал с професор Динеков, е слушал интересните и забавни разкази за посещението му на известните жур-фиксове всяка събота в дома на писателя, където са се събирали писатели, артисти, художници и където младият Динеков е имал рядката възможност да се запознае с поетесата Мария Павликовска-Ясножевска, актрисата Ядвига Мрозовска и други знаменитости на полската литература и култура. Бой-Желенски го очарова за години напред със „своя либерализъм и хуманизъм, с борбата срещу литературното идолопоклонничество, с търсенето на нови морални и социални критерии, със свободата на духа", за да напише, че чрез Бой той открива „една нова Полша или по-точно – един нов аспект на Полша", който му допада[12]. Петър Динеков определя този полски писател, „полемист и рушител на литературното спокойствие" за своя трети учител по научен скептицизъм. Динеков изпраща от Варшава през 1935 г. една статия за Бой във вестник „Литературен глас"[13], пише за него пак веднага след войната[14]. Още дълги години след това напомняше за този голям полски хуманист, като даваше на нас, младите български полонисти, да превеждаме негови есеистични творби или текстове, писани за известното краковско литературно кабаре „Зеленото балонче" (1905–1912). От друга страна, на полските си колеги литературни критици той си позволяваше тактично да напомни, че Бой не е дооценен достатъчно в Полша, може би поради своите „антиклерикални, противокатолически позиции"[15].

През 1934 г. се навършват 100 години от излизането на поемата на Адам Мицкевич „Пан Тадеуш" и тази годишнина е съпроводена с голе-

[11] **Динеков**, Петър. В предвоенна Варшава..., с. 242.
[12] **Динеков**, Петър. В предвоенна Варшава..., с. 240.
[13] **Динеков**, Петър. Живи хора – жива литература. по стъпките на Бой-Желенски. – В: *Литературен глас*, год. 7, № 266, 13 март 1935, с. 4–5.
[14] **Динеков**, Петър. В борба за нова Полша. – В: *Славяни*, год. 1, 1945, № 1, с. 18– 19
[15] **Динеков**, Петър. В предвоенна Варшава..., с. 242..

ми чествания във Варшава. Интересът на Петър Динеков към полската национална епопея е породен още в България от задълбочените изследвания на проф. Боян Пенев върху поетите романтици Адам Мицкевич и Юлиуш Словацки и месианизма на тяхното творчество. По повод на тази годишнина във Варшава излизат нови юбилейни издания на поемата и нови литературни изследвания, които Динеков чете с интерес. От тях откроява „забележителната монография" на проф. Станислав Пигон[16]. Посещава множество научни и популярни доклади за поемата, а също и рецитали на откъси от творбата, изпълнени от известни варшавски актьори, за да напише по-късно: „От тези тържества датува моят траен интерес към великата творба на Мицкевич"[17]. Динеков изпраща кореспонденция за това културно събитие в полската столица за вестник „Литературен глас"[18] и задълбочена статия за списание „Полско-български преглед"[19]. В статията си проследява рецепцията на поемата в Полша в различните литературни периоди и дискусиите в полските литературни среди за нейните епически и естетически стойности, поетика и възпитателно значение, за да се стигне до възприемането ѝ през 1934 г. като „символ на всичко полско и въплъщение на полската история в миналото, настоящето и бъдещето". Тържественото отбелязване на годишнината от излизането на „Пан Тадеуш" изиграва решаваща роля за трайния интерес на Динеков не само към това произведение, а изобщо към творчеството на големия полски романтически поет.

През 1935 г. Петър Динеков е на тримесечна специализация в Ягелонския университет в Краков, където отново посещава лекции и семинари по полска литература и култура[20]. През този период посещава и лекции в Лвовския университет, за което пише до своя професор от Софийския университет Александър Теодоров-Балан[21].

---

[17]**Динеков**, Петър. В предвоенна Варшава..., с. 236.

[18]**Динеков**, Петър. Стогодишнината на „Пан Тадеуш". – В: *Литературен глас*, год. 6, № 235, 20 май 1934, с. 3.

[19]**Динеков**, Петър. „Пан Тадеуш" и съвременна Полша. – В: *Полско-български преглед*, год. 11, 1935, № 2-3, с. 103-120.

[20]Rusek, Jerzy. Polsko-bułgarskie stosunki naukowe w okresie międzywojennym. – W: *Bułgarzy* na Uniwersytecie Jagiellońskim w okresie międzywojennym. pod red. Jerzy Ruska i Wanda Stępniak-Minczewej. Kraków: Inst. Filol. Slowianskiej Uniw. jagellonskiego, 2002, c. 11.

[21]**Димчева**, Наташа. Първи литературни опити. из архивното наследство на акад. Петър Динеков. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 31.

Трябва да се подчертае голямата заслуга на Петър Динеков в изучаването и популяризирането на полската романтична поезия в България след завръщането му от специализациите във Варшавския и Ягелонския университет. С негово участие още през 1939 г. започва да излиза поредицата „Полски писатели", която трябва да възобнови прочутата библиотека на Боян Пенев[22]. Тогава Петър Динеков е асистент при Катедрата по славянски езици (Славянския семинар) в Историко-филологическия факултет на Софийския университет. Въпреки хитлеристката окупация на Полша и идването на немците по-късно и в България, Петър Динеков води упражнения по полски език и продължава предвоенната традиция за организиране на вечери на полската поезия. Полски младежи, избягали от хитлеристката окупация и намерили убежище и възможност да следват в България, ще си спомнят с благодарност за подкрепата от страна на младия асистент и на българските професори. Една от тях – Ванда Смоховска, станала по-късно изтъкнат българист литературовед, често е канена от Петър Динеков на неговите упражнения да рецитира стихове от полски поети и особено от „Пан Тадеуш" на Адам Мицкевич. По-късно тя ще напише в спомените си от онези години: „И тези думи (за родината от поемата „Пан Тадеуш" – б.а. К. М.) се носеха из аудиториите на Софийския университет дори и тогава, когато немците вече бяха в България. Ако сред слушателите се беше намерил доносник, сигурно нямаше да похвалят Петър Динеков за неговата активност и любовта му към полската литература"[23]. По това време Петър Динеков подготвя и избрани текстове от полската литература за христоматията „Полска книжовна реч в образци", която се издава под редакцията на проф. Стоян Романски през 1941 г. Всичко това и цялата атмосфера в Славянския семинар (специалността Славянска филология) на Софийския университет по време на войната ще накара полските студенти от различни специалности да го възприемат като „институт по любов към Полша, към Полша и към полската литература"[24].

Петър Динеков има принос за „култивирането на предвоенната полонофилска традиция през най-трудния период на 50-те години"[25] в България. След войната в литературни списания и вестници пише статии за

---

[22]Вж **Спомени** и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 300.

[22]**Смоховска-Петрова**, Ванда. Ванда в страната на българските чудеса. София: Валентин Траянов, 2009, с. 35.

[24]**Спомени** и размисли за Петър Динеков…, с. 307.

[25]Пак там, с. 301

Адам Мицкевич, и изтъква значението му на поет, разкрил нови пътища за полската поезия и създал полската национална литература, като я е издигнал до равнището на европейската литература[26]. Динеков е инициатор за издаването на най-пълните досега в България избрани съчинения на Адам Мицкевич и Юлиуш Словацки в издателство „Народна култура", като става техен редактор и автор на обширни предговори, имащи характер на задълбочени изследвания върху творчеството им[27].

Но най-важното – той е вдъхновителят, многогодишният поддръжник, редактор и консултант в усилията на Блага Димитрова по превода на поемата „Пан Тадеуш", издадена в България през 1959 г. (2. изд. 1979). В обширния си предговор Петър Динеков запознава българския читател с творческата история, идейно-тематичното и художественото богатство на тази „най-представителна творба в полската литература": „Пан Тадеуш" е нещо особено и изключително – гениална творба, която въплъщава в себе си полската история, полския бит, полската природа, душата на полския народ. Тя е от ония малко литературни произведения в света, които събират като във фокус най-типичните черти на една епоха, отбелязват най-високите художествени постижения на един народ, отразяват развитието и опита на цяла национална литература – като Дантевата „Божествена комедия" в италианската или Гьотевият „Фауст" в немската литература"[28]. Той написва статия, проследяваща различните опити за преводи на откъси от поемата у нас преди това, не само от полски, но и от руски език от поети като Иван Вазов, Дора Габе и други[29]. Дава информация за подобни усилия и в други страни, за да отбележи с удовлетворение, че в България тези опити са се увенчали с пълен успех[30], факт, отбелязан с полска държавна награда

[26]**Динеков**, Петър. Адам Мицкевич. Живот и творчество. – В: *Училищен преглед*, год. 46, 1947, № 1–2, с. 79-98; **Динеков**, Петър. Адам Мицкевич. – В: *Септември*, г. 1, 1949, № 6, с. 113–122; **Динеков**, Петър. Адам Мицкевич – велик поет на славянството. – В: *Литературен фронт*, год. 5, № 29, 19 март 1949, с. 3; **Динеков**, Петър. Творчеството на Адам Мицкевич. – В: *Народен фар*, год. 6, № 1377, 9 април 1949, с. 2.

[27]**Динеков**, Петър. Адам Мицкевич. [предговор]. – В: *Мицкевич*, Адам. Избрани произведения. ред. Петър Динеков. София: Нар. култура, 1955, с. 3–31; **Динеков**, Петър. Юлиуш Словацки. [предговор] – В: *Словацки*, Юлиуш. Избрани произведения. ред. Петър Динеков. София: Нар. култура, 1958, с. 3–19.

[28]**Динеков**, Петър. Поемата „Пан Тадеуш". [предговор]. – В: *Мицкевич*, Адам. Пан Тадеуш или последната саморазправа в Литва. Шляхтишка история от годините 1811–1812 в дванадесет стихотворни книги. прев. от пол. Блага Димитрова. ред., предг. и бел. Петър Динеков. София: Нар. култура, 1959, с. 5.

[29]**Dinekow**, Petyr. Bułgarskie przekłady „Pana Tadeusza". – В: *Pamiętnik Słowiański*, 7, 1957, с. 17–30.

за поетесата Блага Димитрова. Той отдава голямо значение на многобройните опити за превод на поемата на български език, като изтъква, че „нито една друга голяма поетическа творба на световната литература не е имала в България такава съдба – нито „Божествена комедия" на Данте, нито „Фауст" на Гьоте, нито „Евгени Онегин" на Пушкин" и обяснява това със съпътстващите усилия на българските поети да създадат българска национална епопея от подобен стил[31]. В статията си „Адам Мицкевич в България" Петър Динеков разглежда оценяването на творчеството на Мицкевич в българското литературознание и влиянието на полския поет върху развитието на българската литература – тук за първи път пише за връзката между „Кримски сонети" на Адам Мицкевич и „Македонски сонети" на Иван Вазов, за влиянието на Мицкевич върху поезията на големите български поети Кирил Христов, Пейо Яворов и Елисавета Багряна, за въздействието на „Пан Тадеуш" и „Задушница" върху Пенчо Славейков при написването на поемата „Кървава песен" и други[32]. Динеков прави и задълбочени сравнителни изследвания върху творчеството на Адам Мицкевич и Пенчо Славейков[33], за влиянието на полската романтична поезия върху творчеството на Христо Ботев[34], за преводите на Дора Габе на полска поезия[35], за български образи в полската литература през XIX в.[36] и други. Приносът на Петър Динеков за запознаването на българския читател с творчеството на

---

[30]**Динеков**, Петър. Съдбата на „Пан Тадеуш в България". – В: *Славистични* изследвания. сборник, посветен на VI международен славистичен конгрес. София: Наука и изкуство, 1968, с. 367–378. Вж също: **Динеков**, Петър. Между свои и чужди. литературни статии. София: Бълг. писател, 1969, с. 107–120. Полски превод: Losy „Pana Tadeusza" w Bułgarii. – W: *Literatura*, komparatystyka, folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu. pod red. Marii Bokszczanin, Stanislawa Frybes, Edmunda Jankowski. Warszawa: Panstwowy Instytut Widawniczy, 1968, c. 334–343; същото в: *Dinekow*, Petyr. O bułgarskiej literaturze, folklorze i związkach z Polską. red. J. Magnuszewski. Warszawa: Panst. Wydaw. naukowe, 1977, c. 527–541.

[31]**Dinekow**, Petyr. Losy „Pana Tadeusza" w Bułgarii…, c. 527.

[32]**Динеков**, Петър. Адам Мицкевич в България. – В: *Септември*, год. 8, 1955, № 10, с. 82–97.

[33]**Динеков**, Петър. Пенчо Славейков и Адам Мицкевич. – В: *Сто години* Пенчо Славейков. юбил. сб. състав. Панталей Зарев. София: Наука и изкуство, 1966, с. 182–184. Вж разширен вариант в: *Динеков*, Петър. Между свои и чужди…, с. 80–94.

[34]**Динеков**, Петър. Христо Ботев и Полша. – W: *Stosunki* literackie polsko-bułgarskie. studia. red. Jerzy. Śliziński. Wrocław: Zaklad Narodowy im. Ossolinskch, 1971, c. 17–24. Разширен вариант на полски език вж **Dinekow**, Petyr. Christo Botew a Polska. – W: *Dinekow*, Petyr. O bułgarskiej literaturze, folklorze…, c. 542–557.

[35]**Динеков**, Петър. Дора Габе и полската литература. – В: *Динеков*, Петър. Между свои и чужди. лит. статии. София: Бълг. писател, 1969, с. 102–106. Вж полския превод в: Dinekow, Petyr. O bułgarskiej literaturze, folklorze…, c. 558–563.

полските романтици е значителен или, както ще обобщи по-късно проф. Тереза Домбек-Виргова: „Ролята на професор Динеков за българо-полското културно сближение в следвоенния период може да се сравнява единствено с тази, която след Първата световна война изиграва Боян Пенев"[37].

Интересът на Петър Динеков към творчеството на полски писатели в България не се заключава само с популяризирането на творчеството на романтиците. Той изучава и пише статии за Стефан Жеромски[38] и Болеслав Прус[39], а, както сам отбелязва в своите спомени от предвоенна Варшава, „поезията на „скамандритите" просто ме опиянии"[40]. По-късно посвещава на тримата големи поети около списание „Скамандър" Леополд Стаф, Юлиан Тувим и Константин Илдефонс Галчински обширна статия[41], става инициатор за издаването на томчета с поезията им в издателство „Народна култура", а също става редактор и автор на предговора към тези издания[42]. Интересът му е насочен и към съвременни полски поети – пише за Адам Важик и Юлиан Пшибош от краковския авангард. Самият превежда от поезията и пише за прозата на Ярослав Ивашкевич[43], пише за поезията и есеистиката на Мечислав Яструн[44] и други. Популяризира творчеството на Владислав Броневски, като е отново инициатор за едно издание на неговата поезия в издателство „Народна култура", редактор и автор на предговора[45].

---

[36]**Динеков,** Петър. Българска тематика в полската литература през XIX в. – W: Od Wisły do Maricy = От Висла до Марица. red. Jerzy Rusek. Kraków: Towarzystwo Pozyjazni Polsko-Bulgarskiej, 1985, с. 79–84.

[37]**Спомени** и размисли за Петър Динеков…, с. 301.

[38]**Динеков**, Петър. Десет години от смъртта на Стефан Жеромски. – В: *Литературен глас*, год. 8, № 293, 11 декември 1935, с. 5.

[39]**Динеков**, Петър. Болеслав Прус. [предговор]. – В: *Прус*, Болеслав. Кукла. роман. прев. от пол. Димитър Икономов. София: Нар. култура, 1955, с. 5–18.

[40]**Динеков**, Петър. В предвоенна Варшава…, с. 236.

[41]**Динеков**, Петър. Трима полски поети. Стаф – Тувим – Галчински. – В: *Септември*, г. 7, 1954, № 3, с. 153–159.

[42]**Динеков**, Петър. Юлиан Тувим. [предг.]. – В: *Тувим*, Юлиан. лирика. София: Нар. култура, 1964, с. 5–13; **Динеков**, Петър. Поезията на К. И. Галчински. [предг.]. – В: *Галчински*, Константин. Сервус, мадона. Лирика. прев. от пол. Първан Стефанов, София: Нар. култура, 1966, с. 5–16.

[43]**Динеков**, Петър. Ярослав Ивашкевич. [предг.]. – В: *Ивашкевич*, Ярослав. Червените щитове. прев. от пол. Малина Иванова, София: Нар. култура, 1974, с. 5–12.

[44]**Динеков**, Петър. Мечислав Яструн – поетът и есеистът. [предг.]. – В: *Яструн*, Мечислав. Между словото и мълчанието. прев. от пол. Катя Митова. София: Нар. култура, 1985, с. 5–9.

[45]**Динеков,** Петър. Владислав Броневски. [предг.]. – В: *Броневски*, Владислав. лирика. ред. Петър. Динеков. София: Нар. култура, 1961, с. 5–16.

Когато пише за поколението следвоенни поети, най-високо сред тях поставя Тадеуш Ружевич[46].

През целия си живот проф. Динеков участва активно в литературния и научен живот на Полша, той беше ежегоден постоянен гост на срещи на полските писатели, на смесени българо-полски комисии, на научни литературоведски и фолклористични конференции. В България посрещаше полски писатели, гости на Съюза на писателите, полски учени, журналисти, културни дейци; като член на ръководството на Полско-българското дружество редовно изнасяше сказки за полската литература и култура и т.н[47]. Беше всепризнатият "полски консул" в България и най-верен приятел на Полша. Неговите научни занимания бяха в различни области на хуманитаристиката, но полската литература и култура остава винаги трайно в полето на научните му интереси. Както сам обичаше да казва: „Моето задължение е българската литература, моята любов – полската литература, а с фолклора само флиртувам"[48].

Полските колеги и полската държава също отвърнаха на този негов траен интерес и тази негова любов. През 1977 г. във Варшава, в престижното научно издателство PWN, под редакцията на видния литературовед славист проф. Юзеф Магнушевски беше издаден обширен сборник с изследвания на проф. Динеков за българската средновековна, възрожденска и съвременна литература, за българския фолклор, за полски писатели, за българо-полски литературни връзки[49]. За изследванията си на творчеството на полски писатели от ренесансовия Миколай Рей до съвременния Вилхелм Мах, за популяризирането на полската литература и култура чрез инициирането и редакцията на издания на произведения на полски писатели, той е отличен с орден „Заслужил за полската култура" (1972) и със Златен кръст на ордена „За заслуги към Република Полша" (1979). На 22 август 1973 г. българската делегация на VII Международен конгрес на славистите във Варшава става свидетел на едно значимо събитие – удостояването на проф. Динеков с Doctor honoris causa на Варшавския университет, същият този универ-

[46]**Динеков**, Петър. Съвременната полска поезия. [предговор]. – В: *Съвременни* полски поети. състав. и ред. Дора Габе, Блага Димитрова, Петър Караангов, Първан Стефанов. София: Народна култура, 1967, с. 5–14.

[47]**Dokumenty** i materiały do historii stosunków polsko-bułgarskich. T. 2. 1944–1960. red. W. Balcerak [et al]. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1985, c. 137–139, 149.

[48]**Czajka**, H. Petyr Dinekow jako badacz folkloru. – W: *Bułgarzy* na Uniwersytecie Jagiellońskim…, c. 97.

[49]**Dinekow**, P. O bułgarskiej literaturze, folklorze…, c. 557.

ситет, изиграл след Софийския най-голяма роля в живота му. По-късно проф. Динеков ще определи това събитие като втория най-хубав миг в живота му (първият е успешната му встъпителна лекция в Софийски университет при избора му за доцент през 1941 г.)[50].

Проф. Динеков получава и една награда, може би не толкова известна на българската общественост, но много скъпа на него самия поради връзката ѝ отново с неговата любов към полския театър и към Бой-Желенски. Поради естеството на работата ми като преводач от полски език, през 1978 г. имах щастието да се срещна и да превеждам по време на Международния театрален фестивал в София на доайена на полската театрална критика Войчех Натансон, който се оказа голям почитател на творчеството на Бой-Желенски и автор на книга за него. Тази книга по-късно самият проф. Динеков ще определи като едно от най-добрите съвременни изследвания за писателя. Инициираното от мен тогава запознанство между двамата видни хуманитаристи, техните дълги разговори за полския театър и за творчеството на Бой-Желенски, се увенча с присъждането на проф. Динеков през същата година на престижната награда на SEC – Дружеството за европейска култура, основано във Венеция от Умберто Кампаньоло. (Разбира се, голяма роля в случая изигра и издаденият на полски език предходната година сборник с научни статии на българския учен). Председател на Полската секция на дружеството беше любимият на проф. Динеков писател Ярослав Ивашкевич, секретар – Войчех Натансон, а носители на наградата са такива творци като композиторът Витолд Лютославски и философът Владислав Татаркевич.

Дълбокото познаване на полската литература, култура и наука и трайното усилие в популяризирането ѝ в България, несмущавано от конюнктурни съображения дори в годините на хитлеристката окупация на Полша или по времето на военното положение през 80-те години на XX в., превърна проф. Динеков в един изключителен приятел на поляците. И може би отново думите на Михал Шулчевски дават най-точна представа за полското отношение и признателност към българския учен: „Професор Динеков не е наш сънародник по произход, но без съмнение той е такъв по сърце и по интелект. Той е сънародник хонорис кауза" .

[50]**Димитрова,** Блага. Отсам и отвъд. силуети на приятели. София: Котар 88, 1992, с. 115.

КАК СЕ СЪЗДАВА ШКОЛА?

Катя Станева

Няма да теоретизирам по въпроса за изграждането на национална научна школа. Ще предложа пределно конкретен отговор откъм личните си впечатления като студентка и дипломантка на професор Петър Динеков.

Скъпене на научните традиции, себеуважение и скъпене на собствения път на развитие, щедрост при формулиране на теми и идеи за всевъзможни изследователски проекти – индивидуални и колективни. Такава е моята представа за професор Динеков и тя е масово споделяна – не само по юбилейни поводи. Отклоних настойчивата покана на проф. Кирил Топалов да участвам във великолепно замисления и осъществен непосредно преди навършването на 100 години от рождението на нашия Учител сборник със спомени. Продължавам да мисля, че би било нескромно редовите студентки от Кръжока по стара и възрожденска литература и фолклор да редят спомени и размисли наред със Стефана Стойкова, Блага Димитрова, с хора, общували с него в продължение на десетилетия.

Намирам опора за този текст в думите му от въведението към книгата „Литература и култура"(1982) – „живото свидетелство спасява от забрава важни черти на личността, на характера, на човешкия живот"[1]. Петър Динеков може да бъде обсъждан само и единствено през призмата на конкретния му професионален актив, а строго научната аргументация ще рамкира отговора на въпроса: „Кой е професор Динеков?" Ревизирането и обглеждането в режим на протяжност според мен ще нюансира и окръгли наличната **„стабилизирана представа"** (Клео Протохристова, 2010)[2], ще фокусира по-малко коментирани моменти от делото на **„една от най-значителните фигури в българския културен и научен живот на двадесетото столетие"** (Светлина Николова,

---

[1] **Динеков,** Петър. Литература и култура. сб. статии. София: Наука и изкуство, 1982, с. 6.

[2] **Протохристова,** Клео . Професор Петър Динеков: от академичната фигура към автентичното присъствие. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. [състав., ред кол.: Стоянка Ст. Бояджиева ... и др.]. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 73-89.

2001)[3]. Ревизирането тръгва от фактите – общоизвестните и по-малко известните. Всеки ревизионен акт описва наличности и пряко засяга личности. Солидаризирам се с мнението на Клео Протохристова за проблематичността на нагласата да мислим делото на Петър Динеков в контурите на неговата личност, но и не се отказвам от предишна своя констатация. През 1991 г. в юбилеен текст съм отбелязала: „Заглавията на статии, писани в различни десетилетия, достатъчно ярко открояват, назовават и обясняват изследователските пристрастия на Петър Динеков – „Личността на Константин-Кирил Философ", „Личността на Евтимий Търновски", „Необикновената личност на Паисий Хилендарски", „Неповторимото в личността на Петко Славейков"...[4] В творчеството си литературният историк задава и този модел на анализ и оценка, редом с устойчивата формула „Климент Охридски/Христо Ботев/ Иван Вазов в развитието на българската литература". (С уговорката, че липсват статистически показатели, Клео Протохристова пише „...може да се каже, че една от най-устойчивите формули на озаглавявания, използвани от учения, е „Х в историята на..." и посочва като пример своя подборка от заглавия – „Каравелов в българската литература", „Братя Миладинови в историята на българската фолклористика" и други.)

Явлението Динеков може да се изследва и като „случаят Динеков". Проучване, проведено с подобен методологически инструментариум, ще курсивира следите, оставени върху изборите и поведението на литературоведа във важни български десетилетия на XX век. Липсата на автономност в публичността, особено в периода

40-те – 50-те години на XX век, когато за новите институционални градежи се „наливат" основи и цялата духовна деятелност, включително науката – в унисон с идеологическите императиви – приема „характер на политическа пропаганда" (съвсем по Ботев), автоцензурата в не помалка степен от непробиваемата цензура предопределя позициите и на най-почтените към литературно-историческата и културно-историческата конкретика изследователи. Безспорно при представяне и коментиране на писателски и фолклорни наследства, при моделиране на културната процесуалност концепциите на П. Динеков са форматирани от идеологически рамки и от огласени/наложени партийни директиви и „съображения". Особено в първото десетилетие след 09.09.1944 г. политическа-

[3] Светлина Николова обобщава гордостта на предела в своя текст „90 години от рождението на академик Петър Динеков". – В: *В памет* на Петър Динеков – традиции, приемственост, новаторство. ред. кол. Константин Косев и др. София: КМНЦ, 2001, с. 7.

[4] **Станева**, Катя. С усет за спецификата на литературата. – В: *Език и литература*, 1992, № 2, с. 9.

та (не) благонадеждност определя съдбата на теории, книги, писатели и литературоведи; от позициите на нашето плуралистично днешно литературознание е проблематично вменяването на персонална вина за отсъствието на публичен – и манифестно отстояван – научен интерес към съчиненията и естетическите търсения на изследваните от Петър Динеков „софийски книжовници през XVI век", „първи възрожденци", „старобългарски страници"/книжовници и „възрожденски писатели".

Очевидно е, че политиката на репресии и съдебните процеси срещу католическите свещеници от началото на 50-те години не позволяват (и не вдъхновяват за) фокусиране на изследователско внимание върху „мястото на католишката книжнина в цялостната система на българската национална литература"; едва през 70-те години това става възможно – и е направено със завиден професионализъм от учения, скъпящ хилядолетния развой на българската култура и неговото вписване и репрезентиране в европейски научен контекст.[5] Дори придърпвано на плоскостта на съизмерването, на агоналността и втренчването в себесъхранителни жестове, написаното от Петър Динеков само себе си защитава – максималната полезност при непожертвана професионалност е висока летва, поставена от Учителя. Текстове, като публикуваната за пръв път през 30-те години статия „Бачокировците в историята на литературата"[6], са заредени с възможности, които не са „оползотворени" и в най-солидните научни монографии и научни издания от началното десетилетие на XXI век – така мисля, но това е частна, в значителна степен оспорима оценка.

„Случаят Динеков" не може да се разглежда, без да се автентизира словото на изследователя, без да се реставрира неговият смисъл в духа на породилото го време. Не това е моята задача тук – но бих искала да прозвучи автентичен „запис" на гласа на учения (от пореден симпозиум по проблемите на българския фолклор): „Навлизайки в необикновено интересната тема за смеха, искам да припомня два епизода от първите години след Втората световна война. Когато започнах да чета лекции по български фолклор в Софийския университет, редовно цитирах пред

[5]Вж **Динеков,** Петър. Католишката книжнина в историята на българската литература (Методологически въпроси). – В: *Динеков*, Петър. Литература и култура..., с. 81–90; Асенова, Петя. Ден – светъл и прозрачен. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков..., с. 326.

[6]**Динеков,** Петър. Литературни въпроси. София: Нар. култура, 1963, с. 197–211 – първа публикация в: Лист „Бачо Киро", 1935 г.; статията е основно преработена в лансираната през 60-те години версия и фокусира изследователско внимание върху ролята на нецентрални, маргинални фигури в националното културното поле, участието на „бачокировците" в литературния живот и в градежа на модерната публичност.

студентите „Студия върху стихосложението на нашите народни песни“ от Н. Начов (Период. сп., 52-53, 1896) – и то онзи пасаж, в който калоферската певица кака Ана Милина разказва как се създават нови песни. Н. Начов заключава: „Една нова песен е едно събитие за селския монотонен, безгрижен и весел живот, най-вече за момите“. Винаги се сепвах какво ще помислят младите студенти, току-що излезли от тогавашните наши гимназии, където в изучаването на литературата господствуваше доста груб социологизъм и за живота в някогашното село се съдеше главно от разказа на Елин Пелин „Андрешко“. Нима може да става дума за „безгрижен и весел живот“, за смях?

И още един епизод – продължава университетският преподавател – все по това време в една официална комисия към Министерството на просветата за учебната програма по българска литература ставаше дума за Любен Каравелов. По традиция в програмата се включваше неговата най-хубава повест „Българи от старо време“. Един от членовете на комисията възрази: „Българи от старо време“ е нетипична повест, аполитична, неактуална обществено, не взема отношение към националноосвободителната борба; да се замени с „Войвода“ И за известно време тази чудесна повест на Каравелов, една от най-хубавите творби на смеха в българската литература, бе изгонена от класните стаи“[7].

Веднага след тези въвеждащи думи проф. Динеков прави уговорка, че с посочените примери не цели да осъжда отминалото „сложно и трудно“ време, а иска да изтъкне колко значителна е промяната, позволила през 1982 г. да се разгърне дискусия за смеха – дълго и незаслужено пренебрегвана от фолклористите тема. Краткият доклад – десетина страници – днес може да бъде прочетен и като част от документацията (описание и конкретна програма) на солиден проект, ангажиращ цял институт…

70-годишният Петър Динеков не се е притеснил в присъствието на представители на академичните институти, филологическите факултети, окръжните музеи в страната, пред наши писатели и художници, пред изтъкнати чужди учени – от СССР, Полша, ГДР, Гърция, Белгия, Англия, Дания, Япония – да изговори признанието: „винаги се сепвах“. Отбелязването „редовно цитирах“ е снабдено с препратка към неговите отпечатани лекции „Българска народна поезия“. Отпечатани през 1949 година. Пространният цитат не се нуждае от коментар; ясно (ми) е, че

[7] **Динеков,** Петър. Смехът в литературата и фолклора. – В: *Динеков*, Петър. Смехът във фолклора. [сб. докл. и съобщения от VI нац. симп. по проблемите на бълг. фолклор, състоял се в Габрово от 8 до 10 юни 1982]. ред. кол. Петър Динеков – отг. ред. и др. София: БАН, 1987, с. 5.

„сепването“ може да се тълкува и заядливо, и недобронамерено, като даващо предимства в състезанието за научна самостойност и авторитет. За себе си бих искала мисълта за подготвеността на излезлите от сегашните наши гимназии студенти поне от време на време да ме сепва, да ръководи писането-и-говоренето ми, обърнати към тях.

Литературата предлага модели за света, конструирани с определени похвати и скрита или афиширана идеология. На принудата към занимания със „свидетелства“ за ценности, обществени ангажименти и колективни идентичности, произведени от българската словесност не със стилизирани, а със „сталинизирани“ похвати, Петър Динеков отговаря с „мека“ съпротива; пред мълчанието – отказ от кариера, от осъществяване – избира вписване и ръководни функции в институции като БАН, СУ, СБП; избира да участва във важни комисии – за политиките на включване и политиките на изключване е имал възможност сам да решава за себе си. По много лични причини съм запомнила често повтаряна от професора отлята в думи вековна човешка опитност – „Кадърното не се губи“ – и неизменната притурка/уточнение – ако талантливият не направи смазващи личността компромиси.

Чрез позоваването на неговите идеи, теоретични построения, конкретни анализи се достига до бавното преструктуриране на българското научно поле и утвърждаване на авторитета на нашата медиевистика, фолклористика, възрожденистика – да употребя лансирания от академик Иван Радев термин.

Казусът „Динеков“ не е от най-лесните. Делото му може да бъде осмислено през концептуални и тематични връзки с делото на ключови за българското литературознание фигури от XX век – и ще открои заслугите (или липсата на пряка намеса) на професора върху случващото се в литературното поле, върху почерци, съдби, деятелности на няколко поколения филолози българисти и слависти. Ще открои влиянието му върху всички следващи академични и персонални проекти за представяне на българската национална литературна и културна история.

И сега ще се опитам да отговоря лаконично на питането за школата. Университетските лекции на професор Динеков започваха с историографска справка и неизменно акцентираха върху приносите на предходни изследователи, и осведомяваха за съвременните проучвания по конкретната тема. В началото на 70-те години голяма част от нас, 18-годишни студентки, за пръв път от него чувахме почтителни думи за Боян Пенев… И за изследванията на Дмитрий Сергеевич Лихачов, Роман Якобсон, Георгий Гачев, Рикардо Пикио като актуален литературоведски ориентир…

В Кръжока по фолклор, стара и възрожденска литература говорехме и за най-новите културни събития и новоизлезли книги, и за Владимир Василев, за „Златорог“ и сътрудниците на списанието – дори не осъзнавахме (едва ли само аз не съм си давала сметка), че става дума за табуирани доскоро имена и теми. Работата в Кръжока въвличаше студентите в съвременната литературна комуникация, не само в задълбочени занимания с история на словесността.

Вероятно в ранната есен на 1973 съм заявила желание да подготвя дипломна работа върху материал от възрожденската литература. Предложената формулировка „Професор Йордан Иванов – изследвач на Паисий" не съм посмяла да отклоня веднага – пазя тетрадка с щудирани статии на П. Динеков, на Илия Тодоров[8], конспектирала съм обширния увод (66 печатни страници) към публикуваната през 1914 г. от Йордан Иванов „История славеноболгарская собрана и нареждена Паисием йеромонахом в лето 1762". Нито в НБКМ, нито в Университетската библиотека по това време разполагаха с ксерокс, достъпен за студенти; години по-късно като аспиранти при един усложнен режим успявахме да ксерокопираме по 15 страници дневно.

Нямам спомен как сме уточнили темата на моето дипломно проучване, но съм поискала да тръгна към ботевознанието, без дори да разбера, че в паисиеведението и в проучването на прехода от стара към нова литература позитивизмът е само темел. На 21 години колко души се изкушават от работа с *„оригинални преписи"* – като ще са оксиморони, много по-съблазнителни са ботевските…(Изборът си остава *„предател верен"*. Или „виси със страшна сила" като положен „камък основен… на *„лъжи свети"*…)

В унисон със замисъла на колегиума „Академик Петър Динеков и хуманитарната наука – идеи, позиции, концепции" само потвърждавам добре известния факт, че професор Динеков щадеше младежката самоувереност, насърчаваше амбициозните жестове – през април 1975-та защитих (отлично, но точната дума е „измъчено") дипломна работа със заглавие „Проблеми на Ботевия стих". Състудентката ми Боряна Христова беше избрала да се занимава с проблемите на стиха на Петко Славейков. Тя пък останала резервирана към толкова благодатна, конвертируема до днес тема като „Заглавията на Ботевите вестници". Още в 1975 щяхме да имаме специалист по титрология…С нея и с други колеги от кръжока посещавахме спецкурс по стихознание при Мирослав Янакиев.

---

[8] **Тодоров,** Илия. Към въпроса за първообраза на Паисиевата история. – В: *Български език*, 17, 1967, № 1, с. 1–12

Не е от мащаба на Констанцката, но школата в СУ от този период – Петър Динеков, Любомир Андрейчин, Мирослав Янакиев, Никола Георгиев – беше налична, наша, единствено достъпна. Проф. Динеков ми беше дал да работя с току-що подарената му от Ал. Панченко книга „Русская стихотворная культура XVII века" (1973). Всъщност, винаги се говореше и сега говорим за школата на Динеков – лекциите при проф. Андрейчин, лекциите по стилистика и избираемите курсове, водени от доцент Мирослав Янакиев, семинарните занятия по теория на литературата при тогавашния асистент Никола Георгиев тук превръщам в разказ за високата научна школа на Университета от началото на 70-те години на XX век. Най-вече участието в работата на Кръжока по фолклор, стара българска и възрожденска литература с доклади, изказания, беседи при посещения на манастири, на литературните музеи в Копривщица и т.н.; защити на дипломни работи и дисертации под непосредното ръководство на професор Динеков – позволяваха да мислим себе си като принадлежни към неговата школа, да се самоопределяме като негови възпитаници. Тази школа не беше институционално изградена, не се отличава с манифестни текстове, издания, поредици като „Поетика и херменевтика" – но на местна почва учениците на Динеков интерпретираха поетиката на българската литература и на фолклора...

Не станах стиховед, но съм признателна на научния си ръководител, че насочваше всеки от нас към неразработени проблемни полета и ни предоставяше свобода сами да избираме оптики, теми, акценти за нашите проучвания.

Две десетилетия по-късно, след появата на фототипните издания на Първия Софрониев препис (Увод, новобългарски текст и коментар Божидар Райков, НБКМ, София, 1972) и на Зографската чернова (1989) на Паисиевата история – предложих на студент от специалността „Българска филология" тема за дипломна работа „Проф. Божидар Райков – изследвач на Паисий". Младият колега добре откри лансираното от Б. Райков виждане за структурирането на „История славяноболгарская" от 1762. Специалистите знаят, че този не много известен изследовател ревизира представата за композицията на Паисиевия текст, предложена от проф. Йордан Иванов, и наложена от проф. Динеков чрез 40-те издания на неговия превод на новобългарски по изданието от 1914 г.

Макросегментацията – с въведени надтекстови заглавия – е резултат от изследователско тълкуване на въпроса за структурата и композицията на Паисиевата история. При издаването на ръкописи от XVIII век (ще припомня само аналогичния случай с текста на „Житие и страда-

ния грешнаго Софрония") подобни решения ясно се уговарят. В историографски и литературноисторически трудове, в учебниците за средното училище историята на светогореца се представя като разделена на седем глави. Но тези сегменти не са равностойни и обособени на единна делитбена основа, както убедително доказа Божидар Райков[9]. И не отразяват историографската концепция на Паисий Хилендарски. Дългото описателно заглавие задава основните параметри на Паисиевия проект и произвежда модели на прочит: „История славеноболгарская о народе и о царей и о святих болгарских и о всех деяния и бития болгорская собрано и нареждено Паисием йеромонах бившаго и пришедъша во Светие гори Атонские от епархии самоковские в лето 1745 и събравшаго историю сию в лето 1762 на ползу роду болгарскому". Тематичните акценти в подзаглавието представят в резюмиран вид книгата – българска генеалогическа, политическа, църковна, културна история. Пояснението „собрано и наредено" обещава компилативно съчинение, „история, която се прави с помощта на ножица и лепило"; в нея връзката е тематична и хронологична (Робин Колингууд, „Идеята за историята"). Компилацията и композицията са равнище на авторство в православната славянска традиция (Рикардо Пикио) и Паисий манифестира писателско самочувствие, но не то е преподчертано – натъртено посочена е събиращата, обучаваща, инструктираща (за бъдещо случване на самовластно българско царство, за самовластно управление) интенция на автора.

Факсимилното издание от 1998г. на **Зографската чернова** (Съставители Кирил Топалов, Боряна Христова, Нина Вутова) включва и великолепния превод на новобългарски език на проф. Динеков по изданието на проф. Йордан Иванов. Многохилядните тиражи на Динековия превод в „Библиотека за ученика" сигурно още се ползват масово. Но поне специалистите трябва да остойностяват приносите на Божидар Райков в паисиеведението. И да зачитаме авторската воля на Гръмовержеца. В ролята на научен ръководител следвах модела на Учителя. На първо място в режим на похвала той поставяше ценното за всеки изследовател качество – строго придържане към фактите; толерираше както различното мислене, новото интерпретиране на конкретиките, така и предпазливостта при създаване на хипотези. Разбира се, че от дистан-

[9] **Райков,** Божидар. Композиция и структура на Паисиевата „История славяноболгорская" (1762 г.) – В: *Втори* международен конгрес по българистика, София, 23 май – 3 юни 1986 г. [Докл.]. Т. 11. Стара българска литература. Литература на Българското възраждане. глав. ред. Пантелей Зарев и др. София: БАН, 1987, с. 420–431.

цията на времето е задължително да четем внимателно и критично онова, което е написал. Наблягам на необходимостта да се представя структурирането на „История славянобългарска" – 250 години след нейното създаване – и по въведената в широко обращение Зографска чернова.

И, за да покажа още по-ясно интелектуална дисциплинираност и придържане към обсъжданата на юбилейния колегиум проблематика, ще призная, че не само съм цитирала Петър Динеков, не само съм се съсредоточавала върху лансирани от учения концепции и подходи – за мен беше трудно да преодолея гравитацията на неговото слово, на неговите идеи. През 2001 г. публикувах посветена на професора статия, коментираща актуални прочити и употреби на Паисиевата история и разграничаваща се от Динековото разбиране за нейната композиция[10].

В началото на 1979 г. вече заедно със ст.н.с. Цвета Унджиева, негова възпитаничка и моя научна ръководителка, като редовна аспирантка в БАН се обърнахме към проф. Динеков за някакви най-общи насоки във връзка с избора на тема за дисертация. Не става дума за срещи, дълги консултации и обсъждания. При цялата си академична заетост той остави на сестра си да ми предаде плик с надпис „За др. Катя Станева". И към предложените формулировки на три странички имах посочена библиография по двете теми – „ЛИТЕРАТУРНАТА КУЛТУРА ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО" и „АНТИЧНОСТТА В БЪЛГАРСКАТА ВЪЗРОЖДЕНСКА ЛИТЕРАТУРА И КУЛТУРА". Второто заглавие не разпознах, не възприех като тема за кандидатска дисертация (припомням актуалната тогава терминология). „Погърчената" античност по толкова сложен начин присъства в Българското възраждане, че и до днес не е ставала предмет на системно и цялостно изследване. Или поне на мен не ми е известно подобно проучване.

В днешните университетски практики стриктно се отчита научното ръководство при изготвяне на дипломни работи, магистърски тези, докторски дисертации. Много любопитни биха били отчетите на проф. Динеков. Той не беше мой научен ръководител в Института за литература, но не пестеше време, не скъпеше идеи, беше му напълно чужда „монополизацията" на тематични и проблемни полета в науката. Цитираната по-горе книга „Литература и култура" (1982) включва статията „Особености на литературното развитие през епохата на Възраждането", четена като доклад и печатана през 1980 г. Шестият фрагмент е

[10] **Станева,** Катя. Факти, фактори, фикции за Българското възраждане. Паисий Хилендарски. (В памет на проф. Петър Динеков). – В: *Страница*, 2001, № 1, с. 37–41.

оформен като програма за литературно-социологически изследвания, посочен е конкретен пример – изучаване на литературната култура в полското литературознание и школата на проф. Стефан Жулкевски. В направената за мен година по-рано библиография името на Жулкевски е изписано три пъти.

Десетилетия наред Петър Динеков подаряваше идеи и модели за изследователски проекти. По тях работеха цели секции в научните институти на БАН и обособени звена в нашите филологически факултети. Неизменното настояване на професора – поне от началото на 70-те години до кончината му през 1992 – беше да не се търси единомислие, а да се предложат, да се изпробват различни, нови и необичайни изследователски перспективи. От личен опит и от висотата на познанията си за световните теории, школи, концепции авторитетният български учен подчертано скъпеше свободата – в науката, в публичността, в частното битие.

АКАДЕМИКЪТ В УНИВЕРСИТЕТА

Кирил Топалов

Динеков и Университетът – това е огромна тема, на която предлагам да посветим при възможност отделна научна сесия. Защото ако е трудно да си представим многостранната личност и дейност на големия учен без Академията с институтите, центровете и секциите, които е създал или ръководил (достатъчно е да споменем и само Архивния институт при БАН, Института „Ботев – Левски", Кирило-Методиевския център, Секцията „Българската литература до Освобождението" към Института за литература, Института за фолклор); ако е трудно да си го представим без неговата неуморна и висококомпетентна редакторска дейност по издаването на най-големите български класици, без обемната му дейност за популяризирането на българската литература и култура по света, без участието му в работата на Съюза на българските писатели като зам.-председател и секретар, без разностранното му участие в различни сфери на културния живот на българското общество – то без присъствието му в живота на Алма Матер въобще не бихме могли да си го представим.

Несъмнено и него, както и поколенията преди и след него, Университетът е привлякъл още в ранните му студентски години с магията не само на първия сериозен контакт със Знанието с голяма буква, с библиотеките и читалните си, още повече, че по онова време науката се е правила, както впрочем на много места по света се прави и до днес, в големите университетски центрове. Университетът ще да е пленил жадната му за знание младежка душа и с още нещо – с общуването с други жадни като него за знание и особено с онези достолепни учени мъже, великани на знанието, като Александър Теодоров – Балан, Любомир Милетич, Йордан Иванов, Михаил Арнаудов, Стоян Романски и други митични строители на българската култура, с все още живия в студентските му години университетски спомен за току-що отишлите си от този свят други титани, като Иван Д. Шишманов и Боян Пенев. Зад всеки от тези наистина великани на научното знание са стоели планини от ерудиция и мъдрост, придобити в най-престижните европейски университети, освен

това те са започвали своите научни трудове не с цитати от „класици" на някаква измислена политическа идеология, а с изтъкване на онова, което са направили в дадената област или тема предшествениците им. Този урок добре е научил още тогава младият кандидат за храма на Знанието и той е определил една от най-важните линии в бъдещото му поведение на изследовател. Той не само винаги посочваше коректно направеното от другите преди него (в „Български фолклор" цитира дори и една студентска дипломна работа), с което предаде този урок и на следващото поколение изследователи, наричащи се с гордост негови ученици и в това отношение. До края на дните си той се отнасяше с истински пиетет към университетските си учители, не пропускаше било в лекциите си, било в текстовете си, било в кръжочните или в частните си разговори с нас да изтъква приноса им в проучването, преподаването и популяризирането на едни или други достижения на българската духовност. Мъдрецът знаеше много добре, че уважението към школата, която те е създала, помага за точното ситуиране и на собственото ти място в линията на едно продължаващо през вече няколко поколения развитие на научното знание и е не само израз на дължима почит към предшествениците, но увеличава и твоята собствена цена. Модата да се упражняваш върху проблем на българската литература или култура, като цитираш или преразкажеш всичко, което са казали световни културолози и антрополози, и да газиш смело през направеното от тази велика школа, без да го отбелязваш, е нова, тя няма нищо общо с реченатa школа, направеното от която ще остане и в бъдещето на науката, защото представлява нейният фундамент, докато речените упражнения, както всички знаем, умират още в мига на създаването си.

Отношението на професор Динеков към университетските му учители има за нас не само оценъчна и морална, но и чисто познавателна стойност. Всички знаем (или можем да научим от който и да е справочник), че в Университета той е от 1938 до 1979 г., че първоначално постъпва в Катедрата по славянски езици като „доброволен нехоноруван асистент", че с хабилитационния си труд „Софийски книжовници през XVI в. Ч. I. Поп Пейо" през 1941 г. вече е избран за редовен доцент в Катедрата по българска литература (това е темата и на встъпителната му лекция, посрещната с голям интерес), че през 1945 г. е избран за професор в Софийския университет, че през 1947 г. по доклад на Балан и Йордан Иванов става член-кореспондент, че през 1962–1964 г. е заместник-ректор, а през 1966 става академик. Това са външните жалони на неговия път, някои от присъстващите тук помним появата на едни

или други от тези жалони, помним и сдържаната емоционална реакция на професора по повод и на тях, и на многобройните държавни отличия, които той получаваше, забелязвали сме и невинаги добре скриваната вътрешна ирония към всички подобни прояви, особено към свързаните със самия него. (В скоби ще припомня, че той упорито отказваше да му се чества какъвто и да е юбилей и че май беше единственият в това отношение.) По-интересно е да надникнем в другия, неофициалния, ежедневния университетски свят на големия учен и педагог, създател на една голяма школа. До този свят мнозина от нас са се докосвали с различна степен на приближаване и времетраене и именно, за да не изчезне в бездната на времето онова от живота му, което сме видели и съпреживели, се създаде и изключително интересната и ценна книга със спомени и размисли за него, която излезе току-що. А в другата, непознатата част от живота на студента и младия преподавател в Университета Петър Динеков, можем да надникнем най-добре както чрез издаването на все още недостъпните за широката публика записки и бележки, които си е водил през годините, така и чрез онова, което е написал и публикувал за университетските си учители.

Прави впечатление, че най-често е писал за Балан. Още през 1954 г., по повод 95-годишнината на първия ректор на Софийския университет, той публикува в „Литературен фронт" статията „Ал. Теодоров-Балан и българската литература", същата година пише статия и в сп. „Септември", през 1958 отбелязва с няколко публикации както навлизането на големия учен в стотната му година, така и скорошната му смърт, а по случай 120 г. от рождението му произнася слово в Академическия съвет на Университета. Наред с високата оценка, която дава на приноса на своя университетски учител в науката и организирането на академичния живот в Алма Матер, в края на словото си той с почти белетристична вещина описва незабравимите мигове, които младите студенти и учени са преживявали в дома и в компанията на митичния Балан:"Но има един друг спомен, който няма да излезе никога от съзнанието ми – споменът, когато се изкачвахме по високите стълби до неговия полутавански етаж на ул. „Св. Климент" 4, зад Университетската библиотека. Той ни приемаше не като студенти, а като приятели и разговаряше с нас охотно и благосклонно….Започваше незабравимото – разговорът с проф. Балан – жива история на нова България, с първия ректор на Софийския университет, който пръв през целия си дълголетен живот като някакъв български Фауст беше чел, трупал знания и учил, но не за да ги затвори в себе си, а да учи – да учи своя народ" .

Сред незабравимите спомени са и научните екскурзии с проф. Балан и с проф. Йордан Иванов, издайнически подсказвайки ни чий опит е повтарял десетилетия по-късно с нас, неговите студенти и аспиранти – в дома си с кафето и сладкишите на всеотдайната леля Гена, или пък с екскурзиите и експедициите, на които ни водеше по църкви и манастири и ни въвеждаше в малко странния и не чак дотам привлекателен на пръв поглед за младия човек свят на старата и възрожденската литература. В този смисъл е особено ценна и обстойната му и изключително стойностна негова научна студия за делото на Йордан Иванов, пряк наследник на чиято катедра в Университета и на чиито многостранни научни интереси – в областта и на старата и възрожденската литература, и на палеографията и текстологията, и на фолклора и филологията като цяло – става той. Но тази студия –„Проф. Йордан Иванов – историк на българската литература"– би била непълна без онези думи на обич, признателност и преклонение, с които той разкрива магията му на човешко общуване със студентите и по-младите колеги – и в университетската аудитория, и по време на научните експедиции. „В тия излети – завършва спомена си проф. Динеков – ние още по-добре опознахме човека, приятеля, увлекателния, находчивия, неизчерпаемия събеседник (тази негова черта особено ценеше Йордан Йовков, наблюдавал съм го с какъв интерес го слушаше). Този, на пръв поглед малко затворен човек, сега напълно разкриваше себе си – с широтата на възгледите си, благородството на характера, с независимата си, свободна и честна, напредничава мисъл. Сякаш той бе въплътил в себе си някои от най-хубавите черти на средновековните богомили – ония богомили, чието учение с такава любов изучаваше, възхищението си от които не скриваше в своите лекции пред нас." Затова така искрено е и вълнението, с което в една от другите студии, които е посветил на научното дело на учителя си – „Рилският манастир в изследванията на проф. Йордан Иванов" , описва откритието, което Йордан Иванов прави в Рилския манастир пред очите на смаяните си студенти, намирайки в подвързията на средновековния сборник „Адрианти" така наречените вече по-късно „Рилски глаголически листове" от X – XI век, издадени и от Ив. Гошев: „Всички ахнахме от изненада, от учудване, от възторг: два листа (т.е. 4 страници) от обла глаголица, старобългарски език! Глаголически паметници в ново време толкова рядко се откриват, че нашата радост бе безгранична, а уважението ни към проф. Йордан Иванов – още по-голямо. Бяхме му дълбоко благодарни, че ни направи свидетели на едно научно откритие. Трябва да си призная – това е най-

забележителното научно откритие, на което съм присъствал през целия си живот" . Могъл е и да спести в спомените си за своите университетски учители тези „битови" детайли от общуването им с по-младите, за да си мислим, че са само негова оригинална, собствена характерна черта, но тогава не би бил той, нашият учител, който не пропускаше да ни дава уроци при всеки удобен случай по своя неповторим, дискретен „Динековски" начин, за да не мислят „родените по-късно", че литературата, науката, културата и човечността започват от тях. (Колко характерологично за онова старейшинско научно поколение е и признанието на самия Балан в спомена му за неговия учител Гебауер: „Било ми е съкровено желание да мога да му подражавам".) А и в студията „Проф. Йордан Иванов и Бачковският манастир" професор Динеков не пропуска да ни обърне внимание, че „По своя характер филологическите, историческите, философските дисциплини предразполагат към повече стилови търсения и възможности да се почувства пулсът на авторовата личност" . И в края на студията: „Спомени за учени – това значи възкръсване на атмосферата, в която науката се създава, приближаване до живите личности. Такава жива личност бе проф. Йордан Иванов, изследователят на Бачковския манастир – обаятелна и неповторима" .

Неслучайно в статията си за Боян Пенев, наред с блестящата характеристика, която прави на този забележителен интелектуалец, пръв събрал в своите лекции цялото ни знание за възрожденската литература, той възкликва с тъга: „...липсва ни непосредният контакт с неговата личност, с живия човек". Динеков е съзнавал много добре, че, както по думите на Хайне, под всеки гробен камък лежи една вселена, така зад всяка книга, зад всяко научно изследване се крие неповторима човешка личност и съдба, общуването с която не само придава допълнителни и важни измерения на възприемането и оценката на самото творческо усилие, което стои зад изследването, не само спечелва млади следовници за служене в храма на науката, но и обогатява тези следовници както с професионален, така и с морален опит. Затова в студията си „Съдбата и културата на българските католици в изследванията на проф. Л. Милетич" той не само подчертава значимостта на пионерското дело на своя учител, който пръв насочи вниманието на науката към едно неизследвано дотогава важно пространство на българския духовен живот през XVII – XIX в., но и изтъква неговата определяща роля в по-нататъшното развитие на научния интерес към това пространство. Затова и в обширната си студия „Михаил Арнаудов" той не само дава най-висока оценка на крупното дело на един от патриарсите на българ-

ската наука, но и специално подчертава решаващото за създаването и изграждането на университетския учен значение на връзката учител-ученик както чрез примера Шишманов – Арнаудов, така и в ретроспекция чрез другия класически пример в научната ни университетска история : Драгоманов – Шишманов .

Темата „Петър Динеков и Университетът" е много широка и могат да се разгледат различни нейни аспекти. Ограниченото време наложи да избера един от многото и аз се спрях на връзката на един учен с Университета. Този аспект има две главни измерения – връзката с предшествениците и връзката със следовниците. В този смисъл не по-малко важен от този, на който се спрях, е например въпросът за кръжочната, днес ще кажем семинарната, дейност на нашия учител, чрез която той откриваше онези студенти, които имаха желание и качества да се занимават с наука. Защото призванието на големия учен е не само да бъде посредник между енергиите на знанието, между знание и познание. Университетският учен има великото призвание да бъде свързващото звено и между носителите на тези енергии, защото така се изгражда най-сигурно мостът между днешния ден на човешкото знание и бъдещето.

БАН
БИБЛИОТЕКА

II. РАННИЯТ ПЕТЪР ДИНЕКОВ

ЩРИХИ КЪМ ЛИТЕРАТУРОВЕДСКИЯ ПРОФИЛ НА ПЕТЪР ДИНЕКОВ

Клео Протохристова

Конкретната задача на предстоящото изложение е да предложи известни допълнения в отдавна утвърдената и широко споделяна, поради което и рядко проблематизирана, представа за своеобразието на Петър Динеков като литературовед. По-далечната цел на така мотивираните наблюдения е да участват в желаното и необходимо доосмисляне на образа, с който професор Динеков присъства в актуалната ни културна памет. То се налага поради неизбежното втвърдяване и схематизиране на една утвърдена, инерционно тиражирана представа, което води и до все по-голямото ѝ разминаване с реално осъществения човешки мащаб, както в личностен, така и в собствено научен смисъл. Един от факторите, предпоставили налагането на тази представа, е инерцията Петър Динеков да бъде възприеман и оценяван изключително в светлината на съдържащото се в последните тридесет-тридесет и пет години от живота му. Несъмнено те представляват изключително важен етап от неговата личностна и професионална реализация, в много отношения са и най-важният и най-решаващият. И все пак, възприемането на една представа, формирана на базата на три десетилетия, като достатъчна и изчерпваща, при положение, че започналата необичайно рано професионална кариера на Динеков се е осъществявала в продължение на повече от шейсет години, е в конфликт с реалните факти и е в ущърб на далеч по-богатата картина, която предлага свободното от подобно ограничение проучване на цялостното му научно наследство.

Инерционната нагласа, която е необходимо да се преосмисли, борави с озадачаващото убеждение, че научното дело на Динеков е „започнало в началото на 50-те години"[1]. Несъответствието между тази граница, очертана в твърде едър отчет, и действителните факти е лесно установимо. На практика, още някои от най-ранните публикации на Петър Дине-

[1] Вж Литературознание и фолклористика. [сб. статии] в чест на 70-год. на акад. Петър Динеков. ред. кол. Атанас Стойков – отг. ред. и др.; [с предг. от Стефана Стойкова и др.] София: БАН, 1983, с. 5.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ков, датирани с 1928–29 г., имат научна стойност[2]. Още по-категоричен е изследователският подход в публикациите му от 30-те години на XX век, някои от които имат несъмнено приносен характер. През 1931 г. Динеков доказва авторството на две статии на Нешо Бончев[3], прави интересни наблюдения върху Марин Дринов[4], пише проникновена статия за прозата на Емануил Попдимитров[5]. През следващата година установява неизвестно немско влияние върху творчеството на Пенчо Славейков[6].

В пряка зависимост от инерционното игнориране на ранната фаза от професионалната биография на Динеков е и другият „носещ" елемент, върху който се гради донякъде ограничената представа за него като учен, а именно: идентифицирането на научното му дело изключително с трите дисциплини, които той преподава в университета, и върху които са написани основните му трудове – старата българска литература, българския фолклор и литературата на Възраждането. Интересна е симптоматиката на този окончателен избор – с отново откровено непосилна всеобхватност на изследователското поле. Още по-важна е обаче ролята, която той изиграва за бъдещите насоки в развитието на литературоведската българистика – със стратегическите му цели и с имплицитно присъстващите в него послания. Осмислянето на този избор в реалния му исторически контекст би допринесло още много за оценката по достойнство на научното дело на Динеков[7].

---

[2]Вж **Динеков**, Петър. 1. Проф. Д-р Ив. Д. Шишманов и младежта. – В: *Глобус*, 31, № 16, 13 ян. 1928, с. 4; 2. Заветът на П . Р. Славейков (Мудно ходи нашто време). – В: *Глобус*, 3, № 20, 10 февр. 1928, с. 4; 3. Любен Каравелов и младото поколение. – В: *Българска реч*, 3, 1929, № 5, с. 169–170.

[3]**Динеков**, Петър. Неизвестни статии на Нешо Бончев. – В: *Алманах Литературен глас*. София, 1931, с. 107–108.

[4]**Динеков**, Петър. Нешо Бончев за труда на проф. М. Дринов „Южните славяни и Византия през X век". – В: *Мир*, 28 март 1931, с. 3.

[5]**Динеков**, Петър. Прозата на Емануил П. Димитров. – В: *Емануил* П. Димитров. юбил. сб. по случай 25-год. лит. дейност 1906–1931. София: [печ. Гладстон], 1931, с. 51–53.

[6]**Динеков**, Петър. Неизвестно немско влияние върху Пенчо Славейков. – В: *Литературен глас*, 4, № 159, 12 юни 1932, с. 8.

[7]Указаната насока на мислене има вече своите прояви, най-откроващата измежду които е текст на Светлина Николова, предговарящ сборника за 90-годишнината на професор Динеков: „Недостатъчно, слабо и неизразително е да се каже, че беше посветил живота си на българската словесност и че нейното изучаване беше смисълът на живота му. Именно тя беше неговият живот.

Друг живот извън нея той нямаше и едва ли би могъл да съществува в земния свят извън заниманията си с нея. Петър Динеков не можеше да приеме и нейното изтласкване в задния двор на българското общество по критерии, които не споделяше. (подч. мое – К.П.) Вж **Николова**, Светлина. 90 години от рождението на академик Петър Динеков. – В: *В памет* на Петър Динеков – традиция, приемственост, новаторство. София: Кирило-Методиевски научен център; Акад. изд. Проф. М. Дринов, 2001, с. 13.

Така очертаният професионален профил, категорично препотвърждаван и стабилизиран в продължение на десетилетия, внушава представата за изначален и неразколебан избор на учения – толкова неотклоним, че създава дори впечатление са съдбовна предопределеност[8]. Ако обаче се върнем назад в годините и проследим какво е чел и писал младият Динеков – в периода от началото на 30-те до средата на 40-те години – ще ни се представи доста по-различна картина. В тази променена оптика ще се види по-общата логика на професионалния път, ще се прояснят недооценени или просто забравени факти. Откроява се, например, енциклопедичният обхват на интересите и заниманията на младия учен. Той пише за съвременни литературни произведения – български, от славянските страни или Западна Европа, за канонични автори на чуждите литератури – славянски, западноевропейски, американска; присъства активно в оперативната критика, изявява се като театрален критик и публицист, споделя впечатленията си от художествени изложби.

Прегледът на публикациите от пренебрегвания период – внимателно, година по година, предлага своеобразен барометър на динамиката в собственото развитие. Откроява се движението на менящи се предпочитания, убеждения и съобразявания. В дълбочината на така постигнатата перспектива става видимо постепенното освобождаване на Динеков от императивите на всеобхватното четене и на ангажимента към актуалното, проличава затвърждаването на интереса му към Възраждането, както и преориентацията му към старата българска литература и фолклора. Интересно е решението за отдръпване от оперативната критика. Отказът да пише върху съвременни автори вероятно не е било лишено от драма, защото ще бъде за сметка на предана вярност към само малък брой избраници, чието творчество Динеков ще следи с неотслабващ интерес и с все по-проницателни тълкувания. Щастливите изключения са Елисавета Багряна, Емилиян Станев и Камен Калчев, към които по-късно ще бъдат приобщени Блага Димитрова и Йордан Радичков.

В богатата панорама, очертана от литературните интереси на младия Динеков, която категорично се съпротивлява на каквато и да е еднозначна квалификация, специфичен акцент представя написаното за чуждите лите-

[8]Ето едно показателно утвърждаване в тази посока: „ ...заслужава да си припомним християнското разбиране за Божията предопределеност на човешкия живот и свободата на човека да избира. А свободният избор на Петър Динеков беше направен още в годините на неговата младост и същия избор той правеше ежедневно през целия си живот. Избор в полза на българското словесно изкуство през цялостния му исторически път". Вж **Николова**, Светлина. 90 години от рождението..., Цит. съч. с. 13.

ратури. От най-ранните публикации, появили се през 1930 г., докъм 1945-47 г., или казано по друг начин – от двайсет до трийсет и пет годишна възраст, ученият удържа заниманията си с литература в удивителен режим, при който вниманието е разпределено в ясно изразени пропорции между български, руски и западни автори. Този профил на Динеков се проявява най-ясно в дейността му като колумнист на в. „Литературен глас", където той е основен автор на рубриката „Между книгите и списанията". В същото амплоа го представя и сътрудничеството му в „Златорог", както и публикациите му в ред ежедневници или седмичници. Редом с наблюденията си върху актуалната литературна продукция в България, Динеков обнародва информация за новоизлезли книги на повече или по-малко известни чужди автори, за поява на значими български преводи, за събития от световната литература. По този начин предмет на интереса му се оказват автори като Шекспир и Сервантес, Гьоте и Волтер, Томас и Хайнрих Ман, Съмърсет Моъм и Джоузеф Конрад, Марк Твен и Джек Лондон, Шницлер и Ремарк, Цвайг, Голсуърди, Анри Барбюс и Андре Мороа, Грация Деледа и Вики Баум. Специално внимание Динеков посвещава на Максим Горки, като през 1932 г. прави серия публикации, отразяващи неговата биография, изказвания на световноизвестни творци за творчеството му, срещи на писателя с ред знаменитости, посветени на него издания[9] . Освен строго информативните текстове, той пише и проблемни статии, ангажирани с въпросите на превода и по-общо на рецепцията. В това отношение показателни са заглавия като „Новата годишнина на „Мозайка"[10], в която изтъква специфичната роля на библиотека „Мозайка от знаменити съвременни романи" в българския културен живот, „За и против българската и чуждата книга"[11], където защитава тезата за необходимостта от издателска политика с балансирани приоритети, което, по негово мнение, би дало възможност както за морално и материално насърчаване на българските автори, така и издаването на качествени чужди книги.

Писани основно във формата на рецензия или на кратък коментар по определен проблем, повечето от публикациите на Динеков, принад-

[9] **Динеков**, Петър. 1. Пътищата на великия скитник. – В: *Литературен глас,* 5, № 164, 15 окт. 1932, с. 1–3; 2. Световните писатели за делото на Максим Горки (прев.) – В: *Литературен глас*, 5, № 164, 15 окт. 1932, с. 4–5; 3. За Горки (прев.) – В: *Литературен глас,* 5, № 164, 15 окт. 1932, с. 6; 4. Срещи с Горки [на Макс Бартел, Стефан Цвайг и Франс Еленс] (прев.) – В: *Литературен глас*, 5, № 164, 15 окт. 1932, с. 7; 5. За Горки (прев.) – В: *Литературен глас*, 5, № 166, 29 окт. 1932, с. 5.

[10] **Динеков**, Петър. Новата годишнина на „Мозайка". – В: *Литературен глас*, 8, № 296, 31 дек. 1935, с. 3–4.

[11] **Динеков**, Петър. За и против българската и чуждата книга. – В: *Съдба*, 1939, 7, с. 202–204.

лежащи към този период, проявяват нагласата му да вижда литературните факти в съпоставителен план. За това свидетелстват публикации като „Толстой и Стендал"[12] , „Толстой и Херодот"[13], „Тютчев и Хайне"[14], „Достоевски и Тургенев в Пушкинските дни"[15], „Достоевски и Херцен"[16] .

Особено изострено е вниманието му върху българската рецепция на световната литература. Характерни примери са „Нешо Бончев и класическата литература"[17], „Пушкин в България"[18], коментарът върху българския превод на „Червено и черно"[19]. Занимават го обаче и проблеми на рецепцията в други култури, какъвто е случаят със статията му „Хайне в Съветска Русия"[20].

През 1932 г. се появява статията „Неизвестно немско влияние върху Пенчо Славейков", където, в резултат на съпоставителен анализ на стихотворението „Горски концерт" от Кристиан Дисенбах и на „Пролетен валс" от цикъла „Цветя" на Славейков, Динеков установява наличието на пряко влияние[21]. Тази статия, поместена в юбилеен брой на „Литературен глас", посветен на Пенчо Славейков, показва едва 21-годишния, все още студент, Динеков като опитен компаративист, който системно и убедително аргументира тезата си за наличие на контактологично влияние. Най-изумителното в случая обаче е фактът, че младият български учен не просто е чел антологията, в която е публикувано стихотворението на недотам известния поет, а е и прощудирал това повече от случайно издание[22] с необходимата задълбоченост, направила възможно ценното му откритие.

В интереса на Динеков към чуждите литератури и различните аспекти на сравнителното литературознание, между които проличава предпо-

---

[12]**Динеков**, Петър. Толстой и Стендал. – В: *Литературен глас*, 3, № 92, 6 дек. 1930, с. 5.

[13]**Динеков**, Петър. Толстой и Херодот. – В: *Литературен глас*, 3, № 92, 6 дек. 1930, с. 6.

[14]**Динеков**, Петър. Тютчев и Хайне. – В: *Литературен глас*, 3, № 109, 4 апр. 1931, с. 3.

[15]**Динеков**, Петър. Достоевски и Тургенев в Пушкинските дни. – В: *Литературен глас*, 3, № 101, 7 февр. 1931, с. 8.

[16]**Динеков**, Петър. Достоевски и Херцен. – В: *Литературен глас*, 3, № 102, 14 февр. 1931, с. 4.

[17]**Динеков**, Петър. Нешо Бончев и класическата литература. – В: *Прометей*, 3, 1039, № 4, с. 3–7.

[18]**Динеков**, Петър. Пушкин в България. – В: *Изкуство*, 2, 1946, № 1, с. 46–49.

[19]Вж **Динеков**, Петър. Между книгите и списанията. – В: *Литературен глас*, 4, № 146, 13 март 1932, с. 5–7.

[20]**Динеков**, Петър. Хайне в Съветска Русия. – В: *Литературен глас*, 3, № 109, 4 апр. 1931, с. 7.

[21]**Динеков**, Петър. Неизвестно немско влияние върху Пенчо Славейков. – В: *Литературен глас*, 4, № 159, 12 юни 1932, с. 8.

[22]**Lyrische** Andachten. Natur- und Liebestimmungen deutscher Dichter. gesammelt von Ferdinand Gregori. Leipzig: Max Hesse, 1910. 367 с.

читание най-вече към литературните влияния и рецептивистиката, може без усилие да се разпознае същностен момент от неговото ученичество, проява на възхищението му от любимите преподаватели и съзнателният му стремеж към уподобяване на предложения професионален модус. Най-решаваща роля за тази ранна ориентация изглежда изиграва пиететът към Иван Шишманов. В една статия, проблематизираща идеята за написване на многотомна история на българската литература, П. Динеков рязко отбелязва: „Подготовката и написването на многотомната история изисква преди всичко в и с о к о н а у ч н о р а в н и щ е, теоретическа висота, която да отговаря на съвременното състояние на литературната наука"[23].Заявявайки категорично, че белезите на такова научно равнище са и „ в широтата на културата…в смелостта на мисленето"[24], той коментира в същата статия едно лично писмо на Ив. Шишманов до М. Арнаудов от 1899 г., определяйки го като „забележителен документ" с насоките, които дава в него на младия Арнаудов. В този коментар прозира и самокритическа рефлексия за това необходимо „високо научно равнище", което да предпостави и осигури високия ръст на една модерна литературна история: „Начертаната програма за научни занимания е толкова интересна и така дълбока, че още веднъж изпитах безпределното възхищение, с което винаги ме е изпълвала личността на професор Шишманов, и искрено съжалих, че ние като че ли все още сме далече от широтата на неговия поглед, от културата на неговото сърце"[25] . Като специфична заслуга на Шишманов Динеков откроява тъкмо литературносъпоставителния му подход и му отдава заслугата за поставеното от него начало на сравнителното изследване на отношенията между гръцката и българската литература през Възраждането, определяйки го като „създател на българската балканистика през 90-те години на XIX век"[26]. Има още ред свидетелства за това до каква степен компаративистичният маниер на Шишманов е импонирал на младия Динеков.

Тук не става дума обаче просто за някаква възможна линия на професионално изграждане, останала нереализирана поради една или друга причина, а за последователно удържана нагласа, която, макар и дискретно, ще маркира целия по-късен професионален път на Динеков. Впрочем, ве-

[23] **Динеков**, Петър. Проблеми на многотомната литературна история.– В: *Динеков*, Петър. При изворите на българската култура. [сб. статии]. София: Наука и изкуство, 1977, с. 305.

[24] Пак там.

[25] **Динеков**, Петър. Проблеми на многотомната…, с. 306.

[26] **Динеков**, Петър. Проф. Иван Д. Шишманов и гръцката култура.– В: *Динеков*, Петър. По следите на българската литература и наука. [литературнокрит. очерци и статии]. София: Наука и изкуство, 1988, с. 142.

роятните причини за отказа от занимания с чуждите литератури са сами по себе си достатъчно интересен проблем. Тяхното решение може с основание да се търси в извивките на по-общи исторически и политически развития, което се подсказва от факта, че Динеков престава окончателно да пише за западноевропейски и американски писатели, запазвайки ангажимента си към славянските и най-вече полските автори, тъкмо през 1947 г., когато културната политика на България радикално се променя.

Отвъд цялата несигурност, съдържаща се в хипотетичните обяснения за радикалната преориентация на интересите при младия Динеков, остава все пак някаква територия на сигурност, предложена от присъствието на една устойчива характеристика на литературоведското му мислене, която бих определила като съпоставително-оценъчен модус. Интелектуалната тяга, предпоставила широкообхватния характер на професионалните литературни ангажименти на Динеков от близо двайсетте години между първите му публикации и края на 1940-те, продължава да присъства и в по-нататъшните му търсения и изяви, макар и във видоизменен вариант. Неслучайно той ще отдели толкова сериозно внимание на въпроса за съизмерването на българската възрожденска литература и култура с европейската. Този патос е водещ в студии като „Особености на литературното развитие през епохата на Възраждането"[27] и особено в „Проблемът за романтизма в българската литература до Освобождението"[28], които по същество са компаративистични. В перспективата на културния трансфер между полската и българската литература е изградена книгата „Между свои и чужди". Динеков ще разглежда старите славянски литератури в съпоставителен план[29] . Ще проучва българско-руските литературни взаимоотношения през Средновековието[30]. Ще осмисля фигурата на Ботев в типологичното ѝ съответствие с тези на Мицкевич и Петьофи[31], ще търси и връзката между Пенчо Славейков и Адам Мицкевич[32]. Когато пише за Емилиян Станев,

---

[27]**Динеков**, Петър. Литература и култура. [сб. статии]. София: Наука и изкуство, 1982, с. 91–104.

[28]**Динеков**, Петър. Възрожденски писатели. 2. изд. София: Наука и изкуство, 1964, с. 49–79.

[29]Вж **Динеков**, Петър. Общност и различия в развитието на старите славянски литератури. – В: *Динеков*, Петър. Похвала на старата българска литература. [сб. статии]. София: Бълг. писател, 1979, с. 187–205.

[30]**Динеков**, Петър. Българско-руски литературни паралели в средновековието. – В: *Динеков*, Петър. Похвала на старата…, с. 353–367.

[31]**Динеков**, Петър. Трима велики поети в съдбата на своите народи. – В: *Динеков*, Петър. В света на Христо Ботев. статии. София: Бълг. писател, 1976, с. 51–64.

[32]**Динеков**, Петър. Между свои и чужди. лит. статии. София: Бълг. писател, 1969. 311 с.

ученият ще го сравнява с Иво Андрич и Ярослав Ивашкевич[33], разсъждавайки върху народностните корени на авторското своеобразие на Радичков, ще отчете и родството с Гогол, а в провокациите на образните му решения ще разпознае иконографията на Шагал[34].

Динеков неотклонно ще проявява интерес към проблемите на превода и на мястото на преводната литература в системата на националната култура. Устойчиво е вниманието му към преводите в старата българска литература и през Възраждането[35]. Разсъждава върху ролята на преводите в развитието на старите славянски литератури и предлага методологически стратегии за тяхното изследване[36]. Нахвърля план за една история на преводната литература в България[37]. Специално проучва делото на Дора Габе като преводач на полската литература[38], изследва рецепцията на „Пан Тадеуш"[39], провежда наблюдения и върху преводите на „Слово о полку Игореве"[40]. Отново по повод на „Слово о полку Игореве" разсъждава и по-общо върху българските преводи на класически произведения[41].

За това, до каква степен става дума за същностно проявяваща се мисловна идиосинкразия, свидетелстват факти, привидно напълно не-

---

[27]**Динеков**, Петър. Литература и култура. [сб. статии]. София: Наука и изкуство, 1982, с. [33] **Динеков**, Петър. В живота и литературата. [лит.-крит. очерци]. София: Бълг. писател, 1982, с. 190.

[34]Пак там, с. 218.

[35]Вж **Динеков**, Петър. 1. Преводът в старата българска литература и Възраждането. – В: *Нар. култура*, 18, № 40, 4 окт. 1975, с. 7; 2. Преводите в историята на българската култура. стара литература. възраждане. – В: *Изкуството на превода.* София: Нар. култура, 1976, с. 7–10.

[36]**Динеков**, Петър. Преводите в развитието на старите славянски литератури (Методологически въпроси). – В: *Славянска филология*, т. 16, 1978, с. 38–45.

[37]**Динеков**, Петър. История на преводната литература в България. – В: *Динеков*, Петър. Литература и култура. София: Наука и изкуство, 1982, с. 266–276.

[38]**Динеков**, Петър. 1. Дора Габе и полската литература. – В: *Литературен фронт*, 19, № 34, 22 авг. 1963, с. 2; 2. Дора Габе – преводачка на полска литература (предговор). – В: *Габе*, Дора. Избрани преводи. София: Нар. култура, 1979, с. 2–21.

[39]**Динеков**, Петър. Bulgarskie przeklady „Pana Tadeusza". – В: *Pamiętnik Słowiański*, 7, 1957, с. 17–30; Динеков, Петър. Съдбата на „Пан Тадеуш" в България. – В: *Славистични изследвания*. сб., посветен на VI международен славистичен конгрес. София: Наука и изкуство, 1968, с. 107–120.

[40]**Динеков**, Петър. Българските преводи на „Слово о полку Игореве". – В: *Динеков*, Петър. Размисли върху българската литература и култура. София: Българска книжница, 2001, с. 247–252.

[41]**Динеков**, Петър. Някои наблюдения върху българските преводи на класически произведения. – В: *Динеков*, Петър. Размисли върху..., с. 254–262.

зависими от своеобразието на литературоведското мислене. При своите многобройни професионални пътувания професор Динеков редовно изпращаше картички на по-близки или далечни колеги и ученици. Между получателите на тези кореспонденция в ред случаи съм имала честта и щастието да бъда и аз. Редом с неизменно добронамерения тон и онази типично Динекова удивителна способност да създаде на адресата си усещането за специалност и избраничество, в картичките имаше и друго общо място – настойчивото желание всяко от посетените места да бъде видяно в светлината на възможната му съпоставка с други места, посетени по-рано или по предположение по-познати на адресата (в моя случай, разбираемо, в съпоставителните процедури се включваше и Пловдив). Така Динеков представяше Цюрих чрез приликата му със Стокхолм и Пловдив, Росток – чрез подобието му с холандските и фламандските градове, Оксфорд – като илюстрация на онова, което болезнено му липсва в София (старинните университетски сгради, красотата и тишината), поредното посещение на Варшава го провокираше за донякъде обезкуражаващо сравнение с неизтощимото очарование на Прага, Кутна хора със своите хълмове, стръмни улички и стари къщи се оказваше подобна на Пловдив, а Лайпциг се мислеше като града, който „живее в историята на българската литература като града на Пенчо Славейков".

Макар и представени в бърз и поради това недостатъчно изчерпателен и недокрай прецизиран отчет, изложените дотук факти свидетелстват с достатъчна убедителност за дискретно, но същностно и последователно проявяваните компаративистични нагласи на Динеков. Осъзнаването на това отбелязвано, но по-скоро недоглеждано, своеобразие на литературоведското му мислене, би могло да даде допълнително обяснение за мащабността на литературноисторическата му визия, както и за онази спокойна и ведра увереност, с която ученият артикулираше своите мнения и оценки относно многобройни факти на българската култура. Подобна неусъмненост – постигната, а не зададена, може да се роди единствено при наличие на надежден контекст и на ясни критерии, гарантирани от възможността за съизмерване на изследваните явления с други, по традиция използвани като общовалидни, образци.

Самото недоглеждане на представения дотук аспект от литературоведските нагласи на Динеков пък, от своя страна, е симптоматично за актуалното състояние на българската литературна наука, в която сравнителното литературознание, въпреки обещаващото си начало преди повече от век, винаги е стояло някак безприютно. Това обаче е тема за друго изследване.

РАЖДАНЕТО НА ХУМАНИТАРИСТА И СМЪРТТА НА „СТАРИЯ УЧИТЕЛ"

Юлия Николова

Първите публицистични, преводни и творчески търсения на ученика Петър Динеков (във времето от 1923/1926 до 1929) са любопитно четиво за биографите на бъдещия учен, защото разкриват една не толкова позната страница от неговия живот. Идеята за есперанто, отзивите за срещи с големи имена от съвременната култура, литературно-аналитичният прочит на класически автори, плахите белетристични и поетически стъпки очертават една разнолика и все още лутаща се натура. Но в своята многопосочност тези първи опити щрихират своеобразна творческа и концептуална диря, която заслужава да бъде огледана не само като продукт на търсещия дух на младостта, а за да бъде разпозната като парадигма за бъдеща мирогледна и интелектуална нагласа на автора им. Сами по себе си и сами за себе си тези първи опити притежават тенденции, които могат да се превърнат в ключ за осмисляне на реалното битие и духовното присъствие на създателя им в българската хуманитаристика. Не без значение е и изборът на периодичните издания, в които Динеков публикува, защото, колкото и да е произволен, той също дава своите контекстуални сигнали, често недооценени или разминаващи се с по-късни оценки за програмата и същността на тези издания.

Тръгвайки по дирята на първите литературни опити на големия учен, изследователят е облагодетелстван от наличието на пълен биобиблиографски свод, дело на неговата видна ученичка Татяна Янакиева[1], както и от прецизната работа върху архива му, осъществена от Наташа Димчева[2]. Техните издирвания доказват, че от тринадесетгодишна възраст Петър

[1] Вж **Янакиева,** Татяна. Петър Динеков. Биобиблиография. ред. Лиляна Велинова, Лиляна Грашева. [с предг. от Боян Ничев]. София : БАН, 1982. 290 с. : с портр., ил.; **Янакиева**, Татяна. Публикации за акад. Петър Динеков. 1990–2009. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков : 100 години от рождението му / [състав., ред кол.: Стоянка Стоянова Бояджиева ... и др.]. София, Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 329–339.

[2] **Димчева,** Наташа. Документалното наследство на акад. Петър Динеков. – В: В *памет* на Петър Динеков: Традиции, приемственост, новаторство. София : БАН, 2001, с. 40–43; Димчева, Наташа. Първи литературни опити. Из архивното наследство на акад. Петър Динеков. – В: *Спомени* и размисли за…, с. 27–31.

Динеков има определени литературни интереси, а шестнадесетгодишен, като ученик в Трета софийска мъжка гимназия, публикува първите си опити на страниците на различни вестници и списания[3]. И току-що завършил гимназия, от 1830 г. начеващият студент вече води рубриката „Между книгите и списанията" във в. „Литературен глас". В тоя смисъл пророческо-заветни се оказват думите на неговия учител Тома Върбанов, изписани в молбата до Министерството на народното просвещение от 1926 – „да му се отпуснат средства не само да живее, а да се посвети на науката, изучавайки българската литература и език".

Отличителен белег на ранните Динекови публикации се явява не само богатството и пъстротата на творческите проекции, но целостта на тяхната вътрешна проблематика. Интересуват го преди всичко имена и факти, които носят в себе си богатството и единението на ставащите събития, в които те се явяват не толкова ехо, колкото водещ глас на всеобщото. Любимите му автори и творци са потопени, но не погълнати от разноликостта на света. По-скоро, подобно на Макс-Шелеровата теория – утвърдени в заобикалящата ги среда, те не остават в нея, а чрез нея изграждат глъбините на своя мисловен свят. Това любопитство към единението и взаимното влияние на макро- и микро-космоса, проявяващо се още в панепистемичната философия на възрожденеца д-р Петър Берон, не остава скрито и за родения столетие по-късно ученик, то го провокира цял живот. Вглеждайки се в големите фигури от културната ни история, Динеков винаги търси неуловимите белези на тази взаимообусловена трансформация. Неслучайни са и по-късните му научни занимания с епохи и събития, при които основен фактор се явява личността, потопена в явленията, но духовно доминираща над битието и времето.

Два ранни фактора подсказват импулсите за търсенето на целостта на личността в енциклопедичната й многоизмерност. В едно интервю (запазено и като филмов запис) Петър Динеков говори за своя класен ръководител д-р Цветан Радославов[4]. Той, разказва Динеков, никога не ни изпитваше пред черната дъска, но поставените в края на срока оценки никой не оспорваше, защото бяха точни. А когато влезеше в час, Радославов се обръщаше към нас с настоятелното: „Питайте!". Така часовете се превръщат в пътешествие в света на книгите, изкуството,

[3] В: сп. *„Копнежи"*, сп. *„Bulg. Esperantisto"*, в. *Есперанто*, в. *„Глобус"*, сп. *„Ученически подем"*, в. *„Летоструй"*, *„Българска реч"*, *„Мисъл"*, *„Литературен подем"*.

[4] Цветан Радославов (20 апр. 1863, Свищов – 27 окт. 1931 г., Свищов) – доктор по философия и психология, възпитаник на Вундт, автор на песента „Горда Стара планина", съгражданин, връстник и приятел на проф. Иван Шишманов и Алеко Константинов, учител.

музиката, на човешкото битие и културата. От този (последен за Цветан Радославов) клас излизат петима видни български професори.

Събуденият интерес към всезнанието се допълва и от заниманията с есперанто. Динеков е увлечен от глобалната идея за духовна общност на човечеството. Пропагандират я материалите в есперантските издания, каквато е например статията на проф. д-р Едмонд Приват (в. „Есперанто", бр. 7, дек. 1925 г.), който внушава, че последователите на Заменхоф по цял свят имат една задача – „да тикнат човечеството към повече светлина, повече мир, повече справедливост". Само след един брой в същия вестник (№ 9-10, 1 ян. 1926) е отпечатан превод от друга статия на Едмонд Приват – „Езикови въпроси", направен от „ученика Петър Динеков", текст, който внушава:

„Писателят трябва всякога да мисли, че неговата благородна задача е да служи на останалите хора с произведенията си. Затова той трябва да направи всичко, за да представи идеите си по възможност в най-привлекателен и хубав стил, никога да не се спира в мислите си за съвършенство. [...] Разбира се мисълта му не трябва да бъде [...] лъстене на читателя и избягване на всеки случай на обмисляне"[5].

И още: „Нашият език (есперанто, б. а.– ЮН) има частен живот и отечество, които не отмахват нито живота, нито отечеството на националните ни езици"[6].

Очевидно тези ранни преводи не са самоцелни. От тях Динеков извлича много мъдрост за същността на творческия процес, за целите и мисията на твореца, максими, които остават водещи в неговата „благородна задача да служи на останалите хора с произведенията си".

* * *

Едновременно с работата върху своеобразните уроци-преводи, Динеков настойчиво търси собствения си път и директен изказ на своето верую чрез създаването на **оригинални поетически творби**. Както посочва Татяна Янакиева в бележка към раздела „Важни дати от живота и научната дейност на акад. Петър Динеков"[7], в периода „1926 – 1930 г., освен статии и преводи, [той] публикува също разкази и стихове". Тя изброява заглавията им, както и периодичните издания, в които са об-

[5]**Privat**, Edmond Езикови въпроси. За стила, за живота на езика ни. Прев. Петър Динеков. – В: *Есперанто*, 1, № 9-10, 1 ян. 1926, с 6.

[6]Пак там, 6.

[7]**Янакиева**, Татяна. Петър Динеков. Биобиблиография. ред. Лиляна Велинова, Лиляна Грашева. [с предг. от Боян Ничев]. София : БАН, 1982, с. 17.

народвани. По-обстойно за тях пише Наташа Димчева в „Документалното наследство на акад. Петър Динеков" като се вглежда в опитите на 13-15-годишния юноша и изненадващо ни представя едно все още дете, което води свои дневници, наблюдава хората около себе си, прави им характеристика с критичен, но доброжелателен и често шеговит тон:

„От запазените лични документи впечатление правят неговите дневници, водени от ученическите му години във вид на тетрадки, бележници и джобни тефтерчета. В някои от тях Динеков много точно, вярно и с премерен хумор характеризира съученици и учители, рисувайки им малки дружески шаржове. Интересна е тетрадката му от III клас [дн. VII клас] за свободни съчинения от 1923–1924. Там откриваме и неговите първи творчески опити и търсения в областта на литературата"[8].

А в „Първи литературни опити. Из архивното наследство на акад. Петър Динеков" Димчева очертава предпочитаните тематични кръгове на ранните му стихотворни творби:

„Искам да обърнем поглед към далечната нам 1925 г., когато за пръв път ученикът от Трета мъжка гимназия Петър Динеков прави своите първи литературни опити – пише стихове, статии, разкази и преводи. Една част от тези първи творчески изяви – като стихотворенията „Сред мъглата", „Зов", „Бъдни вечер", „Обич", „Равнина" и други са отпечатани […]. Сред запазените ръкописни страници откриваме и онези непубликувани лирични стихотворения, в които юношата споделя спонтанно чувствата си на любов, разочарование и надежда. Самите заглавия са показателни за търсещата неспокойна душа на младия Динеков – „Сърце", „Сълзи", „Разбунена душа" и пр. А в стихотворения като „Робиня", „Сянката на Балкана", „Село", „Гергьовден", „Рицари на свободата. На Христо Ботев" и други се усеща както неговата любов и привързаност към родната земя, така и открита болка от нейната трагична съдба. В тях младият и търсещ дух на твореца се обръща към историческата съдба на отечеството и тази на националните ни герои"[9].

Поезията, осенила ученика в началото на творческия му път, не е спорадично явление. Тя оформя естетическите и тематични закони на неговия мисловен свят. Разбира се, Динеков трудно се решава да даде гласност на отразените в тези творби чувства и мисловни въжделения. Смущава го неовладяната ритмическа техника. Може би поради тая причина първите

[8] **Димчева,** Наташа. Документалното наследство на акад. Петър Динеков. – В: *В памет* на Петър Динеков. традиции, приемственост …, с.40.

[9] **Димчева,** Наташа. Първи литературни опити. Из архивното наследство на акад. Петър Динеков.– В: *Спомени* и размисли за …, с. 27–28.

публикувани творби от 1926 са подписани с псевдонима „Перо Динек". Те се появяват в два последователни броя на списание „Копнежи"[10].

Списанието току-що се е появило на бял свят, но романтичният идеал, изложен в програмата му, допада на младия ученик (за съжаление, редколегията променя по-късно целите и задачите на изданието)[11]. В уводната статия на това „полумесечно художествено списание" се коментира смисълът на избраната номинация на заглавието:

„Копнежът – това е огънят, откраднат из огнището на боговете от първия велик бунтовник Прометей и вложен на вечни времена в гърдите на човечеството; огън, който безмилостно обгаря човешката душа и я движи напред и все напред"[12].

Авторът на статията говори за три типа хора – алчните за пари и богатство (у които прометеевският огън е загаснал), грижещите се само за насъщния (у които огънят само тлее) и трети, в които „Прометеевският огън живее и пламти".

„...Това са тъй наречените „глупци" на живота, които, унесени в копнежите си, отминават тленните материални блага и творят душата на човечеството. Това са поетите, писателите, музикалните творци, мислителите, артистите, изобретателите, хората на изкуството и науката, когато те служат безкористно на идеите и ценностите на човечеството"[13].

Чрез двете си стихотворения (поместени в рубриката „Страници на неизвестните") шестнайсетгодишният младеж всъщност дава обет за принадлежност към третата група. В емоционален план те са израз на противоположни чувства – безнадеждност и ведра надежда („Сред мъглата аз се губя//в този неприветен ден//из тълпата тъмна груба,//що стихийно мрази, люби, нейде сврен" и „Там далече, там далече в синевата// слънце-огън ме поглежда//Там далече, там далече през мъглите// изсред царството далечно на орлите//трепва приказна надежда")[14].

Предимно елегични, обвързани с модерната тема за града, са и следващите стихотворения, публикувани във в. „Глобус".

---

[10]Вж сп. *„Копнежи"* – „Сред мъглата" (15 февр. 1926, № 4,) и „Там далече" [без загл.], 1 март 1926, № 5.

[11]„Копнежи" е характеризирано в библиографските справочници накратко само като еклектично списание, „с претенции да дава израз на масовото трудово творчество [...] Помества и текстове на есперанто".

[12]**Перун**, Александър Копнежи. – В: *Копнежи*, 1926, № 1, с. 12–14.

[13]Пак там.

[14]Пак там.

Макар и обозначен в каталога на българския периодичен печат, вестник „Глобус" не е анализиран в нито едно енциклопедично изследване. Информация за него липсва и в изданието на С. Янев, Б. Борисова, П. Колева и В. Маринова „Атлас на българската литература. Книгите, критиците, нови периодични издания, хроника 1915–1944" (Пловдив, „Жанет 45", 2005). Вестникът *„се урежда"* от редакционен комитет на издателство и печатница „Ив. Г. Игнатов & Синове" с цел да пропагандира книжовната им продукция. Може би точно поради този факт тук се поместват материали от класици на световната литература, на именити български творци и университетски преподаватели. В него съзнателно се толерира младежката инициатива:

„Писателската младеж – е отбелязано в статията „Поглед върху литературата" –това е несъмнено, изяви в следвоенните години завидна активност и можа да заеме лично място в списанията и седмичните листове [...] Дейното младо поколение дойде да извади по-старите си събратя от тяхната пасивност"[15]

Вестникът, според редакторите му:

„ има първа и пряма задача: да култивира чувството на човешки дълг, да калява характерите, да облагородява сърцето, да насочва към красивото в изкуството, да създава уважение и любов към нацията, а наред с това, да открива и дарбите у ония, които трябва да станат полезни и честни граждани"[16].

Тази енциклопедична характеристика на вестника, както и заявената толерантност към начеващите творци, дава основание на ученика Динеков да изпрати свои творби. Това са: „Латерна" („Дали сте вий чували някога// тъжния глас на латерната улична...", бр. 6, 30 окт. 1927) и „Есенна вечер" („Умората прихлупи шумен град...", бр. 17, 15 ян. 1928), подписани „Петър Динеков, ученик – София" и „Петър Динеков, София" и други.

В същия брой, в който е публикувана „Есенна вечер", в рубриката „Преписка с читателите", има любопитен коментар:

„**Пе Дин** – „Селска вечер" трябва да бъде дадено като художествени картини, без разсъдъчност, която разваля впечатлението"[17].

Тази оценка, нефиксирана от историографите на учения и на пръв поглед не съдържаща нищо съществено, най-вероятно е за неодобрена от редакцията Динекова творба. Но тя импулсира начинаещия творец да докаже себе си. През следващите три месеца, в дванадесет после-

[15] **Иван Знахар**. Поглед върху литературата. – В: *Глобус*, № 1, 3 окт. 1926, с. 2.

[16] Начало на „Глобус". – В: *Глобус*, № 1, 3 окт. 1926, с. 2–3.

[17] *Глобус*, бр. 17, 15 ян. 1928.

дователни броя не се появява нито едно стихотворение на софийския ученик. Едва в бр. 30 (15 април 1928) в същия в. „Глобус" са обнародвани две – „Есен" и „Воденичар", с подпис „*Петър Динеков*, София". Те отбелязват значителен успех в усвояване на ритмоорганизиращата техника на стиха, в образната система и в своеобразната фолклорна стилизация. Динеков напуска градското пространство, за да навлезе чрез поезията си в „Равнината", за да усети атмосферата на „Бъдни вечер", „Благовец", „Гергьовден" (ръкопис), на „Село" (ръкопис), за да чуе „песента на колелетата" и на воденицата:

Двата пътя – кат пояси вити,
бледо-синята лента – реката,
а над нея заспали върбите
посред шепота тих на реката.

Воденичните камъни пеят
и колята се нижат безспирно.
Вечер бавно огньовете тлеят
и унесено вятърът свири. („Воденичар")[18]

В същия вестник „ученикът от Трета софийска мъжка гимназия" отпечатва и един разказ – „Старият учител"[19].

Публикуваните оригинални текстове, макар и дело на прохождащ творец, разкриват умение за вглеждане в детайла, осъзнато желание за близост с фолклорната поетика и неподправена чувствителност, повече меланхолно-съпричастна, отколкото бунтарска. В по-нататъшното си битие на учен Динеков не се връща към тези личнотворчески опити, приемайки ги може би за изживян период от „кръщелното свидетелство", както сам иронично се изразява. Но през целия си живот не скъсва със света на големите творци, той е техен душеприказчик и творчески „консултант". Най-добрите му приятелства са със съвременни нему живи класици на поезията, разказа, романа – Дора Габе, Елисавета Багряна, Блага Димитрова, Емилиян Станев и т.н. Той си отиде от света след поредната (и всъщност последна) среща със сладкодумния разказвач Йордан Радичков.

* * *

В ученическите си години често пише **отзиви и за различни културни прояви**. Те също не са случайни. Предпочитан за тази цел, след „Есперанто" е в. „Глобус". В него Динеков съобщава за две интересни

[18] *Латерна*, № 17, 15 ян. 1928.

[19] **Динеков**, Петър. Старият учител. – В: *Глобус*, № 31, 28 апр. 1929, с. 4.

събития: сказка на проф. Димитър Гаврийски по случай 1000-годишнината от Симеоновия век и „Поменно утро за проф. Ив. Д. Шишманов" по повод шест месеца от кончината му. Големият оратор и любимец на младежта – Димитър Гаврийски, оставя трайни спомени у младежа, но истинският му пиетет към голямата личност е свързана с името на проф. Иван Шишманов. Авторът подробно разказва за поменалното тържество от 23 декември 1928 г. (съобщението във вестника Динеков прави от името на „неофилоложкото дружество" при Софийския университет – един също знаменателен биографичен факт, при условие, че авторът все още е ученик). Изненадва задълбоченият преглед на словата на проф. Ст. Младенов и проф. М. Арнаудов. Тезисно са очертани основните акценти в тях. А в следващия брой на „Глобус" е поместена статията: „Проф. д-р Ив. Д. Шишманов и младежта"[20] с подпис *„22. XII. 1928 г. Петър Динеков, ученик"*. Датировката на публикацията подсказва, че най-вероятно авторът й я предава за печат едновременно с отзива за Шишмановото тържество. Твърде възможно е това да е слово, готвено за самото тържество.

В типичния, вече утвърден аналитичен маниер, Динеков най-напред изяснява възгледите на професора за младото поколение, влизащи в спор с наложилото се мнение в обществото. Той започва анализа си с епиграма от проф. Шишманов:

Недейте срамно, глупаво рида,
че вашите деца са бесове.
Бъдете сами богове,
а ангели ще имате чеда![21]

Сам отраснал като дете в недоимъка на войните, Динеков цитира споделени от покойния професор мисли за преживените трудни години, оказали пагубно влияние върху образованието и морала. Но по-силни за младия ученик се оказват оптимистичните думи на Шишманов:

„Аз съм учуден, че при толкова неблагоприятни условия на развитието на частния и обществения морал у нас, при толкова отрицателни примери, голяма част от младежта все пак е запазила още в много отношения своя идеализъм и своята нравствена чистота"[22].

---

[20]**Динеков**, Петър, ученик. Проф. д-р Ив. Д. Шишманов и младежта. – В: *Глобус*, № 16, 13 ян. 1929, с. 4.

[21]Пак там, с. 4.

[22]Пак там, с. 4.

* * *

Подобно на своя духовен учител Динеков обичаше младите хора. Той не изпита никога разочарование от тях. Вярваше им. Но умееше, без да бъде назидателен, да внушава своите уроци по етика и човешко достойнство.

* * *

За интереса към връзката между поколенията е показателна не само статията за проф. Шишманов, но и други негови публикации като „Любен Каравелов и младото поколение" (отпечатана неколкократно и под заглавие „Любен Каравелов и младежта"), „Заветът на Вазов", „Литературата ни вчера и днес", „Подемът на младите", „Заветът на П. Р. Славейков („Мудно ходи нашто време)" и други. Последната от тях започва почти с Иван-Шишмановски патос:

„Във времена, които преживяваме, младежта, на чиито плещи лежи изграждането на бъдещето, трябва да си спомня по-често за борците отпреди Освобождението, които създадоха нашето настояще, и да се учи от техния идеализъм, народолюбие, безкористие"[23].

* * *

Някои от споменатите по-горе статии са и първи стъпки към научното му литературноисторическо дело: „Народни мотиви в поезията на Пенчо Славейков"[24], „Луд гидия" у Пенчо Славейков и в народната поезия"[25], „Заветът на П. Р. Славейков („Мудно ходи нашто време")"[26], „Елате ни вижте!" (Селото в поезията на Ив. Вазов)[27] Писани от ученик в последния гимназиален клас, те респектират с утвърдената си научна структура. Авторът обикновено започва с творческата история на творбата и с библиографска справка за съществуващите до този момент издания на съответния текст. При анализа често съпоставя личнотворчески със сходни фолклорни мотиви, обнародвани предимно в сборника на братя Миладинови, както и в други фолклорни записи (напр. в „Народни мотиви в поезията на Пенчо Славейков", „Луд гидия" у Пенчо Славейков..." и други.). Като търси конкретни влияния, той винаги изтъква и своеобразието в творчеството на разглеждания автор. Поня-

[23] **Динеков**, Петър. Заветът на П. Р. Славейков („Мудно ходи нашто време"). – В: *Глобус*. № 20, 10 февр. 1929, с. 4.

[24] *в. Глобус*, № 9, 25 ноем. 1928, с. 3–4.

[25] *Българ. реч*, 1928, № 2, с. 62–64.

[26] *в. Глобус*, № 20, 10 февр. 1929, с. 4.

[27] *в. Глобус*, № 27, 31 март 1929, с. 4.

кога наблюденията му изненадват с усета за същината на написаното, с откриване на разковничето на „ставането" по отношение на поетика, композиция, смисъл и т.н. Например, за Петко-Славейковото „Мудно ходи нашто време" отбелязва, че лексемата, която носи логическото ударение, винаги е поставена в началото на всеки стих:

Мудно ходи нашто време
.....
Уморените заспаха,
Живите – те нека бдят. (подч. мое – Ю.Н.)

Обръщайки поглед към големи имена и творби, ученикът Динеков има свое собствено мнение и никога не е безкритичен. При разглеждане на „Елате ни вижте!" в контекста и на други Вазови стихотворения („Нивата", „Буйни нивя", „Трудът", „Поклон, народе мой" и други) той разсъждава, че една единствена творба, колкото и значима да е тя, не може да бъде критерий за категорично ситуиране на твореца в рамките на определена идейно-тематична матрица. В тоя смисъл Вазов за него не е певец на селото. Успява да внуши разбирането си за незабележимата граница между поет на селото и поет на народа:

„Изобщо Ив. Вазов не е поет на селото. В неговата поезия изобилстват граждански мотиви, гдето той изказва своите чувства и мисли по отношение на българските обществени идеали. Но Ив. Вазов е преди всичко поет на българското"[28].

„Елате ни вижте!" има и друга по-тясна връзка с живота на Динеков, ако, разбира се, абстрахирайки се от спецификата на художествената интерпретация, се вгледаме в дребните фактологични отпратки от разказа му „Старият учител".

Написан в аз-форма, той повече наподобява спомен, още повече че авторът сам налага това внушение. „Старият учител" започва с описание на малко селце, напомнящо колорита на родното средногорско село на автора – Смолско:

„Преди 5-6 години прекарах ваканцията на село. Скитах се из планината, къпех се по реката, ходех из нивите <...>.

Един ден останах в къщи. Като нямаше що да правя, реших да изляза над селото и там да почета. Слънцето беше се издигнало доста високо и вече препичаше. Улиците – пусти, всички люде бяха излезли по къра. На чешмата прегърбена баба миеше съдове, а недалеч от нея лениво се излежаваше куче.<...>

[28] **Динеков,** Петър. „Елате ни вижте!" (Селото в поезията на Ив. Вазов). – В: *Глобус*, № 27, 31 март 1929.

Край един вратник седеше на припек старец – побелял, прегърбен, с продълговато сухо лице. Поздравих го. Той ме спря.

– Ти, дядовото, чие момче си?

Казах. Той поклати глава и се загледа в едно малко камъче пред себе си, навярно нещо си припомняше.

– Да не си на дядо Динек унука ?

–Унука съм, дядо, унука съм.

–Я гледай! Я гледай… И старецът начена да ме изпитва".

Старецът се оказва някогашен учител:

"Това беше отдавна, много отдавна – започна старецът. – Беше наскоро след Сръбската война. Аз, дядовото, бях тогава учител в тукашното школьо. Не знаеш, а? Дядо Цвятко Даскала ми викат мен. Ей, даскал съм бил, даскал. Не ме гледай тъй.

Аз наистина гледах стареца. Че отгде да предположа, че е бил някога учител. Окъсани чешири, кирлива риза, попукани черни ръце".

Старият учител го изненадва и с разказа си, че „наскоро след Сръбската война" в селцето е идвал и самият Иван Вазов, срещал се е и е разговарял с него:

„Старецът разтвори една книжка с костеливите си пръсти и оттам извади два пожълтели листа, грижливо прегънати на четири. Подаде ми един. Най-отгоре беше написано: „Г-ну Цв. Станчову, а отдолу следваше познатото Вазово стихотворение „Елате ни вижте!". На края поетът се беше подписал. Пръстите ми трепереха като пипах тая светиня, а това наистина беше светиня за стареца.

<…> След тоя ден още няколко пъти виждах стареца. <…>

Веднъж попитах за него един от по-старите селски учители.

„Кой Цвятко, даскала ли? Истина е, бил даскал някога. Уволнили го по липса на ценз. Оттогава се и побъркал малко. Умряла жена му, убили в Балканската война сина му – още повече изумял. Откак го изпъдили от учителството, зарекъл се нито да пише, нито да чете – толкова е било обидено честолюбието му. А онова, гдето ти е разправял за Вазов, измислил го е. Не вярвам да е дохождал някога в това забутано бедно село. Пустият му старец – изумял е и е скроил тая приказка, за да се самозалъгва. А оня лист със стихотворението (глупаво стихотворение!), изглежда някой му го е написал, за да се подиграе с него. Изумял старец! Нищо повече".

Но когато след години „унукът на стария Динек" е отново на село, близките на починалия учител му предават оставения за него стар, оръфан учебник по Закон божи:

„На вътрешната корица беше написано с разкривен старчески почерк, без всякакъв правопис:„Малко момче, помни дяда ти Цвятка, учи се прилежно и като пораснеш, стани като Иван Вазов, списателя, година 1923"[29].

* * *

Разказът „Старият учител" се оказва пророчески силен. Той носи в себе си нещо от утвърдената като понятие от Емил Буарак déjà-vu – информация, по-скоро като преди преживени (déjà-vecu) и почувствани (déjà-sentu) събития. В описанието на хармоничната и неподвижна наглед монотонност на идиличното патриархално безвремие проблясват тайнствените знаци на сбъднато и сбъдвано творческо дарование. В тихите му глъбини се извисяват често невидими за обикновеното око благородни и силни, но изстрадали битийността си личности, които носят в себе си и чрез себе си скрижалите на бъдното. Думите на проф. Петър Динеков от писмо от края на живота му – от 9 февр. 1992 г.: „Чакам пролетта (без отчаяние) <…> Що се отнася до научната работа, вече я изпратих в спомените"[30], не са ли вече изречени от стария учител и не става ли дума за всички ония „*синини*", както ги нарича Радичков, нанесени в сърцето на имагинерния и на реалния човек. Знакът на съдбата витае и е осъществен наяве и чрез благослова на мъртвия учител към начинаещия автор-ученик.

Необратимият ход на времето, смяната на едно поколение с друго – оставят своите библейско универсални представи за човешки взаимоотношения. Но всеки отрязък от него има и своите отличителни белези, специфични и неповтарящи се в своята субективност. При професор Динеков морално право на съществуване имаше единствено идеята за каузалната верига учител-ученик, с дълбоката убеденост, че последният трябва да стои по-високо от предхождащия го, без да забравя великата максима на българската култура, дошла от древността: „И нека роденият последен си спомни за оня, който го е направил…" При това за него представата за учителя не е еднопосочна – тя е връзка между личния свят, човешките взаимоотношения, научната дейност и обикновените битийни съпреживявания. Всеки опит при анализа на Динековото дело да се огледа по-задълбочено ученият, а не толкова човекът и учителят,

[29] Всички цитати от разказа са по: **Динеков**, Петър. Старият учител. – В: *Глобус*, № 31, 28 апр. 1929, с. 4.

[30] **Павлова**, Румяна. Нашият професор Динеков. – В: *Спомени* и размисли за …, с. 260–266.

за когото често се пише повече, се оказва непреодолимо препятствие. (Игов нарича Динеков „човек на целостността, на целостността не само като човешка личност….[но] и в неговата научна дейност"[31]). Още първите ученически изяви на професора – въпреки, и точно поради тяхната многостранност, са доказателство за изграждане на единството на неговата емоционално-художествена, етична и мисловна духовна цялост.

* * *

Макар и да завършва със смъртта на стария учител, разказът на ученика Петър Динеков не носи трагично послание. В епилога му героят-разказвач споменава, че един от двата учебника, останали от стареца, той пази „и досега като скъпа светиня". А уважението си към мъртвия изразява с последен поклон пред гроба му, изчитайки на глас Вазовото стихотворение „Елате ни вижте".

И днес, от разстоянието на годините – понякога обезверени и слаби, понякога с чувство на самодостатъчност, търсейки смислите на връзката с духовния наставник на толкова поколения филолози – професор Динеков, не потъваме ли в казаното вече в „Старият учител"?

Учителю, елате ни вижте!

---

[31] Паметна вечер за акад. Петър Динеков. столична библиотека, 16 окт. 1992. – В: *Спомени* и размисли за …, с. 318.

„САМО ТОВА ДА НИ БЕШЕ ОСТАВИЛ...". ПЕТЪР ДИНЕКОВ ЗА БОЯН ПЕНЕВ И ПОЛСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Калина Бахнева

„Само това да ни беше оставил Боян Пенев в своето голямо литературно дело е достатъчно, за да получи нашата почит и признание"[1] – пише професор Динеков по повод на прословутата взискателност и строгост, с която именитият му предходник се отнася към съвременниците си. Освен споменатите качества на автора на „История на новата българска литература", статията „Боян Пенев" на Петър Динеков изтъква рядката интелектуална активност, огромната култура, научната солидност на учителя, неговия „устрем към създаването на многостранно и хармонично развити личности"[2]. Последната характеристика, която осъвременява стремежа на Б. Пенев за формирането на многостранно насочени индивидуалности, на пръв поглед звучи като реторично допълнение към вече изредените качества на известния предшественик на П. Динеков. Не можем да гадаем какви са конкретните основания за изтъкване на тази страна от духовните въжделения на проф. Пенев. По всяка вероятност Динеков се е ръководил от цялостната творческа нагласа на своя предходник, от характерното за критическата му мисъл съчетаване на нравствения идеал с високите естетически критерии. Динеков притежаваше силна творческа интуиция, която му позволяваше да разпознае, а след това да формулира важни явления в областта на културата и същностни изяви на творческото съзнание. Независимо какви са конкретните основания за актуализирането на упоменатото въжделение на Боян Пенев да възпитава хармонични индивидуалности, съждението на Петър Динеков е коректно и точно дефинирано. Ако бих могла да договоря и да уточня дейността на Боян Пенев, свързана с идеала му за създаването на личности с многостранна духовна нагласа, то бих се позовала на научен текст, за който Динеков не споменава. И до ден днешен трудът на Б. Пенев, който подчертава устрема му към формиране на творци с високи нравствени принципи и

---

[1] **Динеков,** Петър. Боян Пенев. – В: *Динеков*, Петър. Между свои и чужди : лит. статии. София: Бълг. писател, 1969, с. 101.

[2] Пак там.

широки естетически хоризонти традиционно отсъства в разработките върху делото на учения. Освен в литературнокритическото наследство и в личните свидетелства на Б. Пенев (в *„Дневника"* и кореспонденцията с М. Каспрович) представата за цялостно изградения духовен индивид намира място в последния лекционен курс на професора. Лекциите, които Б. Пенев изнася в Софийския университет през академичната 1926/1927 година, са озаглавени „Западноевропейската романтика и нейното отражение в славянските литератури" и са изключително интересни с оглед на разискваните от професора литературноисторически въпроси и проблематизираните идеи на религиозното съзнание и на философската мисъл. Лекционният курс е издаден през 1939 г. от М. Арнаудов в Годишника на Софийския университет[3], а новото му публикуване е предстоящо. Втората част от лекционното изложение е съсредоточено основно върху идеята за хуманност на Хердер. Определена от Пенев като „хуманитет", философската концепцията на немския мислител за човечността кореспондира с идеята на професора за „извисяване на нашето лично и обществено битие"[4] и има пряко отношение към въпроса за оформянето на многостранни и хармонични личности.

> „Както светът е една система от живи сили, – осмисля Б. Пенев „историософските построения на Хердера" – тъй и цялото човечество трябва да представя от себе си подобна една система от живи сили; отделните разновидности и частичности трябва да се сливат в едно висше единство, да изчезват в него. И самия човек той разглежда като подобна система. Всички способности и духовни сили трябва да образуват една цялост. Разумът, чувството и волята трябва да се съчетаят, да се слеят хармонично. Тъкмо в това хармонично сливане Хердер вижда идеала на човечеството – хуманитета, за който говори"[5].

Статията на П. Динеков за Б. Пенев, която опосредствано отвежда към лекционния курс на българския учен и към проблематизирания в него блян за многоаспектно и хармонично оформения човек, е интересна и с оглед на друг проблем. Обсъждайки литературноисторическите проучвания на Пенев върху Възраждането, Динеков пише:

> „Щастливи са студентите, които са имали възможност да слушат тоя широко разгърнат курс. Ние, днешните преподаватели, ограничени в един семестър при преподаване на възрожденската литература, можем само да мечтаем за това"[6].

[3] **Пенев,** Боян. Западноевропейската романтика и нейните отражения в славянските литератури. Ч. 1–2. София: Придворна. печ., 1938, 296 с.
[4] **Динеков,** Петър. Боян Пенев. – В: *Динеков,* Петър. Между свои и ..., с. 101.
[5] **Пенев,** Боян. Западноевропейската романтика..., Ч. 2, с. 23.
[6] **Динеков,** Петър. Боян Пенев. – В: *Динеков*, Петър. Между свои и ..., с. 99.

Безспорно е, че в съпоставка с ограничения във времето лекционен курс по българска възрожденска литература, който чете проф. Динеков, широко разгърнатите лекции на Боян Пенев по същата научна дисциплина изглеждат безвъзвратно изгубено щастливо минало. Дали така обаче гледа самият проф. Пенев на съвременната му академична действителност? Негодувайки срещу „прекаленото ограничение в специализирането"[7], в увода към една от първите си лекции от курса „Западноевропейската романтика.." професорът изтъква:

„(...) Не съм любител на повърхностни лекции и повърхностни знания – и без друго ги имаме доста. Ще продължа вероятно през идното полугодие. Програма... Сега славистите не изучават западноевропейските литератури! По-рано друга програма. Аномалии и абсурди. Би трябвало и едното и другото – тия, които изучават новата филология, да изучават и славянските литератури; и обратно – славистите да изучават западноевропейските литератури – новите – за да могат да си уяснят развитието на славянските литератури. Понеже програмата не го предвижда – спирам се тук"[8]

Според М. Арнаудов авторът на „Западноевропейската романтика...", възнамерява да преработи и допълни лекциите при новото четене на курса. Смъртта на Б. Пенев (25 юни 1927) осуетява възделението му да развие идеите от лекционното изложение и да проследи силната обвързаност на романтизма в славянските страни с художествените послания на „западноевропейската романтика". Идеята за пълноценно общуване с лекционната тема е вписана в самата структура на курса. Уводът в славянския романтизъм, който М. Арнаудов издава като първа част на лекциите, представлява разгърната история на западноевропейското романтично съзнание. Изложеното е част от „синтезата" между проявите на романтизма в Западна Европа и в славянските страни. Втората част от лекциите, които търсят генезиса на Немското възраждане в пиетизма, разпространяван от чешките и моравските братя[9], допълва неразривната връзка между западноевропейската и славянската философска и естетическа мисъл през епохата на Романтизма.

---

[7] **Арнаудов,** Михаил. Бележки от редакцията. – В: *Пенев*, Боян. Западноевропейската романтика..., ч. 1, с. 3.

[8] Пак там.

[9] Пиетизъм – религиозно движение, разпространявано в епохата на Реформацията в Чехия. Религията на сърцето прониква сред немско-славянското население в Североизточна Прусия чрез религиозните общности на чешките братя и техните духовни привърженици.

„Макар и да държи сметка само за научната литература до 1927 г., тя е все пак твърде широка и улучва най-съществено. И отново тя ни дава възможност да разберем литературно-естетическите идеи и критическата метода на Пенева [...] – пише Арнаудов в уводните думи към изданието"[10].

Последният лекционен курс показва, че в областта на академичното знание „критическата метода" на проф. Пенев включва максимално изчерпателно и същевременно обобщено проблематизиране на литературния материал, което има за цел да издигне научното ниво на слушателите въз основа на богат културологичен синтез. Подобна насоченост на академичното слово на учения остави следи у изтъкнатите му последователи, сред които е и проф. Динеков. Академикът беше човек с широки духовни хоризонти. Забележителната пространност на духа му се проявяваше в желанието да положи възрожденската литература в максимално разгърнат обществен и културен контекст. Оттук и споменът за някогашните разностранно ориентирани лекции на Б. Пенев, както и общият за двамата учени негативизъм към тясната профилираност на изучаваните дисциплини. Може би духовната разкрепостеност на Динеков, примесена обаче с тактично съобразяване с идеологемите на социалистическото литературознание, е в основата на критиката му към Б. Пенев заради проявения от него субективизъм и очертания „идеал за нашата национална литература"[11]. „Грешка" – нарича Динеков стремежа на Пенев да постави пред българската литература непостижими задачи и изисквания, и да очертае хоризонти, „които не произтичаха от особеностите на нейното националноисторическо развитие"[12]. Съгласявайки се с наблюдението за отсъстващото у Боян Пенев съзнание за националноспецифичното[13], не бих могла да одобря дефинирането на утопическия проект на учения като „грешка". Или, както доказва Б. Ничев по повод на развитието на българската литература и на „литератури с развой като нашата"[14]:

---

[10] **Арнаудов,** Михаил. Бележки от редакцията. – В: *Пенев*, Боян. Западноевропейската романтика..., ч. 1, с. 4.

[11] **Динеков**, Петър. Боян Пенев. – В: *Динеков*, Петър. Между свои и ..., с. 98.

[12] **Динеков**, Петър. Боян Пенев. – В: *Динеков*, Петър. Между свои и ..., с. 98.

[13] Вж **Бахнева**, Калина. Преселението на художественото слово. полският романтизъм и модернизъм и френският символизъм в българския поетичен контекст от края на XIX до 20-те г. на XX в. София : УИ Св. Кл. Охридски, 1993. 264 с.

[14] **Ничев**, Боян. Основи на сравнителното литературознание. Сравнително изучаване на литературата и проблемите на съвременната литературна наука. София : Наука и изкуство, 1986, с. 117.

„Тя е принудена да работи с постоянно повишен хоризонт на очакване и това се определя до голяма степен от обкръжаващия я литературен контекст. Или, с други думи казано, изискванията към нея, очакванията към нея на някои слоеве от читателската публика винаги ще бъдат по-високи от онова, което тя ще може да постигне в момента. Тези изисквания отначало са идейно-тематични. (...) По-късно те стават и художествени. В това отношение те стигат до един своеобразен естетически утопизъм. (...) В литературознанието не бива да се бърка желаното със съществуващото и възможното. Но *сложните отношения между желано и постигнато в един литературен процес са твърде важен ключ към възможностите, насоките и стратегията на една национална литература в даден период.* Една литература се мери не само по това, което постига, но и по онова, към което се стреми, към задачите, които си поставя. Разбира се, няма да кажа парадоксалното: непостигнатото от една литература е не по-малко характерно за нея от постигнатото"[15].

Без да прилага характерния за Б. Пенев аксеологически принцип (полската поезия е по-стойностна от нашата), академик Динеков продължава полонистичните занимания на своя предходник. Въпреки че е вещ познавач на полската художествена словесност, Динеков не подчинява текстовете си на определена надредна концепция, специфична за Б. Пенев („Полската поезия в много отношения е рязка противоположност на нашата...[16]"). Полонистичните текстове на Петър Динеков са дистанцирани от резкия и остър полемичен тон, който е характерен за статиите на Б. Пенев. Изследванията на автора на „Пенчо Славейков и Адам Мицкевич" (тук особено ценна е откритата релация между „Кървава песен" и творчеството на Словацки), „Дора Габе и полската литература", „Съдбата на „Пан Тадеуш" в България", „Поемата „Пан Тадеуш" избягват оценъчната характеристика на представяния художествен феномен и аксеологичното съпоставяне с явления от българския литературен живот. Проучванията на П. Динеков въвеждат в света на полската художествена мисъл, разясняват на читателя литературния текст, описват съпътстващия го културен и исторически контекст, интересуват се от духовната нагласа на презентирания автор. Подобно многостранно и, в известен смисъл, общодостъпно при-

[15]Пак там.

[16]**Пенев**, Боян. Полският поет. – В: *Пенев*, Боян. Студии, статии, есета. под ред. на [с предг. от] Иван Радев. София : Бълг. писател, 1985, с. 554.

ближаване на полското художествено наследство до българското читателско съзнание безспорно има значение за развитието на духовните релации „Между свои и чужди" (ако се позова на заглавието на известната книга на Динеков). Благодарение на критическите текстове на проф. Динеков („Владислав Броневски", „Юлиян Тувим", „Поезията на К. И. Галчински", „За Вилхелм Мах няколко сърдечни думи") в българската литературна полонистика навлиза културното пространство на Варшава. Експонирането на духовната атмосфера на полската столица не е случаен факт. То се свързва с привързаността на Професора към научния и артистичния живот на столичния град по време на специализацията му (1934–1935) във Варшава и с удостояването на българския учен с почетното звание Doctor Honoris Causa на Варшавския университет. Поетическите изяви на творците от групата „Скамандър" пред варшавската публика (Юлиян Тувим), споменът за Варшава като родно място на Галчински и възпоменанието за Варшавския университет, в който поетът в началото на 20-те години на XX в. следва английска и класическа филология, атмосферата на „малките сладкарнички при издателствата (на „Czytelnik" на ул. „Wiejska", на PIW на ул. „Foksal")[17]" , припомненото за писателя Вилхелм Мах, за великолепния му дом „на най-високия етаж в един от централните квартали на Варшава, непосредствено до *Plac Zbawiciela*" и за откриващата се от прозореца гледка – към „покривите на многоетажни нови сгради, долу голям двор, в който шумят деца, на малката улица *Semplowska* – училищна сграда, също шумна"[18] – са все знакови елементи, съставящи разказа на проф. Динеков за полската столица. Професорът беше светски човек и може би затова отвореното духовно пространство на полската столица беше по-привлекателно за духа му отколкото живота на традиционния, а в известна степен и филистерски Краков. Тази духовна същност на българския учен мотивира и избора на споменатите творчески личности (Тувим, Галчински), които са представителни за полската литература на междувоенното двадесетилетие. Неслучайно споменавам за принадлежността на двамата поети към литературен период, чиято естетическа мисъл оригинално единни „тра-

[17]Това са може би най-приятните места за писателите и за хората на умствения труд – споделя Динеков – Малко помещение, няколко маси, една витрина със сладкиши и прибори за кафе, един щанд с книги и една-две любезни жени или девойки, които приемат поръчката ви, носят ви топло кафе, предлагат ви на щанда най-новите издания на издателството. Тук е уютно, всички са познати, от всяка маса се поздравяват, тук много често слизат редакторите и правят срещите си с авторите при чаша кафе". **Динеков**, Петър. За Вилхелм Мах няколко сърдечни думи. – В: *Динеков*, Петър. Между свои и ..., с. 296.

[18]Пак там, с. 296.

гичното с комичното, рационалното с абсурдното, лириката със сатирата, странното с простото (...). Но нито у Тувим, нито у Галчински творческите търсения не се превърнаха в абстрактен авангардизъм (...)"[19] – обобщава авторът на „Поезията на К. И. Галчински". Поетическата нагласа на представителите на полската литература между двете световни войни е близка на Динеков, тъй като кореспондира с финото му чувство за хумор, с космополитичния му дух, с дарбата му да се шегува с другите, но да бъде и самоироничен. В този смисъл може да се каже, че Петър Динеков доразвива представата на Боян Пенев за полската литература. За проф. Пенев авангардът се асоциира с дехуманизацията на културата, с отричаното от критика земно и реалистично начало, както и с дистанцирането от така желаната от него изява на метафизичното начало. Антологията „Полски поети" от 1921 г., инициирана от Б. Пенев, завършва с включването на български превод от Юлиан Тувим. За отбелязване е обаче, че полският творец е представен не с лирически текст, който е емблематичен за витализма на Скамандритите, а със стихотворението *Умря* – носещо присъщи особености на неоромантизма. Съставителският избор на Б. Пенев цели да продължи живота на романтическото начало и на така важната за творческото верую категория „трагично". Критикът свързва понятието с вечно подвижното пространство на човешкия дух и с художествения свят на романтизма. Пример за изявата на трагизма е творчеството на Сенкевич, което отразява „големите трагедии на мисълта на религиозното съзнание"[20] и превъплъщава „героично"-трагичния сблъсък на несломимата морална воля на романовите герои със света. Разбирането на трагизма, което предлага Б. Пенев, е несъвместимо с представата за „трагичните" преживявания на българската интелигенция, иронично обобщени от критика като „делнична трагедия". Авторът на „Славянски елементи в творчеството на Сенкевич" и на „Нашата интелигенция осмисля трагичното, в съгласие със своя културен идеал, и изискването за „по-висока духовна култура", която „в тоя забравен и глух край", както критикът определя България, притежават единствено „самообречените на страдание и жертви – достатъчно горди, за да не говорят за мъката си и да не чакат признание"[21].

П. Динеков, верен на своя психически натюрел, разчупва „високия" нравствен и естетически модел на основоположника на българската

[19]**Динеков**, Петър. Поезията на К. И. Галчински. – В: *Динеков*, Петър. Между свои и ..., с. 283.

[20]**Пенев**, Боян. Славянски елементи в творчеството на Сенкевич. – В: *Пенев*, Боян. Студии, статии..., с. 576.

[21]**Пенев**, Боян. Нашата интелигенция. Пак там, с. 31–32.

академична полонистика. Пристрастията на учения към полската литература разширяват представата за трагичното, свързвайки категорията с разнообразните форми на комичното. Образът на полската литература, който чертае професорът, е много по-демократичен, по-толерантен, по-отворен към разнообразните естетически прояви на художественото въображение. Своеобразна изява на свойствения за проф. Динеков критически прочит на полската литература е и съсредоточеното внимание към „Пан Тадеуш" – романтическа поема на Мицкевич, в която навлизат романтическата ирония, дистанцията към кредото на романтизма, подстъпът към реализма. Споменавайки пък за критическите коментари на Мицкевичевия епос, които отвеждат към приятелството на Петър Динеков с Блага Димитрова, не можем да не отбележим таланта му да бъде един от най-привлекателните, „живи" и занимателни посредници между полския дух и българското културно съзнание. Дарбата на професора да оживява със словото си представата за духовните връзки между двете славянски култури е не по-малко същностна за развитието на българската полонистика, отколкото авторството му на научни и критически текстове върху полската литература.

ПУБЛИКАЦИИ НА МЛАДИЯ ПЕТЪР ДИНЕКОВ (ДО 1945 г.) ЗА НЯКОИ ТИПОВЕ САМООПРЕДЕЛЕНОСТ В ПЕРИОДИЧНИЯ ПЕЧАТ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО[1]

Албена Хинкова

Като представител на едно по-младо поколение нямам честта да познавам академик Петър Динеков лично. Но аз и моите връстници израснахме с неговите книги от поредиците, предназначени за ученици, с христоматиите и сборниците с научни текстове, съставени и редактирани от него. А многотомните издания на творби от българския фолклор, за които неговата заслуга е огромна, имаха хипнотично въздействие върху детското и юношеското въображение на онези от нас, които щяха да се ориентират в бъдеще към работа в областта на литературата и фолклора. Особено голяма стойност имаха за част от младите хора в онова време и текстовете от българската възрожденска литература, предговорите (а понякога и преводите) на които бяха дело на П. Динеков. Това е факт, въпреки крайността на някои твърдения, отнасящи се до научното наследство на Динеков, и въпреки опитите да се внуши, че по-младото поколение като цяло е индиферентно към четенето на подобни трудове. Разбира се, твърдения от този род много лесно могат да се превърнат в клишета, а, както е известно, истината стои твърде далече от клишетата[2].

Сега като млад изследовател на литературни и социокултурни проблеми, свързани с *„най-българското време"* (както беше назован от един друг известен литературовед роденият ни Ренесанс[3]), аз с повишен интерес се вглеждам в онова, което е писал и публикувал П. Динеков в своята младост.

---

[1] Ще се придържам към това традиционно название, независимо от стремежа на някои автори да се дистанцират от термина „ Възраждане" и от неговите производни, считайки ги за идеологизирани и въпреки опитите за преосмисляне на понятията, обозначени с тези термини в контекста на постмодерната хуманитаристика – бел. а., А. Х.

[2] Въпреки общоприетото днес схващане, че времето на абсолютните истини е отминало дори и в някога считаните за точни науки, въпреки господството на релативизма в съвременната епистемология, все пак може би си заслужава да се стремим към този забравен мираж – научната истина, за който предварително знаем, че не съществува.

[3] Това е една от фразите на Тончо Жечев, които доказват, че не само поезията, а и литературната история може да бъде „изкуство на снайперистката точност".

Броят на публикациите му в интервала от 20-те години на XX в. до 1945 г., когато навършва 35-годишна възраст, е 501. На фона на тази подробност не изглежда учудващо, че от същата 1945 г. П. Динеков е вече професор в СУ „Св. Климент Охридски", макар според признака възраст и според днешните ни критерии все още да е попадал в групата на младите учени.

Понякога се чуват мнения, че този период от живота на П. Динеков е пренебрегван и недооценяван (сред изразилите това становище е и К. Протохристова). Аз също го поддържам. Какви са причините за това подминаване на интересни факти, не се наемам да определя. Предпочитам да фокусирам вниманието си върху онези от публикациите на младия П. Динеков, които третират проблеми на Българското възраждане.

Общият брой на тези текстове в разглеждания период е 97 или приблизително 1/5 от всичко, което е писал и отпечатал авторът в онези години. Преобладаващата част от тях са насочени изцяло към епохата преди Освобождението. Например: „Книгопечатният отдел в една Венелинова книга"[4]. В тази публикация трудът на Ю. Венелин се разглежда като източник на библиографски сведения за възрожденската книжнина. Друг от множеството текстове, посветени само на Българското възраждане, без да засягат и други исторически периоди, е публикуван от Динеков през следващата година под заглавие „Неизвестни статии на Н. Бончев"[5]. Списъкът с подобни публикации е твърде дълъг.

По-малък е относителният дял на онези материали, които разглеждат възрожденската проблематика в по-широк исторически контекст. Една от тях е „София в книгите"[6]. В нея авторът проследява как е отразена София по страниците на книгите от старата и новата ни литература. Тази публикация, например, е интересна и с това, че, описвайки начина на отразяване на един град, всъщност представя различни оценки и самооценки на отделните автори за бъдещата или настояща столица на България. А доколкото има някакви самооценки, те в по-малка или по-голяма степен са съобразени с определени образци, значими за писателите от различни епохи. Или ако се върнем към израза на Е. Ериксън, това са техните различни „релевантни типове".

„Пътищата на българската лирика"[7] е текст, в който се проследяват основните черти и се посочват върховете на българската поезия от Въз-

[4] **Динеков**, Петър. Книгопечатният отдел в една Венелинова книга. – В: *Българска книга*, 1, 1930.

[5] **Динеков**, Петър. Неизвестни статии на Н. Бончев. – В: *Алманах* Литературен глас. Под ред. на Д. Б. Митов. София : Азбука, 1931, с. 107–108.

[6] **Динеков**, Петър. София в книгите. – В: *Сердика*, 1942, № 5–6, с. 43–44.

[7] **Динеков**, Петър. Пътищата на българската лирика. [предг.] – В: *Българска лирика*. антология. София , 1941, с. 5–18.

раждането до началото на 40-те години на XX в. Той също е ориентиран едновременно към различни исторически периоди, един от които е Българското възраждане. Но оценъчният пласт в него е по-скоро фиксиран в съвремието на Динеков, отколкото да се представят самооценки на авторите от другите епохи, и в частност от Възраждането.

Понякога бъдещият виден литературовед списва „свои" рубрики в периодични издания (като „Между вестниците и списанията" във в. „Литературен глас" и други.). В тях наред с рецензиите на други текстове – съвременни български творби или произведения от чуждестранни литератури – Динеков дава мнението си и за нови издания на съчинения от възрожденски автори или за изследвания върху Възраждането. Но и тук, доколкото има оценъчен елемент, той е по-скоро едностранна (и външна спрямо Възраждането) преценка на литературните факти, а не самооценка на един или друг субект в съответствие с неговите престижни образци.

За времето до 1945 г. е характерно и още нещо. Количествено публикациите в периодиката многократно превъзхождат текстовете на Динеков, отпечатани в самостоятелни книги или сборници. Това беше още една причина (но не единствената) да насоча вниманието си към публикуваното от младия П. Динеков в български вестници и списания от края на 20-те, 30-те и първата половина на 40-те години на XX в. От друга страна, публикуваното в периодиката, независимо дали е информационна или специализирана, се отличава с по-голяма злободневност и може да се предположи, че е създадено с по-голяма спонтанност.

В жанрово отношение доминират критическите текстове, писани от младия Динеков, и най-вече рецензията. Обект на тези рецензии са както художествени текстове (съчинения на писатели от Възраждането или техни преводи), така и изследвания в областта на възрожденската литература и култура. Наред с анализите, критиките, обзорите, очерците, репликите, статиите (проблемни, полемични и научни), съобщенията (научни и информационни), за жанровото разнообразие на публикуваното от Динеков в онези години допринасят некрологът (за д-р Хр. Стамболски) и портретът (на Станка Николица).

Сред предпочитаните от автора издания са вестници като „Литературен глас", „Дъга", „Вестник на жената", списание „Сердика" и други. Периодиката, чрез която изразява мнението си младият Динеков, е от различен тип и с различна насоченост. Според спецификата на читателската категория, изложението на публикациите е с различни стилови характеристики – от академични и научно-специализирани до научно-популярни

текстове. Нерядко едно и също съчинение се отпечатва в два или повече различни варианти (с незначителни изменения) според особеностите на евентуалния читател. Например в сп. „Отец Паисий", което е с образователна насоченост, П. Динеков публикува в по-разширен вид „Духовният живот на софиянци преди Освобождението"[8], а във в. „Дъга", който е от информационен тип и се предполага, че се чете от по-широк кръг читатели, в основата си същият текст е препечатан, но с променено заглавие и съкратено съдържание. В замяна на това във втория вариант са добавени някои подробности с конкретно-битов характер, имащи за цел да провокират читателското любопитство. Забелязва се търсене на определен сензационен ефект. В графично отношение текстът е оформен по-ефектно и експресивно (със средствата, използвани по онова време от западноевропейския популярен печат) – ключови фрази, върху които се поставя акцентът, са подчертани със значително увеличен размер на знаците и центриране.

Подобна креативност се наблюдава и при други от разглежданите текстове. Например: вариантите „Търговски сношения на софиянци с Цариград през XIX в. Необнародвани писма"[9] и „Писма на софийски търговци до Цариград"[10], като във втория текст и броят на отпечатаните писма е редуциран. От друга страна, посочените за пример четири публикации са подготвени на базата на специализирания научен текст „София през XIX в. до Освобождението на България", отпечатан през 1937 г. като кн. 9 от поредицата „Материали за историята на София", издавана от Българския археологически институт[11].

Независимо от стиловите си особености и от типа на периодичното издание, чрез което са оповестени, публикациите на П. Динеков от периода преди 1945 г. понякога са ориентирани и към проблемите на едни или други типове самоопределеност през Възраждането. По тези въпроси е писано, както по времето преди Динеков, така и след него. Още възрожденската ни интелигенция се е вълнувала от тях, а от средата на XX в., когато Е. Ериксън поставя проблемите на идентичността

[8] **Динеков**, Петър. Духовният живот на софиянци преди Освобождението. – В: *Отец Паисий*, 9, 1936, № 10, с. 397–401.

[9] **Динеков**, Петър. Търговски сношения на софиянци с Цариград през XIX в. необнародвани писма. – В: *Архив за поселищни проучвания*, 1, 1938, № 3, с. 35–46.

[10] **Динеков**, Петър. Писма на софийски търговци до Цариград. – В: *Сердика*, 6, 1942, № 3–4, с. 80–86.

[11] **Динеков**, Петър. София през XIX в. до Освобождението на България. София : Бълг. археол. инст., 1937, VIII, 355 с. : с ил.; Материали за историята на София, кн. 9, Български археологически институт, VIII.

във фокуса на своите научни занимания, самоопределеността и нейните аспекти са все по-привлекателен и актуален обект за изследване[12]. Подобна тенденция се забелязва особено след 90-те години на XX в., когато тази теоретична насока добива голяма популярност у нас.

Дори в редица случаи термините *„самоопределеност"* и *„идентичност"* (разбирана в психосоциален и социокултурен смисъл) се употребяват като синоними. Н. Аретов прави опит да обобщи най-функционалните дефиниции на понятието, „ за да утвърди субективното си чувство за тъждественост и непрекъснатост, субектът на идентичността изгражда система от репрезентации, чувства и стратегии, които го ситуират в света вертикално и хоризонтално"[13]. Върху някои „репрезентации, чувства и стратегии"на поведението, отразени в публикации на П. Динеков за Възраждането, е фокусирано и настоящото наблюдение. Разбира се, то няма претенции за изчерпателност и в неговия обхват не попадат всички типове самоопределеност, намерили място в свързаните по един или друг начин с Възраждането текстове на Динеков и публикувани в годините от разглеждания период.

Впечатляващ е фактът, че сред всички типове самоопределеност, на които е отделил внимание младият П. Динеков, най-често разглеждана е женската. Наред с това как жените поддържат своята самотъждественост, той се е занимавал и с мъжкото отношение към *„нежния пол"*. В конкретния хронологически период сред публикациите на Динеков, свързани със самоопределеността, преобладава тематичното ядро на този тип самоопределеност (половата). Броят им е 10 общо, а по отношение на Българското възраждане са 8. Или с други думи, близо 10% от всички публикации на автора до 1945 г., посветени на възрожденски литературни и социокултурни проблеми, са свързани по-пряко или косвено с женската идентичност.

Първият от тях, отпечатан във „Вестник на жената"[14], на съпоставителен принцип анализира схващанията за жената с примери от публицистиката на Н. Бончев и белетристиката на И. Блъсков. Поставя се акцент

[12] Както пише и Ериксън, тази проблематика е вълнувала човечеството още преди той да формулира своята теория за идентичността, но, доколкото са се занимавали с тези въпроси, учените и мислителите от по-ранни времена са го правили някак мимоходом.

[13] **Аретов,** Николай. Национална митология и национална литература: Сюжети, изграждащи българската национална идентичност в словесността от XVIII и XIX век. София : Кралица Маб., 2006. 552 с.

[14] **Динеков,** Петър. Фрагменти за българката. – В: *Вестник на жената*, 10, № 446, 28 март 1931.

и върху самоопределеността на жената, видяна през очите на автори-мъже, които ѝ симпатизират (но дали я разбират е отделен въпрос). Отбелязана е една съществена черта в характера на българката (и на жената в традиционния тип общество като цяло) – склонността да търпи до краен предел всички своеволия, извършвани върху нея. Тя прави това в името на своите разбирания за семейна чест и за доброто на децата си. Динеков отбелязва, че докато Блъсков се задоволява само със своето състрадание към тази мъченица, то Бончев пророкува за нейните бъдещи еманципаторски претенции. Студентът в Софийския университет и впоследствие утвърден изследовател на Българското възраждане намира обяснение на тази разлика между двамата автори в нееднаквата социална и етнокултурна среда и в различното образование на Бончев и Блъсков.

Следващата публикация на Динеков от този тематичен кръг е „Българката като читалищна деятелка преди Освобождението"[15] Както е известно, „очеркът е написан въз основа на книгата на Ст. Чилингиров „Български читалища преди освобождението. Принос към историята на българското възраждане"[16]. В своя текст Динеков е подбрал факти, доказващи както фрапиращото нежелание на патриархално-консервативни среди да допуснат жената като равностоен участник в социалния живот, така и примери за особено активна женска позиция в читалищното дело. Същата тематична насока Динеков продължава и с „Читалищата и девическото образование у нас"[17]. Публикации от този тип не представят изразените чрез слово репрезентации и чувства на жените от времето на Възраждането, но дават историческа реконструкция на определени типове поведенчески стратегии на жените през втората половина на XIX в. Както вече беше посочено, тези стратегии, наред с чувствата и възприятията, изграждат идентичността.

Едно от средствата за изразяване на емоционално-възприемателската същност на индивида (особено през XIX и първата половина на XX в.) е личната кореспонденция. Ето защо и Е. Ериксън, когато иска да даде примери за разсъждения относно идентичността в предходни исторически периоди, се обръща към писмата на свои видни предшественици. „Акт на социална комуникация, писмата се налагат като необ-

[15] **Динеков,** Петър. Българката като читалищна деятелка преди Освобождението. – В: *Вестник на жената*, 10, № 455, 30 май 1931, с. 1–2.

[16] **Янакиева,** Татяна. Петър Динеков. биобиблиография. ред. Лиляна Велинова, Лиляна Грашева. [с предг. от Боян Ничев]. София : БАН, 1982. 290 с. : с портр., ил.

[17] **Динеков**, Петър. Читалищата и девическото образование у нас. – В: *Вестник на жената*, 10, № 456, 6 юни 1931. с. 1.

ходима форма на общуване през възрожденския период. В процеса на политическото и културно обособяване те играят ролята на първоизточници за много прояви на зараждащото се естетическо и художествено съзнание..."[18] – констатира, изследвайки писмата през Възраждането Р. Дамянова.

Неслучайно и младият П. Динеков твърде често гради своите научни и научно-популярни текстове върху кореспонденцията на видни възрожденци. В публикацията си „За българската майка"[19] той представя силата на майчинството и образа, с който се разкрива пред читателите майката на М. Дринов, въз основа на писма между нея и сина ѝ.

В следващата си статия от тази тематична група „Една сказка на българка преди Освобождението"[20] Динеков продължава същата линия – историческо реконструиране на женската същност от последните възрожденски десетилетия. Публикацията му се опира на информация от 1870 г., отпечатана в редактираното от М. Балабанов „Читалище". В края на 1932 г. по страниците на предпочитания от него седмичник „Вестник на жената" П. Динеков публикува и портрет на Ст. Николица с тъжна констатация в подзаглавието: „Една забравена българка"[21]. Отново по страниците на същото издание под заглавие „Българката преди Освобождението" Динеков разкрива заслугите на неизвестна българска преводачка с инициали И. П. Т. Е., която през 1853 г. превежда пиеси от френски и италиански език[22]. Тези публикации отново дават материал за анализ на поведенчески стратегии в женското поведение през Възраждането.

В малко по-различна светлина представя българската жена от тази епоха последната по хронология публикация на П. Динеков от разглежданото тематично ядро. Текстът е озаглавен „Българката и априлското въстание" и е представен в писма на М. Дринов и Р. Киркович[23]. Тук също

---

[18]**Дамянова**, Румяна. Писмата в културата на Българското възраждане. София : Глаукс, 1995. 98 с.

[19]**Динеков**, Петър. За българската майка. – В: *Вестник на жената*, 11, № 466, 14 ноем. 1931.

[20]**Динеков**, Петър. Една сказка на българка преди Освобождението. – В: *Вестник на жената*, 11, № 472, 26 дек. 1931.

[21]**Динеков**, Петър. Една забравена българка. – В: *Вестник на жената*, 12, № 512, 24 дек. 1932, с. 2–3.

[22]**Динеков**, Петър. Българката преди Освобождението. – В: *Вестник на жената*, 14, № 581, 6 окт. 1934, с. 2–3.

[23]**Динеков**, Петър. Българката и Априлското въстание. – В: *Вестник на жената*, 15, № 652, 6 май 1936.

доминират фактите, чрез които може да се реконструират поведенчески модели, но не липсват и разсъждения относно чувства и възприятия. А те са особено ценни, тъй като единият от кореспондентите е жена.

Не бива да се забравя, че във времето, когато излизат от печат споменатите публикации на младия Динеков, жените в България все още са лишени от редица граждански права. Повече подробности за картината на обществения живот през 30-те години на XX в. могат да се видят в текстовете на Красимира Даскалова[24], както и на други български автори от последните десетилетия, провеждащи джендър-изследвания.

В интервала от 1937 г., когато чрез законови механизми са дадени относително по-големи права на българската жена (като пасивното избирателно право) до края на разглеждания период 1945 г., значително намалява делът на публикации от П. Динеков, отнасящи се до жената и въз основа на които може да се разсъждава по проблеми на женската идентичност. А доколкото ги има, те не са насочени към проблеми на жената от епохата на Българското възраждане.

В тези свои по-късни публикации П. Динеков отправя и по-скептичен поглед към женското участие в културното (и в частност – литературното) развитие. Разсъжденията му гравитират около схващането, че жената е по-ирационална от мъжа, по-непостоянна и незадълбочена от него. Това се вписва в традиционната мъжка представа за жената като *Другото*[25] . Но въпреки тази еволюция на разбиранията му, не може да бъде отречена заслугата на П. Динеков и неговата съпричастност с проблемите на жените и техния стремеж към по-достойно място в обществения живот.

В още осем свои публикации от разглеждания период (до 1945 г.) П. Динеков пряко или косвено засяга проблеми, свързани и с други типове идентичност – конфесионална, професионална (на търговеца, учителя, занаятчията), възрастова и други. По-интересни сред тях са, може би, публикациите на Динеков, свързани с конфесионалната самоопределеност на българина от средата на XIX в. Авторът поставя акцент преди всичко върху прояви, насочени към отстояване на религиозната идентичност, и наблюденията са с фиксиран регионален обхват – борбите на софиянци за църковната им независимост.

---

[24] **Даскалова**, Красимира. Женската идентичност: представи, норми, образи в българската култура от XIX – началото на XX в. – В: http://www.ilit.bas.bg/ bi/inclube.php?file=daskalova (18.08.2009).

[25] Срв **Динеков**, Петър. Българката и литературата. – В: *Вестник на жената*, 21, № 882, 11 февр. 1942, с. 1.

Сред публикациите, които могат да се причислят към това тематично ядро, са: „Духовният живот на софиянци преди Освобождението"[26] и „София през XIX в. до Освобождението на България"[27]. Във втория текст най-вече дяловете „София и българският черковен въпрос" и „Софийски кондики" (в онази част, която засяга черковните кондики) могат да дадат ценни сведения относно прояви на конфесионалната идентичност. В тези публикации се разглежда преди всичко участието на софиянци в черковната борба от 1847–1861 г., но наред с това се разглеждат и въпроси, свързани с други идентичности.

Въпроси, свързани с професионалната идентичност (на търговеца), са засегнати както в някои от вече цитираните публикации на П. Динеков, така и в „Търговски сношения на софиянци с Цариград през XIX в. Необнародвани писма"[28]. В публикуваната от Динеков кореспонденция се разкриват търговските взаимоотношения, но и интересни страни от културния и обществения живот, сред които е борбата срещу фанариотското духовенство и неговите протежета.

От този тематичен кръг са и публикациите: „Преди 80 години в София"[29] и „Писма на софийски търговци до Цариград през XIX в."[30]. Други въпроси на професионалната идентичност (на учителя/интелигента) се разглеждат в част от цитираните вече публикации, сред които е „София през XIX в. до Освобождението на България" – за проблемите на този тип идентичност представляват интерес най-вече дяловете „Училища и училищни дейци" и „Софийски кондики" (в онази част, която засяга училищните кондики). Характерно за тези текстове на младия автор е, че в тях могат да се намерят сведения за взаимното преплитане на различните типове самоопределеност. Това преплитане се наблюдава както при обектите на наблюдения, така и при наблюдаващия ги. Но ограниченият обхват на моята разработка не ми позволява да анализирам по-подробно тези взаимодействия.

В заключение би следвало да се подчертае, че текстовете, посветени на Българското възраждане, които младият П. Динеков е отпечатал

[26] **Динеков**, Петър. Духовният живот на софиянци преди Освобождението. – В: *Отец-Паисий*, 9, 1936.

[27] **Динеков**, Петър. София през XIX в. до освобождението на България. – В: *Материали* за историята на София, № 9, 1937.

[28] **Динеков**, Петър. Търговски сношения на софиянци с Цариград през XIX в. – В: *Архив за селищни проучвания*, 1, 1938, № 3, с. 35–46.

[29] **Динеков**, Петър. Преди 80 години в София. – В: *Дъга*, 8, № 417, 12 май 1941.

[30] **Динеков**, Петър. Писма на софийски търговци до Цариград през XIX век. – В: *Сердика*, 6, 1942.

в периодични издания, имат своята роля за развитието на българската наука и за неговото индивидуално развитие като учен. Но отново може да се акцентира върху факта, че сред посочените публикации заемат особено място тези, в които се засягат проблеми на жената.

Твърде рядко се обръща внимание на тази особеност и почти не се споменава за тази страна от научната и обществената дейност на видния български хуманитарист. За това ще си позволя да припомня неговите думи, че *„българката трябва да цени и уважава едни от своите най-първи и най-горещи и смели защитници"*[31]. Авторът е имал предвид Н. Бончев и И. Блъсков, поради това че са писали с желание да помогнат на „тая мъченица". Но макар да не е сред първите, самият П. Динеков определено може да се нареди сред искрените и „горещи" защитници на женската равнопоставеност. Поне публикациите от младостта му са достатъчно основание за това и не бива да бъдат подминавани.

От друга страна, сведенията, които се съдържат в немалка част от публикациите на Динеков от времето преди 1945 г., могат да послужат като ценен източник за реконструкция на едни или други чувства, репрезентации и стратегии, свързани с формирането на идентичността.

[31] **Динеков**, Петър. Фрагменти за българката. – В: *Вестник на жената*, 10, № 446, 28 март 1931.

III. „ПОХВАЛА НА СТАРАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА“



Ил. 1. Постен триод № 203 от НБКМ от XIII век, фрагмент (лицева страна)



Ил. 2. Постен триод № 203 от НБКМ от XIII век, фрагмент (обратна страна)



Ил. 4. Постен триод № 203 от НБКМ от XIII век, фрагмент 2



Ил. 3. Постен триод № 203 от НБКМ от XIII век, фрагмент 1

НЕИЗВЕСТЕН РЪКОПИС ОТ XIII ВЕК

Стефан Смядовски

Преди време един колекционер на старини ми даде един пергаментов лист с молба да определя съдържанието и по възможност епохата на преписването. Едва ли е необходимо да казвам, че това не е от най-лесните за решаване загадки. Интересът ми беше подсилен и от факта, че пергаментът беше палимпсест – под кирилските знаци се виждаше едва очертаващ се дребен, но изискан, гръцки курсив, който с голяма предпазливост датирах към XI в. Естествено специална техника би ми помогнала много, но не мисля, че гръцкият заслужава сериозно внимание. Усилията хвърлих, разбира се, за изясняване на типа книга и на палеографските белези. За пълнота ще кажа, че паметникът е бил намерен в папка с макета на корицата за притурката на списание „Весела дружина" за 1940 г. Притурката е романът „Свобода или смърт" на писателя Ценко Цветанов – брат на библиографа проф. Тодор Боров. Въпреки старанията ми да намеря името на художника, не успях да го идентифицирам. Но дори и да го знаехме, това едва ли би помогнало за установяване, с по-голяма или по-малка сигурност, на произхода на ръкописа. Оказа се, че това е част от Постен триод и то от небезизвестния палимпсест номер 203 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий"[1]. Идентификацията направих не по извънредно лошата по разбираеми причини снимка в приложението към описа, а чрез цифровизираните изображения на ръкописа на електронната страница на библиотеката.

На лицевата страна на листа е запазена част от песнопенията за Четиридесетница. Първият ред съдържа втората част от самогласната стихира по днешния осми глас за сряда на четвъртата седмица от поста, гр. (Τής Νηστείας τήν οδόν μεσάσαντες, τήν άγουσαν επί τόν Σταυρόν σου τόν τίμιον, τήν σήν ημέραν ιδείν, ήν είδεν Αβραάμ καί εχάρη, ως εκ τάφου τού βουνού, ζώντα λαβών τόν Ισαάκ, ευδόκησον καί ημάς, πίστει ρυσθέντας τού εχθρού, και) Δείπνου μετασχείν τού μυστικού, εν ειρήνη κράζοντας, ο φωτισμός καί ο Σωτήρ ημών, δόξα σοι. На обратната, verso – страната на

[1] **Цонев**, Беньо. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. София: Библиотеката, 1910, с. 135.

листа, последните редове са от Теодорстудитовия текст за четвъртък сутрин на същата седмица.

Тъй като, веднъж влязъл в домашна сбирка, паметникът ще остане завинаги загубен за науката, си направих труда да го проуча най-общо и да издам текста tel quel. Така той би могъл да помогне като сравнителен материал за етапите в преводите на богослужебната литература.

Сега малко от задължителните при описания на паметник подробности. Ръкописът е с размери 18.5 x 25 см, редовете са по 24 , съответно 23 реда на страница, буквите са по 3-4 мм. Писмото е среден устав, някои букви имат начертания, характерни за ръкописите от XIII в. Това особено се отнася за знака голяма носовка с характерно умаляване на главата, на горната част и спуснато наклонено краче[2], така, както я виждаме в един триод от Белградската народна библиотека[3]. В началото на стихирите и на указанията за гласовете има киноварни инициалки.

Правописът е по т. нар от Б. Цонев Злетовска школа – употребява само Ь в края на думите след съгласна. Както е известно, тази книжовна норма е характерна за ръкописите, създадени в областта между Кратово и Скопие в Северна Македония, а книжовният център е Лесновският манастир. Откъм употребата на юсовете е типичен представител на средно-български ръкопис със замяна на знаците за носовите гласни. Оскъдните фонетични данни плахо говорят, че преписът евентуално е бил направен някъде из югозападните краища на българското езиково землище. Ето по-характерните му езикови черти (не изчерпвам всички примери):

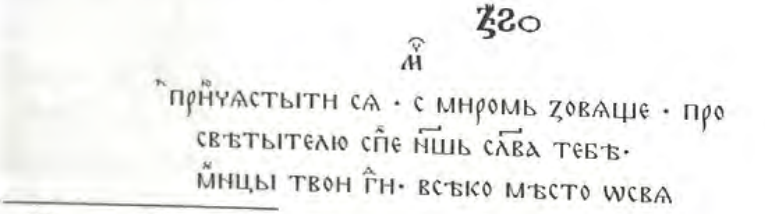
– замяна на знаците за старите носови гласни: ꙁовѧще, оуклонѧшѫ, прѣдѧшѫ, прижтн;

– смесване на ери с и: ѿпрїѹѧстытн, просвѣтытелю, пролыашѫ, оусылна, выдѣтн;

– затвърдяване след ц: цалоужцин, цаловавшн;

– занемарена йотация: своа, но унстаіа;

– изясняване на силни ерове: тажекь.



ѿпрїѹѧстытн сѧ · с мнромь ꙁовѧще · про
свѣтытелю сп҃е нш҃ь сл҃ва тебѣ·
мнцы твон ф҃н· всѣко мѣсто wсва

[2]**Лавров**, Петр. Палеографическое обозрение кирилловского письма. – В: *Энциклопедия* славянской филологии. под ред. И. В. Ягича. Вып. 4.1. Петроград: ИОРЯС, 1914, с. 48.

[3]Пак там, с. 96.

щажть· н всѣкь недѫгь оуврауюе
те нѕбавнте нась ѿ сѣты
ф. 1 непрнѧзньннѫ ммвн
аѕь дво стаѧ· сп̑ѣ стр̑н
ве гла̑ д· по̑ ꙗко доблѣ
црквно оутврьжденне·цр̑мь дрьжа
ва:мннхомь сп̑нне:ты кр̑е прѣуе̑
нн тебѣ сѧ кланѣемь· сп̑ца же н дш̑
просвѣщажцин дн̑ь бгодѣтнѫ р̑ас
гла̑ пѣатаго на тебѣ: дрьжавѫ вражнѫ
а 1 сьтерьша· н клатвѫ потрѣбнвша̑
постомь н водо҃· дш̑ѫ сн wмыѣмь
прнпадажцин уе̑номоу кр̑оу гню̑
вѣро҃ поклонним сѧ. бжіемь. свѣт̊
мь. wѕараемы: вѣунаго сп̑на плодѧ
цин· н мнрь н велнѫ мл̑ь:
гл̑а н̑ д по̑ дн̑ь сьбнраѫ
дн̑ь кр̑ь гн̑ь цалоуѫцин· вѣрнн· кла
нѣжцин сѧ· ѥмоу вьспонмь·р̑ау сѧ
всемоу мнроу радостн· р̑ау сѧ бѣ
wѕѕо
самь растауаѫ снло҃ сн· wржжнѥ стое·
ѧ 10 ..поре: тврьдн·вѣрьнним же похвала
хвалѧцинхь сп̑бн: гла̑ : н
прѣполвнвше же пжуннѫ· вьздрьж
ннѧ· нѫ ꙗко мл̑рдь· н цедрь
днес нснаго ты вьскр̑ннѧ̑
вь мнрѣ сп̑бн нась· прн
ѹастнтн сѧ вл̑ко ѹавкауе̑
уе̑на ѥсть смрьть стнхь ты гн ѿ же
лѣза бо же н wгнѣ· дшѫ своѫ не оуклон̑
шѫ· тѣлеса своа прѣдашѫ· крьвь сво
ѫ пролыашѫ· надѣжце бо сѧ прнѫти
ѿ тебе оусылна поуесть· мжкн прѣ
трьпѣвьше· прнѫшѫ сп̑нне̑
кровь твон ѹнстаѧ в ур̑кь зау : д не̑
сѣ̑ гла̑ тажекь· кр̑ь твон цало
вавш̑н хе бе̑· сп̑бн выдѣтн стое вьс

кр҃нніе твое· ꙗко тн ѥсы мт҃ствь м҃
твамн апл҃ь
гн҃ кра в҃м. кр҃та твого. зрѧще· прѣдьлежѧщꙗ дь
н҃ь· прнпадѣмь вѣрьны· п҃ѣмы цалоун
мь· страхомь н радостнѫ· ѡс҃тн рабн
своѫ оумнрн мнр҃н. своего · ꙗвленніе
мь ѥго· еднне прѣмт҃стнѣ҃.

Трудно може да се каже нещо за личността на неизвестния преписвач. И той, както и други кописти на немалка част от ръкописното ни наследство, е прилагал техника на преписване, добре известна от днешната информатика – запаметяване на по-голям или по-малък набор от знаци и възпроизвеждането им в същата последователност, с незначително вникване в същността на преписвания текст. Затова и появата на глаголическото Р във вѣьоѫ 17г от стб. *вѣроѫ донякъде има своето обяснение. Затова пък истинска загадка представлява съчетанието

А бж҃ѥмь на същия ред с надредно начално Б над неизписана, а не изтрита от времето буква. Що се отнася до следващата буква, предполагам, че е глаголическо[4] Б в думата ᴮбж҃нѣмь.

Кога е писан паметникът? Палеографските особености насочват към XIII в. Това се подкрепя и от екстралингвистичните данни – след възстановяването на Търновската патриаршия през 1235 г., на старите български епархии са били необходими богослужебни книги на български език и гръцкият ръкопис е бил щателно измит и използван повторно. Това е могло също да се случи и след учредяването на Търновската архиепископия (вероятно 1186 г.), когато към нея в протежението на годините се присъединяват 8 епархии, подчинени на Охридската архиепископия. Това обаче ми се струва по-малко вероятно.

И така, от един ръкопис от онази далечна епоха, който по мои изчисления е обемал повече от 200 листа, са останали съвсем скромни остатъци.

[4]Вж подобно начертание на буквата Б **Vajs**, Joseph. Manuel de paléographie glagolitique. Introduction a l'écriture slavonne glagolitique. Praha: Nakl. Slovanskeho ustavu v komisi Orbis, 1932, c. 78.

СЛУЖБИТЕ ЗА СВ. ТЕОДОР ТИРОН В СЛАВЯНСКАТА ТРАДИЦИЯ

Искра Христова-Шомова

Св. Теодор Тирон е светец воин, типичен за ранното християнство. Той бил млад войник (Τίρων, с варианти Τήρων и Τύρων означава `новобранец`)[1], родом от Евхаита, служел в град Амасий в Мала Азия по времето на римския император Максимиан. Щом постъпил на служба, обявил, че е християнин и отказал да принася жертви на езическите богове. В началото не бил наказан, а го оставили да размисли. Но той запалил храма на главната богиня (в неговото Мъчение тя е наречена „майка на боговете", предполага се, че е Кибела или Артемида) и бил затворен в тъмница, на която запечатали вратата, за да го уморят от глад. Стражите го чули да пее и го видели обкръжен от юноши в бели дрехи, които пеели заедно с него. После бил изтезаван и накрая – изгорен на клада. Загинал на 17 февруари 306 г. Тялото му било погребано от една християнка в родния му град Евхаита. Неговото чудо post mortem, извършено около 60 години след смъртта му, предопределя специалното място, което той заема в християнския календар. По време на царуването си Юлиан Отстъпник наредил да поръсят храните на пазара в Цариград с кръв от жертвени животни. Така искал да принуди християните да вкусят жертвена кръв, без да знаят. Тогава св. Теодор се явил на архиепископа и му казал да нареди на християните да не купуват храни от пазара, а да ядат варено жито с мед. Оттогава е останал обичаят в събота от първата седмица на Великия пост да се яде коливо.

Св. Теодор Тирон има два празника: по подвижния и по неподвижния календар. Паметта му се празнува на 17 февруари и в събота от първата седмица на Великия пост, която се нарича Православна събота. В по-ранните славянски апостоли и евангелия паметта му липсва на 17 февруари[2], но тя е

---

[1] Вж **A Patristic** Greek Lexicon. ed. G. W. H. Lampe. Oxford: Univ. Press, 1961, с. 1394.

[2] Вж **Алексеев**, Анатолий. Остромирово евангелие и византийско-славянская традиция священного писания. – В: *Остромирово* евангелие и современные исследования новозаветных текстов. сб. научных статей. Санкт-Петербург: Российская национальная библиотека, 2010, с. 41-59; **Христова-Шомова**, Искра. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. 2. изследване на синаксарите. София: УИ Св. Климент Охридски, 2012, с. 530–531; http://www.eslavsanct.net/mod_viewdate.php?day=17&month=2.

поместена на тази дата в Устава на Великата църква[3]. Вероятно честването на св. Теодор Тирон по неподвижния календар е утвърдено с въвеждането на Студийския устав.

Почитта към св. Теодор Тирон и в църковната, и в народната практика се преплита с почитта към неговия съименник св. Теодор Стратилат. Всеки от тях има по две дати за отбелязване на паметта. Св. Теодор Стратилат се чества на 8 (или 7) февруари и на 8 юни, като февруарската му памет липсва в Устава на Великата църква, съответно и в най-ранните славянски календари на апостоли и евангелия[4]. Често текстове за единия воин се поместват на датата на другия. Например в Ягичевия Златоуст, среднобългарски паметник от XIII в., на Православна събота е поместено Житието на св. Теодор Стратилат[5], а в Германовия сборник от 1358/59 г. на Православна събота под заглавие „Мъчение на св. Теодор Тирон" е поместен текст за св. Теодор Стратилат, като на 8 юни е записан разказът за чудото на св. Теодор Тирон със змея[6]. Двамата светци-воини се почитат като двойка и дори има предположения, че в основата на двата култа стои един светец[7]. Посветени са им и някои общи текстове, както риторични, така и химнографски[8]. В иконописите също най-често те са изобразявани заедно[9].

В славянските триоди задължително се помества служба за св. Теодор Тирон на Православна събота, но в ранните служебни минеи за февруари обикновено няма служба за него, например в руския миней за февруари от ГИМ, Синодален № 164, от последната четвърт на XII в.,

---

[3]Вж **Дмитриевский**, Алексей. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1. Τυπικά. Ч. 1. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастыри Типиконы. Киев: Г. Т. Корчак-Новицково, 1895, с. 50; **Le Typicon** de la Grande Église. introduction, texte critique, traduction et notes J. Mateos. Ms. Sainte-Croix, no 40, Xe siècle. t. 1. Le cycle des douze mois. (Orientalia Christiana Analecta 165). Roma : Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962, с. 234.

[4]Вж **Христова-Шомова**, Искра. Служебният Апостол..., с. 508–512.

[5]Вж **Димитрова**, Мариана. Ягичев Златоуст. Средновековен български паметник със слова и поучения от началото на XIV в. София: АИ Проф. Марин Дринов, 2011, с. 57.

[6]Вж **Мирчева**, Елка. Германов сборник от 1358/1359 г. изследване и издание на текста. София: Валентин Траянов, 2006, с. 813, 833.

[7]Вж **Попов**, Рачко. Светци и демони на Балканите. София: Летера, 2008, с. 186.

[8]Вж **Παπαλιοπούλου-Φωτοπούλου**, Ε. 1. Ταμεῖον ἀνεκδοτῶν βυζαντινῶν ᾀσματκῶν κανόνων. Κανόνες Μηναῖων. Ἀθῆναι, 1996, с. 167–168; **Analecta** Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. canones Februarii. ed. Giuseppe Schiro. Vol. 6. Roma: Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici. Università di Roma, 1974, с. 245–278.

[9]Вж **Мавродинова**, Лиляна. Св. Теодор – развитие и особености на иконографския му тип в средновековната живопис. – В: *Изв. на Инст. за изкуствозн.*, 13, 1969, с. 33–52.

на 17 февруари има служба за св. Мариамна, сестрата на апостол Филип, а в празничните миней обикновено датата се пропуска[10]. Липсата на служба в минеите за толкова значим светец като св. Теодор Тирон би могла да се обясни със съществуването на обща книга (тропологий), в която в ранния период са се включвали служби от минейния и триодния цикъл, подредени по ред, подобен на реда в Паримейника. Все пак негова служба се открива и в някои ранни празнични миней. Най-стар от тях е Драготиният миней от началото на XII в., който е в палимпсеста на Драготиния апостол (НБКМ 880). Освен него ми е известен още един ранен празничен миней, в който има служба за св. Теодор Тирон: руски миней от ГИМ Синодален № 895 от 1260 г. Но службата за този светец се използва в староизводните миней за св. Теодор Стратилат, както под дата 7 или 8 февруари (в руските миней), така и под дата 8 юни (в южнославянските миней).

В староизводните миней и триоди се използва канонът от Йоан Дамаскин. Съпоставка между службите за св. Теодор в староизводните южнославянски и руски миней и триоди може да се види в статията, посветена на службата в Драготиния миней[11], затова тук ще отбележа само някои от изводите от сравнението. То показва, че едни и същи песнопения в едни и същи преводи са били използвани в старобългарските и в ранните руски миней и триоди. Очевидно е, че източникът са старобългарските книги. Освен това, в руската традиция един и същ канон за този светец има две различни линии на разпространение: една в минейната традиция, в която някои песни са съкратени и личат следи от преславска обработка на текста, и друга в триодната традиция, в която първоначалният текст изглежда е по-добре запазен: с пълен състав на песните и по-близо до оригиналния превод. Възможно е промените в минейния състав да са направени на руска почва, но по-вероятно е в Русия да са попаднали два различни български варианта на този канон: един в състава на минеите и друг – в триодите. Съпоставката показва също, че службите не са се разпространявали като текстова цялост, а са съставяни многократно от отделни песнопения: стихири, канон, седален, кондак, икос, светилен.

---

[10]За службите на 17 февруари в староизводните миней вж също **Йовчева**, Мария. Ръкопис ЦИАИ 89 – един анахроничен миней от XVII век. – В: *Beati possidentes.* юбил. сб., посветен на 60-годишнината на проф. дфн Боряна Христова. София: Нац. библ. Св. св. Кирил и Методий, 2012, с. 259.

[11]Вж **Христова-Шомова**, Искра. Службата за св. Теодор Тирон в старобългарския Драготин миней. – В: *Българ. език*, г. 57, (2010), № 2, с. 17–38.

Новоизводните служби за св. Теодор Тирон са различни в триодите и в минеите. В триодите е включен канонът на Йоан Дамаскин, познат от староизводната традиция, но в нов превод. В новоизводните служебни февруарски минеи за 17 февруари задължително се включва служба за този светец, а не за св. Мариамна, както е в староизводните. Службата не е с малка и велика вечерня, както е за големите празници по Йерусалимския устав. Тежестта на празника е на Православна събота, а не на датата по неподвижния календар. В новоизводните минеи е поместен канонът на Теофан Начертани с акростих Τοὺς προσκαλουμένους σε σῷζε Παμμάκαρ. Θεοφάνους. Всички ирмоси са като в канона от Йоан Дамаскин и очевидно Теофановият канон е негова реплика. В новоизводните триоди и минеи съвпадат богородичните във всички песни, освен в първа, като изглежда се използват богородичните от Теофановия канон. Така е в гръцката практика, а славянската я следва.

По съдържание и стилистика двата канона се различават. В Дамаскиновия канон акцентът пада върху мъченическия подвиг и победата над езичеството. Този канон е в тясна връзка с Мъчението. В него се говори за подпалването на храма, като богинята, както и в Мъчението, е наречена „майка на боговете", припомня се отказът на светеца да принесе жертва на езическите богове, възпроизвеждат се моменти от страданията му и от диалога му с езичниците. Това е типична творба за прослава на мъченик от ранния период на християнството, като в нея е подчертана темата за огненото изпитание, противопоставен е земният огън, който поглъща тленното и преходното, на вечния небесен огън, с който светецът сияе. Направен е и паралел с тримата отроци в огнената пещ, закономерно той е в седма песен[12]. В Теофановия канон няма подробности за живота и мъченията на светеца, в него се акцентира върху покаянието и молбата за закрила и посредничество пред небесата. Това е типично покайна творба, предназначена за Великия пост, време на въздържание и лична равносметка. Изглежда този канон е бил написан специално за Великия пост. Обаче в новоизводните минеи все пак за Православна събота е избран Дамаскиновият канон, а Теофановият е оставен за по-маловажния празник на св. Теодор. Може би канонът на Йоан Дамаскин е предпочетен заради силната си образност или заради голямата популярност, която е имал през вековете, когато е бил използван и за двамата Теодоровци.

[12] Обикновено за св. Теодор Тирон като тропар за празника се използва тропарът за тримата отроци, вж **Христова-Шомова**, Искра. Служебният Апостол..., с. 530–532; с. 898–900.

По-долу привеждам двата канона в новоизводните триоди и минеи песен по песен. Най-напред е дадена песента от канона в триодите, т. е. от канона на Йоан Дамаскин, тъй като триодният празник е позначим. За да се проследи разликата в преводите при староизводните и новоизводните триоди, е приведен текстът и по Битолския триод от XII в.[13] Новоизводният текст е по Постен триод от сбирката на Рилския манастир № 2/7 от XVII в.[14] Канонът на Теофан е даден според служебен Миней за февруари от Рилския манастир №2/13 от XV в.[15] Главни букви са използвани само за началата на тропарите. Гръцкият текст е според съвременните печатни Триод и Миней за февруари. В повечето песни богородичните в староизводния и новоизводния триод са различни. В гръцкия текст се привеждат и двата богородични, ако е известен гръцкият им текст, като най-напред се дава тропарът, който съответства на богородичния в староизводния триод. В голяма част от песните обаче гръцките съответствия на богородичните в староизводните източници не са намерени. След всяка песен има кратък коментар, като най-напред се сравняват текстовете в староизводния и новоизводния триод, след това се прави съпоставка между трите текста на ирмосите (в староизводния и новоизводния триод и в новоизводния миней) и накрая – между богородичните в новоизводните триод и миней.

Първа песен

Битолски триод: Водѫ прошѣ̂ ꙗко сѣхѵ. нзь егнпетска :~ Бг҃ѵ тѧ рауителѣ ѳеѡ̑ре· вѣды любъвнѫ тѧ· нензбѣжноѫ запень сѧ· дш҃ѫ же и тѣло· и словеса похваленнꙗ възглашѫ тн :~ Напнсано бо велѣннем тн· бг҃омрьскымь жрьтвѫ ндоломь· а не бг҃оу жнвоу· реченo тн бы̑ пожрн мнуе· бг҃оу же прнводнмь бывѫ :~ Любовнѫ бж҃неѫ прнгвожь̑ сѧ· вышнаго сна̑ едннонжднa ѳеѡ̑ре нь воннь бы̑· и вѣнуемь непогрѣш :~ Ѵнни тѧ анг҃ластн и уа҃устн· хвалтъ непрѣстанно· мтн безневѣстнаꙗ. знж̑нтелѣ бо нхь· ꙗко младѫ на ржкоу своею понесла есн. л. 4б-5а.

РМ 2/7: п̑ѣ. а̑. ірмо̑. Во́дѧ прошѣ̑, ꙗ̑ко по́ сѣхѵ. и̓зь е̓гу̑птьскаа зла̑ нзбѣжа́вь. ісльт҃е́нннь вьпїаше. нзбави́телю бг҃ѵ на́шемѵ по́нмь, ꙗ̀ко просла́вн се :~ Бг҃ѵ те ѳеѡ̑ре рауи́телꙗ вѣ́дын. ѝ любо́вїю нензбе́жною запы́н' се. дш҃ѵ́ же ѝ тѣ́ло ѝ словеса̀ по́хвалamь възла́га̃ѣ :~ Пнса́ше се повеле́нїе бг҃омръ́зско

[13]Използван е по изданието **Zaimov**, Jordan. The Kičevo triodium. – В: *Polata* knigopisnaja, vol. 10–11, 1984, 202 с.

[14]Използван е по фотокопия от Дигитален архив „Българска ръкописна книга". За ръкописа вж **Райков**, Божидар, **Кодов**, Христо, **Христова**, Боряна. Славянски ръкописи в Рилския манастир. т. 1. София: Наука и изкуство, 1986, с. 63–64.

[15]Използван е по фотокопия от Дигитален архив „Българска ръкописна книга". За ръкописа вж. пак там, с. 53–55.

жрѣ́тва и҃доломь, а не жи́вомꙋ прино́сѝтн ѕ҃ жнвоу. нь ве́день бы҃ нежре́нь сто҃тотре́пуе, ѕ҃ же прнво́днмь :~ Нже рауе́нїемь бж҃т'внымь прнгвожен. ѕ҃ вы́шнѧго с҃нꙋ едїнорѡ҃номꙋ. ѳеѡ҃ре бл҃же́не въвони́нн сѧ, и́ ѹстн не погре́шн :~ Ѹны́ те а҃гг҃л'сцїн н ѵл҃ѹьсцїн б҃гонев҃е́сто м҃тн. въсхва́лѧють непрѣста́н'но, съдѣ́телѧ бо сѝхь· ꙗко мѧ̀нцà на́ ꙗкꙋ носи́ла е҃сн :~ л. 122a.

Ὠδὴ α' Ἦχος πλ. δ' Ὁ Εἱρμὸς Ὑγρὰν διοδεύσας ὡσεὶ ξηράν, καὶ τὴν Αἰγυπτίαν, μοχθηρίαν διαφυγών, ὁ Ἰσραηλίτης ἀνεβόα· τῷ Λυτρωτῇ καὶ Θεῷ ἡμῶν ᾄσωμεν. ~ Θεοῦ σε Θεόδωρε ἐραστήν, εἰδὼς καὶ τῷ πόθῳ, τῷ ἀφίκτῳ σου πεδηθείς, ψυχήν τε καὶ σῶμα καὶ τοὺς λόγους, τῶν ἐγκωμίων ἀνατίθημι. ~ Ἐγράφετο δόγμα θεοστυγές, θυσίαν εἰδώλοις, καὶ οὐ ζῶντι φέρειν Θεῷ, ἀλλ' ἤχθης οὐ θήσων Ἀθλοφόρε, τῷ δὲ Θεῷ προσαχθησόμενος. ~ Ὁ ἔρωτι θείῳ καθηλωθείς, Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου, τῷ Υἱῷ τῷ μονογενεῖ, Θεόδωρε μάρτυς ἐστρατεύθης, καὶ τῶν βραβείων οὐ διήμαρτες. ~ Τάξεις σε Ἀγγέλων καὶ τῶν βροτῶν, ἀνύμφευτε Μῆτερ, εὐφημοῦσιν ἀνελλιπῶς· τὸν κτίστην γὰρ τούτων ὥσπερ βρέφος, ἐν ταῖς ἀγκάλαις σου ἐβάστασας.

РМ 2/13: п҃тв. а҃. ирмѡ҃. Во́дꙁ прошѝ, ꙗко по сух҃. нзь єгу́птьскѧ зла̀ нзбѣжа́вь. і нл҃т'ѣ́ннн вьпїа̀ше. нзбавнтелю н ѕ҃ на́шемꙋ поѝ, ꙗко просла́вѝ :~ Бж҃твнымь по҃вни́гомь мнуе хв҃ь по҃вни́г' се. н теуе́нїе скончáвь, вѣ́роу сьблюдь бж҃твнꙋю. правдѣ̀ обрѣ́ль есн вѣнѣ́ць :~ Нб҃нын сла́вне лнко́вннкь. сь бесплѣ́тнымн сы҃н. и҃же не землѝ прнзы́вающее те, ѡ҃ бѣ́дь н напа́стен нзба́влѧн :~ Па́уе ѣ҃ст'внꙋю сла́воу ѡ҃ хр҃а прїе́мь, сто҃тры́пуе. землю̀ вьсоу̀ об'хо́днш, нзба́влѧе вьсѐ. и҃же вѣ́рою н҃ бл҃говѣ́нїемь, нс тебѣ̀ прнтѣ́кающее :~ Нже прѣмоудро́сть н сло́во о҃уее, несказа́н'но ро́жьшн. дше моеѐ лю́тꙋю нсцѣлѝ и҃звоу. н҃ сры́внꙋю болѣ́знь оукротѝ :~ л. 139a.

Ὠδὴ α' Ἦχος πλ. δ' Ὁ Εἱρμὸς Ὑγρὰν διοδεύσας ὡσεὶ ξηράν, καὶ τὴν Αἰγυπτίαν, μοχθηρίαν διαφυγών, ὁ Ἰσραηλίτης ἀνεβόα· τῷ Λυτρωτῇ καὶ Θεῷ ἡμῶν ᾄσωμεν. ~ Τὸν θεῖον ἀγῶνα Μάρτυς Χριστοῦ, διηγωνισμένος, καὶ τὸν δρόμον τετελεκώς, τὴν πίστιν τηρήσας τῆς ἐνθέου, δικαιοσύνης εὗρες στέφανον. ~ Οὐράνιος ἔνδοξε χορευτής, σὺν τοῖς Ἀσωμάτοις, χρηματίζων τοὺς ἐπὶ γῆς, σὲ προσκαλουμένους ἐκ κινδύνων, καὶ περιστάσεων ἐκλύτρωσαι. ~ Ὑπερφυῆ δόξαν παρὰ Χριστοῦ, λαβών, Ἀθλοφόρε, τὴν γῆν πᾶσαν περιπολεῖς, ῥυόμενος πάντας τοὺς ἐν πίστει, μέτ' εὐλαβείας ἀνυμνοῦντάς σε. ~ Σοφίαν καὶ Λόγον ἡ τοῦ Πατρός, ἀφράστως τεκοῦσα, τῆς ψυχῆς μου τὸ χαλεπόν, θεράπευσον τραῦμα καὶ καρδίας, τὴν ἀλγηδόνα καταπράϋνον.

В двата превода има общи места, особено в първи тропар, но има и множество разлики. Най-съществена е разликата в началото на трети тропар при превода на Ὁ ἔρωτι: в староизводния триод членът не е преведен, а за съответствие на ἔρως е използвано любъı, докато в новоизводния членуваната конструкция е възпроизведена с относително местоимение, а съответствието на ἔρως е рауенне. Има и други синтактични и

лексикални разлики: еднородьнъ срещу единоумадъ за μονογενής, ѹьсть срещу вѣньць за βραβεῖον, съдѣтель срещу зиждитель за κτίστης, младеньць срещу младѧ за βρέφος.

При ирмоса няма текстови разлики между новиизводния триод и новоизводния миней, а в Битолския триод е дадено само началото. В тази песен богородичните в новоизводните миней и триод са различни.

Трета песен

Битолски триод: п҃ѣ. г҃. Тьї есн ѹтврьжденн :~ Пѣ нз ѹстень тн нз болѣзнень. мбнѧ нзь дш҃ѧ. ежже оущедрн. стр҃сттрпѹе ѳеѡ҃ре :~ Пль покорнль есн самодьржьѹ. славне мнѹнѧ. н wбождѧ слѹжѧ зиждителю сн :~ Сталь есн на сждницн мтанѣмь. за х҃а ц҃рѣ блговѣствѧ. жьртвы мрьзостн ѡ҃сѣѹе ѳеѡ҃ре :~ Тебе всн нмаме прибѣжище. н стѣнѫ нашѫ христиане. н тѧ славнмь немльѹно безневѣстнаѧ :~ л. 5а.

РМ 2/7: п҃ѣ. г҃. ірм҃о. Тьі́ е҆сн оу҆тверъжде́нїе прнтѣка́ющнм′ тн г҃н. ты́ же свѣ́ть о҆мрачен′нымь, и҆ пое́т′ те дх҃ь мо́н :~ Пе́нїе и҆зь оу҆стьнь мои́хь. и҆ и҆з болѣ́зньные дш҃е моѣ́е мл҃ѕ прина́шаю. ю҆же оу҆щедри́вь прнмн̀, стр҃тотре́пѹе ѳеѡ҃ре :~ Плъ́ть покори́ль е҆сн са́модръ́жцѧ. оу҆мѹ славне мнѹе оу҆мѹ. и҆ о҆бонмн оу҆гажде́шн знжи́телю своемѹ :~ Ста́ль е҆сн на сѣ́дницн мѹи́телнѣ. х҃а ц҃ра бг҃осло́вѹе. жре́тн бо скверне́н′нымь ѡ҃ре се ѳеѡ҃ре :~ Оу҆ставн̀ непостоа́нное помышле́нїе ѹ҃таа съмѹще́нен, мтн бжїа. и҆же кь сн҃ѹ своемѹ напрамля́ющн движе́нїе :~ л. 122б.

Ὠδὴ γ' Ὁ Εἱρμὸς. Σὺ εἶ τὸ στερέωμα τῶν προστρεχόντων σοι Κύριε, σὺ εἶ τὸ φῶς, τῶν ἐσκοτισμένων, καὶ ὑμνεῖ σε τὸ πνεύμά μου. ~ Ὕμνον ἐκ χειλέων μου, καὶ ἐξ ὀδυνηρᾶς δέησιν, φέρω ψυχῆς, ἣν κατοικτειρήσαις, ἀθλοφόρε Θεόδωρε. ~ Σάρκα καθυπέταξας, τῷ αὐτοκράτορι ἔνδοξε, Μάρτυς νοΐ, καὶ δι' ἀμφοτέρων, θεραπεύεις τὸν Κτίσαντα. ~ Ἕστης ἐπὶ βήματος τυραννικοῦ, Χριστὸν ἄνακτα, θεολογῶν· θύειν γὰρ κιβδήλοις, ἀπηρνήσω Θεόδωρε. ~ Σὲ πάντες κεκτήμεθα, καταφυγὴν καὶ τεῖχος ἀεί, Χριστιανοί, σὲ δοξολογοῦμεν, ἀσιγήτως Ἀνύμφευτε.

РМ 2/13: п҃ѣ. г҃. ірм҃о. Тьі́ е҆сн оу҆тврьжде́нїе прнтѣка́ющнм′ тн г҃н. ты́ же свѣ́ть о҆мрачен′нымь, и҆ пое́ть те дх҃ь мои́ :~ Огнь мнїн, те́ не оу҆стра́шн. тѣ́м′же о҆́гнь напа́стен, и҆́же к тебѣ́ прнтѣ́кающнмь. оу҆тѝшаешн ѳеѡ҃ре :~ Нзба́вн мт҃вамн сн̀. одрьжешее ме неда́лн, мнѹе хв҃ь . вьсе оу҆гла́ждае жнте́нское стрьпьство̀ :~ Вьсѐ ср҃це моѐ и҆ помышле́нїе простн́раю к тебѣ́, и҆ дш҃оу. твою́ стр҃тре́п′ѹе по́мощь трѣ́бѹе :~ Оуставн̀ непостоа́н′ное. помышле́нїн мои́ ѹ҃таа съмоуще́нїе, мтн бжїа :~ л. 139а.

Ὠδὴ γ' Ὁ Εἱρμὸς. Σὺ εἶ τὸ στερέωμα τῶν προστρεχόντων σοι Κύριε, σὺ εἶ τὸ φῶς, τῶν ἐσκοτισμένων, καὶ ὑμνεῖ σε τὸ πνεύμά μου. ~ Πῦρ τὸ

τῶν βασάνων σε, οὐ κατεπτόησεν· ὅθεν πῦρ, τῶν πειρασμῶν, τῶν σοὶ προσφευγόντων, καταπαύεις Θεόδωρε. ~ Ῥῦσαι ταῖς πρεσβείαις σου, τῆς κατεχούσης με θλίψεως, Μάρτυς Χριστοῦ, πᾶσαν ὀμαλίζων, τὴν τοῦ βίου τραχύτητα. ~ Ὅλην τὴν καρδίαν μου, καὶ τὴν διάνοιαν τείνω σοι, καὶ τὴν ψυχήν, τῆς σῆς Ἀθλοφόρε, βοηθείας δεόμενος. ~ Στῆσόν μου τὸν ἄστατον, τῶν λογισμῶν Ἁγνὴ τάραχον, Μήτηρ Θεοῦ, τὴν πρὸς τὸν Υἱόν σου, κατευθύνασα κίνησιν.

В тази песен богородичните тропари в двата триода са различни, но в новоизводния триод богородичният е същият като в канона на Теофан (в минея). В общите тропари има лексикални разлики: пѣнїе срещу пѣснь за ὕμνος, богословтн срещу благовѣстнтн за θεολογέω, а един израз (θύειν κιβδήλοις ἀπηρνήσω) е преведен с различна синтактична конструкция и с различни лексикални съответствия: жрѣтн скврьньнънмь отрекѵе срещу жрьтвъı мрьзостн отъсѣкѵе.

Текстовете на ирмосите в новоизводния триод и миней не се различават, а в Битолския триод е дадено само началото и не могат да се установят текстови разлики. При богородичните в новоизводните триод и миней няма текстови разлики, като изключим липсата на последната фраза в минея.

Седален

Битолски триод: по̑ прѣмѫдростн наст :~ максннана рanамн не wсла-бѣвь хв̑ь· же словесь· оукрѣпль сѧ ндольскыїѫ храмы̑. вь wгнн погрѫзнль есн. мн̑ускыї побѣжь добрѣ спостата. пр̑рускыїн пронде wгнь ꙗко вь водѣ. тѣмже достонно вѫмеѫдне. подвнгомь прнжть. нстауаешн ѵюдеса. н подаешн нцѣленнꙗ. ст̑рстрпѵе хѳ̑ ба̑. грѣхо̑ wставенне по :~ л. 4а.

РМ 2/7: с̑ѣ́ ст̄мѫ ѳеѡ̑рѫ. глⷭ̑. д̄. по̑. вьзн̑е́ се :~ Мн̑ы́ѣскымн доброта́мн оу̯кра́шень. ц̄рѫ нб̄но́моу ра̑ѵе се мн̑ѵе. вѣн'цоно́сьць пр̑ѣсто́ншн ѳеѡ̑ре. на кр̑тѣ же вьзн̑е́нь то́го рад̀н. ѝ гво́здьмн ѝ жи́ламн ѝ нокт'мн. ѝ wу̑нѣн сѣ́нице ѝзтръ́гнѫтїе. прѣтръпе́ль е̏сн кре́п'ко. тѣм'же тѣ̀ ве́рно поуи́таѥ̏. прѣвелнкын :~ л. 122б.

РМ 2/13: с̑ѣ, глⷭ̑. д̄. по̑. вьзне́сын се на :~ Мн̑ы́ѣскымн доброта́мн ѫкра́шень. ц̄ре́вн нб̄но́моу ра̑ѵе́ се мн̑ѵе́. вѣнцѣно́с'ць пр̑ѣсто́ншн ѳеѡ̑ре. на кр̑ть бо̀ вьзв̑и́жень бы̑ его̀ рад̀н. ѝ гво́здьмн прнгво́жень. ѝ волѫ́мн жи́ламн, ѝ нокы́т'мн. ѝ о̑у́нымь зе́нницамь ѝзвр'те́номь, прѣтрьпе́ль ѐсн тврьдо̀. т̏ѣже тѣ̀ ве́рою поуи́таемь. прѣвели́кын :~ л. 139а-б.

Седалните в новоизводните триоди и минеи са едни и същи и са различни както от седалните в староизводните триоди и минеи, така и от седалните в съвременните печатни гръцки триоди и минеи. В началото текстовете на триода и минея съвпадат, но във втората част има

съществени разлики: оуьнѣн зѣнницѣ нстрѣгнѫтне срещу оуьнымъ зѣнницамъ нзврьтеномъ; крѣпъко срещу тврьдо; вѣрьно срещу вѣроѭ. Вероятно са направени два отделни превода за Триода и за Служебния миней.

Четвърта песен

Битолски триод: п҃ѣ. д҃. тыї мн х҃е бѣ. тыї же н снла мн :~ дроу҃ ірмо҃. вслыїшѫ҃ слвхь твон вбоѭх са. развмѣхь дѣла твоѭ н҃ прославнхь дрьжавѫ твоѭ вко҃ :~ Танно вквснвь. бжнѭ разоума блжене ѳеѡ҃ре. непостыїдно проповѣдаѭ. нсповѣдаль есн бжне рожьство :~ Стр҃стьно сѫще бжьство. мнѣхѫ слвжѫщен стр҃стемь. нхьже ѡбланун дх҃омь. мнуе ѳеѡ҃ре просвѣщаемь :~ Нзбавителѣ мн. ѡ хвалѧщнхь та сте ѳеѡ҃ре. ѡ разлуень напастен. н стр҃стен нзбавнтн са намь. мнм с тебѣ :~ ...нще бы҃ї намь. вѣрно утѫщнм та. прснодв҃о. мнкмь радостн. н вѣмь стыїмь вкрашенне :~ л. 5а–б.

РМ 2/7: п҃ѣ. д҃. ірмо҃. Оуслы́шахь гн сьмотре́нїа твоего҃ танн'ство. развме́хь де́ла твоѭ҃. н҃ просла́вн҃ твое҃ бжтво :~ Тан́нь бжт'вныхь вькснвь. въ ра́зоумѣ блже́не ѳеѡ҃ре. непости́днвю про́поведь. бжїа роже́нїа проповѣ́даль е҃сн :~ Стр҃тно бжтво непщева́хв, стра́стемь слвжещен. н҃х'же дх҃о́мь нзьоблануль е҃сн. стра́луе ѳеѡ҃ре просвѣ́щаемь :~ Нзбави́телѣ мнтвою. н҃же те́бе въспѣва́ющнмь блже́не ѳеѡ҃ре. ѡ разли́ны҃ обстоа́нен, н стра́стен бы́тн те мнмь :~ По҃ лѣ́томь бы́в'ша, н҃же нзь о҃ц҃а пр҃е҃вре́мен'но въз'сїа́вша. бгомтн на́мь роди́ла е҃сн. е҃го́же мн҃ сптн по́ющее те :~ л. 122б-123а.

Ὠδὴ δ' Ὁ Εἱρμὸς. Εἰσακήκοα Κύριε, τῆς οἰκονομίας σου τὸ μυστήριον, κατενόησα τὰ ἔργα σου, καὶ ἐδόξασά σου τὴν Θεότητα. ~ Μυστηρίων γευσάμενος, θείων ἐν συνέσει Μάρτυς Θεόδωρε, ἀνεπαίσχυντον ἀνάρρυσιν, τῆς Θεοῦ γεννήσεως ὡμολόγησας. ~ Ἐμπαθῆ τὴν Θεότητα, ᾧοντο τοῖς πάθεσιν οἱ λατρεύοντες, οὓς ἐν Πνεύματι διήλεγξας, ἀθλητὰ Θεόδωρε φωτιζόμενος. ~ Λυτρωτὴν δι' ἐντεύξεως, τῶν σὲ ἀνυμνούντων μάκαρ Θεόδωρε, ἐκ ποικίλων περιστάσεων, καὶ παθῶν γενέσθαι ἱκετεύομεν. ~ Ὑπὸ χρόνον γενόμενον, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀχρόνως ἐκλάμψαντα, Θεομῆτορ ἡμῖν τέτοκας, ὃν δυσώπει σῶσαι τοὺς ὑμνοῦντάς σε.

РМ 2/13: п҃ѣ. д҃. ірмо҃. Оуслы́шѫ҃ гн сьмотре́нїа твоего҃ та́нн'ство. н҃ развме́ѣ де́ла твоа҃. н прослáвн҃ твое҃ бжтво҃ :~ Кры́м'ґїю те пр҃ела́гаю, бжїн оуго҃нне. ты҃ ме о҃крымн҃, вѣ́трнломь дх҃о́вным. н бжтвным вѣтры҃ пр҃еславне :~ Ѡ вьса́кого мла́нм се нзбавн҃ пр҃ещене́ѣа, вьсеблажене ѳеѡ҃ре. н҃же те҃ вѣ́рою блже́щее н҃ бжтвною па́мять твою поуна́ющне :~ Нн҃ жнвѡ́ть, нн҃ сьмры́ть. нн҃ насто́ещи, нн҃ гре́дящаа. нн҃ о҃гнь, нн҃ ра́ны. ѡ ха҃ бгомоу́дре не ѡлвуне́ше :~ По҃ лѣ́томь бывша н҃же ѡ о҃ц҃а безлѣ́тно вьсїа́вша. бгомтн на́мь роди́ла е҃сн. е҃го́же мн҃ сптн҃ пою́щее те :~ л. 139б-140а.

Ὠδὴ δ' Ὁ Εἱρμὸς. Εἰσακήκοα Κύριε, τῆς οἰκονομίας σου τὸ μυστήριον, κατενόησα τὰ ἔργα σου, καὶ ἐδόξασά σου τὴν Θεότητα. ~ Κυβερνήτην

προβάλλομαι, σὲ Θεοῦ θεράπον, σὺ μὲ κυβέρνησον, τῷ ἱστίῳ τῷ τοῦ Πνεύματος, καὶ ταῖς θείαις αὔραις παναοίδιμε. ~ Ἀπὸ πάσης δεόμεθα, ῥῦσαι ἀπειλῆς Παμμάκαρ Θεόδωρε, τοὺς ἐν πίστει μακαρίζοντας, καὶ τὴν θείαν μνήμην σου γεραίροντας. ~ Λιτανεύων Θεόδωρε, τὸν ἀγαθοδότην καὶ μεγαλόδωρον, τοὺς ἐν τόπῳ τῆς κακώσεως, τεταπεινωμένους ἐπανόρθωσον. ~ Ὑπὸ χρόνον γενόμενον, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀχρόνως ἐκλάμψαντα, Θεομῆτορ ἡμῖν τέτοκας, ὃν δυσώπει σῶσαι τοὺς ὑμνοῦντάς σε.

В тази песен отново богородичните са различни, като гръцкото съответствие на богородичния в стария превод не е намерено. Има редица лексикални разлики: рожденнїе срещу рождьство, непъщеватн срещу мьнѣтн за οἴομαι, въспѣватн срещу χвалнтн за ἀνυμνέω, обѣстоѭнїи срещу напасть за περιστάσις, бытн срещу нѕбавнтн сѧ за γενέσθαι. Има значителни разлики и в структурата на изразите, като в новоизводния превод се предпочитат съществителни за сметка на глаголи в ранния. Характерни са двата различни превода на началото на първия тропар μυστηρίων γευσάμενος θείων: таннъ божьствьнъıнхъ вькоуснвъ въ рaѕоумѣ срещу танно вькоуснвъ божнѧ рaѕоума. Новият превод е и по-точен, и по-буквален.

Ирмосът в Битолския триод е даден изцяло. Неговият текст се различава съществено от текста в новоизводния триод, като разликите са толкова големи, че най-вероятно изглежда да е имало разлики и в гръцките текстове. В новоизводните триод и миней текстът на ирмосите съвпада. При богородичния, който е един и същ в новоизводните триод и миней, текстовете също са почти идентични с една разлика: прѣждеврѣменьно в триода срещу безлѣтьно в минея за гръцкото наречие ἀχρόνως. Но тъй като останалата част от текста е изградена от стандартни изрази, възможно е тази разлика да свидетелства за различни преводи.

Пета песен

Битолски триод: п҃ѣ. е҃. ирмо҃. Въскѫ :~ Лю҃бнте вслю҃бльшаго ва҃. прнглашаше мнүе ѳеѡ҃ре. страѫщн с тобо҃ мкмь :~ Ретнѫ стр҃стрпүе раѫ҃гомь. мтрь в҃гомь льженменьнмь. съ үр҃квнѫ wпалль есн :~ Снлоѫ неповѣднмоѫ. ѳеѡ҃ре мнүе варваромь дрьѕостн н моѫ стр҃сн̃ нпѕложн :~ Дв҃оѫ по рожьствѣ поем та бц҃е. ты бо б҃жне слово. плътнѫ мнровн родила есн :~ л. 5б.

РМ 2/7: п҃ѣ. е҃. ирмо҃. Оу҃тръпююще въпїем' тн, г҃н спс҃н ны. ты҃ бо е҃сн бъ на҃шь. раѕвѣ бо те҃бе и҃ного бо҃га не ѕна҃емь :~ Любн҃те вслюбн҃в'шаго на г҃а. въѕ'гла҃шаше стр҃алүе ѳеѡ҃ре. стра҃ѫщн с то҃бою мнн҃кѡ҃ :~ Ꙗко рьве҃нїемь стр҃тотрѣпүе раѕжн҃ѕаемь. мтре бо҃гомь лѣжен҃менн҃тнмь. съ тр҃бнщемь разорилъ е҃сн :~ Сн҃лою неповѣ҃днмою. ѳеѡ҃ре стр҃тотрѣпүе. и҃ноплемен'нникѡ҃ гр҃ѣдыню,

н мнѣ стра́стн погоубн̀ :~ Єго́же рождла́ ёсн дв҃о вьсѐнепороу́ннаа. бг҃а сло́ва, прнле́жно мл҃н̀ ѡ̀ по́ющмнх' те :~ л. 123а.

Ὠδὴ ε' Ὁ Εἱρμὸς. Ὀρθρίζοντες βοῶμέν σοι Κύριε· Σῶσον ἡμᾶς· σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἡμῶν, ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν. ~ Ποθεῖτε τὸν ποθήσαντα Κύριον, ἐπεφώνεις, ἀθλητὰ Θεόδωρε, τοῖς συναθλοῦσί σοι Μάρτυσιν. ~ Ὡς ζήλῳ Ἀθλοφόρε πυρούμενος, τὴν καρδίαν, θεὰν τὴν ψευδώνυμον, σὺν τῷ τεμένει κατέφλεξας. ~ Δυνάμει ἀηττήτῳ Θεόδωρε, ἀθλοφόρε, βαρβάρων θρασύτητα, κἀμοῦ τὰ πάθη ἀνάλωσον. ~ Παρθένον μετὰ τόκον ὑμνοῦμέν σε, Θεοτόκε· σὺ γὰρ τὸν Θεὸν Λόγον, σαρκὶ τῷ Κόσμῳ ἐκύησας. ~ Ὃν ἔτεκες Παρθένε πανάμωμε, Θεὸν Λόγον, ἐκτενῶς ἱκέτευε, ὑπὲρ τῶν πίστει ὑμνούντων σε.

РМ 2/13: п҃ѣ. е́. ірмо́. Оу҆тр҃нююще въпїе́м' тн, гн҃ спсн ны̀. ты̀ бо̀ ѐсн бъ на҃. разв҃ѣ те́бе и́ного не зна́емь :~ Мч҃ѹ҃ бы́вь оу҆добре́нїе, мнче хв҃е́. вѣ́рнымь по́мощь бж҃дн̀, н стѣна̀ нероу́шнма :~ Єдннне́нїа наслаж̑ь се, лоу́г'шаго. и́же па́че оу҆ма̀ бг҃ы̀ ѳеѡ́рге. тѐ чьтѧщее спсан :~ Повѣ́ж̑а́емь любо́вїю сн́ж̑нтела. зда́н'ны̀ о́тресѐ прнстра́стїе. н вн҃ оу҆годи́ль ѐсн :~ Єго́же родн̀ дво̀ вьсѐнепороу́ннаа, ба̀ сло́во. прнле́жно мл҃н̀, ѡ́ на̀ поющи́ те :~ л. 140а.

Ὠδὴ ε' Ὁ Εἱρμὸς. Ὀρθρίζοντες βοῶμέν σοι Κύριε· Σῶσον ἡμᾶς· σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἡμῶν, ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν. ~ Μαρτύρων πεφηνὼς ἐγκαλλώπισμα, Μάρτυς Χριστοῦ, τῶν πιστῶν βοήθεια, γενοῦ καὶ τεῖχος ἀκράδαντον. ~ Ἐνώσει ἀπολαύων τῇ κρείττονι, τῶν ὑπὲρ νοῦν, ἀγαθῶν Θεόδωρε τοὺς σὲ τιμῶντας διάσωσον. ~ Νυπτόμενος τοῦ κτίσαντος, τῷ φίλτρῳ τὴν τῶν κτιστῶν, ἀπώσω προσπάθειαν, καὶ τῷ Θεῷ εὐηρέστησας. ~ Ὃν ἔτεκες Παρθένε πανάμωμε, Θεὸν Λόγον, ἐκτενῶς ἱκέτευε, ὑπὲρ τῶν πίστει ὑμνούντων σε.

И тук богородичните в староизводния и новоизводния триод са различни и гръцкият оригинал на богородичния в стария превод е неизвестен. Срещаме се и с редица лексикални разлики: ръвенне срещу рєть за ζῆλος, трѣбнще срещу цркъı за τέμενος, разорнтн срещу опалнтн за καταφλέγω (тук староизводният превод е по-близък до гръцкия текст), нноплеменьннкъ срещу варваръ за βάρβαρος, грѣдънн срещу дрьзость за θρασύτης, погоубнтн срещу ннзложнтн за ἀναλόω.

Ирмосът в Битолския триод не е даден. В новоизводните триод и миней двата ирмоса съвпадат с изключение на две пропуснати думи в минея (бо и бога). При богородичните близостта на двата текста е значителна, но в триода е употребен перфект, а в минея – аорист.

Шеста песен

Битолски триод: п҃ѣ. ѕ́. ірмо́. Wщ҃ѣстн м спе҃. многа бо безаконнна моа сж҃. нз глъбннъı золь монхь. вздвдн ма мл҃а са. к тебѣ бо вздв҃. н вслъıша ма

бе спсенниа моего :~ Ѥкко слабо н немощно. бмь свѣтныимь шѫтанне. на прѣльщенне себѣ. ѵлкмь трѣбѫще. крѣпостнѫ побѣднвь. нельжны свѣдѣтель. проповѣдаѫщимъ нстинѫ[16] :~ Оукрѣпнль сѧ есн снлож хвож. мнкмь слава ѳеѡре. мнниа неѵьстнвь ѧдѣнець. стрѣлѣннѧ зрѣше блжене. вьѡржь с вѣрож. вѣуныхь пр̃ѣзр :~ Вьѡбразн сѧ вь мѧ слово. да мѧ ба створнть. естествѣ ѡца ѡбраза. нс тебе мтн двце. н тѧ вѣстрон на врагы копне. н вѣрнымь стѣнѫ н похвалѫ :~ л. 5б.

РМ 2/7: пѣ. ѕ. ірм. Оцѣстн́ ме спсе, мно́га бо̀ безако́нїа моа̀. н̀ нз̾ глѣ́бины зла̀ мо́нхь вьзведн́ ме млю се. к тебѣ̀ бо вьзва́хь, н̀ оу́слы́ша ме бе спсе́нїа моѐ :~ Ѥкко сла́бо, ѥ̀ко немо́щно. бо́говь свѣ́тны̀ шета́нїе. на ѡ̃мъще́нїе своѐ ѵлкѡмь мл҃таше се. въ стоа́нїн побѣ́ждаемо. не лъ́жнымь мнкѡ̃, проповѣда́ющн̀ и̇́стнн8 :~ Оукрѣпи́в' се сн́лою бжїею. мнкѡ̃ сла́во ѳеѡ̃ре. мѵ́кы зло́уьстнвыхь зре́ше блже́не. ѥ̀коже мѧнцѣ̀ стрѣла́нїа. пр̂ѣзрѐ бѵ́доущн̀ бгъ вѣунѵ́ющнхь :~ Побо́рнвкь сын бгоуьстїю топлѣ́ншн. пре́лъстн о́блнуи́тель и̇́дол'скые бы́вь. бѣ́сомь мъута́нїа, н̀ стра́стемь о́бразы, дшн̀ мое́н потрѣбн̀ :~Просїа̀ ѡ̃ сїона вы́шнѧго бгол҃е́пїе. пронсхо́же́нїе плъ́тн. по съедїнѵе́нїю нензгла́н'ном8. нз̾ тебе ненскѵсобра́унаа о́бле́ѵена, н̀ мн̀рь просве́тн :~ л. 123а-б.

Ὠδὴ ϛ' Ὁ Εἱρμὸς. Ἰλάσθητί μοι Σωτήρ· πολλαὶ γὰρ αἱ ἀνομίαι μου, καὶ ἐκ βυθοῦ τῶν κακῶν ἀνάγαγε δέομαι· πρὸς σὲ γὰρ ἐβόησα, καὶ ἐπάκουσόν μου, ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου. ~ Ὡς χαῦνον ὡς ἀσθενές, θεῶν ματαίων τὸ φρύαγμα, πρὸς ἄμυναν ἑαυτῶν, ἀνθρώπων ἐδέετο, ἐν στάσει νικώμενον, ἀψευδῶν μαρτύρων, κηρυττόντων τὴν ἀλήθειαν. ~ Ῥωσθεὶς δυνάμει Θεοῦ, μαρτύρων κλέος Θεόδωρε, τὰς στρέβλας τῶν ἀσεβῶν, νηπίων τοξεύματα, ἑώρας μακάριε, τὸ διαιωνίζον, τῶν μελλόντων προορώμενος. ~ Στρατείας φθοροποιοῦ, καὶ φθειρομένης ἠλόγησας, στρατείαν δὲ τῆς ζωῆς, παμμάκαρ Θεόδωρε, τελείως ἠγάπησας, ἐν ᾗ νικηφόρος, ἀνεδείχθης ἀξιάγαστε. ~ Ἐξέλαμψεν ἐκ Σιών, ἡ τοῦ Ὑψίστου εὐπρέπεια, τὸ πρόσλημμα τῆς σαρκός, καθ' ἕνωσιν ἄφραστον, ἐκ σοῦ Ἀειπάρθενε, περιβεβλημένη, καὶ τὸν κόσμον κατεφώτισεν.

РМ 2/13: пѣ. ѕ. ірм. Оцѣстн́ ме спсе, мно́га бо̀ безако́нїа моа̀. н̀ нз̾ глѣби́ны зла̀ вьзведн́ ме млю се. к тебѣ бо̀ вьзва̑, н̀ оу́слы́ша ме бе спсе́нїа моего̀ :~ Побо́рнвкь бы́вь бгоуьстїа то́пль. н̀ прѣльстн о́блнуи́тель и̇́дол'сцѣн бы́вь. бѣ́сѡ̃ мьута́нїа. н̀ стра́стѣ̑ь ѡ̃бразы дше моеѐ, потрѣбн̀ :~ Оу́тврьже́нїе мн боудн̀, н̀ стѣна̀ мнуе непобѣ́днма. не́мощь н̀ гнн́лость оу́ма моего̀, оу́тврьдн̀ ѳеѡ̃ре. твои́мь пр̂ѣста́тел'ствѡ̃, сьхранн̀ невреже́н'но :~ Воин'ства таіѣтво́рнаго н̀ тле́н'наго, ѡ̃ре́н. воинъство же жи́знн прѣбла́же́не ѳеѡ̃ре, до конца̀ вьзлю́бнль ѐсн. вь ни́ем'же побѣдоно́с'ць ѥ̀вн се прѣсла́вне :~ Въсїа̀ ѡ̃ сїона

[16] Подчертаните букви са глаголически в оригинала – бел. а., И.Ш.

вы́шнѣаго, бг҃олѣ́пїе. ѻ҆дѣа́нїе пльтьскоѥ, по сьѣдни҆ѥ́нїю нензг҃ла́н'номоу. нс тебѣ̀ не҆и҆скѫсобра́унаа, прѣѻ҆дѣа́н'на. н мн҃ра просвѣтѝ :~ л. 140а-б.

Ὡδὴ ϛ' Ὁ Εἱρμὸς. Ἰλάσθητί μοι Σωτήρ· πολλαὶ γὰρ αἱ ἀνομίαι μου, καὶ ἐκ βυθοῦ τῶν κακῶν ἀνάγαγε δέομαι· πρὸς σὲ γὰρ ἐβόησα, καὶ ἐπάκουσόν μου, ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου. ~ Ὑπέρμαχος πεφυκώς, τῆς εὐσεβείας θερμότατος, καὶ πλάνης στηλιτευτής, εἰδώλων γενόμενος, δαιμόνων φαντάσματα, καὶ παθῶν εἰκόνας, τῆς ψυχῆς μου ἐξαφάνισον. ~ Στερέωμά μου γενοῦ, καὶ τεῖχος Μάρτυς ἀσάλευτον, τὸ ἀσθενὲς καὶ σαθρόν, τὸ τῆς διανοίας μου, στηρίζων Θεόδωρε, ταῖς σαῖς προστασίαις, καὶ φυλάττων ἀδιάπτωτον. ~ Στρατείας φθοροποιοῦ, καὶ φθειρομένης ἠλόγησας, στρατείαν δὲ τῆς ζωῆς, παμμάκαρ Θεόδωρε, τελείως ἠγάπησας, ἐν ᾗ νικηφόρος, ἀνεδείχθης ἀξιάγαστε. ~ Ἐξέλαμψεν ἐκ Σιών, ἡ τοῦ Ὑψίστου εὐπρέπεια, τὸ πρόσλημμα τῆς σαρκός, καθ' ἕνωσιν ἄφραστον, ἐκ σοῦ Ἀειπάρθενε, περιβεβλημένη, καὶ τὸν κόσμον κατεφώτισεν.

В тази песен в Битолския триод липсва един тропар. Той липсва във всички староизводни източници[17]. И тук богородичните са различни, като гръцкият текст на богородичния в староизводните паметници също не е известен. В съвпадащите два тропара в староизводния и новоизводния триод има значителни разлики, както на морфологично и синтактично, така и на лексикално равнище. Прави впечатление употребата на датив (богомъ соуетьнъінмъ) и на перфект (оукрѣпнлъ сѧ есн) в Битолския триод срещу генитив (боговъ соуетьнъіхъ) и минало деятелно причастие (оукрѣпнвъ сѧ) в новоизводния триод. В по-късния превод се използват по-архаични изразни средства заради желанието да се възпроизведат гръцките конструкции (θεῶν ματαίων и ῥωσθείς). Привлича вниманието също и различният превод на μάρτυς – съвѣдѣтель в стария триод и мѫченикъ в новия. Двата превода показват и различно тълкуване на гръцкия текст, като в случая правилното е в първия превод – в гръцкия текст се казва, че светецът не е лъжлив свидетел (не е лъжесвидетел). Има и други лексикални разлики: отъмъщенніе срещу прѣльщенніе за ἄμυνα, молнтн сѧ срещу трѣбоватн за δέω, стоѧннїе срещу крѣпость за στάσις, злоуьстнвъ срещу неуьстнвъ за ἀσεβής.

Ирмосът е даден изцяло в Битолския триод. Между ирмосите в трите източника (староизводния триод и новоизводните триод и миней) няма почти никакви текстологични разлики. Единственото, по което се отличава Битолският триод, е добавеният екзистенциален глагол сѫтъ.

Кондак и икос

[17] Вж **Христова-Шомова**, Искра. Службата за св. Теодор Тирон..., с. 27–28.

Битолски триод: кѡ стго ѳеѡ́ра. пѣвает сѧ ꙗ҆ї фе́ и прьвѫ сѫ̄ поста. гла҃ и҃. д҃. пѡ҃ ∴ Вѣрѫ хв҃ѫ ꙗко цѣыть. внѫтрь вь ср҃цн сн вьспрнемь. протнвныѫ снлы побѣдн· ... ѳеѡ́ре ннꙁложн· вѣнцемь ... е ѵвѧꙁе сѧ вѣунымь ꙗко непобѣднмын ∴ На прѣстолѣ свѣтлѣ сѣдѧ хвално вѣроѫ поем тѧ ꙗко дарь бжен дань есн· крѣпкымь мѫкамь ѳеѡ́ре· вь жнтн бл҃жене· поборннкь сн нстннѣ· правѫ мысль нмѣѫ· крѣпкы храборь на льстнваго ∴

РМ 2/7: кѡ. гла҃. и҃ ∴ Вѣ́р8 хв8 ꙗко цн́ть, вънѵтрь въспрїе́ть въ ср҃цн сн. съпротн́вные сн́лы попра́вь мнwгостра́л'не. и҃ вѣн'цемь вѣ́унын съ нбсѣ вѣн'ча́ се ѳеѡ́ре ꙗко непобе́днмь ∴ їкѡ҃. Нже на прѣсто́лѣ свѣ́тлѣ но́снмын. бл҃годарестьвно вѣ́рою пое́м' те. ꙗко бл҃го дарова́нїе бжтвно дарова́ль е҆сн, до́блѧго стра҃нм'мн ѳеѡ́ра. и҃же въ жи́тїн трьбл҃же́н'наго. ꙗко побо́рннка сѵца и҃стннѣ. бл҃гоуьстнвын по́мысломь стежа́вь хр҃а. крѣпькь побѣ́дннкь на лъ́стнваго. ꙗко непобе́дн҃ ∴ л. 123б.

РМ 2/13: кѡ. гла҃. и҃. ꙗ҆ко на҃ткы҃ ∴ Вѣ́роу хв҃оу ꙗ҆ко цн́ть, вьно́утрь прїе́мь вь ср҃цн сн҃. сьпротн́вные сн́лы, попра́ль есн мнw҃стра́лне. и҃ вѣнцемь сь нбсѣ́ вѣнча́ се вѣ́унымь ѳеѡ́ре, ꙗ҆ко непобе́днмь ∴ їкѡ҃. Нже на прѣсто́лѣ свѣ́та но́снмын, бл҃годарьсть́вно вѣ́рою пое́м' те. ꙗ҆ко дарова́нїе бж҃тво дарова́ се, до́блын вь стра҃нїн ѳеѡ́рь. и҃же вь жи́тїн трьбл҃же́нꙑ҃. ꙗ҆ко побо́рнника соуца и҃стннѣ. бл҃гоуьстн́вымь по́мысломь, тѣ҃ жела́юща хр҃е. крѣп'кь побѣдн́тель на льстн́ваго. ꙗ҆ко непобе́дн҃ ∴ л. 140б.

Κοντάκιον Ἦχος πλ. δ'. Πίστιν Χριστοῦ ὡσεὶ θώρακα, ἔνδον λαβὼν ἐν καρδίᾳ σου, τὰς ἐναντίας δυνάμεις κατεπάτησας Πολύαθλε, καὶ στέφει οὐρανίῳ ἐστέφθης αἰωνίως, ὡς ἀήττητος. Ὁ Οἶκος. Τὸν ἐν θρόνῳ φωτὸς ἐποχούμενον, εὐχαρίστως ἐν πίστει ὑμνοῦμέν σε, ὅτι δώρημα θεῖον δεδώρησαι, τὸν γενναῖον τοῖς ἄθλοις Θεόδωρον, τὸν ἐν τῷ βίῳ τρισμακάριστον, ὡς ὑπέρμαχον ὄντα τῆς ἀληθείας, εὐσεβεῖ λογισμῷ κεκτημένος Χριστόν, ἀνεδείχθη κραταιὸς νικητὴς κατὰ τοῦ δολεροῦ, ὡς ἀήττητος.

Кондакът и икосът са едни и същи в староизводните и в новоизводните триоди и миней. При кондака намираме следните разлики в трите текста: причастието λαβών в Битолския триод и в новоизводния миней е предадено с минало деятелно причастие (в първия случай с представка: въспрнемь, във втория случай – непрефигирано: прїе́мь), а в новоизводния триод е използван аорист: въспрїе́ть. Другата разлика е при превода на ἐστέφθης: с оувазе сѧ в староизводния триод и вѣньча сѧ в новоизводните триод и миней. При икоса преводът в Битолския триод се различава съществено от преводите в новоизводните източници. В него определителният член в началото не е предаден с относително местоимение. По-нататък пасивното причастие ἐποχούμενος от глагола ἐποχέομαι със значения `яздя, пътувам` и `нося се по въздуха`

е предадено със сегашното деятелно причастие сѣдѧ срещу носнмъ в новоизводните служби. По-ранният превод е по-свободен, като е съобразен със съчетаемостта на думите в езика, на който се превежда. Преводачът не си е представил, че някой може да се движи, седнал на престол. По-късният превод е повече съобразен с гръцкия оригинал, избран е глагол, който повече да съответства по значение на гръцкия, и от който да може да се образува страдателно причастие. В този превод се създава представата за Божия престол, който витае в небесата, макар че едно по-буквално мислене може би ще се затрудни да си представи престола, който се носи по въздуха. Разликите продължават с превода на наречието εὐχαρίστως. В по-ранния превод то е предадено с хвално, а в двата новоизводни – с благодарьствьно, според съответствието благодареннѥ на εὐχαριστία. По-нататък намираме даръ в ранния превод срещу дарованнѥ в двата новоизводни за δώρημα, дати срещу дароватн за δωρέω, крѣпъкъ срещу добль за γενναῖος, мѫка срещу страданнѥ за ἆθλος, блаженъ срещу трьблаженъ за τρισμακάριστος, правьа мъисль срещу благоуьстнвъ помъислъ за εὐσεβής λογισμός, нмѣтн срещу сътѧжатн за κτάομαι, храбръ срещу победьннкъ/побѣдитель за νικητής. Многобройните разлики в преводите на това кратко песнопение показват не само различен избор на преводачите, а и различна логика на превеждането: желание да се предаде общото значение и общото настроение в ранния превод срещу стремеж да се възпроизведе гръцката фраза в по-късния. При това между двата новоизводни текста също има разлики: прилагателното свѣтьлъ срещу родителния падеж свѣта за φωτός; даровалъ есн срещу дарова сѧ за δεδώρησαι; доблѧго в родителен падеж срещу добльн в именителен за τὸν γενναῖον; страданьмн срещу въ страданнн за τοῖς ἄθλοις; сътѧжавъ христа срещу тѧ желаѫща христе (тук вероятно има грешка при преписването) за κεκτημένος Χριστόν; победьннкъ срещу побѣдитель за νικητής.

Седма песен

Битолски триод: п҃ѣ. з҃. Дѣтн евренскыїнѫ в пещи попрашѫ пламень. дрьзнѫвше. и на росѫ ѿгнь прѣложншѫ впнѫще. бл҃нь есн бе҃ в вѣкы҃ всѧ :~ Оураненъ бы҃ тѣломь. оураньемоу словесы пльтнѫ. на҃ ради томѵ похвално весела сѧ. впнѧше м҃нѵе ѳе҃ѡ҃ре. ѿць на :~ Ꙗкоже положень в гробѣ. и бы҃ запечат҃ѣнь. нзбавитель вс҃ѣ в темницн печатѣньнѣ пожнть. впнѫ м҃нѵе ѳе҃ѡ҃ре. ѿць на :~ Въ темницн м҃нѵе ꙗкоже и в пещи. юношамь древле. еднь нетлѣньнын тр҃ца тн помагаеть. ꙗвнль сѧ впнѫщоу ѿць на :~ Прѣвзыде дв҃нце. вышнѣѭ и нб҃снаѭ воньства. зн҃нтелѣ нхь зауеньшн. егоже поемь пам҃ѧ творящце м҃нка ѿць нашн бе҃ бл҃нь есн :~ л. 6б-7а.

РМ 2/7: п҃ѣ. з҃. ірмо҃. Нже ѿ ѵ҆дєнє дошѣ́ше о҆трѡ́цн въ вавѵ҆лѡ́нѣ дре́вле. вѣ́рою о҆у҆тврѣ́жєнн. пла́мень пе́цнны̀ попра́ше гл҃ю́це. бл҃вє́нь бц҃ ѿц҃ь на́шнхъ :~ Оу҆гра́нєнь бы҃ тѣ́ломь. о҆у҆гранѣ́маго ра́дн҃ словесѐ плѣ́тїю на҃ ра́дн҃. и҆ то́мѵ по́хвал'но въ в҃е́лїн. въпїа́ше. стр҃то́трѣпѵе ѳ҃еѡ̃ре. ѿц҃ь на́шн҃ бе҃ бл҃ве́нь е҆́сн :~ Ѩко въ гробѣ поло́жн се. н во́лею гапеѵа́тлѣ се, и҆збавн́тель въса́ѵьскымь. въ тъмны́цѣ гапеѵа́тлѣн'нѵ въсе́лн се. въпїе стр҃тотрѣ́пѵе ѳ҃еѡ̃ре. ѿц҃ь на́шн҃ бе҃ бл҃ве́нь е҆́сн :~ Оумрѣцвлєнь бы́вь. и҆ стра́стн плѣ́тьскые и҆зволе́нїемь ѿтре́сь. нѐ съне҆дїѡ стр҃тотрѣ́пѵе. любо́вїю же бж҃т'вною пнтѣ́е се пои҃ше. ѿц҃ь на́шнхъ бе҃ бл҃ве́нь е҆́сн :~ Въ тъмны́цн стр҃тоно́сѵе. ѩко́же въ пе́цн. ѡ҆́ноше нногда҃. ед҃ї́нын нетле́н'ные тр҃и́це. тебе о҆у҆крѣпля́е ви́дѣнь бы҃. въпїюцѵ, ѿц҃ь на́шнхъ бе҃ бл҃ве́нь е҆́сн :~ Нз ѵрѣ́ва тн прондѐ, въпле́цѵ' се въса́ѵьскы̀ дв҃о гѣ. тѣм'же бц҃ѵ те мѵ́дрьствѵюце пра́восла́но. сн҃ѵ тноемѵ зове́мь. ѿц҃ь на́шнхъ бе҃ бл҃ве́нь е҆́сн :~ л. 125а-б.

Ὠδὴ ζ' Ὁ Εἱρμὸς. Οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίας, καταντήσαντες παῖδες ἐν Βαβυλῶνι ποτέ, τῇ πίστει τῆς Τριάδος, τὴν φλόγα τῆς καμίνου, κατεπάτησαν ψάλλοντες· ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν, Θεός εὐλογητὸς εἶ. ~ Ἐμαστίχθης τὸ σῶμα, ὑπὲρ τοῦ μαστιχθέντος, Λόγου σαρκὶ δι' ἡμᾶς, καὶ τούτῳ εὐχαρίστως, γηθόμενος ἐβόας, ἀθλοφόρε, Θεόδωρε· ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν, Θεὸς εὐλογητός εἶ. ~ Ὡς ἐν τάφῳ ἐτέθη, καὶ ἑκὼν ἐσφραγίσθη ὁ Λυτρωτὴς τοῦ παντός, εἱρκτῇ ἐσφραγισμένη, παρῴκησας κραυγάζων, ἀθλοφόρε Θεόδωρε· ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν, Θεὸς εὐλογητός εἶ. ~ Ἐν φρουρᾷ ἀθλοφόρε, ὥσπερ ἐν τῇ καμίνῳ, τοὺς νεανίας ποτέ, ὁ εἷς τῆς ἀκηράτου, Τριάδος σὲ θαρρύνει, ὁραθεὶς ἀναμέλποντα· ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν, Θεὸς εὐλογητός εἶ. ~ Ἐκ γαστρός σου προῆλθε, σαρκωθεὶς ὁ τῶν ὅλων Παρθένε Κύριος· διὸ σε Θεοτόκον, φρονοῦντες ὀρθοδόξως, τῷ Υἱῷ σου κραυγάζομεν· ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν, Θεὸς εὐλογητός εἶ.

РМ 2/13: п҃ѣ. з҃. ірмо҃. Нже ѿ ѵ҆гден дошѣ́ше о҆трецн҃, вь вавѵ҆лѡ́нѣ дре́влѥ. вѣ́рою о҆у҆тврьжє́нїн. пла́мень пе́цны̀ попра́ше гл҃ю́це. ѿц҃ь на́шн҃ бе҃ :~ Тѐ живо́тѳ мое́мѵ пр҃ѣста́телѧ. и҆ застоу́пнпка и҃мамь спсе́нїю мое́мѵ. и҆ храни́телѧ бг҃омоу́дре. о҆у҆тврьже́нїе да́юцѧ, вѣ́рою зо́вѳцнмь. ѿц҃ь на́шн҃ бе҃ бл҃ве҃ :~ Ѩко кра́сно закольє́нїе, са́мь се́бе гвн. и҆ сцн́е'но прнве́ль е҆сн прѣбл҃же́не. о҃гнємь мнїн, вьсѐсьжи́гаемь сла́вне. вьпїе́, ѿц҃ь на́шн҃ бе҃ бл҃вень :~ Живо́тнаго дьхнове́нїѧ насы́цѧе се бл҃же́не бж҃твнаго дха. доухы̀ ѿга́нѧешн, недо́гы и҆сцѣлѧ́ешн. н зове́шн раѹ́е се, ѿц҃ь на́шн҃ бе҃ :~ Нзь о҆у҆тро́бы твоеѐ прондѐ. вьпле́цѵ' се вьса́ѵьскы̀ дв҃о гѣ. тѣм' те бц҃ѵ моудрьствѳюце, правосла́вно. сн҃ѳ твоемѵ вьзы́ваемь. ѿц҃ь на́шн҃ :~

Ὠδὴ ζ' Ὁ Εἱρμὸς. Οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίας, καταντήσαντες παῖδες ἐν Βαβυλῶνι ποτέ, τῇ πίστει τῆς Τριάδος, τὴν φλόγα τῆς καμίνου, κατεπάτησαν ψάλλοντες· ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν, Θεός εὐλογητὸς εἶ. ~ Σὲ ζωῆς μου

προστάτην, καὶ συλλήπτορα φέρω τῆς σωτηρίας μου, καὶ φύλακα θεόφρον, ἀσφάλειαν διδόντα, τοῖς ἐν πίστει κραυγάζουσιν· ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν, Θεός εὐλογητὸς εἶ. ~ Ὡς τερπνότατον θῦμα, σεαυτὸν τῷ Κυρίῳ καὶ ἱερώτατον, προσήνεγκας Παμμάκαρ, καὶ πυρὶ τῶν βασάνων, ὡλοκαύτωσας ἔνδοξε· ὁ τῶν πατέρων βοῶν, Θεὸς εὐλογητός εἶ. ~ Ζωτικῆς ἐπιπνοίας, ἐμφορούμενος Μάκαρ τοῦ θείου Πνεύματος, τὰ πνεύματα διώκεις, τὰς νόσους θεραπεύεις, καὶ κραυγάζεις γηθόμενος· Ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν, Θεός εὐλογητὸς εἶ. ~ Ἐκ γαστρός σου προῆλθε, σαρκωθεὶς ὁ τῶν ὅλων Παρθένε Κύριος· διὸ σε Θεοτόκον, φρονοῦντες ὀρθοδόξως, τῷ Υἱῷ σου κραυγάζομεν· ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν, Θεὸς εὐλογητός εἶ.

В тази песен разликите са на словоредно, граматично и лексикално равнище. В по-ранния превод страдателният залог е предаден със страдателно причастие (положень в гробъ. н бы̑ ꙁапеча̑тѣнь), а в новоизводния – с възвратна конструкция (въ гробъ полѡ́жи се. н ꙁапечáтлъ се), която имитира гръцките пасивни форми (ἐν τάφῳ ἐτέθη καὶ ἐσφραγίσθη). В този израз има и разлика в словореда, като новият превод следва гръцкия словоред. В първия превод гръцкото причастие γηθόμενος е преведено със сегашно деятелно причастие: веселѧ сѧ, а в по-късния – с предложна конструкция с отглаголно съществително: въ веселии. И двата превода не възпроизвеждат буквално гръцката форма. В лексикално отношение прави впечатление придържането към определението мѫченикъ в стария превод, докато в новия намираме страстотрьпьць и страстоносьць за ἀθλοφόρος. Има и други лексикални разлики: въселитн сѧ срещу пожитн за παροικέω, иногда срещу дрεвле за ποτέ, оукрѣплѣтн срещу помагатн за θαρρύνω, видѣтн срещу ꙗвитн за ὁράω. В последния случай разликите са и на граматично равнище: гръцкото пасивно причастие ὁραθείς в стария превод е предадено с перфект (ꙗвилъ сѧ), а в новия – по-буквално, със страдателен залог (видѣнъ бъıстъ).

При ирмоса се наблюдава следното: в новоизводните триод и миней текстовете на ирмоса съвпадат, а в Битолския триод ирмосът е същият, но разликите в текста са много големи и има допълнителни фрази, така че вероятно изходният гръцки текст е бил различен. Все пак може да се отбележи преводът на παῖδες с дѣти в староизводния текст срещу отроцы в новоизводния, на οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίας καταντήσαντες с еврѣискъı срещу иже от иудеи дошьдъше. И в тази песен богородичните в новоизводните триод и миней са едни и същи. Преводите им са почти еднакви, с две разлики: оурѣво в триода срещу жтроба в минея за γαστήρ и дателен падеж в триода – высоуıскъıмъ господь, срещу родителен в минея - высоуıскъıхъ господь, за ὁ τῶν ὅλων Κύριος.

Осма песен

Битолски триод: п҃ѣ. н҃. ѳеѡ҃рѕ. нрмо҃. г҃. н҃. Седмь седмнцеѫ. пещь халѣденска. мтлѣ бгоуетцемь. лю҃тѣ ꙗко раѫ҃еже. снлѫ лѕуьшѫѫ. спсьньїнѣ. внд҃ѣвь. ѕдателю҃ спсѕ впниаше. д҃ѣтн блѣте свѧтнн вспонте :~ ... момь безаконны наужѫ...нкь ...гоуестна тѫ. неуестно бнваше. уто всоуе на ул҃ка ѕмерьша безѕмне вѕложн надеѫ҃ѫ. ты впниаше. д҃ѣ :~ Ꙗко смыслень н прѣмѫдрь. прставннкь бл҃тн данѣн тн ѡ҃ бл҃ жены впниаше ѳеѡ҃рь. повелѣваѫщомоу неуестно. сьсѫдь мнѣ н пожщнмь бѫдн. д҃ѣтн блѣте свѧтнн вспон :~ Юношьскы подвнже с. дрьѕостно нѕѡблнун. уто безѕмне мтлю выпнѫ. велншн тварн паче знѫ҃нтелѣ слѕжнтн тн. льѫ҃ ѡставльше. нѫ҃ н аѕ впнѫ. д҃ѣтн блѣте свѧтнн вь :~ Спа҃шѫ҃ пр҃унстаꙗ бце. стр҃стмн д҃шѫ҃ моѫ҃. н мльвѫ҃ помышленнꙗ. вьѕ҃внгнн стѣна н покровь мн. на врагы ѡстраꙗ стрѣла да с҃нмт тн лнкьствоуѫ҃. мка пам҃ вѕопнѫ҃. д҃ѣ бл҃ :~ л. 7а-б.

РМ 2/7: п҃ѣ. н҃. ірмо҃. Сѣмь сѣмнцею пѣщь, хал҃дѣнскын мѕун҃тель. бл҃гоуьстнвымь дѣтемь, лю҃тѣ ꙗко раѫ҃ѣже. сн҃лою же лѕу҃шею спсѣнн н҃ вн҃дѣвь. тво҃р҃ц8 н҃ нѕбавн҃телю въпїа҃ше, дѣтн бл҃вн҃те. с҃мѣн҃нїн по҃нте. лю҃дїе прѣвъзн҃о҃ :~ Ослѣплѥнь оу҆момь, безако҃н҃ныхь науелннкь. бл҃гоуьстнвѕ тебѣ, неуьстнвнѣ прѣтѣше. уто въсѣе на ул҃ка нѕ҃жею оу҆мъ҃р҃ша, безѕмне, възложн҃ль е҆сн надеѫ҃ѫ. нь ты҆ въпїа҃ше. дѣтн бл҃вн҃те. с҃мѣн҃нїн по҃нте. лю҃дїе прѣвъзносн҃те е҆го въ вѣкы :~ Ꙗко съмыслънь н прѣмѫдрь. прста҃вннкь бл҃тн. да҃ннѣн тебѣ ѡ҃ бл҃ слава҃не въпїа҃ше ѳеѡ҃ре повелѣва҃ющомоу неуьстнвно. сън стоудь мнѣ бѫдн, н по҃ющнмь въкѕпѣ. дѣтн бл҃вн҃те. с҃мѣн҃нїн по҃нте. лю҃е прѣ :~ Юно҃шьскын по҃внsа се, дрьѕостно нѕьо҃блн҃ун. уто безѕмне мѕун҃телю велншн въпїе твары паче знѫ҃н҃телꙗ слѕжн҃тн лъѫ҃но. нь а҆ѕь въспѣваю. дѣтн бл҃вн҃те. с҃мѣн҃нїн по҃нте. лю҃дїе прѣвъзносн҃те е҆го въ вѣкы :~ Съ плътїю прнуестн се ул҃кѡмь. бл҃гооутро҃бнын, съдѣтель н творьць тварн. нѕ тѣбе ненскѕсобра҃унаа бгородн҃телннце, сїю҆ вѕ҃мь. тѣм҃же бце вѣр҃нїн те въ ѝстннѕ сла҃внмь, въпїюще. дѣтн бл҃вн҃те. с҃мѣн҃нїн по҃нте. лю҃дїе прѣвъзносн҃те е҆го въ вѣкы :~ л. 125б–126а.

Ὡδὴ η' Ὁ Εἱρμὸς. Ἐπταπλασίως κάμινον, τῶν Χαλδαίων ὁ τύραννος, τοῖς θεοσεβέσιν ἐμμανῶς ἐξέκαυσε, δυνάμει δὲ κρείττονι, περισωθέντας τούτους ἰδών· Τὸν Δημιουργὸν καὶ Λυτρωτήν ἀνεβόα· οἱ Παῖδες εὐλογεῖτε, Ἱερεῖς ἀνυμνεῖτε, λαὸς ὑπερυψοῦτε, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. ~ Πεπηρωμένος ἔννοιαν, τῶν ἀνόμων ὁ ἔξαρχος τῷ θεοσεβεῖ σοι ἀσεβῶς ἐπέπληττε. τ μάτην εἰς ἄνθρωπον, βιοθανῆ ἀνόητε, ἔθου τὰς ἐλπίδας; ἀλλὰ σὺ ἀνεβόας οἱ Παῖδες εὐλογεῖτε, ἱερεῖς ἀνυμνεῖτε, λαὸς ὑπερυψοῦτε, Χριστὸν εἰς τὸν αἰῶνας. ~ Ὡς νουνεχὴς καὶ φρόνιμος, οἰκονόμος τῆς χάριτος, τῇ δεδωρημένῃ ἐκ Θεοῦ σοι χάριτι, ἐβόας Θεόδωρε, τῷ ἀσεβῶς προστάσσοντι· Αὔτη μο αἰσχύνη, καὶ τοῖς μέλπουσιν ἤτω· οἱ Παῖδες εὐλογεῖτε, ἱερεῖς ἀνυμνεῖτε, λαὸ ὑπερυψοῦτε, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. ~ Νεανικῶς ἠγώνισαι, ἀποτόμω

διήλεγξας. τί ἀνοηταίνεις, τῷ Τυράννῳ ἔκραζες· προστάττων τοῖς κτίσμασι, ψευδολατρεῖν τὸν Κτίσαντα, ἐγκαταλιπόντες; ἀλλ' ἐγὼ ἀναμέλπω· Οἱ Παῖδες εὐλογοῦσιν, ἱερεῖς ἀνυμνοῦσι, λαοὶ ὑπερυψοῦσι, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. ~ Μετὰ σαρκὸς ὡμίλησε, τοῖς ἀνθρώποις ὡς εὔσπλαγχνος, ὁ Δημιουργὸς καὶ Λυτρωτὴς τῆς κτίσεως, ἐκ σοῦ ἀπειρόγαμε, Θεογεννῆτορ ταύτην λαβών· ὅθεν Θεοτόκον, οἱ Πιστοὶ σε κυρίως, δοξάζομεν, βοῶντες, καὶ πιστῶς μελῳδοῦντες· Λαὸς ὑπερυψοῦτε, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

РМ 2/13: п҃ѣ. н҃. ірмо҃. Сѣмь сѣмѝцею пѣ҆ць, хал҃дѣ́нскыѝ мѵ҆ѵ́тель. бл҃гоѵ҆ьстѝвымь лю́тѣ ра҆жежѐ. сѝлою же лѵ́ѵ҆шею, спсе́ны и҆̀ ви́дѣвь. тво́р҃ц8 и҆̀ нзбави́телю вьпїа́ше, дѣ́тн бл҃вн҃ :~ Въса́ѵ҆ьскыимн прѣхва́лне, трьвльни́ены о҆крѵжа́емн. и҆̀ напа́стныимн прнло́гы ннзлага́емн. пр҃ста́телиа ско́ра, и помо́щннка и҆̀ побо́рннка. вьсѝ вѣ́рнїн тѣ̀ мт҃вни́ка вл҃цѣ прнво́днмь. вьпїю́цн. и҆̀ вѣ́рно по́юще, дѣ́тн бл҃ви́те. сц҃ме́н҃нїн :~ Грѣхо́внымн верѝгамн свезѐнь, прѣбога́те. и҆̀ сьгрѣше́нїн мо҆̀ плен҃ни́цаѵн о҆кова́нь. прнбѣ́гаю къ покро́ѵоу твоемоу вѣнцо҆но́сце, разр҃ѣшенїе про́се. нь а҆́ко ѵ҆́но къ вьсѣ̆ вл҃цѣ, бг҃омоу́дре дрьзновѐнїе и҆́мѣе. мл҃ѝ спт҃и́ се, хр҃а поюцнмь вь вѣкы̀ :~ Мн҃ѵ҆ьскыимн сїа̀ свѣтло́ст҃мн, прѣхва́лне. къ а҆́гг҃лкымь прнѵ҆ьте́ се ѵ҆́нн҃ѡ̆. сь ни́мнже ра҆ѵ́е се и҆̀ лнкоу́е мн҃ѵе пр҃но. ѵ҆ѭтво́рнымн нсцѣлѥ́нїн о҆ѵ҆҆а҆́снѧешн, любовїю те ѵ҆ьтоѵцее. и҆̀ вѣ́рно по́юцее. лю́дїе прѣвьзноси́те хр҃а вь всѐ вѣ́кы :~ Съ пла́тїю прнбли́жн се къ ѵ҆лкѡ̆, а҆́ко мл҃рдь. сьдѣ́тель и҆̀ тво́р҃ць тварн҃. и҆̀с тебѐ нен҃скоусобра́ѵнаа бг҃ороди́телннце, сїю̀ прїе́мь. тѣм҃же бц҃оу вѣ́рны те вь нстн҃ноу сла́внмь, вьпїю́ще. лю́дїе прѣвьзноси́те хр҃а вь вьсѐ вѣ́кы́ :~

Ὠδὴ η' Ὁ Εἱρμὸς. Ἐπταπλασίως κάμινον, τῶν Χαλδαίων ὁ τύραννος, τοῖς θεοσεβέσιν ἐμμανῶς ἐξέκαυσε, δυνάμει δὲ κρείττονι, περισωθέντας τούτους ἰδών· Τὸν Δημιουργὸν καὶ Λυτρωτὴν ἀνεβόα· οἱ Παῖδες εὐλογεῖτε, Ἱερεῖς ἀνυμνεῖτε, λαὸς ὑπερυψοῦτε, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. ~ Παντοδαπαῖς Πανεύφημε, τρικυμίαις κυκλούμενοι, καὶ ταῖς συμφοραῖς τοῦ βίου συνεχόμενοι, προστάτην ὀξύτατον, καὶ συνεργὸν γινώσκοντες, πάντες οἱ πιστοὶ σε, πρεσβευτὴν τῷ Δεσπότῃ, προσάγομεν βοῶντες· Μὴ ἐλλίπῃς πρεσβεύειν, ὑπὲρ τῶν ἀνυμνούντων, τὴν πάνσεπτόν σου μνήμην. ~ Ἁμαρτιῶν ἀλύσεσι, δεδεμένος Πανόλβιε, καὶ ταῖς τῶν πταισμάτων μου σειραῖς πεδούμενος, προσφεύγω τῇ σκέπῃ σου, στεφανηφόρε λύσιν αἰτῶν, ἀλλ' ὡς θαυμαστήν, πρὸς τὸν τῶν ὅλων Δεσπότην, θεόφρον παρρησίαν, κεκτημένος δυσώπει, σωθῆναι τοὺς ὑμνοῦντας, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. ~ Μαρτυρικαῖς λαμπόμενος, ἀγλαΐαις πανεύφημε, ταῖς Ἀγγελικαῖς συνηριθμήθης τάξεσι, μεθ' ὧν ἀγαλλόμενος, καὶ συγχορεύων Μάρτυς ἀεί, θαυματοποιίαις, ἰαμάτων φαιδρύνεις, τοὺς πόθῳ σε τιμῶντας, καὶ πιστῶς, μελῳδοῦντας· Λαὸς ὑπερυψοῦτε, Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. ~ Μετὰ σαρκὸς ὡμίλησε, τοῖς ἀνθρώποις ὡς εὔσπλαγχνος, ὁ Δημιουργὸς καὶ Λυτρωτὴς τῆς

κτίσεως, ἐκ σοῦ ἀπειρόγαμε, Θεογεννῆτορ ταύτην λαβών· ὅθεν Θεοτόκον, οἱ Πιστοὶ σε κυρίως, δοξάζομεν, βοῶντες, καὶ πιστῶς μελῳδοῦντες· Λαὸς ὑπερυψοῦτε, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

В тази песен прави впечатление значителната лексикална близост между двата превода. Тя може да се дължи на съвпадения, но е възможно и новоизводният текст да е редакция на староизводния. Значителните разлики в другите песни обаче правят по-вероятно първото предположение. Едва ли целият канон е бил преведен повторно, а само осма песен е била редактирана. Тук се откриват някои морфологични разлики: перфект в новия превод (възложилъ есн) срещу аорист в стария (възложи).

При ирмоса между новоизводните триод и миней няма разлики, като изключим една пропусната дума в минея. Между текста в Битолския триод и новоизводния текст на ирмоса има доста разлики, но някои от тях, например съгласуването на прилагателното халдеискъ (за τῶν Χαλδαίων) с пещь, а не с мжитель, може да се дължат на грешки при преписването. На лексикално равнище откриваме следните разлики: богоуьтьць срещу благоуьстивъ за θεοσεβής, зьдатель срещу творьць за δημιουργός, съпасъ срещу избавитель за λυτρωτής. И тук е използван един и същ богородичен в новоизводните служби. Текстовете им в триода и минея са доста близки, но не съвпадат. Откриваме следните разлики: прилъстити сѧ в триода срещу прибліжи сѧ в минея за ὡμίλησε, благожтробьнъıн в триода срещу милосрьдъ в минея за εὔσπλαγχνος.

Девета песен

Битолски тропод: ѿ҃ъ. ѳ҃. ѳеѡ҃рѕ. г҃ и҃. ѕстрашн сѧ всѣкь слъхъ. Тебе браконенскѣснѫ. мт҃рь б҃а выїшьнѣго. тѧ пѫ҃ ѕма рожьшѫ сло҃мь сжщаго б҃а. вышьшѫ пр҃ѣст҃ыїхъ силь. нем҃ыньїмн словесьї·. славнѫ велиуаем :~ Вѣнеуьство мнна тн. б҃жен ѳеѡ҃ре желанне. тѣмже н вѣнець тн бы҃ тѣлесн. вѣуьствьны wгнь. тѣмже к б҃жню wгню радь взыде. мнуе слоужителю х҃ѵь ѳеѡ҃ре :~ Мнуе славне. wпалн неже wпалень бы҃. … сть wпа … него весели … жителю х҃ѵь ѳе … :~ …дного тѧ знажще. х҃а ед… вь двѣ свръшенѣ естствѣ. лю҃ с҃псн, жж… стажа. уестноѫ крвнѫ сн. феѡдора стр҃стрпца ѳеѡдора молнемь :~ Тебе неwпалнмѫ кѫпннѫ. н дверь н свѣцьннкь тѧ. кнвота славнаго. тѧ сжщѫ ст҃ѫ горѫ. тебе тварн въшьшѫ пр҃уностаѧ. въ пам҃ѧ стр҃стрпца взвелн :~ л. 8а–б.

РМ 2/7: п҃ъ. ѳ҃. їрмо҃. Те́бе ненскѳсобра́унѭю мт҃рь б҃а вы́шняго. те́бе па́уо оу́ма ро́жьшѭю сло́во сѫщаго б҃а. прѣвыш'шѭю нб҃ны́хъ сы́ль. немлъ́унымн п҃е́н'мн вели́уаемь :~ Ве́цьь мнїа твоего̀, б҃жїе ѳеѡ́ре жела́нїе. тѣ́мже тн н ве́цьь бы҃. е́же въ ве́цестьвнѣмь тѣ́лѣ, о́гню. ѝм'же кь б҃жтвомѫ о́гню, ра́ѹе се

нз′шз́ль е̏сн. ст҃тотрз́пуе оуго́дннуе бжїн ѳеѡ̑ре :~ Мн҃уе въсѣсла́вне. о҆пз́лн не́желн о҆пз́лнь бы҃. ты҃ бо лъ́сть попалн́ль е̏сн. б҃в же пр҃ѣстои́шн жи́вь. и҆ оу нѣго́ в҃елн́шн се ст҃тоно́суе. оуго́дннуе бжїн ѳеѡ̑ре :~ Є҆дїного те знае́мь. хе̏, е҆дїного ѡ̑ тр҃ице. въ дв҃ою съвръшен′ною ѥ҃ствѣ. лю́дн твоѝ с҃псн, сїе е̏же стежа́ ут҃но́ю сн кръвїю. ѳеѡ̑ра ст҃тотрз́п′ца мт҃твамн :~ Нзбавн́ ме въсѣнепоро́унаа, мы́слънаго плъ́нн́е́нїа. нзба́вѣ да́в′шн влу̑це, с҃на своего̀ распе́тїе. е̏же за въсъ́хь быв′шее и҆збавле́нїе, н мн́рь. и҆ спсе́нїе по́юцнм′ те :~ л. 126а.

Ὠδὴ θ' Ὁ Εἱρμὸς. Σὲ τὴν ἀπειρόγαμον, Θεοῦ Μητέρα τοῦ Ὑψίστου, σὲ τὴν ὑπὲρ νοῦν κυήσασαν, διὰ λόγου τὸν ὄντως Θεόν, τὴν ὑψηλοτέραν τῶν ἀχράντων Δυνάμεων, ἀσιγήτοις δοξολογίαις μεγαλύνομεν. ~ Ὕλη μαρτυρίου σου, Θεοῦ Θεόδωρε ὁ πόθος· ὅθεν σοι καὶ γέγονε, τῷ ἐνύλῳ τὸ σῶμα πυρί, δι' οὗ πρὸς τὸ θεῖον χαίρων, πῦρ ἐξεδήμησας, ἀθλοφόρε θεραπευτὰ Θεοῦ Θεόδωρε. ~ Μάρτυς παναοίδιμε, κατέφλεξας, οὐ κατεφλέχθης· σὺ γὰρ τὴν ἀπάτην ἔφλεξας, τῷ Θεῷ δὲ παρίστασαι, ζῶν καὶ ἐν αὐτῷ μαρτυρικῶς εὐφραινόμενος, ἀθλοφόρε θεραπευτὰ Θεοῦ Θεόδωρε. ~ Ἕνα σε γινώσκομεν, Χριστὸν τὸν ἕνα τῆς Τριάδος, ἐν δυσὶ τελείαις φύσεσι, τὸν λαόν σου διάσωσον, τοῦτον ὃν ἐκτήσω τῷ τιμίῳ σου Αἵματι, Θεοδώρου τοῦ ἀθλοφόρου ταῖς ἐντεύξεσι. ~ Ῥῦσαί με πανάμωμε, τῆς νοητῆς αἰχμαλωσίας, λύτρον ἀντιδοῦσα Δέσποινα, καὶ Υἱοῦ σου τὴν σταύρωσιν, τὴν ὑπὲρ τῆς πάντων γενομένην λυτρώσεως, καὶ εἰρήνης καὶ σωτηρίας τῶν ὑμνούντων σε.

РМ 2/13: п҃ѣ. ѳ҃. ірмо҃. Т҃ѐ ненскѵсобра́унѵю бжїю мт҃рь н дв҃оу. т҃ѐ и҃же па́уе оу҃ма ро́жьшоую сло́вомь соу́цаго б҃а. вышьшѵю пр҃ѣуне́сты с҃нль. немлъ́нымн славословле́нїн веле́нуаемь :~ Бо́дрьна те хранн́телиа, велнкомн́уе стежа́вь. вра́гѡ҃ злоо҃умышле́нїе, оу҃до́бь ѡ̑емлю́ща. н цр҃кѵама сьмнре́нїе пода́ющма, ст҃тр҃ьп′уе. непрѣста́н′но ѵблж҃а́емь :~ Кр҃е́пость тебѣ̀ на бѣсы̀ дарова̀ вл҃ка. страстн́ же дше̑ н тѣлесѣ̀, нсцѣлн́ешн блж҃е́не. вьсѣ̀ бл҃гоуе́стнымь дрьзнове́нїемь, мле́ се :~ Лоу́ую трнсл҃нѣуноую. и҆ ѥдн́но зре вь трѐ ж҃тво. н наученъ́лно, бл҃годателное. и҆ нстоу́ннкь бл҃го́стн, ст҃тр҃ьп′уе. и҃же тѐ поюцн сьхранна̀ :~ Нзбавн́ ме пр҃ѣнепоро́унаа, мы́сльнаго плъ́нн́е́нїа. и҆збавлюнїе въздаю́цн вл҃це, с҃на твоего̀ распе́тїе. е̏же за въсъ́ бы́вшее и҆збавле́нїе. и҆ сьмнре́нїе, и҆ спсе́нїе по́юцнм′ те :~

Ὠδὴ θ' Ὁ Εἱρμὸς. Σὲ τὴν ἀπειρόγαμον, Θεοῦ Μητέρα τοῦ Ὑψίστου, σὲ τὴν ὑπὲρ νοῦν κυήσασαν, διὰ λόγου τὸν ὄντως Θεόν, τὴν ὑψηλοτέραν τῶν ἀχράντων δυνάμεων, ἀσιγήτοις δοξολογίαις μεγαλύνομεν. ~ Ἄγρυπνόν σε φύλακα, Μεγαλομάρτυς κεκτημένοι, τῶν δυσμενῶν κακόνοιαν εὐχερῶς ἀπελαύνοντα, καὶ ταῖς Ἐκκλησίαις τὴν εἰρήνην βραβεύοντα, ἀθλοφόρε, ἀκαταπαύστως μεγαλύνομεν. ~ Κράτος σοι δεδώρηται, καὶ δαιμόνων ὁ Δεσπότης, πάθη δὲ ψυχῆς καὶ σώματος, θεραπεύεις Μακάριε, πανευσεβεστάτῃ παρρησίᾳ, δεόμενος τοῦ Σωτῆρος· ὅθεν σε πάντες

μεγαλύνομεν. ~ Αἴγλην τὴν τρισήλιον, καὶ ἐνιαίαν ἐποπτεύων, μίαν ἐν τρισὶ Θεότητα, καὶ ἀρχὴν ὑπεράρχιον, τὴν ἀγαθοδότιν πηγὴν ἀγαθότητος, Ἀθλοφόρε, τοὺς σὲ ὑμνοῦντας περιφρούρησον. ~ Ῥῦσαί με πανάμωμε, τῆς νοητῆς αἰχμαλωσίας, λύτρον ἀντιδοῦσα Δέσποινα, καὶ Υἱοῦ σου τὴν σταύρωσιν, τὴν ὑπὲρ τῆς πάντων γενομένην λυτρώσεως, καὶ εἰρήνης καὶ σωτηρίας τῶν ὑμνούντων σε.

В тази песен най-силно впечатление правят различните съответствия на ὕλη. В стария превод намираме вѣньуьство (така е във всички староизводни триоди и минеи), а в новия – правилното съответствие вещь. Или в гръцкия източник на стария превод е стояло друго съществително, или в основата на цялата славянска традиция стои ранен вариант с грешка. Трябва да се отбележи еднаквият превод на φύσις с естьство (за двете природи на Христос) и на τέλειος със съвръшенъ. Също така и в двата превода е използвано двойствено число, но в първия – във винителен падеж, а във втория – в местен: въ дъвѣ съвръшенѣ естьствѣ и въ дъвою съвръшеноу естьствоу.

При ирмоса има разлики между трите текста. На лексикално равнище намираме бракоченскѫсьна в староизводния триод срещу ненскѫсобраунна в новоизводните триод и миней за ἀπειρόγαμος; вышьшн в староизводния триод и новоизводния миней срещу прѣвъишьшн в новоизводния триод за ὑψηλοτέρα; прѣсвѧтъ в староизводния триод срещу небесьнъ в новоизводния триод и прѣунстъ в новоизводния миней за ἀχράντος; словесъı славьно в староизводния триод срещу пѣсньмн в новоизводния триод и славословленнн в новоизводния миней за сложното съществително в дателен инструментален δοξολογίαις. Тук правят впечатление съществените разлики между двете новоизводни служби, които свидетелстват за различни преводи на ирмоса. При богородичния също има разлики между новоизводните триод и миней: вьсенепороуьнаꙗ срещу прѣнепороуьнаꙗ за πανάμωμε; нзбава срещу нзбаленнıе за λύτρον; въздаѧтн срещу датн за ἀντιδίδωμι; мнръ срещу съмнреннıе за εἰρήνη.

Светилен

Битолски триод: Сѣ҃тѣ: ѳеѡ҃роу :~ Сѣ҃тѣ на земли всніа. стр҃стрпуа пам҃ѧ прндѣте нногласно. вѣрнн словословнмь. х҃а днвнаго вь с҃тыхь н г҃а всѣхь: стр҃стрпца велнка. крѣпка ѳеѡ҃ра слав҃аго. достонно поутѣмь. се бо змнꙗ трьглаваго побѣдндь есн. помощнж х҃вож. за х҃а постр҃авь. с҃псн велнуажщнж тѧ :~ л. 9а.

Добриянов миней: Сѣ҃тѣ. Ты краснѣ доброты. ты воннь славномѫ. н словесы въ стр҃тн вонны прнведе къ х҃оу н мнроу дарованне ѳеѡ҃ре дарова сѧ :~ л. 33б.

РМ 2/7: с҃вѣ́. пѡ̑, жены оу́слышѝтѣ гла҃ :~ Съжѐгль е̏сн о̏гнiемь, и̏долмь

мнѝче трѣбнца. ꙗ҆ко хв҃ь воѝнь, и҆ въ ѻ҆гнн скон҃ча҆ се дарова́ се ѳе҃ѡ҆ре бж҃твнь да́рь мр҃ѕ, дарова́н҃мн ꙋ҆до́есъ твонхъ :~ л. δελα-б.

Ἐξαποστειλάριον. Τοῖς Μαθηταῖς. Στεφανηφόρος Ἅγιε, παρεστὼς σὺν Ἀγγέλοις, τῷ τοῦ Χριστοῦ νῦν Βήματι, καὶ φωτὸς τοῦ ἐκεῖθεν, πληρούμενος Ἀθλοφόρε, τὴν εἰρήνην τῷ Κόσμῳ, ἀδιαλείπτως πρέσβευε, καὶ ἡμῖν σωτηρίαν τοῖς εὐσεβῶς, τὴν φωσφόρον μνήμην σου ἐκτελοῦσι, Θεόδωρε πανόλβιε, Μάρτυς ἠγλαϊσμένε.

РМ 2/13: с҃вѣ. по҃, нб҃о ѕвѣздѫ҆ :~ Нскꙋ́сн все ꙗкоже злато҃ ѻ҆гнѥмь и҆ мꙋ́камн. до́нно ꙗ҆внл се ѥ҆сн да́рь б҃а вы́шнаго ѳе҃ѡ҆ре стр҃тр҃пе, ѡ҃ на҃ нн҃ꙗ мл҃н се :~ л. 142а.

Ἐξαποστειλάριον. Γυναῖκες ἀκουτίσθητε. Τοῖς πᾶσι τὰ χαρίσματα, τῶν ἰαμάτων Ἅγιε, σὺ δαψιλῶς, παροχεύεις, Θεόδωρε ἀθλοφόρε, ὡς ἔχων δὲ πρὸς Κύριον, τὴν παρρησίαν πάντοτε, τοὺς ἐκ θερμῆς σε πίστεως, προσκαλουμένους προφθάνεις καὶ διασῴζεις Παμμάκαρ.

Светилните във всички разглеждани източници са различни. При това светилният, използван в Битолския триод, е рядък. Открила съм го още само в два ръкописа: в споменатия Драготин миней от началото на XII в. и в празничен миней от Синайския манастир № 25. В повечето староизводни минеи се използва друг светилен, който тук е приведен по Добрияновия миней от XIII в., който се пази в Одеската държавна библиотека под № 1/4. В новоизводните триод и миней има различни светилни, които не съвпадат нито с някой от светилните от предходната традиция, нито със светилните в съвременните гръцки триод и миней. Само подобният на славянския светилен в новоизводния триод съвпада с подобния на светилния в гръцкия миней.

Резултатите от сравнението могат да бъдат обобщени по следния начин. Канонът от Йоан Дамаскин има два съвсем различни превода, представени, съответно, в староизводните триоди и минеи и в новоизводните триоди. Разликите между тях са многобройни и са на почти всички равнища: граматично, словоредно, лексикално. Ирмосите също имат староизводен превод, който се отличава от превода в новоизводните триоди и минеи. И в текста на канона, и при ирмосите разликите показват не само два различни превода, но и различен подход при превеждането. В староизводния превод има по-голяма свобода при предаването на гръцката фраза, не се възпроизвежда членът при членуваните предложни и инфинитивни конструкции, не се възпроизвежда точно последователността на морфемите при чуждите думи (браконенскѫсьна срещу ненскѫсобрачьна за ἀπειρόγαμος), не се търси най-точното съответствие на морфемно равнище. Вероятно многото лексикални разли-

ки се дължат донякъде и на това, че първият превод на канона е правен в много ранна епоха и все още не е имало утвърдени славянски съответствия за някои често употребявани в химнографията гръцки думи, напр. ѕьдатель за δημιουργός, избавитель за λυτρωτής, съдѣтель за κτίστης, младеньць за βρέφος. Големите разлики показват, че канонът, заедно с ирмосите, кондака и икоса, е бил преведен повторно, без да е използван старият превод.

По-трудно е да се каже дали при ирмосите и богородичните има един или два превода в новоизводните триод и миней. В повечето песни те съвпадат почти или дори напълно, но съществените разлики на някои места по-скоро свидетелстват за различни преводи. Големите съвпадения най-вероятно се дължат на това, че преводите са правени по едно и също време и вероятно на едно и също място (на Атон) от преводачи, които принадлежат на една и съща школа, а е възможно дори да са дело и на един и същ преводач. При тях се вижда как еднаквият преводачески подход дава сходни или почти еднакви резултати при два превода на един и същ текст.

Съпоставката между службите за св. Теодор Тирон в староизводните и новоизводните източници позволява да се направи предположение и за начините, по които е ставало изготвянето на новоизводните книги. Изглежда те са били превеждани изцяло, без да са ползвани по-ранните преводи и без да е заимствано от една новоизводна книга за съставянето на друга.

ЖАНР И ВИЗИЯ В СРЕДНОВЕКОВНАТА ПРАВОСЛАВНА КУЛТУРА

Елка Бакалова

В студията си „Естетическият свят на старата българска литература", отпечатана през 1989 г. в сборника „Проблеми на старата българска литература", проф. Динеков пише: „Използването на старобългарската живопис като път за по-дълбоко разбиране на литературата не е само въпрос на конкретно възприемане, но и метод на научно изследване". И по-нататък: „Добре си спомням един от многобройните ни разговори с Д. С. Лихачов на тази тема. Ученият изрично подчертаваше, че изследвачът на средновековната литература трябва добре да познава историята на изобразителното изкуство. Тук обаче трябва да добавя, че като говорим за единство между литературата и изобразителното изкуство в средновековието, не трябва да омаловажаваме различията между тях[1]."

Различията между литературата и живописта като самостойни видове изкуство могат да се открояят по-отчетливо само върху фона на дълбоката им естетическа общност. Въпросът за тяхната специфика се свежда до различията във възможностите на художествения език, който всеки един вид изкуство използва. Какви са характеристиките на изобразителния език в средновековното изкуство? Богат или беден е той в изразните си възможности? Оправдано ли е обвинението в стандартност, еднотипност на художествените решения, които ограничават „свободния полет на въображението, както у художника, така и у зрителя"?[2] Какви са специфичните задачи, според които се изправя художникът при интерпретирането на различни по жанр и структура литературни текстове? И как се решават те в живописта? Тук имам предвид българската средновековна живопис – стенопис и иконопис. Съзнателно не включвам миниатюрата, тъй като тя представлява частен случай

---

[1] **Динеков**, Петър. Естетическият свят на старата българска литература. – В: *Динеков*, Петър. Проблеми на старата българска литература. [сб. статии]. София: Бълг. писател, 1989, с. 20.

[2] **Гомбрих**, Ернст. Изкуство и илюзия. изследване върху психологията на изображението в изкуството. прев. от англ. Никола Георгиев. София: Бълг. художник, 1988, с. 206.

на съотношението между текст и образ, подчинен на проблемите на ръкописната книга[3].

Проблемът за съотношението между словото и визуалния образ, между литературния текст и изображението изначално и неизменно съпътства развитието на проучванията върху средновековното изкуство. Въпросите за начина, по който художниците интерпретират литературния текст, все повече занимават вниманието на изследователите. През последните години излязоха няколко интересни книги на тема „Слово и образ"[4], но в тях много малко място е отделено на принципите за визуализация на различни по жанр и структура литературни текстове.

Трудностите, с които се сблъсква изследователят на тези въпроси, започват от това, че в съвременната литературна наука не съществува единомислие по въпроса за жанровете в средновековната литература. Нещо повече, както отбелязват специалистите, понятието „жанр в средновековните литератури" в настоящия момент е едно от най-дискутираните понятия. Без да имам възможност да се спирам подробно върху съществуващите възгледи и аргументи в подкрепа на един или друг от тях, ще отбележа, че мненията се колебаят между пълното отрицание на съществуването на жанрова система в средновековната литература (Р. Пикио)[5], до произволно универсализиране на този „инструмент за класифициране"[6] (В. Измирлиева) и прилагането му във всички явления на художествената култура.

В съвременните теории на жанровете има два основни подхода – според спецификата на словесната организация и функционален. Голяма част от съвременните западни специалисти по теория на литературата има изявено скептично отношение към тази категория. Дори когато признават съществуването на жанрови различия (форми, структури) в средновековната

[3]Тази специфика е оптимално изследвана у **Brubaker**, Leslie. Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus. Cambridge: University Press, 1999. 489 с.

[4]**Icon** and Word. The Power of Images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack. Ed. by Antony Eastmond, Liz James, Robin Cormack. Aldershot: Ashgate Publisher, 2003, 301 с.; Art and Text in Byzantine culture. ed. Liz James. Cambridge: University Press, 2007. 246 с.

[5]**Picchio,** Riccardo. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom. – В: *American* Contribution to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, aug. 21–27, 1973. vol. 2. Literature and Folklore. The Hague: Mouton, 1973, с. 439–467; **Пикио,** Рикардо. Функцията на библейските тематични ключове в литературния код на православното славянство. – В: *Пикио*, Рикардо. Православното славянство и старобългарската културна традиция. София: УИ Св. Кл. Охридски, 1993, с. 388.

[6]За състоянието на проучванията в западната медиевистика и нови подходи към проблематиката вж специално **Измирлиева**, Валентина. Една гледна точка към понятието „жанр" в старобългаристиката. – В: *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, с. 29–37.

литература, специалистите отбелязват, че „състоянието на изследванията засега не ни позволява да мислим за една повече или по-малко окончателна систематизация на жанровете в старобългарската литература"[7]. При това те подчертават, сякаш с известно съжаление, че през средните векове жанровете не могат да бъдат обособени по „чисто литературни (структурно-композиционни) признаци", а „носят определени практически функции в установения бит, в църковната и юридическата практика", т.е. че „жанровете се различават главно по своята предназначеност за изпълняване на едни или други жизнено необходими, но повече или по-малко тесни функции"[8]. Наистина, единствената сигурна основа за разграничаването на жанровете в средновековната (в това число и в българската) литература е начинът на тяхното функциониране в обществото. Но функционалността ни най-малко не ощетява съдържателността на жанровата система. Нещо повече, тя е свързана с определени структурно-композиционни отлики между жанровете. Красимир Станчев очертава три класификационни принципа: структурно-композиционен, функционален и тематичен[9]. И тъкмо те са особено релевантни от гледна точка на изобразителното изкуство. Иначе казано, тъкмо тези структурно-композиционни различия между отделните жанрове в книжовното творчество (както ще се опитам да покажа) имат особено значение при изобразителната интерпретация на словесните текстове и тъкмо те определят механизмите на „превода" от словесен на изобразителен език.

Тук ще представя накратко различните принципи на визуализация на различни по жанр и структура текстове в православната средновековна култура – агиографски и химнографски.

I. Как художниците „прочитат" и дават живописно тълкуване на ***агиографски*** текстове? Разгънатите житийни цикли не са задължителен компонент на иконографската програма на стенописната украса на църквите в православния свят. Въпреки наличието на пълен литературен цикъл и на пространни жития на редица православни светци, много от тези текстове не получават изобразителна интерпретация. Фактите показват, че това се дължи не толкова на качеството или особеностите на едни или други агиографски творби, колкото на популярността на самия култ към

---

[7] **Станчев**, Красимир. Стилистика и жанрове в старата българска литература. София: Просвета, 1985, с. 57.

[8] **Лихачев**, Дмитрий. Система литературных жанров древней Руси. – В: *Славянские* литературы. Доклады советской делегации. V международный съезд славистов (София, сентябрь, 1963). Москва: Изд-во Академии наук, 1963, с. 54.

[9] **Станчев**, Красимир. Стилистика и жанрове..., с. 58.

даден светец. Така при славяните повсеместно в православната ойкумена св. Георги и св. Никола имат най-голям брой илюстрирани житийни цикли. Според данните от запазените паметници, това означава четиридесет и пет за св. Никола[10] и малко повече за св. Георги[11] в паметниците, създадени преди падането на Константинопол под властта на османците (1453 г.). Тези цикли представляват някакво изобразително повествование (разказ за събития или герои), изявено чрез верига от повествователни епизоди (не винаги каузално свързани помежду си), т.е. разгръщане на някакви действия, изразени „чрез движението на персонажа, чрез отношенията, в които влизат отделните лица при това движение – както помежду си, така и с трети лица, събития, неща или пък с определени фактори, които не присъстват видимо в текста"[12]. Подборът на епизодите, съставляващи дадения цикъл, зависи не от качествата на самия текст (т.е. не от това, доколко той съдържа подходящи за изобразяване елементи), а „единствено от значителността на неговото съдържание, или по-точно – от възможността да образуват концептуално единство"[13]. Един от най-интересните и най-пространни житийни цикли на св. Никола в българската средновековна живопис се намира в църквата „Св. Пантелеймон и Николай" в Бояна (1259 г.)[14], а един от най-пълните и високо-

[10] **Sevcenko**, Nancy P. The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art. Torino: Bottega d'Erasmo, 1983, c. 34–35

[11] **Mark-Weiner**, Temily. Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art. Vol. I–II. New York University, 1977. 628 c.

[12] **Станчев**, Красимир. Фабула и сюжет в старобългарската агиографска проза. – В: *Станчев*, Красимир. Поетика на старобългарската литература. осн. принципи и проблеми. [изследване]. София: Наука и изкуство, 1982, с. 86.

[13] **Лихачев**, Дмитрий. Повествовательное пространство как выражение "повествовательного времени" в древнерусских миниатюрах. –В: *Литература* и живопись. Ленинград: Наука, 1982, с. 94.

[14] **Грабар**, Андрей. Боянската църква = L'eglise de Boiana. парал. текст на фр. ез. прев. Мадлен Етар. София: Наука и изкуство, 1924; **Мавродинов**, Никола. Боянската църква. София: Бълг. книга, 1943, 60 с.; **Мавродинов**, Никола. Боянската църква. [архитектура и стенописи. албум]. [с послесл. от Лиляна Мавродинова] София: Бълг. художник, 1972. 120 с.; **Миятев**, Кръстю. Боянските стенописи. Моногр. София: Бълг. художник ; Дрезден: Изкуство, 1961, 23, 92 с.; **Мавродинова**, Лиляна. За декоративната система и идейно-смисловото съдържание на Боянските стенописи. – В: *Проблеми на изкуството*, 2, 1983, с. 40–44. По-специално за житийния цикъл на св. Никола вж **Sevcenko**, Nancy P. The Life of Saint Nicholas…; **Бакалова**, Елка. За Константинополските модели в Боянската църква. – В: *Проблеми на изкуството*, 1, 1995, с. 10–22; **Пенкова**, Бисерка. Чудото на св. Никола с килима в Боянската църква. – В: *Проблеми на изкуството*, 1, 2008, с. 6–10; също и в: *От* Царьграда до Белого моря. Сборник статей по средневековому искусству в честь Э. С. Смирновой. Москва: Северный паломник, 2007, с. 367–378.

качествени житийни цикли на св. Георги ще намерим в стенописите на църквата „Св. Георги" в Кремиковския манастир от 1493 г.[15]

По отношение на агиографския жанр можем да стигнем до следните заключения[16]:

1. От гледна точка на изграждането на изобразителния текст върху основата на словесния най-съществено в структурата на агиографския текст е наличието на повествование (наратив) за определен тип герой, което има обозримо протежение във времето (начало и край) и може да бъде разделено на обособени части (епизоди).

2. Разграниченията между отделните жанрови форми, например между похвално слово, пространно житие (на които много държи В. Измирлиева), или житийно-панегирична форма не са релевантни от гледна точка на съотношението „словесен текст–изображение".

3. Нещо повече, от тази гледна точка няма съществени разлики и между житие и патеричен разказ. И последният се интерпретира в изобразителното изкуство като повествование за определен тип герой, независимо от това дали в него преобладават „елементи на моралистично психологически етюд" или „белетристични" тенденции.

Много по-сложен е въпросът за визуализация на химнични текстове, а и принципите на визуализация са много по-разнообразни. Симптоматично е, че в академичното издание на „История на българската литература", т. I, 1962 г. химничната поезия изобщо не се споменава. Стефан Кожухаров я въведе. И днес, след неговите сериозни открития, след трудовете на Г. Попов, П. Матеич, Кр. Станчев, Д. Гетов, М. Йовчева и др., никой вече не оспорва значението на химнографията като съществен дял на старобългарската литература[17]. Нещо повече, в най-новата „История на българската литература" А. Ангушева пише: „Най-важни за средновековната литература са творбите, принадлежащи към химнографията, по три причини: християнският ритуал е невъзможен

[15] **Паскалева**, Костадинка. Църквата „Св. Георги" в Кремиковския манастир. [стенописи]. моногр. София: Бълг. художник, 1980, с. 95–113.

[16] По-подробно по този въпрос вж **Бакалова**, Елка. Житиеписно повествование и изобразителна интерпретация. – В: *Старобългарска литература,* 25-26, 1991, с. 173–187. Вж също **Глигоријевић-Максимовић**, Мирјана. Особености хагиографских циклуса у српском и византијском сликарству XIII века. – В: *Зборник* радова Византолошког института. т. 37–38. Београд: Научно дело, 1998, с. 155–163.

[17] **Йовчева**, Мария. Приносът на българските химнолози в развитието на съвременната палеославистика. – В: *Списание на БАН*, 5, 2008, с. 24–30.

без тях; по древна традиция поетическата структура се схваща като нещо художествено, подредено, възвишено слово; те се приемат като текст, осъществяващ връзката между вярващите и небесните сили, като тържествено приношение към Бога"[18].

Проникването на химничната поезия в живописта и съотношението между двата вида образност е най-слабо проучената област. Цялостни изследвания липсват. Старите иконографски справочници не включват този материал. Броени страници са отделени на тази проблематика и в по-новите обобщаващи трудове върху развитието на иконографията в славяно-византийската културна общност. Но частните студии, които анализират изобразителната интерпретация на отделни произведения на византийските химнографи, се умножават с всеки изминат ден.

Какви са пътищата за проникване на химничната поезия в живописта? Какви трудности и задачи възникват пред художниците при визуализацията на коренно различни от повествователните (по структурата си) словесни текстове, при търсене на визуални съответствия за песнопоетичната образност? И как се решават те в различните периоди и паметници?

Интересни примери за различни фази в тези отношения можем да намерим в някои български паметници. През втората половина на XII в. се появяват образите на известни химнописци със свитъци в ръце. А текстовете върху тях говорят за усилването на интереса към литургическите песнопения в изкуството. Най-напред към дадена сцена се добавят образите на химнописци, а откъсите от текстове върху свитъците им, подбрани грижливо и целенасочено, тълкуват изобразеното. Така в Боянската църква (1259 г.) от двете страни на Успение Богородично са представени Йоан Дамаскин и Козма Маюмски. Текстовете на свитъците им са взети от богослужението на празника Успение Богородично (15 август) и по-специално – от Втория канон, който се пее на утринната на Успение Богородично. Те са следните:

– единият е текстът на втори тропар след песен трета ирмос от Втория канон на Успение Богородично на Йоан Дамаскин, с известни изменения;

---

[18] **Ангушева**, Аделина. Основни жанрове в старобългарската литература. – В: *История* на българската средновековна литература. състав. Анисава Милтенова. София: Изток-Запад, 2008, с. 27.

– другият също е от Втория канон, който се пее на утринната на Успение Богородично – и това е цялата песен пета – ирмос (за събирането на апостолите)[19].

Лнк бѹгословесьнъıх ѿ конець сѣбра се вь снѡнь нд҃ѣхѡ вьсесилнѡѡ волеѧѡ дѡсто дльжно влаѵнце.

И така, първоначално проникването на химнографията в изкуството се осъществява чрез представянето на самите химнописци и чрез пряко включване на песеннопоетични текстове в изобразителния контекст, т.е. на конвенционални вербални знаци в иконичен текст, какъвто представлява изображението. Тези образи всъщност само разширяват иконографската формула на сцената, но не означават визуализация на химничния текст.

Още през втората половина на XIII в. започва друг процес, **който означава не само свързване на дадена сцена с конкретни богослужебни текстове и техните автори, но опит за визуализация на тези текстове или на част от тях**. И тук конкретните изобразителни решения са различни. Така например, визуализацията на текста от втория канон за Успение от свитъка на Йоан Дамаскин в Бояна, който съобщава за събирането на всички „богословесни" от всички краища на света при св. Богородица, в края на XIII век вече означава представяне на пристигащите на облаци апостоли. Най-яркият пример е сцената Успение Богородично в църквата Св. Богородица Перивлепта (св. Климент) в Охрид от 1295 г. Централният епизод – самото Успение – с ложето на Богородица е разгънат в голяма пространствена композиция на фона на масивна архитектура, в горната част на която са отворените врати на небето, от които излизат ангели. Интересно е включването на 12 облака, на които пристигат апостолите, което всъщност е визуализацията на химнографския текст[20].

---

[19]Образите на химнографите са споменати от **Грабар**, Андрей. Боянската църква. 2. изд. София: Наука и изкуство, 1978, с. 54), без да се идентифицират текстовете. Разчитането на надписите у **Гълъбов**, Иван. Надписи към Боянските стенописи. София: БАН, 1963 съдържа известни неточности и непълноти. Пълния текст на надписите и произхода им вж **Бакалова**, Елка. Общност на идейно-художествените процеси в литературата и изкуството през XIV век. – В: *Литературознание* и фолклористика. [сб. статии] в чест на 70-год. на акад. Петър Динеков. ред. кол. Атанас Стойков – отг. ред. и др. [с предг. от Стефана Стойкова и др.] София: БАН, 1983, с. 177. Вж също **Бакалова**, Елка. Аспекти на съотношението `словесен текст-изображение` в българското средновековие. (песеннопоетична образност – визуални съответствия). – В: *Проблеми на изкуството*, 1991, 1, с. 3–20; **Bakalova**, Elka. Hymnography and Iconography: Images of Hymnographers in the mural art of XII–XIII Century Church Paintings in Bulgaria. – In: *Ritual* and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter. ed. Pamela Armstrong. London: The Pindar press, 2006, с. 246–273.

[20]**Радојчић**, Светозар. Беседе Јована Дамаскина и фреске Успења Богородичног у црквама краља Милутина. – В: *Радојчић*, Светозар. Узори и дела старих српских уметника. Београд: Научно дело, 1975, с. 181–195.

Литургичната песенна поезия е в основата и на други интересни сцени в притвора на „Св. Богородица Перивлепта". Това е свързано с нарастващия интерес към песеннопоетичните текстове и тяхната визуализация във византийското изкуство от Палеологовския период. Става дума за визуализация на старозаветните префигурации на Богородица, взети от песнопението „Ανωθεν οι προφηται σε προσκυνουσιν" („Свише тя пророци предизвестиша"). Всеки един от пророците „вижда" Богородица по различен начин (т. е. различни аспекти на нейната святост) и ги предизвестява чрез различни „реалии", с които тя се сравнява, и тези „реалии" често се изобразяват непосредствено пред всекиго от тях: пред Исайя е горящият въглен, пред Мойсей – горящият къпинов храст, пред Гедеон – намокреното с роса руно, пред Йезекил – затворената врата, пред Даниил – скалата (отломък от планина), пред Варлаам – Витлеемската звезда, пред Давид – корабът и пред Соломон – храмът. Така например, в основата на изображението „Богородица-неопалима къпина" е текстът от Изход (3, 1, 2), който съобщава за явяването на бога пред Мойсей: „и яви му се ангел господен в огнен пламък изсред една къпина. И видя той, че къпината гори в огън, но не изгаря." А старозаветната префигурация на Богородица се представя чрез горящ къпинов храст, пред който често е изправен Мойсей, т. е. сцената просто се заимства от старозаветния репертоар, по-точно – от Мойсеевия цикъл. А за да бъде ясно, че сцената не е част от старозаветен цикъл, а означава префигурация на Богородица, т. е. за да се посочи ***на какво точно е символ*** неизгарящата къпина, сред пламъците се изобразява бюстът на св. Богородица. В притвора на Перивлепта, както и в стенописите на Параклесиона на църквата на манастира „Христос Хора" (известна като Кахрие Джами) от 1316-1321 г. в Истанбул намираме най-разгънатия вариант в интерпретацията на тази тема. Тук всяка префигурация на Богородица се представя не чрез изобразяването на един предмет (или явление), а чрез цяла сцена, в която самият пророк е действащо лице, или по-точно – чрез цикъл от такива сцени. Така вместо Соломон и храма – сцената Освещаване на Соломоновия храм (при това в два епизода, първият от които е Носенето на ковчега на завета), вместо Яков и една стълба до него – сцена, включваща също така два епизода – Съня на Яков с лествицата, по която се изкачват и слизат ангелите, и Борбата на Яков с ангела и т. н.[21]

[21] **Der Nersessian**, Sirarpie. Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion. – In: *The Kariye* Djami. Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background. vol. 4. ed. Paul Underwood. New York: Routledge & Kegan Paul PLC, 1975, с. 301– 351. Вж. също **Милановић**, Весна. „Пророци су те наговестили" у Пећи. – В: *Архиепископ Данило* II и његово доба. зб. радова. Београд: 1991, с. 409– 424. (Научни скупови. Српска академија наука и уметности; Књ. 63. Отд. ист. наука; Књ. 17); **Глигоријевић-Максимовић**, Мирјана. Иконографија Богородичних праобраза у српском сликарству XIV и XV века. – В: *Зборник* радова Византолошког института. т. 63. Београд: Научно дело, 2006, с. 281–317. Вж. също **Миљковић-Пепек**, Петар. Делото на зографите Михаило и Еутихиј. Скопје: 1967, с. 50–51.

Интересно е да се отбележи, че известните от векове текстове на византийски писатели, химнографи и литургисти именно през XIV век намират изобразително тълкуване от художници и иконографи. Думата се превръща в изображение, литературната метафора – в иконографска формула. Ако за иконографите преди XIV век бе достатъчно да „потвърдят" догмата с няколко основни фигури, сега за представянето на сложните теми се търсят множество аналогии, умножават се детайлите на една композиция, както изреченията в богословската литература от епохата се украсяват с многобройни алюзии, нанизани около основната мисъл, както и епитетите се изброяват и съпоставят, усилвайки общата експресия.

В българските паметници от XV в. насетне текстовете, взети от песнопението «Ανωθεν οι προφηται σε προσκυνουσιν» („Свише тя пророци предизвестиша"), се появяват върху свитъците на пророците. Тъй като според песнопението всеки един от пророците „вижда" св. Богородица по различен начин (т.е. различни аспекти на нейната святост) и ги предизвестява чрез различни метафори, то и самите метафори директно се визуализират заедно с полуфигурите на съответните пророци. У нас тези тенденции се наблюдават от XV век насетне. Така например, в църквата „Св. Богородица Витошка" в Драгалевския манастир текстовете, изписани върху свитъците на пророците, съобщават кой как „вижда" св. Богородица, а самите „реалии", с които тя се сравнява, се изобразяват непосредствено пред всеки един от тях. Пророк Соломон държи свитък с надпис: кивwть ... нарекоχ дево, Гедеон – свитък с надпис рѫно...; Йезекиил – свитък с надпис: азь же ... дьвѣрь ...; Мойсей – свитък с надпис: азь кѫпинѫ нарекоχ те чл҃ком пок[р]ов ти ... твои ... вь кѫпинѣ...; Захария – свитък с надпис: азъ свѣ{свѣ}цнысь сед҃мзрачни те вид҃ѣхь твое во ем ...; Давид – свитък с надпис: азь ковчегь ѡ҃сце[н]ныи д҃во нарекохь те прѣжде прѣды ... и т.н. Нещо повече. Повечето пророци държат пред себе си предметите, които се явяват в техните видения като предизвестие за св. Богородица – кивот, руно, двери, горящ къпинов храст, свещник, ковчег (кивот) и т. н.[22]

Всички изследователи на проблема отбелязват големите трудности, които възникват пред художниците при визуализация на химнични произведения на византийската литература. Те произлизат преди всич-

[22] По-подробно за тези свитъци вж **Бакалова**, Елка. Стенописни надписи върху свитъци: комуникативни аспекти и източници. – В: *Филология. история. изкуствознание.* сб. изследвания в чест на проф. дфн Стефан Смядовски. София: Валентин Траянов, 2010, с. 194–196.

ко от характера и структурата на самия литературен текст, коренно различен от познатия библейски или агиографски наратив. По характер (независимо от песенната форма, ритмичното изграждане и т. н.) това са богословски коментари със строго догматично съдържание, използващи сложни абстрактни понятия, които винаги са „съществена пречка (препятствие) за визуалната интерпретация". По структура това е поетичен текст без сюжет, без повествование, без разказ за събития и герои, в който „значенията се постигат именно на нивото на словесния израз почти без участие на фабулни елементи". Поради това и решенията са разнообразни.

Всички представени дотук принципи са използвани при визуализацията на 24-те строфи на Богородичния Акатист, чийто текст е неимоверно труден, бихме казали направо непригоден за визуализация. Но и тук се намират различни възможности. Целият първи дял на този химн, в чиито кондаци се споменават събития около раждането на Христос (т. е. 12 от 24-те строфи), се илюстрира с евангелски сцени, свързани с участието на Богородица. За вторите дванадесет се търсят различни решения. Най-интересни са изобразителните решения за илюстриране на последните икоси и кондаци на Богородичния Акатист. В редица случаи, когато чрез метафори се изтъкват определени качества на св. Богородица, метафората на песеннопоетичния текст отново се възприема конкретно-образно и се материализира: Икос 10 – Стена еси девам и Икос 11- Светоприимную свещу. В други случаи вместо да търси образен еквивалент за специфичната песеннопоетична образност за сложното богословско съдържание на текста, художникът направо представя самия богослужебен ритуал или дворцовата церемония, в които този текст се изпълнява. Така например, сцените, илюстриращи Кондак 13-ти, който започва с думите " О, всепетая мати" и 12-ти икос, който започва с думите „Поюще твое рождество, хвалим тя вси", представят описаните в историческите извори бдения пред иконата на Богородица Одигитрия във Влахернския дворец по време на Великите пости, в събота на акатиста, и представители на клира – от другата. Разбира се, тази сцена не представя определен конкретен момент от действителния ритуал, а своеобразен синтез на най-съществените реални действия, като се превръща в достатъчно устойчива иконографска формула, която търпи изменения само в отделните си елементи[23].

[23]Най-новото изследване за Богородичния Акатист в живописта вж **Spatharakis**, Ioannis. The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn for the Virgin. Leiden: Alexandros press, 2005. 256 с.

Същия подход намираме при илюстрирането и на други песнопения, например, при изграждане на образен еквивалент за стихирата „Что ти принесен, Христе“ от Йоан Дамаскин, която се изпълнява на вечернята за Рождество Христово[24]. Но структурата на изображението тук е много по-сложна. Според А. Грабар, в основата на композиционното решение е отново императорското изкуство и по-специално схемата, представяща владетеля, комуто се поднасят дарове[25]. В центъра е представен младенецът Христос в яслата или в скута на Богородица, а към него се насочват влъхвите, хората, Земята и Пустинята (персонифицирани като женски фигури), поднасящи своите дарове. Към тях прибавят моленията си пастирите и ангелите. В някои случаи към това се добавят и моменти от богослужебното действие, по време на което се изпълнява стихирата: певци, сред които и авторът на песнопението Йоан Дамаскин. А сред присъстващите се „вмъква“ и по някой владетел или представител на църковния клир в съвременно (но вече на художника!) облекло. Явно е, че в една композиция са обединени явления от земната и небесната сфера, различни по тип персонажи – светители, персонификация, „исторически“ личности. Обединени са различни моменти от историческото време: на самото раждане на Христос, на творческия акт на създаването на стихирата, на богослужебното действие, което е съвременно на художника. Всички времеви (и пространствени) граници са разрушени, за да бъдат обединени в един нов визуален синтез в сакралното пространство на светото изображение. Най-ранният вариант на тази композиция е запазен в стенописите на охридската църква „Св. Богородица Перивлепта”, а у нас – в църквата „Св. Георги” в Кремиковския манастир[26].

И така, в композициите от този тип, а такива са и сцените, представляващи песнопенията „О тебе радуется“ и „Достойно ест“, които се срещат в късносредновековната живопис по нашите земи[27], изобразителните елементи (епизоди) се разпределят така, че ***не образуват*** пространствено-времева последователност. В тях няма основание за

[24] **Джурич**, Воислав. Портреты в изображениях Рождественских стихир. – В: *Византия*. южные славяне и Древняя Русь. западная Европа. искусство и культура. сб. статей в честь Виктора Н. Лазарева. Москва: Наука, 1973, с. 244.

[25] **Grabar**, Andre. L'empereur dans l'art Byzantine. Paris: 1936, с. 260.

[26] **Джурич**, Воислав. Портреты в изображениях..., с. 244–255.

[27] За тези композиции в българските късносредновековни паметници вж **Геров**, Георги. Композиции по химнографски творби в средновековното ни изкуство. проблемът за професионализма. – В: *Музикални хоризонти* (София), 12–13, 1989, с. 203–212.

„историческата“ обстановка чрез архитектурата или пейзажния фон. Симетрията и фронталността, като основни черти на ритуала, са главните отлики на описания композиционен тип. И ако разглеждаме фронталността и профила като „символични форми“, които функционират като „взаимосвързани носители на противоположни значения“[28], ще се убедим, че именно профилът изтъква „направлението на повествователното движение“, а неподвижните персонажи и предмети са винаги във фас[29]. За нашите сцени е подходяща именно фронталността като носител на сакралното и трансцендентното, като репрезентативна „символична поза“[30] почти за всички действащи лица в сцените, илюстриращи песнопения, тъй като в тях няма движение на сюжета.

В това са някои от съществените структурни различия между изобразителните интерпретации на повествователни и песенно-поетични текстове, на „темите на действие“ и „темите на състояние“, както ги нарича М. Шапиро[31], на неповторим „исторически“ епизод и на непрекъснато и вечно повтарящо се изпълнение на религиозно песнопение. Иначе казано, „усвояването“ на песеннопоетичните текстове от монументалната живопис става чрез „посредничеството“ на богослужебния ритуал, тъй като именно богослужебната им употреба доизяснява и акцентира обединяващите ги идеи.

Напомням, че през средните векове, както и изобщо в историята на човечеството, именно ритуалът е онова „творческо лоно“, от което е възникнало синкретичното „предизкуство“ и от което произхождат диференцираните се в по-късно време видове изкуство[32]. Но самият ритуал на православната църква като вид „текстова цялост“ има „мозаична структура“ и това определя „мозаичния характер“ на жанровата структура на песенната поезия като цяло. Като жанр химничната поезия е най-строго детерминирана от функциите ѝ в самия ритуал, а отделните творби – „от мястото, което ще заемат в богослужебния контекст“[33].

---

[28]**Schapiro**, Meyer. Words and Pictures. On the Literal and Symbolic in the Illustration of a Text. The Hague ; Paris: Mouton, 108 с. – [Approaches to Semiotics, № 11, 1973, с. 32.]

[29]**Лихачев**, Дмитрий. „Повествовательное пространство“ как ..., с. 100.

[30]**Schapiro**, Meyer. Words and Pictures. On the Literal and Symbolic..., с. 32.

[31]Пак там, с. 41.

[32]**Топоров**, Владимир Н. О ритуале. Введение в проблематику. – В: *Архаический* ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. состав. Л. Ш. Рожанский. Москва: Наука, 1988, с. 19.

[33]**Кожухаров**, Стефан. Към въпроса за обема на понятието „старобългарска поезия“ – В: *Литературна мисъл*, 7, 1976, с. 44. Вж също **Wellesz**, Egon. A history of Byzantine Music I Hymnography. Oxford: Claredon Press, 1961, с. 171–198, 326–340.

Тя включва различни (по обем и структура) жанрови форми с основния обединяващ признак, че са предназначени за ***песенно изпълнение***. Авторът на песеннопоетичните творби е „не само автор на текста, но и композитор: от различните напеви на осмогласната музикална система избира подходящи мелодически образци, с които съобразява ритмическата структура на песнопенията и техния обем; той е песно-писец, химно-граф, обединяващ в себе си познание за литературния канон с владеене на съвременната му музикална теория и практика“[34].

Във всички тези случаи изображението далеч не изчерпва символичните стойности и нюансите на богословската мисъл в песеннопоетичния текст. Неговата функция е да извика в съзнанието на вярващия целия смислов контекст заедно с типологичните съпоставки, защото, както отбелязва М. Шапиро, „за зрителя-християнин тези значения и стойности са били утвърдени от всичко онова, което той е научил за същите теми от религиозните коментари и алюзии, от проповеди, обреди и молитви“[35]. Всъщност, по този начин изображението дава началния импулс за онова „възкачване към богопознанието по йерархичната стълбица на аналогиите“, за което говори Псевдо-Дионисий Ареопагит, и което е основна цел на средновековното изкуство.

[34] **Кожухаров**, Стефан. Към въпроса за обема на понятието..., с. 44.

[35] **Schapiro**, Meyer. Words and Pictures: On the Literal and the Symbolic in the Illustration of a Text (The Hague: Mouton, 1973), p. 10.

ЗА УКРАСАТА НА ИЗПИСАНИЯ НА КРЪСТ КОДЕКС ОТ ДЪРЖАВНИЯ АРХИВ В ТИРАНА - ЧЕТИРИЕВАНГЕЛИЕТО ОТ КОРЧА 93*

Аксиния Джурова

Изследването на ръкописите от времето на Македонската династия, както е добре известно, в последните десетилетия достигна такъв обхват, че появата на всеки слабо познат ръкопис от края на IX – началото на XI в. става все по-рядко. Такъв е случаят с Евангелието на Дионисий, съхраняващо се в Университетската библиотека в Месина (Messina, Bibl. Univ. Fondo Vecchio 18). След А. Данеу Латанци и Г. Кавало, ръкописът е представен цялостно и е атрибутиран като създаден през второто десетилетие на X в. в Константинопол в монографията на отишлата си рано от нас колега и приятел Лидия Перия, и Антонио Якобини[1]. Посочвам само този пример, тъй като ръкописът, който ще представя по-долу, има подобна съдба. Става въпрос за постъпилото през 80-те години на XX век в Държавния архив в Тирана Четириевангелие Корча 93, което досега е било обект на изследване от албанския колега Теофан Попа, и неговите анотации стават основа за информацията, която по-късно се появява в издания, свързани с изключително богатата колекция от гръцки ръкописи в Тирана[2].

---

*Вж по-пълна информация за ръкописа **Džurova**, Axinia. Manuscrits grecs enluminés des Archives Nationales de Tirana (VIe–XIVe siècles). Études choisies, I-II (Scriptorium Balcanicum), Sofia, 2011, I, 73–97; II, 91–119, както и **Džurova**, Axinia. Le Tétraévangile Korçë 93, in: *Rivista* di Storia della miniatura, 15 (2011), 26–49.

[1] **Lattanzi**, Angela Daneu. Lineamenti di storia della miniature in Sicilia. Firenze: L. S. Olschki, 1966, c. 117–119; idem, **I manoscritti** ed incunabuli miniati della Sicilia. Palermo : Accademia di ScienzeaLettere ed Arti, 1984, c. 144 ; **Cavallo**, Guglielmo. La cultura italo-greca nella produzione libraria. – B: *I bizantini* in Italia. Milano : Libri Scheiwiller, 1982, c. 525 ; **Iacobini**, Antonio, **Perria**, Lidia. Il Vangelo di Dionissio. Un manoscritto bizantino da Constantinopoli a Messina. Roma : Argos, 1998. – (Milion. Studi e ricerchi d'arte bizantina, 4).

Четириевангелието от Корча, сега съхранявано във Фонд 488 на Държавния архив в Тирана, в досегашните публикации се датира в рамките от XI до XIII в. (виж бел. 2). Причините за този широк хронологичен диапазон може би се дължат на факта, че то, както вече отбелязахме, е постъпило късно в Държавния архив и, вероятно поради това, досега не е било включено в изданието на К. Аланд (1994), а албанските публикации, в които е репродуцирано, не са били достатъчно достъпни на специалистите. Доколкото съм запозната, досега не е излизала специална студия върху него[3]. Това ми дава основание да предложа предварителна информация за този ръкопис и по-специално за неговата украса.

Преди да се спра на особеностите на ръкописа, бих искала да благодаря за изключителното съдействие на г-жа Невиля Ника, директор на Държавния архив в Тирана, за нейната отзивчивост и съдействие, както и на екипа ѝ, предоставил всичко необходимо, за да се запознаем с този изключителен фонд от ръкописи, известен предимно с двата кодекса – Codex Purpureus Beratinus Ф – Beratinus I и златния кодекс на Антим – Beratinus II (Codex Aureus Antimi). Проучването на Фонд 488, в който се съхраняват тези ръкописи, е започнало още през XIX в. Както е известно, шест ръкописа са описани от Алексудис, а Батифол прави пълно описание на 16, като

[2]В книгата на **Popa**, Theofan. Miniatura dhe piktura mesjetare në Shqipëri (shek. VI–XIV), Tiranë: botim i ASH, 2006 на този ръкопис не е отделено внимание, въпреки че през 80-те години (последните от живота си) Т. Попа успява да изготви анотации за фонда 488 от Албанския държавен архив, част от който е и Корча 93. Тези негови бележки са запазени към всеки ръкопис и е видно, че следващите, работили със сбирката, колеги и особено върху изданието **Kodikët** e Shqipërisë. Tiranë: Drejtoria e Pergjithshme e Arkivave, 2003, са използвали неговите данни. Така например, във включения в това издание каталог на Т. Popa (с. 85–205), този ръкопис е датиран от XI–XII в. (виж специално с. 172–173), в легендите към илюстрациите на същото това издание е отбелязано XIII в. (л. 65, 66, 190, 194), а в листа с анотацията на Т. Попа към Корча 93, той е датиран XIII в. и така е повторен в статията на професора от Университета в Бирмингам R. L. Mullen. Вж **Mullen**, Roderic L. Dorëshkrimet biblike që gjenden në Arkivin Qendror të Shtetit në Shqipëri (Tiranë). Të kataloguar në Fondin 488. – В: *Kodikët* e Shqipërisë, с. 215–232, по-специално с. 227 и в книгата на **Sinani**, Shaban. Beratinus. Tiranë: Argeta-LMG, 2004, с. 119–120.

[3]**Kodikët** e Shqipërisë, 2003, илюстрации на стр. 66, 190 и 194; **Sinani**, Shaban. Beratinus, 2004, илюстрации на стр. 419–420; **Popa**, Theofan. Miniatura…, 2006, p. 172–173. В листа с описанието на Корча 93, който Т. Попа е поставил в ръкописа, някой с черно мастило е добавил на албански: „Взет от Димитри Москонолии в Корча 1784 г. Намерен от Ринуш Идризи (албански поет – бел. а., А.Д.).

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

цитира много повече[4]. Част от ръкописите в Албания са включени в каталозите на С. Р. Грегори и Грегори-Аланд (в началото и в края на XX в.). След тях Йоханес Кодер и Ерих Трап са изследвали 25 ръкописа и фрагмента, т.е. част от събраните през 60-те години ръкописи в Държавния архив, но не и по-късните постъпления, с които фондът надминава цифрата 100[5]. Всички те предстои да бъдат проучени и се надявам една дългогодишна програма с международно участие да донесе много приятни изненади на колегите, посветили се на византийското ръкописно наследство[6].

Ръкописът от Тирана – Корча 93 (фонд 488) по **съдържание** е Четириевангелие. Той е датиран от XI до XIII век[7].

Кодикологични данни:

309 листа пергамент (в действителност 308, тъй като първият лист е изрязан, когато кодексът е бил номериран, и броенето започва направо от л. 2). Оригиналната част на ръкописа, която е предмет на настоящата статия, включва сегашните л. 2-281. От л. 282 до л. 295 следва добавен по-късно Синаксар и от л. 296 до л. 309 – добавки към него от по-късен ръкопис с по-малки размери. В тази част с хартиени бордове към листовете размерът им е увеличен до първоначалния формат на ръкописа.

Пергаментът е фин, листовете са старателно обработени, въпреки че ясно личат светлата и тъмната страна на пергамента.

---

[4]**Αλεξούδης**, Ἀ. Περιγραφὴ τριῶν εὐαγγελίων. – В: Ἑλλην. Φιλολ. Σύλλογος, παράρτ. τοῦ κδ΄-κς΄ τόμου. Konstantinople, 1896, c. 114–117; **idem**, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἐκκλησίαις τῆς συνοικίας Κάστρου, πόλεως Βερατίου τῆς Μητροπόλεως Βελεγράδων εὑρισκομένων ἀρχαίων χειρογράφων. – В: Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, 5 (1900), с. 352–369; **idem**, Κώδικες ἐπαρχίας Βελεγράδων κτλ. – В: *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, 20 (1900), 21 (1901); **idem**, Description abrégée et historique de la sainte métropole de Belgrade, aujourd'hui Bérat. Kerkyra, 1868; **Batiffol**, Pierre. Les manuscrits grecs de Bérat d'Albanie et le Codex Purpureus Φ. – В: *Archives des missions scientifiques et littéraires* (Paris), sér. 3, 1887, vol. 13, с. 441–456.

[5]**Koder**, Johannes, **Trapp**, Erich. Katalog i dorëshkrimeve në greqisht në Arkivin e Shtetit në Tiranë. – В: *Kodikët* e Shqipërisë, 2003, с. 53–64.

[6]Виж в тази насока статията на **Naska**, Kaliopi, **Sinani**, Shaban. 100 codices de l'Albanie à découvrir. – В: *Kodikët* e Shqipërisë, 2003, с. 17–21.

[7]Вж бел. 2.

[8]Размерите, предложени от **Popa**, Theofan (Miniatura..., 2006, с. 172) и **Mullen**, Roderic (Dorëshkrimet biblike..., с. 227) са 153 x 120 mm.

Размери: 15,3 х 12 см.[8]

Размерите на основния текстови блок (от л. 4 до л. 281), който е оформен във вид на кръст, са: вертикална колона – 10, 5 см; хоризонтална колона – 6,5 см;

Брой на редовете: 26 (по вертикалата); 10 (по хоризонталата).

В по-голямата си част тетрадите са осемлистни и започват със светлата страна на пергамента, линира се на тъмна, на всеки лист (система 1 по Льороа), както по-голяма част от посочените ръкописи тип булете от А. Якобини, М.-Л. Агати и Л. Перия).

Сигниране:

Вероятно най-старото сигниране е запазено на л. 9б в долното поле, където е отбелязан краят на първа тетрада в средата на полето с α и на л. 10 пак в долното поле в средата е отбелязано началото на II-ра тетрада с β. Освен старата сигнатура, се откриват още два вида сигниране – в горен ляв ъгъл на I лист от тетрадата (л. 140б, л. 221б) и по средата долу, на първи и последен лист от тетрадата (виж например л. 91б – л. 92).

Спазва се правилото на Грегори, освен там, където миниатюрите на евангелистите Матей и Лука са на добавени листове (л. 92б и 141б) и в първата кола, от която липсват листове, и при която в първоначалния си вид вероятно това правило е било съблюдавано.

По размери (15,3 х 12 см) Евангелието от Корча 93 е близко до част от групата ръкописи, писани с „ранен тип булете" от първата половина на X в., по-голяма част от които са изнесени от М.-Л. Агати в нейното монографично изследване[9]. По-късно тази група е допълнена от А. Якобини и Л. Перия в студията им за Евангелието от Месина F. V. 18, близо по писмо до въпросната група[10].

Евангелието от Корча 93 е писано с писмо „тип ранно булете" с лек наклон наляво, с кафяво мастило, което варира от светло до тъмнокафяво, само Писмото на Евсевий Кесарийски до Карпиан (л. 2 – л. 3б) е пи-

[9] **Agati**, Maria-Luisa. La minuscola bouletée. Lettera Antiqua, 9, c. 1–2, Città del Vaticano, 1992, 1, c. 143–144, tav. 95 (с указаната там литература по въпроса); виж също: **Iacobini**, Antonio, **Perria**, Lidia. Il Vangeli di Dionisio…, 1998. 187 c.

[10] **Perria**, Lidia, **Iacobini**, Antonio. Il Vangeli di Dionisio. Il codice F. V. 18 di Messina. L'Athos Stavronikita 43 e la produzione libraria constantinopolitana del primo periode Macedone. – In: *Rivista di Studi Bizantini e neoellenici*, N. S. (Roma), 31, 1994, c. 101; Става въпрос за ръкописи, предимно съдържащи Четвероевангелията: London, Add. 11.300; Marc. Gr. I. 18; Paris. Gr. 70; Oxon. Canon. Gr. 110; Patmos 95; Petropol. Gr. 200; Sin. Gr. 283 (Псалтир); Walters Art Gallery W. 524; Kalavr. Megasp. 1; Paris. Gr. 115. Тук L. Perria и A. Iacobini прибавят и пурпурното евангелие от Санкт Петербург, РНБ гр. 53, писано върху оцветен в синьо или по-скоро синьо-виолетово пергамент от края на IX и началото на X в.

сано със синьо мастило. Ръкописът е дело на един писач. Оглавленията към евангелията са с киновар и са изписани с александрийски маюскул – тип коптски[11]. И при този тип писмо се наблюдава лек наклон наляво.

Текстът на евангелието е оформен в кръстна композиция, чиято форма е различна, както отбелязахме при писмото на Евсевий (л. 2 – л.3), долната част (последните пет реда) се разширява във вид на трапец – алюзия за Голготския кръст, а на л. 3б текстът е оформен във вид на кръст с еднакви рамене, по-тънки от тези на л. 2 – л.3 и с разширение на постамента (последните шест реда).

От л. 13–281б основният текст с формата на кръста не съдържа това разширение на базата и редовете се разпределят по следния начин: 26 реда във вертикалната хаста и 10 в хоризонталната. Изключение от това оформяне на текста в кръст правят само тези листове, където са поместени оглавленията към съответните евангелия и по-късните добавки.

В най-общ план **типът писмо** наподобява това, с което са писани 76 Хомилии на Йоан Златоуст от ГИМ, Влад. 159 (Син. Греч. 128)[12] от първата третина на X в., към които се отнася, според М.-Л. Агати, една група от над 20 ръкописи, носещи белезите на първия етап на „булете"[13]. От тях няколко съдържат Новия Завет (Лондон, Add. 11.300; Oxford, Canon. Gr. 110 ; Paris. gr. 70; Patmos 95; Венеция, Marc. Gr. I. 18). Те са малки по формат. (Тук изключвам тези, които съдържат хомилиите на отците на Църквата Йоан Златоуст, Василий Велики и Григорий Богослов), виж например Словата на Йоан Златоуст от ГИМ, Влад. 159 (Син. Гр. 128)[14]. Общото за тях е, че са писани върху фин, с цвят на слонова кост, пергамент, подобно на евангелието от Корча, с тънко перо и с кафяво мастило с цвят на кестен. Тези ръкописи се отличават по своята прецизна орнаментална украса и миниатюри, използване на златото и на синия цвят в декорацията, наподобяваща инкрустационната техника

[11]**Cavallo**, Guglielmo. Richerche sulla maiuscola biblica. studi e testi di papirologia editi del Instituto papirologico G. Vitelli di Firenze, tav. 2. Firenze : Le Monier, 1967, с. 106.

[12]Древности монастырей Афона X–XVII веков в России: Из музеев, библиотек, архивов Москвы и Подмосковья: Каталог выставки: 17 мая–4 июля 2004 года. сост., отв. ред. Борис Л. Фонкич. Москва: Северный паломник, 2004, с. 120, ил. на л. 122– II. 2.

[13]**Agati**, Maria-Luisa. La minuscola..., 1992, с. 315 ; относно писмото "булете", вж също: **Irigoin**, Jean. Une écriture du Xe siècle : la minuscule bouletée. – В: *Paléographie* grecque et byzantine. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, Paris 21–25 oct. 1974. Paris: Éd. du CNRS, 1977, с. 191–199; пак там: **Follieri**, Enrica. La minuscola libraria dei secoli IX e X, с. 139–165.

[14]Вж бел. 13.

и емайла. Част от тези стилови белези се откриват и в украсата на Евангелието от Тирана – Корча 93.

Като изключим текста, писан в една колона към оглавленията на всяко от евангелията, целият останал текст, както отбелязахме, до л. 282 е оформен във вид на кръст. Доколкото ми е известно, подобно изписване на текста се среща в Четириевангелието от Принстън, Univ. Cod. Garrett. I от IX в., писано с унциално писмо, в Четириевангелието от Париж, Paris. gr 64, с минускул, от началото на XI в. (то е с частично изписване на текста във вид на кръст); Изборното евангелие от Ню Йорк, Pierpont Morgan Library, Cod. M 692 от първата половина на XII в. ; Изборното евангелие от Лондон, Brit. Library, Add. Ms. 39603 от XII в. Сотирос Кадас публикува един ръкопис от Ивирон, отбелязан като χειρόγραφο χωρίς ἀρίτμηση (т.е. извън номерацията), което е изписано на кръст, а Ирмгард Хутер и Панайотис Вокутопулос отбелязват същото и за Iviron 1404 от XI в., както и оформянето на определени страници под формата на кръст от кописта на така наречения „писач на Метафраст" в Lavra Δ 46, Vlatadon 51, Paris. gr. 580 от XI в. (виж също Евангелието от Дъмбартон Оукс от 1084 г., от Библиотека Амброзиана, Ambros. B. 80 Sup. от 1071-1078 г., Sinait. Gr. 339 (л. 73, 90, 197, 396обр.)[15] Доколкото сме осведомени, Евангелието от Корча е може би едно от най-ранните, изписано с минускул „тип булете" и цялостно на кръст, защото от

[15] **Illuminated** Greek Manuscripts from American Collections: An Exhibition in Honor of Kurt Weitzmann. Ed. Gary Vikan. Princeton Univ. press, 1973, c. 56–57; c. 135–137; **Byzance** et la France médiévale. manuscrits à peintures du IIe au XVIe siècle. [catalogue réd. par Jean Porcher et Marie-Louise Concasty]. Paris: Bibliothèque nationale, 1958, c. 12–13; **Лазарев**, Виктор. История византийской живописи. т. 1–2. Москва: Искусство, 1986, по-специално т. 1, с. 71 и т. 2, ил., с. 118–119; виж също: **Trésors** de Byzance. Manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale de France. ed. Christian Förstel. Paris, 2001, c. 21, ill. P. 14. – (Cahiers d'une exposition, 37); **Catalogue** of Additions to the Manuscripts 1916–1920. London: Trustees, 1933, c. 84–85; **Anderson**, Jeffrey C. The New York Cruciform Lectionary. Pensylvania : University Park, 1992, c. 76–80, c. 87–89; **Καδας,** Σ. Ἡ εἰκονογραφηση ἐυαγγλίσταριου τῶν Ἁγίον Ὄρους. – В: *Αφιερωμαστη μήμη* Στυλίανου Πελεκανίδη. Θεσσαλονίκη, 1983, с. 54–67, по-специално πιν. 1, α; **Hutter**, Irmgard. Le copiste du Métaphraste. On a Center for manuscripts production Eleventh Century Constantinople. – В: *I manoscritti* greci tra riflessione e dibattito Atti del V Concegno Intenazionale di Paleografia greca, Cremona, 4–10 Ottobre 1998. Firenze: Gonnelli, 2000, c. 535–586, по-специално 559 (Iviron 1404); ibidem, c. 542, 548, pl. 9, c. 1–2; **Vocotopoulos**, Panayotis L. Les manuscripts byzantins enluminés du Mont Athos. – В: *Le Mont* Athos et l'Empire byzantin. Trésors de la Sainte Montagne, Petit Palais – Musée des Beaux-Arts de la ville de Paris, 10 avril – 5 juillet 2009, c. 65–74, по-специално p. 67; **Spatharakis,** Joannis. Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. vol. 1–2. – В: *Byzantina Niderlandica*, 8. Leiden: E. J. Brill, 1981, Taf. 383–386 (за Sinait. Gr. 339).

изброените ръкописи Евангелието от Принстън е изписано с унциал. Ръкописът е датиран от края на IX в. и се свързва с източните византийски провинции (Г. Викан), с Мала Азия (К. Вайцман)[16]. Останалите ръкописи, които ние познаваме, са изписани с минускул и са по-късни от началото на XI в. и от XII в. Те не са изцяло написани на кръст и се отнасят към столичните скриптории.

Украса: богата. Както отбелязахме в началото, ръкописът е писан от един писач, който, според нас, е бил и декоратор на ръкописа[17].

Заглавно писмо:

Заглавията към съответните евангелия са поместени между рамената на големите заставки, оформени в П-образни композиции. Те са с двойно контурирани хасти, обточени с киновар и запълнени със злато (л. 13, 93, 142, 226). Само заглавията в заставката към Писмото на Евсевий (л. 2) и оглавлението към евангелието от Матей (л. 10) са с александрийски маюскул – тип коптски, със злато. Със същия тип писмо, но с киновар, са оформени завършеците на евангелията (л. 89б, 138б, 223б).

Канонични таблици:

Първият лист е бил изрязан неясно кога, но не е отдавна, защото е направено след като ръкописът е бил пагиниран с черно мастило. Така сега Евангелието от Корча 93 започва с Писмото на Евсевий Кесарийски (на л. 2), което не е включено в портик или в геометрична композиция (кръг, квадрат, квадрифолио), както го срещаме в ръкописите от IX-X в. (виж например Евангелието от Месина, T. V. 18; от Берлин, Hamilton 246; Palat. gr. 220; Marc. gr. I.8, Евангелието на Regina Mlkhe1144/86 от Манастира „Св. Лазар" във Венеция от IX в.; Евангелието от Ечмиадзин, 989 г.; Евангелието от Център „Иван Дуйчев", Cod. D. gr. 338 и др.)[18]. Обособяването на Писмото на Евсевий Кесарийски от останалата част на ръкописа става чрез заставката тип портик на л. 2, оформянето на текста във вид на Жертвения кръст и изписването му със синьо мастило (л. 2-л.3б). След Писмото следват 11-те таблици към 10-те канона, които, според нас, са били първоначално 16 или 17, а сега са останали 11. Меж-

[16]**Illuminated** Greek Manuscripts from American..., 1973, c. 56–57.

[17]За работата на декораторите в ръкописите от този период, вж **Dufrenne**, Suzy. Rubricateurs et ornemanistes dans les manuscrits écrits en minuscules bouletées. - В: *Paleografia* e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983). Alessandria: Edizioni Dell'Orso, 1991, c. 105–174; idem, **Problèmes** des ateliers des miniaturistes byzantins. – В: *JÖB*, 31, (1981), c. 445–470.

[18]**Džurova**, Aksinija. Byzantinische Miniaturen. Schätze der Buchmalerei vom 4. bis zum 19. Jahrhundert. Regensburg: Schnell+Steiner, 2002, ill. 68, c. 75; **Il Vangelo**..., 2000, tav. 33; **Gianascian**, P.-Mesrobius. Miniatura armene. Venezia: San Lazario, 1989, c. 43–71, fig. 1, 2, 3, 17.

ду л. 3 и л. 4, на изрязания лист вероятно е било поместено началото на I-ви канон, както и между листи 6 и 7 – част от III-ти канон, IV и V.

Както е добре известно, един от най-богатите по отношение на рецепцията декоративни елементи в Четириевангелията – Таблиците на десетте канона на Евсевий – са изследвани още през 1938 г. от Карл Норденфалк (Carl Nordenfalk) и допълнени по-късно от самия него (1951, 1982)[19]. През IV в. Евсевий, опирайки се на указанията на Амоний Александрийски (III в.), прави разпределението в 10 страници на каноните към четирите евангелия, което обяснява в писмото до Карпиан, както следва: два листа за пролога (писмото), седем за таблиците, една заключителна страница за малка сграда, която олицетворява Гроба Господен (Santo Sepolcro) в Ерусалим и символизира „Хармонията между евангелията", както ни го дават самите таблици на каноните преди това. Т.е. десетте канона носят също и сакрална натовареност (Десетте Божи заповеди), както посочва Евсевий, тъй като след Питагор, както отбелязва К. Норденфалк, числата 4 и 10 са били взаимно свързани от математически закони. Писмото на Евсевий до Карпиан и таблиците на каноните, със своята двойна функция да посочат паралелите между евангелията и да дадат съдържанието на четивата, използвани по време на литургията, получават широко разпространение в гръцката, латинската и източната (сирийска, коптска, арменска, грузинска, етиопска) традиция. Изследването на развитието и редуцирането на тази въвеждаща част като основен елемент от структурирането на евангелията продължава и до днес, а взаимодействието на модели и типове композиции на таблиците ще занимава още дълго специалистите[20]. В тази насока в края на миналото столетие бе направено немалко, особено ако се има предвид изложбата и студиите към каталога в I Vangeli dei popoli[21].

---

[19] **Nordenfalk**, Carl. Die spätantiken Kanontafeln. kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien – Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte. (Die Bücherornamentik Der Spätantantike I). Götteborg: Konstmuseum, 1938, c. 109–116; idem, **Nordenfalk**, Carl. The Beginning of Book Decoration. – В: *Essays* in honor of Georg Swarzenski. Chicago Illinois: Henry Regnery Co, 1951, c. 9–20; idem, **Nordenfalk**, Carl. Canon Tables on Papyrus.– В: *Dumbarton Oaks Papers*, 36, (1982), c. 29–38.

[20] **D'Aiuto**, Francesco. Il libro dei Vangeli fra Bisanzio e l'Oriente: riflessioni per l'età mediobizantino. – В: *Forme* e modeli della tradizione manoscritta della Bibbia. Città del Vaticano, 2005, c. 309–345. – (Littera antique, 13), (виж специално бел. 4, 5 и 6 от статията).

[21] **Canart**, Paul. Le livre des évangiles dans l'Empire byzantin. – В: *I Vangeli* dei Popoli. La Parole e l'imagine del Cristo nelle culture e nella storia. Catalogo della mostra. eds. Francesco D'Aiuto, G. Morello, A. M. Piazzoni. Città del Vaticano : BAV, 2000. a cura di; вж по-специално студията на **Canart**, Paul. Il libro dei Vangeli nell'Impero bizantino, c. 77–92 (вж също и в: *Etudes* de paléographie et de codicologie, 2. Città del Vaticano, 2008, c. 1203–1232).

В случая за нас е важно да отбележим, че част от тези специалисти стигат до групирането на няколко гръцки и арменски ръкописи от IX–X в. на базата на каноничните таблици. Особено ценни в тази насока са заключенията, до които стигат за тях Фр. Д'Аюто (2005) и преди това Л. Перия и А. Якобини[22]. Ръкописите, които влизат в тази група, са: от арменските – Евангелието на царица Млке от Венеция, Biblioteca dei Padri Mechitaristi di S. Lazzaro, 1144/86 от 862 до 902 г.; Евангелието от Ечмиадзин от Ереван (Матенадаран, 2374, от 989 г.); още едно арменско евангелие, запазено фрагментарно и съхранявано в Матенадаран 9430, и от гръцките – Евангелието от Ватикана, Palat. Gr. 220 и от Венеция, Bibl. Marc. Gr. I. 8.[23]

Въпреки че на някои от тези ръкописи ще се върнем отново, разглеждайки украсата на заставките и инициалите в Евангелието Корча 93, бих искала да обърна внимание, че, що се отнася до каноничните таблици и по-скоро до типа композиции над арките, засега не са открити точни паралели в известните ни дотук гръцки ръкописи на тези от Евангелието от Корча, като следва да отбележа, че не съм работила de visu с Vat. gr. 354 от 949 г., ръкопис, както е отбелязано в каталога на I Vangeli dei popoli (205-207), който съдържа от л. 1 до л. 14 Писмото на Евсевий и каноничните таблици[24].

В познатите ни ръкописи с таблиците на каноните, които използвахме за паралел на Евангелието от Корча 93, преобладават предимно портици с различен брой арки, украсени с растителни, зооморфни, ихтиоморфни или антропоморфни мотиви, докато оформлението на арките в Евангелието от Корча 93 предлага друг тип украса. По-голяма част от таблиците разработват портик, увенчан с архитектурни кулиси, напомнящи храма Господен в Ерусалим, като своеобразна илюстрация на литургичната символика на тълкуванията на светите отци, в които е заложена възможността за съпоставимост между небесната и земната литургия. Тази вероятна концепция ни връща назад в сирийската традиция, където каноничните таблици са били съпроводени с илюстрации на чудесата, проповедите и страданията на Христос. Тук изключвам, поради чисто обективни причини (работа само по публикации), например, Латинското евангелие от VIII-IX в., съдържащо 12 таблици (Vat. lat. 5665), тъй като във въпросния каталог I Vangeli dei popoli е въз-

[22] **D'Aiuto**, Francesco. Il libro dei Vangeli…, с. 309–345; **Iacobini**, Antonio, **Perria**, Lidia. Il Vangelo di Dionisio…, 1998, с. 47–76.

[23] **D'Aiuto**, Francesco. Il libro dei Vangeli…, с. 312–313, вж бел. с. 7–12.

[24] **I Vangeli** dei Popoli. La Parole…, с. 205–207, tav. с. 37–38.

произведена само една илюстрация[25], докато за Евангелието от Рабула[26] в същия каталог са описани всичките илюстрации към таблиците. Изключваме и Грузинското евангелие от XI-XII в., съдържащо 17 таблици (Vat. Iber. 1) по същите причини – работа de visu и липса на подробни описания[27]. Виж също и Евангелието от Тбилиси А 484 (т.нар. Алаверадско евангелие); Sinait. gr. 158 от Синай и Щук. 76 от ГИМ, Москва от XI в. , което също съдържа 14 таблици, както и Четириевангелието от Лос Анжелес, Музей Пол Гети, Cod. 83, MB 68 (Ms. Ludwig II. 4), ръкописа от Националната галерия в Мелбърн, Felton 710/5.3 от XII в. и този от Венеция, Marc. gr. Z. 540 от XII в., съдържащ 15 таблици[28]. Но тук бих искала да допълня, че ще използвам по-нататък за сравнение едно по-ранно грузинско евангелие от 897 г. Това е т. нар. Евангелие от Аджичи, както и Евангелието от 1030 г. (от Местия в Горна Сванетия), което дава паралел с архитектурните кулиси, изобразени над каноничните таблици в Корча 93, наподобяващи храма Господен в Ерусалим, както и райските селения и небесната литургия, където сградите са фланкирани с пауни. Тук не е без значение да отбележим, че Грузинското евангелие от Местия е част от група грузински ръкописи от XI в., изпълнени в Константинопол или близо до столицата, между които са: Словата на Григорий Богослов от Църковния музей в Тбилиси А. 1, ръкопис, който, според приписката, е правен в Константинопол при царуването на император Роман и синкела Захарий, епископ на Бана; Cod. A. 96, Сборник с постановленията на Шестия вселенски събор, преписан и украсен в манастира Хора (Кахрие джами) в Константинопол, пак при царуването на император Роман от 1031 г.; Cod. A. 648 – Синаксар, правен по поръчка на Захарий, епископ Валашкертски в Константинопол през 1030 г. и Cod. S. 143 – Номоканон на Шестия събор в превод на Евтимий Мгауминдели – отново правен по поръчка на Захарий, примерно по същото време[29].

Всичките тези кодекси следват в декорацията стари традиции от предходните времена. По подобие на Евангелието от Корча 93, те са богато украсени, писани са на фин пергамент с обилно използване на злато и са поръчани от Захарий, Валашкертския епископ, известен деец

[25]Пак там, с. 183–185, tav. c. 27.

[26]Пак там, с. 153–155.

[27]Пак там, с. 164–167, tav. c. 17.

[28]Пак там, бел. 60, с. 147.

[29]**Шмерлинг**, Ренэ. Художественное оформление грузинской рукописной книги IX–XI столетий. Тбилиси: Мецниереба, 1979, с. 143–144, табл. 40.

от първата половина на XI в. и участник в преговорите между император Василий II и грузинския цар Георгий I.

Какво ни предлагат запазените 11 таблици на каноните в Евангелието от Корча?

В Евангелието от Корча 93 единадесетте канонични таблици са оформени в двойни портици с колони, завършващи с арки, в тимпаните на които са нанесени номерата на каноните със синьо мастило. При разгръщането на ръкописа невинаги е спазвано правилото, според което колоните, подпиращи арките, да са от един и същи тип или да са еднакво оцветени. Такъв начин на оформяне на каноните би могъл да се приеме като архаизъм, макар че то не е било изключение за ръкописите от първата половина на X в., както личи от запазените 11 канонични таблици в Евангелието от Месина F. V. 18[30]. В тази насока е важно да се отбележи, че еднородността на колонадите (последователното спазване на двойните портици вместо тройните колонади) свидетелства вече за следване на следиконоборски традиции, когато се установяват предимно двойните арки като композиционен принцип вместо използваните до VII в. тройни колонади в каноничните таблици[31].

Таблици на каноните

(Таблица I, канон I – α) На л. 4, срещу завършека на писмото до Карпиан, оформено във вид на Голготския кръст (л. 3б), е поместена първата запазена канонична таблица, която е съдържала части от I-ви канон. Вероятно на липсващия между сегашните листове 3 и 4 е имало лист с две канонични таблици, в който са били поместени именно липсващите части от I-ви канон. Тя е във вид на двоен портик, подпрян от колони, оцветени в зелено, с тъмносиви нюанси, имитиращи мрамор. Капителите са оформени с орнамент „тип решетка" на златна основа, докато базите на колоните са твърде унищожени, за да се определи характерът им. Между капителите, в медальони, образувани от извивките на лента, запълнена със злато, са поместени имената на евангелистите, а под тях, в две напречни касетирани ивици, изтеглени с червено мастило, са нанесени номерата на пасажите от евангелията. Пространството между тимпаните на арките е запълнено с червено мастило със спираловиден орнамент. Над тях е поместено изображение на храм, покрит с балдахин, между колоните на който висят кандилници (три на брой).

[30]**Измайлова**, Татьяна. Армянская миниатюра XI века. Москва: Искусство, 1979; **Iacobini**, Antonio, **Perria**, Lidia. Il Vangelo di Dionisio…, 1998, tav. VIII–XVIII.

[31]**Nordenfalk**, Carl. Canon Tables on Papyrus…, 1982, c. 36.

От двете страни балдахинът е фланкиран с две здания, оцветени във виолетово-розово, с тъмнозелени двускатни покриви.

Изображението на храма с балдахин, подпрян от четири колони със спуснатите кандила на л. 4, тип балдахин, ни връща към Евсевиевия архетип, където това е символизирало хармонията между евангелията, и тази композиция се е осмисляла като аналогия на църквата, издигната от император Константин на Гроба Господен, по подобие на другите традиции, в които този иконографски тип се проявява. Виж, например, грузинското евангелие от Аджичи от 897 г., както и от Армения (Ечмиадзинското евангелие от 989 г.), Матенадаран № 2374, както и № 2555 (виж също Евангелието от Библиотеката на мекитаристите във Виена № 697, а така също и гръцкото Евангелие от Балтимор, W. 538 от 1193 г. (л. 8б, 11) и традицията, запазена в Етиопия и Византия[32]. И независимо от последвалите след Норденфалк различни интерпретации на кръглия храм, в общи линии, построената върху гроба Господен църква напомня Христовата жертва, пещерата във Витлеем – светилище и източник на живота, Мойсеевите закони, входна врата в евангелията. Чрез храмовите постройки, поместени над таблиците, се постига визуализация на земния живот на Христос и прослава на неговата жертва на Голгота, те служат като един вид propyleum, през който се приближаваме до Sanctum Sanctorum на Светото писание[33].

Така композицията на каноничните таблици във вид на портици е повлияна от архитектурата на Храма Господен, особено, когато над портиците се разполага здание, покрито с балдахин или с островърхо здание тип Темпието. И в двата случая тези здания се тълкуват като

[32] **Nordenfalk**, Carl. Die spätantiken Kanontafeln…, 1938, c. 109–116; Пак там, с. 114–115; **Der Nersessian**, Sirarpie. The Gospels of Berta'y. – В: *Etudes byzantines et arméniennes*, Louvain, 1973, fig. 136, 140, 142, 144–146, 149; **Leroy**, Jules. L'Evangéliaire éthiopien du couvent d'Abba Garima et ses attaches avec l'ancien art Chrétien de Syrie. – В: *Cahiers archéologiques*, XI, 1960, c. 131–143, fig. 1–8; **Weitzmann**, Kurt. Die Armenische Buchmalerei des X und Beginnung XI Jahrhunderts. Bamberg, 1933, c. 11–14. – (Istanbuler Forschungen, 4); **Измайлова,** Татьяна Армянская миниатюра..., с. 15; **Kotanjan**, N. The Etchmiadzin Gospel. Erevan: Matenadaran, 2000, c. 20–21; **Der Nersessian**, Sirarpie. The Date of the Initial Miniatures. – В: *Etudes Byzantines et arméniennes*, Louvain, 1973, c. 544.

[33] **Underwood**, P. A. The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels. – В: *Dumbarton Oaks Pper*, 5, (1950), c. 41–115; Wessel, **Klauss**. Kanonentafeln. – В: *Reallexikon* zur byzantinischen Kunst. t. 3, Stuttgart, 1978, coll. 927–968; **Klauser**, Theodor. Das Ciborium in der älteren christlichen Buchmalerei. – В: *Nachrichten* der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophish-historische Klasse. Gottingen & Ruprecht, 1961, c. 202–207; виж също интерпретацията на Anastasis – темпието на л. 1 в Евангелието от Месина, F. V. 18 от Antonio Iacobini. – В: *Il Vangelo…*, 1998, c. 53–61, tav. 6–31.

покривната конструкция над Гробницата на Христос, или като покрива над пещерата във Витлеем, където е роден Младенецът, т.е. като светилище и източник на живота. Например в Ечмиадзинското евангелие с отделна композиция на темпието завършва декоративната част на композицията (т.е. състояща се от две арки с Писмото на Евсевий и осемте Канонични таблици) и започва чисто илюстративната част[34].

В Евангелието от Корча архитектурната композиция на л. 4, напомняща Храма Господен, би могла да се тълкува и като алюзия за скинията на Мойсей. Точно този тип храм с балдахин се появява още шест пъти в каноничните таблици на Евангелието (л. 4б, 5, 5б, 6б, 7б, 9).

(Таблица II, канон I – α) На л. 4б таблицата е оформена отново като двоен портик, опиращ се на колони, оцветени в червено-виолетово, имитиращи мрамор, завършващи с коринтски капители (злато с червено), основите на които са във вид на решетка.

Пространството между арките е запълнено – в средата с гълъб (символ на светия Дух), а от двете страни с палми, оцветени в синьо. Над арките, върху четириъгълен постамент с арки е поставен купол, оцветен във виолетово-розово, увенчан със синьо-зелена драперия – велум. Под арките на зданието са разположени цветни мотиви, а от двете страни – розети. Възможно е тук да се прави алюзия за небесния Ерусалим.

(Таблица III, канон I – α) На л. 5, т.е. на съседния лист, отново в двоен портик са поместени таблиците на конкорданса. Колоните са оцветени в същия червено-виолетов цвят, но капителите и базите им, разработващи мотива на решетката, са рисувани с черно мастило върху златен фон. Същият мотив на решетката в червено се появява и между арките. Над тях са поместени две сгради, между които архитектурна постройка с островърхо покритие, наподобяваща Гроба Господен – Темпието, с палмови клонки в аркадите. Двете странични постройки са оцветени във виолетово-лилаво, централната е в сиво-зелено със сиви оттенъци. Мотивът на палмовата клонка (пряко свързан с Влизането на Христос в Ерусалим) се среща и в миниатюрите на евангелистите и тук е достатъчно да си припомним Евангелието от Виена Cod. Theol. Gr. 240 от 1000 г., където върху златния фон на представените в цял ръст евангелисти, от двете им страни, са изобразени палмови дървета[35]. Тук отново паралелът с Храма Господен е очевиден, особено ако се сравни горната част от композицията на Корча 93 с подобните архитектурни кулиси, разгънати на цял лист (5б) в Евангелието от Аджичи.

[35] **Fingernagel,** Andreas, **Gastgeber**, Christian. The Most Beautiful Bibles. Hong Kong: Taschen, 2008, с. 248.

Имената на евангелистите са вкарани в медальони (по две във всяка арка), образувани от преплитането на златни ленти, а номерът на канона е отбелязан с букви с двойно контурирани хасти, покрити със злато. Общото впечатление при разгъването на ръкописа е за единство, постигнато чрез колоритната гама, еднаквия ритъм на колоните и сходните архитектурни решения над арките.

(Таблица IV, канон II – β) На л. 5б отново композицията е оформена във вид на двоен портик, подпрян от оцветени в зелено колони с рисунък върху тях, даващ илюзията за мрамор. Капителите са с растителни мотиви, покрити със злато, основите са изградени от три кръгли постамента, стъпили едно върху друго. Между арките се появява отново решетъчният мотив, оцветен в синьо. Имената на евангелистите са поместени в три дъги, увенчали трите вертикални ивици, в които се поместват стиховете от евангелията.

Над арките са поместени две сгради, покрити с балдахин: в подкуполното пространство се виждат дръпнати завеси и кандилници. Над десния купол личат крилата на гълъб. Тук отново се прави алюзия с Храма Господен.

(Таблица V, канон II – β) На л. 6 композицията на двойната аркада с оцветени в зелено колони се повтаря, но капителите и основите са оформени с решетъчния мотив с точкуване върху златна основа. Със син цвят този мотив без точкуване се появява и между арките. Над арките е представена галерия с балюстрада, увенчана с три свещника, оцветена в червено-виолетово и розово. И тук продължава същата идейна програма, свързана с Храма Господен.

(Таблица VI, канон II – β (вляво) **и канон III – γ** (вдясно) На л. 6б композицията на двойния портик е с кафяви колони с коринтски капители, покрити със злато на високи основи, като крайните колони са образувани от няколко кръгли постамента, разположени един върху друг, а централната е с растителни мотиви. Между арките в двата края се появява отново мотивът на палмовите клонки, както на л. 4б (във II-та таблица), а в средата – вероятно херувим с нимб, всичките оцветени в синьо. Вторият регистър представя композиция, подобна на тази от л. 4б – храмова постройка, покрита с балдахин, подпрян на четири колони, съединена със страничните колони чрез велум – червено-виолетов със сини бордюри. Пространството между колоните е запълнено със синя решетка, която обикновено се асоциира с оградата на Едемската градина (Рая), а между колоните в кивория, в средата е отново гълъбът, фланкиран с палметни мотиви. На л. 4б към първи канон средното

пространство е запълнено с палма, а страничните – също с палметен мотив. В тази композиция се прави вероятно алюзия с Небесния Ерусалим и Небесната Литургия.

Между л. 6 и 7, според нас, липсват два листа, защото от началото на канон III (γ) на л. 6обр. се отива на канон VI (σ), поместен на л. 7. Тук е и средата на колата, което означава, че е имало още четири таблици за липсващите канони.

Ако сравним Евангелието от Корча със запазените ранни латински, сирийски и гръцки ръкописи с канонични таблици от VI до X век, ще видим, че обикновено на липсващите два канона (IV и V) в ръкописа съответстват по 3 таблици в латинската традиция, виж Harley 1775 от края на VI в. и Евангелието от Гент от 800 г.; в сирийската – Евангелие на Рабула от 586 г. (Plut. I. 56) също три таблици; в Сирийското евангелие от Париж, Paris. syr. 33 от VI в. те са 4; в гръцката традиция – в Евангелието от Месина от началото на X в. – 2 и в Евангелието от Центъра Дуйчев Cod. D. gr. 338 от средата на X в. – също 2. Т.е. вероятно в Евангелието от Корча липсват 4 таблици, съответстващи на част от III канон, IV и V канон, както това показва ранната практика до IX в.[36].

(Таблица VII, канон VI – σ) На л. 7 двойният портик е подпрян отново с колони, оцветени в тъмночервено-виолетово, а в капителите се появяват на златна основа мотиви на лотосовия лист. Подножията на колоните са също на златна основа с решетъчен мотив, оцветен в синьо. В тимпаните между колоните в два медальона са изписани имената на евангелистите. Медальоните са правени поотделно с пергел. Този път цялостната композиция, т.е. долният и горният регистър над арките не са категорично разделени, както беше в предишните таблици (от I до III), а директно от краищата на дъгите излизат три в зелено оцветени колони, свързани със син велум, с виолетови и със сини ивици. В двете пространства между извивките на арките и велума (драперията) са поместени симетрично на син фон два херувима и два гълъба.

Всъщност, изобразяването на Божиите служители и четириликите херувими е в пряка връзка, освен с Небесната литургия, но и с четиримата евангелисти. Както е известно, шестокрилите серафими са певците на "Трисветата песен" от Видението на пророк Исай (6, 1-3), а четириликите херувими (тетраморфи), с глави на човек, телец, орел и лъв от Видението на пророк Йезекиил (1 и 10) са във връзка със символите на четиримата евангелисти. За търсенето на подобна успоредица между

[36] **Nordenfalk**, Carl. Die spätantiken Kanontafeln…, 1938; **Nordenfalk**, Carl. Canon Tables on Papyrus…, 1982.

Небесната и Земната литургия и Храма Господен в Ерусалим в Евангелието от Корча основание ни дава една от миниатюрите на Псалтира от манастира Пантократор на Света Гора, Cod. gr. 61 от IX в. (л. 165)[37]. В нея е представена топографията на Гроба Господен в Ерусалим и по-специално на жертвеника с колоните. Над Темпието са изобразени по два херувима тетраморфи, а под него – масата-жертвеник, свещникът, виното, съдът за вино и храмовата завеса. Т.е. тази миниатюра онагледява връзката между земната и небесната литургия. В Евангелието от Корча, в което, подобно на композицията към таблица VI, канон II и III, появата на херувимите и гълъбите между драпериите би могло да се възприеме в посока на съпоставимост между земната и небесната литургия, като своеобразна литургическа символика на тълкуванията на Светите отци.

(**Таблица VIII, канон VII – ζ** (вляво); **канон VIII –η** (вдясно) На л. 7б почти се повтаря композицията от л. 5, с тази разлика, че централната сграда е куполна, а двете странични са представени фронтално. Сградите са оцветени в червено-карминено, а куполът и покритията на двускатния покрив са синьо-зелени с тъмно-виолетови фронтони. Колоните, които подпират двете арки с кръглите медальони и имената на евангелистите, са оцветени в тъмнокафяво, а в капителите се появява пак мотивът на лотосовия лист, и в подножията – решетъчният мотив.

(**Таблица IX, канон IX – θ** (вляво); **канон X – ι** (вдясно) На л. 8 двойната арка се подпира на оцветени в тъмночервено с винени нюанси колони, с растителни капители и трудно различими по тип основи, поради изпадане на живописния слой. В медальони, правени всеки поотделно с пергел, са поместени имената на евангелистите. В страничните колони над капителите се появяват растителни завършеци, тип ластари.

Тази таблица, също като таблицата на л. 7 (VII таблица), не е отчетливо разделена на два пояса. Над тимпаните на арките – в средата – е развит цветен мотив с пъпки и клонки, оцветен в червено-розово, синьо и зелено, фланкиран с два пауна в синьо и червено. Сцената илюстрира Небесния Рай. Както е добре известно, растителните мотиви и райските птици в заставките и каноничните таблици се свързват с представата за Рая в християнското изкуство, а нетленните пауни се възприемат като алюзия за Словото Божие и неговото послание, описано в четирите евангелия. Всъщност, композицията на една от таблиците на кано-

[37] **Iacobini**, Antonio. La „Lettera di Aristea": un prologo illustrato al ciclo degli ottateuchi mediobizantini. – В: *Arte medievale*, 2 serie, anno 7, 1993, № 1, с. 79–95, по-специално с. 85, tav. 28.

ните в грузинския ръкопис от Местия от 1030 г. би ни дала най-точно обяснение на смисъла на двете таблици, поместени в Евангелието от Корча 93 на л. 7б–л. 78. В Грузинското евангелие се появява мотивът на Темпието, около който са разположени по два пауна, символизиращи Небесния рай и съответно Небесната литургия[38].

Появата шест пъти на храмова постройка, символизираща Гроба Господен, от запазените дотук осем таблици в Евангелието от Корча 93, както отбелязахме вече, е напомняне за Anastasis, за архитектурата, възхваляваща жертвата на Голгота чрез кръста. В този смисъл е показателна миниатюрата на Темпието с кръста в началото на Евангелието от Месина, което заема цялото пространство между двете колони с дръпнатите завеси. През X–XI век традицията да се оформят каноничните таблици и заставките във вид на балдахин, или темпието, е разпространена особено в арменската и грузинската традиция, също и в гръцките евангелия, повлияни от нея (например Palat. Gr. 220 или пък Codex 27 (л. 152, 205, 212) от манастира Ивирон на Света Гора (X в.). Този последен ръкопис е емблематичен за македонската династия. Виж също посоченото вече Грузинско четириевангелие от Местия от 1030 г. и сравни с архитектурните кулиси зад евангелистите от Ивирон 27, наподобяващи тези от Евангелието от Корча 93, сравни също с Евангелието от Лаврата Cod. 86[39].

(Таблица X, канон X – ι) На л. 8б двойната арка се подпира на три оцветени в тъмнозелено колони с капители, покрити със злато и с мотива на решетката, основите са със същия мотив. В тимпаните между арките са поместени названията на IX и X канон, а в медальони – имената на евангелистите. Медальоните са правени поотделно с пергел.

Тази композиция не се дели категорично на две части. Тя напомня композицията към канон В на л. 6, като балюстрадата над арките е оформена с орнамент тип "крепостна стена", а над нея, между три подпори, е преметнат червено-розов велум със сини ивици и бордюри.

(Таблица XI, канон X – ι) На л. 9 двойната арка е оформена с три идентични колони с капители и основи, като левият капител е оцветен в тъмнозелено, каквито са подпорите на балдахина от горната част на ком-

[38] **Шмерлинг**, Ренэ. Художественное оформление грузинской…, 1979, табл. 40.

[39] **The Treasures** of Mount Athos. Illuminated Manuscripts. Stylianos M. Pelekanidis at all. vol. 2. The Monasteries of Iveron. Athens: Ekdotike Athenon, 1975, ill. 42, 43, 45, c. 303–304; **Γαλαβάρης**, Γ. Ἱέρα Μονη Ιβηρων. Εικονογγραφίμενα χειρόγραφα. Αγίος Ορος, 2000, εἰκ. 10–12; вж също: **Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische…, 1996, LIII, tav. 316–317; **Джурова**, Аксиния. В света на ръкописите. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 2007, сх. 19, ил. 96, 99, сх. 19.

позицията. В медальони между арките са имената на евангелистите. Над арките са поместени два балдахина с червено-розови куполи и с балюстрада, образувана от решетъчен мотив. Левият балдахин завършва в долната част със зъбчат мотив. Оцветяването е в синьо и зелено. Т.е. отново чрез двете куполни постройки се загатва за Гроба Господен, за този иконографски прототип, който води към Евсевиевия архетип, където куполът, подпрян от четири колони, символизира хармонията между евангелията.

В общи линии, цялостната идейна насоченост на композициите на каноничните таблици в арките внушава идеята за възхвала на жертвата на Голгота чрез кръста, т.е. това е своеобразно напомняне за Anastasis, подчертано, освен чрез повтарящия се мотив на балдахина и темпието в каноничните таблици, но и чрез оформянето в началото на Писмото на Евсевий Кесарийски във вид на Кръста на Голгота на листове 2-2б и 3-3б и изписването по-нататък на целия текст на ръкописа във вид на кръст. В случая ми се иска само да отбележа, че оформянето на текста на Писмото на Евсевий Кесарийски, а и на целия текст на евангелията в кодекса на кръст, съвсем не е случайно. То е своеобразно напомняне за това, че в църквата кръстът се поставя, намира се там, вместо Дървото на живота. Т.е. текстово и визуално е постигнат синхрон в посока на извеждане на идеята за жертвата и спасението, развита и в каноничните таблици чрез архитектурните кулиси над арките, където се прави алюзия за Храма Господен, за небесната литургия и участниците в нея – херувимите, а палмовите клонки и разцъфналите цветя напомнят за райските селения[40]. Да си припомним в тази насока вече посоченото Грузинско евангелие от 1030 г. А. 1 от Местия, както и Евангелието от Ечмиадзин (от X век), копиращо стари сирийски образци. При него на л. 5 е представено темпието, а в арките, на л. 6б-7, на които са поместени в цял ръст евангелистите, гълъбите фланкират кръста в люнетата над тях. В самия текст илюстрациите на Ечмиадзинското евангелие към Влизането на Христос в Ерусалим при Евангелието от Матей (20: 31-34; 21:1-8, л. 49) и Евангелието от Лука (19: 23-37, л. 161) се появява палмовото дърво с гълъба, а в Грузинското евангелие от Местия от 1030 г. около Темпието са представени по два пауна.[41]

[40] **Измайлова**, Татьяна. Армянская миниатюра..., илл. 109–110; виж в тази насока детайлното проучване на изображенията на храма Господен в заставките и каноничните таблици в изследването на **Iacobini**, Antonio, **Perria**, Lidia. Il Vangelo di Dionisio..., 1998, c. 53–76, tav. 14–18; **Perria**, Lidia, **Iacobini**, Antonio. Il Vangeli di Dionisio..., 1994, c. 140–145, tav. XVII–XXII.

[41] **Kotanjan**, N. The Etchmiadzin..., 2000, tabl. 68, 71, p. 133–134; **Шмерлинг**, Ренэ. Художественное оформление грузинской..., 1979, с. 40.

Декорацията на каноничните таблици в Евангелието от Корча 93 насочва към източните провинции на Империята и периферните зони, съхранили стари доиконоборски традиции, или към манастирската продукция на Константинопол, осъществявана от монаси, дошли от тези провинции (което, както знаем, е било факт през IX–X в.) в столицата, и които дълго съхраняват в своята продукция традиции от предходните епохи. Но не бива да не споменем тук и паралелите, които се откриват и с архитектурните композиции в латинската традиция от VIII–IX в. Виж Paris. Nat. Nouv. acq. lat. 1203 от 781–83 г. (л. 3б) и Paris. Bibl.Nat. lat. 8850 от IX в. (л. 6б).

Самият колорит на каноничните таблици – с преобладаване в него на синьо, приглушено сиво, зелено, кафяво керемидено, кафяво-виолетово, зелено-синьо, както и невинаги съблюдаването на ордера в колоните и различната цветова окраска в рамките дори на една и съща композиция (виж например л. 9, таблица XI), навежда на мисълта, че таблиците и миниатюрите са правени от едни майстори, а орнаменталната украса – от основния писач на текста, изписал така старателно целия кодекс. На него, според нас, принадлежат малките инициали, изпълнени със злато, и четирите големи инициала към съответните евангелия и заставките.

Ръкописът започва със **заставка** от П-образен тип. Тя е запълнена с палметен мотив и е поместена в началото на Писмото на Евсевий до Карпиан (л. 2). Този тип орнамент напомня растителния мотив, запълващ дъгата в арката, в началото на същия текст от Евангелието от Месина (също л. 2) и е често срещан в ръкописите от IX–X в[42]. Тук ще изредя само заставките от съчинението на Аристотел от Библиотеката във Флоренция, Laur. Plut. 81.11 от IX в.; Евангелието от Галерията в Балтимор, W. 524 от първата половина на X в. и Евангелието от Венеция, Marc. gr. I. 18 и Четириевангелието Beratinus II (Codex Aureus Antili, f. 22)[43].

Повлекът в П-образната заставка на л. 2 е развит върху светлата основа на пергамента и е разнообразен с точкуване чрез нанасяне на точки от варак върху пергамента. Плътните златни стъбла и растителните клонки са обточени с червен цвят, а пъпките между тях и сърцевидните мотиви са оцветени в синьо. С подобни сини триъгълни и капковидни

[42]**Perria**, Lidia, **Iacobini**, Antonio. Il Vangelo di Dionisio..., 1994, c. 118–127, fig. 1, tav. IX.

[43]**Illuminated** Greek Manuscripts from American..., 1973, 62–63, fig. 7; **Parpulov**, Georgi. A Catalogue of the Greek Manuscripts at the Walters Art Museum. – B: *The Journal of the Walters Art Museum*, vol. 62, 2004, c. 71–187, по-специално 93-96 с указаната там литература за Cod. W. 524; **I codici greci** in minuscola dei secoli IX e X della Biblioteca Nazionale Marciana. ed. Elpidio Mioni, Mariarosa Formentin. Università di Padova: Liviana Editrice. – B: *Studi bizantini i neoelenici*, 8, 1975, c. 49, tav. XXXIII/2.

мотиви са запълнени и пространствата към стените на рамката. Ъглите на рамката завършват с капковидни, оцветени в бледосиньо, мотиви.

Инициалът А към началото на Писмото на Евсевий е издържан в комбинация на злато с червено-карминено, като само по-плътната хаста е касетирана с четири ивици вътре, в които са вкарани бледосини правоъгълници, усилващи впечатлението за подражание на инкрустационната техника. Лявата хаста на инициала завършва с мотива на бръшляновия лист. Всъщност, точкуването на фона, което се появява още веднъж в ръкописа (л. 142 – сини точки върху фона на пергамента в заставката към евангелието от Матей), имитира техниката на обработка на металните изделия.

Украсата на лист 2, изцяло издържана в двата доминиращи цвята – синия и златото с червения, използван чисто графично за очертаване на рамките на заставките, основните мотиви и хастите на украсената буква – е емблематична за цялостния облик на кодекса. Тук, разбира се, трябва да се отбележи и синият цвят, с който е изписан текстът на л. 2-3б. Тази сдържана и тържествена гама е подобна на вече посоченото многократно Евангелие от Месина.

Паралелите, които откриваме между двете евангелия, се проявяват особено, ако се сравнят следващите заставки в Евангелието от Корча с неговите инициали и това от Месина. Ако в инициала А на л. 2 от Корча 93 се откриват преки паралели с техниката, имитираща инкрустационните плочки, вкарани в колоните на таблиците на Евангелието от Месина на л. 2, 2б, 3, 4, 4б, 5, 5б, 8б, 9, 9б, то заставките на л. 13 (към Евангелието от Матей) и на л. 93 (към Евангелието от Марко) илюстрират още по-ярко тази мода в украсата на ръкописите, която се проследява още от Paris. gr. 510 (879–882) и е характерна за мраморната украса на църквата, построена от Константин Липс в Константинопол, а така също и в имитиращата я украса на керамичния иконостас от Преслав от края на IX и началото на X в[44].

На л. 13 началото на Евангелието от Матей започва с П-образната заставка, запълнена с кръгли златни мотиви, образувани от преплитането на тънка небесносиня лента. Фонът е тъмносин и върху него блясъкът на злато-

[44] **Iacobini**, Antonio, **Perria**, Lidia. Il Vangelo di Dionisio…, 1998, c. 53–76, tav. 24–35; **Perria**, Lidia, **Iacobini**, Antonio. Il Vangeli di Dionisio…, 1994, c. 140–143, tav. 2–5, 7; **Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische…, 1996, Taf. 13–15, III; **Brubaker**, Leslie. The Illustrated Copy of the Homilies of Gregory of Nazianus in Paris. – (Bibliothèque Nationale, Cod. gr. 510). Baltimore: PhD Johnes Hopkins University, 1982; **Brubaker,** Leslie. Politics, Patronage and Art in Ninth Century Byzantium: The Homilies of Gregory of Nazianus in Paris. – (Bibliothèque Nationale, Cod. gr. 510). – В: *Dumbarton Oaks Papers*, 39, (1985), c. 1–13; **Brubaker,** Leslie. The Introduction of Painted Initials in Byzantium. – В: *Scriptorium*, 45, 1991, № 1, c. 22–46.

то изпъква ярко. Рамката е киноварна. Трите външни рамена са декорирани с малки ченгелчета, оцветени в червено-карминено. Инициалът на буквата В е голям, изграден е от злато и синьо, обточени в червено, основната хаста е украсена с растителни и ромбоидни мотиви и шарнири. Той обхваща всичките десет реда от напречното (хоризонтално) рамо на кръста. На л. 13 горното вертикално рамо на кръста е образувано от самата заставка – един принцип, спазван и в останалите три големи заставки на л. 93, 142 и 226.

Същият мотив на златни кръгове, образувани от преплитането на лента, оцветена в зелено, е използван и за заставката на л. 93. Тук обаче този мотив влиза в комбинация с розетата, тъй като П-образната заставка е разделена на седем касети, три от които са запълнени със златни кръгове на фона на пергамента с тъмносини астерикси между кръговете, а в останалите четири касети розетите изпъкват на светлия фон на пергамента. Розетите са покрити със злато само в средната част, а тичинките са зелени. Четирите ъгъла завършват – двата горни с трилистници, а долните с капковидни мотиви.

Кръглите мотиви, запълнени със злато на тъмносин фон в заставката, имитират инкрустацията от скъпоценни и полускъпоценни камъни, която се среща в ръкописите от IX–X в., като например споменатото вече Евангелие от Венеция, Marc. gr. I. 18 (f. 12), Четвероевангелието от манастира Ивирон, Cod. gr. 1387 от 925–950 г., заставката от л. 118 на Евангелието от Бодлеанската библиотека в Оксфорд, Auct. T. Inf. 2.6 от първата половина на X в.[45]

Заставката на л. 142 към евангелието от Лука е също "тип портик". Тя включва палмета в профил, поместена в медальони, образувани от преплитането на двойна златна лента, контурирана с червено. Инициалът ε е отново очертан с киновар, покрит със злато и синьо, и изграден от растителни мотиви. Пространството между извивките на лентата и рамката е запълнено с трилистници и палметата в профил, оцветени в тъмносиньо, и с точкуване. Ъглите на заставката завършват с капковидни мотиви, оцветени в небесносиньо. Подобни мотиви на точкуване на празното пространство, което в случая е оцветено с бледосиньо, както и палметата в анфас и в профил, в медальони в профил, се срещат и в Словата на Григорий Богослов от Ватикана, Urb. Gr. 15 от X в., изписан

[45] **Bibliothecae** Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti I. Elpidio Mioni. Bibl. Nazionale marciana. Roma : Inst. Poligr. Dello Stato, Libreria dello Stato, 1967, p. 73, tav. 3; **Γαλαβάρης,** Γ. Εικονογγραφίμενα, 2000, ил. 31–32, с. 19; **Ebersolt,** Jean. La miniature byzantine. Paris, 1926, ill. 29; **Corpus** der Byzantinischen Miniaturenhandschriften. ed. Irmgard Hutter. Bd. 1, Oxford, Bodleian Library, I, Stuttgart: Hiersemann, 1977, c. 8–10, ill. 29.

с булете, писан вероятно в Константинопол[46]. В Евангелието от Корча 93 от шестте заставки тип портик, точкуването на фона, по подобие на Urb. Gr. 15, се появява още веднъж. Това е на л. 2 към Писмото на Евсевий Кесарийски. Този тип представяне на палметата в медальони, с преобладаване на златото и синия цвят, предшества етапа на многоцветните тип Blütenblattstil заставки, имитиращи емайловата техника (cloisonnée). В Корча 93 третирането на фона и на самия начин на стилизация на растителните мотиви – тип палмета или повлек, бележи един по-ранен етап, по-точно преходен, в който чистият фон или с точкуване служи за открояване на основния мотив, който запълва заставката. Виж в тази насока Евангелието от Библиотека Амброзиана в Милано от първата половина на X в., Ambros. Cod. D. 545 Inf.[47] Подобна трактовка на цветните мотиви откриваме и в квадратните заставки на Евангелието от Корча № 92 от същия фонд 488 от Държавния архив в Тирана от средата на X век[48].

Останалите две П-образни заставки на л. 10 (към оглавлението на евангелието от Матей) и на л. 226 към евангелието от Йоан са изградени от включени в геометрични мотиви розети.

Заставката на л. 10 е очертана само с киновар. На светлосин фон са разположени ромбоидни касети, оцветени в злато. Касетите са запълнени с четирилистни мотиви. Ъглите на заставката завършват с капковидни мотиви, а горната ѝ част е оформена с малки ченгелчета. И тук доминират синият цвят и златото. Подобни по тип заставки се откриват и в Псалтира от Париж, Paris. gr. 139[49].

Заставката на л. 226 към евангелието от Йоан е изградена от плътни златни двойни линии в П-образна форма и е запълнена с мотива на розетата върху небесносин фон. Самата розета е оцветена в тъмносиньо и злато. От средата на розетата излизат четири листа, които оформят ромбоидни касети. Ъглите на заставката завършват долу с капковидни мотиви, запълнени със синьо, а горните ъгли – с цветни бутониери, оцветени в небесносиньо и тъмносиньо.

Този мотив също се среща в ръкописите от IX–X в., например Евангелието от Лондон, BL, Add. 11300 (л. 84б), както в Преславската рисува-

[46] **Umanessimo** e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunabuli di testi Francesco Petrarca al primo cinquecento, Biblioteca Medicea Laurenziana, 5 febrario – 9 agosto 1997. Milano : Rose, 1997, c. 177–179.

[47] **Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische..., 1996, Taf. 457, LXXV.

[48] **Джурова**, Аксиния. За изписаното с червено мастило Евангелие от Тирана – Корча 92 (Предварителни бележки). – В: *Проблеми на изкуството*, 2, 2009, с. 10–17.

[49] **Dufrenne**, Suzy. Rubricateurs et ornemanistes dans…, 1991, tav. 12.

на керамика[50]. Инициалът Е с благославящата десница е голям, влизащ в хоризонталното рамо на писан на кръст текст, оцветен отново в златно и синьо. При него е учудващо неумението, с което са изрисувани пръстите на ръката, което не отговаря на изпълнението на останалата декоративна и илюстративна част на ръкописа. Имам предвид изящно изпълнената заставка на л. 90 към оглавлението на евангелието от Марко, съставена от златна плетеница на тъмносин фон, както и кръглата заставка тип венец, образуван от златна лента с бръшлянова клонка на л. 139 към оглавлението на евангелието от Лука, или тази на лист 224 към оглавлението на евангелието от Йоан, от която, за съжаление, е останала само долната част: две клонки с месести спуснати листа, над които се вижда част от телата на два, симетрично поставени, пауна. Краят на клонката завършва със сърцевидно листо, което е захапано от пауните. Цветната гама отново е злато с тъмносиньо. Заставките, особено тези на л. 139 и 224 (във вид на квадрифолио с растителни мотиви), напомнят изящните заставки от Четириевангелието от Месина F. V. 18 (л. 14 и 83).

Концовките в Евангелието Корча 93 са от най-семплия и определено архаичен тип – coronis[51]. Те оформят края на съответните евангелия и са съставени от две лъкатушни линии, образувани от графични знаци (чертички, точки, лъкатушни линии) и завършват понякога с листа (л. 89б, 91, 138б, 140б, 223б). Между тях с червено мастило и с александрийски унциал, тип коптски, е поместен текстът. Краят на оглавленията завършва само с малка лъкатушна заставка (л. 140б, 224б, 225).

Четириевангелието от Тирана, Корча 93, с цялостното си оформление, типа писмо, украсата на заставките и инициалите, издържана в двата цвята синьо със злато, като киноварът се използва само за очертаване на контурите, типа композиция на каноничните таблици, явно инспирирани от храма на Гроба Господен с паралела между Земната и Небесната литургия в тях, изписването на Писмото на Евсевий Кесарийски със синьо мастило – всичко това насочва към ръкопис, правен по висока поръчка, възможно в някое от столичните ателиета, в което е имало присъствие на източни монаси или в писаческо средище от Византийската периферия, съхранило част от доиконоборските писачески практики. Ако една подобна версия е вярна, то пред нас е най-ранният

[50] **Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische..., 1996, Taf. 38, VIII; **Мавродинов**, Никола. Старобългарското изкуство. Изкуството на Първото българско царство. София: Наука и изкуство, 1959, фиг. 294–296; също **История** на българското изобразително изкуство. отг. ред. Александър Обретенов. т. 1. София: БАН, 1976, обр. 137.

[51] **Canart**, Paul. Le livre des évangiles dans l'Empire…, 2008, с. 1207.

познат ми засега минускулен кодекс, изписан цялостно във формата на кръст от Македонския Ренесанс от началото на X в.

Начинът на стилизация на орнамента в Евангелието от Корча 93 наподобява инкрустационната техника, а растителните мотиви проникват все още плахо. Те се ограничават в рамките на клонката с пъпки или розети и най-много – палметен мотив в профил. Фактът, че мотивите се развиват на светлия фон на пергамента или на оцветения в небесносиньо или тъмносиньо фон, на който изпъква златото, говори за един период, в който още Laubsägestil, така нареченият дантелен стил със силно надребняване на мотивите и подчертаване на силуета, не се е изявил още в своята пълнота, а Blütenblattstil тепърва ще се появи[52]. Т.е. вероятно би трябвало да търсим създаването на декоративната украса на Корча 93 в първите две десетилетия на X в., по подобие на времето, в което е създадено и Евангелието от Месина, F. V. 18.

В ръкописа са запазени и **миниатюри** на четиримата евангелисти, които са поместени на листове, представящи органична част от тетрадата (л. 225б) или на допълнителни листове към нея (л. 12б, 92б и 141б). На л. 12б е миниатюрата на евангелист Матей. Тя е поставена в тъмносиня рамка, десният горен ъгъл на която завършва с лилиевиден мотив (запазен единствено в десния ъгъл на всичките четири миниатюри, загубили част от долните си рамки при обрязването, както и левите завършеци на рамките).

Евангелист Матей е представен на златен фон, седнал на висок резбован трон, оцветен в тъмнокафяво, детайлите са нанесени със светлокафяво. Той е облечен в розова горна дреха и небесносиня долна. Стъпил е на ниско подножие. В скута държи тежък голям кодекс с оцветени в синьо странични обрези. По същия начин е оцветен и големият кодекс, поставен върху розово с резбовани мотиви и високо писалище. Шкафът за инструментите е оцветен в светлокафяво, а пред него е поставена плетена цилиндрична кутия с отворен капак, оцветена в розово. Свитъците в кошчето и инструментите са светлосиви.

Лицето и косата са изградени в сиво-кафява гама, като с белило се извеждат обемите. Нимбът е очертан с червено мастило, а надписите в разгърнатия кодекс са със злато. Той е несъразмерно голям, но не е необичаен за ръкописите от този период (от края на IX – началото на X в.) Тук можем

[52] Виж типичните за Laubsägestil ръкописи като Vat. gr. 1157 от втората половина на X в. или Ath. Cod. 253 от 1054 г.; **I Vangeli** dei Popoli. La Parole…, 2000, с. 211–212; **Catalogue** of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. ed. Anna Marava-Chatzinicolaou, Christina Toufexi-Paschou. vol. 3. Athens: Academy of Athens, 1997, c. 108–114, fig. 153–169.

да посочим кодексите с изображенията на евангелистите от Ставроникита, Cod. 43 ; Vat. gr. 1522 от IX–X в.; Дионисиу, Cod. 34, Vat. Palat. gr. 220[53]. Несъразмерно голяма е и плетената кутия за свитъците, която не е необичаен детайл в миниатюрите на евангелистите от X в., но сравнително по-рядко е дадена в този обем и е във вид на плетен кош. Така например, в посочените вече ръкописи тя се среща четири пъти – в Евангелието от Ватикана Vat. gr. 1522 (л. 4б, 93б, 108б, 127б), в Ставроникита 43, на л. 13 – при евангелист Йоан (тук кутията е голяма, червена, с отворен капак)[54]. В Евангелието от Патмос 72 се среща два пъти (л. 147б – Лука, 241б – Йоан). Тя е голяма, висока, отворена е по същия начин, както и във Vat. Palat. gr. 220 (червена с метално обточване, виж л. 184б)[55].

В Евангелието от Корча 93 мотивът на голямата кутия (във вид на плетен кош) се появява още два пъти към евангелист Марко (л. 92б) и Йоан (л. 225б). В следващите векове явно този детайл изчезва, като през XI–XII в. го виждаме вече изнесен на заден план и значително умален – виж например Евангелие Ath. 2645 (Мелнишкото евангелие) от 975–1000 г., или Cod. 932 от Ватопед от XII в[56]. Отново се появява в ръкописите на Палеологовия ренесанс под влияние на илюстративни заемки от Македонския ренесанс, както например в Евангелието от Вльора 10 от Държавния архив в Тирана от XIV–XV в.[57] През следващите десетилетия на X век, т.е. към средата и през следващите XI–XII в. започва постепенно намаляване на обемите на кодексите, те се редуцират обикновено до един (на пюпитъра или в скута), нимбовете също се осъразмеряват, троновете стават по-ниски, което води до освобождаване на фона и възможности за развитие на архитектурни кулиси.

---

[53]**Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische…, 1996, XXX, c. 169–170; V, c. 21–4, LXVIII, c. 404; **I Vangeli** dei Popoli. La Parole…, 2000, c. 199–202; **Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische…, XXXIII, c. 183, 184; **I Vangeli** dei Popoli. La Parole…, 2000, c. 195–199.

[54]**Γαλαβάρης**, Γ. Ελληνική Τέχνη. Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων. Αθήνα, 1995, είκ. 35.

[55]**Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische…, XLIX, c. 293–294; **I Vangeli** dei Popoli. La Parole…, 2000, c. 196.

[56]**Γαλαβάρης**, Γ. Ελληνική Τέχνη…, 1995, είκ. 102 ; **The Treasures** of Mont Athos. Athens, 1991, c. 33–34, ill. 247. Този мотив отново се появява в Евангелието от Ивирон Cod. 548 от 1433 г. при миниатюрата на Евангелието от Лука, където кошчето със свитъците е изнесено пред масичката за писане и е също голямо по обем и плетено. – **The Treasures** of Mont Athos II, Athens, 1975, c. 322–323, ill. 149.

[57]**Džurova**, Aksinija. Manuscrits grecs enluminés des Archives Nationales de Tirana (VIe-XIVe siècles). Études choisies, Vol. 1–2. Vol. 1. Sofia: Centre de Recherches Slavo-Byzantines Ivan Dujcev, 2011, c. 153–172; idem (avec la collaboration de **Paul Canart**). Le Rayonnement de Byzance. Les manuscrits grecs enluminés des Balkans (VIe–XVIIIe siècle). Catalogue d'exposition. Sofia, 2011, c. 88–89.

Миниатюрата на евангелист Матей (л. 12б) е поместена на допълнителен лист в третата тетрада в Евангелието от Корча 93. Той е в три четвърти оборот, на изчистен фон, за разлика, например, от евангелистите от Vat. gr. 1522, където все още те са представени фронтално или леко обърнати към пюпитъра. (л. 4б и 108б), като с едната ръка евангелистът е хванал дългата си брада, а с другата държи почти изправен кодекса върху коленете.

Лицето и косата на евангелист Матей (л. 12обр.) в Евангелието от Корча 93 са моделирани деликатно, горната дреха обвива изцяло тялото и ръката, обемите са едва загатнати. Горната дреха образува висока гънка над тила и оголва вратната извивка. Това, което е характерно за композицията, е също прекомерното внимание към орнаментираните детайли (виж топките на високия трон, стругованата украса на несъразмерно големия пюпитър, който излиза извън рамката). За първата половина на X в. подобни елементи (висок трон и пюпитър) не са често срещани, макар че ги откриваме в евангелието от Дионисиу 34 и Патмос 72[58]. Специално за Дионисиу 34 е интересно да се отбележи, че той включва и редица заставки тип киворий – темпието.

Следващата миниатюра е на евангелист Марко (л. 92б), поместена на лист, който също е добавен към тетрадата. Тя не се различава съществено по иконография от тази на евангелист Матей. Образът на евангелиста е отново в тъмносиня рамка, на изчистен златен фон. Той е представен седнал на висок резбован трон, оцветен в тъмнокафяво, а със светлокафяво са отбелязани елементите на неговата декорация. Евангелист Марко е стъпил на ниско подножие.

Горната му дреха е розова, с тъмнорозови гънки на драпериите, долната дреха е синя с винен кант. С дясната ръка, която е оголена над лакътя, евангелистът разгръща тежкия кодекс в скута си, а на писалището, на висок резбован пюпитър, излизащ извън рамката, е поставен друг кодекс. Ребрата на кодексите са оцветени в синьо, шкафчето с инструментите е светлокафяво с розово, розова е и кутията със свитъците. Горната дреха е широко отворена около вратната извивка, лицето с къса брада и косата са деликатно моделирани, ореолът е голям и очертан с оранжево мастило. Отново, както и в първата миниатюра, преобладава розово-синята гама и деликатното моделиране на лицето и гънките на драпериите.

Следващата миниатюра е на евангелист Лука (л. 141б), поместена отново на вмъкнат в тетрадата лист. Тя се отличава в детайлите от

[58] Weitzmann, Kurt. Die Byzantinische…, XXXIII, c. 183–191; XLIX, c. 291–294.

предишните две. Рамката е същата – тъмносиня, фонът е отново изчистен, златен, евангелистът е седнал на висок трон, маркиран с червено, който е украсен вероятно чрез използване на техниката на интарзията с различни парченца дърво, полускъпоценни камъни и метални вставки. Тронът е украсен с големи топки. Зад него се вижда завеса. Силно приведената поза на седналия върху синя възглавница евангелист е характерна за иконографията на пишещия Лука. Той е облечен в горна розова дреха и долна синя с виолетови кантове. Деколтето около вратната извивка е голямо, ореолът също. Той е нанесен, както и надписът към миниатюрата, с оранжево-червено мастило. Лицето с късата брада и мустаците, косата, оголената ръка са деликатно моделирани. Гънките на дрехите са с характерните, събиращи се в конус, гънки между краката, както е при другите евангелисти. Кодексите са големи по размери, със сини кантове, както и пюпитърът с резбования орнамент, който излиза извън рамката. В тази миниатюра липсва кошчето със свитъците. В нея впечатлява деликатната розово-синя гама и тънкото моделиране на лицето и косата. Миниатюрата е добре запазена и личи асистът (щрихите) при моделирането на обемите.

Миниатюрата на евангелист Йоан (л. 225б) е поместена, в отличие от тези на евангелистите Матей, Марко и Лука, на органичен от тетрадата лист. Той е седнал на същия висок трон, подобен на този на евангелист Лука, изрисуван с киновар и тъмносини инкрустации. Зад трона е разгърната завеса. Тъмносиня е и възглавницата, на която е седнал евангелистът, представен как приема Божието послание. Десницата на Бога се спуска от десния горен ъгъл на рамката. Евангелист Йоан е в поза на медитация, с глава и ръка, вдигнати към небесния сегмент. Лицето е смело разработено, с асист се дообработват брадата, косата и оголената ръка. Нимбът е отново голям, очертан с тъмночервено мастило, като надписът към миниатюрата.

В миниатюрата преобладава деликатната розово – (в четири варианта) синя гама. Горната дреха на евангелист Йоан е розова, тя е паднала почти до пояса, под нея се подава долната дреха, оцветена в небесносиньо с виолетов кант. Деколтето е широко, във вид на трапец около вратната извивка, фигурата е масивна, с подчертаване на обема под кръста и със стреловидно падащи гънки между коленете. Формите и обемите са масивни. На тази трактовка отговарят и големите кодекси, шкафът с инструментите и постаментът за кодекса, който излиза извън рамките на миниатюрата. Бледокафяво-розовото оцветяване на тази част кореспондира с подобната гама на фигурата и с голямата отворена

плетена кутия за свитъците. Текстът в кодексите на четирите миниатюри е изписан със злато и едро уставно писмо.

Както е добре известно, портретите на евангелистите, поместени пред съответните текстове, са проучени от А. Френд, Г. Галаварис, Р. Нелсън, Р. Бергман, У. Льорке[59]. По-късно Х. Хунгер и К. Весел описват осем иконографски типа[60]. В Четириевангелието от Корча 93 първите три миниатюри на евангелистите следват – Матей (№ 4), Марко (№ 5) и Лука (№ 6). Иконографията обаче на евангелист Йоан не ни дава точен паралел в познатите ни ръкописи от IX–X в. и по-късно[61]. Той е седнал на трон с високо вдигната към небесната сфера ръка, което по-скоро напомня иконографията на пророк Йеремия (виж ръкописа от Библиотека Лауренциана, Cod. Plut. V. 9 (л. 127)[62]. Връзката между Божието послание и евангелиста, който го препредава, е визуализирана изключително експресивно. Подобна иконография се появява през XIII и XIV в. (виж например Четириевангелието от Университетската библиотека в Принстън, Garrett 2 (л. 358б) от третата четвърт на XIII в., както и в ръкописите Iviron, Cod. 5 от средата на XIII в. и от Атина, Cod. Ath 118 (л. 118б) от средата на XIV в.[63]. Най-близо до тази боговдъхновена поза е тази на евангелист Йоан от църквата „Никола Орфанос", стенописите на която са от Палеологовия ренесанс[64].

---

[59]**Friend**, Albert M. The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts, 1. – B: *Art Studies*, 5, (1927), c. 113–147; idem, The Portraits of the Evangelists in : Greek and Latin Manuscripts, 2. – B: *Art Studies*, 7, (1929), c. 3-29; **Galavaris**, George. The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels. – B: *Byzantina Vindobonensia*, 11 (1979), c. 36–72; **Nelson**, Richard. The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospels Book (College Art Association Monographs 36). New York: New York Univ. Press, 1980; **Bergmann**, Robert. Portraits of the Evangelists in Greek Manuscripts. – B: *Illuminated* Greek manuscripts from American Collections. An Exhibition on Honour of Kurt Weitzmann. ed. Gary Vikan. Princeton: Priceton Univ. Press, 1973, c. 44–49; **Loerke**, William. Incipit's and Author Portraits in Greek Gospel Books: Some Observations. - B: *Byzantine* East, Latin West. Art – Historical Studies in Honour of Kurt Weitzmann. éd. Mouriki, Doula et autres. Princeton: Priceton Univ., 1995, c. 377–381.

[60]Evangelisten. –B: *Reallexikon zur* byzantinischen Kunst. hrsg. Klaus Wessel. B. 2, (1971), c. 425–507; **Spatharakis**, Joannis. The Left – Handed Evangelist. A Contribution to Palaeologan Iconography. London: The Pindar press, 1988. 184 c.

[61]**Loerke**. William. Incipit's and Author Portraits..., 1995, c. 379.

[62]**Weitzmann**, Kurt. Die Byzantinische..., 1935, tabl. XXXV, ill. 199.

[63]**Illuminated** Greek Manuscripts from American ..., 1973, 176, fig. 90 ; **Γαλάβαρης**, Γ. Ιερά Μονή Ιβήρων. Εικονογραφημένα χειρόγραφα. Άγιον Όρος, 2000, εἰκ. 32 ; **Marava-Chatzinicolaou**, Anna, **Toufexi-Paschou**, Christina. Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. vol. 2. Athens: Publ. Bureau of the Academy of Athens, 1985, fig. 73.

[64]**Spatharakis**, Joannis. The Left – Handed Evangelist..., 1988, fig. 86.

За разлика от деликатната рисунка в декорацията на Корча 93, изображенията на евангелистите издават определено ръката на миниатюрист, който по-скоро се доближава до едни по-семпли решения в композицията, до прекомерно уголемяване на едни детайли за сметка на други, до натрупване на обеми и аксесоари на едно място и застъпването им. Деликатната класицизираща линия в изкуството на Македонския ренесанс като че ли не се усеща в миниатюрите от Евангелието от Корча. И въпреки едрите обеми, някои характерни детайли при Евангелието от Корча (като кошницата за свитъците и позите на евангелистите, сравнени със Ставроникита 43) и все още липсата на развит архитектурен декор, отсъствието на мекота в третирането на обеми вместо преобладаване на графично-декоративния стил – насочват най-вероятно към първите десетилетия на X в. Трудно е да се направи и паралел между миниатюрите на Евангелието от Корча 93 и запазения портрет на евангелист Матей от ръкописа от Месина F. V. 18, въпреки че в Евангелието от Месина се среща детайлът на прекомерно големия кодекс, кошчето (затворено и върху него е поставен съд за вода), но приликите свършват дотук.

В заключение, вместо вариращата от XI до XIII в. датировка на Евангелието от Корча 93 и по-точно наложилата се в каталозите и изданията в Албания XIII в., предлагам едно по-ранно датиране – първите две десетилетия на X в., обосновано от типа писмо, оформянето на каноничните таблици, на декоративната и илюстративната украса[65].

Към подобна датировка насочва и иконографията на каноничните таблици, която предлага символично тълкуване на земната и небесната литургия, т.е. тяхната съпоставимост, макар че за X в. това не е рядкост, среща се и в ръкописите от XI в., като например Грузинското евангелие от Местия[66]. Чрез „Архитектоничните рамки" в горния регистър

---

[65]Теофан Попа в анотациите към ръкописа и в част от публикациите си е предложил XI–XII в. за текста и XIII в. за миниатюрите, вж **Mullen**, Roderik. Ködikët e shqipërisë, 2003, с. 172-173 (XI–XII, XIII – за миниатюрите); в публикацията от 2006, **Popa**, Teofan. Miniatura dhe piktura mesjetare në Shqipëri (shek. VI–XIV), дава датировка за миниатюрите XIII в., както и в **Mullen**, Roderik. Ködikët e..., 2003, с. 66, 190, 194; **Mullen**, Roderik. Ködikët e..., 2003, с. 227, дава датировка XIII в.; **Sinani**, Shaban. Beratinus. 2004, с. 119–120, дава датировка XIII в., а в илюстрациите на с. 418 – XI в., на с. 419–420 – XII в.; същият автор **Sinani**, Shaban. Kështjella e virtytit. Tiranë, 2001, на стр. 15 дава датировка XIII в.; **Džurova**, Aksinija. Manuscrits grecs enluminés... .Vol. 1, 2011, с. 153–172; idem, **Catalogue**..., 2001, с. 31–32.

[66]Виж в тази насока: **Bornert**, Rene. Les Commentaires byzantins de la Divine liturgie du VIIe au XVe siècle. – В: *Archives de l'Orient chrétien* (Institut français d'études byzantines), Paris, 1966, № 9, с. 105–124; **Тафт**, Робърт. Византийский церковный обряд. краткий очерк. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000, с. 62–75.

на каноничните таблици на Евангелието от Корча 93, на практика, се възпроизвежда въображаемата действителност на небесния Йерусалим – една иконография, която по-късно ще бъде доразвита във фронтисписите на Хомилиите на Григорий Назиански от Синай гр. 339 (виж л. 4б) около 1150 г., във Ватиканския и Парижкия ръкописи на Беседите на Яков Кокиновавски (Vat. gr. 1162, л. 2 от втората четвърт на XII в. и Paris. gr. 1208, л. 3б от първата половина на XII в.)[67]. По-късно подобни композиции, но в още по-разгърнат вид и засега без познат паралел в гръцката ръкописна традиция от XIV в., ще видим в един ръкопис отново от Държавния архив в Тирана – Вльора 10, датиран от T. Попа и R. Mullen от XI–XII в. и фигуриращ при К. Аланд под № 2253 от XII–XIII в., а всъщност блестящ представител на края на Палеологовската книжна украса[68]. Към иконографията на земния Йерусалим спадат и орнаменталните елементи, използвани в първия регистър на каноничните таблици в Евангелието от Корча 93, например: цветните мотиви (л. 4), ромбовидните (л. 5, 5б, 6), мрежовидният, който се свързва с външния вид на скинията (л. 7б); и на небесния Йерусалим във втория регистър: палмовите клонки, херувимите и гълъбите (л. 4б, 6б), ромбовидните мотиви с точкуването (л. 6б, 9); мотивът на оградната решетка (л. 6, 9) – всички те във връзка с представите за Рая в християнското изкуство като оградена едемска градина[69].

Както е добре известно, в източната традиция на християнството, запазена до късно сред православните, се е вярвало, че литургията се е извършвала на небето и свещениците и вярващите само са се присъединявали към нея[70]. Преди началото на молитвата за тайнството на Евхаристията свещеникът се е обръщал към ангелите и стоящите до Прес-

---

[67] **Andersen,** Jeffri. The Liturgical Homilies of Saint Gregory of Nazianzus. – В: *The Glory* of Byzantium Era A. D. 843–1261. eds. by Helen Evans, William D. Wixom. New York: Metropolitan Museum of Art, 1997, с. 109–110; **Trésors** de Byzance. Manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale …, 2001, с. 21–22; вж също **Džurova**, Aksinija. Byzantinische Miniaturen. Schätze der Buchmalerei vom 4. bis 19. Jahrhundert..., 2002, Taf. 86–88.

[68] **Džurova**, Aksinija. Manuscrits grecs enluminés…, Vol. 1. 2011, с. 153–172.

[69] **Лидов**, Алексей. Мандилион и Керамион как образ-архетип сакрального пространства. – В: *Восточнохристианские реликвии*. Москва: Прогресс-Традиция, 2003, с. 249–280, ил. 24, както и статията на **Цветкович**, Бранислав. Семантика и орнамент: принос към методологията на изучаване на средновековната украса. – В: *Проблеми на изкуството*, 2, 2009, с. 3–9.

[70] **Бенчев**, Иван. Иконы ангелов. Образы небесных посланников. Москва: Интербук-бизнес, 2005, с. 119–122; **Bornert**, Rene. Les Commentaires byzantins de la Divine liturgie…, 1966, с. 82–110, с. 176–180.

тола Господен херувими и серафими да се присъединят към нея. При малкия вход, извършван по време на литургията, служителят се моли на Господ да му изпрати небесните ангели като съслужители и в този смисъл граници между небесната и земната литургия не са съществували, защото Христос е извършвал литургията на небето, а свещениците и църковните служители – на земята. Дяконите по време на земната литургия изпълняват ролята на серафимите от небесната литургия. Не бива да се забравя, че в края на IX в. съществува цялостна теория за мистичния и символичен характер на литургичното действие[71].

При небесната литургия ангелите винаги се изобразяват с рипиди, кандилници и свещи като символ на моление (мотиви, които се срещат на няколко места в каноничните таблици на Евангелието от Корча 93). Това възможно успоредяване между небесната и земната литургия с църковната утвар и участниците в нея почива на разбирането, че всичко, което се извършва в сакралното пространство на храма, има своя първообраз на небето. Присъствието пък на тетраморфи – четирите крилати същества с ликовете на човек, лъв, телец и орел, отговарящи на най-висшите христови добродетели – въплъщението, мъжеството (лъва), жертвоприношението и духа (да си припомним вече посочената илюстрация от Псалтира от манастира Пантократор 61 от IX в. – л. 165), се дължи на изобразяването им около Божия престол и по-късното им свързване с четирите стълба, на които се крепи църквата – четирите евангелия, пропити от единен дух. Всъщност, както вече отбелязахме, това е символичният смисъл и на самите таблици, синхронизиращи епизодите от живота, страданията, смъртта и възкресението на Христос, както и основният замисъл, заложен и в цялостното изписване на текста във формата на кръст.

Възможно е в бъдеще да се открият свързващи звена между ръкописа от Корча и други подобни ръкописи, предимно в каноничните таблици, където се откриват реминисценции на едни по-разгърнати успоредици между небесната и земната литургия, вероятно съществували в предишните столетия, запазени като иконография в периферните зони на Византия или в продукцията на столичните манастири с източно монашество и постепенно след IX в. – редуцирани до украса на таблиците на каноните, предимно от флорален и зооморфен тип. Доказателство за това е каноничната таблица от посоченото вече многократно от нас грузинско евангелие от XI в. от Местия, писано по поръчка на епис-

[71] **Bornert,** Rene. Les Commentaires byzantins de la Divine liturgie..., 1966, с. 105–124; Тафт, Робърт. Византийский церковный..., с. 62–75.

коп Захарий, виден деец от първата половина на XI в. Вероятно ще се открият и други ръкописи с текстове, изписани на кръст, подобно на това, използвано до късно за литургични цели, евангелие от Корча (виж за тази му функция по-късните "Сказания за евангелията", поместени вероятно през XIV–XV в. на л. 11б–12; 91б–92; 140б–141; 224б–225, както и по-късните добавки след л. 282 до края в Евангелието от Корча 93). Но засега можем да предположим с по-голяма доза вероятност, че Евангелието от Корча 93 е възникнало в първите две десетилетия на X в. в резултат на специална висока поръчка, възможно в някой от манастирите с грузински монаси в Константинопол, където се пазят доиконоборските традиции по-дълго, както тези традиции са запазени и в латинските евангелия с канонични таблици (виж Harley 1775 от VI в. или Евангелието от Гент, около 800 г. съответно с 18 и 17 таблици). А що се отнася до изписването на текста във формата на кръст, ще дам само пример с частичното изписване на текста във вид на кръст от Евангелието Paris. gr. 64 от третата четвърт на XI в. (л. 10б–11, 64б–65, 102б–103, 158б–159), което, според последните изследвания на колегата А. Л. Саминski, показва именно подобна специална поръчка[72].

Тук не бива да изпускаме също констатациите, направени от Фр. Д'Аюто по отношение на украсата на Евсевиевите таблици, наречени от него „лакмус за установяване на сложността и богатството на отношенията и взаимовлиянията между народите от Християнския Изток при сравнението между гръцките и източните ръкописи", имайки предвид една група ръкописи, предимно арменски и гръцки, от IX–X в. – Евангелието на кралица Млке от манастир във Венеция 1144/86 от 862 г. или 902 г., Ечмиадзинското евангелие от Матенадаран № 9430, гръцкото евангелие от Ватикана, Pal. Gr. 220 и Евангелието от Библиотека Марчиана, gr. I. 8[73]. Всъщност, използваният репертоар в тях показва едновременно устойчивостта на определени мотиви от Античността, т.е. за определен субстрат (Евсевиевият архетип), който се възпроизвежда с по-големи или по-малки изменения и за „адстрат" – за обмен и движение на мотиви между близки в културно отношение ареали. Тези два процеса се проявяват синхронно през втората половина на IX и първата половина на X в. в арменска, грузинска и гръцка среда,

[72] **Саминский**, Александр Возникновение и назначение рукописи Национальной библиотеки в Париже grec. 64. – В: *Μοσκοβια* к 60-летию Б. Л. Фонкича. Проблемы византийской и новогреческой филологии. Т. 1. Москва: 2001, с. 405–418.

[73] **D'Aiuto**, Fr. Il libro. 2005, с. 310–313.

за да подчертаят още веднъж конкретните връзки и отношения между различните книжовни и художествени общности в този период[74]. Към подобен феномен на общуването можем да отнесем и декорацията на Четириевангелието от Корча, в което преплитането на различни влияния и връзки е ярко отразено. Изразена е до степен да заличи различията между столично изкуство и това на периферията, и да постави още веднъж въпроса за гравитиращи или за разноезични писачи, работещи в едно и също ателие, довели до разнообразието на ръкописната продукция от втората половина на IX до средата на X в.

Ако изходим от постулата, че "евангелието, което стои явно върху олтара, е образ на Христос, а кръстът – на неговата саможертва", то причините за създаването на един подобен кодекс са обясними, макар и изискващи големи средства и калиграфски, и писачески умения. Следите от литургична употреба в Евангелието Корча 93 (виж посочените вече по-късно добавки в края на всяко евангелие), насочват обаче по-скоро към поръчването му за индивидуално моление. За това свидетелства освен изящното му оформяне, но и фактът, че ръкописът е във великолепно състояние, въпреки липсата на няколко листа в началото и по-късните добавки в края. Като какъв е бил замислен този ръкопис? Най-вероятно като луксозен образец, като един вид „съкровище" за притежателя му. Тук ще дам пример от Завещанието на Евстатий Бойлас от 1059 г. за подарените от него книги на църквата „Св. Богородица", което започва със следното: „Моето високо ценено или по-скоро безценно съкровище, свещеното и свято евангелие, написано от край до край със златни букви, съдържащо златни изображения на четиримата евангелисти, с емайлови декорации, пурпурна корица и сребърни плочки с позлата"[75]. И защото този текст на Евстатий Бойлас би могъл да се отнесе и към още цяла поредица ръкописи от Държавния архив в Тирана, като Codex Purpureus Beratinus I, златния кодекс на Антим Codex Aureus Beratinus II, към Евангелието от Корча 92, към Евангелието от Вльора 10, Евангелията Берат 4 и Вльора 5, издържани в традицията на най-изящните представители на Blütenblattstil, не можем да не си зададем въпроса от коя среда, за кого, къде и кога са били написани тези луксозни образци. Образци, които отново ни напомнят за превъзходния вкус на византийците към лукса и преклонението им към кодекса като тяло на Логоса, на неговия образ и саможертва.

[74]Пак там, с. 315.

[75]**Vryonis**, Speros. The Will of a Provincial Magnate. Eustathius Boilas (1059). – В: *Dumbarton Oaks Papers*, 11 (1957), с. 267–277.

ЛИТЕРАТУРНИТЕ ПАРАЛЕЛИ НА ЕДИН СТЕНОПИС ОТ РИЛОМАНАСТИРСКИЯ КАТОЛИКОН

Георги Минчев

Отношението „фолклорен текст – средновековна книжовна творба" заема не последно място в научните дирения на академик Петър Динеков. В статията си „Народни предания и легенди в старата българска литература" той пише:

„Търсейки извори за историята на българския фолклор, не можем да не насочим вниманието си към старата българска литература, където са проникнали твърде рано фолклорни творби и мотиви... Изследвани са главно взаимните връзки между фолклор и литература в Средновековието, обаче почти не е поставян въпросът за реставриране на произведенията на българския фолклор въз основа на старобългарски литературни паметници"[1].

Тръгвайки от тези наблюдения на П. Динеков, бих искал да представя една хипотеза за отношението „литературен текст – народна вяра", илюстрирана с няколко примера, принадлежащи към различни и същевременно близки културни кодове: един възрожденски стенопис, няколко псевдо-канонични текста с литургична употреба, както и фолклорни записи на свидетели на ангелофания.

В северната част на откритата нартика на католикона на Рилската обител, в люнета над вратата, водеща към главния храм, е представена една рядко срещана в църковното изобразително изкуство сцена, която условно може да бъде наречена „Ангели записват имената на влизащите и излизащите от църква". В долната част на стенописа за изобразени седем ангела, двама от които са наведени над маса, държат пера и записват на разгърнати пергаментни свитъци имена, някои от които са задраскани. Над тях, в облаци, е седнал Христос, който благославя летящ към него ангел. Ангелът държи пергаментен свитък с незадраскани имена. Над сцената двама ангели са разгърнали свитък, на който се чете:

[1] Динеков, Петър. Между фолклора и литературата. към 1300-год. на бълг. държава. [статии]. София: Бълг. писател, 1978, с. 114.

БАН
БИБЛИОТЕКА

Кога влазнме в' цр҃кватa агг҃лнте бж҃н невндимо стоѧтъ и пнсѵватъ нн имената и прнносѧ гн предъ бг҃а: а конто нзлазатъ докле не се е совершнло правлото, и божествена лїтѵргна нихнните имена залнчавѧ, и таквн нема мздa предъ бг҃а.

Над вратата е представена една друга, рядко срещана в българската иконопис, сцена: „Смъртта на тайноядеца", която според мен е в пряка връзка с долното изображение.

Стенописите в тази част на католикона са дело на самоковския зограф Димитър Христов и са изпълнени през 1846 г.[2]

Част от стенописите в северната част на откритата нартика – и, по-точно цикълът с Богородични чудеса в най-източния сляп купол, са описани и убедително интерпретирани от Иванка Гергова в споменатата по-горе статия[3]. Особено интересни са наблюденията на авторката за връзката между текст и изображение: в конкретния случай става дума за визуализация на седем чудеса от „Амартолон сотирия" на Агапий Ландос, издадена във Венеция през 1641 г.; около 40 години по-късно преведена на църковнославянски от украинеца Самуил Бакачич, а след това, със заглавието „Чудеса прясвятыя Богородицы", многократно преписвана и издавана от сръбски и български книжовници[4]. Според българската изкуствоведка, контекстуално близко до едно от чудесата – „За монаха, който се опивал" (№ 15 в „Амартолон сотирия", седмо в куполното пространство на нартиката по описанието на И. Гергова) – е стенописът над вратата към наоса на параклиса „Свети Никола": „Смъртта на тайноядеца": рядко изображение, срещано в ерминийните предписания, но тук представено като контаминация с друго, по-популярно изображение с назидателен характер, зографисано на източната стена на нартиката – „Архангел Михаил мъчи душата на богатия"[5].

---

[2]За времето на изписването и атрибуцията на стенописите вж **Гергова**, Иванка. Цикъл чудеса Богородични в стенописите на риломанастирския католикон. – В: *Проблеми на изкуството*, 2007, № 4, с. 20. Авторката цитира непубликуван ръкопис на Александър **Куюмджиев** (Зографи, ктитори, монаси. Атрибуция и етапи на изписване на католикона в Рилския манастир. София, 2007), който за съжаление не ми е познат.

[3]**Гергова**, Иванка. Цикъл чудеса Богородични..., с. 20–25.

[4]За рецепцията на „Амартолон сотирия" в славянския православен свят вж **Петканова**, Донка. Из българо-гръцките книжовни отношения през XVII–XVIII в. – В: *Годишник на СУ. ФСФ*, Т. 62, 1968, с. 55–151; **Ангелов**, Боньо. Самуил Бакачич в южнославянските литератури. – В: *Ангелов*, Боньо. Из историята на руско-българските литературни връзки IX–XVIII в. [Изследване.] София: Наука и изкуство, 1972, с. 138–143; **Гергова**, Иванка. Амартолон сотирия на Агапий Ландос в българската култура през XVII–XVIII в. – В: *Црквене студије*, (Ниш), 3, 2006, с. 403–423 (тук и по-нова библиография).

[5]**Гергова**, Иванка. Цикъл чудеса Богородични..., с. 22–23.

Тук е мястото да се отбележи, че в научната литература през последните десетилетия, благодарение най-вече на изследванията на няколко поколения български историци на изкуството, бе постигнато много за проучването на входното (и не само входното) пространство на православния храм в контекста на визуализацията на канонични и псевдоканонични текстове с морализаторски характер[6], като все повече се налага мнението, че тази лиминална част на храмовото пространство, сравнявана в мистагогичните трактати с тялото, сомата и заделяна за каещи се грешници, е най-подходяща за подобен тип иконографски текстове, представляващи всъщност „проповед в образи" (ut pictura sermones)[7].

Стенописът, разположен над входната врата на храма, е с определено назидателна, морализаторска функция. Надписът предупреждава верните, че не бива да напускат храма преди края на богослужението. За подобни изображения около входното пространство, но с различни текстове върху свитъците, пише Е. Бакалова, привеждайки примери от църквата св. Петър в с. Беренде (XIV в.) и от търновската църква „Св. св. Петър и Павел" (XVI–XVI в.)[8]. На входните пространства в православния храм посвещава също ред статии и хабилитационния си труд Г. Геров[9]. Особено внимание заслужават наблюденията му върху иконографията на архангелите Михаил и Гавраил, зографисвани най-често от двете страни на вратата[10], водеща към нефа и конкретно развитието на

[6]От по-ранните изследвания заслужава да се спомене студията на **Василиев**, Асен. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. София: Бълг. художник, 1973. 160 с. Вж също така: **Бакалова**, Елка. Ars moriendi. – В: *В памет на* Петър Динеков - традиция, приемственост, новаторство. София: КМНЦ, 2001, с. 448–458; **Bakalova**, Elka. Didactic Themes in Church Mural painting of the 19th Century in Bulgaria. Western Influences? – В: *Association international d'études du Sud-Est Européen Revue*, (Bucarest), 2005–2009, № 35–39, с. 383–394; **Bakalova**, Elka. Principles of visualisation of the pseudocanonical texts in the art of the Byzantine Commonwealth. – В: *Biblia* Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Łódź, 15–17 maja 2009 roku. pod red. Georgiego Minczewa и др. Łódź: Piktor, 2009, с. 167–188.

[7]Терминът е на сръбския изследовател М. Тимотиевич. Тук цитирам по **Бакалова**, Елка. Стенописни надписи върху свитъци: комуникативни аспекти и източници. – В: *Филология*. история. изкуствознание. сб. изследвания в чест на проф. дфн Стефан Смядовски. съст. Е. Мирчева. София: Валентин Траянов, с. 213.

[8]Пак там, с. 211–212, ил. 11.

[9]Вж **Геров**, Георги. Украсата на входните пространства на православния храм. дис. труд за присъждане на н. ст. доктор на изкуствознанието. София, 2009, машинопис; **Геров**, Георги. Пишещите Отци на Църквата и Премъдростта. – В: *Филология*. история. изкуствознание. сб. изследвания в чест на проф. дфн Стефан Смядовски. София: Валентин Траянов, 2010, с. 255–268.

[10]**Геров**, Георги. Украсата на входните пространства..., с. 172–180.

иконографския модел към края на XIII в., когато Гавраил започва да се изобразява като писар – държи в ръцете си свитък и прибори за писане[11]. Без да полемизирам с твърдението на автора, че в случая се наблюдава „съчетание между воински и церемониални елементи"[12] в иконографията на архангелите, бих искал да предложа една хипотеза, имаща отношение към голямата тема за теофанията и ангелофанията по време на литургия.

В този ред на мисли зад морализаторския, дидактичен план на изображенията около входа, се крие една много по-древна вяра – вярата в това, че по същото време, когато в земния храм се извършва евхаристийна жертва, на небето Христос като архиерей отслужва литургия с помощта на прислужващи му като дякони ангели. Според мистагогичните трактати това е особен момент, в който изчезва границата между земно и небесно, небето „се отваря" и служещите с Христос ангели свободно преминават от отвъдното в земното и обратно. В предиконоборческите тайноводства и най-вече в *Мистагогията* на св. Максим Изповедник (ок. 560–662 г.)[13], дори липсва ясно разделение между небесно и земно, духовно и чуствено:

Светата Божия Църква е образ и изображение на целия свят, който се състои от видими и невидими същности, понеже в Нея се наблюдава същото различие и единство, което съществува в него (света – б. м. ГМ)[14].

Космическият символизъм и единството между небесно и земно се подчертават от разсъжденията на св. Максим за символиката на Трисветата песен:

Непрестанното свещено славословие на светите Ангели в Трисветата песен означава изобщо равенството, строя, хармонията и съзвучието в божественото славословие на небесните и земните сили, които ще се осъществят веднага и едновременно в бъдещия век, когато чрез възкресението хората ще се сподобят с безсмъртно тяло, необременяващо душата с тлен и само необременявано от тлена; но като стане нетленно, тялото ще получи сила и способност за приемане на Божието пришествие[15].

---

[11]Пак там, с. 177–179 с най-ранен пример от охридската Богородица Перивлепта.

[12]Пак там, с. 178. Воински елементи в иконографията на архангел Михаил, церемониални – в иконографията на Гавраил, представян в дрехи на висш византийски чиновник. За функциите на архангел Михаил вж **Skowronek**, Małgorzata. Świat cały ma Cię za obrońce. Michał Archanioł w kulturze Słowian prawosławnych na Bałkanach. Łódź: Wyd. Uniw. Łódźkiego, 2008, с. 175–180.

[13]Вж **Свети Максим** Изповедник. творения. Света гора: изд. на манастира Св. вмчнк Георгий Зограф, 2002. 600 с.

[14]**Свети Максим** Изповедник. творения..., с. 177.

[15]**Свети Максим** Изповедник, Творения..., 210–211.

Тук трябва да се почертае, че в съчинението си св. Максим въобще не говори за входното пространство, тъй като неговото описание на литургията отразява един по-ранен етап от развитието на ритуала, когато Малкият вход е бил всъщност край на процесията извън храма, след което йерарси и верни влизат в нефа. И все пак в космическата интерпретация на св. Максим Изповедник не липсват назидателни елементи:

Влизането на народа в Църквата заедно с йерарха означава обръщане на неверниците от незнание и заблуждение към познание на Бога, а също така преход на вярващите от порока и незнанието към добродетелите и знанието: Защото входът в Църквата показва не само обръщането на невярващите към истинския Бог, но посочва и на всекиго от нас, вярващите, макар и престъпващи Господните заповеди със своето разпуснато поведение и срамен живот, изправянето по пътя на покаянието[16].

И в по-късните мистагогични трактати, сред които последният голям синтез на византийската литургична мисъл е *De sacra liturgia* на бл. Симеон Солунски (началото на XV в.)[17], е отделено много място на ангелофаниите, служещи като аргумент в полза на схващането за двустепенния символизъм на новата мистагогия като особено взаимодействие между космическата визия за „небесната литургия" и земната или анамнетична история с нейното експлицитно, репрезентативно обрисуване на историята на спасението[18]. Засилен е морализаторският акцент, в тълкуването солунският архиепископ намалява „космическия символизъм" за сметка на догматични и църковно-йерахични примери. Храмът е разделен на две (както при св. Максим), но, когато е нужно, и на три части: олтар, неф и нартекс, символизиращи заедно неразделната Св. Троица. Тази триделна структура отговаря, според бл. Симеон, на трите групи верни: йерарси и монаси, изобразяващи служещия пред небесния олтар Христос, и чието място е в олтара; верните „в пълнота" – т.е. тези, които са преминали през тайнството покаяние, и чието място е в нефа (те пък изобразяват небесните сили, служещи пред небесния олтар; и накрая – каещите се в нартекса – символ на земната телесност.

В тайноводството на бл. Симеон Солунски се забелязва и едно много по-строго отношение към каещите се: след молитвата за оглашените

---

[16]Пак там, с. 194.

[17]PG, t. CLV; вж руското изд.: **Сочинения** блаженного Симеона, архиепископа фессалоникийского. фототип. изд. Москва: Галактика, 1994.

[18]Вж **Тафт**, Робърт. Византийското богослужение. Кратка история. – В: *Тафт*, Робърт, **Фаруджа**, Едуард. Теология на литургията, теология на символа. ред. Г. Минчев. прев. Елена Велковска. София: НБУ, 1992, с. 53.

„се извършва извеждане на оглашените, което изобразява разделянето на грешните от праведните".

Съединяването на земно и небесно, единството на верни, свещеници и ангели също намира място в разсъжденията за евхаристията, но за разлика от св. Максим, при бл. Симеон Солунски тя е пренесена в един малко по-късен момент непосредствено преди причастието.

Теофанията и ангелофанията са намерили своето достойно място в православната иконография: и „Небесната литургия", и свързаното с нея т. нар. „Причастие на апостолите" нямат пряко отношение към този текст, ще спомена само, че автори като Ханс-Йоаким Шулц[19] подреждат хронологично три най-важни литургични иконографски текста, разположени в най-сакралната част на храма – олтарното пространство – по следния начин: най-старо е „Причастието на апостолите", следва „Поклонение на жертвата" или „Мелизмос", чиято поява според някои изследователи е свързана с богословските спорове във Византия след XI в.[20], а най-късно се появява „Небесната или космична литургия", която е своеобразно иконографско продължение на „Причастието на апостолите". В изследването си „Изкуство и ритуал във византийската църква„ Кристофър Уолтър[21] не дава принципно различна подредба и хронология. Според мен обаче, тези изображения от олтарното пространство донякъде са свързани с темата, тъй както ангелофаниите в *храма* са свързани с изображенията на архангели и ангели *вън* от него

Нека се върнем на изображението над вратата на параклиса „Свети Никола" и да потърсим книжовни паметници, които биха могли да служат за образци на визуализация. Изображението „Ангели записват имената на влизащите и излизащите от църква" също има своите литературни, или, по-скоро, литературно-литургични паралели. Канонични и псевдоканонични. Ангелофаниите са любима тема и на ред псевдоканонични паметници, които биха могли да се определят като 'апокрифни мистагогии/тайноводства'. Сред най-важните от тях са:

---

[19]**Schulz**, Hans-Joachim. Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. – В: *Sophia*. Quellen Östlicher Theologie, 5. Trier: Paulinus, 1980, с. 166–186.

[20]**Бабић**, Г. Христолошке распре у XII веку и појава сцена у апсидалном декору византијских цркава. – В: *Зборник* за ликовне уметности, 2, 1966, с. 11–35; **Куюмджиев**, Александър. Литургийно време и смисълът на композицията „Служба на архиереите"в църквата „Св. Панталеймон" в с. Нерези. – В: Пътн достонтъ. сб. в памет на Стефан Кожухаров. ред. Анисава Милтенова. София: ИЦ Боян Пенев, 2003, с. 518–534.

[21]**Walter**, Christopher. Art and Ritual of the Byzantine Church. London: Variorum, 1982, с. 217–221.

– „Видението на сарацинския владетел Амфилохий", славянски превод/компилация на т. нар. „историческо слово" на Григорий Декаполит от IX в. (според някои автори от XIV в.), като най-ранните славянски преписи са източнославянски от XVI-XVII в.[22];

– „Слово за светата литургия", приписвано на св. Василий Велики и св. Ефрем, публикуван от К. Иванова по среднобългарски препис от 1500–1502 г., но преводът по всяка вероятност е извършен много по-рано, може би през XIII в.[23] За подобен текст, писан от Йеротей Рачанин през 1699 г., съобщава Лазар Миркович[24], който търси византийски литературни паралели в един илюстриран ватикански ръкопис от 1600 г.[25];

– псевдоканонични текстове, тълкувания на св. Литургия, приписвани най-често на св. Григорий Богослов и принадлежащи към въпро-со-ответната литература[26];

– кратки патерични разкази, посветени на видения по време на св. Литургия, поместваны най-често в *Пролога* с най-ранни познати ми примери от XVI в. От особено значение за нашата тема са два разказа, свързани с рилския скрипторий: единият е за съмняващия се в причастието отец, а вторият – съкратен вариант на „Видението на Амфилохий"[27];

---

[22]Първа публикация на славянския текст по ръкопис от лвовския манастир „Св. Онуфрий". вж **Калужняцкий**, Эмиль. Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах львовских. – В: *Труды третьяго археологического съезда в России*, т. 2. Киев: Унив. тип., 1878, с. 238–240. Вж също: **Минчев**, Георги. Видението на Амфилохий и Тълкуването на Св. Литургия по Тайноводството (Мистагогията) на св. Симеон Солунски – два автографа на йеросхимонах Спиридон от началото на XIX в. – В: *Krakowsko-wileńskie* studia slawistyczne. T. 3. pod red. W. Stępniak-Minczewej i A. Naumowa. Kraków: Inst. Filol. Słow., 2001, с. 389–437; За тълкуването на текста вж **Minczew**, Georgi. Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze Słowian na Bałkanach. Łódź: Wyd. Uniw. Łódzkiego, 2003, с. 63–83.

[23]**Иванова**, Климентина. Слово на св. Василий Велики и на отец Ефрем за светата Литургия. – В: *Palaeobulgarica=Старобългаристика*, 2002, № 1, с. 3–16. За други подобни текстове вж **Minczew**, Georgi. Święta księga..., с. 69–70.

[24]**Мирковић**, Лазар. Иконографске студије. Нови Сад: Matica srpska, 1974, с. 255–256; с. 259–260 (публикации на текста от часослова на Йеротей Рачанин).

[25]Вж Missa picta graecorum. – В: *Novae* Patrum Bibliothecae. ed. by Angelo Mai. T. VI. Romae: Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini, 1853, с. 585–592.

[26]Вж **Милтенова**, Анисава. Erotapokriseis. съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. – София: Дамян Яков, 2004. VI, 574 с.

[27]НБКМ № 690, XVIII в.: л. 8'– 11': слово на св. Ефрем как един отец се съблазнил заради анафората; л. 62': слово за сарацина, който видял чудо и се кръстил. – В: *Опис* на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. състав. Беньо Цонев. Т. 2. София: Държ. печ., 1923, с. 269–275.

– едно кратко назидателно четиво за видение на авва Доротей по време на утренята, познато ми по най-ранен препис от XV в. от РБН от Санкт Петербург[28].

Тук е мястото да спомена, че повечето от тези текстове са познати в късни южнославянски (български и сръбски) преписи от края на XVIII – началото на XIX в., а това е много важно в случая, тъй като косвено потвърждава евентуалните литературни образци, служили за визуализация на изображението „Ангели записват имената на влизащите и излизащите от църква"[29].

В четирите групи текстове ангелофаниите са структуробразуващ елемент на наратива. Ангели взимат участие в почти всички свещенодействия и молитви: от проскомидията, през Малкия вход, четенето на Апостол и Евангелие, Велик вход, евхаристийния канон, отпуста. Особено активни са небесните сили в три момента:

1. По време на проскомидията, небето се отваря и ангели изпълват храма:

...вндѣша ꙗкѡ ѿверзе сѧ нб҃о и снндоша множества а҃гґлскаѧ воинства носѧще еднно прекрасное отроүѧ...; ꙗкѡ пакы ѿверзе сѧ нб҃о и снндоша множество нб҃ное воинство, и междѹ нимн голѹбъ бѣлын... („Видението на Амфилохий," по препис на Спиридон Габровски от началото на XIX в.)[30].

В края на молитвата на оглашените, когато ангелите помазват с миро верните в църквата, но вързват грешниците и ги извеждат вън от храма („Видението на Амфилохий" по ръкопис на Г. Билявски от XVIII в., издаден от И. Франко)[31]. Интересен вариант е ангелофанията преди четенето на Евангелието от НБКМ 257. На л. 54 четем:

---

[28]**Минчев**, Георги. „Видението на авва Доротей" за присъствието на ангели по време на утринята по ръкопис Соф. 1444 от Руската национална библиотека в Санкт Петербург. – В: *Południowosłowiańskie* Zeszyty Naukowe. Język-literatura-kultura, T. 1. Łódz: Wyd. Uniw. Łódzkiego, 2004, c. 117–121.

[29]Освен споменатите в монографията *Święta księga...* преписи, ще спомена за още два текста, с които съм работил след излизането на книгата. Това са: един украински пролог (със следи от българизми) от началото на XVII в. от Лвовската държавна библиотека, съдържащ кратък патеричен разказа за видението на отец Амоний (вж **Гординський**, Ярослав. Рукописи бібліотеки монастиря св. Онуфрія ЧСВВ у Львові, вип. 1, Жовкві, 1927, № 27; поучение на св. Ефрем за литургията от 20-те години на XIX в. в сборник № 275 от НБКМ (вж **Опис** на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. състав. Беньо Цонев. Т. 1. София: Държ. печ., 1910, с. 177–179).

[30]**Minczew**, Georgi. Święta księga..., c. 79.

[31]**Франко**, Иван. Апокріфи і легенди з українських рукописів. Т. 4. Львів: 1906, с. 92–98; Вж и **Minczew**, Georgi. Święta księga..., c. 80.

премѫдростъ простн тогнва аг҃ѓлн прнводатъ правовѣрнїн ѵлц҃ы дето са со страхъ стоѫлн въ ѵеркватa, а дїаволете ванъ седеха та сн шстреха зѫбнте като сърпове дано нзтеглн некого ѵеловѣка нз церквата да се н тїѫ возвеселатъ;

Тогнва аг҃ѓете нспаждаха тїѫ ѵлц҃ы нз церквата навънъ дето не са стоѫлн сосъ страхъ въ церквата: а прв҃ныте ѵлц҃ы водат гн на бл҃гословенїе;

2. По време на литургията на верните:

а) когато пред царските двери стоят ангели с огнени мечове и прогонват дяволите, отнемат от тях записи с греховете на хората и ги палят. („Видението на Амфилохий", автографът на Спиридон и ръкописът на Г. Билявски)[32];

б) когато стоящите със страх на литургията верни се причестяват, а ангелите носят записани имената им на небето и ги дават на Господа. Така е в НБКМ 257, л. 56:

кога ρеѵе попо твоѫ ѿ твонхъ тогнва даватъ аг҃ѓлете секомѫ, кон како е слѫшалъ н стоѫлъ въ церквата сосъ страхъ на ст҃ѫ лнтѫргнѫ. когн ρеѵе попо, въ первы помѫнн гн҃, тогнва аг҃ѓлете препнсѫватъ нмената та гн предаватъ вышнемѫ ц҃рю.

В някои пролози под датата 5 март е поместен текст, чиято връзка с патеричните разкази е очевидна. В споменатия украински пролог от XVII в. четем:

в т҃ѳ҃ днъ ѡ внденїн аг҃ѓла пншѫща входѫща въ ц҃рк҃ов҃. по҃ ї҃а҃ мл҃енїе лѵ҃ргнсаа во ц҃рк҃вн вндѣ аг҃ѓла стоѫща ѡ десн҃ю ѿтарѫ прнходѫщнх҃ в ц҃рк҃ѳ҃ нмена напнсѫющн в҃ кннгн і лѣнѡ҃тїю нсходѫщнх҃ ҁаглаж҃аше нмена н҃ҳ҃ по г҃ д҃нїн оумроша. да се вндоѵще бр҃ѣе пр҃ѣ ѿпоѵщенїѫ мт҃вн не нсх҃оте нс ц҃рк҃ве, ѡ х҃ѣ ис҃ѣ.

Патеричният разказ за видението на отец Амоний по време на литургия ми е познат по източнославянски ръкописи и старопечатни книги, а за популярността му свидетелства включването му в Макариевите Чети-Минеи под същата датата – 5 март:

В҃ тон҃ дн҃ь слово ѡ вндѣнїн аг҃ѓла, напнсаю въходѫщаѫ в҃ цр҃кв҃ъ.

Попъ Ам҃монїн лнтѫр҃гнсаа в҃ цр҃кв҃н. вндѣ аг҃ѓла стоѫща о десн҃ю ол҃тарѫ, в҃ходѫщнх҃ в҃ цр҃кв҃ь нмена напнсаше в҃ кннгн. а лѣностїю нз҃лаҁѫщнх҃ нз҃ цр҃кв҃н нзглаждаше нмена. нже н по тр҃е десатн҃ днѣхъ ѵмроша. да се вѣдоѵще братїе. преж҃е ѿпѫщенїа мтв҃ы не нзлаҁнте нз҃ цр҃кв҃е[33].

---

[32]Пак там..., с. 81.

[33]**Die grossen** Lesemenäen des Metropolite Makarij. Hrsg. von Eckhard Weiher et all. Uspenskij spisok, B. 1 (märz), Freiburg i Br.: 1977.

Трябва обаче да се подчертае, че видения за ангелофании по време на богослужение проникват още в среднобългарски паметници, в превода на *Сводния патерик*[34].Много близо до темата за видения по време на литургия е разказът за презвитера, който видял как ангели дават на монасите подаръци по време на бдение[35].

Особено място сред изброените книжовни паметници заема „Видение на авва Доротей". Този кратък нравоучителен наратив, типичен представител на монашеската книжнина и близък до жанра на патеричните разкази, прониква след XV в. в източнославянските сборници със смесено съдържание. По един такъв ръкопис, „Измарагд" от XVII в., видението е публикувано от Иван Франко, като по-късният текст показва несъществени разлики по отношение на ръкописа от РНБ[36].

Основната разлика между „Видение на авва Доротей" и другите псевдоканонични творби е, че в него става дума за ангелофания, но не по време на литургия, а по време на утриня. Но, от друга страна, разказът е толкова близък до стенописа от риломанастирския католикон, че е много вероятно той да е сред основните литературни текстове, послужили за визуализация на мотива. Фабулата е следната: монахът Доротей разказва на събратята от монашеската общност, как е видял ангел, излизащ преди утренята от олтара, и държащ в ръцете си златна чаша и златна четка. Ангелът записва имената на дошлите в църква монаси. В края на утренята ангелът отново записва със златната четка имената на присъстващите и отнася на небето имената на онези монаси, които са издържали от началото до края на богослужението. Те получават благослов от Господа. Онези обаче, които излизат преди отпуста, не могат да разчитат на благослов, тъй като ангелът изтрива имената им. "Видението" завършва с кратко поучение на авва Доротей към монасите да стоят в църква по време на цялата утреня, за „да бъдат написани нашите имена на небето"[37].

Прегледът на посочените псевдоканонични и патерични текстове насочва към един много вероятен литературен първообраз (или по-скоро първообрази) на надписа над вратата на параклиса „Свети Никола" от риломанастирския католикон. Той е контаминация от приписваното на св. Василий Велики и Ефрем псевдоканонично тълкувание на литурги-

[34]**Николова**, Светлина. Патеричните разкази в българската средновековна литература. [моногр.] София: БАН, 1980. 426 с.

[35]Пак там, с. 184–185.

[36]**Франко**, І. Апокріфи і легенди..., Т. 4, с. 98. Вж също: **Minczew**, Georgi. Święta księga..., с. 69.

[37]**Минчев**, Георги. „Видението на авва Доротей"..., с. 117.

ята и поместеното в пролога видение на отец Амоний. Особено място сред тези образци заема „Видение на авва Доротей". Паралели могат да се открият и с по-стари, но познати на Балканите по късни преписи псевдоканонични тайноводства, каквото е „Видение на сарацинския владетел Амфилохий", и по-общо с текстове с основна тема ангелофании по време на богослужение.

Иконографията над вратата към риломанастирския католикон би могла да се интерпретира в хронологичен план по следния начин. Ранните иконографски образци, представящи архангелите Михаил и Гавраил като пазители на нефа, развили се в един по-късен период и диференцирали функциите на двамата (Михаил като прогонващ, а и мъчещ грешниците, а Гавриил като писар, отбелязващ имената на влизащите в храма), във възрожденската българска иконография се променят по посока на дидактичния изказ: Михаил и Гавраил са заменени от безименни безплътни сили, предупреждаващи верните да не излизат преди завършването на службата. Склонен съм да допусна, че литературните образци на възрожденската иконография, подобно на някои барокови елементи в нея, са с източнославянски (украински и руски произход).

Иконографията на фланкиращите входа архангели и ангели поставя и един интересен пространствен въпрос, свързан с ангелофаниите вътре в сакралното пространство. Става дума за паралелизма между изображенията в нартекса и на иконостаса. Както е добре известно, на северните двери на иконостаса най-често се изобразява архангел Михаил, който там изпълнява функцията на пазител на най-сакралното пространство, *Sancta Sanctorum*, на олтара, отъждествяван в мистагогиите със седалището на Бога над небесните селения или с рая. Пространство, до което имат достъп свещениците, изобразяващи по време на богослужение Христос, и дяконите – земен образ на безплътните сили. Безплътните сили пазят небето/рая/олтара от света/нефа. Иконостасът е лиминалното пространство, до което могат само „со страхом Божиим" да се приближат верните „в пълнота": т.е. изповядалите се миряни, които могат да приемат причастие. Преди или по време на причастие, но винаги по време на литургията на верните, ангели отнемат греховете им (често под формата на свитъци, палят ги и занасят имената на верните в „пълнота", пак под формата на изписани свитъци на небето. Така архангели и ангели на два пъти се явяват пазители на храма: не допускат грешници в църквата и пазят *Sancta Sanctorum* от верните, на които все пак е дадена възможност да приближат границата между земно и небесно. При условие, че са се пречистили в изповедта и причастието.

Но за да има изповед и причастие, те трябва да бъдат предхождани от пост. Струва ми се, че в този аспект би трябвало да се тълкува и изображението „Смъртта на тайноядеца", разположено над стенописа „Ангели записват имената на влизащите и излизащите от църква". И. Гергова отбелязва, че ерминията на Дионисий от Фурна предвижда такова изображение, но тайноядецът е монах, докато на изображението от риломанстирския католикон тайноядецът не е облечен в монашески одежди. В статията си тя привежда и паралел от *Амартолон сотирия*, чудо № 26: за богатия княз, който решил да стане монах в манастира на св. Сава, но не могъл да издържи на лишенията на иноческия живот, не работел и ядял тайно. Във видение вижда Богородица и ангели, отказващи му причастие. Тогава се покайва и заживява праведно[38].

Връзката на този стенопис с медальона от слепия купол на нартиката от католикона изглежда по-косвена; сюжетът е като че ли по-близо тематически до изображението на ангелите над вратата. Зографът е познавал предписанията на Дионисий от Фурна, със сигурност е познавал текста на *Амартолон сотирия*, а както се оказва – и други литературни произведения, тълкуващи в псевдоканоничен план литургията и причастието. Сторило му се е много по-логично да изобрази греха на тайноядеца именно над свитъка с предупреждението към верните, тъй като „тайноядецът", т.е. „непостилият", се излага на смъртен грях, ако приеме причастие след като се е хранил. Едно предупреждение, особено актуално за монашеските братства, където честите пости са едно от най-важните условия за благочестив живот, а нарушението им е считано за тежък грях.

И тук текстът би могъл да свърши. Но тъй като теофаниите и ангелофаниите по време на богослужение присъстват и във фолклорни наративи, бих искал да спомена и няколко думи за тях. Ето няколко примера, записвани и публикувани по архивни материали или в СбНУ.

Народното християнство гледа на Михаил като на „писар", записващ душите в тефтер. В една песен за строеж на манастир на Света Гора Господ се обръща към „душевадеца" (или други ангели) със следните думи:

Я си тефтерите извадете,
та си душите проверете,
има ли душа безгрешна[39].

[38]Цит. по: НБКМ 740, *Амартолон сотирия* (Чудеса Богородични), 19 в., лл. 82'–83'. Описанието вж **Опис** на славянските ръкописи ..., с. 402–404.
[39]АИФ 297 II, с. 149–150.

Този текст е публикуван в изследването на М. Сковронек, която дава и други текстове на мотива „Господ гради манастир от безгрешни души" и правилно отбелязва, че паралели могат да се открият и в старозаветните апокрифи: в „Словото за праведния Авраам" греховете на грешните души записва Енох[40].

През 2000 г. взех участие в теренни проучвани в Гоцеделчевско. В село Ляски записах меморат от Невена Панайотова, родена през 1925 г.:

„Аз сама не съм виждала ангели в църква, ама моя приятелка е виждала в манастира Св. Панталеймон (над село Добринище – б. а., Г. М.). В нощта срещу празника на манастира преспала в църквата за здраве, а на сутринта, на литургия, видяла ангел, излязъл от олтара със свещеника по време на преноса (Великия вход – б. а. , Г. М.). Не всички виждат ангели, защото са грешни. Само който е без грях, той ги вижда. Тя, приятелката ми де, го видяла ангела преди 9 септември 1944 г. Посетне не съм чувала някой да ги е виждал"[41].

Много интересни са примерите, дадени от Вихра Баева, за ангелофании по време на утриня. Нейна информаторка е Олга Томова, родена през 1919 г. в Асеновград, която по следния начин тълкува неделното богослужение:

„... И тогава, вика – нашта ръководителка, тя ни казваше: това е от видение, това не го пише в книгите. Тогава, вика, ангелът като класен наставник изважда едно тефтерче. Със сичките ни грехове през седмицата. И ни ги заличава. Затва, вика, който рано иде на черква, това е придобивката. Първата част на службата е Троичният канон и Шестопсалмието – шест псалома се четат. Това е, вика, първия час. Който, значи, присъства, обаче да е редовен в неделното богослужение, ангелът ни заличава всичките грехове през седмицата. Ама не смъртни.

.... Третият час на службата е *Благословено царство*. Като кажат *Благословено царство*, земната църква се свързва с небесната. И тогава никой, който дойде след *Благословено царство*, не бива напред да върви, щото напред има много ангели, светии, и, вика, не бива"[42].

Ето и едно фолклорно „тълкувание" на небесна служба, записано от същата информаторка в Асеновград:

---

[40] **Skowronek**, Małgorzata. Świat cały..., c. 162.

[41] Меморатът е публикуван в: **Minczew**, Georgi. Święta księga..., c. 90.

[42] **Баева**, Вихра. Фолклорното християнство: механизми на обучението във вяра. – В: *Człowiek* w sferze oddziaływania obcej kultury. materiały z Międzynarodowej Naukowej Konferencji Studenckiej, Łódź, 7–9 grudnia 1998 roku. Łódź: Uniw. Łódźki, 2000, с. 271–280. Фолклорни записи на „ангелска служба" вж: **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса. (локална традиция и личен опит). София: Диос, 2001, с. 70–75.

„Пък попадията беше събрала момичета (вечерта срещу храмовия празник – бел. а., Г. М.) да ѝ шият парцали. Едно време хората нямахме килими, черги тъчахме. И посряд нощ чуха как забиха камбаните, видяха как са освети черквата и вътре как се почна богослужението. Но тях ги е било страх – полунощ, страх ги е било. Казали: Какво ша е това нещо? Вътре са пее едно хубаво, а пък страх на е да такова"[43].

Паралелите с псевдканоничните текстове и иконографията са толкова очевидни, че по-детайлен анализ не е необходим. По всяка вероятност набожните жени от Асеновград (Олга Томова и ръководителката на Женското православно дружество, забранено от комунистическата власт, възстановило дейността си след 1989 г.)[44] са знаели за ангелофаниите не само по разкази на очевидци и църковна живопис. Обяснението на богослужението без съмнение е повлияно от популярни издания, доста разпространени в България в края на XIX–XX в.

Започнах този текст с един цитат от статията на академик Петър Динеков „Народни предания и легенди в старата българска литература", в която той проследява отношението „фолклорен текст – средновековна книжовна творба", апелирайки за нов прочит на книжовните паметници, можещи да послужат за реконструкция на фолклорни текстове. Гледам на моето изследване като на опит да се продължи този мисъл по посока на взаимната връзка „литературен текст – иконография – фолклорен текст", три сегмента, които заедно изграждат една обща визия за света и спасението.

[43] **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса..., с. 71.

[44] **Даскалова**, Бориславa. Социокултурна роля на православния храм „Св. Богородица – Благовещение" в Асеновград. – В: *Малкият свят* на социалните процеси. [Добродан, Троянско]: София, АЛЯ, 1996, с. 85–93.

ОЩЕ ВЕДНЪЖ ЗА „КНИГА ЗА ВЯРАТА”

Вася Велинова

В своята дългогодишна научна дейност академик Петър Динеков винаги е проявявал изключителен интерес към новооткрити текстове, към идентификация на непознати творби или атрибуция на анонимните съчинения в българската средновековна книжнина. За него детайлното проучване на историята на текстовете и ситуирането им в адекватния контекст винаги е било първостепенна научна задача. Акад. Динеков си остава образец за коректност и внимание към текста, към детайла и преди всичко – към културно-историческото значение на конкретния литературен факт. На тази страна от неговата личност на неуморен изследовател посвещавам краткото си научно съобщение.

„Книга за вярата” е названието за комплекс от преводни творби, обединени от тематичната си връзка с догматични и катехитични въпроси на християнската религия, сравнително широко разпространени в книжнината на южните славяни и в Русия след втората половина на XIV в. Всъщност, заглавието в известен смисъл е работно и условно, тъй като не се отнася за целия компендиум от текстове. Насловът на първото съчинение (Ѕаѹѧло съ бг҃мъ книгъ сен въ нен же о св҃тѣн Тронцѣ и о вѣрѣ и проүїнхъ многыхъ.) е прехвърлен автоматично върху целия набор творби, които се срещат в редица разнородни по характер сборници и невинаги са представени в еднакъв състав и обем. Това се обуславя както от функцията на всеки конкретен сборник, в който може да се идентифицира комплексът, така и от мозаичната структура на цялата композиция, позволяваща сравнително свободно групиране на текстовете.

За „Книга за вярата” като за сравнително монолитен набор от текстове най-напред споменава Уйлям Федер в студията си върху т. нар. Мелецки сборник от XVI в.[1] Този сборник, съхраняван в ЦБАН, Киев (сигн. Мел. М./п. 119) и произхождащ от Мелецкия манастир, според автора е съставен от най-малко 6 източника и е един от важните кодекси, възстановяващи цялостната картина на литературния живот през

[1] **Федер**, Уйлям. Мелецкий сборник и история древнеболгарской литературы. – В: *Palaeobulgarica = Старобългаристика*, 6 (1982), № 3, с. 154–165.

IX–XI и XII–XIV в. В Мелецкия сборник, който е хартиен ръкопис, съдържащ 313 л., наред с антилатински полемически статии, аскетически съчинения, жития и тълкования, са поместени следните текстове:

1. О свѣтон Тронце н о вѣре н о прочнхь многнхь..*

2. Вопросы н ѿвѣтъı о светон Тронце.* (приписани на Кирил Александрийски)

3.Нзложеннїе о православнон вѣре н Сказанне о семн вьселенскнхь соборовь. (приписвано на Йоан Богослов или Максим Изповедник)

4. Вопросы н ѿвѣтъı о вѣре хрнстнанскон с'ь собраннем епнтнмнн протнвь еретнковь.

5. Главы латынскне о св. Анне н о Богороднце

6. О родословнн Богороднцн н Нисоуса Хрнста

7. Лѣтопнсьць Нисоуса Хрнста

8. О Благовещеннн Макснма Нсповеднпка

9. О созданнн человѣчьскомь (приписвано на Епифаний Кипърски)

10. Ѫже колнко сътворн Богъ в шестн днехь.*

11. Севѣрнана Гевальского Шестодневь.*

Цялата група от 11 катехитично-догматични и полемични съчинения е засвидетелствана в следните сборници от XV до XVII в. (като невинаги броят на текстовете е еднакъв и невинаги те са поместени в същата последователност):

XV в.: Москва, ГИМ, Син. 561; Увар.753–4; НБМГУ 2Ст170; Петербург, РНБ, Кир. Бел. 66/1143.

XVI в.: Москва, ГИМ, Син. 700, Увар. 516–4.

XVII в.: Москва, ГИМ, Увар, 157-4, Львов ЛБАН АСП–134[2].

Авторът допуска също, че съществуването на подобен комплекс може да се отнесе към времето на Второто българско царство, и то около 1360 г., тъй като един от откъсите е засвидетелстван в ръкопис от 1360 г. от Молдова, а словото, приписвано на Епифаний Кипърски (9), е известно още от XIII в., от ръкопис, съхраняван в Лайден, Скалигер. 74, т. нар. Скалигеров патерик[3].

В по-късните си публикации У. Федер с по-голяма категоричност говори за „collection of catechetic and historical texts known as the Kniga o Troice i o vere"[4]. В друга статия, посветена на тълкувателни текстове, преведени от Методиевите ученици, се дава още един паралел с тек-

[2] **Федер**, Уилям. Мелецкий сборник..., с. 160.

[3] **Федер**, Уилям. Пак там, с. 160.

[4] **Veder**, William. Literature as a Kaleidoscope: the Structure of Čet'i Sborniki. – В: *Федер*, Уйлям. Хиляда години като един ден. животът на текстовете в православното славянство. отг. ред. Светлина Николова. София: КМНЦ, 2005, с.105.

стовата композиция „Книга за вярата" в монашески сборник от края на XVв., съхраняван в НБКМ под сигнатура 1047. В този сборник У. Федер идентифицира само първите три текста от композицията[5].

За появата на „Книга за вярата" и разпространението ѝ в литературата на XIV в. споменава и А. Милтенова, привеждайки като пример Попфилиповия сборник от 1344–45 г. (ГИМ, Син. 38), заедно с двете му копия – сръбското от 1580 г. от сбирката на Хилендарския манастир (Хил. 442) и Тулчанския сборник от XVI в. (БРАН 649), без да уточнява кои произведения са застъпени в тях[6].

Към еротапокритическите творби, посветени на догматически вероопределения, причислява „Книга за вярата" Татяна Илиева, посочвайки я като пример за такъв тип съчинения от XIV в. Според нея компилацията включва творби на Епифаний Кипърски, Севериан Гавалски, Йоан Лествичник, Господнята молитва, тълкуване на Символа на вярата и догмати за троичността на Бог. Тя също привежда като пример Син. 38 от 1344/45 г., т. е. Попфилиповия сборник[7].

Интересът към „Книга за вярата" беше провокиран по време на работата ми със среднобългарския превод на Манасиевата летопис, запазен в ръкопис Син. 38 (т. нар. Попфилипов сборник от 1344/45 г.), като на първо място си зададох въпроса: защо за литературно обкръжение на хрониката са подбрани подобни догматично-катехитични текстове и какъв е техният произход? Този въпрос се налага от факта, че Манасиевата летопис е блестящ образец на византийската придворна книжнина, но е нетрадиционна по отношение на интерпретацията на конкретния исторически материал. В нея ясно личи стремежът на автора да разказва увлекателно, да бъде остроумен, да забавлява своите слушатели. Границите на дидактичната християнска парадигма в това произведение са сериозно размити, салонният вкус налага вплитането в историческия сюжет на любовни истории, легенди, афоризми и алюзии с антични драми, които за тренираното ухо на образования византиец са били неотменна част на културния диалог. В повествованието са вплетени героико-епичното и развлекателното начало,

---

[5] **Федер**, Уилям. За една тълкувателна творба, преведена от Методиевите ученици. – В: *Федер*, Уилям. Пак там, с.146.

[6] **Милтенова**, Анисава. Erotapokriseis. Съчинения от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София: Дамян Яков, 2004, с. 12–13 и бел. 18.

[7] **Илиева**, Татяна. Екзегетическите текстове в старата българска литература от X–XI в. – В: *Старобългарска литература*, 35–36, 2006, с. 38–74, спец. с. 54 и бел. 68. Като цяло студията е посветена на ранния период на развитие на екзегетическата традиция в средновековна България и затова няма коментар за характера на цитираните текстове.

които са отразявали развитието и нивото на вкусовете на византийската аристокрация по отношение на литературата от епохата на Комнините. Към този салонен текст са добавени произведения, свързани с екзегетиката и тълкуването на основни догмати на вярата, откъси от въпросответни съчинения и ексцерпти от Шестоднев, които определено са в контраст с тона на основното произведение. Това наложи един по-обстоен анализ на включените в сборника творби, още повече, че те се повтарят без промени в останалите две негови копия (Хилендарския и Тулчанския сборник, съдържащи преписи на Манасиевата хроника)[8].

Предвид ограниченията в обема, ще приведа само основните резултати от наблюденията над съпровождащите текстове.

В началото и на трите сборника е поместено едно кратко катехитично екзегетично съчинение, озаглавено: Ѯаѵѧло съ бг҃мъ кнѧзъ сен, въ ненже о сѧтѣн Тронцн н о вѣрѣ н проѵїнхъ многыхъ (л.1а). Това е началото на Историческата палея, от която в сборниците е включено само изповеданието на вярата и разказ за шестте дни на сътворението, озаглавен Ѡ еже колнко дѣлъ сътворн бг҃ъ въ шестн̑ дне̑. (л.6а-б). Този превод се различава от познатите в научната литература версии, предимно в руски ръкописи. Той съответства на формалистичните тенденции в превода през XIV в. и предава буквално гръцкия текст. В сборниците са поместени също така откъси от катехизиса на Кирил Йерусалимски (Ст҃го ѡц҃а нашего Кирила арх҃пскпа Алеѯандръскаго въпросн н ѿвѣтн о ст҃ѣн Тронцн - л.1а-б); Изповедание на вярата и разказ за седемте вселенски събора (Нѯложенїе въкратцѣ о правовѣрнѣн вѣрѣ Іѡана фїлософа къ нѣкоемѹ проснвшѹ ѕ него. с нач. Понеже мн есн проснлъ слово добросъвранно н нѯвѣстъно ѡ бл҃гоу҃тнвѣн нашен вѣрѣ – л. 2–6)[9]; Слово на Епифаний Кипърски за Сътворението (PG, 43, col.276–277)[10] и Шестоднев на Севериан Гевалски

[8]Съвременно научно археографско описание на трите южнославянски сборника вж **Дуйчев**, Иван, **Салмина**, Марина, **Творогов**, Олег. Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манасии в славянских литературах. София, 1988, с. 72–102.

[9]Тази част, съдържаща „Написание на правата вяра" от Михаил Синкел с коментари и разказ за седемте Вселенски събора, съответства на началото на едно от най-ранните „княжески огледала", известно в България – посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил.

[10]В сборника на поп Филип словото завършва с препратка към Тълкуването на Йоан Златоуст върху евангелие от Матей – факт, който би могъл да се интерпретира като указание, че в гръцкия си оригинал текстът е бил част от катени към някоя от библейските книги. Показателно е, че точно тези части от съчинението на Епифаний Кипърски са идентифицирани в състава на катени към книга Битие, към псалмите и към евангелие от Матей в гръцката традиция. *CPG, 3761, 1,3,4.*

(кратка версия, съдържаща следните откъси от гръцкия пълен текст: PG, 43, col.276–277; col. 441–443; col.445–557; col. 449, 463; col.464; col. 488). Последното съчинение е представено във версия, различна от засвидетелстваните в Шестоднева на Йоан Екзарх откъси, както и от пълния превод, възникнал вероятно през XIV в. Тези ексцерпти от Шестоднева на Севериан Гевалски са самостоятелно произведение[11], което също е преведено през XIV в., вероятно специално за сборника.

В своята съвкупност догматично-катехитичните творби издават влиянието на манастирската книжовна традиция. В по-голямата си част тук става дума за произведения, свързани с новите разширени редакции на църковно-юридическите състави и на все по-засилващите се по времето на Йоан Александър мистично-съзерцателна манастирска традиция, която подготвя почвата за възприемането на идеите на исихазма в следващите десетилетия. Така подчертано светската творба на Манасий става органична част от един компилативен сборник, над който догматично-катехитичното богословие налага своя дълбок отпечатък, за да я приведе в съответствие с изискванията на православното учение. Като резултат, на нивото на макрожанровия комплекс се извършва първата трансформация на гръцкото летописно произведение. То се изважда от контекста на византийската дворцова култура и се инфилтрира в нова среда, дълбоко проникната от религиозността и светоусещането на все по-активно развиващото се монашество, от антилатинския полемичен дух на радетелите за чистотата на вярата и от тревогата от надвиснала над целия полуостров опасност в лицето на първите османски набези. Този процес на преосмисляне на владетелското четиво се извършва с помощта на преводен сборник, какъвто е именно „Книга за вярата", и то във формата, която ни е засвидетелствана в Попфилиповия сборник.

Поместеният в Син. 38 комплекс катехитично-догматични съчинения частично се покрива с представения в публикацията на У. Федер състав на компилацията[12]. В сравнение с Мелецкия сборник, в Попфилиповия са включени по-малко творби. Не са застъпени епитимийните текстове и антилатинските съчинения. В ръкописа от 1344–45 г. първите три творби

[11] До този извод стига и руската изследователка Г. Баранкова. Неприемлив е нейният извод за руски произход на текста, доколкото най-рано засвидетелстваният препис е именно в Син. 38 от 1344–45 г., което значи, че преводът е среднобългарски. Вж **Баранкова**, Галина. К вопросу о переводах Шестоднева Севериана Гавальского в древнеславянской и древнерусской книжности. – В: *Лингвистическое* источниковедение и история русского языка – 2001. Москва: Древлехранилище, 2002, с. 5–46.

[12] Вж по-горе състава на „Книга за вярата" според публикацията на У. Федер (бел. 1–3). Със знак * са отбелязани произведенията, които откриваме в трите южнославянски сборника.

съвпадат като съдържание и обем с творбите от Мелецкия сборник. При съпоставката се вижда ясно, че първото съчинение дава заглавието на комплекса, че обемът на творбите варира, и че става дума за едно устойчиво ядро от повтарящи се текстове, което включва само застъпените в Син. 38 творби. Според мен, този комплекс от катехитично-догматични преводни съчинения е бил композиран на гръцка почва и през XIV в. е преведен за нуждите на новия тип владетелски екзегетични състави[13].

В българска среда е възникнал още един сборник, който съдържа основното ядро текстове, свързани с „Книга за вярата". Това е ръкопис № 13.3.17 от сбирката на БАН в Санкт Петербург[14]. За него съобщава още К. Радченко, като го датира приблизително до 1337 г. на основата на приписката на задния капак на подвързията[15]. За този ръкопис дава сведения и К. Куев, който въз основа на данните от приписката смята, че е писан до 1331 г., т.е. докато Иван Александър е деспот на Ловеч[16]. Според идентифицираните в ръкописа филиграни (единият е „кръстосани ключове", отнасящи се категорично към 90-те години на XIV в.), той би следвало да се отнесе към последното десетилетие на XIV в.[17] Към подобно заключение насочват и някои бележки във Видението на Методий Патарски.

---

[13]Показателно е, че в най-новата си публикация на български език У. Федер също определя творбите като един цялостен комплекс, дело на „анонимен гръцки автор". Вж **Авва Анастасий Синайски**. Въпроси и отговори. изд. от Уйлям Федер. т. 1. увод и показалци. Велико Търново: УИ Св. св. Кирил и Методий, 2011, с. 27.

[14]Наблюденията над ръкопис № 13.3.17. са извършени de visu по време на работа по проекта „История и историзъм в българското Средновековие".

[15]**Радченко**, Константин. Отчет магистранта К. Ф. Радченко о занятиях рукописями в библиотеках и других учреждениях Москвы и С. Петербурга. – В: *Университетские записки*, (Киев), 38, 1898, № 4, с.20–27. Текстът на приписката е: „*Тази книга е написана от ръката на многогрешния Пахомий в богоспасения град Ловеч при архиепископ кир Симеон и при благочестивия деспот Александър и при неговия син Михаил Асен...*". Приписката по своите палеографски характеристики със сигурност е много по-късна и вероятно се отнася за друг ръкопис. Подвързията на ръкопис 13.3.17 в момента е от дъски, обвити в кожа. Тя е по-малка по размер от основното книжно тяло и вероятно е комплектувана с него, заедно с приписката, при опит за преподвързване. В момента е отделена от книжното тяло. Може би при преподвързването са разместени листове 41–44, направена е вторична номерация на тетрадите и сега на места те имат двойно сигниране.

[16]**Куев**, Кую. Иван Александровият сборник от 1348 г. София: БАН, 1981, с. 79–84.

[17]Тези наблюдения съвпадат и с идентификацията на водните знаци, направена от А. Сергеев, който подготвя описа на южнославянските ръкописи от XIV в. в сбирката на библиотеката на БАН – Санкт Петербург. Изказвам своята колегиална благодарност за оказаното от него съдействие. Той бе така любезен да ми покаже работния вариант на описанието на ръкописа, където са отбелязани почти същите кодикологически факти, отнасящи го към последното десетилетие на XIV в.

В ръкопис 13.3.17 точно се повтарят повечето текстове от Попфилиповия сборник, предшестващи Манасиевата хроника, с изключение на житието на Андрей Юродиви. Идентифицира се и част от текстовете, допълнени по нареждане на Йоан Александър. Попълването на състава предимно с патерични текстове и части от Номоканон говори за неговото комплектуване в манастирска среда. За прегледност прилагам пълното описание на съдържанието, което ще позволи да се проследи развитието на комплекса „Книга за вярата".

Съдържание на ръкопис 13.3.17 от 90-те години на XIV в.

Без начало. На л. 1 завършва откъс от Скитския патерик.

Л. 2 W Пансїи.

Л. 8. Без заглавие. Бы нѣкога блженомѹ Пансїѹ вънатръшнѣшжѧ пѹстынѧ...

Л. 14. Старецъ нѣкы въ весн нѣкоен жнвжщн прн егнпетскы страна...

Л.39б. нже въ сты преподна wца наше Макарїа Великаа слово гѣло полезно.

Л. 44. Главнзны въкратцѣ съложены еже w старѹкыхъ повѹенїи.

Л. 45б. Повѣда нѣкын старцъ.

Л. 57. Ꙗко побаетъ себе храннти н нн еднного wсжждати.

Л.57б. Бы нногда съборъ въ скитѣ.

Л. 58б. Слово гѣло полезно.

Л. 59. W дръзостн слово.

Л. 60. Стго Ісанж :

Л. 60б. 0Упобн сѧ дша желѣзоу.

Л. 61б. Ре пакы ꙗко же ѵлкъ зрѧ wрла летѧща.

Л. 62б.Ре старцъ нѣкын w великын лѹше е жнтн съ двѣма нли съ трїма божцнмн сѧ.

Л. 63б. Повѣда намъ авва Петръ...

Л.64. Слв полезно ...

Л. 66б. Мнихъ нѣкы нмын бра проста...

Л. 67. Въпросн нногда авва Логгнн wца Лоукїа....

Л. 68. W томъ еже не вълагатн себе въ wѵѣанїе...

Л. 68б. Ре авва Ѯанфїе, песъ болшн мене е понеже н любовъ нматъ...

Л. 69б. W жнтїа стго Венедїкта. Слв.

Л. 70б. Сказанїе w книгъ. Същото слово в Син. 38 е на лл. 135–138.

Л. 76. Слово w вѯвненїи прест҃ѧ Бц҃ж. Същото слово в Син. 38 е на лл. 138б–139б.

Л. 78. Нзложенїе вкратцѣ о правовѣрнѣн вѣрѣ Нwана фїлософа къ нѣко емѹ проснвшѹ ѕ не. Същото произведение в Син. 38 е на лл. 2–5б.

Л. 85б. W еже колнко дѣлъ сътворн бъ въ шестнхъ днехъ... Началото на Историческата палея. В Син. 38 е на лл. 6–6б.

Л. 86б. О тѡ҃же стѣго wц҃а нашегѡ Епифанїа. Словото за сътворението на Епифаний Кипърски, което в Син. 38 е на лл. 6б–7.

Л. 87б. Северїана епа Гавала сказанїе w пръваго слова шестодьньнїка. В този препис ексцерптът от третото слово е по-пълен, докато петото и шестото слово липсват.

Л. 94. Ѵьтенїе стѣго Ннкїтн.

Л. 100б. Жнтїе н жнзнь пр҃поб҃на wц҃а нашегѡ Марка Аѳїенска.

Л. 112. Стѣго wц҃а нашегѡ Меѳодїа епкопа патарска слово w цр҃твы азыкъ. Същият превод на Видението на Методий Патарски в Син. 38 е на л. 10–л. 20б. В този ръкопис словото е разделено на глави с червенословни заглавия, като към някои са добавени и коментари. В следващите статии ръкопис 13.3.17 не дава паралели със състава на Попфилиповия сборник.

Л. 130б–л. 133 съдържат извадки от Правилата на св. Отци. На л. 133–л. 167б са поместени статии от Номоканона, а на л.168–л. 181б отново има откъси от патерици, които завършват с известния апокриф „Детство Исусово". На л. 182–л. 183 са преписани Гръмник и Коледник. Гръмникът е публикуван в описанието на Радченко[18].

Така представено, съдържанието на сборника от БАН 13.3.17. показва, че той е съставен най-малко от четири източника: комплекс от патерични текстове (вероятно подобен на Сводния патерик), догматично-катехитичния сборник „Книга за вярата", житията и видението на Методий Патарски и източник на апокрифните текстове, включени в края. Поради преподвързването и обрязването на листовете не е възможно по кодикологичен път да се направи надеждна възстановка на първоначалната последователност на текстовете в сборника. Със сигурност ръкописът е дело на един писач и вероятно комплексът от патеричните разкази, който сега е разположен в началото и в края, е бил едно цяло. Поради загубени листове не може да се възстанови и първоначалният обем на кодекса. Все пак е очевидно, че той повтаря една основна част от Попфилиповия сборник, която е тематично маркирана като носител на догматично-катехитичната линия в кодекса. От текстовете, включени в т.нар. „Книга за вярата", тук липсва само първото слово – началото на Историческата палея с въпросите на Атанасий Александрийски. Тъй като то заема само един лист, може да се допусне, че е било включено в първоначалния състав, но впоследствие е било изгубено.

Според мен, ръкопис 13.3.17 е компилиран в манастирска среда по подражание на Син. 38. Това личи и от съдържанието му и от кодико-

[18] **Радченко**, Константин. Отчет магистранта К. Ф. Радченко…, с. 26–27.

логичното му оформление, в което, на практика, украса липсва, а началата на отделните текстове са изписани с червено мастило, което се отличава от основния текст само по големината на буквите. Ръкописът онагледява линията на интересите на монашеството и на по-нисшия клир в книжовната продукция на XIV в., която не е тясно свързана с исихастките състави и вероятно поради нивото на своята образованост е отворена и към неканоничните четива. Иначе трудно бихме обяснили съвместяването на Номоканона с апокрифни и гадателни текстове.

Сборникът е важен за нас поради факта, че повтаря една относително компактна част от царския кодекс, включвайки текстове, влизащи в състава на „Книга за вярата". Неговият среднобългарски произход е вън от съмнение и затова той заедно с Попфилиповия сборник и сборника от 1360 г., цитиран от У. Федер, би следвало да се разглеждат като най-ранните представители на този комплекс от важни за вероучението текстове. Смятам, че те са преведени в Търново вероятно в първите десетилетия на XIV в., най-вероятно по времето на възцаряването на Йоан Александър, т.е. около 1331 г. Тези текстове, както вече беше подчертано по-горе, не са превеждани самостоятелно, а наведнъж като част от цялостен сборник, възникнал във Византия, вероятно в манастирска среда. В „Книга за вярата" можем да видим аналог, макар и само функционален, на части от Спасителната книга, която през X в. е била преведена за българския владетел Симеон. Разбира се, тази хипотеза би станала научен факт едва когато и ако се открие гръцкият първообраз на среднобългарския сборник. Засега големият брой ръкописи, в които откриваме „Книга за вярата" с различен брой статии, включени в нея[19], говори единствено за нейната популярност и парадигматичност в славянския православен свят.

Най-устойчивото ядро текстове в „Книга за вярата" представлява есенцията на църковното учение за Светата троица, коментарът към символа на Вярата заедно с разказа за Вселенските събори, сътворението и борбата с ересите. В кратка и достъпна форма то дава най-важната за всеки християнин информация, което обяснява неговата попу-

[19]Най-често се срещат в комплект първите три съчинения – Уводът към Историческата палея заедно с въпросите на Кирил Александрийски, Сказанието на Йоан Философ с историята на седемте вселенски събора и вторият откъс от палеята за сътворението. Обикновено са едно след друго, но понякога, в по-късните състави, след XVII в. са на различни места в сборниците. Обстоятелството, че палейните откъси от „Книга за вярата" се включват в сборници, в които е налице и целият палеен текст, говори в полза на хипотезата, че Историческата палея функционира в славянска среда по няколко (поне две) независими една от друга линии – като самостоятелно съчинение и в състава на сборници с катени.

лярност. Текстовете от „Книга за вярата“ в различен обем се срещат в догматично катехитични състави, в кръмчии и различни по своя състав сборници от XV до XVIII в. Освен цитираните вече ръкописи, съдържащи текстове на „Книга за вярата”, ще посоча[20]:

- от XV в. Сборник, ГИМ, Син. 951[21]; РНБ, Пог. 1941[22]; Петербург, БАН, 46.11.15 (т. нар. Никифоров сборник, в частта, датирана от XV в.[23]);

- от XVI в. Кормчая от XVI в., Рум. 233[24]; Канонически сборник от XVI в., Увар 578 (482), Сборник 1778 Увар. (516)(377), Увар. 1782 (753) (716)[25]; полемически сборник против латините от XVI в., Син. 365; Сборник Син. 268, Син. 316, Син. 323, Син. 339[26];

- от XVII в. Сборник Рум. 367[27]; РНБ, Пог. 1613[28]; Кормчая от XVII в., Увар. 561(458)[29];

- от XVIII в. Канонически сборник Увар. 936[30]; Син. 339[31].

Вероятно има и други преписи, но дори идентифицираните до момента ръкописи, включително и посочените от У. Федер, са категорично свидетелство за изключителното значение, което е придавано на „Книга за вярата”. Тя е преведена в българската столица Търново – по време на управлението на Иван Александър – като израз на грижа от страна на владетеля за чистотата на православната традиция и вероятно като дидактично помагало за образованието на неговите синове.

---

[20]Посочени са само ръкописи, в които се срещат поне първите три и повече текста от „Книга за вярата”. К. Куев посочва и други преписи, съдържащи Изложението на Йоан Философ, без да уточнява дали и другите произведения са включени в цитираните ръкописи. Вж **Куев**, Кую. Иван Александровият…, с. 370, бел.10.

[21]**Горский**, Александр, **Невоструев**, Капитон. Описание славянскихъ рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. II. Москва: Синод. типография, 1857, № 951.

[22]**Иванова**, Климентина. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София: БАН, 1981, с. 492.

[23]Ръкописът е прегледан de visu с оглед на сравнението му с останалите сборници.

[24]**Востоков**, Александр. Описание русских и словенских рукописей Румянцовскаго музеума. Санкт-Петербург: тип. Императорской Академии Наук, 1842, № 233.

[25]**Архимандрит Леонид**. Систематическое описание славяно-россійскихъ рукописей собрания графа Уварова. со включением 700 но.но. собрания И. Н. Царскаго, описанных П. М. Строевым в алфавитном порядке. Ч. 1-2. Москва: Мамонтова, 1893, № 482, 377, 716.

[26]**Горский**, Александр, **Невоструев**, Капитон. Описание славянскихъ рукописей…, № 365.

[27]**Востоков**, Александр. Описание русских и словенских рукописей…, № 365.

[28]**Бычков**, Афанасий. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников Императорской публичной библиотеки. Вып. 1. Санкт-Петербург, 1882, № 82 (1613).

[29]**Архимандрит Леонид**. Систематическое описание …, ч. 1, № 561.

[30]**Архимандрит Леонид**. Систематическое описание ..., ч. 2, № 936.

[31]**Горский**, Александр, **Невоструев**, Капитон. Описание славянскихъ рукописей…, № 339.

СВ. ЕРАЗЪМ ФОРМИЙСКИ – СВ. ЕРАЗЪМ ЛИХНИДСКИ (СВ. РАЗМО)

Бойка Мирчева

Култът към св. Еразъм е сред най-ранните християнски италогръцки култове, отбелязвани отначало на Балканите, в Южна и Средна Италия, а оттам и в цяла Западна Европа. Той е част от светителските култове, разпространени в раннохристиянския (I–VI в.) и в ранновизантийския период (VI–VIII в.) – първоначално от местно значение, те по-късно прерастват в общоевропейски.

По едно и също време неговата памет се отбелязва както на Изток, така и на Запад. За това говорят двата епитета, с които той се обозначава в двете традиции – в православната той носи названието Охридски (по-скоро Лихнидски), докато в католическата – Формийски, тъй като е смятан за епископ на Формия, починал там, и според католическата традиция именно във Формия се пазят неговите мощи.

Според изворите св. Еразъм бил родом от Антиохия. Поради гоненията срещу християните той отишъл на Ливанската планина и прекарал там в отшелничество седем години. По повеление Божие слязъл в Антиохия и проповядвал като епископ Евангелието сред своя народ, заради което бил хванат и измъчван от император Диоклециан, който го хвърлил в тъмница. Оттам е изведен от Ангел Господен и отведен в града Лукрида в Илирик, където отново проповядвал християнската вяра. Чрез нея той възкресил сина на видния гражданин на Лукрида Анастасий, поради което цялото семейство на Анастасий и около двадесет хиляди души от населението на Лукрида приели християнството. Предаден от шпионина Пров на император Максимиан, той бил отново измъчван и принуждаван да принесе жертва на езическите богове. Когато привидно се съгласил да направи това, Максимиан го въвел в храма на Зевс в Сирмиум, където Еразъм разрушал огромната медна статуя на божеството. Бил отново измъчван и хвърлен в тъмница, откъдето отново бил изведен от Ангел Божий и отведен в град Формия в Кампания, където седем дни по-късно починал.

Почитането на св. Еразъм в цяла Западна Европа е документирано богато в произведения на латински и гръцки език, които са сравнително добре проучени. Това, което е по-малко известно и слабо изследвано, е славянската традиция, свързана с обслужването на култа към него, в която има преводни и вероятни оригинални произведения. Още по-малко проучена е връзката им с различните версии на гръцките и латинските текстове за светеца. Както установява италианският изследовател Джовани Дезантис[1], запазените фрески от средата на VIII в. в диаконията на църквата „Santa Maria di Lata" в Рим, които представят две изображения от мъчението на св. Еразъм като пряка илюстрация на части от житийните текстове за светеца, доказват съществуването на литературен текст още от края на VII или началото на VIII в. Те представляват сцена от мъчението на св. Еразъм, смъртта му и неговото възвисяване. На първото изображение има две сцени: разпитът и мъчението на св. Еразъм, отляво е изписан светецът в епископска одежда, изправен пред императорска катедра, на която има една фигура (вероятно Диоклециан). На втората сцена фигурата на трона е протегнала дясната си ръка към светеца, който е полугол и с разпънати между стени ръце и крака, лежи хоризонтално в обратен план на двете фигури, които го измъчват. Във второто изображение светецът е в поза на молещ се човек с вдигнати ръце, между двамата палачи, които изливат отгоре му врящ разтвор, а в горната част на фреската, в една мандорла, е изписана душата на светеца[2]. Според Дж. Дезантис несигурна податка за времето на възникване на литературния текст има и в самото житие. Според всички запазени редакции Еразъм се качва на кораб в Дурас и след пътуване по море, за което няма никакви данни, слиза във Формия, Кампания. Знае се, че в края на VI в. лангобардите прекъсват териториалните връзки на този район на Неапол с частта от крайбрежието, заключена между Тибър и Гариляно, и той продължава да се нарича Формия до средата на VIII в. През този период на френско владичество името „Кампания" обхваща Вале дел Сако, докато литорианският регион, в който са Формия и Гаета, се е наричал Мартима. Ако в случая не става дума за старо обърквание на имената, може би това е *terminus post quem non* в композицията на житието.

Според италианския учен молитвата *post mortem* на Еразъм също може да се смята за доказателство за времето на написване на Житието.

[1] **Desantis**, Giovanni. Il Culto di s. Erasmo fra Occidente e Oriente. – В: *Vetera Christianorum*, 1992, 29, с. 268–304.

[2] Пак там, с. 271–272.

В нея светецът се обръща към този, който ще го извика, с думите: за да бъде праведен пред него, няма да се отдели от това място. Този момент Дезантис обяснява с това, че погребването на светеца във Формия трябвало да бъде обект на честванията и поклоненията още от времето на създаването на гръцкото житие, т.е. преди пренасянето на мощите му в близката Гаета, извършено вероятно в средата на IX в., поради разрушаване на Формия от сарацините (около 842 г.) и с пренасянето на епископската катедра от Формия в Гаета.

На Запад култът към св. Еразъм е локализиран във Формия, но е бил смесен с други едноименни светци – с известния в Умбрия светец с име Еразъм, мъчен от лангобардите към края на VI в., чиито мощи се пазят в колежа „Св. Секондо" в Губио, сведенията за когото са били смесени с тези за по-популярния Еразъм Формийски. Това проличава от мъчението, на което той е бил подложен – изкормване, неизвестно на „Житието на св. Еразъм Формийски", но засвидетелствано в по-късната иконография от края на XIII в. Именно в този период св. Еразъм Формийски е бил присъединен към групата на т.нар. Четиринадесет помощници като патрон на моряците и се появява на фрески с колело с моряшка макара. Освен това, св. Еразъм е известен предимно в Северна Европа като помощник срещу главоболие и родилни болки и защитник на майсторите-тъкачи и миньорите, което някои изкуствоведи обясняват именно със смесването на култа към него с този към св. Еразъм от Губио. Може би именно това е причината за почитането на св. Еразъм Формийски като лечител. Със сигурност неговото име е обобщило много пластове от различни местни почитания, като например към св. Еразъм от Поцуоли в Лентини и още един мъченик, на име Еразъм, патрон на манастир в Неапол. Със смесването на всички тези култове под името на св. Еразъм Формийски се обяснява и разпространението на култа към светеца в Средна и Южна Италия и Сицилия, а оттам и в цяла Средна и Северна Европа[3].

Един от най-любопитните факти, свързани със св. Еразъм, е силният регионален култ към този светец в западните български предели и особено връзката му с днешния град Охрид. Безспорно, култът към св. Еразъм в Охрид е бил разпространен преди заселването на славяните в края на VI в., както можем да съдим от прозвището му *Лихнидски*. Названието на града, през който св. Еразъм минава по пътя си от Антиохия към Формия, и в трите варианта на житието му – гръцки, латински и славянски (най-ранният текст на славянския превод се намира в известния Успенски сборник от XII в.), както

[3] **Desantis**, Giovanni. Il Culto di s. Erasmo…, с. 271–272.

и в славянската му служба – е запазило една ранна форма на фонетичния развой Лихнида > Лукрида (Ликрида) > Охрид, която фиксира предалбански (илирийски) облик на топонима, смятана досега за незасвидетелствана[4]. В края на XI в. (1070–1080 г.), монахът Джовани ди Гаета (по-късно папа Геласий II) прави нова латинска редакция на *Житието на св. Еразъм*, в която, на базата на сведението за развит култ към св. Еразъм в града, дадено му от един бенедиктински монах, е изписано вече новото име на града – Охрид.

Култът към св. Еразъм продължава да се развива самостоятелно в областта на град Охрид и неговите околности, за което съдим от предполагаемата фреска на светеца от първия слой зография в църквата „Св. Ахил" (ок. 1050 г.), от фреските в „Св. Георги" в Кубриново (1191 г.), също в „Св. Богородица Перивлептос" в Охрид (1295 г.), и т. н. Една от особеностите на тези изображения е, че те съжителстват с новите евангелизатори на района на Охрид и Охридско – Константин-Кирил, Методий, Климент и Наум. Трябва да се отбележи и ликът на св. Еразъм, запазен в църквата „Св. Никола" в Калотина (в Северозападна България, близо до българо-сръбската граница), чиято зография се датира от 1331–1332 г. Всички данни говорят, че майсторите-зографи са били от Охридско.

От времето на Дебърската школа (XVIII–XIX в.) са запазени редица изображения, в които св. Еразъм е включен сред Седмочислениците на мястото на св. Горазд.

В една статия на българския изкуствовед Д. Уста-Генчов, посветена на св. Седмочисленици в българската иконография, печатана в сп. „Македонски преглед" през 1927 г., се казва: „Паметта на св. Климента и на св. Седмочисленици, или както ги зоват още „Св. Светозарни учители", повече се пази и почита в Македония, отколкото в Мизия и Тракия. В някогашните предели на Охридската архиепископия тях високо ги славят не само българите, а още и ромъните, гърците, православните албанци и др. Тук кръщават

[4] Вж **Мирчева**, Бойка. За историческите свидетелства в славянската служба за св. Еразъм Охридски (Формийски). – В: Пѣние мало Геωргню. сб. в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов. София: Изд. Боян Пенев, 2010, с. 141–157; **Мирчева**, Бойка. За употребата на думата мьздл в славянския превод на Мъчението на св. Еразъм Охридски (Формийски) в Успенския сборник от XII в. – В: *Средновековието* в огледалото на един филолог. сб. в чест на Светлина Николова. София: Акад. изд. Проф. М. Дринов, 2009, с. 368–375. [Кирило-Методиевски студии, 18]; **Мирчева**, Бойка. Някои бележки за култа към св. Еразъм Охридски (Формийски) и славянската му служба в ръкопис № 122 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София. – В: *Българска* филологическа медиевистика. сб. научни изследвания в чест на проф. дфн Иван Харалампиев. В. Търново: УИ Св. Св. Кирил и Методий, 2006, с. 299–321.

децата си на името на някой от Седмочислениците, тук се срещат най-вече имената Климент (Климе), Наум (Унчо) и др. .Тук още кръщават Размо, т.е. на св. Еразъма“ и още: „Погрешно е от страна на някои македонци, че наред със Седмочислениците турят и св. Еразъм, това е анахронизъм. И нему те въздават голяма почит и на него те кръщават своите чеда“[5].

Според гръцкото „Проложно житие на св. Еразъм” (в Москополското издание от 1742 г.), преповторено в записаното от Йонче Снегаров и издадено от Иван Снегаров „Житие на св. Еразъм”, записано на охридски диалект с гръцки букви, светецът е починал в мястото Хермелия близо до Охрид. Този неизвестен топоним е предизвиквал неведнъж полемика сред учените и съмнение в достоверността на извора. Оказва се, че в „Очерк путешествия по Европейской Турции“ (1877) известният руски учен Виктор Григорович споменава селището Хермелия по пътя Охрид – Струга, преди с. Гъбавци[6]. Същото име посочва и Кузман Шапкарев в т. 2 на своите „Приказки и предания“ като охридско предградие, наричано Хермелея, където проповядвал християнската вяра св. Еразъм и с хиляди ги кръщавал в близкото езеро“[7].

По всичко личи, че култът към св. Еразъм Формийски (Охридски или Лихнидски) е възникнал на местна почва, а не е привнесен по-късно. Включването на името му в месецослова на Асеманиевото евангелие, доказаният фонетичен развой Лихнида > Лукрида (Ликрида) > Охрид, съхранил спомена за ранното (илирийско) название на града, указването на Хермелия като място на смъртта му (във всички останали произведения е Формия), което се оказва реално съществуващо във времето селище в областта около Охрид, базиликата, вероятно от VI в. и малката църква с негово име, намиращи се непосредствено една до друга, присъединяването му към лика на Седмочислениците като осми апостол и протоевангелизатор на областта – всичко това показва, че в Охрид и Охридско култът към св. Еразъм носи характерните белези на местен светец с много стари корени, чийто празник и до днес се чества там.

---

[5] **Уста Генчов**, Дабко. Св. Седмочисленици в домашната ни иконография. – В: *Македонски преглед*, 3, 1927, № 1, с. 92, 93.

[6] **Григорович**, Виктор. Очерк за пътешествие по Европейска Турция [1844–1845] с карта на околностите на Охридското и Преспанското езеро. с предг. към бълг. изд. Емил Георгиев. София: БАН, 1978, с. 101. Фототипно изд. по **Григорович**, Виктор. Очерк путешествия по Европейской Турции. Издание второе. Москва: Типографіа М. Н. Лаврова, 1877.

[7] **Сборник** от български народни умотворения. т. 2. приказки и предания. състав. Шапкарев, Кузман. под ред. на Моллов, Тодор. Електронно издателство LiterNet, Варна, 2008, http://liternet.bg/folklor/sbornici/shapkarev_2/predania/5.htm

ДИСКУРСЪТ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИЧНА МОЛИТВА КЪМ СВЕТЦИТЕ

Пиринка Пенкова

Молитвите-приписки в средновековните ръкописи са били обект на изследване като свидетелства на живия разговорен език или с оглед на образа на старобългарския книжовник[1]. Като част от службите в състава на химнографските сборници, молитвите са изследвани с оглед на авторство, език, кодикология, издания и т.н.[2]

Обект на тази статия са индивидуалните молитви с известен или анонимен автор като самостоятелен жанр с определен културен дискурс, молитви, които не са част от богослужението, не са предписани за всеобщо произнасяне, като „Отче наш" или за дидактична проповед от типа на „Азбучната молитва", а представляват лично обръщение на автора им към светците изповедници или застъпници. Молитвите към Христос и Богородица като „всеобщо достояние" се произнасят многократно всяка година за цялата църковна община или манастирското братство, предназначени са и за многократно произнасяне при епитимии или литийни служби, същото се отнася и за псалмите, произнасяни всяка седмица, така че да могат да бъдат запаметени и използвани индивидуално. Молитвата към определен светец се чете еднократно по време на празника на светеца, често с указание за особената дарба или „функция" на конкретния светец, оттам и възможността за лично обръщение към него извън литургията. Анализът на индивидуалните молитвени текстове показа наличието на само на богословска, но и на граматическа екзегеза, свързана с противопоставянето „божествено, предвечно и непостижимо" срещу „временно, създадено, човешко". За Богородица, апостолите и светците като посредници е допустима

[1] **Петканова**, Донка, **Буюклиев**, Иван. Образът на старобългарския книжовник според приписките по българските ръкописи. – В: *Български език и лит*ература, V, 1962, № 6, с. 12–25.

[2] Изчерпателен преглед в раздели: **Йовчева**, Мария. Старобългарска химнография. – В: *История* на българската средновековна литература. Състав. Анисава Милтенова. София: Изток-Запад, 2008, с. 104–125; **Стойкова**, Ана. Старобългарска непесенна поезия. – В: *История* на българската средновековна литература. София: Изток-Запад, 2008, с. 126–130.

специална форма на обръщение към Бога (дръзновеннемь), напр. Прiимн молебнѫѧ пѣснь твоѭ рабь бце влⷣце помогн недоумѣѫщнмь намь н ѡ бѣдь нзведн стадо твое сне вѣроѫ тн прнпадаѫщее въ ѵ҃тнѣм тн храмѣ тъı нмашн дръзновенїе мн҃тн еже сп҃тн сѧ намь[3]. Или за Яков, брат Господен: нмѫщь дръзновенїе къ х҃оу въсѣ҃ вѣроѫ творѫщн҃ ѵ҃ѣнн тн прaзднкь м҃ннуе прнпоѧмѧтне теплѣ пр҃ѣстоншн ѡ бѣдь нзбавлѣѫ н ст҃ртен своба҃ѫ высокого wбъстоанїа лютаго нзбавлѣѧ подаваѫ н д҃шамь нашн҃ сп҃сенїе бж҃твнамн тн мн҃твамн ꙗко да свѣтлъıѧ тн по҃внгн прославнмь[4]. Кондаците от минейните канони обикновено завършват с обръщение и молба към светеца, напр. кондакът на четвърти глас от канона за евангелист Матей: Мадеа дрѵже х҃въ тъı ѵбо плодъ мн҃твъ твоѭ даѫ҃ь н къ своем҃ слѵженїю въсхытн н ꙗвн пѣв҃ца себѣ малааго н сказателѣ многъı҃ тнн велнкъıѭ҃ справленїн[5].

Структурата на молитвите следва утвърден още в античността модел от обръщение с прослава на защитника, основание за молбата и обещание за жертва или благодарност. В християнската молитва след прославата следва пример от Стария и/или Новия завет за „ефективността" на обръщението към Бога. Типичен пример за посочената структура е молитвата за освещение без познато гръцко съответствие от Синайския евхологий, л. 21а16-21б12 м҃о҃ на нстрѣбленне кладѫю[6]. Тук етимологията на молитвата като трѣба „(безкръвна) жертва (с цел очистване)" преминава в глагола нзтрѣбнтн „очиствам" с дателен, а не винителен падеж. За приемането на жертвата от Бога като полезно действие, за да бъде чута молитвата, свидетелства анонимната (считана за Методиева) проповед от Клоцовия сборник, л. 2b40: аште се трѣбѣ г҃і олокавътомата і даръı ѣко оуслъıшатн г҃ню. Срв. и в Синайския евхологий л. 60а14-16: ѡ благовъıгодьнѣ трѣбѣ бъıтн словесъномоумоу семоу слоуженью нашемоу г҃ю помо÷ В превода на Григорий Назиански словосъчетанието словесьнъıѧ трѣбъı предава τελεταί „тайнствата"[7].

---

[3]Богородичен от канона за Никандер и Йоаникий на 4.11. по миней № 897 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София, л. 26а. Минеят съдържа дометафрастови памети и служби, напр. за Никанор и Йоаникий на 4.11, за апостолите Матей и Филип, за безплътните сили и други.

[4]Цитирането е според миней № 897 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София, л. 194.

[5]л. 119 от цитирания по-горе миней.

[6]Всички цитати са по изданието на **Nachtigal**, Rajko. Euchologium Sinaiticum. 2. Tekst s komentarijem. Ljubljana, 1942.

[7]**Срезневский**, Измаил. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. Р-Я. Санкт-Петербург: Импер. АН, 1912.

Едни и същи топоси от Свещеното писание в текстове от познати автори и в анонимни молитви помагат за датирането на текстовете и за обяснение на съмнителните пасажи, например, в гореспоменатата анонимна м҃о҃ на нстрѣбленне кладѧзю сравнението на текста на л. 21b1–6 б҃же Давъı своемоу работьнкоу мосеюı сътворь драгаго камене къпѧщю водѫ ıже самı҃псоноу ı-сващѫ нстоун с текста у Йоан Екзарх[8] ıелн бо ѡ҃ несъчена камене водоу въ поустъıнн нзведе хотѧщу б҃оу н отъ челюстн осьлѧтн самсоновн жѧжющоу (л. 294a) потвърждава предположението, че ı-сващѫ҃ не е грешка, а може да става дума за нсвнща, т.е. „от раната (на челюстта)".

Предписаните от църквата „теми" за манастирска обща или единична молитва са изброени в 28-те дяконства от вечерната служба за Петдесетница от Синайския евхологий (л. 60a2–61a26), а към преведената от гръцки коленопреклонна молитва в същата служба е добавено обръщение към Бога, в което се изтъква ролята на застъпниците пред него: Богородица и светците: Єн вл҃ко прнзьрн на нъı ı на ст҃ъı храмъ сь ı сътворн съ намн ı молѧщнмъ сѧ съ намн богатъıѧ м҃ст҃н твоеѧ ı цедроты м҃о҃мн ст҃ъıѧ бр҃цѧ ı в҃сѣхъ ст҃ъıхъ твонхъ.

Терминологията на обръщението за закрила е представена у Йоан Екзарх (Богословие), например, в главата ѡ вѣрѣ н о крьщенни призоваването е нареченне: мольбою н нареченнемь къ водѣ прншьдъшю ст҃моу дх҃оу (л. 242a5) δι' ἐντεύξεως καὶ ἐπικλήσεως τῷ ὕδατι ἐπιφοιτῶντος τοῦ ἁγίου πνεύματος) нарнцанне (нарнцанне крьщенн (л. 240a7–8) τοῦ βαπτίσματος τὴν ἐπικλήσιν) . Самата дума нареченне „наричане" е била в обръщение и в езическите молитви до покръстването и е запазена с такова значение и до днес.

Църковната доктрина приема личната молитва към светците[10] като стъпало по пътя към обожението[11]. Мотивацията на високообразования писател не е само стандартното пожелание за опрощение на греховете, а преди всичко осмисляне на темата за личното усъвършенстване по пътя към Бога. В старобългарската литература темата навлиза с преводите на Константин Преславски (Словата против арианите от Атанасий Александрийски) и на Йоан Екзарх (Богословие от Йоан Дамаскин). Формулировката на Атанасий в Словото за въплъщението на словото

[8] **Des Hl. Johannes** von Damaskus. Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεω ξ in der Übersetzung des Exarchen Joannes. Vol. 2–4. hrsg. Linda Sadnik. Freiburg i Br.: Weiher, 1981–1984.

[9] **Des Hl. Johannes** von Damaskus..., с. 156–166.

[10] За формулата sancti venerandi, non adorandi и култа към светците вж **Svane**, Gunnar. Aeldre kirkeslavisk litteratur. 9–12. Aarhundrede. Aarhus: Aarhus Univ. ferlag, 1989, с. 133.

[11] Идеята за обожението, опряна на Иоан 10.34 и Псалм 82.1, е доразвита в апостолските послания (Второ послание на ап. Петър, 1.4 и Второ послание към Коринтяните, 3.17–18).

гласи Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπισεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν[12]. У Йоан Екзарх темата се появява като реплика на Климент Александрийски (в Шестоднева, наречен клнмъ стрматьскъı), който пише ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός[13].

В текстовете, свързани с процеса на обожението, специално внимание заслужава граматическата екзегеза, която Йоан Екзарх заема от проповедта на Севериан Гавалски за Сътворението: и на гръцки, и на старобългарски за деянията на Бога в сферата на предвечното се използва имперфект, а за създаденото като временно и съотносително с човешкото се използва аорист. У Йоан Екзарх тя е прокарана както в Похвала на Йоан Богослов (л. 32б2-3: нде ѡ бг҃ъ то бѣ а нже о тварн то бы҃)[14], така и в превода на Шестоднев (л. 10a23–10b6: ндеже лн о творьцн самомь то іеванъгелнстъ рече бѣаше велнко же разьньство н межда ѥстъ ѥже рецн сътворн н ѥже рецн бѣаше ово бо бъıстъ не бъıвъ прѣжде а дроугоѥ прнсно бѣаше съı)[15]. Личната молитва обикновено е свързана с изповед и в Съдния ден отлъчването на праведните от неправедните ще стане и според езика им: л. 34a3–8: позоветъ оубо в дн҃ь сжднъı н гл҃мжж бѣ н не бѣ нзнесет сѧ вѣра ѡбо҃н въпрос бждетъ ѡбонмъ тъı како вѣрова реуе азъ гл҃ахъ бѣ а ѡнъ како а онъ вѣцıа не бѣ[16].

Изповедите на св. Августин са образец за лично обръщение към Бога и модел за подражание в IX в. Обръщението към Бога започва с молба с какво да започне: с призоваване или с възхвала. В десета книга Августин отбелязва, че самопознанието е път към Бога: noverim me, noverim te[17]. У Йоан Екзарх повикът понѣ самъ сѧ оувѣждь уловѣуе (л. 49c21–22) е начало на свободен текст като дълга „духовна лествица" за самопознанието с коментарии към втория ден на Сътворението, завършващ с молитва с паралел у Севериан Гавалски (л. 71б 13–28)[18].

---

[12]По **Migne**, Jacques-Paul. Patrologia Graeca. 25, 192 B De incarnatione Verbi, col. 54.

[13]По изданието на Stromata. ed. Otto Stählin, Ludwig Fruchtel. 7, 16, 101, p. 4.

[14]По изданието на похвалата от **Иванова–Мирчева**, Дора. Йоан Екзарх Български. слова. [текст, текстол., лит. и ез. анализ]. т. 1. отг. ред. Кирил Мирчев. София: БАН, 1971, с. 167.

[15]**Das Hexaemeron** des Exarchen Johannes. Hrsg. Rudolf Aitzetmüller. Vol. 1. Graz: Akad. Druch-und Ferlagsanstalt, 1958, c. 73–75.

[16]**Иванова–Мирчева**, Дора. Йоан Екзарх Български. слова..., с. 170.

[17]**Mc Guire**, Brian Patrick. Hjaelp mig, herre. boen gennem 1000 aar. ALFA, 2011, c. 32.

[18]**Das Hexaemeron** des Exarchen Johannes. hrsg. Rudolf Aitzetmüller. Vol. 2. Graz : Akad. Druch-und Ferlagsanstalt, 1960, c. 289.

Думата обоженне е регистрирана в текста на „Богословие" на л. 248а1–2[19]. В главата „Божественото строителство и нашето застъпничество, и спасение" на л. 225а е зададено обратното на обожението (като духовно въздигане) „снизхождащо движение без загуба на божественост" за омилостивяване: нже въ образъ бж҃нн съı преклонь сп҃са сънnде се есть непоꙋбоженнıа емоу высость непоꙋбоженѣ поꙋбожнмъ сънндеть къ своимъ рабомъ, ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων κλίνας οὐρανοὺς κατέρχεται. Τουτέστι τὸ ἀγαπείνωτον αὐτοῦ ὕψος ἀταπεινώτως ταπεινώσας συγκαταβαίνει τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις.

Обожението (Theosis) е актуална тема в IX в. и на Запад, например в латинския превод на Дионисий Ареопагит (Изложение за небесната иерархия), извършен от Йоан Ериугена (Johannes Scotus Eriugena). Освен преводите от отците на църквата в IX в. биват написани и оригинални молитвени сборници: Pigmenta („Шарки") на мисионера Анскар (801–865), покръстил викингите[20], и на Дуода, която съставя молитвеник Liber manualis за сина си в 841[21].

Докато личната молитва на лаика или монаха е кратка молба за помощ (помоѕн мн), образованите църковни писатели съставят индивидуални молитви по образец на Давидовите псалми с покайна тема. При Анскар подражанието на псалмотворчеството е оформено като тълкуване на псалмите, интересно е, че той избира за коментар псалми 4 и 12, включени изцяло и в Изповедния чин на Синайския евхологий. Изповедният чин включва изцяло още Азбучния псалм 24, псалм 37 (най-мрачната покайна молитва от Шестопсалмието), и псалм 53[22].

Богословската екзегеза на лексикално ниво предлага двойки названия – едните, свързани с Бога, с предвечното, другите – с въплътения като човек Христос и светците от временния, земния живот. Светиите са прчастнnцн бж҃нн н съпрнѣастьнnцн х҃вн, названията за земните и небесните застъпници и тяхната отговорност са различни, срв. у Йоан Екзарх да ѕастоупьнnка обрѣщешн къ съмьртьноꙋмоу ц҃рю прнводѣшѣ н тебе ради ѿвѣтъ творѣщѣ да прнставьнnкъ оубо всего рода нже ѕа насъ молитвы

[19]По изданието на **Des Hl. Johannes** von Damaskus..., с. 166.

[20]**Die „Pigmenta"** des Helligen Ansgar. Gebete der frühen Kirche im heidnishen Norden. FriedrichWittig Verlag, 1997.

[21]**Dhuoda**. Manuel pour mon fils. ed. Pierre Riché. Paris: Les Editions du Cerf, 1991 или 1975. Handbook for William. A Carolingian Woman's Counsel for her Son. Transl. and with an introd. by Carol Neel. Washington: D. C. The Catholik University of America Press, 1991.

[22]За структурата на Изповедния чин от 14 части с редуване на молитва/псалм: 4 молитви с по 4 псалма, изповед, псалм и две молитви вж. **Svane**, Gunnar. Aeldre kirkeslavisk litteratur..., 1989, с. 77.

творѧть (л. 295а)[23]. Единението на светците с Бога е ѥдиньство за гр. τό μοναστικόν, монашеското (у)единение е необьщенне.

Специално внимание заслужава терминологията при иерархията на безплътните сили и почитаните от християните светци, апостоли, мъченици, пастири – епископи и учители. Едно сравнение между службите на Климент Охридски за пророци, апостоли, мъченици (свързани вероятно с освещаването на основаната от Наум църква „Св. Михаил"), Словото за ангелите от „Богословие" на Йоан Екзарх и Службата за безплътните сили на л. 8.11 от Миней № 897 предлага обилен материал за догматични нюанси в „използването" на застъпниците, но това сравнение остава извън рамките на тази статия.

Тук ще посоча само два богословски топоса, чието често използване трябва да подбужда към покаяние и молитва: а) Покаянието е само за човеците, за падналите ангели няма покаяние. Бог раздава не справедливост, а милост на човешкия род; б) Кръщението, като необходимо средство за освобождаване от греховете и път към вечния живот, има за праобраз Господнята смърт и е вид погребение[24]. За да отправим молитва за Възкресение, трябва да сме християни на дело.

От житието на Константин-Кирил е известно, че той се е обърнал с молитва към Божията премъдрост преди да състави азбуката. В неделната проповед на Константин Преславски за Неделя след Рождество преводачът на Златоуст се обръща към Троицата с молба да укрепи риторичния му дар с цитат от Псалм 118, 105. Подобна молитва отправя и преводачът Исай в 1371 г. при превода на Григорий Римски, подчертавайки трудностите при превод от обработен език, обогатен от философите (ѿ разлнчнѣ̀ по врѣменѐ любопрѣмѫдрець оухѣщрень бы̀), молитвата завършва с „точкова" изповед на личните грехове съматрѣѧ непостнжнмаѧ не малъ вьсотж бг̑ословіа н ст̑го кранмаѧ прѣмѫдро̀ н тнна мон̀ грѣховь добрѣ съвѣдъı на бг̑оумолнтельнъıѧ н ст̑ъıѧ мт̑въı надѣѧ сѧ.

От личните молитви с добре познат текст ще приведа този на Йоан Екзарх в Пролога на Шестоднев: господь владъıка надъ владъıкамн даждь снж жнзнь добрѣ оугаждаѩщоу себѣ раꙗ донтн с прѣподобьнънмн мѫжн вьсѣмн[26] и на Петър Черноризец: вл̑ко ц̑рю помнлоун падъшаго г̑н

[23]**Des Hl. Johannes** von Damaskus..., XVI (V, 3), с. 48.

[24]**Sadnik**, Linda. Des Hl. Johannes von Damaskus..., XVI (V, 3), ѡ вѣрѣ н о крщенни, с. 156–166.

[25]По ръкопис 108 в **Яцимирский**, Александр. Описание южно-славянских и русских рукописей заграничных библиотек. т. 1. Петроград: Импер. АН, 1921. (Сборник Отделения русского языка и словесности, т. 98)

[26]**Das Hexaemeron** des Exarchen Johannes. Hrsg. Rudolf.., vol. 1, с. 47.

въ҃вєдн оугрѧ҃зъшаго въ калѣ грѣховьнѣмь аџе бо н грѣшьнъ ѥсмь паче всѣхь нъ тварь ѥсмь твоꙗ н вѣроую в тѧ могоущама мѧ сп҃сти мнлостнвъ бо сн да не прѣстаноу въпнꙗ к тебе дониельже обѣлншн мѧ акъı снѣгъ н оунстнцин мѧ акъı ҃зьрцало непороуьноу предамъ д҃шю мою въ роуцѣ твон[27]. Алюзията е по Псалм 50.9: паче снѣга оубелѣиѫ сѧ и с един цитат от Златоустовото слово в Супрасълския сборник: аџе бо сѧ не нсповѣмъ акъı снѣгъ не оубѣл'ѫ сѧ (л. 155.1).

Преводните старобългарски молитви към светците в минеите, прологите и химнографските сборници следват православната гръцка екзегеза. Езическо-християнската симбиоза в апокрифните молитви от требниците с техния заклинателен характер е част от културния дискурс, но не е обект на тази статия. Личните молитви към светците не са събрани и анализирани досега като самостоятелен жанр. Представят ли те отделен жанр или са вид медитация към обожението? Достатъчно ли е използването на устойчививи топоси като „греховната кал" и „избелването от греховете" за отделянето на личните молитви в особен жанр? За целта е необходим и един сравнителен анализ между екзегезата в старобългарските преводни молитви и изповеди, и екзегезата в преводните проповеди от автори като Йоан Златоуст или Ефрем Сирин. Общ на Изток и Запад в IX–XI в. е моделът да се съставят молитви по подражание на псалмопевеца Давид, пѫтерница стнхнрьскъıа (στιχήρεις βίβλοι). Например, Св. Анселм в XI в. пише Proslogion за това, как да се дефинира и разбира екзистенцията на Бога, а прологът към Proslogion е една дълга молитва към Бога, който се разбира и тълкува чрез молитвата[28]. Паралелът с Учителното евангелие на Константин Преславски, съставено два века по-рано, се налага от само себе си.

Най-новите изследвания върху историята на молитвите определено поддържат идеята личната молитва да се разглежда като отделен жанр. Студията на К. Стюарт върху средновековните молитви включва глава за влиянието на библията и литургията върху индивидуалната молитва, специално за формулите, пренесени от арамейски: Kyrie eleison, Halleluia, Marana tha (1 Kor.16.22)[29].

---

[27]**Popovski**, Josif, **Thomson**, Francis J., **Feder**, William R.The Troickij sbornik. – В: *Полата книгописьная*, vol. 21–22, 1988, № l, с. 59.

[28]**Saint Anselm** and his Biographer: A Study of Monastic Life and Thoughts 1059-c. 1130. Cambridge: Cambridge University Press, 1966; **Saint Anselm**. A Portrait in a Landscape. Cambridge: Cambridge Univ. press, 1990.

[29]**Stewart**, C. Prayer. – В: *The Oxford* Handbook of Early Christian Studies. ed. Susan A. Harvey, David G. Hunter. Oxford: Oxford Univ.Press, 2008, с. 752–758.

ОТНОВО ЗА ТЕКСТОВЕТЕ И ТЕКСТОЛОГИЯТА

Елка Мирчева

Това проучване е посветено на някои текстологични проблеми и изследователски интерпретации на славянския превод на псевдо-Златоустовата хомилия за Благовещение на св. Богородица Πάλιν χαρᾶς εὐαγγέλια, πάλιν ἐλευθερίας μνύματα, πάλιν ἀνάκλησις – пакы радо҃ное бл҃говѣщенне. пакы свободное вѣзвѣщенне. пакы възвание. Текстът е доста популярен, а известността му в голяма степен се дължи на това, че е включен в Супрасълския сборник (Супр.). Според възприетата от самото начало практика при изследване на този кодекс, словото е известно като слово № 21, под този пореден номер то присъства в състава на ръкописа. От самото начало на интензивните изследвания върху Супр. Слово № 21 се радва на особено внимание и присъства в натрупаната литература винаги, когато става дума за архаичността на кодекса и за опит за класификация на неговия състав.

Безспорно, наличието на тази хомилия в Супр. само по себе си е достатъчно, за да я нареди между най-древните преводни текстове в старобългарската книжнина. Въпреки противоречивите и понякога взаимно изключващи се опити за групиране на текстове, до които достигат отделните изследователи (това противоречие, по мое мнение, в голяма степен се дължи на едностранчивите критерии, използвани като делитбен признак), слово № 21 винаги заема специално място в изследванията върху Супр. и неизменно е определяно като много архаично. Според Ив. Добрев това слово за Благовещение, заедно с мъчението на св. 40 мъченици в този кодекс, са единствените два запазени текста от първоначалния превод на краткия еднотомен Панегирикомартирилогий[1].

Според справочника на Кл. Иванова Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica (BHBS), хомилията се приписва на византийските автори Йоан Златоуст, Прокъл Константинополски, Григорий Неокесарий-

[1] Добрев, Иван. Агиографската реформа на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник. – В: *Старобългарска литература*, 10, 1981, с. 16–38.

ски и др.[2] В балканските кирилски ръкописи стои под името на св. Йоан Златоуст или е без автор[3]. Между текстовете, посветени на 25 март, Благовещение, в цитирания труд на Кл. Иванова това слово е поставено под № 11. Според възприетия от авторката принцип за представяне на описания от нея изворов материал, в справочника са отделени пет типа текстови версии на хомилията. Сред тях интерес представляват тип *11а*, съдържащ се в Супр.,[4] с ясни следи от преславска редакторска намеса, тип *11б* – архаичен превод на словото в сборници от типа на Германовия сборник от 1358/1359 г. (Герм.), и тип *11в* – търновски превод на текста, съхранен в новоизводни сборници от типа на представителния за този тип Гилф. 51 и БАН 85[5].

Хомилията за Благовещение присъства и във Великите Макариеви четии-минеи (ВМЧ)[6]. Във ВМЧ текстът на хомилията е представен по новоизводния превод. Това не е единствената особеност на текста на словото във ВМЧ. Там той е значително разширен. Разширеният контаминиран вариант не е бил отбелязван в досегашната литература. Справка със справочника на Кл. Иванова сочи, че този вариант не е познат в южнославянската книжнина. Може да се допусне, че е създаден на руска почва. Добавената част представлява 1/3 от общия обем на текста във ВМЧ и сам по себе си този вариант представлява интерес. Такова проучване обаче е вън от поставените в настоящата работа цели. Ще се ограничa единствено с факта, че в началото на добавената част е включен обширен откъс от Протоевангелието на Яков.

Разглежданата хомилия за Благовещение е предмет на изследване от най-ранните проучвания върху състава на Супр. Специална статия за слово № 21 от този сборник посвещава Николаус ван Вейк[7]. Авторът изтъква архаичните му особености и задава въпроса дали негов преводач не е бил самият Климент Охридски, като предполага съществуването на още по-архаичен от Супр. вариант на този текст.

---

[2] **Иванова**, Климентина. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: АИ Проф. „Марин Дринов", 2008, с. 502.

[3] Пак там.

[4] Текстът е публикуван за последен път от Йордан Заимов и Марио Капалдо в **Супрасълски** или Ретков сборник. в 2 т. увод и коментар на старобълг. текст Йордан Заимов. подб. и коментар на гр. текст Марио Капалдо. София: БАН, 1982–1983.

[5] Характеристиката на типа текст е на Климентина Иванова.

[6] **Die Grossen** Lesemenäen des metropolitan Makarij. Uspenskij spisok = Великие Минеи четьи митрополита Макария. Успенский список. 1-11. März/1–11 март. ed. E. Weier, Th. Daiber, T. V. Dianova и др. – In: *Monumenta linguae slavice*, 31, bd. 1. Freiburg i Br.: Weiher, 1997. (колони 1199–1205).

[7] **Van Wijk**, Nicolaas. War Klemens der Übersetzer der № 21 des Codex Suprasliensis? – В: Юбілейний збірник на пошану академика М. С. Грушевського. т. 2. Київ: s. p., 1928, s. 178–184.

Междувременно в научно обращение влиза извънредно интересният Герм. От описа на Йоан Юфу става ясно, че в състава на този кодекс се намира паралелен текст на слово № 21 от Супр. Юфу обаче не посочва никакви специфични особености и различия в Герм. и го третира само като още един препис на този текст[8].

Текстът на словото за Благовещение от Герм. е обект на по-подробно проучване от Д. Иванова-Мирчева[9]. От него става ясно, че това е предполаганата от Ван Вейк по-архаична редакция на хомилията. Д. Иванова-Мирчева установява предпочитание към по-архаичните варианти от известните лексикални двойки в Герм., срещу които в Супр. стоят сравнително по-новите – дѣвань Герм./дѣвнца Супр.; анкира Герм./отншнѥ Супр.; балнн Герм./врачь Супр.; крабнн Герм./ковьчегъ Супр.; нерен Герм./жьрьць Супр. и т. н. Заедно с тези лексикални особености върви и синонимията в областта на морфологията: архаични форми на прич. мин. деят. I при глаголите от IV спр. и архаичен тип аорист в Герм. срещу по-новите причастни облици и по-нов тип аорист в Супр.[10] Публикацията на Д. Иванова-Мирчева потвърждава хипотезата на Ван Вейк за по-архаичен от Супр. вариант на текста на словото за Благовещение, докато другото му предположение – за участието на Климент Охридски при превода – и днес, както и преди, остава недоказуемо. Герм. дава категорични доказателства, че Псевдо-Златоустовото слово за Благовещение с начало пакы радо҃ноѥ бл҃говѣщенне. пакы свободное въѕвѣщенне. пакы въѕванне е възникнал в по-архаична западнобългарска Кирило-Методиевска преводаческа школа, при това в твърде ранна епоха. По-нататъшни проучвания разширяват анализа в посока на привличане на допълнителен сравнителен материал, правят детайлно сравнение с предполагаемия гръцки оригинал и сочат, че текстът на словото от Супр. дава данни за промени, които показват, че той е бил редактиран, за да бъде доближен до гръцката подложка, а редактирането следва правилата на Преславската книжовна школа[11].

---

[8] **Jufu**, Joan. Sbornicul lui German (1359). – In: *Ortodoxia. Revista Patriarhiei Romane*. Bucureşti, 12, 1960, s. 253–279.

[9] **Иванова-Мирчева**, Дора. Архаичен препис на слово № 21 от Супрасълския сборник. – В: *Изследвания* върху историята и диалектите на българския език. сб. в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев. ред. кол.: В. И. Георгиев – отг. ред. и др. [с предг. от Дора Иванова-Мирчева] София: БАН, 1979, с. 177–181.

[10] Пак там, с. 181.

[11] **Мирчева**, Елка. Прояви на преславската преводаческа и редакторска школа в слово № 21 от Супрасълския сборник. – В: *Palaeobulgarica=Старобългаристика*, 1997, № 2, с. 12–22.

Такова е преобладаващото мнение в изследванията както върху този текст, така и върху Супр. като по-късен преславски ръкопис, съдържащ нови преводи, осъществени в това книжовно средище, а останалата част от състава му, преведена на по-ранен етап, е преминала през целенасочено редактиране.

В съвсем друга посока водят съвместните проучвания на М. Спасова и У. Федер. Резултатите от тяхното изследване са представени в студията „Преписване, поправяне, редактиране и сверка на славянския превод на три Златоустови великопостни слова"[12] . Няколко години по-късно разработката е публикувана на английски език и в списанието „Полата книгописная"[13]. Подложеният на изследване материал и направеният анализ в тази публикация са в основата на настоящото изследване. Наблюденията и последващите заключения са в пряка зависимост от възприетите теоретични постановки за това как трябва да бъде извършвано текстологичното проучване на средновековните славянски текстове, както и с практическото приложение на възприетия изследователски подход.

В центъра на научноизследователския интерес на М. Спасова и У. Федер е един откъслек от български ръкопис от XIII в., донесен в Русия от В. Григорович от пътуването му из Европейска Турция през 1844–1845 г. (Григ.). На 2 двойни пергаментни листа са съхранени 3 фрагмента от хомилии на св. Йоан Златоуст. Текстът по тези откъслеци е публикуван от П. А. Лавров покрай осъщественото второ издание на Клоцовия сборник (Клоц.)[14]. Освен интересуващото ни в нашето изследване Слово за Благовещение, това са откъси от Слово за Връбница и Слово за Велики четвъртък.

И трите текста влизат в състава на Супр., където, според традицията на досегашните изследвания по палеославистика, носят съответно номера 21, 28 и 36. За авторите именно присъствието на хомилиите от Григ. в Супр., както и фактът, че част от тях влиза в състава на Клоц., Усп., Герм., Михановичевия хомилиар от XIV в. (Мих.), създава въз-

[12]**Федер**, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране и сверка на славянския превод на три Златоустови великопостни слова. – В: *Преславска* книжовна школа. т. 9. Шумен: , 2006, с. 53–107.

[13]**Spasova**, Maria, **Veder**, William. R. Copying, Copy, Editing, Editing and Recollating Three Chrisostomian Lenten Homilies in Slavonic. – In: *Polata Knigopisnaia*, vol. 38, 2010, s. 97–144.

[14]**Лавров**, Петр. Второе издание кодекса Глаголита Клозианус. – В: *Древности. Труды Славянской комиссии Московского археологического общества*, (Москва), 1, 1895, с. 250–254.

можност не само да бъде намерено мястото им в текстовата история на трите хомилии. Сред целите, които си поставят двамата изследователи, влизат въпроси като: дали познатите версии на славянския текст отразяват един или повече превода, на какво се дължат промените в тях, както и дали тези промени могат да бъдат датирани и локализирани[15].

Тъй като направените заключения съществено се различават от досегашните изводи в тази посока, ще си позволя да се спра по-подробно на това изследване, имайки предвид основно Словото за Благовещение. Заключенията за другите два текста ще бъдат посочвани по-скоро като изключение.

В Григ. е запазен малък фрагмент от самия край на хомилията за Благовещение. М. Спасова и У. Федер сравняват Григ. със Супр. и Герм. Поради дефект в Мих., този ръкопис е изключен от детайно разписаните сравнения[16]. Според направените заключения словото за Благовещение е засвидетелствано в 2 версии с *взаимно изключващи се* (курсивът мой, Е. М.) признаци. Признаците за версия Супр.[17] са то→того, небесьнии, земьнии→небесьстии, земьстии, тебе→тѧ, дѣва→дѣвица, ѓьсиотъ→правьдѣ, съходѧщи→съходѧщии, съконьчавѣаше→съконьча, немоу→него, балии→врагь, пластырь→былие, възрастѫ→възрасте, зълаꙗ→зълоꙗ, осѫждьшоуиемоу→осѫжденоуиемоу, вълаѫщиимъ, анъкира→отишие, христа→христоса. Признаците на версията Григ. и Герм[18] са: страньнолюбию→страньнолюбиꙗ, понесетъ→поноситъ, палитъ→палаетъ, ѓьсиотъ→истиие, обрадованаꙗ→възрадованаꙗ, небеси и земли→небесе и земла, борящиимъ→борѧщиимъ[19]. Според възприетата от авторите концепция, от реално съществуващите текстове за всеки «стих» се експлицират хипотезите по четенията, от които са произлезли версиите[20].

Теоретическата основа на този подход е формулирана преди повече от двадесет години от У. Федер в програмната статия „Конструкция

---

[15]**Федер**, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране…, с. 53.

[16]Справочникът на К. Иванова посочва още 7 южнославянски преписа от XIV и XV в. от тази версия на словото за Благовещение. Двамата автори на студията не работят с тези свидетели на текста. Повече по този въпрос виж при коментара на теоретичните постановки в по-нататъшното изложение.

[17]В цитираните примери материалът от Супр. е поставен на второ място. На първо място в посочените сравнения е възстановеният протограф.

[18]В цитираните примери материалът от Григ. и Герм. е поставен на второ място. На първо място в посочените сравнения е възстановеният протограф. За него виж в следващото изложение.

[19]**Федер**, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране…, с. 60–61.

[20]Пак там, с. 53.

еталона – предпосылка рекострукции текста"[21]. През 2005 г. трудът е препечатан в книгата „Хиляда години като един ден. Животът на текстовете в православното славянство"[22]. В настоящата разработка цитирам по изданието на текста от 2005 г.

Ще си позволя едно кратко отклонение за основните параметри на тази концепция и отликите ѝ от предишни теоретични постановки в тази област. Не на последно място ще ни интересува практическото приложение на предложената методика върху конкретен преводен средновековен текст, както и валидността на направените заключения. Няколко години след началната си публикация, У. Федер развива подробно идеите си в две статии в сп. „Проглас"[23]. Тези идеи намират своето продължение и подкрепата на специалист в областта на математическата лингвистика в лицето на руския учен А. С. Герд в колективния монографичен труд на У. Федер и А. Герд „Церковнославянские тексты и церковнославянский язык"[24].

Като се критикуват досегашните изследвания в палеославистиката за това, че през двувековното си развитие са подлагали на проучване не текстовете от славянската книжнина, а конкретни ръкописи, съхранили тези текстове, в разработките се предлага начин, по който това да бъде преодоляно. В основата на предложения метод е тезата за равнопоставеност на всички съществуващи преписи (апографи). От особено значение за развитата концепция е и все по-убедителното навлизане на компютърните технологии. На практика именно желанието за приложение на тези технологии извиква на дневен ред нуждата от моделиране на източниците, използвани в текстологичното изследване. Оттук се появява необходимостта не само от приемането на единен стандарт, еталон, а и от привеждането на всички използвани апографи към един еталон. Приемането на единен стандарт би направило приложението на компютърните технологии ефективно[25]. За изработването на стандарт обаче е необхо-

[21]**Veder**, William R. Конструкция эталона – предпосылка реконструкции текста. – В: *Die Slawischen Sprachen*, 17, 1989, с. 119–131.

[22]**Федер**, Уилям Р. Хиляда години като един ден. животът на текстовете в православното славянство. отг. ред. Светлина Николова. София: Кирило-Методиевски науч. център, 2005, с. 46–52.

[23]**Федер**, Уилям. Славянска текстология. – В: *Проглас*, 1994, № 3, с. 15-31; **Федер**, Уилям. Текстологията в действие: примерът на 0 пнсменєхъ. – В: *Проглас*, 1997, № 1–2, с. 32–47.

[24]**Герд**, Александр, **Федер**, Вильям. Церковнославянские тексты и церковнославянский язык. Санкт Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. 207, [2] с.

[25]Струва ми се, че изработването на еталон на практика е необходимо повече на компютъра и е съобразено с неговите потребности и възможности за работа.

дим критерий за сравнение. Подобно сравнение на детайлно разписаните на малки отрязъци текстове според У. Федер е възможно, когато се използва tertium comparationis и понеже той на практика физически не съществува за огромната част от книжната продукция на славянския православен свят, трябва да бъде реконструиран. Такъв текст еталон въвежда стандарт в графиката (според точно определени буквени знаци), въвежда стандарт в правописа на основите по лемите от речниците (тук се има предвид основно Старославянският речник на Чешката академия на науките[26]) (SYS) и по изключение Речникът на Фр. Миклошич[27] (Mikl.), а окончанията се стандартизират според граматиките (А. Лескин[28], Х. Лънт[29]), морфо-синтаксисът и лексиката не се стандартизират, а се интерпретират според правилата на текстологията. Въз основа на този текст еталон се реконструира *протографът*. Тук се прилагат допълнителни правила: съвпадащите четения се приписват на антиграфа и в крайна сметка на протографа; от разночетенията на протографа се приписва това, което с най-малка степен на вероятност е възникнало поради повреда или съкращаване; при противоречиви разночетения се посочва това, което причинява различията. С така възстановения протограф биват сравнявани и анализирани съществуващите апографи. В края на статията е даден конкретен пример за подобен анализ. Избран е откъс от Пролога към Пандектите на Антиох (по архаичния превод, бел. моя, Е.М.). На практика използваните 6 преписа се различават съвършено незначително помежду си и не създават проблем за осъществяването на идеята на автора. Приложен в съвместната публикация на М. Спасова и У. Федер към трите Златоустови слова, които показват значително по-големи разлики, методът е подложен на сериозно изпитание.

Сравнявайки програмната статия с приложението ѝ в анализа на хомилиите от колективната студия, можем да заключим, че в разработката на Федер и Спасова със сигла „х" е означен не текстът еталон, а реконструираният текст, който би трябвало да носи сигла „у". Заключението на двамата автори е, че и двете версии на словото за Благовещение (от Супр. от една страна и в Григ. и Герм. от друга, бел. моя, Е. М.) се отдалечават от лексикалния и морфо-синтактичния стандарт, който авторите на изслед-

[26] **Slovník** jazyka staroslověnského. Praha: Akademia, 1959–1997.

[27] **Miklosich**, Franz von. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Wien: G. Braumueller, 1862–1865.

[28] **Leskien**, August. Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache: Grammatik. Texte. Glossar. Weimar: H. Bohlaus, 1905. 376 s.

[29] **Lunt**, Horace. Old Church Slavonik Grammar. Berlin: Mouton de Gruyter, 2001. 264 s.

ването възприемат. Споделяната от двамата учени позиция (формулирана от У. Федер) се противопоставя на методиката за текстологични изследвания в палеославистиката, свързвана основно с теоретичния принос в тази област на Д. С. Лихачов[30]. За разлика от добре известната постановка на руския учен и практическите предписания за конкретна работа със средновековни славянски текстове, Федер смята, че ръкописната трансмисия в славянската книжнина, схващана като техника на записване и възпроизвеждане на текстовете, по принцип изключва възможността изследователят за попадне на „по-добър текст" и че изборът на „основен препис" внася предопределеност в изследването[31]. Това опасение е в голяма степен справедливо и то трябва да бъде отчитано. Вместо този подход и във връзка с приложението на компютъра в работата на изследователя, ученият предлага равноправно третиране на свидетелствата за текста. Автоматичното събиране на всички разночетения помага по-нататък те да бъдат обработени. Крайната цел на този анализ е реконструкцията на текста. Без подобна реконструкция не е възможно да се определи истинското значение на думи, синтактични конструкции, образи, композиции, невъзможно е да се обхване и да се разчлени онзи огромен времеви и пространствен континуум, в който те се функционирали[32]. В ремарка под линия е добавена една интересна бележка, която ще си позволя да цитирам пространно: „Всички речници, граматики, истории на църковнославянската писменост, съставяни до днес, носят клеймото на смущенията от трансмисията на текстовете, поради това, че се осланят на свидетелства. По този начин те отразяват не семантиката на съчиненията, а единствено семантиката от тези, които си мислели, че са ги разбирали"[33]. На практика обаче именно тези речници и граматики, както видяхме малко по-горе, са в основата на извеждането на текста еталон. По мое мнение, на първо място езикът, както и историята на славянската писменост, не трябва да бъдат обвързвани с историята, а още по-малко с реконструкцията на текстовете, които съставят славянската книжнина. Безспорно изградени върху реално съществуващи ръкописи, които са изключително апографи от различни по характера си текстове (старо-

[30] **Лихачев**, Дмитрий. Текстология: на материале русской литературы X – XVII вв. (2-е изд., перераб. и доп.) Ленинград: Наука, 1983. 639 с.

[31] **Федер**, Уилям. Хиляда години като един ден…, с. 426. Същото опасение е споделено в колективната монография на **Федер**, Вилям, **Герд**, Александр. Церковнославянские тексты …, с. 140.

[32] **Федер**, Уилям. Хиляда години като един ден…, с. 427–428.

[33] Пак там, с. 428

български/старославянски/църковнославянски[34]), граматиките показват, че, историята на славянската писменост в голяма, даже в предостатъчна степен, е реконструирана, да не кажем донаписана, от лингвистите. Що се отнася до съотношението между съществуващите речници, базиращи се отново на апографи, и реконструкциите на текстовете, според мен, желанието на преден план да бъдат изведени реконструираните текстове би довело до създаването на професионално направена, лингвистично издържана, но несъществуваща реално представа за лексикалния състав на славянската книжнина.

Да се насочим към практическото приложение на така представения подход към хомилията за Благовещение. По-горе при представяне на свидетелите, върху които е изграден анализът на това слово, посочих, че в него не са взети под внимание 7 южнославянски преписа на тази версия на текста (бел. 16) – 6 ръкописа от XIV и XV в. и 1 от XVII в.[35] Споменавам това без какъвто и да било упрек към авторите. Преди излизането на ценния труд на Кл. Иванова изследователят можеше да попадне на нов препис на едно съчинение най-вече случайно. Искам да акцентирам върху голямото внимание, което методът на двамата изследователи, формулиран от У. Федер, отдава на равноправното третиране на всички преписи. Преди добавянето на материал от тези 7 преписа към изнесените по стихове съпоставки няма да бъде ясно дали те не биха променили нещо в извеждането на реконструирания текст, както и не бихме могли да знаем какви са отклоненията на тези 7 свидетеля от приетия от авторите стандарт. От досегашния анализ на текста на Словото за Благовещение от Супр., Григ. и Герм. като отклонения от стандарта (в следващото изброяване на първо място е приетото за еталон, а на второ място стои отклонението) са по-

[34]Нямам намерение да се впускам за пореден път в отдавна преодолени терминологични спорове нито за названието на първия писмен език на славяните, за неговата езикова принадлежност, нито върху това дали създаденият книжовен език е бил говорим език за определена част от славянството. Единственото, което ми се иска да подчертая е, че се придържам към традицията в българската (и не само българската) палеославистика и не намирам назоваването на този език за старославянски за лесно обяснима, но ненаучна позиция – бел.а, Е. М.

[35]Освен Мих. К. Иванова посочва: Хлуд 195 (XIV в.) – ГИМ, Москва; Ивер. 10 (началото на XV в.) – Иверски манастир, Атон, Sl. 10; Муз. 3483 – ГИМ, Москва; Ник. 53 (XIV в.) – Николяц, Бело поле; Неж. 162 (XIV в.) – Киев, Спер. 162; М 2513 (XIV в.) – РГБ, ф. 236; ПБС 272 (XVII в.) – Белград: Сръбска патриаршеска библиотека. Ръкописите са подробно описани в „Каталог на използваните ръкописи", BHBS, с. 52–175.

сочени: *стѣнь→сѣнь, *сатъ→рече, неплъниꙗ→н, стѣнописавъин→стѣнь писавъин, божню→божниꙗ, наѫатькъ→исходъ, пристанниѥ + непрѣмѣньно, *съижъ→съвжъ, любъвн→любъвниж. Отбелязаните със звездичка отклонения авторите отдават на работата на преводача. Всички останали според тях изопачават смисъла на текста.

Историята на трансмисията на текста на хомилията за Благовещение, според възприетата в изследването терминология, може да се опише като преход на текста от автографа на преводача (1) през първо копие 1.1 в Супр. (получава се текст тип 1.1.1.) и през вторично копие 1.1.2 в Григ. (текст тип 1.1.2.1). В Герм. текстът е от тип 1.1.2.2.[36] Под линия е добавена бележка, че 1.1.2.1 и 1.1.2.2 са братя с цял век разлика във възрастта, а 1.1.1. не им е родител.

Признаците на 1.1.1, 1.1.2.1 и 1.1.2.2 надхвърлят рамките на прякото преписване, но освен леки следи на поправяне, т.е. промени в словесната повърхност на текста, се отличават с липса на намеса в композицията или съдържанието. Основните промени са съсредоточени в отстраняването на архаизми и регионализми (рѣснота, сатъ, балнн, приименния дателен падеж), както и на гърцизмите (пластырь, анъкура, както и на мн. ч. на ср.р. с отвлечено значение: доуховьнаꙗ→доуховьноѥ; зълаꙗ→зълоѥ[37]).

Резултатите от изследването на хомилията за Благовещение, заедно с останалите два фрагмента от похвални слова от откъслека от сборник с хомилетично съдържание, открит от Григорович, дават основание на М. Спасова и У. Федер да направят извод за съществуването на 2 старобългарски хомилиара. Първият хомилиар се възстановява по данни на Супр., Григ., Клоц. и Мих. След това по време се появява вторият хомилиар. Той се възстановява по Клоц., Григ., Мих. и Герм. Между трите слова, разглеждани от авторите, словото за Благовещение е *копирано*, а словата за Връбница и за Велики четвъртък са редактирани с нарастваща степен на интензивност, като тук се намесва за сравнение и втори, различен гръцки оригинал[38]. Изпреварващо ще обърна внимание, че при повтарящи се източници за определяне на двата типа хомилиари, във втория, по време на създаване тип сборник, липсва Супр.

[36] **Федер**, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране…, с. 61.

[37] Това мн. ч. с отвлечено значение всъщност представлява субстантивация на прилагателните доуховьнъ и зълъ, което в единия случай става със субстантивиране на женския род на прилагателното, а в другия случай – субстантивация на средния род на прилагателното. И в двата случая полученото съществително е „злото, злините".

[38] **Федер**, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране…, с. 100.

Без да влизам в подробно цитиране на студията, която съдържа много богата информация, ще обърна внимание на изводите за различните подходи на редакторите на двата хомилиара. Първият (Супр.) се старае системно да маха гърцизмите: анкѵра→отншнѥ; ζографъ→шарѣѵнн; ѭдѣн→жндовннъ; іерен→молнтвьннкъ; кнвотъ→ковъчегъ; мастъ→шаръ; ѹръганъ→съсѫдъ; патрнархъ→отьць, старѣншина; пластырь→бъілне; просфора→хлѣбъ; псалъмъ→пѣснь; пѣдагогнн→съвѣдѣтель. Изчиства архаизмите и регионализмите: балнн→врачь; безоум→жрод-; боукы→кънигы; нна... нна→дроугъ дроуга; младьньць, младьньчь→младеннць; недѣлѧ цвѣтьнаѧ→врьбьнца; ненстовьство→възбѣшенне; надь→пнца; ѧрьмьннкъ→осьл. Масово дава път на лексикални и морфо-синтактични иновации: бестоудьнъ→стыдъкъ; брань→рать; братръ→клеврѣтъ; вьселенаѧ→вьсь мнръ; вьсѣко→оуто; глаголатн→вѣщатн; да→таче; достоннъ→подобьнъ; ζемьнъ небесьнъ→ζемьскъ небесьскъ; н... лн/нлн→а лн; нбо/понеже→ѥльма; радн→дѣлѧ/дѣльма; тако/тъ→снце/сь; тъкмо→тъчнѫ; страшьнъ→гръдъ; чрѣво→жтроба. Заедно с лексикалните замени редакторът на първия по времепоява хомилиар въвежда и морфо-синтактични промени: въдастъ, продастъ→въда, прода; гыбатн→погыбатн; младьньць, младьньчь→младеннць; наоучнн, съврьшнн, съвъкоупланн, оумѫдрнн→наоучнвъ, съврьшнвъ, съвъкоупнвъ, оумѫдрнвъ; наѹатн→въѹатн; прнѥмлѭщнн→ѥже въζемлѭтъ; прнѧатн→въζатн; прѣдъполагатн, прѣдълежатн→прѣдн полагатн, прѣдн лежатн; пѣтн оуготоватн→съпѣтн съготовнтн; сѣдомъ→сѣдохомъ. Редакторът на втория по време на възникване старобългарски хомилиар запазва гърцизмите, премахва някои от архаизмите и регионализмите. При втория хомилиар (Клоц., Григ., Мих., Герм.) редакторът е запазил гърцизмите, махнал е само някои от архаизмите и регионализмите, запазил е j-причастните форми, r-основа на съществителното братръ, форми като рѣснота, стъ, както и им.-вин. форма при одушевени предмети на братъ, много рядко и с по една употреба са отбелязани и въведени иновации: грѧстн→прнптн; гоубѧн→гоубнтель; обрадованаѧ→възрадованаѧ; ослоушлнвъ→протнвьннкъ; оцѣстнтн→очнстнтн; паче→нанскорѣе; снла→чоудо; съвъкоупнтн→събьратн; цѣльба→нцѣленне; жтрь→вънжтрь[39]. От двата очертани идеолекта[40] редакторът на хомилиар 1 принадлежи на ареала Плиска-Преслав (само там има прабългарски лексеми – ковъ-

[39] Федер, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране..., с. 100–101.

[40] Авторите явно разбират идиолект като свързан със социолингвистичния термин идиом, т.е. това е местно наречие, говор.

ѵєгъ, кънигы, тъѵнѫ, шѧръѵнн, хунския суфикс –ма в дѣльма, ѥльма). Не е ясно дали лексикално по-консервативният идиолект на редактора на хомилиар ..2 не принадлежи на същия ареал, но има указания, че единият не трябва да бъде отделян от другия[41]. Същността на редакторските намеса в ..1 и ..2 свидетелства, че двете версии на хомилиара са възникнали преди да е имало приети правила, които да въздържат наивния стремеж на двамата книжовници да подобрят разбираемостта на словата на Йоан Златоуст. Най-вероятно като време може да се посочи последното десетилетие на X в. Двамата изследователи си представят антиграфа на ..1 и ..2 като сбирка, най-вероятно неподвързана тетрадка, състояща се от: за словото за Благовещение – копие на автографа на преводача и от слово за Връбница и слово за Велики четвъртък в автограф на преводача. Такъв хибриден вариант е изисквал съставителите на двата хомилиара ..1 и ..2 да са работили на едно и също място. Двете колекции са създадени в Преслав и са били написани на глаголица[42].

Авторите споделят извода си, че благодарение на редактора на хомилиар ..2 имаме представа за архаичните характеристики на архетипните преводи, а Григ. са свидетелство, че този тип хомилиар е останал на Балканите дълго след като хомилиар ..1 е изчезнал (вероятно в Русия). В глаголическия си вид хомилиар ..2 е отишъл в Охрид. Оттук водят началото си Клоц., който е глаголическо копие, независимите транскрипции в Григ. и Мих., а Герм. представлява изборна транскрипция[43].

Позволих си това толко подробно представяне на разработката на У. Федер и М. Спасова, защото с направените анализи и изведените заключения тя коренно променя традиционно приетото в палеославистиката. Направените обобщения определят Охрид като по-младо книжовно средище. Ареалът на Охрид обаче според авторите може да е бил хранилище на твърде стари глаголически ръкописи, които да са били транскрибирани дори до XIV в.[44]

Следващият коментар в голяма степен ще се разпростре върху далеч по-широк кръг въпроси от тези, свързани с разглежданото Псевдо-Златоустово слово за Благовещение. Ще се опитам да ги систематизирам и да вървя в посока от общото към частното.

---

[41]Пак там, с. 101–102.

[42]**Федер**, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране…, с. 101–102.

[43]Пак там, с. 104.

[44]Пак там.

Автографите на старобългарските писатели/преводачи и реално съхраненото в славянската ръкописна традиция.

Въпросът за надежността на т. нар. класически старобългарски паметници или старобългарския канон, като представителни за езика на първите преводи на Кирил и Методий, на техните ученици в зората на славянската книжнина, е поставян многократно. Добре известна е липсата на преки свидетелства от епохата на създаването на славянската азбука, добре известно е, че най-древните съхранени писмени паметници са от близо 2 века по-късно време. Със сигурност обаче това е недостатък далеч не само на славянската ръкописна традиция. В съвместната си публикация М. Спасова и У. Федер отново напомнят, че всички ръкописи от старобългарския канон са апографи, че нито един не е без изопачения в текста, както и че най-старият основен препис (в смисъл на оригинал) в старата българска книжнина е автографът на Владислав Граматик от 1479 г. – Рилският панегирик. Изключва ли това обаче възможността от направените върху значително по-късни ръкописи изследвания на текстологично, морфо-синтактично или лексикално равнище, да могат да бъдат правени изводи? Естествено че не, и анализираната публикация е свидетелство за това.

Неведнъж по различни поводи е отбелязван напълно случайният характер на колекцията от X–XI в., която наричаме класически старобългарски паметници. Въпреки това именно върху нея, с доста голяма степен на хипотетична реконструкция още преди 2 века, започва възстановяването на старобългарската граматика. По същия начин стои въпросът и със старобългарската лексика. Извлеченото от тези ръкописи се обявява за изконно архаично старобългарско състояние[45]. Всички по-късни ръкописи биват съизмервани с това състояние, а намереното в тях съответно е обявявано за по-ново. Един пример в този смисъл със Супр., който е сред основните изследвани от Спасова и Федер, образец, а и единствен представител, на хомилиар ..1 и мястото му сред останалите ръкописи от класическите старобългарски паметници.

Добре известно е, че това е най-обемният старобългарски ръкопис. По причина на неговия състав, т.е. това, че е сборник, а и по причина на обема му, извлеченият от него брой лексикални единици представлява 1/3 от приблизително 10 000 думи, съдържащи се в старобългарския канон. След излизането на труда на Кл. Иванова BHBS посветих на

[45] Сравн по-горе в текста – бел. а., Е. М.

Супр. (изключително на минейния дял на кодекса) 2 публикации[46]. Ще си позволя да повторя някои от заключенията, направени в тях.

На първо място – сравнението между минейния дял на Супр. и BHBS категорично показва, че всички преводи или редакции на словата от минейния дял на Супр. в южнославянската книжнина са съхранени само в този единствен препис. Може да се твърди, че нито един от текстовете не продължава живота си в домашната традиция. Това заключение не можеше да бъде възможно преди излизането на BHBS, опиращо се на щателното описание на повече от 200 ръкописа от X до XVII в. Направените заключения водят до сериозна преоценка на редица изводи за времето и начина на съставяне на сборника, както и на редица въпроси от текстологичен и езиков характер. Изводът, че Супр. не е представителен паметник за старобългарското състояние на сборниците с устойчив състав, а по-скоро изключение за цялата по-нататъшна южнославянска традиция, не само е неочакван, но и води след себе си необходимостта от преоценка на отдавна приети твърдения.

Уникалността на Супр. се потвърждава и по отношение на разглежданата тук хомилия за Благовещение[47]. Справочникът на Кл. Иванова категорично свидетелства, че така наречената версия *11а* е позната единствено само по Супр. В този смисъл няма реално съществуващи доказателства, че версията е била направена преди съставянето на Супр., а в самия Супр. тя само е била преписана. Този факт, както и редица други особености (засега единствено на минейния дял на сборника), говорят по-скоро в полза на това, че Супр. е свидетелство как на основата на направения по-рано превод на еднотомния Панегирик-мартирологий и на текстовете за най-тачените празници за месец март (9 март св. 40 мъченици от Севастия и 25 март Благовещение) е възникнал сборник, който в минейния си дял е бил попълнен от текстове, обхващащи празниците през целия месец[48]. Поне в Супр. Словото за

[46]**Мирчева**, Елка. За етапите в развитието на Преславската преводаческа и редакторска школа (отново за Супрасълския сборник). – В: *Palaeobulgarica=Старобългаристика*, 2011, № 4, с. 3–24; **Мирчева**, Елка. CODEX SUPRASLIENSIS и BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA BALCANO-SLAVICA (некоторые размишления относительно состава одной из древнейших болгарских рукописей). – В: *Преоткриване:* Супрасълски сборник, старобългарски паметник от X век. ed. Anissava Miltenova. София: Инст. за литература; Изток-Запад, 2012, с. 25–34.

[47]Сравни приведеното по-горе описание на текста от К. Иванова в BHBS и това, че версията/вариантът/редакцията от Супр. стои изолирана сред цялата богата текстова традиция на това произведение и не се потвърждава от нито един друг препис.

[48]**Мирчева**, Елка. За етапите в развитието на Преславската..., с. 12.

Благовещение свидетелства за редакторски промени, които, макар и да не са го направили „преславски" текст, са го доближили до преславските преводи. Другият текст от Панегерикомартирология, житието на 40-те мъченици, присъства в Супр. в нов преславски превод. Този превод, подобно на останалия минеен дял на Супр., не намира разпространение и неговото съществуване беше потвърдено едва във ВМЧ[49] Двата посочени по-горе текста са с различна характеристика – единият е хомилетичен, другият е агиографски. Въпреки това в Супр., който е единственият пример за хомилиар ..1, те носят общи особености, подчиняват се на обща концепция. В този смисъл имам известни резерви по отношение на формирането на хомилиар ..1 с единствен представител Супр. (по отношение на Словото за Благовещение), независимо от общото наследство и развой на текстовете от първия превод на еднотомния Панегирикомартирологий.

Ще си позволя да спомена още един момент от тези, цитирани по-горе, мои проучвания.

Сред над 3000-те лексикални единици, извлечени само от Супр., със сигурност има думи от минейния дял на ръкописа, непродължили реално своето разпространение в домашната книжна традиция, но по силата на утвърдения в палеославистиката изследователски подход те биват смятани за „старобългарски канон", с който се съизмерват по-късни книжовни паметници. Това, разбира се, не означава, че тези 3000 лексикални единици не са част от словното богатство на старобългарския език. Двутомният академичен Старобългарския речник[50] дава обилен материал за съвременното материално съответствие на старобългарската лексика, съхранена в „класическите старобългарски паметници". Над 90% от регистрираните 10000 лексикални единици продължават живота си в съвременния български книжовен език, неговите диалекти, както и в ономастичната система на българския език. Онова, което ми се иска да подчертая, е, че при изследвания, в които като коректив за старобългарското състояние се привлича Супр., непременно трябва да се има предвид от кой точно текст е анализираната дума, а направените изводи трябва с много повече предпазливост да противопоставят лексикалния състав на Супр. като изконно древен и старобългарски, а сравнявания с него по-късен среднобългарски паметник или ръкопис

[49] **Keipert**, Helmut. Nohmals zur Kontaminationsproblematik in № 5 des „Codex Suprasliensis". – In: *Prace filologiczne*, 44, 1999, p. 275–280.

[50] **Старобългарски** речник. т. 1. ред. кол. Дора Иванова-Мирчева-отг. ред. и др. София: Валентин Траянов, 1999; т. 2. 2009. 1328 с.

от чужда редакция – като иновация. Така, както архаичният състав на сборниците с устойчив състав се установява по късни преписи, по същия начин и лексикалното богатство на тези архаични сборници не се изчерпва със Супр., а може да се възстанови по значително по-късни преписи.

В своята статия „Археография и „канон" старославянских памятников"[51] У. Федер обръща специално внимание на въпроса за крайно ограничения набор от т. нар. класически старобългарски паметници и предлага своеобразен изход за разширяване на т. нар. канон. Авторът предлага вдигане на горната хронологическа граница на най-древния период от развоя на славянската книжнина до края на XII в. Другата му идея е неглижирането на лингвистичните особености и произхода на включените ръкописи и общото им разглеждане[52].

Двата старобългарски хомилиара и текстовите версии на трите Златоустови слова

След направеното отклонение за хомогенността и надеждността на т. нар. старобългарски канон, да се върнем на студията на М. Спасова и У. Федер и на начина, по който авторите намират изход в липсата на запазен преводачески автограф по отношение на трите слова на Йоан Златоуст в Григ. Авторите предлагат реконструкция на текста.

На тази реконструкция се опират изводите, направени при анализа. По тази причина е особено важно какво се приема за изконно присъщо на първоначалния превод, тъй като отклоненията от тази реконструкция в реално съществуващите ръкописи се окачествява като отдалечаване от лексикалния и морфо-синтактичния стандарт.

Придържайки се изключително към Словото за Благовещение, първо бих искала да обърна внимание на определените като взаимноизключващи се признаци, които са отделени като определящи за двете версии на текста[53]. Не може да не прави впечатление, че един до друг като диференциращи признаци са изброени: графико-фонетични въпроси (смесването на

[51] **Veder**, William R. Археография и „канон" старославянских памятников. – In: *Symposium Methodianum*. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an der 1100 Todestag des Hl. Method. hrsg. Klaus Trost, Ekkehard Volkl, Erwin Webel. Neurien: Hieronymus, 1988, s. 693–702. Статията е препечатана в книгата **Федер**, Уилям. Хиляда години като един ден..., с. 70–75.

[52] **Федер**, Уилям. Хиляда години като един ден..., с. 71 и сл.

[53] **Федер**, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране..., с. 60–61.

носовките в бориѫщиимъ→борѧщиимъ), глаголният вид (понесетъ→поносити), падежни окончания (небеси и zемли→небесе и zемлѧ), както и лексикални разночетения: анъкѵра→отишие, дѣва→дѣвица, балии→врачь, пластырь→бъилие и под. Всички тези признаци безспорно имат важно значение за характеристиката на всеки един от ръкописите, но не мога да приема, че имат равностойна тежест при определянето на отличителните черти на версиите, в които текстът на хомилията присъства в българската книжнина. Безспорно определящи са лексикалните различия. Графико-фонетичният пласт във всеки един реално съществуващ текст, разбира се, представлява неделима част от него, но на практика има свой собствен живот, зависи от времето, мястото, книжовното средище, школовката на писача, както и от индивидуалните му качества. Този пласт съществува относително самостоятелно и в определена степен отделно от историята на текста.

Докато изброените по-горе взаимно изключващи се признаци на лексикално равнище са реално съществуващи, като в приведените двойки първата лексема е по хомилиар ..2 (Григ., Герм.), а втората е по хомилиар ..1 (Супр.) и се намират в съхранените апографи, то сравнението и на двете версии на хомилиара с възстановения от авторите текст еталон поставя редица въпроси. Ето само някои от тях:

◊ Какво е основанието в хипотетичния старобългарски текст, означен със сиглата «х», на мястото на гръцкото *ἀλήτεια* навсякъде се предполага, че е стояло рѣснота? Измежду всички анализирани ръкописи рѣснота присъства реално само веднъж в Григ., но не в словото за Благовещение, а в словото за Велики четвъртък. При това в Григ. рѣснота се появява в апостолски цитат – Сол 2:17[54]. Тук бих искала да обърна внимание, че, по мое мнение, при заключенията за преводите на хомилиите библейските цитати по принцип трябва да бъдат изключвани, защото отвеждат към текстовата традиция/трансмисия на друг тип текстове. Същия проблем виж и малко по-долу в евангелския цитат от Лука 1.28. В случая с нашето слово за Благовещение неприсъстващата реално дума рѣснота е посочена като заменена с правьда в Супр. и с истинъ в Григ. и Герм. Без да е експлицитно заявено, като че ли възстановеният текст предполага, че първите славянски книжовници/преводачи, а оттам и текстовете, по принцип не използват синоними и последователно превеждат една гръцка лексема с точно определена старобългарска. В случая с нашата хомилия те не са познавали правьда и истина, които се появяват на по-късен етап от трансмисията на текста.

[54] Федер, Уилям, **Спасова**, Мария. Преписване, поправяне, редактиране…, с. 78.

На въпроса дали повсеместното възстановяване на ѣснота е обосновано, бих отговорила, че това ми се струва рисковано.

◊ Какво е основанието за възстановяването в реконструирания текст на хомилиар ..1 на обрадованнаꙗ, лексема, която по-късно е заменена в хомилиар ..2 с възрадованнаꙗ. От самото начало в гръцкия текст на хомилията започва неколкократно повторение на благовестието, което получава Дева Мария от архангел Гавриил: χαῖρε κεχαριτωμένε, ὁ Κύριος *μετὰ σοῦ*, известно от Лука 1. 28. Със сигурност преводачът/книжовникът зависят в своя избор не само от традицията на евангелския превод, неговите редакции и разпространение, но и от химнографските произведения, свързани с Благовещение. Първоначалният евангелски превод на κεχαριτωμένε, познат от Мариинско и Зографско евангелие, е с благодѣтьнаꙗ. В Супр. в евангелския цитат в Словото за Благовещение стои обрадованнаꙗ. Според изследванията на Т. Славова, преславската ревизия на евангелския текст не познава замяна на по-старо благодѣтьнаꙗ с обрадованнаꙗ[55], но, според проучването на Самойлова върху преславската лексика в цитатите в Супрасълския сборник, разночетението се среща във Възкресенското I евангелие, в Краковското евангелие и в други евангелски текстове, които съдържат значителен пласт преславска лексика[56]. Обрадованнаꙗ в цитат Лука 1.28 се среща и в Беседата против богомилите на Презвитер Козма[57]. Ст. Смядовски смята, че в превода на този евангелски стих има две традиции:[58] – благодѣтьнаꙗ и обрадованнаꙗ, а обрадованнаꙗ може да се смята за преславизъм. В химнографските произведения, свързани с Благовещение, като службата от Скопския миней или Благовещенският канон, които широко използват евангелския стих Лука 1.28, също се среща радуи сѧ обрадованнаꙗ. В разглежданото тук слово № 21 от Супр. намираме свързаната с Преславския книжовен център традиция с предаването на κεχαριτωμένε с обрадованаꙗ. Що се отнася до Герм. и използваното на 7 пъти в евангелския цитат обръщение възрадованнаа, то тази замяна (в сравнение с благодѣтьнаꙗ) заслужава внимание, защото е доста рядка.

---

[55]**Славова**, Татяна. Преславската редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. – В: *Кирило-Методиевски студии*, 6, 1989, с. 15–129.

[56]**Самойлова**, Наталия. Преславская лексика в евангельских цитатах Супрасльского сборника. – В: *Palaeobulgarica=Старобългаристика*, 1997, № 1, с. 85–97.

[57]**Давидов**, Ангел. Речник-индекс на Презвитер Козма. отг. ред. Дора Иванова-Мирчева. София: БАН, 1976. 376 с.

[58]**Смядовски**, Стефан. Надписите към Земенските стенописи. София: АИ Проф. Марин Дринов, 1998. 96 с.

◊ Какво е основанието в хипотетичния старобългарски текст «х» третоличната аористна форма ρεⷮε да се заменя навсякъде със сѧтъ? Действително специфичната форма на глагола сѧтн, сѧтъ за 3 л. ед. и 3 л. мн. ч. «казва, казват» се отличава с немалка фреквентност в класическите старобългарски паметници[59], но от възстановения хипотетичен текст излиза, че в глаголната парадигма на глагола ρецн напълно отсъства аористната ρεⷮε .

◊ Какво е основанието в хипотетичния старобългарски текст «х» навсякъде вместо сѣнь да се възстановява стѣнь? С този въпрос е свързана и една друга реконструкция в текст «х», при която от превода на гръцкия композитен глагол *σκιογράφω* и реално съществуващия превод в Супр. стѣнь пьсавъıн е възстановено коректното, но неподкрепено от реален ръкопис стѣнопнсавъıн? И двете лексеми (стѣнь и сѣнь) са добре засвидетелствани в най-древните ръкописи, а присъствието на предполагаемото по-късно сѣнь в превода на Евангелието и Псалтира според мене не оправдава реконструкцията на стѣнь като по-древно и присъщо на първоначалния превод.

◊ Какво е основанието съıжзъ да е прието за правилно, а съвжзъ за отклонение. В корпуса от класически старобългарски паметници лексемата има 8 употреби. Що се отнася до изписването ѝ, резултатът е съвжзъ (5), срещу съжзъ (3).

Ясен е стремежът за реконструкция на най-древното предполагаемо състояние. Направеният в този смисъл анализ безспорно е високо професионален и компетентен, но заедно с това буди и някои немалки опасения, защото:

◊ Приписва на реконструирания текст, по-точно в конкретния случай на неговия преводач, абсолютна непогрешимост, еднотипни решения, съществуването на твърдо установени преводачески правила, които търсят съответствието не само дума срещу дума, но и композитум срещу композитум, даже морфема срещу морфема. Заедно с това реконструктът изобщо не познава синонимия. Макар и не ясно заявено, може да се предположи, че върху съвършения първоначален текст се натрупват грешки.

◊ Ако този реконструиран текст е помощно средство, което да улесни компютърната обработка на голямо количество апографи, неговото съществуване като един вид „нормализиран" според представата ни за

[59] **Старославянский** словарь (по рукописям X–XI веков). под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, и Э. Благовой. Москва: Русский язык, 1994, с. 681; **Старобългарски** речник..., т. 2, с. 902.

съвременните книжовни езици текст, както и използването му е оправдано и полезно, независимо че практическото приложение и следващите една след друга колации при едно конкретно произведение – ◊ пнсьменехъ, направено от У. Федер, по собствените му думи, е довело до незадоволителни резултати[60], а налагащият се извод е необходимостта от още и още изследвания.

◊ За мен обезпокояващ момент в проведеното изследване е, че реално съществуващите апографи биват сравнявани с реконструирания текст, а от тези сравнения се правят изводи за отклонения от приетия лексикален и морфологичен стандарт. Възприетият стандарт обаче принадлежи на двамата изследователи и не би могъл с лека ръка да бъде приписан на старобългарския преводач.

Що се отнася до направените разсъждения върху развоя на старобългарския хомилиар и изградената хипотеза, която обръща из основи досегашните представи, ми се иска да отбележа:

◊ На първо място, струва ми се рисковано заключението за превода на старобългарския хомилиар да бъде правено въз основа само на три текста.

◊ Отново искам да напомня за уникалното значение на появата на BHBS и на новата светлина, в която на неин фон изпъква мястото на Супр. в цялата южнославянска традиция. Отново обръщам внимание, че изводът за неговата уникалност и маргинално положение сред останалите южнославянски сборници е потвърден за минейния дял на кодекса[61]. Макар и хомилетичен, текстът на разглежданото слово за Благовещение спада към този дял от сборника.

◊ Без да повтарям основни предположения за формирането на Супр., разгледани в споменатите мои публикации, ще изтъкна, че, според мен, в Супр. Псевдо-Златоустовото слово за Благовещение е в специфична редакция. Не бих могла да се съглася, че Словото за Благовещение е просто *копирано* в Супр. и разночетенията се дължат на случайна несистемна писаческа намеса. Древният превод е съхранен в Герм., в Григ. Основно лексикалната редакция на текста в Супр. не е повлияла върху първоначалния превод и не го е направила „преславски". По тази причина слово № 21 от Супр. във всички досегашни проучвания е споменавано измежду най-древните текстове.

---

[60] **Федер**, Уилям. Текстологията в действие…, с. 44.

[61] В цитираните по-горе мои разработки върху Супр. предлагам корекция в традиционната подялба на състава на Супр. на мартироложки и хомилетичен, като предлагам замяната му с минеен и триоден.

◊ Що се отнася до останалите, разглеждани в студията на М. Спасова и У. Федер текстове, които също присъстват в Супр. – Словото за Връбница и Словото за Велики четвъртък, от особено значение ще бъде това, което ще донесе бъдещият труд на Кл. Иванова Bibliotheca Homiletica Balcano-Slavica. Тогава ще може да бъде определено със сигурност мястото на Супр. сред останалите южнославянски сборници (не само на минейния, но и на хомилетичния му дял).

◊ Можем да се съгласим, че предполагаемият хомилиар ..1, представен поне за словото за Благовещение само от Супр., наистина не е оставил следи в южнославянската книжнина и наистина е напуснал България (вероятно отивайки в Русия[62]).

◊ Можем да се съгласим и с това, че старобългарският хомилиар първоначално е бил написан на глаголица.

◊ Можем да се съгласим, че, що се отнася до Словото за Благовещение и двата типа хомилиар, те отиват към един преводач.

◊ Напълно адекватно разположена във времето е появата на 1.1 (Супр.), както и последователно 1.1.2.1 (Григ.) и 1.1.2.2 (Герм.).

◊ Не бих могла обаче да приема, че установеният от авторите хибриден вариант хомилиар (по материал от трите хомилии) предполага, че техните съставители са работили на едно и също място, при това по различен начин са осъществявали наивния си стремеж да подобрят разбираемостта на словата на Йоан Златоуст, както и, че това е станало преди да има установени правила. Не бих могла да се съглася, че двамата книжовници, работили рамо до рамо, са спазвали различни правила. Единият заменя, другият запазва графико-правописни, морфо-синтактични, лексикални особености. И тази стихийна и несистемна намеса е причина за появата на две версии на текста.

◊ Системните промени, направени само и единствено в Супр., за мен не са плод на наивния стремеж за разбиране на текста, при това осъществен несистемно. Текстът на хомилията за Благовещение е подложен на редактиране (основно лексикално).

◊ За мен е неясен критерият, по който ѧснота, сѧтъ, бѣлнн, приименният дателен падеж са квалифицирани като архаизми и регионализми. Намирам, че привнасянето на подобна стилистична характеристика към лексика и синтактични особености от края на X в. е рисковано. Още повече, че тези лексеми, морфологични или синтактични особености, се приписват на реконструирания текст.

[62] За копията на Супр. виж **Мирчева**, Елка. За етапите в развитието на Преславската..., с. 11.

◊ Що се отнася до Словото за Благовещение, хипотезите на авторите чертаят следния път: 1. От глаголическия си протограф преминава чрез кирилска транслитерация и в състава на хомилиар (това е физически съществуващият Супр.). Заедно с хомилиар ..1 словото изчезва от южнославянската традиция. 2. В глаголическия си вид хомилиар ..2 отива в Охрид. Оттам водят началото си – копието в Клоц. (тук Словото за Благовещение не присъства), както и транслитерациите в Григ., Герм., Мих. Макар и многократно заявяваното от У. Федер становище, че най-старият по време апограф не е задължително най-близък до протографа, въведената вместо стема сложна номерация на хомилиарите (като текст), както и на самите апографи следва именно такава последователност, като е подредена по времето на възникването на преписите. Това номериране по хронологичен ред не съответства на развитието на текста. Струва ми се, че в това отношение, въпреки късния си произход (тук имам предвид само Словото за Благовещение!), най-близко до първоначалния превод стоят Григ. и Герм., а текстът в Супр. представлява целенасочена редакция.

В заключение бих искала да подчертая, че безспорно оригиналната и ценна разработка на М. Спасова и У. Федер открива нови изследователски полета в необятната област на палеославистиката. Тези идеи могат да бъдат осмисляни, приемани, отхвърляни или коригирани, но представляват собствено авторски оригинален принос в науката, наречена находчиво преди почти век от Б. В. Томашевски[63], *текстология*.

[63] **Томашевский**, Борис. Писатель и книга. очерк текстологии. вступит. статья Бориса Эйхенбаума. подг. изд. и примеч. И. Медведевой. 2. изд. Москва: Искусство, 1959. 279 с.

КУЛТОВЕТЕ КЪМ ЗАПАДНОБЪЛГАРСКИТЕ АНАХОРЕТИ – ОБЩ МОДЕЛ, ФУНКЦИИ И РАЗПРОСТРАНЕНИЕ*

Радослава Станкова

Ролята на манастирските книжовни средища през Средновековието е изключително важна за укрепване на националното самосъзнание при южните славяни, а в културно-историческия контекст на XIII век основателите на манастири се оказват особено почитани, тъй като изразяват тогавашните представи, че самите светци и храмовете, посветени на тях, са гаранция за защита и покровителство над вярващите. От този тип са културите към западнобългарските анахорети, последователи на примера на св. Иван Рилски, подвизавали се в сръбско-българската контактна зона „между Рила и Косово"[1], в периода от XI до XII в[2] , но чествани като локални светци едва от XIII в. нататък. За прославата на местните светци в духа на епохата са съставяни служби и кратки жития[3], които са се разпространявали и функциони-

---

*Статията е изготвена по проект „Енциклопедия Slavica Sanctorum: светци и свети места в България (в електронен и Гутенбергов формат)", финансиран от Фонд Научни изследвания на МОН с договор № ДДВУ 02/68 (2010).

[1] Вж **Богдановић**, Димитрије. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века). Београд: SANU, 1982, с. 103.

[2] През XI–XII в. старобългарската книжовна традиция се съхранява и развива главно в западните български земи, благодарение на традициите на Охридската книжовна кола, а от началото на XIII в. отново разцъфтява в Източна България – съсредоточава се в столицата Търново и околните манастири. Формират се и нови книжовни средища в западните предели на държавата.

[3] Кратките агиографски текстове – синаксарни (проложни) жития – са особено функционални след XIII в. поради богослужебното си приложение. Те се откриват в състава на два типа календарни сборници – в Пролога, като четиво за съответния ден, и в Минея в рамките на службата за светеца. Четат се в манастирските църкви пред цялото братство. От проложни жития е изграден и търновският агиографски цикъл за светците, чиито мощи са пренесени в престолния град на Второто българско царство. По това време при сърби и българи влиза в употреба така наречения Прост (нестишен) пролог, а през XIV в., според изискванията на Йерусалимския типик, този тип сборник се трансформира в Стишен пролог (с два или три стиха преди всяко житие).

рали именно в манастирите, където са положени мощите им, и където възникват и се поддържат култовете към тях[4].

Култовете към западнобългарските анахорети се развиват по еднакъв или сходен модел, зададен от първия български отшелник – св. Иван Рилски[5], както и още от раннохристиянските отшелници[6]. Те се основават предимно на устни предания и легенди, но поради конкретните културно-исторически обстоятелства (византийско владичество и възобновяване на Българската църква) не са широко разпространени в богослужебната книжнина. Култовете възникват първоначално сред народа, преди да бъдат официално признати от Църквата, а официалната канонизация вероятно е утвърдена от местното византийско духовенство в периода през XI–XII в. Едва след XIII в., когато Българската църква придобива автокефалност, богослужебните текстове за изследваните светци са навлезли в църковния ритуал и то с много тясно локално приложение в съответните храмове.

Локализацията на култовете се проследява и чрез стенописните изображения на светците в съответните манастири.

И тримата пустинници (Прохор Пшински, Йоаким Осоговски и Гавриил Лесновски) са обитавали планини, а по-късно имената им се свързват с основаването на манастири по местата, където са се подвизавали. Освен това те са и чудотворци лечители.

Данни за честването на тези светци са запазени в месецословите на библейските литургични книги (апостоли и евагелия, а също и

---

[4]Срв **Трифонова**, Радослава. Манастирски средища и монашеска книжнина в Сърбия и България през XIII в. – В: *Медиевистика* и културна антропология. сб. в чест на 40-год. творческа дейност на проф. Донка Петканова. състав. Анисава Милтенова, Аделина Ангушева. София: Мнемозина, 1998, с. 291–306.

[5]Вж **Станкова**, Радослава. Култът към св. Иван Рилски в сръбската книжнина от XIII–XV в. – В: *Црквене студије*, 6, 2009, с. 193–201.

[6]Първите монаси са се отделяли в пещери или килии в пустинята, оттам идва и названието им еремити (пустинници) или анахорети (живеещи в усамотени места). Най-ранното житие за подобен тип светец е за египетския отшелник св. Антоний (живял до 356 г.), написано от Атанасий Александрийски във втората половина на IV в. Още от края на IV в. монашеството се интегрира с църквата и общежителните манастири се подчиняват на юрисдикцията на съответния епископ. Вече през VI в. се създава църковното право, което урежда условията за съжителство в най-ранните християнски манастири в Египет, Палестина и Сирия. Във Византия през IX–X в. манастирският общежителен начин на живот става основна форма на монашеството, регламентирана от църковен типик (напр. на Студийския манастир в Константинопол, а по-късно и на Великата лавра на Атон). В епохата на исихазма през XIV в. отново се връщат старите монашески форми на отшелничество. В Сърбия и България често в манастир постъпват и владетелите – вж **Петканова**, Донка. Монашество. – В: *Старобългарска* литература. енциклопедичен речник. състав. Донка Петканова.. София: Петър Берон, 1992, с. 275–276.

в псалтирите с последования), обвързани с датите на паметите им, и в произведенията, създадени или приспособени за богослужебната им прослава. За съжаление, писмените свидетелства с текстове за западнобългарските отшелници в повечето случаи са унищожени, изгубени или се откриват в ръкописи с късна датировка.

Св. Прохор Пшински, живял вероятно през XI в., е вторият по хронология западнобългарски отшелник (след св. Иван Рилски, ум. 946 г.)[7]. Скоро след смъртта му към култа за него в народните предания се добавят и култовете към другите анахорети. Вече през XIII в. в Орбелския триод (РНБ, F. п. I. 102), в един тропар, заедно със славянските първоучители св. Кирил и св. Методий, са прославени трима от тях – св. Иван Рилски, св. Прохор Пшински и св. Йоаким Осоговски.

Св. Прохор се споменава заедно с другите трима отшелници (Иван Рилски, Йоаким Осоговски и Гавриил Лесновски) сред призоваваните на помощ светци в една компилативна апокрифна молитва за болен, която е открита в сръбски требник от XIV в. (РНБ Q. п. I. 24), преписан от български протограф[8].

Прохор Пшински е отбелязан под датата 19 октомври, редом със св. Иван Рилски, в Норовия пролог от началото на XIV в.[9].

---

[7] Напоследък Д. Чешмеджиев се спря на данните за култа на св. Прохор Пшински, като посочи, че той е слабо фиксиран в писмената традиция и много рано датата за неговата прослава се присъединява към тази на първия български отшелник св. Иван Рилски, но култът е достатъчно добре развит още от XIII в. нататък, особено в стенописните изображения на църкви в региона от Пшинския до Рилския манастир. Това е доказателствен аргумент за локалността на култа. Най-често светецът е изобразяван редом със св. Йоаким Осоговски, но пряката връзка на този отшелник с рилския пустинник св. Иван Рилски насочва към извода, че той хронологично се е подвизавал най-скоро след него – **Чешмеджиев**, Димо. Кратки бележки за култа на св. Прохор Пшински в Средновековна България. – В: *Старобългарска литература*, (юбил. сб. в чест на 60-год. на Красимир Станчев и Александър Наумов), 41–42, 2009, с. 150–163.

[8] В тази молитва, заедно с четиримата отшелници, се споменава и св. Петка с прозвището Каликратска – вж **Лосева**, Ольга. Молитва над болящим в составе Требника РНБ Q.п.I.24 XIV в. – В: *ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ*. юбил. сб. в честь 60-летия проф. Игоря Сергеевича Чичурова. ред. Михаил В. Грацианский, П. В. Кузнецов. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2006, с. 280–302.

[9] В Норовия пролог (ГИМ, Увар. № 70), освен жития за св. Иван Рилски, и св. Прохор Пшински , има още жития за св. Ахил Лариски и за св. Симеон Сръбски. Преди повече от 40 години Кл. Иванова (вж **Иванова**, Климентина. Две неизвестни старобългарски жития. – В: *Литературна история*, 1, 1977, с. 7–65, с. 59) е предположила, че ръкописът е бил съставен в самия Пшински манастир, но по правопис и езикови особености сборникът е сръбски. В най-новите си изследвания тя допуска, че Норовият пролог е с йерусалимски произход от сръбския манастир „Св. архангел Михаил" – вж **Иванова**, Климентина. Из истории славянской письменности на Святой земле (О славянских рукописях, связанных со Святой землей, хранящихся в книгохранилищах вне Израиля). – В: *Jews* and Slavs. т. 20. The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. Ed. by W. Moskovich, Svetlina Nikolova, M. Taube. Jerusalem–Sofia: CSLL of the Hebrew Univ. of Jerusalem, The Cyrillo-Methodian RCBAS, 2008, с. 68–70.

Първоначалната дата за честване на паметта на отшелника от планината Козяк (близо до село Старо Нагоричино), е 13 септември[10], но по-късно е била присъединена към известната дата на по-популярния рилски аскет (както е посочено напр. в Зографското евангелие № 20 от началото на XIV в.)[11]. Под датата 19 октомври св. Прохор Пшински е отелязан с тропар в псалтир с последования от манастира Зограф № 7, датиран от 1585 г.[12].

Службата за преподобния св. Прохор Пшински е била запазена в най-ранен препис в празничен миней от първата половина на XIV в. (в НББ – някогашната Народна библиотека в Белград, Рс. 293, унищожен през 1942 г.) и в друг препис от XVI–XVII в., т.нар. Пшински поменик (в НББ, Рс. 348, изгорял през 1941 г. при бомбардировките)[13]. По-късният препис е завършвал до пета песен на канона, затова не се знае дали след шестата песен е било поместено синаксарно житие за светеца. Със сигурност този ръкопис е създаден в самия манастир на името на св. Прохор. В текста на службата[14] се споменават мощите на светеца, които имат силата да изцеляват чрез мироточие.

---

[10]В месецословите на две български евангелия от типа кратък апракос, датирани от XIII в., св. Прохор е отбелязан на датата 13 септември – в „Евангелие Кохно" ОГНБ 1/3 – Вж **Сводный** каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. Москва, 1984, № 334, с. 290, и в НБКМ № 849 – вж **Дограмаджиева**, Екатерина. Месецословните четива в славянските ръкописни евенгелия (X–XVII в.). – В: *Кирило-Методиевски студии*, 19, 2010, с. 70. Според Е. Гергова (**Гергова**, Емилия. Химнографските произведения за западнобългарските анахорети като белег за култа към тях. – В: *Свети места* на Балканите. [Сб. докл. от IV междунар. кръгла маса, Банско, 28.02-2.03.1995 г.]. ред. кол. Илия Конев…. София: Лице, 1996, с. 35), датата 13 септември не се е установила в църковния календар за честване на св. Прохор Пшински поради факта, че на тази дата се отбелязва предпразненство на Въздвижение на честния и животворящ кръст (14 септември) и тъй като според Студийския типик за този празник следпразненство не е предвидено, тежестта на празника се отрежда на дните за предпразненство. Затова паметта на западнобългарския отшелник е била преместена, за да му се отдаде дължимото почитание.

[11]**Дограмаджиева**, Екатерина. Месецословните четива в славянските…, с. 88.

[12]В месецослова на този псалтир (на листове 153–212) с тропар е отбелязана препод. Петка, а св. Иван Рилски – с тропар и кондак. Включени са още и паметите за св. Сава и св. Симеон Сръбски, св. Кирил и препод. Йоаким Сарандапорски – вж **Кодов**, Христо, **Райков**, Божидар, **Кожухаров**, Стефан. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир. науч. ред. Христо Кодов. т. 1. София: Свят, 1985, с. 37–38.

[13]Описан в **Каталог** Народне библиотеке у Београду. Књ. 4. Рукописи и старе штампане књиге. Саст. Љубомир Стојановић. Београд: Краљ.-српска државна штампарија, 1903, бр. 530 (348).

[14]**Новаковић**, Слађа. Пшињски поменик. – В: *Споменик* СКА, (Београд), 29, 1895, с. 3–20.

Всички данни за отшелника са известни от единствения запазен и известен досега препис на проложно житие в Норовия пролог. Според него, скоро след смъртта на светеца, на мястото, където се е подвизавал, е била издигната църква на негово име на река Горна Пшиня, а мощите му, положени там, са започнали да вършат чудеса. Ето краткия текст на житието[15]:

Вь тьжѥ дн҃ь прѣпо҃бнаго ѻц҃а Прохора.

Ть бѣше ѿ Вранеискиѥ митрополиѥ. сиже ѡставивь ѿчьство своѥ митрополь и вьшьд. вьсели се вь планиноу. нарицаѥмоу Коꙁиякь. и многиѥ напасти приѥть ѿ бѣсовь. и тако бл҃гаре ба҃ прѣдасть дх҃ь свои вѕ. Слышавше бл҃говѣрні хр҃тиѧне ѡ ѕспени ѥго и пришьдше, вьꙁеше мощи ѥго. и вь име ѥго сьꙁдаше цр҃ковь на рѣц҃ѣ. гл҃емѣи Пьшина и положише вь ноі мощи с҃тго. ѥже твореть иц҃ѣлениѧ до сего дн҃е.

В *пространното житие* за светеца, възникнало вероятно през XIV–XV в., но запазено в преписи едва от края на XVIII в., е внесен легендарният мотив за срещата на пустинника с византийския василевс Роман IV Диоген (1067–1071 г.)[16].

В началото на XIV в. (1316/17 г.) църквата, посветена на св. Прохор, е била изографисана по поръчка на сръбския крал Милутин. В сръбската средновековна живопис отшелникът е изобразен още и в църквата в Старо Нагоричино в манастира на крал Милутин (по същото време 1317/18 г.), заедно със св. Йоаким Осоговски. Двамата светци са изобразени и на вратата между притвора и наоса в Лесновския манастир на войводата Йоан Оливер в средата на XIV в. (1346/ 47 г.), а в манастира „Св. Прохор Пшински" в края на XV в. (1488/ 89 г.) са живописани св. Прохор, св. Гавриил Лесновски и св. Иван Рилски[17]. Всички анахорети заедно са изобразени и по-късно при обновяването на Печката патриаршия през XVI в.[18].

Св. Йоаким Осоговски (Сарандапорски) е живял в края на XI и началото на XII в. Установил се е за отшелнически живот край местността Сарандапор в планината Осогово, където през византийското

[15]Издадено от **Трифуновић**, Ђорђе. Најстарији српскословенски животопис светог Прохора Пчињског. – В: *Књижевна историја,* 28, 1996, с. 359–364.

[16]Издадено от **Иванов**, Йордан. Български старини из Македония. София: Бълг. книж. д-во, 1931. (фототипно изд., 1970), с. 400–404.

[17]**Грозданов**, Цветан. Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII век. Скопје, 1983, с. 174.

[18]**Петковић**, Сретен. Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614. Нови Сад: Naučno delo, 1965, с. 162–163.

владичество – втората половина на XII в., е построен Осоговският манастир. По време на кръстоносните походи манастирът попада в рамките на българската държава (при цар Калоян), а от края на XIII в. е на територията на държавата на сръбския крал Милутин, а също и при сина му крал Стефан Дечански и при цар Душан. До падането под турска власт в началото на XV в. там са управлявали местните сръбски владетели Деян и Оливер[19].

Датата за честване на паметта на св. Йоаким (16 август) е отбелязана в месецословите на библейските книги и в богослужебните книги от XIII–XIV в. с тропар[20], а през XV–XVI в. в псалтирите с последования с тропар и кондак[21]. Само памет без служба е отбелязана в миней за август от XVI в. (НБКМ № 153)[22].

Известна е и *служба* за светеца (адаптация на Службата за св. Евтимий Велики, с канон от св. Климент Охридски), запазена в три преписа от XIII–XIV в. (празнични минеи – НБКМ № 113, Дечани № 32[23] и Хлуд. № 166[24]).

---

[19]През 1350 г. в Осоговския манастир се е замонашил известният писател и дипломат Исай Серски, който попаднал там от двора на Неманичите и по-късно отишъл в Света гора, където прекарал остатъка от живота си като стареца Исай. Този манастир е известен и като книжовен център. Там са възникнали и текстовете за прослава на патрона му – вж **Јакимовска-Тошиќ**, Маја. Свети Јоаким Осоговски. ИП. Култура, Скопје, 1997, с. 24–26, 33–34.

[20]През XIII в. паметта му е присъединена към тази на св. Прохор Пшински (в общия тропар в Орбелския триод), а в Румянцевския пролог св. Йоаким Осоговски е отбелязан с тропар за 16 август (на л. 162) – вж **Павлова**, Румяна. Восточно славянские святые в южно-славянской письменности XIII–XIV вв. = Pavlova, R. Ostslavische Heilige in südslavischen Kanontexten der Slavia Orthodoxa im 13–14 Jahrhundert. Herausgegeben von Svetlana Mengel. Halle, (Saale): Martin Luther Univ. Halle-Witenberg, 2008, с. 118. От XIII в. е и най-ранното му упоменаване в месецослова на българско четириевангелие (в Атинската национална библиотека № 1796) и по-късно в евангелие с апостол (кратък апракос) от началото на XIV в. (български ръкопис, в НБКМ № 508, на л. 139) – вж **Дограмаджиева**, Екатерина. Месецословните четива в славянските …, с. 209.

[21]В месецословите на следните псалтири с последования от XV в. – София, БАН № 3 и ЦИАИ № 8; от XVI в. – в Скопие, НУБ, М–19; в София, НБКМ № 7; в Белград, НБС № 37 – вж **Јакимовска-Тошиќ**, Маја. Свети Јоаким …, с. 98–100.

[22]**Гергова**, Емилия. Химнографските произведения за западнобългарските …, с. 33 и **Цонев**, Беньо. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. т. 1. София: Библиотеката, 1910, с. 106.

[23]Службата е изд. от **Суботин-Голубовић**, Татјана. Две службе св. Јоакиму Осоговском. – В: *Археографски прилози*, 14, 1992, с. 105–134 по преписите от НБКМ № 113 и Дечани № 32.

[24]Вж **Николова**, Светлина, **Йовчева**, Мария, **Попова**, Таня, **Тасева**, Лора. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. каталог. под общата ред. и с въвед. от Светлина Николова. София: Кирило-Методиевски научен център, 1999, с. 49–50.

През XV в. е създадена *рилска компилативна редакция* на службата за св. Йоаким, повлияна от службата за св. Иван Рилски[25]. Запазена е в частта от XV в. в Германския сборник (ЦИАИ № 47)[26] и в още един препис от XV в. – в празничен миней (в Москва, ГИМ, Хлуд. № 169)[27]. Известен е още един препис на тази служба от XVI в. в рилски ръкопис РМ 2/15[28]. За тези преписи *съм се опитала да изясня* към коя традиция се отнасят.

Досега за св. Йоаким Осоговски не е открито проложно (синаксарно) житие.

Пространното житие за него е създадено вероятно през XIV в. и запазено в най-ранен препис от началото на XV в.[29]. Там допълнително са внесени данни за четиримата анахорети като цялостна група, присъединен е и св. Гавриил Лесновски. Ето пасажа по Белградския препис от XVI–XVII в.[30]:

Въ сицѣвїй оубѡ бѣвише се. новоподражателїе. и таковаго житїа ревнителїе. оюднїи и истиннїи новопрⷭщенніе оци наши и поустинножителїе. нбнъын ѵлцъы и ⷯемльнїи агглы. дроуⷯъы хви, Їѡаннь и Прохѡрь коупно сь Гаврїилѡ̃ съ ними же прпбнїи ѻ̃ць нашь Їѡакѵ̃. ѵтнаа четворица бгоизбранное съдрⷭство.

Преподобният Йоаким Осоговски е изографисан заедно с Прохор Пшински в църквата в Старо Нагоричино (около 1317 г.) и в Леснов-

[25]Вж **Јакимовска-Тошиќ**, Маја. Свети Јоаким ..., с. 119–125.

[27]Вж Пак там, с. 105; **Николова**, Светлина, **Йовчева**, Мария, **Попова**, Таня, **Тасева**, Лора. Българското средновековно културно наследство…, с. 51.

[28]**Райков**, Божидар, **Кодов**, Христо, **Христова**, Боряна. Славянски ръкописи в Рилския манастир. т. 1. София: Наука и изкуство, 1986, с. 55–57; изд. от **Јакимовска-Тошиќ**, Маја. Свети Јоаким..., с. 149–158.

[29]Препис на житието и службата се намира в сборник в ЦИАИ № 47 (т. нар. Германски сборник), който е съставен от две части: първата от XVII в. (на лл. 1–66) за св. Иван Рилски, а втората от XV в. (на лл. 67–144) за св. Йоаким Осоговски – вж **Гергова**, Емилия. Пространното житие на Йоаким Осоговски – структурно-типологични наблюдения. – В: *Старобългарска литература*, 28/29, 1994, с. 78, **Томова**, Елена. Пространното житие на свети Иван Рилски от Георги Скилица в ръкописните сборници от XV–XVIII в. – В: *Традиция*. приемственост. новаторство. в памет на Петър Динеков. София: БАН, 2001, с. 150 и **Радославова**, Диляна. Култът към св. Иван Рилски, отразен в българските ръкописи от XVII в. – В: *Старобългарска литература.* в чест на проф. Климентина Иванова, 33–34, 2005, с. 252, бел. 57. Житието е издадено от Й. Иванов (**Иванов**, Йордан. Български старини …, с. 405–418) по Белградския препис от XVI–XVII в. (Сърбляк, НББ, Рс. 21, изгорял по време на пожара 1941 г. – срв. **Богдановић**, Димитрије. Инвентар ћирилских …, с. 214, R 621).

[30]**Иванов**, Йордан. Български старини …, с. 407.

*Станкова, Радослава. Служби за св. Йоаким Осоговски в южнославянски преписи от XIV–XVI в. – В: *Vis et Sapientia*: Studia in Honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката. Състав. и ред. А. Ангушева, М. Димитрова, М. Йовчева, М. Петрова-Танева, Д. Радославова, ИЦ „Боян Пенев", С., 2016, 654–667.

ския манастир (около 1346 г.)[31], също и в манастира „Псача" край Крива паланка (около 1358 г.). През XIV в. е изработена и фреска на св. Йоаким заедно със св. Иван Рилски в Земенския манастир на р. Струма[32]. През последните години на XV в. е изобразен в Погановския манастир с надпис св. Йоаким Сарандапорски.

През втората половина на XVI в., след възобновяването на Печката патриаршия, с цел да се поднови южнославянската православна църковна традиция по сръбските земи, на западната стена на църквата в манастира Грачаница са изобразени четиримата анахорети (Гавриил Лесновски, Прохор Пшински и Иван Рилски; оставено е празно място, където се предполага, че е бил Йоаким Осоговски[33]).

Четвъртият от западнобългарските отшелници е **св. Гавриил Лесновски**. Подвизавал се е през XI в. в планината Лесново, близо до Злетово. Данните за живота му са известни от житията, създадени в негова чест. В тях, подобно на текстовете и за другите анахорети, историческите свидетелства са примесени с легендарни елементи.

Паметта му (15 януари) рано се изгубва в календара на южнославянските писмени паметници. Отбелязана е само в един месецослов на четириевангелие от средата на XIV в. с произход от Лесновския манастир (днес в Белград, САНУ № 1). А в месецослова на псалтир с последования от XVI в. (НБКМ № 7, на листове 92а-139) паметта му е посочена (за 20 януари) редом с търновските светци – Петка, Иван Рилски, Иларион Мъгленски и др.[34]

Службата за него днес не е запазена в ранни преписи, но е била поместена в два ръкописа от XIV в. от Старата сбирка на Народната библиотека в Белград (Оливеров миней от 1342 г., НББ, Рс. 62, изчезнал на гарата в Ниш през 1915 г. и миней за декември/февруари, НББ, Рс. 15)[35].

---

[31] **Грозданов**, Цветан. Портрети на светителите …, с. 173.

[32] **Иванов**, Йордан. Стари църкви в югозападна България. – В: Изв. на бълг. археолог. дружество, 3, 1912, с. 69.

[33] **Јакимовска-Тошиќ**, Маја. Свети Јоаким ..., с. 41.

[34] Този псалтир е описан от Б. Цонев (**Цонев**, Беньо. Опис на ръкописите…, с. 8–9) като сръбски ръкопис, в месецослова на който са поместени памети и за сръбски светци – св. Сава и св. Симеон Сръбски, и цар Стефан Дечански, а от българските светци са упоменати още св. Кирил Философ и св. Йоаким Сарандапорски.

[35] **Каталог** Народне библиотеке у Београду. Саст. Љубомир Стојановић…, с. 58–59, 62–63.

Проложното житие за светеца днес се съхранява в два преписа на Стишен пролог, с произход от Лесновския манастир, датирани от XIV в.: Станиславовия пролог от 1330 г. (САНУ № 53) и Ковачевичевия пролог (НБС № 705)[36]. Според житието отшелникът е бил от богато семейство, станал ктитор на Лесновския манастир и дарил богатството си за построяване на неговия храм „Св. архангел Михаил"[37], преди да се оттегли в монашество. След смъртта на св. Гавриил мощите му били положени в манастира и започнали да вършат чудеса и изцеления, но по-късно били пренесени в Търново в църквата „Св. апостоли" на Трапезица[38]. Това изглежда е легендарно свидетелство, тъй като е трудно да се намери обяснение на факта защо, след като мощите му са били в столицата Търново, неговото проложно житие не е влязло в търновския цикъл от жития, поместени в Стишния пролог.

Пространното житие е възникнало през втората половина на XVI в., но е запазено в късен препис. Данните в него донякъде се различават от синаксарния текст, поради направените добавки. Има описани чудеса приживе, подробно е представено намирането на мощите, разказан е и епизодът с помощта, която светецът оказва на някой си княз Михаил по време на битка, и е описан градежът на църквата, посветена на отшелника[39].

В заключение би трябвало да се подчертае, че локалните анахоретски култове обогатяват оригиналната книжовната продукция на южните славяни. Те следват и приспособяват модела на общохристиянските светителски култове, като едновременно с това го съобразяват и със спецификата на местните духовни и религиозни потребности.

---

[36]Съществувал е още един препис в пролог с идентично съдържание от Старата сбирка на НББ, Рс. 27, изгорял през 1941 г. – вж **Велев**, Илија. Св. Гаврил Лесновски во книжевната традиција. Скопје: Менора, 1996, с. 67.

[37]През първата половина на XIV в. Лесновският манастир се оформя като един от най-важните скриптории в западнобългарските земи. Тук е направен преписът на Нестишен пролог (1330 г.) от книжовника Станислав, който е включил в кодекса и съставеното от него житие за св. Гавриил. Други известни ръкописи от този манастирски център са Оливеровият миней (НББ, Рс. 62), Лесновското (САНУ № 1) и Калиниковото (ХАЗУ III b 22 и IV d 12) евангелия от средата на XIV в., препис на Паренесиса на Ефрем Сирин от 1353 г. (НБКМ № 297) и др. – вж **Велев**, Илија. Св. Гаврил Лесновски …, с. 84.

[38]Текстът на житието по двата преписа е изд. от **Велев**, Илија. Пак там…, с. 73–78 и **Павлова**, Румяна. Восточно славянские…, с. 100–102.

[39]**Велев**, Илија. Пак там…, с. 62, 79–105; изд. и от **Иванов**, Йордан. Български старини…, с. 396–400.

Необходимостта от канонизация, поради това и въвеждане на местните светци в църковния календар, е продиктувана, на първо място, от широката им популярност сред народа (поради богоугодния им начин на живот, жертвите, страданията и чудесата, с които са се прославили приживе или след смъртта си); на второ място, тя е израз и на вярата, че самите светци и храмовете, посветени на тях, са гаранция за защита от беди и грехове. По време на византийското владичество анахоретските култове са силен израз на славянското самосъзнание в региона „между Косово и Рила"[40].

Светителският тип монах отшелник е рефлекс на еремитския тип усамотяване и оттегляне от общежителния живот, което води началото си от египетския отшелник св. Антоний (IV в.) и пустиножителя Петър Атонски (VIII в.).

Този тип монаси се отдават на аскеза, пост и молитва, като се отказват от всички земни блага. Впоследствие легендите и преданията ги свързват най-често с местните владетели, които се прекланят пред подвизите им, а на местата, където са се подвизавали, се издигат манастири, като израз на авторитета и на светеца, и на владетеля. От своя страна, манастирите пък съхраняват и развиват съответния локален култ. Вярващите почитат гробовете и мощите на светците, като се прекланят пред техните чудотворства. Намирането на мощите и пренасянето им създава нови условия за укрепване на култовете.

Писмените свидетелства за тези култове са доказателство за прославата на светците в рамките на църковния ритуал. Така светостта най-ярко се изявява чрез връзката между култа, църковния празник и канонизиращите текстове.

Службите, създадени за прослава на западнобългарските анахорети, са твърде сходни. Те разкриват еднакъв модел, най-често повлиян от службите за св. Иван Рилски. Забелязва се контактност и интерференция между текстовете. Една и съща строфа се употребява за прославата на един или друг светец, като се заменя само името. В голяма степен в тях са заети песнопения от служби за други светци.

Обикновено в рамките на службата се помества и синаксарно (проложно) житие за светеца, но например за св. Йоаким Осоговски не е запазен такъв текст. В този тип текстове като задължителен структурен елемент се налага и разказът за пренасяне на мощите на светците и описание на по-

[40] **Сланкаменац**, Првош. Легенде о јужнословенским анахоретима. – В: *Гласник* СНД, 1, 1925, с. 215–233, **Павловић**, Леонтије. Култови лица код Срба и Македонаца. (историко-етнографска расправа). Смедерево: Музеја у Смедереву, 1965, с. 26–33.

смъртните им чудеса[41]. Чудотворството на мощите, свързано с изцеления на болни, е устойчив агиографски топос в проложните жития, основан предимно на евангелски цитати. Този топос се открива в повечето южнославянски проложни жития от XIII в., а също и в т.нар. Първо проложно житие за св. Иван Рилски, в житието от Лесновския пролог за св. Гавриил Лесновски и в житието от Норовия пролог за св. Прохор Пшински[42]. Чудотворец е и св. Йоаким Осоговски, но според пространното му житие. Изтичането на миро от мощите на светеца, според средновековната християнска традиция, е едно от най-убедителните доказателства за святост. Мироточиви са само двама от анахоретите – св. Иван Рилски и св. Прохор Пшински.

„Манастирските", или иначе казано, пространните жития за западнобългарските отшелници Гавриил Лесновски, Прохор Пшински и Йоаким Осоговски поддържат живи култовете към тях през вековете, но носят и данни за ранната им прослава. Те се оформят въз основа на по-стари легенди и предания, възникнали в манастирските средища, с цел да се чества паметта на патрона-основател на съответната обител и обслужват манастирските нужди. С основание Емилия Гергова[43] нарича тези анонимни агиографски текстове за последователите на св. Иван Рилски „манастирски" жития, тъй като те носят белезите на затворена локална традиция, която се отразява и върху стилистиката, и върху съдбата им въобще. Тези жития изцяло се вписват в южнославянската традиция за прослава на култове към местни светци чрез агиографски и химнографски текстове, използвани предимно в манастирите, където се пазят мощите им[44].

---

[41] Традицията за съставяне на разкази за пренасяне на светителски мощи възниква с цел чрез църковния ритуал да се положат основите за самостоятелно канонизиране на домашни светци. А самите мощи се полагат в манастир или църква, за да се поддържат по този начин локалните светителски култове. Разказите за съдбата на мощите на местните южнославянски светци са установена композиционна част в житията за светците. В тях, освен описание на пътя, който са изминали реликвите, задължително се включва и похвала за владетеля, който ги е пренесъл, и се изброяват чудесата, които те са извършили. При южните славяни тези разкази са близки по форма и съдържание – вж **Сланкаменац**, Првош. Легенде о јужнословенским …, с. 215–233, **Hafner**, Stanislaus. Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie. – В: *Südosteuropäische Arbeiten*, (München), 62, 1964, с. 28–29 и **Данчев**, Георги. Разказите за съдбата на мощите на светците в старите южнославянски литератури. – В: *Славянска филология*, 8, 1973, с. 299–312.

[42] За сходства при описанието на чудотворството и мироточието за култа към св. Иван Рилски, западнобългарските анахорети и първите сръбски светци – вж **Трифонова**, Радослава. Типологически паралели между българската и сръбската агиографска продукция през XIII в. – В: *Литературна мисъл*, 1999, № 1, с. 110–131.

[43] **Гергова**, Емилия. Пространното житие на Йоаким Осоговски …, с. 80

[44] Вж **Трифонова**, Радослава. Типологически паралели …, с. 110–131.

И накрая трябва да се отбележи, че ограниченият брой на запазените писмени паметници с канонизиращите текстове за анахоретите е свидетелство за тесния кръг на разпространение на култовете и за локалния им характер. Макар и да са засегнати всички нива на богослужението – календарен и подвижен годишен цикъл, повседневен и денонощен цикъл – основният начин за отбеляване на култовете към западнобългарските анахорети в месецословите на библейските богослужебни книги (апостоли, евагелия и псалтири с последования) е еднострофичната химнографска форма тропар (а понякога и кондак) или синаксарно упоменаване с цел да се фиксира новозаветното четиво за деня. Рядко се регистрират слави (в Триода) или славословия (в Требника).

Локалният характер на култовете се доказва и от стенописните изображения на светците: св. Йоаким и св. Прохор са изографисани в църквата в Старо Нагоричино и в Лесновския манастир, а в манастира „Св. Прохор Пшински" са живописани св. Прохор, св. Гавриил и св. Иван Рилски; св. Йоаким – в Погановския манастир, а заедно със св. Иван Рилски – в Земенския манастир; всички анахорети заедно са изобразени при обновяването на Печката патриаршия на западната стена на църквата в манастира Грачаница.

Вж **Станкова,** Радослава. Разказите за пренасяне на мощите на местни светци в южнославянската книжнина през XIII в. – В: Движение и пространство в славянските езици, литератури и култури, Сборник с доклади от Дванадесетите международни славистични четения (София, 9–10 май 2014 г.), Т. II, Литературознание и фолклористика, Университетско издателство „Св. Климент Охридски", С. 2015, 58–64.

БЛЬГАРЄ ЖЄ Н̄ СРЬБЛЄ – ИЗ ЛИТЕРАТУРНАТА ИСТОРИЯ НА ЖИТИЯТА НА СВ. ИВАН РИЛСКИ В СЪРБИЯ (XIV–XVII в.)

Елена Томова

В богатото научно наследство на професор Петър Динеков се открояват проучванията му в областта на старобългарската агиография: той определя нейното място в историята на старобългарската литература, характеризира отделни агиографски школи (Софийската книжовна школа през XVI в. и творчеството на най-изявените нейни представители Матей Граматик и Поп Пейо)[1], изучава култовете на българските светци и по-специално на св. Иван Рилски[2]. Професор Динеков притежаваше особения дар, който се дава на малцина – искрено да се радва на постиженията на своите колеги старобългаристи и да ги стимулира в трудната и напрегната работа в български и чужди архивохранилища. Всички, които се занимаваха активно с археографски проучвания, бяха благодарни и оценяваха високо неговата морална подкрепа и колегиално насърчение. Помня, че за св. Иван Рилски често напомняше, че има още доста нерешени проблеми около разпространението на неговия култ извън границите на България. Настоящата статия – за рецепцията на житията на рилския отшелник в Сърбия – е опит да представя резултатите от работата си в сръбските архиви и да очертая някои особености на литературната история на Първото проложно житие на св. Иван Рилски (ППЖ) в старата сръбска литература през XIV–XVII в. Предлаганите наблюдения са органична част от по-широката проблематика за култа на св. Иван Рилски в културата на Източното православие (Сърбия, Атон, Русия, Украйна, Молдова и Влашко, Гърция)[3].

---

[1] **Динеков**, Петър. Софийски книжовници през XVI век. т. 1. Поп Пейо. София: Хемус, 1939. 124 с.

[2] **Динеков**, Петър. Иван Рилски. – В: *Кирило-Методиевска* енциклопедия. т. 2. (И-О). гл. редактор Петър Динеков. ред. Лиляна Грашева…. София: БАН, 1995, с. 25–33.

[3] Вж **Томова**, Елена. Болгарский святой Иоанн Рыльский (культ и агиография). – В: *SLOVO*: Towards a Digital Library of South Slavic Manuscripts. proceedings of the international conference (21–26 February 2008, Sofia, Bulgaria). Sofia: ИЦ Б. Пенев, 2008, с. 135–165.

В изследователската литература, засягаща почитането на българския светец в Сърбия, се очертават няколко тези, представени главно от български, руски и сръбски медиевисти. Техните концепции са систематизирани в монографията на Иван Добрев, посветена на рилския отшелник[4]. Най-крайната изследователска позиция е застъпвана от Д. Богданович и представлява пълно отричане на българската народност на св. Иван Рилски, а следователно и на неговата огромна роля за създаването на българското монашество и за развитието на многовековната българска култура[5]. Иван Добрев проследява в книгата си представите на някои сръбски учени (Павлович) за българския светец, според които излиза, че св. Иван Рилски е, по находчивото определение на Добрев, „народностно неопределен": „Иван Българин, Иван Македонец и Иван Сърбин"[6]. Разбира се, подобна позиция е недопустима и категорично се отхвърля и от българската, и от световната медиевистика. Тук ще посоча един изолиран литературен текст на нова, руска редакция на житието на св. Иван Рилски (Стишен пролог, Оболенски 74 от края на XVI – началото на XVII в., РГАДА, Москва), в който е отбелязано: преставленїе прп(д)бнаго о(т)ца нашего Ѡанна Рыльскаго, ѥже в сербскои зємли, и съответно са добавени нови данни за съдбата на мощите на светеца – цар Иван Асен I пренася мощите от Средец въ болгарскоую зємлю. Подобен текст има и за св. Петка Търновска (използвана е същата фраза: ѥже въ сербскои зємли)[7].

На второ място се налага тезата за по-ограниченото разпространение на култа на св. Иван Рилски в Сърбия (Н. М. Дилевски) – този факт се обяснява с несръбския произход на светеца и почитането му само в рамките на богослужебния сръбски календар[8].

Съвременното литературознание успешно прилага интердисциплинарен подход при проучване не само на литературната традиция, но и на изобразителното изкуство за светеца на сръбска почва, на общите моменти в политическата и църковна история на България и Сърбия през Средновековието. В такава посока съществени приноси имат изследванията на Й. Иванов, Б. Ангелов, И. Добрев, Ст. Кожухаров, Кл. Иванова, Б. Христова,

---

[4] **Добрев**, Иван. Свети Иван Рилски. т. 1. под науч. ред. на Мая Байрамова. Linz: Slavia, 2007, с. 553–571. (в раздела „Св. Иван Рилски в Сърбия, Света гора и Гърция").

[5] Вж **Добрев**, Иван. Свети Иван Рилски…, с. 554.

[6] **Добрев**, Иван. Пак там, с. 554.

[7] **Томова**, Елена. Ново кратко проложно житие на Иван Рилски. – В: *Литературна мисъл*, 1986, № 7, с. 91–94.

[8] **Дылевский**, Николай. Рыльский монастырь – „Великая лавра славянского племени". – В: *Etudes Balkaniques*, 22, 1985, № 2, с. 32–38.

Г. Петков, А. Турилов, Р. Трифонова, Сланкаменац, Цв. Грозданов, Петкович, Е. Бакалова, Л. Прашков, Кр. Миятев, А. Василиев, Т. Матакиева, посветени на литературната история на житията, на стенописните и иконните изображения на светеца в България и на територията на днешна Македония, на съвместния изобразителен култ със западно-българските анахорети Прохор Пшински, Гаврил Лесновски и Йоаким Осоговски в Сърбия – Печка патриаршия, Студеница, Грачаница, Плевля от XVI в.[9]

Темата за развитието на култа на св. Иван Рилски в Сърбия през средните векове е важна от няколко гледни точки: 1) за изграждане на възможно най-пълната и реална характеристика на цялостната агиология за светеца; 2) за уточняване на времето и пътищата на проникване на култа в Сърбия и книжовните центрове, в които той се запазва и развива (необосновани са твърденията на онези сръбски учени, които датират проникването на култа в Сърбия през X в., и в тази връзка определянето на „средновековната българска свещена четворка" като сръбски анахорети[10], 3) за проследяване на литературната съдба на агиографските (и химнографските) творби за рилския отшелник в старата сръбска книжнина. Този кръг от проблеми, от своя страна, също изисква отговори на много важни и интересни (понякога спорни) въпроси, отразяващи многофункционалността на култа към българския светец, регистриран в различен тип кодекси: Прост пролог (Норов пролог, открит от Кл. Иванова)[11], в месецословите на библейските книги през XIII в. (Вл. Мошин, Р. Трифонова)[12], в търновския превод на Стишния пролог (на първо място) и във Варламовата редакция на Стишния пролог от XV в. (засега само в един препис - Брашов 35), за която съобщих през 2006 г.[13], в химнографските сборници

---

[9] **Томова**, Елена. Болгарский святой Иоанн Рыльский..., с. 157–164. (вж пълни библиографски данни за цитираните автори).

[10] **Павловић**, Леонтије. Култови лица код Срба и Македонаца. (историјско-етнографска расправа). Смедерево, 1965, с. 20. – [Народни музеј Смедерево. Посебно издање, књ. 1].

[11] **Иванова**, Климентина. Проложно житие на Иван Рилски от Норовия пролог. – В: *Българската* литература и книжнина през XIII век. агиография, химнография, историко-летописни съчинения, белетристика, апокрифи из сборниците на XIII век, писма, грамоти, приписки, надписи. София: Бълг. писател, 1987, с. 50.

[12] **Mošin**, Vladimir. Ćirilski rukopisi Jugoslovenske akademije. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1955; **Станкова**, Радослава. Сръбската книжнина през XIII век (контекст и текст). София: Акад. изд. Проф. „Марин Дринов", 2007. 224 с.

[13] **Томова**, Елена. Първото проложно житие на св. Иван Рилски в двата превода на Стишния пролог. – В: *Многократните* преводи в Южнославянското средновековие. доклади от международна конференция, София, 7–9 юли 2005 г. под ред. на Лора Тасева (отг. ред.). София: Горекспрес, 2006, с. 479–489.

(Станкова)[14], в служебния миней (Хил. 153 от XV в.), панегириците (Евтимиевата творба)[15] и други.

Проблематиката на предлаганата статия е свързана с промените в текста на финалната молитва към светеца в Първото проложно житие (ППЖ), включено в Стишния пролог от XIV в. В резултат на текстологическата обработка на около 100 български, руски, сръбски и молдовски преписи на ППЖ може да се стигне до заключението, че най-съществените промени са настъпили в новите руски редакции на произведението (8), чиито особености са отбелязани в няколко мои публикации[16]. Финалната молитва с промяната българе же ѥстребляи се е запазила само в Първа руска редакция на ППЖ[17], в останалите тя липсва. Текстологически промени в оригиналния текст на молитвата са претърпели главно две фрази в нея: 1) мл҃н сѧ въсемл(с)тивомѵ вл(д)цѣ сп(с) тн твоѧ сѫрѡдниκы, ѥдинорѡдныи тн а҃зыκъ блъгар'скын (с промени в руската и сръбската традиция) и 2) ѝ помоѕн дръжавнѡмѵ ц҃рю нашемѵ (с промени основно в руската агиографска книжнина).

Фразата бльгаре же ѝ срьбле привлича вниманието на редица медиевисти, които предлагат свои интерпретации. Така например, Й. Иванов сочи, че промяната е извършена „в по-нови преписи от преписвач сърбин или югославянски радетел"[18]. Според Кл. Иванова, редактирането на фразата е станало след XVI в. и отразява сблъсъците с волжските българи[19]. А тезата на Ив. Добрев е, че разпространението на култа към св. Иван Рилски в Сърбия датира едва след основаването на Печката патриаршия (т.е. 1346 г.). Тогава именно се появяват и житийните преписи с призиви към светеца да се моли за "българи и сърби"[20].

---

[14]**Станкова**, Радослава. Сръбската книжнина през XIII век…, с. 49–50.

[15]**Патриарх Евтимий**. съчинения. състав. [с послесл.] Климентина Илиева Иванова: прев. [от старобълг.] Климентина Илиева Иванова, и др. встъп. студия от Калин Янакиев. София: Наука и изкуство, 1990. 300 с.

[16]**Томова,** Елена. Русские редакции Тырновского проложного жития св. Иоанна Рыльского XV–XVII вв. – В: *Конференция* МАПРЯЛ. Инновации в исследованиях русского языка, литературы и культуры. сб. докл. Т. 2. Болгария, Пловдив, 31 октября – 3 ноября 2006 г. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски", 2007, с. 131–138.

[17]**Томова,** Елена. Първа руска редакция на Търновското проложно житие на св. Иван Рилски. – В: *Реката на времето*. сб. статии в памет на проф. Людмила Боева (1934 – 2001). София: УИ Св. Климент Охридски, 2007, с. 33–43.

[18]**Иванов,** Йордан. Жития на св. Ивана Рилски. с уводни бележки. – В: *Годишник на Софийския университет*. Историко-филологически факултет, 32. София., 1935–1936, с. 55.

[19]**Стара** българска литература. Т. 4. житиеписни творби. [състав., ред., прев., научен коментар Климентина Иванова]. София: Бълг. писател, 1986. 687 с.

[20]**Добрев**, Иван. Свети Иван Рилски…, с. 560.

Резултатите от археографските издирвания показват, че, наред със сръбските преписи от XIV в., съдържащи фразата ѣ̂дннорѡдныи тн҃ѧзыкъ бълг҃ар҃скын (Стишен пролог Николяц 34 от XIV в.), най-ранният сръбски препис с променената фраза бльгаре же и̂ срьбле също е от XIV в. – това е Стишен пролог Печка патриаршия 56. Интересни и много важни наблюдения за литературната история на оригиналната фраза ѣдннорѡдныи тн ѧзыкъ бълг҃ар҃скын в сръбската и руската книжнина представя Г. Петков в монографията си за Стишния пролог и в отделна публикация. Авторът посочва 1 сръбски препис с оригиналната фраза (Николяц 34) и 10 преписи (9 сръбски и 1 руски), съдържащи израза бльгаре же и̂ срьбле (Печ 56, Печ 58, Хилендар 423, Хилендар 424, Хилендар 427, Хилендар 437, Дечани 59, Дечани 60, НБС 639, ТСЛ 717)[21]. Аз открих още 3 преписа с оригиналната фраза: Хилендар 153, МСПЦ 93 и МСПЦ 125, а бльгаре же и̂ срьбле открих в още 15 сръбски и 3 руски кодекси (ТСЛ 718, Соловецкое 700.808, ОЛДП 477). Трябва да се отбележи, че в НБС 939 (Стишен пролог от XVI в.) се среща единственото съчетание на оригиналната фраза с добавката: срьбле. Всъщност, бльгаре же и̂ срьбле първоначално е съществувала и в стишен пролог от Варлаамовата редакция (Брашов 35), където през 2005 г. открих единственото житие от търновския цикъл – ППЖ. Установих, че текстът е изтрит (но се чете) и на негово място е вписана фразата: и̂ всн хр҃истиѧны. Най-вероятно добавката е направена допълнително, от неизвестен книжовник, ръководен от идеята за единство на християнския свят. Подобно разширение и тълкуване на молитвата засега се среща за пръв път в славянската ръкописна традиция.

Бих искала да обърна внимание на още една редакторска намеса в българската фраза – в два руски преписа (Вахр 350 и Муз 3706), която гласи: спн҃...твои҆ ѧзыкъ, неѵестныѧ же нстрѣбляи҃. Проблемът за рецепцията на култа към св. Иван Рилски в средновековна Русия е изключително сложен и сложен, с редица спорни аспекти, сред които е и трактовката на израза болгаре же и̂стрѣбляи, както и други промени в текста на молитвата. Внимание заслужават също и проблемите за пътищата на проникване на бльгаре же и̂ срьбле в руската традиция. Въз основа на текстологически анализ в свои статии за хилендарските преписи на ППЖ и за руските му

[21] Петков, Георги. Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV в.). археография, текстология и издание на проложните стихове. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2000. 560 с.; **Петков**, Георги. Бележки за една фраза от проложното житие на Иван Рилски в Стишния пролог. – В: *Класика* и авангард. юбил. сб. по случай 70-та год. на проф. д.ф.н. Иван Сарандев. ред. Свилен Каролев. София: УИ „Проф. Боян Пенев, 2006, с. 19–28.

редакции доказвам, че най-старите руски преписи на житието (ТСЛ 717 от 1429 г. и няколко по-късни) стоят най-близо до хилендарските преписи от първата четвърт на XV в. (Хилендар 424 и Хилендар 427) и може да се предположи прякото влияние на хилендарската агиографска традиция върху проникването на житията на българските светци в Стишния пролог в Русия. Подобна теза поддържат също А. Турилов[22] и Г. Петков[23], като успоредно с това подчертават и ролята на митрополит Киприан за въвеждането на Стишния пролог в Русия. Малкият брой на руските преписи с израза болгаре же ѝ сербове показва, че руските книжовници много бързо са променили оригиналната българска фраза в известния вариант болгаре же ѥстребль, който се утвърждава в цялата средновековна руска книжнина от XV–XVII в. Известни са десетки преписи с посочената промяна на фразата, изключение правят около 30 преписа на новите руски редакции, в които молитвата, на практика, отсъства.

В заключение се налага обобщаващата мисъл на изявения изследовател на рилския светец Иван Добрев: „В Сърбия, за разлика от България, Великият Лечител не се е превърнал в народен светец. Но Сръбската църква е прославяла Рилския Отшелник като покровител на сръбския народ. Поводът за това е, че повече от два века Рилският манастир, в който в 1469 г. са били възвърнати мощите на Всебългарския Закрилник, е бил подчинен на Печката патриаршия. От горещо желание да укрепят вярата на поробените християни, печките архиереи са допринесли славата на българските анахорети св. Иван Рилски, св. Прохор Пшински, св. Йоаким Осоговски и св. Гавриил Лесновски да се разпространи в църковно подчинените им земи, в които живеели много българи"[24]. Този факт се доказва от съществуващите около 40 преписа на ППЖ от XV–XVII в., а също и от преписите на части от Пространното житие на св. Иван Рилски от Евтимий Търновски в сръбската книжнина.

И тъй като молитвата е сакрален текст в агиографската творба, тя е изпълнена с християнска символика и с представите за светостта на българския анахорет, към когото – като към застъпник – се обръщат българи, сърби, руси и вси христиане, както го е осмислил неизвестният преписвач на Брашов 35 от XV в.

---

[22]**Турилов**, Анатолий. Оригинальные южнославянские сочинения в русской книжности XV–XVI вв. – В: *Теория* и практика источниковедения в археографии отечественной истории. сб. статей. Москва: Ин-т истории СССР АН СССР, 1978, с. 34–44.

[23]**Петков**, Георги. Стишният пролог в старата българска..., с. 37.

[24]**Добрев**, Иван. Свети Иван Рилски..., с. 555–556.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текстологически промени във финалната молитва на житията на св. Иван Рилски

I. Варианти на фразата ѥдиноѵѡдныи тн ѧзыкъ блъгаръ'скын в преписите на Първото проложно житие на св. Иван Рилски

Вариант на фразата:	Ръкопис:
1. ѥдиноѵѡдныи тн҃ ѧзыкъ блъгаръ'скын (БАН 73)	XIV в.: БАН 73, БАН 74, Пчиня 1340, Николяц 34 XIV–XV в.: Охрид 196 XV в.: Хилендар 153 (вт. четв.), РАН 54, РАН 256, Погодин 501 XVI в.: МСПЦ 93 (1583), МСПЦ 125 XV–XVII в.: Драгомирна 681, Драгомирна 696, Драгомирна 705, Драгомирна 787, НБКМ 270
2. ѥдинородныи тн ѧ҃зыкъ православнохр҃стїанскiи	Житие и служба на преподобния наш отец Йоан Рилски, печатно издание от архимандрит Антоний Радзивиловски. Киев, 1671 (Евтимиевото житие)
3. твои҃ ѧзн҃къ	Вахрамеев 350, Музейно 1706
4. ѥзыкъ бльгарскын и҃ срьблѥ	НБС 639
5. бльгаре же и҃ срьблѥ	XIV в.: Печ 56 XV в.: НМРМ 1/26, НБКМ 116, Хилендар 424 (1420–1430), Хилендар 423 (1430–1440), Хилендар 427 (1422–1450, 1401–1408 – П. Матеич), Хилендар 437 (1621 /1664), Зограф 47, Зограф 88, РАН 287, Григорович 1706, Григорович 1706а XVI в.: БАН 75, МС.РР.IV.8, Николяц 35, САНУ 381, Плевля 3, Плевля 4, Печ 58, Дечани 59, Хлудов 192, Дечани 60 (1570–1580) XVII в.: МС РР IV 9 XVIII в. : Хилендар 798 (1769 г.)
6. блъгаре же и҃ сербове	ТСЛ 717, ТСЛ 718, Соловецко 700.808, ОЛДП F.477
7. блъгаре же и҃ срьблѥ (изтрито) и любовено и҃ вси хрнстнѧны	Брашов 35 (XV)

8. болгар же ѝстребл҃ѧѝ	Погодин 648
9. болгары же нꙁтребл҃ѧѝ	Синодално 798, Усов 44, ОР 271
10. болгаре же ѝстребл҃ѧѝ	в по-голямата част от руските преписи (напр. Синодално 987, Ромченко 93, Соловецко 503.522, Соловецко 502.521, Долгов 50, Софийско 1335, Олонецко 3, Олонецко 8, Олонецко 9, Егоров 6, Егоров 296, Егоров 925, Егоров 935, Уваров 751, Барсов 760, Барсов 729)
11. бльгаре же нтребл҃ѧн	F19. 96
12. болгаре же ѕстребл҃ѧ	Софийско 1362
13. неѵестнвы̑ же ѝстребл҃ѧѝ	Музейско 3706, Вахрамеев 350
14. липсва	Барсов 685

II. Варианти на фразата ѝ помоѕн дръжавномѵ цр҃ю нашемѕ в преписите на Първото проложно житие на св. Иван Рилски

№ Вариант на фразата:	Ръкопис:
1. дръжавнынмь господамь нашн(м)	Рила 1/26
2. цр҃оу цр҃у	Дечани 59
3. державному кн҃ю нашему	Синодално 987, Софийско 1318
4. бл҃говѣрному цр҃у нашему	Хилендар 192, Григорович 1706
5. дер'ꙁновен'ному цр҃ю нш҃му	Егоров 43, Егоров 935
6. держав'ной ѝмператрнцѣ нашеѝ	Вахрамеев 350
7. дрьжавному ѝ благоу(с)тнвому цр҃ю нашемѕ	Дечани 60

ЗВУК И СМИСЪЛ В ХИМНОГРАФСКИЯ ТЕКСТ[1]

Регина Койчева

„...у нас ревизионизмът още не е тъй актуален, защото и пътят на нашата критика и литературна история е твърде къс".
Петър Динеков

Факт е, че старобългаристиката все още не е създала традиция да продуцира литературни анализи на химнографските текстове, вероятно защото още „не е имала време" за това – оригиналните старобългарски химнографски текстове са сред най-новите открития на палеославистиката. Освен това, дали да търси нови текстове в ръкописите или да изследва вече откритите (а защо не и двете?), е въпрос на личен избор на всеки изследовател и досега почти всички химнолози са предпочитали първото. Задачите, които са си поставяли, са били свързани преди всичко с езикознанието, текстологията и по-точно с атрибуцията на оригинални или преводни славянски текстове по авторство, време и място на написване. В резултат на техните усилия, през последните 45 години бяха открити немалко оригинални старобългарски химнографски текстове, което превърна проучванията върху песенната поезия в най-активно развиващата се област на палеославистиката от това време. И ако преди тези открития твърдението на Стефан Кожухаров от 1976 г., че, преди да се правят „ценностни съждения" за химнографията, трябва да се натрупат „съждения за истинност"[3], се е възприемало преди всичко като призив за

---

[1]Статията е публикувана на английски език в сп. Scripta & e-Scripta (София), том 1, 2003, с. 147–160. Прякото позоваване на емблематичната книга на Радосвет Коларов „Звук и смисъл: Фоностилистика на художествената проза" (София: БАН, 1984), от една страна, е продиктувано от хибридната природа на химнографията, поставяна в широкия диапазон между стиха и ритмичната средновековна проза и определяна като синтез на литература и музика. От друга страна, то е покана към палеославистичната химнология да стъпи върху постиженията на съвременната литературна теория. Скромен опит в тази насока е настоящата статия – бел. а., Р. К.

[2]**Динеков**, Петър. Литературни легенди. София: Бълг. мисъл, 1942, с. 157.

[3]**Кожухаров**, Стефан. Към въпроса за обема на понятието "старобългарска поезия". – В: *Литературна мисъл*, 20, 1976, № 7, с. 36.

откриване, установяване и издаване на славянски химнографски текстове, *то след 45 години натрупване на открития същото това твърдение отправя покана и към т. нар. „ценностни съждения*"[4] . Защото ако ние днес се нуждаем от добри литературни анализи на съвременни художествени произведения, доколкото, в потребността си от изкуството по принцип, искаме да разберем по-дълбоко тези творби, навлизайки чрез анализа в механизмите на смислоизграждането им, много повече днес са ни необходими такива анализи на старобългарските произведения в цялост и на химнографията в частност, чийто смисъл е по-труднопостижим за съвременния човек поради това, че тези творби са продукт на различна и отдалечена във времето от нас култура. В това виждам *субективния (естетическия) смисъл на анализа.*

От друга страна, както литературният анализ на химнографско произведение е зависим от установяването на текста, засвидетелстван в преписите нерядко в многобройни вариации, така и установяването на текста е зависимо най-малко от определянето на стиховата структура, и в това е *обективният смисъл на литературния анализ.*

След тази кратка апология е крайно време да обясня защо реших да изследвам именно зависимостта между звук и смисъл в химнографския текст. Но понеже, както е писал Никола Георгиев, „изграждането на анализационна методология изисква да се изучи природата на анализирания предмет"[5], отначало ще се опитам да отговоря на нелекия въпрос *каква е литературната природа на химнографията.*

От една страна, песенната поезия, както и цялото канонично старобългарско писмено творчество, проповядва истини на вярата, противопоставяйки се на фикционалността, обичайна за художествената литература на новото време, и, следователно, не е художествена литература. От друга страна обаче, в нея откриваме в пълнота средствата на поетическия език (богат звукопис, тропи и т. н.), което я сродява с изкуството на поезията. Накратко казано, химнографията използва художествени средства, но ги подчинява на нехудожествени цели, които най-общо могат да бъдат определени като култови.

Точно поради тази „двойствена", от съвременна гледна точка, природа на песенната поезия анализът е потенциално застрашен от известна или пълна едностранчивост. Ако изследователят се съсредоточи само върху

[4] Предпочитам названието „литературен анализ", защото оценъчността, която предполага терминът „ценностни съждения", не ми се струва задължително иманентна на литературознанието – бел. а., Р. К.

[5] **Георгиев**, Никола. Анализ на лирическата творба. София: Просвета, 1994, с. 8.

културната функция на химнографията, без да коментира художествения ѝ език, в най-добрия случай ще се получи тясноспециализиран богословски текст, а ако вземе за обект на проучване тъкмо поетиката на произведението, не отдавайки обаче на поетическите явления дължимата интерпретация с оглед на културните функции на текста, резултатът ще бъде един лош вариант на структурален анализ. Богословският подход, въпреки че съвсем точно ни осведомява за теологическата същност на произведението, често е нечувствителен към жанровата природа на текста, възприемайки го само като набор от идеи, но не и като поезия, а онзи стиховедски анализ, който се съсредоточава само върху „формата", е фатално безразличен към богословието в творбата, с което неправомерно я изважда от породилия я контекст. Оттук логично следва, че литературният анализ, който претендира да не бъде едностранчив, трябва да съумява да обхване двойствената природа на химнографския текст, синхронизирайки проучването на поетическия език с богословския подход. Тъкмо затова реших да търся съотношението между звук и смисъл, което ми се вижда най-лесният начин да се застраховам срещу двете крайности.

За да си осигуря свободата анализът ми да бъде в необходимата степен подробен и саморефлексивен в името на теоретичната ориентация на изследването, ще изложа наблюденията си върху един съвсем кратък текст, или по-точно върху част от текста на акростиховия триоден цикъл канони от епископ Константин Преславски – забележителна старобългарска творба от IX век. Това е първият тропар от четвърта песен на трипеснеца на шести глас за шестата седмица от Великия пост.

С този опит си поставям две цели: да докажа обективния, и което е далеч по-трудно, *субективния смисъл на такъв тип анализи* на химнографски произведения.

* * *

Тропарът е запазен в единствен ръкопис – Жеравненския триод[6], където има следния вид (надредните букви са свалени на реда със скоби):

Трѫбы велгл(с)ныѭ. ѝꙁ гр҃оба вьꙁываѭще ны гр҃ѣховнаго.
ап(с)лы гн҃а похвалнмь. тѣмн бо нцѣленне прнѧхомь. н
просвѣщенне҃. ѝхъже хр҃а славнмь бг҃а нашего прнсно.
слв҃а снлѣ твоен:~ [7]

[6] Среднобългарски ръкопис от XIII век. Различни фрагменти от него се намират в няколко библиотеки под различни сигнатури. Цитираният тропар е от фрагмент със сигнатура НБКМ 1379 от Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий", София.

[7] **Попов**, Георги. Триодни произведения на Константин Преславски. – В: *Кирило-Методиевски* студии. Т. 2. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 1985, с. 614.

Първото, което задължително трябва да направя, е да се опитам да реконструирам достигналия до нас текст в ръкописа от XIII век. Реконструкцията в случая ще бъде съобразена с първоначалната глаголическа графика на текста:[8]

Трѫбы велегласьныѩ. нꙁ гроба въꙁыважше ны грѣховьнаего. апостолы господьныѩ похвалнмъ. тѣмн бо нцѣленье прнѩхомъ. н просвѣщенье. нхъже хрнста славнмъ бога нашего прнсно. слава снлѣ твоен:~

За да открия дали текстът не е претърпял някакви значителни промени – окончателен отговор на което може да се получи чак при стиховедския анализ – първоначално ще съпоставя общия брой на сричките му с този на всеки един от другите тропари в песента. От изследванията на византолозите е известно, че жанрът на канона изисква този брой да съвпада или да е приблизително същият по образеца на ирмоса. Ирмосът към тази песен, от която е изследваният текст, за съжаление, е частично запазен в ръкописа и засега остава без гръцко съответствие. Съпоставката показва, че общият брой срички на така реконструирания тропар (73)[9] е с десетина срички по-дълъг от този на останалите тропари в песента (65, 66). Следователно, в достигналия до нас текст е налице погрешно удължаване, което изследователят трябва да се постарае да поправи.

Най-логичното предположение е, че рефренът слава снлѣ твоен, който очевидно е присъствал в ирмоса, защото в противен случай няма откъде да се появи в този, третия и богородичния тропар от песента, е липсвал в архетипа на първия тропар и е добавен допълнително. Както показват наблюденията ми, ако някой от тропарите завършва с рефрена от ирмоса, съвсем не е задължително и другите тропари от песента да завършват така. В такъв случай изследваната тук строфа вероятно е завършвала с думите хрнста славнмъ бога нашего прнсно и е била съставена от 66 срички. И ако предположението ми е вярно, би трябвало да мога да отделя 7-сричен финал от изречението хрнста славнмъ бога

[8] **Попов**, Георги. Триодни произведения на..., с. 134–142.

[9] За мен бе много полезно да се запозная с лингвистичното изследване на австрийския палеославист Хайнц Миклас върху химнографските паметници и славянските азбуки, в което той ясно аргументира становището си, че окончанието -ньe трябва да бъде разглеждано по-скоро като едносрично, отколкото като двусрично – в изследвания тук тропар то присъства в лексемите нцѣленье и просвѣщенье – вж **Miklas**, Heinz. Гимнографические памятники и развитие древнеславянских письменных систем. – В: *БРАСЛАВЪ Б* / BraSlav2. 2003. Zbornik z medzinárodnej slavistickej konferencie, konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 13. a 14. novembra 2003. Eds. Pavol Žigo a Ľubor Matejko. Rec. doc. PhDr. Marta Pančíková, CSc., doc. PhDr. Mária Kusá, CSc. [Bratislava]: Kartprint 2004, с. 58–59.

нашего присно по подобие на 7-сричния финален рефрен от ирмоса слава снлъ твоен.

Проверката на тази хипотеза не бива наивно да се осланя на пунктуацията в Жеравненския триод, която може да не съвпада с пунктуацията на протографа. В такава ситуация от значение за реконструирането на първоначалните стихови граници е наличието на инверсии, защото в поезията инверсиите най-често са породени от изискванията на ритъма. А в проучвания тук пасаж има ярка инверсия, която разделя на две смислово свързаните христа и бога нашего, от една страна, и славнмъ и присно, от друга. Тя явно е причинена от предварително зададения ритъм, защото осигурява очевидно търсената пауза след славнмъ, благодарение на която бога нашего присно ритмически се обособява от останалия текст. И тъй като броят срички на този текстов отрязък (7) съвпада с броя срички на рефрена от ирмоса – слава снлъ твоен (7) – приемам за твърде вероятно предположението, че краят на тропара е бил бога нашего присно.

Но не е ли възможно думите бога нашего присно да са прибавени по-късно, като на тяхно място в архетипа да е бил рефренът от ирмоса слава снлъ твоен (7)? В такъв случай краят на тропара би бил: нхъже христа славнмъ. слава снлъ твоен. Без да изключвам тази възможност, на този етап от изследването си считам първото предположение за по-вероятно поради факта, че в славянските ръкописи погрешното прибавяне на рефрена от ирмоса е една от най-разпространените грешки.

И така, за архетипа на този тропар и за окончателния избор между така оформилите се две предположения за финал текстологията сама по себе си не е в състояние да каже нищо повече. А следователно е дошъл моментът, в който мога да пристъпя към *стиховедския анализ*.

* * *

Известно е, че химнографията е синкретичен жанр, единство между музика и слово. Тук обаче ще се опитам да отговоря на въпроса: организирано ли е словото в химнографията според някакви поетично-езикови принципи? Затова в никакъв случай няма да поставям знак за равенство между словесния стих и музикалния колон.

Проучването на тропара в тази насока разкрива следната стихова организация:

		брой срички:
I.а	ТРЖБы Велегласьныѧ	8
б	нꙁ ГРОБа Въꙁыважше Ны	9
в	ГРѢХОВьНаего.	6
II.а	аПОСТОлъı	4
б	гОСПОДьнѧ	4
в	ПОхвалнМъ.	4
III.а	тѢМН бо нцѢлЄНЬЄ ПРНѧХомъ	11
б	н ПРосвѢщЄНЬЄ.	5
в	НХЪже	3
IV.а	ХРНСтА слАвнмъ	5
б	бога нАшего	5
в	ПРНСно:~	2
или:		
а	ХрНСтА СЛАВнмъ.	5
б	СЛАВа	2
в	СНлъ твоен:~	5

Високата звукова повторителност (маркирана с надебелен и уголемен шрифт) ясно обособява четири композиционни дяла, като във всеки от тях възпроизвежда по няколко пъти едни и същи звукови поредици, налични само в него. Така всеки дял е вътрешно споен сам за себе си и в същото време разграничен от останалите. Вътре в дяловете звуковата повторителност обособява по три стиха: *а)* начален (първи) – който служи като звуков модел; *б)* среден (втори) – който избирателно повтаря част от модела; *в)* финален (трети) – който избирателно повтаря същата или друга част от модела и задава част от новия звуков модел на следващия дял (с изключение на *IV.в*).

Ако се вгледаме в повтаряните вокали, ще открием, че, въпреки че знаем много малко за старобългарската акцентология, това не ни пречи да забележим в тропара думи, които най-вероятно са били свързани в римоид[10] (аПОСТОлы – гОСПОДьнѧ) и в хомойотелеутон (нцѢлЄНЬЄ – ПРосвѢщЄНЬЄ), а именно тези думи (и още няколко) в най-висока степен

[10]Поради неясния статут на стиховите структури в славянската химнография, аз не се решавам да използвам термина „рима" и въвеждам неологизма „римоид", за да означа явления в старобългарските текстове, които притежават структурните черти на римата.

допринасят за стиховата организация на текста. Това ме навежда на мисълта, че съществен принцип при изграждането на стиховата структура на тропара навярно е било повтарянето на еднакви или съзвучни ударени вокали в еднаква или близка позиция в съседни стихове. А именно в такава позиция еднакви или съзвучни вокали се срещат системно в този текст, следователно те вероятно са били и акцентуваните гласни в думите: трѫ̀бы – нꙁ гро̀ба – грѣхо̀вьнаего (в първа или втора сричка на съседни стихове), велегла̀сьныѩ – въꙁыва̀ѭще ны (в четвърта сричка от края на съседни стихове), похва̀лимъ – тѣ̀мн (в първа или втора сричка на съседни стихове), сла̀вимъ – на̀шего (в трета сричка от края) и ѝхъже – прѝсно (във втора или трета сричка от края). Тук ѫ е съзвучно с о, доколкото ѫ е съчетание между вокала [о] и носов призвук, а ѣ и а са съзвучни, доколкото са съзвучни ѣ и ꙗ, за които има само една буква в глаголическите текстове, какъвто е бил и протографът на изследвания тропар. Нека припомня старобългарски примери като врамѧ вместо врѣмѧ и правратшѧ вместо прѣвратшѧ (Синайски псалтир)[11].

Алитерацията в думите ХРнСта – ПРнСно и еднаквата им позиция (на първа или единствена дума в стиховете) подсказва, че най-вероятно тези две лексеми са свързани в римоидна структура с [ì]. Може би и трите стиха са имали ударение върху първата си сричка (хрѝста – бо̀га – прѝсно). Но акцентуването върху окончанието на името на Спасителя в руски, български и някои други съвременни славянски езици със свободно и подвижно ударение, както и във византийския гръцки от IX век, ми подсказва да не изключвам и възможността думата хрѝста, макар и алитеративно свързана с прѝсно, да е била съзвучна със сла̀вимъ и на̀шего чрез удареното [à]. Изборът между тези две възможности не може да се направи само въз основа на наблюденията върху този тропар.

И така, ако акцентологичните проучвания потвърдят предположенията ми кои са ударените срички в изброените словоформи, може да се обобщи, че във всяко тристишие първият и вторият стих са обвързани чрез алитерации и чрез еднакви (или близки) ударени вокали, а акцентуваният гласен звук във финалния стих се повтаря в следващото тристишие. Само последната дума от тропара не съдържа нов, а повтаря ударения вокал на последната дума от предишното тристишие (ѝхъже – прѝсно), което създава благозвучие и е стихов сигнал за настъпващия край на строфата.

[11] **Мирчев**, Кирил. Старобългарски език. Кратък грамат. очерк. [Уч. за студ. от висшите и полувисшите уч. заведения]. София: Наука и изкуство, 1972, с. 22.

Докато тази система е налице в първия текстологичен вариант за финала на тропара (бога нашего прнсно), тя се нарушава във втория вариант (слава снлѣ твоен), където семантиката подсказва да отделя̀ две думи (снлѣ твоен) като трети стих, което липсва в предходните тристишия. Ако пък оставя една дума във финала (твоен), при варианта хрнста̀ ударената гласна в края на втория стих (на̀) ще се различава от ударените вокали в първия стих (а̀), което нарушава зададения в тропара модел, а при варианта хрна̀ста ще се получи кръстосан римоид, какъвто също не се среща другаде в строфата – сравни:

хрнста̀ слáвнмъ	хрна̀ста слáвнмъ
слáва снлѣ...	слáва снлѣ...

Така при всички възможни междустихови разделения на втория текстологичен вариант (слава снлѣ твоен) се наблюдава нарушение на създадения в текста стихов модел.

Това доказва две неща: 1) че тропарът е завършвал с бога нашего прнсно; и 2) (нещо, което е по-важно) че стиховедският анализ е също толкова необходим на текстологичното проучване на химнографията, колкото е необходима и текстологията на стиховедския анализ, а с това бе доказан обективният му смисъл.

Още едно красноречиво потвърждение на тази истина е фактът, че първоначалният ирмос към песента може да бъде установен само чрез изследване на стиховата организация на тропарите от песента, тъй като те са негови формални повторения. Текстът на ирмоса в Жеравненския триод, който е единственият препис на строфата, освен че е частично запазен, очевидно не предава хипархетипа, защото съдържа рефрен, различен от този в тропарите (слава мнлосрьдню твоемоу вместо слава снлѣ твоен), което е недопустимо в жанра на канона; и защото не е известен такъв византийски ирмос, от който този да е преведен, а всички ирмоси в акростиховия цикъл на Константин Преславски са преводни – сравни:

оу слы[ша(х)] мл(с)рде. слоухъ пршествна тн.
н оубоах [сѧ] ꙗко хощеши на зємн ꙗвитн сѧ
(. . . . .) ожнве. слава мл(с)рдню твоемоу
(. . . . .) :~ [12]

(а) Правилния рефрен (δόξα τῇ δυνάμει σου), (б) еднакво начало с това на ирмоса в славянския ръкопис (Ἀκήκοεν... – в старобългарския превод: оу слыша...) и (в) еднаква строфична структура с тази на представения първи тропар от песента (както и на другите тропари от нея,

[12] **Попов**, Георги. Триодни произведения на..., с. 614.

на което няма да се спирам тук) съдържа ирмосът Ἀκήκοεν ὁ προφήτης... на същия глас и за същата песен (VI глас, IV песен) от добре познатия в православната богослужебна практика Велик покаен канон от св. Андрей Критски, а тези три условия (а, б, в), както съм се убедила в хода на изследванията си, в случая са доказателство, че именно това е първоначалният ирмос към песента – сравни броя на сричките във всеки стих (за текста на византийския ирмос вж. по-нататък в статията):

старобългарски тропар: 8+9+6+4+4+4+ 11 +5+3+5+5+2=66
византийски ирмос: 8+8+5+4 + 7 + 7+4 + 9 +5 + 7 =64

Това, че някои от стиховете в единия текст според броя на сричките си представляват сбора от два стиха в другия текст, не означава, че структурите на тези текстове са различни, защото в химнографията е доста разпространено обединяването в един музикален колон на няколко по-тясно свързани помежду си стиха. Така, ако съберем някои от числата в представените тук уравнения, ще се получат съвсем сходни схеми:

старобългарски тропар: 8+9+6+12+11+8+5+7=66
византийски ирмос: 8+8+5+11+11+9+5+7=64

Това, че двата стиха в старобългарския тропар и просвѣщенье (5) + ихъже (3) съответстват на един във византийския ирмос – Ἀκήκοα τὴν ἀκοήν σου (9), свидетелства, че тези два стиха по някакъв начин са по-тясно свързани помежду си. Затова и думата ихъже, макар че смислово се отнася към четвъртото тристишие, структурно принадлежи на третото тристишие по образеца на стиховото разделение в ирмоса.

От всички тези наблюдения може да се заключи, че на това място (а и на няколко, на които няма да се спирам в статията) в Жеравненския триод е налице подмяна на първоначалния ирмос с друг, съставен от писача. Най-вероятното обяснение е, че в антиграфа на Жеравненския триод са били записани (са се четели) само (части от) началата на ирмосите към този трипеснец, а преписвачът на триода от Жеравна е решил да продължи тези начала и да запише пълния текст на ирмосите, но не е направил това правилно – спазил е силабичната структура на тропарите (от което си личи, че е познавал добре законите на стихосложението в химнографията) за сметка на отклонения от съдържанието на оригинала. Възможно е и друго – тази редакция да е направена още в антиграфа на Жеравненския триод, откъдето да е била преписана.

Благодарение на установяването на първоначалния ирмос към песента може да се направи още една поправка в текста на из-

следвания тропар, която напълно да го изравни по брой на сричките (сега 66) с ирмоса (64). Поправка може да бъде нанесена само на такова място, където стихът е по-дълъг от съответния стих във византийския ирмос (вж. схемата горе) и което не допринася за ритмичната организация на строфата. А такова място е гρѣховьнаєго (6 срички срещу 5 във византийския ирмос). Последните две срички (-є-го) не съдържат нито някой от повтарящите се звукове, нито ударена гласна. Освен това, всички други финални стихове в тристишията са най-малко с две срички по-къси. Следователно, в архетипа може би е била употребена кратката родителна форма гρѣховьна, което намалява дължината на тропара точно до 64 срички.

Както се вижда, чак сега дойде моментът, в който тази поправка да бъде направена, а следователно при анализа на химнографските текстове текстологията, минавайки през стихознанието, трябва да простира границите си чак дотук.

Стиховедът обаче може да продължи и нататък – например с въпроса *дали архитектоничната стихова организация на изследвания тропар е по модела на ирмоса, или е самобитна.*

За да отговоря, отначало ще цитирам гръцкия текст по изданието на Евстратиадис[13], към който ще прибавя транскрипция според византийското произношение, за да покажа ясно съзвучията на ударените гласни. Както е установил още през XIX век великият кардинал Питра, във византийската химнография едносричните думички от типа на καὶ и определителния член в косвен падеж могат да губят ударението си, ако то противоречи на изискванията на ритъма[14]. Ето защо, когато в изследвания тропар някоя от тези думички се намира пред ударена гласна, не отбелязвам ударение в транскрипцията ѝ. Добавям и старобългарския превод, който може да се намери в славянските ръкописни триоди, съдържащи трипеснеците на св. Теодор Студит за четвъртъците на втората и третата великопостна седмица. Публикувам превода от Орбелския триод[15], но с нормализация според първоначалната глаголическа графика на цикъла от Константин Преславски:

[13]**Eustratiades**, Sophronios. Εἱρμολόγιον. Chennevières-sur-Marne, 1932. (Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 9), с. 170.

[14]**Васильев,** Александр. О греческих церковных песнопениях. – В: *Византийский временник*. Т. 3, 1896, с. 613.

[15]Среднобългарски ръкопис от XIII век. Намира се в Националната библиотека на Русия „Салтиков-Шчедрин" в Санкт Петербург под сигнатура F.п.I.102 (ПС № 168). Ползваният тук текст е от листове 56б и 74б.

	брой срички:			брой срички:	
I.	Ἀκήκοεν ὁ προφήτης	8		ѹ҃ слышалъ естъ пророкъ	9
	[i] [i] [i]				
	τὴν Ἐλευσίν σου, Κύριε,	8		пръхода твоѥ господи	8
	[i] [f] [i]				
	Καὶ Ἐφοβήθη	5		и оубоѣ сѧ	5
	[è] [iθi]				
II.	ὅτι μΕΛΛεις	4		ѣко хощеши	5
	[i]				
	ἘΚ πΑΡΘΕΝου ΤΙΚτεΣΘαι	7		отъ дѣвы родити сѧ	8
	[e]				
	Καὶ ἈΝΘΡώποις ΔεΙΚνυΣΘαι	7		и чловѣкомъ ѣвити сѧ	9
	[è] [i] [i] [i] [e]				
	Καὶ Ἔλεγεν ·	4		и глаголаше.	6
	[e]			(вероятно е било: и глагола)	4
III.	ἈΚήΚΟΑ τ᾽ΗΝ ἈΚΟήΝ ΣΟΥ	9		оуслъшаХѣ слоухъ твои	8
	[i] [i] [i]				
	καὶ ἐφοβήθην ·	5		и оубоѣХѣ сѧ.	6
	[e] [iθi]				
IV.	Δόξα Τῇ Δυνάμει ΣΟΥ.	7		слав[а снлъ твоеи:~]	[7]
	[i] [i] [i]				

Както се вижда, и във византийския текст има един римоид ([pr**ofitis** – e**fobìθi**]), един хомойотелеутон ([tìktesθe – dìknisθe]) и множество съзвучия с еднаква ударена гласна. Тази висока повторителност на акцентуваните вокали обособява също четири композиционни дяла, които обаче, с изключение на първия, не съвпадат с дяловете в изследвания от нас старобългарски тропар. Така, докато акцентуваният вокал в *I* и *III* е почти само [ì], в *II* са римувани [è], [ì] и [ò], а в IV за пръв път се явява [à]. Следи от тази система се откриват и в превода на ирмоса в Орбелския триод, само гласните са други – сравни напр. преобладаващото [ò] в *I* и вероятно двойното римуване в *II* (отъ дѣвъı родѝтн сѧ и чловѣкомъ ıавѝтн сѧ). В сравнение със старобългарския тропар, византийският ирмос и неговият превод не използват навсякъде алитерациите и асонансите на неударените гласни като принцип на стиховата организация. Следователно, в старобългарския тропар функцията на ударения вокализъм за обособяването на композиционните дялове и на стиховете вътре в тях е по образеца на ирмоса, но конкретната подредба на акцентуваните гласни, съчетана със структурообразуващи алитерации и асонанси, е самобитна. В нейната архитектоника е отпечатана творческата зрялост на Константин Преславски.

И ако с това изследването на стиховеда приключи, ще остави след себе си впечатлението за донякъде самоцелно упражнение, защото, ако задачата на литературния анализ е да разкрие смислотворните механизми на текста, нима дотук бе казано нещо за смисъла на произведението? Следователно трябва да продължа, като се опитам да видя *стиховата организация на изследвания тропар като смислотворен механизъм*.

* * *

Четирите композиционни дяла на строфата отделят един от друг четири мотива: *I*. възкресението; *II*. възхвала на апостолите; III. изцелението от греха; *IV*. възхвала на Христа. Съчетаването на мотивите за апостолството и възкресението е наложено от тематичните предписания на деня, за който е предназначен тропарът, а именно – четвъртък от шестата седмица на Великия пост, когато задължителното за всеки четвъртък възпоменаване на светите апостоли е съчетано с темата за възкресението на Лазар, която, заедно с темата за Цветница, е отличителна особеност на службите за тази седмица.

Във всеки дял звуковата повторителност между първия и втория стих (а и б) сигнализира за смислова единност – вторият стих допълва смислово първия, без да променя мисълта в неочаквана посока – сравни: *II а)* апостолъı – б) господьнѧ; *III а)* тъмн бо нцѣленье прнѧхомъ – *б)* н просвѣщенье; *IVа)* хрнста славнмъ – *б)* бога нашего. В първия дял *б)* стеснява зададените в *а)* смислови възможности. Така трѫбъı велегласьнъıѧ подсказва най-малко три библейски отпратки: към Йерихонските тръби (Иис. Нав. 6:3–19), старозаветния празник Тръби (Левит 23:24, 25:9) и новозаветните пророчества за апокалиптичното време (Откр. 10:7, 11:15, Мат. 24:31, 1 Кор. 15:52). Конкретизиращият втори стих нз гробъ въздъıвающе нъı актуализира само третия тип отпратки – апокалиптичните. По този начин в I, както и в другите дялове, б) просто продължава зададената в а) смислова насока, като дори избирателно я ограничава – точно както фонетично вторите стихове повтарят само някои от звуковете в първите стихове.

Подборът на повтарящите фонеми също не е случаен. Фонетично обвързаните ТРѪБъı и ГРОБъ са двете думи, които създават апокалиптичната картина в произведението, звуково изобразявана и от произнасяните с артикулационно напрежение поредици ТРѪБ-ГРОБ. Също така и фонетично подобните ВелегласьNЪıѧ и ВъздъıвающіеNЪı имат обща сема 'глас, звук', и доколкото [а] е най-широката гласна, а [н] и [в] – едни от най-звучните съгласни, тази сема превръща повторението именно на ударено [а́], [н] и [в] в ономатопоетичен знак за отекващ в

пространството звук. Нещо повече – подобно звукоподражание – [à], [в] и сонорна съгласна – е налице винаги, когато в тропара се явява семата 'глас', и на никое друго място – сравни: поχвѦѧИМъ, сѦѦвимъ.

Фонетичното обвързване в тази поредица на сѦѦвимъ и ИѦшего (чрез [à] и сонорна съгласна [л]/[н]) сочи субекта на прославата: именно тези, които наричат Бога „наш", т.е. верните, са призовани да прославят Христос.

За разлика от средните, финалните стихове (с изключение на последния) съкращават повтарящата се звукова поредица от предходните два стиха и задават част от новия модел – най-вече ударена гласна, която ще прозвучи отново в следващия дял. Тази система също е паралелна на смисловото развитие в творбата – третите стихове (с изключение на последния), продължавайки създадената мисловна линия, ѝ дават нова насока, която се развива в следващия композиционен дял. Така в I финалът ГРѣхѲВьИѧ потретва някои от повторените вече фонеми, но не всички (без [б], [à] и [ы]) и неочаквано скъсява дължината на стиха. Така също, смислово в хода на прочита, ГРѣхѲВьИѧ продължава апокалиптичната картина на възкресението от първите два стиха, но по нов начин, като я превръща в метафора – гробът е „греховен", следователно „ние" сме възкресявани по-скоро не от физическата, а от духовната смърт, обладала душите ни във физически живите ни тела. В този контекст тржбъı велегласьнъıиѧ също се осмисля метафорично.

Метафоричната ретроспекция към прозвучалия вече текст[16], ударението [ò] и скъсената дължина на стиха са тези жалони в I в, които стават задължителен модел в следващото тристишие. То подменя денотата на първия стих (тржбъı велегласьнъıиѧ←апостолъı господьниѧ), ретроспективно прочитайки го действително като косвена номинация („гръмогласни тръби" като метафора за Господните апостоли, чиято проповед достига до всички краища на света). Така късата дължина на стиха в този момент от прочита става формален израз на метафоричната ретроспекция, видяна в нейното свойство да припомня в съкратен вид вече познатото, за да го осмисли по нов начин.

Тази синхронност между звук и смисъл продължава до края на тропара.

По еднотипен начин финалният стих на втория дял (поχвѦлимъ) потретва част от създадения в този дял звуков модел (краткия стих и фонемното съчетание [по]), но сменя ударената гласна [ò] с [à], която образува неточна рима с първата дума от следващия композиционен дял – сравни: ПѲχвѦлНМъ – тѢМН. Така и смислово поχвалнмъ про-

[16] Химнографията е предназначена да бъде възприемана преди всичко на слух – във време-пространството на църковното богослужение певецът я пее или четецът я чете за слушащия богомолец.

дължава насоката от предходните два стиха, но заедно с това въвежда в тропара новия мотив за възхвалата, който се обвързва със следващото тристишие в причинно-следствена връзка: „Нека възхвалим Господните апостоли, защото чрез тях приехме изцеление и просветление!".

За разлика от последния стих на втория, последният стих на третия дял (нχъже) е по-слабо обвързан с предходните два стиха, но е явно споен със следващите както смислово, така и формално, и в това по различен начин отново е проявена синхронността между звук и смисъл в творбата. Така, както ихъже въвежда една от ударените гласни в четвъртото тристишие (Ѝхъже – прѝсно, и най-вероятно хрѝста), така и семантично ихъже е почти изцяло отнесено към четвъртия дял, като задава мотива за възхвалата на Христовия образ в светиите: „Нека вечно славим в тях [т.е. в апостолите] Христос, нашия Бог!". В същото време обаче, макар и не за трети път, както в предишните дялове, а само за втори, в изследвания стих отеква фонемна поредица, която го свързва с третия дял: прѝѩХомъ – НХЪже, за да обърне прощален поглед към мотива за апостолството, който се явява за последен път в тропара – четвъртият дял нито веднъж не назовава апостолите, макар да напомня за тях с други художествени средства. По този начин и в третото тристишие последният стих едновременно звуково и смислово приключва третия и отпраща към четвъртия дял.

Единствен последният стих на последния дял не въвежда нищо ново, а обобщително повтаря вече „случилото се", сигнализирайки по този начин за настъпващия край на творбата. Така този стих отново сменя повторената в тристишието ударена гласна [à], но с финалния акцентуван вокал от предишното тристишие (Ѝхъже – прѝсно) като отглас от темата на тропара – светите апостоли.

В същото време очебийно последната дума ПРНСно отпраща към почти паронимната ѝ първа дума от този дял – ХРНСта, обвързвайки мислено идеята за вечност (прнсно) с представата за Христос в духа на библейската сентенция „Аз съм Алфа и Омега, начало и край..." (Откр. 1:8). Защото всичко, което подлежи на химнична възхвала, в крайна сметка отвежда мисълта и духа към Първопричината на всичко славно – Христос.

И така, в хода на анализа бе доказан неговият обективен смисъл, а именно – че е необходима част от текстологичното установяване на химнографския текст. А в опита си да видя синхронността между звук и смисъл в един такъв текст, ако съм успяла да доставя интелектуално удоволствие на читателя, каквото доставих на себе си, следователно е бил постигнат и субективният смисъл на литературния анализ.

КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ И МЕТОДИЙ МОРАВСКИ: ОБРАЗЪТ НА ДУХОВНИЯ ВОДАЧ В РУСКОЕЗИЧНА СРЕДА

Камен Михайлов

Тази формулировка „покрива" всички възможни варианти на сглобените представи за лицата със заслуги за културното развитие и напредък на руското общество. В условията на силен идеологически християнски натиск през епохата на Средновековието, религиозният наставник играе първостепенна роля сред останалите сили и институции на общността. Оспорването на нейния авторитет е възможно само от страна на светската власт, както е заложено в йерархията на източноправославния модел. Теоретично е прието, че монархът властва в държавната структура и не само подчинява архиерея, но и че последният е поставен в абсолютна зависимост от действията на военния и държавен управител (княз, цар, император). Всъщност обаче това не е адекватна представа. В устройството на средновековната държава е заложен принципът на *пре*-подчинеността – взаимната зависимост между светско и духовно управление, и едновременно с това, на сериозната самостоятелност за всяка една от тях. Нормата е фиксирана в книгите Кърмчии от онова време: „Ибо духовная власть царская не последовати"[1]. Вярно е, че в историята можем да намерим факти, когато византийските императори са сменяли по свое желание патриарсите; отглас на тенденцията ще видим и в отделни прояви от руската история. Правилото обаче показва различна картина. Борбата между светското и духовното начало в монархията е била реално съперничество при формиране на сферите на влияние и контрол, в това число и икономическо. И приоритетите са се решавали от силата и волята на конкретни личности. Това, което следва да се изтъкне, е, че духовното лидерство обикновено се е намирало на границата между приетост и неприетост, между свое и чуждо при процесите на идентификация, протичащи в съзнанието на масовия жител. От една страна, всички архиерейски длъжности са били неизменна част от властта със съответните ѝ прерогативи в сферата на принужде-

[1] Практически устройството на двете власти възхожда към заявения от Исус принцип: „Кесаревото – кесару, божието – Богу" – бел.а., К. М.

нията и наказанията. Както е известно, църквата е най-крупният феодал през съответната епоха – имотите ѝ „прехвърлят" държавните граници. От друга страна обаче – наставничеството, което са упражнявали същите тези свещеници, е сближавало масата с тях, демонстрирайки определено духовно-нравствено „единение" между двете социални групи – духовенство и селска маса. Подобни моменти на „приобщаване" не са били възможни по отношение на князете, дружинниците, митарите и администрацията. Всички те неизменно са противостояли на реалните нужди на народните слоеве. Това е било подчертавано и чрез оформените битови пространства – местата за живеене, начина на общуване, регламентите, определяни от приетите закони, и пр. Крепостният селянин не е можел да попадне в замъка на своя владетел, нито да бъде приет от последния или да общува свободно с него при случайна среща. Поддържаната охрана е представлявала непреодолима бариера за всички възможни случаи на „скъсяване" на комуникативната дистанция. Съвсем друго е положението със свещениците, които кажи-речи ежедневно са имали контакт с пасомите си, разговорите между двете страни са били „зададени" по силата на служебните задължения; църквата и празниците са конкретизираните места и времена на битова контактност. Всичко това е въздействало върху формирането и поддържането на реален авторитет (не основан върху страха) спрямо духовните водачи. Тази особеност се е оказвала активна и стойностна при сглобяването на представите за „божия човек". С течение на времето същата се обогатява чрез рационалните възприятия на средновековната интелигенция – монасите грамотеи, отделните светски лица, хората на свободните професии (художници, занаятчии, свързани с изкуството и майсторството).

1.1. Апостолът мисионер, философът, архиереят

Константин[2]-Методиевото дело е средищен въпрос в университетската и в академичната славистика, а така също и в българознанието. Това е не само поради важността, което то заема при процесите на покръстване, огрaмотяване на людете, на граматизиране и конституиране на славянските езици, но и поради неоценимата роля за развитието на славянската култура изобщо. Неслучайно за двамата дейци съществува огромна, почти необозрима литература, в чийто обем влизат повече от 5 100 статии,

[2]Възприемам тази именна форма като коректна, защото основните действия са извършени от Философа с рождено име Константин; Кирил е името, което той приема непосредствено преди кончината си – бел.а., К. М.

анализи, обзори и монографии[3], която се допълва непрекъснато. Оттук, както може да се очаква, солунските братя, както и стореното от тях, се превръща освен в материал за изследвания, още и в основа за всевъзможни манипулации от политико-пропаганден тип. Обикновено се смята, че споменатата, по същество паранаучна тенденция, се основава върху липсата на ясни писмени свидетелства, върху късните преработки на основните извори, върху объркаността на съхранилите се данни. Осмислянето на литературата по проблема обаче показва съвсем различна картина. Сведенията и свидетелствата, като се има предвид отдалечеността във времето, са повече от достатъчни, но по-голямата част от тях биват пренебрегвани, а други – изолирани от научно обръщение. Следователно причината се крие в заеманата от изследвачите, в това число и българските, позиция.

Тук не е необходимо да преразказвам, дори накратко, съществуващите тези и хипотези – поставената в началото на статията задача насочва усилията ми към **изграждането и възприемането на образа на светите братя в рускоезична среда**. Ето защо е необходимо да отговоря преди всичко на въпроса – защо разглеждам, през оптиката на духовни водачи, Константин и Методий в настоящия текст, като се има предвид, че сред техните народностни означения в средновековните сборници *никога* не е фигурирала думата „българи", „български славяни"! (изключение правят, разбира се, Чешката легенда и „Успение Кирилово" на Климент Охридски.) Отговорът може да бъде единствено такъв: за целия период от десет века в руските източници се открива последователно и категорично противодействие на „българската теория" за произхода и делото на тези християнски светители. Изконно утвърдените определители за дейците са „славяни"(„славянски първоучители") и „гърци"[4] („гръцко потекло", „гръцки род"); за делото им – „сарацинска мисия", „хазарска мисия", „моравска мисия"[5], „проводници на

[3] **Ильинский**, Григорий Опыт систематической Кирилло-Мефодьевской библиографии. Под ред. и с доп. М.Г. Попруженка и Ст. М. Романского. София: Печ. П. Глушковъ, 1934 (анотирано събрание).

Дуйчев, Иван, **Кирмагова** А., **Паунова** А. Кирилометодиевска библиография 1940-1980. София: 1983.

[4] Възприемането до такава степен е радикално антибългарско, че дори не става дума за византийци, което е формално защитимо от гледна точка на поданичеството на солунчани през определени периоди от време и не съдържа етноопределител – бел.а., К. М.

[5] Локализацията на Моравия се е възприемала винаги като Чешка Моравия, която бива присъединена към Южна или Българска Моравия сравнително късно, и в чиито граници твърде ограничено протича дейността на епископ Методий – вж по въпроса **Юхас**, Петер. Кирил и Методий в българската Моравия. София: ИК Огледало, 2000. 213 с.

византийската политика". Като абсурдна нелепица се оценява тезата за тяхна дейност в българската държава и сред българите. Затова пък все повече набират „актуалност" идеите за покръстване и мисионерство на братята сред украинците, или сред русите – при което се стига до твърдения за изучаване от страна на Константин Философ на украински език, съответно – на руски език, усвояване на украински, съответно – на руски букви при отиването им в Херсон, последвалото разпространение на тази писменост в Моравия (Чешка! Руска!), и най-накрая, чрез неколцина ученици – разпространение на кирилската грамотност и в България. При това прави впечатление все по-нарастващата агресивност на отрицанието; в редица текстове авторите трудно сдържат ехидността на изказа. Ярък пример в това отношение е „Электронная славянская энциклопедия" и публикуваната в нея статия от В.А. Чудинов „Кирилл и Мефодий **не просветители славян**"[6] (подч. мое – К. М.). Както може читателят да предположи, категоричността на заявлението „не са славянски просветители" е заместено от „солидната" аргументация: първо – те просвещават русите, а не славяните изобщо; и второ – какви просветители могат да бъдат, щом вземат наготово „руските букви" от … Тук авторът явно изпада в затруднение от кого именно, и във време, когато всички писмени източници ясно изброяват съществувалите славянски племена (радимичи, вятичи, поляни, драговичи и т.н.) изведнъж започва „говоренето изобщо" – „славянските колонии в причерноморието"[7]. От какви именно племена се състоят тези „славянски колонии" – е неясно, както не е ясно кого, какво и кога славяните са колонизирали. Още по-невъзможен е отговорът на въпроса: къде са писмените паметници на русите, написани с руски букви; защо такива се появяват едва през XI в. – *след като* в Киевското княжество (към XI в. вече можем да говорим, че Киев е княжество) идват българските книги. Затова пък пропагандната машина е завъртяна с пълен ход, а след приетия закон в Руската федерация, забраняващ изопачаването на историческата правда, можем да очакваме и още по-радикални резултати.

Няколко отделни думи заслужава град Херсон (Херсонеск) и областта му. Те се идентифицират като мястото на хазарската мисия. В руска интерпретация, основана върху премълчаването какво точно представляват въпросните топоси, негласно, по аналогия със съвременното политическо състояние, те са част от Руското царство, заселена със славяни.

[6] **Чудинов**, Валерий. Кирилл и Мефодий не просветители славян. – В: *Электронная славянская энциклопедия* [www.dazzle.ru/spec/kimnps.shtml]

[7] Пак там.

В действителност обаче териториите принадлежат на хазарската държава, която е наложила своя данък върху славянските племена чак до Киев (както е добре отразено в Несторовата летопис). Много е изписано за верската и политическата търпимост, характеризираща въпросното държавно образувание. Един от примерите за това е и градът Херсон, който представлява дългогодишна византийска колония. Отивайки в Херсон, солунските братя всъщност не се оказват в някаква варварска област, където езичниците са наложили своите нрави и обичаи. Точно обратно – там съществува голяма християнска община, с разгърната йерархия: главен архиерей, архиереи (негови подгласници), храм „св. Прокопий" с настоятел свещеника Соломон, храм „св. Созонт", храм „св. Леонтий", който е старото съборно средище на богомолците[8]. Неслучайно от описанието как са били намерени мощите на Климент Римски, читателят може да получи подробни впечатления относно въпросната християнска община, бдението, молитвите, процесията и т.н. И още нещо – именно при тази своя мисия Константин Философ успява да уговори варварите да не щурмуват града в своя поход за плячка! Същото се изтъква като едно от чудесата, извършени от „божия човек". Ето защо наистина недоумение будят хипотетичните построения относно това как братята покръстват местни люде – в руска/украинска интерпретация те ще се окажат съответно – руси/украинци. При наличие на архиереи (изрично отбелязано) – разбира се, с по-голям чин от този на Константин Философ, извършването на подобен обряд от него е изключено. Той е поканен в качеството си на учен богослов за провеждането на диспут за вярата.

Тук ще се въздържа от привеждането на каквито и да било аргументи против споменатите хипотези, които подменят времената, последователността в хронологията, географията и историческата събитийност, тъй като такива доказателства вече са дадени – от хора далече по-компетентни от мене в кирилометодиевистиката, от хора, посветили й много години работа, в това число и на „отделяне на зърното от плявата". Така че, в случая съм улеснен и е достатъчно да посоча техните разработки. Ако обаче се спирам на определени подходи към разглежданите личности и извършеното от тях, то е защото те съставят техните *научни образи*. И както може да се види – те са силно повлияни от националистичните теории на руси и украинци, възползващи се уж от

[8] Сведенията са извлечени от Константин-Философовото съчинение „Разказ", инкорпоративна част на т. нар. Херсонска легенда. Вж също **Трендафилов**, Христо. Три непубликувани преписа на Херсонската легенда. – В: Глѣбнꙑ кънижьнꙑѧ. Т. 3. Шумен: УИ Епископ Константин Преславски, 2005, с. 7–66.

отделни податки, претълкувани обаче в абсурдна светлина. Сигурно ще повторя ненужно, но съм длъжен да кажа, че те имат своите отколешни корени и в голяма степен ползват вижданията за братята от XVI, XVII и XVIII в. XIX е векът, когато настъпва реална оценка по интересуващите ни проблеми, желание за достигане до истината – трябва да признаем, отново с политико-идеологическа цел. По това време славянските комитети активизират вниманието на обществото върху поробения български народ, „единоплеменен" с русите, който има неоценими заслуги за просветата и културата на самите руси. В случая не мога да не посоча заслугите на Константин и Методий, които обобщава И. Евсеев[9], виждайки в преводаческата им дейност три последователни етапа: първият е с изборна, богослужебна характеристика, който се разгръща чрез паримейниците (най-старият паметник е Григоровичевият паримейник от края на XII в.); вторият етап представя пълния превод на Библията (зафиксиран в Архивския хронограф от XV в. и във Вилненския хронограф от XVI в.); третият период очертава т.нар. „Симеонов превод", който се осъществява посредством тълковното представяне на пророчествата и евангелията. Обективизацията сред руските учени през XIX в. обаче бързо отминава с идването на новото поколение изследвачи, обхванати от непоколебими имперски амбиции.

Спирайки се на трудовете, обективно отразяващи делото на солунските братя, предварително ще помоля читателя за снизхождение, тъй като не е възможно да започна своето изброяване от първите автори, разколебавали непристъпната академична концепция, след това да премина през отделните приноси, та да стигна до направените заключителни твърдения. Както става при подобни случаи – ще предложа трудове, които обобщават в най-голяма степен усилията на поколения предходници и достигат до категорични позиции, променящи коренно статуквото на проблема. Сред българските автори ще се ограничa само с едно име – то не бива да бъде премълчано: Е. Георгиев и книгата му „Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянската писменост"[10]. За радост все повече чужди автори споделят концепцията за славянобългарския произход на Константин

[9] **Евсеев**, Иван. Заметки по древне-славянскому переводу Св. Писания (Доложено в заседании Отделения русского языка и словесности в апреле 1899 г.). III. Следы утраченного первоначального перевода пророческих книг на славянский язык. – В: *Изв. Имп. Акад. Наук*, апрель, т. 10, 1899, № 4, с. 355–356.

[10] **Георгиев**, Емил. Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянската писменост. София: Наука и изкуство, 1969. В тази книга са обобщени не само изследванията на автора от 1942 г. нататък, но и се ревизират различните подходи към Константин-Методиевото дело.

и Методий, за славянобългарския характер на езика, който употребяват, за славянобългарската азбука, която Константин Философ съставя и разпространява, за мястото на мисията им – пределите на българската държава в нейните северозападни части, т. нар. Българска Моравия, населена със славянобългарските племена абодрити, браничевци и тимочани[11]. Ще изтъкна няколко важни труда. На П. Юхас, който въвежда в научно обръщение една труднодостъпна изворова „база данни", тъй като е писана на унгарски език, и който неоспоримо доказва, че в науката се е получило смесване на две Моравии, откъдето произлиза и голяма част от недоумения по отношение на разглежданото дело. От всички аргументи, представени от автори като И. Боба, Н. Пюшпьоки, Л. Сегфю, в областта на географията, съпоставката на извори и разграничение на племената[12], ще приведа един съкрушителен: актовете на Църковния събор от 879 г. са подписани от моравския княз Святоплук, под идентифицираното име Тувентабор, като *член на българското братеничество*. Или – той е поставен васален деспот на Борис-Михаил I Покръстител. За притежаването на въпросните територии от България има сведения още при канасите Крум-Каран и Омур-таг – вторият слага ръка на солните мини в Седмиградско и прокарва път оттам до престолния си град, както е фиксирано и в известния му каменен надпис. След далечния XIX в., когато М. Погодин и В. Погорелов говорят за славянския произход на солунските братя, ето имената и на други автори, които застъпват и аргументират „българската теза"[13] В. Киселков[14], В. Тъпкова-Заимова[15], С.Б. Бернщейн[16], Т. Василевски[17], А. Хофер и М. Маргаритов[18]. Не мога да не приведа тук ци-

[11] **Юхас**, Петер. Кирил и Методий в Българската Моравия. София: ИК „Огледало", 2000, с. 54 .

[12] Северна Моравия е населена от западнославянски племена, Българска Моравия – от южнославянски племена – със съответните говорни особености – бел. а., К.М.

[13] Първият деец, изтъкнал, че Константин и Методий са български учители, е ранновъзрожденският книжовник и печатар Яков Крайков в своя „Часословец" (Венеция, 1566 г.) – бел. а., К. М.

[14] **Киселков**, Васил. По въпроса за народността на светите братя Кирил и Методий. – В: *Духовна култура*, 1945 (25), № 4–5, с. 21–27.

[15] **Тъпкова-Заимова**, Василка. Солунските славяни и произходът на Кирил и Методий. – В: *Константин-Кирил* Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София, 1969, 1, с. 63–68.

[16] **Бернштейн**, Самуил. Константин Философ и Методий. Начальные главы из истории словенской письменности. Москва, 1894.

[17] **Василевский**, Тадеуш. Славянское происхождение солунских братьев Константина-Кирилла и Мефодия. – *Советское* славяноведение, 1991, № 4, с. 49–59.

[18] **Хофер**, Ангелика, **Маргаритов,** Михаил. За Кирил и Методий. Център за изследване на българите ТАНГРА ТанНакРа. София, 2004.

тат от Хофер-Маргаритов, които знаменателно изразяват цялото безсмислие на различните действащи обструкционистки концепции относно това – за кого е съставена азбуката, на какъв език са преводите на богослужебните текстове, кой народ просвещават и наставят в истинската вяра Константин и Методий, по чие „нареждане" се осъществява делото им. Ето въпросния фрагмент: „...би било странно начинание да изнамериш нова азбука, която никой не е изисквал, на език, който никой не е владеел, за страна, която никой не е познавал, и за народ, който не се е нуждаел от писменост, понеже притежавал такава отдавна"[19]. Що се отнася до „българската връзка" на разглежданото дело, то за него съществуват не само сведения за географските територии, градовете и епархиите, където е протичало, но и количествени данни: така в „Краткото житие на Кирил", т. нар. „Успение Кирилово", се говори за 54 000 славяни от поречието на Брегалница, които са обект на Константиновите проповеди. Най-сетне, изяснен е по категоричен начин и още един „заплетен" въпрос – кому противодействат двамата братя и чий активен отпор срещат те в Моравско; а така също защо получават подкрепата на двама папи, особено като се има предвид съперничеството между православие и католицизъм, респективно Рим и Константинопол. Конкретната борба е между папския престол и Залцбургския архиепископски дом. Действията на Методий Моравски са в диоцеза на възстановения Илирик[20], бил под папски контрол, но през определен период „завзет" от служителите на франкската църква. Обявяването му за епископ и на Северна (Чешка) Моравия, заради присъединяването ѝ от Святоплук през 873 г., довежда до острия конфликт между Рим и Залцбург. На практика, Методий е съден, затворен и малтретиран, защото без разрешение извършва архиерейска дейност в чужд диоцез[21].

И така – представата, чрез която фигурират солунските братя, очертава един многоелементен и многопосочен по въздействие образ, който безспорно е първотип по отношение на явлението „духовно водачество"; към него ще се свеждат всички следващи дейци, за да се приравнят с отдаване на заслуженото на Константин и Методий. Те са едновременно и мисионери, и покръстители, и творци на книжовния славянобългарски език, и апостоли в смисъла на христовите ученици последователи. Ясно е, че колкото повече стойностни (и престижни) неща обхваща представата за

[19]Пак там, с. 20.

[20]Методий е венчан за епископския престол на св. Андроник, към който Византия не предявява претенции. Оттук – единодействието на съперниците от запада и изтока, които са еднакво заинтересовани да се спазва каноничното право върху териториите.

[21]Вж **Юхас**, Петер. Кирил и Методий в българската Моравия. София: ИК „Огледало", 2000, 108–192.

двамата братя, толкова повече ще са желанията да бъдат привлечени те към центростремителната система на която да е народностна общност. Това е довело до едно негласно „споразумение" – да не бъдат разделяни тези личности от делото им, а да функционират чрез „обединяващото" всички техни „последователи" начало – именно като *общославянски* първоучители. В самата идея няма нищо лошо, толкова повече, че в определена степен тя отговаря на същността на тези дейци, на стореното от тях, и дори – на личната им мотивация за положения труд. Фактът особено ярко проличава в „Проглас към евангелието", където многократно виждаме обръщение към всички славянски народности за поспешение в християнската истина и овладяване на новата грамотност. Той има особено значение, ако възприемем тезата на Е. Георгиев, че въпросното произведение е написано от Константин-Философ като увод към преведеното от него евангелие от Йоан[22]. Идеята за славянско културно единство е неизменна част и от „Азбучна молитва". Всичко казано обаче се отнася изключително към резултатите от тяхното дело. Отдавайки му заслуженото, не бива в никакъв случай да забравяме, че съществуват конкретни дадености – както по отношение на личностите, така и на работата им, които са такива, каквито са, без значение дали това се харесва някому, или дали би могло да се тълкува, послужи или представи в нежелателна посока. Тъкмо в Панонската легенда – т.нар. Пространни жития, от които авторството на едното се смята за Методиево (или пък Климентово, но при участието на Методий)[23] виждаме най-подробните сведения за двамата братя. В Чешката легенда са удостоверени техните светски имена – Църхо и Страхота. Сам Климент Охридски настоява за славянобългарския произход на Константин Философ в „Успение Кирилово". Езикът на братята е езикът на тези славяни, които населяват Солун и солунска област, регион в пределите на българската държава. Оттук и научно точното название – български славяни или славянобългари. Употребата само на думата „славяни" замъглява картината, доколкото съществуват десетки славянски племена, и макар през IX в. езикът им да е бил общоразбираем и сходен в много отношения, то няма съмнение, че вече са съществували немалко различия във фонетично, морфологично, лексикално и синтактично отношение. Ето защо е повече от необходимо, отговаряйки на въпроса за кого Константин създава азбуката, респектив-

[22] **Георгиев**, Емил. Две произведения на св. Кирила. Към въпроса за книжовната дейност на славянския първоучител. София: Печатница „Култура", 1938.

[23] Изключение прави Тр. Кръстанов, който посочва като автор Йоан Екзарх – Вж **Кръстанов**, Трендафил. Ново за култа на св. Седмочисленици и св. Йоан Екзарх (Кирилометодиевистиката – 1140 г. след смъртта на св. Кирил). – В: *Наука*, 2009, № 2, т. XIX, с. 41.

но чии учленителни особености тя отразява, чий език ползват при своите преводи, в рамките на чия словесна система изковават своите неологизми – да дадем конкретен отговор. В случая ще се позова отново на учените, разглеждали този въпрос преди мене, и неедноkратно вече цитирани в мои публикации, подчертавайки – **този език е езикът на българските славяни от Солун и солунска област**. Надеждите на братята са били, че, подготвяйки се за своята мисия в Българска Моравия, същият този език ще се окаже в достатъчна степен тъждествен. И те не са се излъгали, тъй като говорът на племената абодрити, браничевци, тимочани е говор на южнославянски племена със съответните особености. Същият в сериозна степен се отличава от говорите на източните славянски племена радимичи, вятичи, поляни, както и на западните славянски племена чехи, ляхи и словани.

Образът на духовния водач, в персонификацията на Константин и Методий, има свои съществени особености. На първо място – той наслагва мислимите представи за тях, формирани въз основа на житията им, и „реалните", „портретните" изображения, фиксирани чрез иконописните практики в стенописи, икони, илюстрации, миниатюрни изображения, скулптури. Както знаем, утвърдени са типизираните ликове[24] на солунските братя – Кирил в монашеско одеяние, с качулка на главата и държащ свитък (символ на езиково-литературното му дело); Методий – в архиерейско одеяние с еархиепископски жезъл, завършващ с кръст най-отгоре (символ на пасторската му дейност при моравците). Надписите около главите им – според иконописната традиция – не включват каквито е да било етноопределители, обратно, по отношение на Методий характеристиката е „Епископ Моравски", по отношение на Константин – „Философ" (след замонашването му – „Константин-Кирил"), по отношение на двамата – „славянски първоучители" и „равноапостоли". За да се стигне до изброените правила изтича немалко време. Изкуствоведите и археолозите са установили, че първото изображение на Константин-Кирил е било направено над гроба му в църквата „Сан Клементе", Рим (днес незапазено)[25].

Впоследствие биват открити четири изключително показателни сцени. Първата представя император Михаил III, изпращащ Константин Философ в хазарската мисия. Втората – покръстване на езичник от архиерей – Константин (според някои други мнения – Методий). Трета-

[24]Тук е мястото да подчертая, че външният облик на двамата има ясно различими два варианта – православен и католически. В стенописите на Запад Константин дори се изобразява с тонзура на главата – бел.а., К. М .

[25]Вж Кирил и Методий в изобразителното изкуство. – В: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. II. И–О. София, УИ „Св. Климент Охридски", 1995, с. 267.

та сцена обрисува пренасянето мощите на Климент Римски в Рим. Четвъртата – т.нар. „Частен съд на Кирил", в която славянският първоучител е поставен в окръжението на Исус Христос, архангелите Гавраил и Михаил, св. Андрей Първозвани и св. Климент Римски. Последната фигура е на Методий, който държи съд с „последно причастие". Целият контекст говори недвусмислено за сцената „Представление" – кончината на Философа и изправянето му за съд на делата пред Исус. Знаменателна е намерената от стенописеца алегоричност. Едни от персонажите съдържат смисъла на възвеличаването на славянския първоучител: избраността на новопредставилия се възхожда към *„първозваността"* (Андрей), извършеното от него е съотнесено с *„благовестението"*[26] (арх. Гавраил), откриването на мощите на св. Климент Римски е осигурило още един свят застъпник пред бога, алюзията в стенописа насочва към благословията, която богочовекът е дал на Константин-Кирил за мисионерството му. Други от персонажите – на архистратег Михаил и еп. Методий Моравски – са непосредствено свързани със смъртта.

Описаните сцени, разбира се, не са могли да станат достояние на руското общество. Те обаче са въздействали опосредено – чрез начините за изобразяване на солунските братя, които са преодолявали пространствата с помощта на словото (описанията в съответните книги, насочени към средновековните художници) и с помощта на „копираните" гравюри и икони. Изключително важен момент е, че първоначалната представа за двамата братя има български корени. Константин Философ и Методий стават популярни в рускоезична среда чрез произведението „О писменехъ" на Черноризец Храбър. То не само се преписва активно[27], но и впоследствие се отпечатва в буквара на Иван Фьодоров (Острог, 1587 г.), също у Мелетий Смотрицкий – „Грамматики Словянские правилное Синтагма" (Вилно, 1619) и в Синопсиса на Николай Гизел (Москва, 1677 г.). Постепенно „канонът", нормативиращ външния вид, бива внесен и в някои руски ерминии (ръководства по иконопис). Б. Ангелов, автор на цитираната статия от Кирило-Методиевската енциклопедия, изтъква, че в Русия почитанието към Константин-Кирил е значително по-голямо от това към Методий. Той събира и представя поредица от факти, за да докаже, че двамата братя са популярни и тачени. Нека вникнем обаче в цитат от „Азбучни иконописни

[26]Идеята, че Константин Философ благовести на всички славяни евангелието, е непосредствено изказана в „Азбучна молитва" на Константин Преславски/екзарх Йосиф.

[27]Запазени са повече от 170 негови преписа. Вж вариантите на произведението **Куев, Кую.** Черноризец Храбър. София: БАН, 1967.

правила" (1679 г.): „И за св. Методий, архиепископ Моравски, учител руски – побелял, брада по-дълга от Власиевата, одежди светителски"[28]. Нима фактът, че външният вид на Методий е „преведен" чрез този на св. Власий не говори повече от ясноза това, че последният е много по-популярен от „славянския първоучител"! Що се отнася до „русифицирането" на моравския епископ, то фактът показва корените на концепцията за покръстването на русите от Константин в Херсон и мисията на братята в „руска Моравия". Смятам, че изложеното дотук дава ясна представа – призмата, през която дълго време е разглеждано делото на солунските братя, както и самите те, е неточна. През определени периоди от време българските учени предпочитаха да мислят мисията на Константин и Методий като общославянски фундамент, като обединяващо всички славяни начало[29]. На практика обаче то е предмет на делене, безкомпромисни спорове и манипулации. Това особено засяга позицията на руси, сърби, македонци, а в последно време и на украинци. Западните славяноведи пък, загърбвайки историко-културната основа на разглеждания проблем, предпочитат да виждат в него компенсаторни националистични рефлекси, типични за малките народи от предкултурно време. Би си заслужавало да прокоментирам такава позиция, ако тя се прилагаше последователно и към собствената им история и народи.

Нека се върна на основанията за разглеждане на Константин и Методий като „български образи на апостолството и първоучителството". Най-важната причина представлява езикът. Многобройни са податките, в които се вижда как средновековните грамотеи определят характера на езика им като български. Това става чрез произведенията на лицата, за които се знае, че са техни ученици: на първо място Климент Велички (Охридски) и Наум Охридски; тук спадат и първопризваните творци от кирилската школа като Черноризец Храбър, Константин Преславски. Специално място между тях заема Йоан екзарх Български с категоричен етноопределител в името. На второ място – това са многобройните етномаркери на думи, на изрази и на характера на езика в средновековните граматики, речници и азбуковници – навсякъде, където стои думата „български". По такъв начин образите на Константин и Методий се явяват неотделими от образа на старобългарския език, който още от XII в. нататък се налага да бъде адаптиран *към*, а впоследствие и превеждан *на* староруски, поради обосо-

[28]Кирил и Методий в изобразителното изкуство. В: *Кирило-Методиевска* енциклопедия. Т. II. И–О. София: УИ „Св. Климент Охридски", 1995, с. 275.

[29]**Ангелов**, Боню. Кирилометодиевото дело и идеята за славянско единство в старославянските литератури. – В: *Славистичен сборник*. По случай IV международен конгрес на славистите в Москва. 2. Литературознание и фолклор. София, 1958, 41–49.

бителните процеси в двете лингвоидеолектни системи. Нека не забравяме още един съществен факт – образите на солунските братя биват „зададени" не само визуално, но и словесно. В Русия, обусловено от първоизточниците, Константин Философ живее в масовото съзнание като един от знаменитите защитници на православието. Повод за това дава „Написание о правой вере" в чието заглавие фигурира като автор неговото име (напр. в Лаврентиевия препис на „Църковно сказание" от XIV в.: „Написание о правей вере, изущенное Костантином Блаженим, философом, учителем о бозе славянскому языку"). Друга характерна черта на делото му е теоретико-учителната тенденция – посочен е като лице, написало съчинение за това как се съставя палея. Независимо от факта, че съвременните изследователи оспорват съществуването на такава творба, излязла изпод перото на Константин Философ, за средновековния читател и възприемател фактът е бил извън всякакво подозрение. Водещи, по-нататък, при изграждането на словесните портрети на дейците, се оказват светителските песнопения, посветени на братята. Поради краткостта им ще приведа един от тропарите и един от кондаците, прославящи Кирил:

* * *

„От пелень прилежно премудрость сестру себе сотвори,
пресветло видевь ю яко деву чисту.
И сию прийемъ яко златими монисти
украсил йеси свою душу и умь.
И обрете се яко другы Кирилъ на земли
разумомь и именемь, премудре".

* * *

„Тврьдымь умомь и богодьхновеннымь
ученийемь озаряе мирь,
пресветлыми лучами обьтече Вьселенную
яко мльнии, Кириле, светче,
разсевайе Божие слово
на севере и западе, и юзе
просвещайе всехъ.
Нь яко ими дрьзновенийе кь Христу
непрестанно моли о всехь насъ"[30].

[30] Произведенията са представени и разгледани – вж **Ангелов**, Боню. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV–XVII. София: 1963.

Макар и кратки по обем, химнографските („стихотворните") текстове повтарят известните моменти от житията и похвалните слова: мъдростта, твърдостта в отстояване на вярата, апостолската дейност, териториалния обхват на мисионерството. В тях има обаче и нещо повече – това са метафоричните изрази и уподобяванията, които претендират за реторическа щампа, подобно на постоянните епитети във фолклора. Такива са „яко златими монисти украсил еси свою душу", „обрете се яко другы Кирил на земли", „озаряе мирь", „обьтече Вьселенную яко мльнии". Употребените сравнения са не просто стилистична превъзходна степен, те възхождат към най-възвишените религиозни архетипи, тъй като става дума за уподобяване с божествената същност – само бог може да бъде неизчерпаема светлина. Спрямо Константин и Методий установяваме два етапа на обвързване с небесните сили. Първият е „благовестенето", което се извършва от архангел Гавраил – първи по чин сред божествените войни. Възхваляващите автори обаче отиват по-нататък като представят Кирил в канона на самото божество. Както Саваот, така и Христос, се рисуват в иконите и стенописите в звездоподобна огнена конфигурация от два стилизирани триъгълника, пресичащи с върховете основите си. В кондака „огнената стихия" е направена подвластна на светеца, мълнията е превърната в негов синоним, а пространството на светителската му мощ е ни повече, ни по-малко от цялата Вселена! Една наистина извънмерна стилистична парадигма, насочена към една извънредна личност. За обикновена норма в „славите" можем да приемем единствено отправената молба към светеца за застъпничество пред божия син („моли за нас").

Визуализираните представи за славянските първоучители намират интересно проследяване в цитираната вече статия „Кирил и Методий в изобразителното изкуство"[31]. В нея са изброени: а/ братята като аудиенти; б/ братята като покръстители; в/ братята като откриватели на мощи; г/ братята като участници в литургия; д/ братята архиереи; е/ братята като просветители; ж/ братята като защитници на православието. Всички тези образи са „извлечени" от съществуващи стенописи и икони. На практика, това са характерни моменти от живота им, като в иконописната традиция включването на подобни разказвателни елементи при разкриване на ликовете на патрона представлява вариантът „светец с житие". Работата обаче е там, че подобна икона досега не е намерена[32]. Става дума

[31]Вж Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. II. И–О. София: УИ „Св. Климент Охридски", 1995, 265–278.

[32]Подобна творба, с използване на някои само житиеписни моменти, се появява много късно – в средата на XIX в. в България – вж. **Ангелов,** Боню. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV–XVII в. София, 1963, с. 359–361.

за отделни сцени, разпръснати не само по различни храмове, но и на различни територии – сиреч в различни изобразителни традиции. Следователно, нямаме реални основания да прилагаме приведената схема към образологията на Константин и Методий в Русия.

Какви са измеренията на образа на солунските братя – в парадигмата, означена като образ на „духовен водач"? Първата характеристика, която съществува, и чрез която се възприемат Константин и Методий, безспорно е светостта. Двамата са определяни едновременно като преподобни и като светители, според класификацията на групите светци. Не ще и дума, че за руските християни посочената черта на образа е най-значимият ключ към личностите и делото им. Тук се наблюдава една особеност. Руският възприемател не е наясно коя църковна институция, кога и с решението на какъв орган е извършила процедурата по канонизация на славянските първоучители. Нещо повече – в руския православен календар само за кратък период има отбелязани дати, на които да се чества тяхната памет. Например, не съществува памет за събора в Сполато през 1069-72 г., на който епископ Методий Моравски е анатемосан като еретик. Категорията „святост" бива възприета по традиция – чрез житията и службите за Константин и Методий. Благодарение на съществуващата нагласа в руското съзнание, се развива убеждението, че те са светци на „гръцката църква"[33]. Едва в последните 30 години в Русия започна тенденция за честване на солунските братя като съвместни дейци на славянското образование и култура. В същото време, Тр. Кръстанов основно коригира знанието ни за култа към св. Седмочисленици и в частност към Константин-Кирил и Методий. Разпространеното досега мнение беше, че този култ започва през Средновековието с честване на деня на успението на Кирил, след което се „забравя" в годините на робството. Възстановяването му започва през средата на XIX в. На практика обаче е съществувала цялостна разгърната парадигма спрямо св. Седмочисленици – не само със служби, жития и паметни дни, но и с иконописни изображения, именуване на храмове, притежаване на мощи[34]. Спрямо всички тези факти се проявява византийската, впоследствие и гръцката, губителна политика, заличаваща всички следи на български светци и ръкописи. Класическото обяснение от страна на

[33] Вече стана дума, че в Русия съвършено неправомерно се употребява етнонимът „гръцки" вместо точния термин „византийски" по отношение на църковната институция в Източната римска империя. Този етноним автоматизирано се прилага и по отношение на езика, книгите, дейците и т.н.– бел. а, К. М.

[34] **Кръстанов**, Трендафил. Ново за култа на св. Седмочисленици и св. Йоан Екзарх. (Кирилометодиевистиката – 1140 г. след смъртта на св. Кирил). – В: *Наука*, 2009, № 2, т. XIX, 39–42.

гръцките проводници на Мегали-идеята е, че българските книги повтарят изцяло византийските, а като така – няма смисъл от тяхното съществуване, защото оригиналите са значително по-ценни от техните (лоши) преводи. Следователно – няма причина да очакваме, че авторът на съставената за българските славяни от Моравия нова азбука ще има привилегията да бъде славен и канонизиран от Константинополската вселенска патриаршия. Що се отнася до Папската колегия – тя провъзгласи Константин-Кирил за покровител на Европа едва през 80-те години на XX в.; говорим ли за Методий Моравски – от него така и не е снето висшето църковно наказание, наложено от Сполатския църковен събор. Лукаво-ехидното отношение от страна на Цариград, Ватикана и франкската архиепископия към братята мисионери може да се види още от времето, когато една част от учениците на Константин и Методий измират в немските католически затвори, друга част биват продадени като роби не другаде, а в самия Константинопол (според една от версиите). Защо ли малка част от тях се устремяват към българските предели за спасение – с кого договарят своето бягство, откъде тази увереност, че там ще намерят подслон и закрила? Не е ли защото са служители на българската апостолическа църква в диоцеза Илирик и защото са изпратени от тази държава в своята мисия? Петимата верни последователи биват посрещнати тържествено от ичиргу-боила на Сингидинум (дн. Белград) и препратени към столицата Преслав.

На второ място, в парадигмата на Константиновия образ стои характеристиката „философ". Неговите изключителни познания по езиците, богословието, историята, реториката и еристиката са правели впечатление на средновековния читател. Сведения за всички тези дисциплини и за практическите умения грамотната публика е получавала от житията – пространни и кратки. В тях се описват не само знанията като даденост, но и способността на по-младия брат да усвоява нови и непознати езици и култури – както е фиксирано в мисиите му при арабите и при хазарите. По този повод съм длъжен да направя една съществена уговорка. Учеността на Константин се приема по-скоро като зададена традиция, отколкото като жива и творяща характерна черта. Основавам своя извод върху следната особеност. Както се знае, едни от най-прословутите произведения на Константин Философ са неговите диспути – „Прения", както гласи означението на средновековния жанр. Знае се също, че той ги е записал точно, за да ги предостави като важно средство в словесните битки, които учениците му, пък и следващите поколения славянски просветители, ще бъдат принудени да водят с яростните си противници. За съжаление „пренията" не са запазени. Обикновено тях ги „изваждат" и възстановяват от „Пространно житие на Константин-Кирил".

Ще обърна внимание на няколко знаменателни момента в тях. На първо място: това е спорът за „избраността" на народите. Като първороден син на Ной – Сим унаследява бащината благословия, а тя, както е известно, е дадена от Бога. Оттук – юдеите имат самочувствието за „богоизбран" народ и в спора си с Константин Философ изтъкват, че славяните са народ, лишен от бащината благословия (Яфет е третият поред син на Ной) и следователно – „прокълнати от бога". Въпросът е повдигнат в първия ден на диспута, проведен в столицата на Хазария Велбъжд[35] (предание, вариант на Херсон), и, както може да се разбере, е от изключителна важност за историята и актуалното битие на славяните. Тогава Константин Философ привежда доводите, че Яфет получава наставление от самия господ да се плоди по земята и да я владее, отделно си послужва с цитати от Давидовите псалми, което разгромява юдаистката теория за народа месия. Колкото и да е странно, тези блестящи аргументи не биват използвани в нито един Хронограф, в нито един Синопсис. А следователно – Константин Философ не е представлявал еристичен авторитет за средновековните си последователи. Особено като имаме предвид, че Панонските легенди, т.е. изворът, където диспутите му са описани и цитирани, са достатъчно популярни и преписвани! И още нещо – изводът се натрапва при сравнение със словата на Григорий Цамблак, който, макар и отлъчен от църквата, е сред авторите, чиито реторически обрати се заимстват от множество руски, малоруски и белоруски автори. На второ място: в литературата, която защитава православието от нападките на католицизма и исляма, никъде не се привеждат аргументите на Константин-Философ за св. Троица при диспута му с мюсюлманите (сарацинската и хазарската мисия), при все че като отделни фрагменти самите съчинения се преписват и разпространяват. Отново се налага същият извод – Константин-Философ не е възприеман като религиозен авторитет, такъв, какъвто изпъква в пространното си житие.

Известно място, смятам, е заемала представата за Константин Философ като човек, с/чрез който се извършват чудеса – по Божие повеление. На първо място, това е изпиването на отровата при арабската му мисия, на второ – осуетеното му убийство при хазарската мисия. Нататък следва чудото с уговарянето на печенежския княз да не напада Херсон. Но „най-силното" чудо е просветлението, което той получава, за да намери мощите на Климент Римски. Както е известно от изво-

[35]Така именуват древните източници този град, превеждан на рускославянски като Белая Вежа. Достоверността на името Велбъжд се фиксира във формата Белая Вежа, която е трансформирана чрез преобръщане на сричките – бел. а. , К. М.

ровите фрагменти – след усърдно моление и нощно бдение, морето се отдръпва, за да открие мъченически умъртвения св. Климент.

В контрапункт на мъдрословесието на Константин, Методий съществува в съзнанието с характеристиката му на архиерей. В различните сборници – агиографски, но също така и поучителни, граматически и със смесено съдържание – устойчивата фраза за по-големия брат е „архиепископ Моравски". Нему се отдава поредица от дейности, които по същество са *продължение* на започнатото от Константин: покръстване, духовно наставничество, защита на славянския език при богослужението, отстояване на поверената му енория. Преживяването на затвореният и подлагането му на лишения, страдания и малтретиране – приближават личността му до мъченичеството, така присъщо на християнските първоапостоли. В този смисъл – утвърдено емблематични са атрибутите, с които двамата се представят в иконописта: единият със свитък (мъдрост), другият – с кръст (вяра). Отделно – редица руски автори смятат Велика Моравия за изконно руска територия и нелокализираният от тях географски регион служи за изграждане на спекулативната теза, че Методий разпространява вярата сред русите[36] („учител руски"). Важна особеност е и приписването на Методий на качества и прояви на Константин. Факт е, че умелият оратор, засрамващ противниците си в Русия[37], е Методий, комуто е въздадено и съответно прозвище – „христова уста". Същевременно в паримейниците, пък и другаде, не бива възприета и употребявана една от най-ярките метафори – за двата вола, които орат една бразда. Липсата на цитиране, както и при Константин, говори за разколебаност при възприемането.

Сред материалите в Ръкописния отдел на Руската държавна библиотека е съхранен уникален паметник от XVIII в., който обобщава в нарочна статия тогавашното познание за солунските братя. Става дума за архивната единица под № 1731 от фонда на В. Григорович, за която има научно съобщение в края на XIX в. Впоследствие Б. Ст. Ангелов[39] представя

[36]Вж напр. **Никольский**, Николай. Лекции по русской духовной истории, Спб., 1907 и **Королев**, Александр. Тайна первых русских князей. Москва, 2002. У двамата автори Великата княгиня Олга и княз Олег са средищен „ключ" към т. нар. Моравско наследство.

[37]Вече стана дума за съществуващото убеждение, че Методий действа в руските земи.

[38]**Лавров**, Петр. Одна из переделок истории славяноболгарской иеромонаха Паисия, сохраняющаяся в рукописи № 1731 собрания проф. Григоровича. – В: *Труды* восьмого археологическаго съезда в Москве. Т. 2. 1895, с. 252–263.

[39]**Ангелов**, Боню. Рилска преправка на История славяноболгарская", София: Изд. БАН, 1966.

някои нейни особености в книгата си за Рилската преправка на Паисиевата история. Намирам за необходимо фрагментът да бъде утвърден в научно обръщение, тъй като до ден днешен той е останал без надлежното внимание от изследвачите. Затова го предоставям в настоящата публикация:

W оучителехъ словенскихъ

Воспоманути потребно есть въ кратцѣ за с҃тыи оучителїе българскы Кѵрілъ фїлософъ, Меѳодїа, Климента, Сауатїа, Наумъ, Єразмъ, Ангеларїа, въ кое времѧ составили писмена, и книги на славенскїи азыкъ – в лѣто Хр҃тово 845. Во врема Михаила ц҃ра Іконоборца, сына Деофїлова, бѧхѫ два брата – Михаилъ и Константинъ, родилиса в Соли̋ градѣ, ѿ оца именем Лва, матерь же Маріѧ, сановита и богата, и добродѣтелна чловѣка. По старї же сынъ егѡ Мїхаилъ сталъ воевода българскїи. Понеже тогда былъ салтанъ {Солун, попр. моя К.М.} по̂ власт҃ болгарскою, и по 10 лѣта оставилъ чинъ воинскїи, и прїалъ чинъ іноческїи, и наречен҃ъ бысть Меѳодїа. И онъ былъ оучел звѣздочетство оу Цариграда, также и онъ по совѣта брата своего Меѳодїа оставилъ мїръ и прїалъ и он іноческїи чинъ, имѣл житиїе чисто и непорочно, и сто, а в то врѣмѧ, егда ц҃рствовалъ Мѵртагон въ Българїю, а Меѳодїа пришолъ в Терновъ, но тогда былъ искалъ Мѵртагон писца іконнаго, да мѫ опиши палатити, и изволилъ цар Мѵртагон да мѫ опиши на онаѧ палата: звѣровѣ и птицы, и подобїе ловитвы, а с҃тыи Меѳодїа не писалъ тако, но писалъ второе пришествїе Хр҃стово, толико хитро и страшно, ѿ деснюю подобїе раи, а ѿ шюю – подобїе вечна мѫка. Тогда былъ царь Мѵртагон токмо wглашен, когда видѣл ц҃рь оное изображеніе, весма оустрашилса, и пришол въ чѵвство, и рекъ со оумиленїе: ’Блажены иже обрящѫтса, тогда о деснюю̋. Во оно времѧ тогда олвчилъ времѧ Меѳодїа и глаголалъ ц҃рю Мѵртагонѫ да прїиметъ вѣрѫ х҃тіанскую, и обратилса ц҃рь Мѵртагон на сїе, и послалъ къ ц҃рицы Деодоры, и пришол из Ц҃ригра̂ е҃пкпъ, посланъ от ц҃рицы Деодоры, и кр҃тилъ ц҃ра Мѵртагона, и нареколь има емѫ Міхаилъ, во има ц҃ра Міхаила, сына Деофилова. И папа Нїколаи посла два е҃пкпа Павла и Формоѕа, и онъ много народ крестили в то времѧ, обаче Меѳодїа, и Кѵриллъ, почто говорили имъ, и оучили ихъ азыкомъ болгарскым: сего ради оубежденъ быша ѿ ц҃ра Мїхаила Болгарскаго, и ѿ ц҃рицы Деодоры, и ѿ именъ Болгарwвъ, да восприимѵт Меѳодїа и Кѵриллъ е҃пкпство, да идат да оучатъ болгарwвъ и прочїихъ х҃тїанъ вѣрѫ х҃тїанскую, и нарекли ихъ апостоли болгарски. И призвалъ царь Мїхаилъ Болгарскїи Кѵрилла, и рече емѫ: ’Да изведешъ писанїе болгарскаго азыка̋. Онъ же рече емѫ: ’Како могѫ совершити дѣло сїе. Дрѵгіи философи трѫдишаса 200 годъіни и не оуспѣша̋. По сыхъ постилса с҃тыи Кѵриллъ 40 днъі, молилъ Бг҃а, и извадилъ 40 слова, и сложилъ писмо на болгарскїи азыкъ:

а, б, в, г, д, е, ж, ѕ, з и прочее, и написалъ первое є҃ѵ҃ліе ѿ Іѡанна: Въ началѣ бѣ слово҃ – до конца, и показали тѣ Михаилъ цр҃ю Болгарскомѹ, и патриархѹ Цригра҃скомѹ Игнатїю, и онѣ велмѣ похвалили и рекли имъ оучити болгары, и славенъ – по азыкѹ ихъ, и преводили ѿ гречески книги на болгарскїи азыкъ, и пришле во Охридъ при архїеп҃кпа Климента, онъ бѣлъ родомъ болгаринъ, но латински четали, и тѣ са собрали пать оучителѣ ѿ болгарскїи родъ, знали еленски премѹдрости, и писанїе: Климентъ, Сават҃їа, Наѹмъ, Єразм, Ангелар҃їа – тиа са мѹжїе пать ѿ болгарскаго рода, и тако со ст҃ыи Кѵрилла и Меѳодїа бѧхѹ седемь оучителѣ, искѹснѣ и премѹдрѣ, и тако собирали речи израдны ѿ болгарѣ, ѿ сербѣ, росси, москали, славенъ, ѿ лехи, за много врем҃ ловили речи ѿ тыа народѣ, догдеса составили фалтїръ и є҃ѵ҃лїа, и дрѹги много книги, и предали ихъ болгаром, и нареченѣ бѣша болгарскѣ книги, како и до нын҃ грецѣ то знаютъ, и четыри патр҃їарси: Цр҃иград, Іер҃слмъ, Сїнаи, Ст҃а гора и весь родъ – кажѹтъ книга болгарска, а не сербска, или славенска. Но ст҃ыи Кѵриллъ и Меѳодїа после поставленѣ бѣша є҃пк҃пѣ въ Морава словѧномъ, не сербскаѧ Морава, що иди презъ Шѹмна {Шумадия, попр. моя, К.М.}, но дрѹга, що е при Окїанъ море, що са назовава море Болтїнское или Помар҃їское, при Брендибѹрга. Тамо нѣколико врем҃ оучили онїи словенъ вѣрѹ хр҃тїанскѹю, и тако после, поради того народа, нарекли писмо и книги славенски. Но греци, како исперво кажѹтъ, и до нын҃ тако, а не инако, тако перво болгарѣ прїѧли писмена, и книги, и ст҃ое крщеніе ѿ своегѡ рода словенскагѡ.

Ако са превозносѧтъ россѣ, сербѣ да са онѣ прїѧле ст҃ое крщенїе перво, и писмена славенска: но нѣстъ тако, вса лжа. Не могѹт поставити никако свидет҃лство, ако пишатъ и рѹсси за то, но не греческѣ, латински лѣтописи изѧвлѧют. Изв҃стно въ кое врем҃ болгарскїи краль Дрвелїа, или Деокѳістъ, прїѧлъ ст҃ое кр҃щенїе со всемъ болгаромъ в лѣто 703. И держали благочестїе болгарѣ 53 лѣта. Понѣже не имели писмена по своим ѣзыком, но латински, греческѣ читали и писали, зато не бѣхѹ крѣпко оутвержденѣ въ вѣр҃. Того ради паки в поганство въстопили, токмо цр҃їе болгарскѣ, а не весь родъ, зацо българѣ еще ѿ а҃пт҃олѣ бѧхѹ крещени, но егда принели пр҃т҃олъ ц҃аркїи от Дарданїю сіи речь ѿ Охр҃їдъ вздъ, Горїа, во великїи гра҃ Мисинїа, то есть Терновѹ, ѿстѹпили ѿ благочестїе цр҃їе български, и бѣша в їдѡлѹславженїе 92 лѣта. Пакъ Баронїа пишетъ на листъ 950: А в лѣто 845 Мѹртагон, или Мїхаилъ – како Барон пишетъ,- прїѧлъ ст҃ое кр҃щенїе со всем народомъ българскѣмъ. Ѡт оно врем҃ и до нын҃ наро҃ българскии неѿстѹпно во благочестивѹю вѣрѹ пр҃ебѣваютъ.

А здѣ рещи въ кратцѣ и за рѹсси. Олга, кнѣгина россиска, а прїѧла ст҃ое крщенїе въ лѣто 958 - Баронїа на листъ 1403, но с нѣкои мало чловѣкъ, мало ѡт рѹссїискаго рода, а сщенницъ имѣли греческїа, а не славенскѣ, некако.

После краль рѣсскїи Владимиръ, и кіевски, пріѧлъ сто̀е крещеніе в лѣто 1050 – Баронїа на листъ 1079, како весъ народ рѣсскїи крестилсѧ нѣждею, тѣ извѣстно есть, како по прежде българѣ пріли крщеніе всенародно, тако книги и писмена славенскїѧ - ѿ рѣссѣ 205 лет по прежде. А серби бѧхѫ тогда по̀ папа, и римска ересь держали - никако нема не оу латинскїи, не оу гречески лѣтописѣ. Za сербїе пиши въ кое времѧ кр̀тили ихъ рїмлѧни: но на лѣто хрстово 1130, Немања жупанъ сербскїи прїѧлъ сто̀е крщеніе, но не весь родъ чловѣческїи, но вѣсма мало нѣчто, послѣ ст҃ыи Савва архїепископъ сербскїи, сн҃ъ Неманїевъ, в лѣто 1190 обратилъ весь родъ сербскїи в православнюю вѣрѣ, тако и сербѣ, послѣ болгарѣ 345 лѣтъ прїѧли вѣрѣ хр̀тїанскѣю. Тако болгари ѿ вси славенски родове по перво прїѧли православїе, прѣжде онѣ положили цр҃ѧ себѣ, и патрїарха, и по своемъ ꙗзыкѣ читати повѣлели. Лѣтописъ латінскїи Мавроубиръ, Бѣефїръ лѣтописъ фр҃анцѣскїи, оба тако глаголютъ – сербли, непотребнѣишїи паче всѣхъ родов славенскихъ, понеже ꙗко хѣлетъ законъ бж̀їи. Внемли себѣ опасно зд҃ѣ, читателю благочестивъıи, да помнишь въ кое времѧ поставили болгарскїѧ цр҃и себѣ патрїарха въ Терновѣ от ꙗзыка българскаго: въ лѣто 853.

Сумеонъ Лабасъ, цр҃ъ българскїи, воспрїѧлъ цр҃ство по о̀ца своего Міхаила, а при Міхаила папа заповѣдалъ българомъ трѣı лѣта, защо папинѣ ѐпк҃пѣ Павелъ и Формоса бѫ̀ много наро̀ крестилѣ, но в то времѧ ѿстѫпилъ ѿ блг҃чесїе, зато болгарѣ изгнали Павла и Формоса, папинѣ ѐпк҃пѣ ѿ Болгарїа. Тогда цр҃ь Сумеонъ Лабасъ восталъ сосъ велика воиска и бои на грековъ, за то стоѫпство много брань чинили, защо зимали дани за поставленїа архїереискаго, и за дрѣгїи гнѣвъ, що имели на греци, и ѿстопил ѿ патріаршїѧ Цр҃игра̂скаѧ, и хотѣлъ престати къ рїмлѧномъ. Тогѡ ради греческїѧ патрїарсѣ, вси четъıри, ово да оучинатъ миръ и согласїе, и съ велико моленїе призвали цр҃ь Сумеона Лабаса, и 12 баронъ егѡ, и дали блг҃ословенїе патрїарси греческѣ, токмо да не ѿпѫститъ ихъ в рімскѫю ересь, благословили и поставили патрїарха въ Терновѣ самовластна, и догдѣ цр҃ствовали българѣ патрїарсѣ и епк҃пѣ ѿ свои ро̀ поставлѧли, по патрїарха - мїтрополита: первъıи охрїдскїи мїтрополитъ, вторъıи – преславнъıи мїтрополит, третїи – софїискїи мїтрополитъ, четвертъıи – видинскїи мїтрополитъ, пат҃їи – романскїи мїтрополитъ на об҃ъ Влахіи, и имѣше по много ѐпк҃пѣ по̀ собою, тако имѣли в тіѧ градове и цр҃ки сараи, и седѣли тѣ баронъ великїи, и содержали воинство българское, таков чинъ и исправленїе имѣли българѣ до втораго царѧ Селима. Тогда сѧ патрїарси цр҃гра̂ски съ тѫрска помощь и насилїе паки освоили терновскаѧ патрїаршїѧ по̀ своѧ власть - ѿ злоба, що имѣютъ на болгаров еще исперво времѧ, зато непоставлѧли ѿ българскаго ꙗзыка ѐпк҃пѣ българом, но все ѿ грековъ поставлѧютъ, трѣкляѧтаѧ зависть греческаѧ, послѣ докажѫ.

Сравнението на текста с други български исторически съчинения от XVIII в. показва голяма близост с Паисиевата история – по-специално обособената част „За славянските учители“. Същевременно обаче между двете глави се забелязват основни различия. Най-важното от тях е въвеждането на западната историческа летописна традиция като равностоен документ за българското минало. Тук конкретно е споменат френският летописец Буефир (всъщност е Буфиер) – важен момент, тъй като и Паисий Хилендарски, и йеросхимонах Спиридон Габровски познават от западните летописци единствено Мавър Орбин и Цезар Бароний. Съвсем различно е положението при Блазиус Клайнер, който оперира предимно с латински източници. При все това – и у него липсва авторът Буфиер. Него го откриваме в Рилската преправка на Паисиевата история с правилното му име – Буфиер. По-надолу прилагам схема за различията и съвпаденията между главите „За славянските учители" у Паисий, и в анонимната история.

1. Учителите са наречени „български" във въвеждащото изречение.

2. Към Константин и Методий са добавени още Климент, Саватий, Наум, Еразъм и Ангеларий, с което се представя групата на т. нар. св. Седмочисленици.

3. Съставянето на азбуката и преводите на книгите е отнесено към 845 г.

4. Светското име на Методий е предадено като Михаил.

5. Спомената е майката на солунските братя – Мария, характеризирана като „сановита, богата и добродетелна".

6. Отпаднало е указанието, че Методий, докато е бил военачалник, е изучил „славянски език".

7. Посочва се, че Солун е бил под българска власт.

8. Изрично се изтъква, че двамата братя изучават астрономия („звездочетство"), което насочва към занимания с кабалистика.

9. Съобщава се, че се покръства само цар Муртагон и приема името Михаил, докато у Паисий заедно с царя се покръства и „многобroен народ".

10. Като пратеници на папа Николай в България пристигат епископите Павел и Формоза, които предприемат масови покръствания.

11. Българският цар Муртагон-Михаил поставя лично задачата на Константин да състави азбуката. Мнозина автори отнасят този сюжет към „О писменехъ" от Черноризец Храбър, където той доказва предимството на славянската азбука, понеже е „свята" и „боговдъхновена" (гръцката азбука е съставена за много години от много граматици, а славянската – отведнъж и от един свят човек – Константин Философ).

12. Епископ Климент Велички (Охридски) води богослужението на латински език (у Паисий Хилендарски – на гръцки език).

Общи сюжети и сведения :

1. Преданието, че Методий изписва в новия дворец на цар Муртагон „Второто пришествие Христово". Мястото на случката е столицата Търново. Липсва другото активно предание за сестрата на българския цар и размяната ѝ с византийския сановник Теодор Куфара.

2. Мотивацията за покръстването: понеже Константин и Методий говорят на разбираем език, наречен „български", народът се покръства при тях, а царят изгонва папските представители Павел и Формоза.

3. Мотивация за мисията: Константин и Методий са уговорени за нея от българския цар Муртагон-Михаил, от българите и от византийската царица Теодора. Двамата приемат епископски санове.

4. Свидетелства се, че съставената азбука е кирилица, а не глаголица.

5. Свидетелства се, че първото преведено евангелие е това от Йоан. Тук важен каноничен момент е подчертаването, че този превод е одобрен от Константинополския вселенски патриарх Игнатий. Както знаем, още от XI в. българската църква и богослужебните книги биват обвинени в еретизъм.

6. Климент, Сава, Наум, Еразъм и Ангеларий са определени като българи.

7. Възприета е концепцията, че езикът на преводите е съставен от български, сръбски, руски, московски, славенски (словенски) и ляхски (полски) думи. Както може да се разбере – тази концепция е късна реакция за изграждане на общославянско самосъзнание. Тъй като св. Седмочисленици тепърва създават „славянска" книжнина, те няма откъде да направят съответните лексикални заемки; възможен е само устният път на усвояване на сръбски, руски, московски, словенски и полски, но нито един от славянските първоучители не е бил в тези страни и не е просвещавал в споменатите наречия.

8. За свидетели на българския характер на езика и книгите се призовават гърците и гръцките летописи, четиримата вселенски патриарси, Синая и Света гора – като християнски книжовни и библиотечни центрове.

9. Макар да се дават неточни географски координати на областта Моравия, където протича мисията на Константин и Методий, то тя бива отграничена от Сръбска Моравия. Въпросната Моравия е посочена като прародина на българите.

10. Силна деманипулативна тенденция, която обвинява руси и сърби, че присвояват първенството по отношение на покръстването, писмеността и създаване на книгите. Аргумент е I-ва Юстиниана (Охридската архиепископия) и приемането на покръстване от св. крал Трибелий. Направено е сравнение с покръстването на Великата княгиня Олга и Владимир-Ясното слънце, както и жупан Неманя. Обвързано е християнството с езика и писмеността.

11. Като исторически източник е посочен френският летописец Буефир, което е не просто още един автор, а въвеждане на западната летописна традиция спрямо българското минало.

12. Липсва актуализационният абзац от Паисий Хилендарски относно причините за състоянието на сърби, руси и българи – турско робство, самостоятелна църква, самостоятелна държава, свои училища. В анонимната история направо се преминава към царуването на Симеон Лабас, изгонването на латинските епископи и извоюването на патриаршески престол за българите.

13. Административно-каноничният момент – изброяват се метрополиите в българското царство.

Относно личностите и извършеното от Константин и Методий съществува още един факт, върху който ще обърна внимание тук. Той е повече от интересен, тъй като представлява текст, съществуващ в старообрядческа печатна книга, и разпространяван в съответната богомолческа среда. Специалистите добре знаят за това направление, оформило се „след разкола" в руската православна църква. През определени периоди тези хора са били стриктно преследвани, в други – оставени да съществуват и да се отдават на вярата, както те я разбират. „Добрите" времена за тях са свързани с царуването на Павел I, който пресмята, че старообрядците представляват инициативната, производителната и нравствената част от руското общество (не употребяват алкохол, не се отдават на блудство, не крадат, не лъжат, пословично трудолюбиви са). От чисто стопански подбуди царят батюшка разпорежда да бъдат оставени на мира, както и да се предприемат действия за приобщаването им към основната маса от населението. Тук ще оставя незасегнат въпроса за връзката между старообрядчество и богомилство, която не само съществува, но и включва достатъчно интересни елементи. Книгата е „Шестодневец", издадена по московски оригинал от 1706 г. Аз работих с второто издание, отпечатано в Клинци, Суражки окръг, Новгородско Северско наместничество (структура на старообрядческата църква). Днес това е малко градче в Брянска област. От края на XVII и през целия XVIII в. старообрядските засел-

ници в Орловска губерния (брянският край по това време се числи към нея) развиват бурна стопанска и духовна дейност. Те създават няколко предприятия, в това число и завод за стъкло, печатат свои книги, откриват мъжки и девически училища. Една от основаните печатници е тази на търговеца Яков Железников. В нея именно излиза въпросната книга „Шестодневец". Ще приведа от нея текста, засягащ солунските братя[40]:

„В той же день память преподобнаго отца нашего Мефодия, епископа Моравскаго, учителя русскаго. Преподобный отець нашь Мефодий бе от града Солунскаго. От сановиту и богату родителю рожденъ, от отца Льва, матере же Марии. Бе же от юности юноша мудръ зяло беседою книжною, и крепок телом. Темъ, знаемъ, бе и царемъ, имеяше бо его царь всегда пред собою. Егда же бысть летъ дванадесяти, постави его княземъ славяномъ, и пребысть тамо десять летъ, и извыче словенску языку, и словеса азбучная сложиста с братомъ своимъ Кирилом. И помысливъ себе скороминующее житие века сего и долгое грешнныхъ мучение, умилися страхомъ божимъ. И положи санъ княжеский предь царемъ, и шедъ на Олибъскую гору (Олимп-планина, б. м. – К. М.), **и бысть черноризецъ. Некогда же царь посла брата его Кирила въ козары да препретъ жиды и изженетъ от земли ихъ. Бяху бо козари уже прияли жидовскую веру. Кирилъ же умоли брата своего Мефодия ити съ собою, яко умеяше языкъ словенский. Обидоша же страну ту всю, и вся люди укреписта и увериста, а жиды прогнаста. И просяху словяне крещения, а козаре учителя, а моравляне епископа, а волоси наставника. Возврати же ся Мефодий въ Константинъ градъ, патриархъ же, осветивъ его епископа, и посла в моравы. И ту многа чюдеса сотвори. Заврия же некоего, родомъ козарина, а верою еретика, противящеся ему, и хуляща веру христову, обличи. И повеле князь моравский быти собору. И собра ся жидовъ с Замвриемъ две тысящи мужь. Мефодий же единъ прииде. Они же хуляху христову веру. Мефодий же яко изященъ борецъ пророческими словесы и апостольскими реченьми, яко воинъ на обе руце стреляя на жиды и на еретики, и препре ихъ. И ту сотворися чюдо велико, Замврий разсядеся, а Седислака** (Седислав ?, буквата не може да бъде разчетена еднозначно – бел. а., К. М.) **пожре земля. А на прочихъ возгореся огнь, и тако разбегошася. Християне же ради быша и нарекоша Мефодия „христова уста". Поживъ же, и въ старости добре преставися къ Богу".**

[40] Произведението предавам в осъвременен правопис (без малка носовка, „ят", омега, ижица, „дзяло", „йота", вариантните означения на „у"), с разгърнати съкращения и фиксирани смислово-синтактични отрязъци, посредством запетаи – бел. а., К. М.

Длъжен съм специално да подчертая, че оригиналното издание на тази книга е „поправено" по времето на самодържеца Михаил Тео-доро-вич. Получилата се нова редакция е издържана изцяло в духа на формираната рускоетническа доктрина (Методий е характеризиран като „руски учител"), мотивът за привличането на Методий в Хазарската мисия е обяснен със знанието на славянски език – сиреч в Херсон двамата ще покръстват русите! Видно е и отражението на прогръцките възгледи за извършеното от солунските братя. „Най-тежкият" аргумент на тази тенденция пък е как Методий изучава славянски език, когато служи във византийската войска – факт, който постановява гръцкия произход на братята. Видна за читателя е и замяната на Константин Философ с Методий: това, което е извършил по-малкият брат, е приписано на по-големия. В настоящата статия, вече стана дума за това, че в Русия почитта към Константин е по-голяма, според наблюденията на Б. Ст. Ангелов; паметниците обаче показват противното: почитта към Методий значително превишава почитта към Константин Философ. Тук виждаме и с какви средства се осъществява тематичният акцент. Същевременно в приведения текст има някои интересни сведения. На първо място става дума за сътворяването на „азбучните думи". Фразата подлежи на разкодиране, тъй като е неясен нейният денотат. Ако схванем буквално казаното, то можем да помислим, че братята измислят названията на буквите – аз, буки, вядя, глагол, добро, есть, живяте и прочее, което насочва към авторството на алфавитната молитва. По този въпрос са се водили немалко спорове. Ако приемем фразата като своеобразна метафора, то ще разберем означена чрез нея азбуката. Което, от своя страна, сериозно подкопавя „руската концепция" за заимстването от Константин Философ на руските букви в Херсон. При всички случаи – наличието на „славянска азбука" се оказва преди Хазарската мисия. На второ място, интересни и неизмислени сведения са имената на противниците в диспута – Замврий, евреин и Седислак/Седислав[41]. На трето място, това е възхвалното прозвище, което получава Методий – „Христова уста". В конкретния случаи то е обвързано с участието му в спора, но смятам, че историческата истина насочва към неговата значима проповедническа дейност в качеството му на архиерей Витински, а после – и Моравски.

[41] Разчитането е затруднено поради лош печат.

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИТЕ ТРАДИЦИИ В БЪЛГАРСКОТО ПРЕДВЪЗРАЖДАНЕ В СБОРНИКОВИЯ ТИП ИЗСЛЕДВАНИЯ НА ПРОФЕСОР ПЕТЪР ДИНЕКОВ (КУЛТУРОЛОГИЧЕН АСПЕКТ)

Олга Пърличева

Сборник от статии на професор Петър Динеков, с посвещение, което гласи: „с най-добри чувства", подарен в качеството ми на негова аспирантка (уви, последната!) откри и за мен хоризонта към старата българска литература, така че и днешното ми изложение, посветено на светлата му памет, се основава на статии от сборника с това заглавие, свързани с „Българската култура през XV–XVII век", „Ръкописната книга в история-та на културата", „Католишката книжнина в историята на българската литература", „За историческото единство на българската литература" и за „Българската култура и взаимодействието ù със световната култура". Неговите изследвания „Личността на първоучителя Методий" и „Учениците на Кирил и Методий в България" трайно провокираха интереса и заниманията ми с кирило-методиевските традиции.

Тезите на професор Динеков за относителната непрекъснатост на българския път в Европа, като неотменна посока на националното развитие в неговото духовно съдържание и културно предназначение, за нестихийните и нечастични по обхват, а относително системно еволюиращи и носещи същностни черти на националното културно развитие, за връзките и взаимодействията с ренесансова, просвещенска и хуманистична Европа – съдържат в себе си разбирането за духовната универсалност на българската култура. Като градивен елемент в основата на това определение стои самопознанието, изразяващо се в себеоткриването на българите като народ и култура. Тези акценти в изследователската работа на професор Динеков, продължени, естествено, от редица други изследователи, водят до обобщаващи заключения, като става ясно, че са съхранени традициите на старобългарската литература, които през епохата на национално Възраждане вдъхват живот на книжовността, създадена от българските писатели, и след блестящия XIV век, векът на Търновска-

та книжовна школа, а именно през XV-XVIII век – периода на Ранното Българско възраждане. В представите на възраждащия се духовно българин – „европейското" се обособява като мярка и стимул за постигане на нови равнища в духовното развитие. За свободния и просветен европеец, от друга страна –„българското" се налага със знанията за душевността, бита, историята, езика и книжнината на българите"[1]. Следосвобожденските историци на българската литература и култура характеризират разглеждания период като „епоха на тъмно робство"[2], в който е възпрепятствано естественото развитие на националната култура в условията на чужда политическа и духовна доминация. Изолиран от културния свят, българският народ е принуден с векове да изживява традициите на една култура от средновековен тип по съдържание и образност, по жанрови признаци и като социална функция. Веднага трябва да подчертаем категоричната констатация на проф. Динеков, че българската култура от предвъзрожденския период „не прекъсва своя вървеж, нито се обезличава"[3]. Той обяснява проблема за запазването на нейната самобитност с наличието на процеси на „демократизация" и „културен консерватизъм"[4], предизвикани от етническата и културна експанзия на чужди владетели, процеси, укрепващи народната традиция в материалната и духовната култура, която се опира на историческото минало и фолклора. Зачестилите насилия над националната идентичност намират своята реакция и в книжовността с оформянето на силна патриотична линия в литературата. Различията се коренят в идеологическата същност и в традициите на двете религиозни и културни системи – християнска и мюсюлманска. Поради спецификата на национално-културния развой през Възраждането, българската църковна институция изпълнява народностна мисия. Религиозните убеждения и научните истини съществуват успоредно, а не крайно контраверсно, като абсолютно противоположни светоусещания. Характеристиката за „епоха на тъмно робство", според Динеков, е „отдавна преодоляна"[5] от редица научни изследвания, доказващи, че културната дейност на българите е относително непрекъсната и в периода на османска политическа и гръцка културно-религиозна доминация.

[1] **Конев**, Илия. Българското Възраждане и Просвещението. въпроси на българската филологическа култура. Т. 2. София: УИ Св. Кл. Охридски, 1991, с. 32–33.

[2] **Динеков**, Петър. Българската култура през XV–XVII век. – В: *Динеков*, Петър. Проблеми на старата българска литература. [сб. статии]. София: Бълг. писател, 1989, с. 131.

[3] Пак там, с. 134–135.

[4] Пак там.

[5] Пак там, с. 136–138; с. 142–146.

Самопознанието се изразява в преоткриването от възрожденския българин на споменатия фундамент от важни по значение фактори на народностното (и европейското) като „историческата памет и фолклорната традиция, църковнославянския език и поддържаното схващане за приемственост от старобългарския, с отвореност към говоримия български език, християнската вяра и църква, културните и книжовните връзки с други народи, народностното и националното самосъзнание" и, не на последно място, по значение – „представата за Кирило-Методиевото дело"[6]. Всички видни български книжовници от IX до XIX век, независимо от средата, в която работят, имащи определена степен на съзнание за приемственост на родни традиции, почитат като първоначало Кирило-Методиевото дело. Осмисляйки го като символ на първотворението на българската писменост и книжовност, осъзнаваме непрекъснатата актуализация и мултиплициране във времето и пространството на това дело, на последвалата го „драматична борба за съхраняване на сътвореното" културно-историческо наследство, за да бъде превърнато то в „реален факт на културата"[7].

Мотивирана от емоционално остойностяване и интелектуално съзидание, подетата борба, още от самите учители на славянството – Кирил и Методий и преките им ученици, продължена от средновековните книжовници, получава нови импулси в епохата на Българското възраждане. Българските книжовници през столетията приемат Кирило-Методиевото дело във всичкото му многообразие и измерения като реалност на своето време. Систематизирайки принципите, залегнали още в автентичното Кирило-Методиево литературно творчество, достигаме всъщност до традициите, установили се в старобългарския период, през Средновековието и Възраждането – до съвременното комплексно понятие, обособило се във филологическата наука именно като кирило-методиевски традиции. Ръкописната традиция, свързана с кирило-методиевския мотив, се поддържа относително непрекъсната от XI до XVIII век. Схемата за упоменаване (паметите или славата) на равноапостолните братя в ръкописите е разчупена от появата на нов важен факт – старопечатните книги, първоначално косвено, тъй като на българска етническа територия печатници се създават едва през XIX век. Печатната книга в България идва от Румъния, Хърватско, Русия и Италия (предимно от Венеция), където работят и български печатари.

[6] **Конев**, Илия. Българското Възраждане и Просвещението..., с. 32–33.

[7] **Симеонова**, Гатя. Проблеми на Кирило-Методиевата празничност. [Т. 1]. София: Изд. на ЕИМ при БАН, 1993, с. 5.

Славянските печатни книги, съдържащи различни форми на църковно-канонична почит, характерни за богослужебната литература, отбелязват значителен разцвет от XV до XVII столетие. Налагат се промени в правописа, графиката, оформянето на книгата и изворовата историческа и литературна база. Главните източници на Паисий Хилендарски, например, в неговата „История" са руски преводни печатни издания на историческите съчинения на Мавро Орбини и Цезар Бароний[8].

В тази хронологична линия на развитие на кирило-методиевската тема се включват и първите български печатари, основали своите печатници във Венеция. Яков Крайков, първият български книжовник, издател, редактор и печатар, с високопрофесионална култура, изоставяйки средновековното религиозно смирение, известява своето отечество: „...вь подькрыли великие гори Осоговцей близ Коласийского града (Кюстендил), места нарицаема Каменна река"[9]. Изключително надарена личност, чиято дейност макар и извършвана „...в западних странах близ старого Рима, в граде Венетия", служи на собствения му народ и родина. Така най-голямата славянска печатница, работеща близо 45 години под псевдославянската фирма „Божидар Вукович", а всъщност притежание на италианската търговска фамилия Дионисий делла Векиа, преминава в ръцете на българин и се превръща действително в печатница за „българи и сърби"[10]. В своята книга „Часословец", отпечатана тъкмо във Венеция в през 1566 г., Яков Крайков публикува 33 илюстрации, в които ясно личи влиянието на итало-гръцката художествена школа, с което значително превишава илюстративния материал на всички излезли дотогава славянски кирилски издания. През целия XVII век книгата е образец за копиране от лвовските и киевско-печорските типографи, използва се и като зографска ерминия. Издадените от Яков книги: „Октоих петогласник", „Молитвеник", „Служебник", „Псалтир" нерядко надхвърлят ограничената роля на църковни пособия и се превръщат в бранители на южнославянското православие, на народностната вяра и самосъзнание, разпространявани в хиляди екземпляри в земите на всички православни народи. Никой български книжовник до Яков Крайков, а и векове след него, не е развивал книжовна дейност в такъв мащаб. Най-точна представа за обществената и книжовната дейност на Яков ни предоставят двете негови т. нар. „книги за пътници" – „Различ-

[8] **Динеков**, Петър. Българската култура..., с. 145.

[9] **Атанасов**, Петър. Яков Крайков. книжовник. издател. график. XVI век. София: Наука и изкуство, 1980, с. 5.

[10] Пак там, с. 72–73.

ний потребий" и „Часословец". Във втората – „Часословец", под календарната дата 14 февруари, той отбелязва паметта на „Светаго Кирила Философа оучителіа бльгарскаго", докато преди Яков Крайков всички славянски печатни издания сочат Кирил само като „Философ" и учител „славянски". Този важен факт поставя началото на една нова дискусия за етническия произход на просветителите на славянството и езиковата основа на Кирило-Методиевите книжовни произведения, свързан с проблема за т. нар. митологизация или национализация – в конкретния случай „българизация" – на култа към светите братя в предвъзрожденския период, който се дискутира все по-активно в съвременната кирилометодиевистика и в новите интерпретации на литературата на Българското възраждане. Също в месецослова на „Часословеца" е посочена и паметта на Климент Охридски, като се добавят и тропари и кондаци за Кирил, Методий и Климент. Майсторството, с което авторът съставя книгата си, се подчертава и при акцидентния набор на вместените в нея 7 таблици към „Пасхальію Курила философа и оучителіа словеньскаго сыречь бльгарскаго", която авторът приписва на св. Кирил. Я. Крайков ревностно изтъква делата на българските просветители и църковни дейци – израз на тенденцията към „българизация" на култа към тях, бележеща своето начало, впрочем, още от Ранното средновековие.

В най-ранния период на Българското възраждане се развива и една от най-виталните дискусии – за етническата, верската и политическата консолидация на българите. Моделът на консолидация е етнически и именно него следват книжовниците от всички епохи. Седемнадесети век за Европа е време на решителна и безкомпромисна борба между идеите на Средновековието и на новата буржоазна епоха. Двата компонента, съставящи българското християнско общество тогава – православни и католици – са единни в стремежа чрез създаване на книжовност и просвета на говоримия български език да разчупят известна социална и културна изолация на България от Европа. Редица български изследователи са склонни да оценят католическата литература като едно от най-интересните явления в развитието на българската литература от XVII век, „ като проява на Българско предвъзраждане"[11]. Консолидиращата българското общество идея отново е патриотичната, в която прозира и кирило-методиевският мотив. Тъкмо в тази идея българските книжовници католици търсят опора, сродяваща българите с духа на Европа.

[11] **Станчев**, Красимир. Литературата на българските католици през XVII–XVIII в. и преходът от Средновековие към Възраждане. – В: *Литературна мисъл*, 1981, № 3, с. 3–11.

През XVII век българските католически книжовници създават богата документално-епистоларна, богословско-философска, популярно-дидактична и историческа литература, което е пробив в европейския свят в епоха на изолация на българската култура, преодоляваща компенсаторно тезата за" изгубеното от българите историческо време"[12]. Нейните създатели провеждат патриотичната линия в литературата, сами са носители на българско етническо самосъзнание и, което е по-интересно, заявяват своята гордост от този факт. Тъкмо на илирийски език (създаден на основата на сръбско-хърватски език), в значителна степен побългарен на родна почва, в потока на културните идеи на движението на илиризма се създават първопечатните книги и преводи с религиозно съдържание, както и историко-географските описания на католическите книжовници от българската Чипровска книжовна школа – Марко Гроздич, Кръстьо Пейкич, Филип Станиславов, който отпечатва в 1651 г. в Рим първата книга за българите-католици „Абагар", с щампа на образа на Константин-Кирил, над текста на „Молитва за всяка потреба". Като италиански възпитаници, носители и разпространители на културата на италианските ренесансови хуманисти, в основата на създадената от тях патриотична книжнина българските католици полагат месианството и романтичните видения, характерни за творчеството на Данте Алигиери, движени от порива му за осъществяване на националната идея, заради която Алигиери бил особено тачен сред просветените си съотечественици. Д. Алигиери не само издига родния си говорим език като книжовен до художествени висоти, но дава и отговори на всички културно-исторически въпроси, поставени от Епохата, засягащи народното битие. Великият флорентинец, бидейки философ на културата, пръв осъзнал значението на националния език като главен белег за раждането на самата нация. Идейният паралел между възгледите на Данте, книжовната школа на българските католици и родоначалника на Българското възраждане Паисий Хилендарски изразява близост в бляновете по античното величие на собствените народи, по историческия месианизъм относно тяхната съдба, съпътствани и от неизбежния за епохата провиденциализъм. Разбира се, епохите, в които творят посочените книжовници, следващи патриотичната линия в книжовните си трудове, са различни, за да се говори за еднаквост, но определено се налагат конкретни аналогии[13]. Патриотичната линия намира

[12] **Динеков**, Петър. Българската култура..., с. 142–144.

[13] **Гандев**, Христо. За европейската структура на Българското възраждане. – В: *Сборник в чест на акад. Хр. Христов. изследв. по случай 70 г. от рожд. му.* София: БАН, 1988, с. 38–40.

широко отражение в историческите книжовни трудове на българския католически епископ Петър Богдан Бакшич – „История на България 1667–1668 г.", в ръкописните История на Сърбия и Призренската архиепископия, „История на София", „История на Охрид", съхранявани в архива на Конгрегацията за разпространение на вярата. Божидар Димитров пише, че „най-ранната в хронологично отношение датирана работа на Бакшич е Описание на Царство България[14], представляваща историко-географската част на релация на Бакшич до Ватиканската апостолическа конгрегация на вярата от 1640 г. Идеята на произведението е защитена със самото заглавие на труда, като идея-кауза за правото на българския народ на самостоятелно духовнорелигиозно и политическо развитие, в условията на чуждо владичество, при това с водеща роля в Европейския Югоизток, както и в средновековното минало. Б. Димитров открива в един от ръкописните латински томове на фонд „Борджиано" на Ватиканската апостолическа библиотека, недатиран и неподписан труд на италиански език (Codex Borgiano Latini, vol. 485, ff 212, с. 11), който „с пълна сигурност" отдава на перото на Петър Богдан през периода до или около 1640 г., исторически труд, озаглавен „Кога и как маркоманите (моравите) приеха Христовата вяра". Този труд, представляващ по същество хроника на Моравската мисия на славянските първоапостоли Кирил и Методий, „следва непосредствено фолиите, съдържащи Бакшевата „История на България"... От съдържанието на тази кратка история на Кирило-Методиевото дело става ясно, че авторът е от славянски произход (дори и да не е Бакшич, някои изследователи изказват съмнение в авторството му – бел.а., О.П.), който в славянската си ревност е допуснал некритична избирателност на изворите, които е използвал – действия, целящи да прославят славянството... „Мотивът е ясен – да се отхвърли евентуалната опозиция на българската писменост и богослужението на български език..."[15]. В случая Бакшич използва исторически прецедент – разрешението славянската азбука да се използва в богослужението в Моравия, дадено по времето на папа Йоан VIII, с цената на „малка историографска фалшификация". Имената на Кирил и Методий се употребяват паралелно със славянските имена Црхо и Страхота, извлечени най-вероятно от чешко житие (или служба) от XVI в. със съмнителна достоверност; Кирил е обявен за първи архиепископ на славянски език – твърдение, неотговарящо на истори-

[14] **Димитров**, Божидар. Петър Богдан Бакшев. български политик и историк от XVII век. [изследване]. София: Наука и изкуство, 1985, с. 71.

[15] Пак там, с. 72.

ческата истина. Авторът съзнателно избягва да спомене за първоначалното неодобрение на славянската писменост и дейността на Кирил и Методий във Велика Моравия, а се стреми да наложи мнението, че след обсъждането му във високата инстанция на Папския съвет и особено след Божията намеса, мисията на славянските учители и техните идеи са обявени в съгласие с християнската доктрина. Фокусът е върху правата, дадени на Методий, в булата на папа Йоан VIII от 888 г., където се деформира текстът: „...позволявайки на моравите да четат и пеят месата и божествените химни на майчин език", като след „моравите" се интерполира: „и на българите"[16]. Това са мотиви, непознати в историографските трудове на Бакшич от 50-те – 60-те години на века, когато софийският архиепископ започва да борави със стройни историографски принципи. Поради тази причина Б. Димитров е склонен да датира появата на това съчинение като „написано от Бакшич в периода 1630–1645 г., който бележи върха на Бакшевата славянска ревност"[17]. Тъкмо тази деформация на текста, „поставила националната идея над догмите на клириците", според Б. Димитров, е причина трудът да не бъде подписан от автора му, което не е лишено от логика като действие – „необичайно за католически епископ, но разбираемо за един патриот"[18]. В монографичното си изследване Божидар Димитров посвещава отделна глава: „Извори и библиографски източници на историографското наследство на Петър Богдан Бакшев"[19], където относно произведението му „Кога и как маркоманите (моравите) прегърнаха христовата вяра", Б. Димитров посочва следните източници: Моравска легенда, Италианска легенда, Чешка служба на Кирил и Методий от XVI в. (по А. Т. Балан, Кирил и Методий, т. II, С., 1934, с. 202–211), Була на папа Йоан VIII от юли 888 г. и „История на Бохемия" от Еней Силвио Пиколомини. Стремежът да пише и превежда своите произведения, предназначени за българи, на илирийски език, грижливото събиране и опити за печатно издаване на славянски (кирилски и глаголически) ръкописи и старопечатни книги от библиотеката в Чипровци (Кипровец) потвърждават тази теза. В подкрепа на патриотизма на Бакшич говорят и практическите му политически действия. Така, в периода 1651–1655 г., той успява да „българизира" всички католически епархии, поставяйки начело български католически епископи. В своята „История на Охрид",

[16]Цитатите са дадени по изданието на Б. Димитров.

[17]**Димитров**, Божидар. Петър Богдан Бакшев. български..., с. 74.

[18]Пак там.

[19]Пак там, с. 83–84.

например, Петър Богдан отстоява ревностно принадлежността на Охрид, респективно на Охридската архиепископия, към българската, а не към сръбската етническа територия. Друг представител на движението на илиризма, Христофор Жефарович, оставил богато художествено наследство като живописец, график, гравьор и издател, ни завещава забележителния си книжовен труд „Стематография", Виена, 1741 г., в чието заглавие се назовава „илирико-росианский общий зограф". Това е сборник с изображения на български и сръбски владетели и светци, и на 56 герба, под които се намират четиристишия, характеризиращи съответните страни и народи с исторически сведения. В „Стематографията" са поместени изображенията на Методий, Наум, Климент и на охридския архиепископ Теофилакт – вероятно първите отпечатани изображения в иконографията на славянските просветители, изиграли извънредна роля за тяхната популяризация сред южните славяни/виж от Камен май не етака ,или от КМЕ- от статията за образите/. Гербът на България от Жефарович става основа на българския държавен герб след Освобождението на България от османско робство[20].

През XVIII век Европа вече представлява една отворена общност, а не съвкупност от изолирани помежду си държави. Във въздуха на Стария континент се носели нови веяния върху духа на обмена на прогресивни социални, политически и културни идеи. В българския книжовен XVIII век, когато се извършва преход от стара към нова литература, най-характерната книжовна проява е появата и развитието на историографията., налагаща се в България като синкретичен жанр. Основният, силно повлиян от идеите на романтизма, носещ в себе си и месианистичното начало, стремеж на книжовниците историографи, следващи патриотичната линия в своето творчество, е насочен към възстановяване на връзките със свободната българска държава от Средновековието – с политическите, държавните и духовните ценности, формирани през тази епоха. През Възраждането причастността към миналото вече е гаранция за причастност към духовните ценности и на съвременността. В ценностната система на възрожденския българин особеното значение на Кирило-Методиевото дело се свързва с аналите на миналото – с върховите постижения на българската средновековна история и култура. В представите на българското възрожденско общество нерядко образите и делото на равноапостолите се пресъздават сравнително схематично, с трансформации, напластени

[20] Динеков, Петър, Жефарович, Х. – В: *Кирило-Методиевска* енциклопедия. Т. 1. / глав. ред. Петър Динеков ; ред. кол. Боньо Ангелов и др. София: БАН, 1985, с. 682.

във времето. Именно тези представи подхранват мита и легендарното начало за живота и делото им, като продължават да носят ореола на провиденциализъм и средновековна сакрализация.

Главният идеен замисъл още на Паисий Хилендарски в цитираната „История славянобългарска" е на базата на историографския тематико-хронологичен принцип да представи българската политическа, църковна и културна история. Част от програмата си книжовникът осъществява чрез главите, онасловени „За българските светци" и „За славянските ѝ – Кирил и Методий[21]. В историческия си труд Паисий поставя основата на големия комплекс от въпроси с кирило-методиевска проблематика, така извънредно много ускорява навлизането ѝ в творбите на българските възрожденски книжовници. Чрез изследването на проблемите за покръстването на българите, за авторството и ролята на славянските азбуки и на библейските преводи, за етническия произход на славянските апостоли, историографията осмисля Кирило-Методиевото дело в патриотичен дух и органически го вплита в националната ценностна система с иманентно присъщия на тяхното дело стремеж към национална идентификация и духовна еманципация. Проблемът за народността на славянските учители се актуализира в българската възрожденска книжнина със завишени дози романтизъм и патриотизъм, с тенденция за подсилване на легендарното начало към култа на просветителите и традициите, свързани с Кирило-Методиевото културно-историческо наследство. Тези тенденции обаче се проявяват обикновено в сравнително-историческия контекст на изследване на духовните ценности и книжовността на другите славянски и въобще европейски народи. Предложената в тях теза, тъкмо в контекста на европейските източници и образци на тези тенденции, които се усвояват и копират от българските книжовници от редица италиански, хърватско-далматински, унгарски и чешки национални истории и други писмени източници, изглежда убедителна. На своя почва те създават и оригинални книжовни произведения, провеждащи патриотичната линия в литературата, в която прозира и кирило-методиевската проблематика, без тя да е оригинален български патент, но, обагрена национално, тя същевременно ни сродява с духа и идеите на просвещенска и ренесансова Европа.

[21] **История** славеноболгарская, собрана и нареждена Паисием йеромонахом в лето 1762. Стъкмил за печат по първообраза и увод Йордан Иванов. София: БАН, 1914, с. 67–69.

IV. „ЧОВЕКЪТ НА ВЪЗРАЖДАНЕТО“

КАКВО НЕ Е ЛИТЕРАТУРАТА?[1]

Надежда Драгова

Заглавието на доклада обещава, че ще коментира крилатата формула на Нешо Бончев какво не е литературата. А ние какво знаем за Нешо Бончев? Клишираният отговор е готов: „първият професионален литературен критик на Възраждането, респективно и на модерната българска литература". Това не означава много, освен очакването, което за случая е и реално – една трагична професионалност. И спираме. И не продължаваме с въпроси доколко самата професионалност на един литературен критик не е трагична? И…защо? И …кога? И какви биха били ефективните защитни средства за литературния критик пред заплашващия го трагизъм?

Това формулира и първия въпрос: На кого принадлежи Нешо Бончев – само на литературната история или и на съвременни търсения в литературата ни? Този високообразован интелектуалец, приет в Русия като учител в системата на взискателното там образование, публикувал само малък брой статии и починал от туберкулоза без да е издал дори една книга и без да е дочакал Освобождението на Родината – той угасва само месец преди Сан-Стефанския договор.

В следосвобожденската ни култура спомена за Нешо Бончев пренася авторитетният Марин Дринов, министър на образованието и инициатор на най-важните културни институции. В доверието към авторитета му той се чувства задължен да пренесе в родината споменния образ на своя другар още от детството им в Панагюрище и споделените несгоди в чужбина. А в университетското преподаване името му въвежда Боян Пенев, който в него потърсва духовен предтеча за избраното си поприще да стане литературен критик в съвременността на Яворов. Но смъртта попречва и на Боян Пенев да се посвети задълбочено на приноса на Нешо Бончев.

И всичко, което трябва да се знае за литературно-критическото наследство на Нешо Бончев, дължим на поредицата публикации на Петър Динеков в продължение на 60 години.

---

[1] Този текст беше четен като доклад на научната конференция по случай 100 г. от рождението на акад. П. Динеков. Проф. Н. Драгова учтиво ни предложи писма от акад. Динеков, намиращи се в личния й архив, които публикуваме като приложение. – бел. р..

Най-значимото е, че той, академикът, издаде непостигната прижи-ве от Нешо Бончев самостоятелна книга с творби – в пълнота обхвана всичките негови участия в българския периодичен печат през Възраж-дането. А в многостранния им анализ освети тяхното неустоимо пре-дизвикателство за литературната ни критика и до днес.

Прочетем ли обаче подтекстово оценките на академик Динеков за Нешо Бончев, откриваме несподелената съкровеност на нашия учител: той тръгва към литературата още от студентските си години към единствено мечтано осъществяване – да бъде литературен критик! Впоследствие – кариерни примамки и служебни принуди го обвързват с различни университетски преподавания. В тях той – верен на морала си и на присъщата си творческа нагласа да достигне до корените на духовните явления и с пословичното си трудолюбие – се отдава изцяло. Започнал като асистент по българска литера-тура през Възраждането, след смъртта на професор Йордан Иванов му биват възложени лекциите по стара българска литература, а след 9. IX. 1944 г., по-ради политическото наказание на проф. Михаил Арнаудов да няма право на университетски преподавания, върху Динеков се стоварва и отговорността за университетската, а впоследствие и за академичната фолклористика.

Истинско чудо са върховите постижения в необятната територия на тези научни области! Дори и за тези, които нищо не са прочели от него, е видима висотата на постигнатото от него в нашата многобройност – ние, де-сетките университетски и академични изследователи от самобитната школа на академик Петър Динеков! Но в нашата многобройност е и големият ни грях към учителя. Винаги се консултираме с публикациите му по научните въпроси, винаги го цитираме. А досега сме допуснали да останат в сянка най-живите му творби – литературнокритическите. Ако си помислим за това, веднага ще си дадем сметка, че и шедьовърът на неговото творчество е литературнокритическата студия „Силата и красотата на Ботевата поезия".

И така: **какво не е литературата**?

30-те години на XX век стават преломни за възприемането на Бон-чевото творчество. Авторитетното списание „Златорог" (1934, кн. 6, 283-286), публикува само няколко страници от Н. Горинов, но с ембле-матично заглавие „Нешо Бончев – родоначалник на българската кри-тика"[2]. Двете публикации – и Динековата студия[3], и тази в списание

[2] **Горинов**, Недьо. Нешо Бончев – родоначалник на българската критика. – В: *Златорог*, 1934, № 6, с. 283–286.

[3] **Динеков**, Петър. Неизвестни статии на Нешо Бончев. – В: Алманах *„Литературен глас"*, 1931, с. 107–108.

„Златорог", са синхронни, за да осмислим факта, че половин век е бил необходим след смъртта на Нешо Бончев за проумяването му! Но същевременно факт е и друго – че и в десетилетията на объркана българска съдба (кога ли е била оправена?) всеотдайните усилия на изследователите тогава са отговорили на назряла вече необходимост от фиксация на едно голямо име.

И в последвалите години вниманието на професор Петър Динеков не се отклонява от първоначалните негови открития за Нешо Бончев. Със собствена университетска катедра, с име на утвърден критик, той издава и самостоятелна книга: „Нешо Бончев. Литературна критика и публицистика" (1962). В нея Динеков е отбелязан само като редактор, но е и съставителят, и авторът на литературен портрет за Нешо Бончев. От тази книга има какво да научим и днес. За мен беше откритие проследената (макар и неназована и неформулирана), но видимо натрапваща се аналогия между Нешо Бончев и Христо Ботев: и нравствена, и художествена. Това наблюдение допълва клишето „пръв български литературен критик" с важно продължение: той най-съкровено открива психологическите мотивации за своите съвременници писатели и формулира художествените идеи, към които те креативно се домогват.

Петър Динеков се е насочил към делото на Нешо Бончев от университетските преподавания на Боян Пенев. Предизвикателства идват и от В. Н. Златарски, чийто голям интерес е към Марин Дринов, а Нешо Бончев е въведен в наблюденията му периферно като историческа фигура. Но е безспорно, че от Златарски се поражда любознателността на П. Динеков за архива на Дринов, където е очаквал да намери автентична документация и за Нешо Бончев. И това очакване се сбъдва! Пръв резултат на тези негови търсения е статията, излязла във в. „Мир", със заглавие „Нешо Бончев за труда на проф. Марин Дринов „Южните славяни и Византия през X век"[4] (според необнародвани писма). А в същата 1931 година в Алманаха „Литературен глас" излиза и основната статия, оформена като научно съобщение, с което младият П. Динеков въвежда в научно обръщение неизвестни дотогава текстове на Нешо Бончев.

Както се оказало, архивът е бил оставен за дълго време необработен. Работата е била неимоверно трудна (всички имаме неприятния опит да се ровим в необработени архиви...). Но П. Динеков успял да извлече необходимия му архивен материал за голяма концептуална студия „Марин Дринов и Нешо Бончев", отпечатана по-късно в Списание

[4] **Динеков**, Петър. Нешо Бончев за труда на проф. Марин Дринов „Южните славяни и Византия през X век". – В: *Мир*, № 9215, 28 март 1931, с. 3.

БАН
БИБЛИОТЕКА

на БАН[5]. Върху 60 страници на авторитетното списание, младият, само 24 годишен изследовател, съумява да лансира важни тези: дотогавашните публикации са представяли едностранно дружбата между двамата приятели – предимно само като влияние на Марин Дринов и стимулите, с които е подкрепял Н. Бончев. П. Динеков разкрива двустранната интелектуална връзка през и чрез възрожденските им писания. След тази постановка, вече и малкото следващи публикации за Нешо Бончев са положени в една обща и равностойно представена картина за дарбата на двамата българи, за подготвеността им да извисят и доближат българската възрожденска култура към моделите на европейската.

Младият Петър Динеков не натрапва своите оценки и открития: промъква ги в текста предимно като въвеждане на цитати от бележити мъже на XIX век и незабележимо налага категорични изводи за младия критик – за неговия висок морал и принципност.

С какво Нешо Бончев формира такава представа за литературната критика, която да излъчва импулси за развитието ѝ? Безспорно е ,че това е превърналата се в крилата фраза негова формула: „Литературното поле не е бална зала, където да се гладим и да си правим комплименти!". Тук възрожденската интуиция е подсказала на мислителя един модел, взет от византийското богословие през VI век в книгите Ареопагитики. Това е така наречената апофатическо определение, което най-общо означава следното: то формулира обекта на нашето любопитство с „какво той не е", а не с „какво е". През VI век в Богословието се разразява дискусия как можем да изразяваме Бог. Тогава са формулирани 100 синонима на Бог, които го загатват чрез алюзия: „красота", „път", „истина",„ живот" и пр. Но Бог не подлежи на изявително представяне, като например „Бог е човеколюбив", „Бог е всемилостив" и т.н. Такъв тип характеристика не представя всичко онова, което е Бог. Такива, хората, го разломяваме и извършваме грях. За Бог можем само да кажем какво не е: не-видим, не-обясним, не-достъпен и така нататък. Благочестиво е да го обозначаваме апофатически или с „не" или с „без" – „безначален", „безконечен", „безгрешен" и пр. Зад такива определения се крие монолитната представа за Бог и така се запазва целостта му.

В днешната реклама, която завладява медиите, всички ние често се сблъскваме с тази реторическа фигура „ние не сме…". Но Нешо Бончев е син на друга епоха. Той е по-скоро ученик на богословските дис-

[5] **Динеков**, Петър. Марин Дринов и Нешо Бончев.– В: *Списание на БАН*, 56, 1937, с. 177–239.

пути (да не забравяме, че започва образованието си като семинарист). Пред отговорността да представи какво е литературата, незабравимо определена от него като"литературното поле", той ни предупреждава какво не е – „не е бална зала". Защо „бална зала"? Отговорите може да са много и различни. Един възможен е, че, живеейки в Русия, Нешо Бончев става съвременник на куртуазни, т.е. дворцови ритуали, и в едно писмо до Марин Дринов пише за отегчението си, че като домашен учител в дворянско семейство, където неизбежно става роб на всякакви кланяния и любезности, които му изглеждат „китайски". Но какъвто и да е образецът, породил тази реторическа фигура в текстовете на първия ни критик – националната ни културна памет е запазила неговото определение именно с тази формула „какво не е"!

Често си мисля и още не съм съвсем сигурна изцяло – дали може да се търси пряка приемственост или е въпрос само на апофетическа нагласа следният друг пример: един от най-образованите литературни критици от моето поколение – Цветан Стоянов (като Нешо Бончев ерудит и като него умрял млад, без да формулира докрай кредото си!) – написа едно забележително есе „Литературният салон". Сега пък салон! Защо „салон"? Сега можем да кажем, че Стояновият салон бе алюзия за тогавашната кошара, където се селекционираха фаворити. Тогава това есе ни порази със своята непримиримост и аналитичност: ред по ред най-талантливите ни млади тогава писатели бяха уловени в тенденция „да се униформират": стесняване на образния реквизит, гладки думи и едностилие, а критикът им напомняше, чрез сравнение с новите им имитации, техните прощъпулници в началото – с ръбатата им тогава, чорлава, енергична поезия…

Тази книга на Цветан Стоянов с аналогичното заглавие „Литературният салон" сега е преиздадена и отново я прочетох. И едва сега провидях къде е заложил енергиите на своя възглед за литературата Нешо Бончев. Тя не е „бална зала"! А според Цветан Стоянов – тя не е "литературен салон", не е „етикетно гледане", …униформиране, суета и поза да се харесваме.

А какво казва днес литературната ни критика? Сигурно още не е пълновъзрастна, щом не ни е предоставила ново определение: с днешна дата от XXI век какво не е литературата, т.е. съвременното литературно поле?

Виждате колко близо до нас е застанал Нешо Бончев – в изчакване да го продължим. И колко търпеливо ни гледа Петър Динеков кога ще формулираме неговото литературнокритическо кредо.

„ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА“ И СРЕМСКИ КАРЛОВЦИ

Лилия Илиева, Маргарет Димитрова

Ранното историческо знание на православните южни славяни – европеизацията на историята – е свързано и с географска ориентация в западна посока, с изнасяне на културния живот в земи на някогашна Австрия и Австроунгария. Прояви на българско книжовно дело се свързват с Виена, Пеща, Будим, Сремски Карловци. Както е известно, Паисий също е посещавал „немска земя“ и връзките на неговото дело с този район, в който и българите (сред другите южни славяни) влизат в контакт със Запада, имат значение за проучване на Паисиевото дело.

Точно по времето на жизнения път на Паисий в градеца Сент Ендре край Буда е построена Чипровската черква, посветена на свети Никола (1753 – 1754)[1]. Възстановяването на черквата е по времето на духовната власт на Дионисий Новакович, епископ на Буда, със седалище в Сент Ендре. По това време са възстановени още три православни църкви в Сент Ендре: Благовещенска (Табашка), Пожаревска (Свети Михаил) и Съборна (Успение Богородично), а и към четирите православни църкви впоследствие са достроени барокови камбанарии[2]. За жалост, почти цялото книжовно наследство на Дионисий Новакович (1705 – 1767) е в ръкопис, с изключение на неговия „Епитом“, публикуван през 1767 г. във Венеция[3].

В сръбската историография първи съчинения с характер на модерно историографско дело са два труда на Джордже Бранкович (1645 – 1711), като съдбата на обемистия труд „Хроники славяносръбски“ е свързана със Сремски Карловци.

---

[1] Срв. за датата **Маљковић**, Рада. Портрети архијереја. – В: *Знамења Карловачке митрополије*. Уредник Динко Давидов. Београд, 2007, с. 42.

[2] **Маљковић**, Рада. Портрети архијереја... с. 21–75

[3] Срв. **Минчев**, Георги. Две славянски венециански издания от XVIII в. с литургическо съдържание. „Наставления върху тайнствата“ на Захарий Орфелин и „Епитом“ на Дионисий Новакович – В: *Старобългарска литература*, 41 – 42, 2009, с. 473 – 488.

1. Исторически трудове на Джордже Бранкович

Несъмнено на Джордже Бранкович принадлежи съчинение, което е много обемно и в езиково отношение е сръбска редакция, много любопитна с оглед на книжовноезиковия развой на южните славяни преди идването на черковнославянската редакция. Това дело на Джордже Бранкович (унгарски барон, а впоследствие – граф) е получавало противоречива оценка от отделните автори, тъй като личността на автора му е твърде неординерна и с грандомански претенции: Бранкович е положил усилия да убеди както австрийските власти, така и руските, в пълната готовност за създаването на единна илирийска държава на балканските народи, под негово управление[4]. Първоначално е получавал австрийска подкрепа, но след това е попаднал под подозрения, свързани както с контактите му с Русия, така и с идеите за голяма самостойна илирийска държава. Последните години от живота си е прекарал в дълго затворничество, по време на което е създал и шестте книги на своите „Хронике славеносрпске" – доскоро практически недостъпни за науката.

Обнародването на този труд напоследък беше предприето от Ана Кречмер, която предвижда издаването му в пет тома, като първите четири ще включват самия текст на съчинението, а петият – коментарии и научен апарат. През 2008 г. беше отпечатан първият том (с първите три книги на труда)[5], през 2011 г. излезе вторият том[6] с по-обемистата четвърта книга, а в следващите два тома ще излезе и петата книга.

В труда на Дж. Бранкович (както може да се предположи и доколкото може да се съди от публикуваната част, която е без петата книга) на българите е отделено малко внимание. Все пак някои от отделните упоменавания не са без значение, а някои могат да дадат ценни сведения за възгледите през тази епоха. Ценно свидетелство например се съдържа в Трета книга, 267 – 268, където се казва, че селището Велбъжд принадлежи към град София („Велбужд, Сарьдикїискому староименитому граду прилежештему биваему, н[и]нѣ) же наречена София именует се..."). Както е известно, българският печатар Яков Крайков е определил произхода си веднъж от Камена река, близо до Колосия (Кюстендил), а на друго място – от София. Този факт кара някои учени да смятат, че са

[4] Основен животописец на Джордже Бранкович е Йован Радонич, който му е посветил отделна книга: **Радоњић**, Јован. Гроф Ђорђе Бранковић и његово време. Београд, 1911.

[5] **Бранковић**, Ђорђе. Хронике славеносрпске. Приредила Ана Кречмер (Критичка издања српских писаца, VII). Београд, 2008.

[6] **Бранковић**, Ђорђе. Хронике славеносрпске. Приредила Ана Кречмер (Критичка издања српских писаца, VIII). Београд, 2011.

съществували двама печатари – съвременници, с името Яков. Приведеният пасаж от Хрониките на Дж. Бранкович недвусмислено показва, че Велбъжд (Кюстендил) се е смятал за принадлежащ към София и в двете изказвания на Яков Крайков става дума за едно и също място.

В книга първа, 51, Дж. Бранкович сочи, че българите са първият славянски народ, който се е покръстил („и ва пьрвее wт словенские народи Българи"), което, както е известно, изтъква и Паисий като повод за българска гордост. Същото твърдение Бранкович изказва и във втората хроника, 18: „Ωт Словенов же пьрви Българи по Христову Рождаству wсамсотно шестьдесет, от сатвwрениѧ же бити мира разумеет се ⁄s.т. ѯ.и." [Посочената година е 6368 от сътворението]. След по-малко от 30 години, сочи Бранкович, се покръстили и „най-близките" народи, посочени в следния ред: сърби, бошняци, хървати, далматини, илиричани, след което се упоменава Светопълк („Светипьлкь") със славяните от Панония.

В същия параграф 18 започва и емоционално описание на делото и Кирил и Методий, „ ...епископи Меѳодие и Кирил словенскому народу цевницею духовную православну вѣру светосиятелнимь зраком изяснивше придадоше, wт греческа же слова и словенска слова саставише чувствьиемь четири васеленски патриярховь и петаго папи римскаго благопроизволеніемь, яко да и Словени своим езикомь светїе цьрковнїе служби и пенїа духовна тако и васесветеишу летургию самоовластно и савьршено садевати имеют".

Хрониките на Джордже Бранкович са повлияли значително на следващото историографско дело на сърбите, което излиза от печат само три години след като Паисий съставя своята „История славянобългарска". През 1765 г. етничният сърбин, сръбски офицер Павел Юлинац, отпечатва във Венеция "Краткое введеніе въ їсторїю происхожденїя славено-сербскаго народа, бывшихъ въ ѡномъ владѣтелевъ, Царевъ, Деспотовъ, или владѣтельныхъ Князевъ Сербскихъ, до времене Георгїя Бранковича, послѣдняго Деспота Сербскаго". За нея Й. Скерлич пише, че „е запълвала осезаема празнота в сръбската литература, била е четена, преписвана дори при католиците, частично препечатвана, и до появата на голямата история на Йован Раич е главен извор на историческо познание при сърбите"[7]. Смята се, че това дело е съкратен и преработен вариант на Хрониките на Дж. Бранкович, допълнени с фрагменти от труда на Шарл дю Канж *"Illyricum vetus et novum"*. По този начин те са упражнили косвено влияние върху сръбската историография, но също така – и пряко.

[7] испуњавала је осетну празнину у српској књижевности, читана је, преписивана чак и код католика, делимично прештампавана, и све до појаве велике историје Јована Рајића била главни извор историјског знања код Срба; **Скерлић**, Јован. Историја нове српске књижевности. Београд, 1914, с. 42.

Това съчинение на Бранкович е един от стимулите за Йован Раич (роден, както е известно, в Карловци през 1726 г.) да създаде значителното историографско дело „Исторїя разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ, из тмы забвенїя изятая и во свѣтѣ историческїи произведенная Іоанномъ Раичемъ“, което започва да излиза през 1794 г. Както пише Й. Скерлич, „Главият извор на Раич е хрониката на Джордже Бранкович“, от която Раич прави извадки още през 1759 г.[8] Д. Руварац дори ги е обнародвал. С труда Йован Раич се запознава в Карловци, където е преподавател[9].

Джордже Бранкович е предполагаемият автор и на една друга хроника, също останала в ръкопис. Тя е кратка и е написана на румънски език. Тази „Хроника на славяните от Илирик, Горна и Долна Мизия“ е публикувана в научни издания три пъти в Румъния (1883 г., 1917 г., 1987 г.). За първи път е обнародвана от Арон Денсушиану, който и приписва авторството на съчинението на Джордже Бранкович[10]. През 1994 г. беше преведена на сръбски от Стеван Бугарски и издадена в Нови Сад[11].

И в това кратко съчинение има внимание и към исторически събития, свързани с българите. Отново се изтъква, че те първи от славяните са станали християни. За годината 6381 отбелязва кръщението на българите: „Българите, тъй като всички заедно приеха светото и православно кръщение, изгониха от себе си римските свещеници и се утвърдиха в гръцкия закон; и на тях и до ден днешен върховният патриарх е в Цариград“[12].

Непосредствено преди това, за годината 6375, пише: „Кирил Философ с брат си Методий, тъй като устроиха славяните с 38 букви, изведоха и светите книги от елински език на словенски език. И така / първяха/, проповядвайки вярата Христова в Моравия и в цяла Славяния по Дунав, по която се основаха славяните. Тогава с езика на илирските словени живееха и поляците, вандалите[13], българите, сърбите, далма-

[8] **Скерлић**, Јован. Историја …, с. 47.

[9] **Радојић**, Јован. Гроф Ђорђе Бранковић …, с. 719–720.

[10] **Iorga**, Nicolae. Cronica. – В: *Revista istorică* III, 1917, с. 9.

[11] **Бранковић**, Ђорђе. Хроника Словена Илирика, Горње Мезије и Доње Мезије. С румунског језика приредио и предговор написао Стеван Бугарски. Нови Сад, 1994.

[12] Цитат по **Бранковић**, Ђорђе. Хроника …, 30/л.57.

[13] Включването на вандалите сред славянските народи се дължи на факта, че западните славяни, приели протестантството (преди всичко – поморските, но и лужичаните) – по това време издават книги на своя език, който наричат „вандалски“ вместо „виндски“ като по-културно и престижно означение); срв. и **Илиева**, Лилия. Българският език в предисторията на компаративната лингвистика. Благоевград, 2011.

тинците, хърватите, бошняците, чехите, русите, литванците, московите и други народи, които живееха около тях. Така пише и космографът Мюнстер в полските истории“[14].

Тук виждаме един от източниците на Дж. Бранкович, който, при това, засяга точно делото на Кирил и Методий – Себастиан Мюнстер. Впрочем, източниците на Дж. Бранкович са проучени подробно още от Й. Радонич[15].

2. Карловецкият препис на „История славянобългарска”

Историята на Паисий е свързана със Сремски Карловци и по друг начин – един от преписите ѝ попада там, може би е бил подготвян за печат. Написан е с красиво писмо, напомнящо печатното; 24-25 реда на страница; черно мастило за основния текст и червено за заглавия, подзаглавия, имена, години (означени с буквена номерация); има оригинална буквена пагинация – общо 72 листа. Има картонена подвързия. Днес той се съхранява в Патриаршеската библиотека в Белград, под № 140. Интересът ни към този ръкопис се породи в отговор на идеите на професор Надежда Драгова[16] (една от най-талантливите ученички на акад. Петър Динеков и ревностна последователка на проучванията му на *История славянобългарска*[17]) да се проучат по-обстойно преписите на Паисиевата *История*, както и в резултат на нейните открития в архива в Сремски Карловци[18]. Карловецкият препис на *История славя-*

[14]**Бранковић**, Ђорђе. Хроника …, 30/л.57.

[15]**Вж Радоњић**, Јован. Гроф Ђорђе Бранковић и његово време. Београд, 1911.

[16]Той е един от учените, направил списък на преписите на Паисиевата „История славянобългарска“ и създал адаптация на творбата на съвременен книжовен език; вж. например **Динеков**, Петър. Първообраз, преписи и преправки на Паисиевата история. – В: *Паисий Хилендарски*. Славянобългарска история: издава се за 200-год. от написването ѝ. София, 1963, с. 131–138; **Динеков**, Петър. Славянобългарска история. София, 1955.

[17]Проф. Драгова е вдъхновител и научен консултант на проект, посветен на Историята и нейните преписи: „Четвърт хилядолетие История славяноболгарская“, съвместна програма на учени от Югозападен университет „Неофит Рилски“ и Софийски университет „Св. Климент Охридски“. Проектът е финансиран от Фонд научни изследвания на МОМН, ВУ-ХН-306/2007. За текстовите фамилии вж **Драгова**, Надежда. Пред-уведомление за онези читатели, които искат да придружат научните търсения между двете чествания: „200-годишнината на „История славянобългарска“ през 1962 г. и „Четвърт хилядолетието“ ѝ през 2012 година. – В: *История* славянобългарска 1762–2012. Научни хоризонти на четвърт хилядолетието. Състав. Н. Драгова и Е. Тачева. София, 2012, с. 12–21.

[18]**Вж Драгова**, Надежда. Културните центрове на българите през XVIII и началото на XIX в. – В: *Балкански* културни взаимоотношения. Формиране на националните култури. София, 1980, с. 5–20 (Studia Balkanica, 1980, 15).

нобългарска е малко известен в науката. Не е датиран точно, смята се, че е от началото на XIX век[19]. През 1912 г. го е видял Йордан Иванов в Патриаршеската библиотека в Сремски Карловци. Затова го нарича **Карловецки препис**. Днес към ръкописното тяло се пази бележка, написана на 30 август 1958 г. на сръбски от Илија Николић, че този ръкопис е бил в ръцете на Йордан Иванов, който го датира от началото на XIX век – цитирано е изданието на Й. Иванов[20]. В предговора на това издание българският учен отбелязва, че този препис по наслова си прилича на Чехларовия препис (Четвърти търновски) и че в езика му личат източнобългаризми[21]. Две странички от него издава Б. Ангелов по снимки, които се пазят в Архива на Васил Златарски в БАН (ф. 9, инв. номер 1314)[22]. Дори само тези странички показват, че преписът принадлежи на групата на Втория Софрониев (Котленски) препис от 1781 г., наречен от Н. Драгова „Софрониев учебников вариант" или „учебник на Софроний по История славянобългарска"[23].

През 2010 г. ни се удаде да получим достъп до него[24]. Още от бегло запознанство с преписа в Белград се установи, че той е най-близък до Пантелеймоновия (Първи русенски) от 1809 г. и до Гладичовия (Преображенски) препис от 1809 г., и двата направени в Русе според изричното свидетелство на създателите им в оставени от тях бележки. Именно от подложката му (антиграфа или протографа) идват и източнобълга-

[19] Срв. например **Стоянов**, Маньо. Преписи на Паисиевата „История славянобол-гарская". – В: *Паисий* Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината на История славянобългарска. Ред.: Д. Косев и др. София, 1962, с. 575.

[20] **Паисий Хилендарски**. История славиноболгарская. Собрана и нареждена Паисием иеромонахов в лето 1762. Стъкми за печат по първообраза Й. Иванов. София, 1914.

[21] **Паисий Хилендарски**. История славиноболгарская. Собрана и нареждена Паисием иеромонахов в лето 1762. Стъкми за печат по първообраза Й. Иванов. София, 1914, с. LVI. За текстологичните отношения между Карловецкия препис и Чехларовия вж. **Димитрова**, Маргарет. Три преписа на „История славянобългарска": Пантелеймонов, Гладичов и Карловецки. – В: *История* славянобългарска 1762–2012. Научни хоризонти на четвърт хилядолетието. Състав. Н. Драгова и Е. Тачева. София, 2012, с. 89–101.

[22] **Ангелов**, Боньо. История славяноболгарская. Никифоров препис от 1772 г. София, 1961, с. 174–179.

[23] **Драгова**, Надежда. Софрониевият учебников вариант на „История славянобългарска". – В: *Класика* и литературна история. В памет на Любомир Стаматов. Благоевград, с. 125–160 и **Драгова**, Надежда. Софрониевият „Учебников вариант на История славянобългарска". – В: *История* славянобългарска. Гладичов препис. Състав. и отг. ред. Д. Караджова. София, 2012, с. 41–66.

[24] Благодарим на Негово светейшество патриарх Ириней за разрешението на Л. Илиева да ползва ръкописа. Благодарим за съдействието на сътрудниците в библиотеката на Сръбския Синод в Белград – бел. а. Л.И., М.Д.

ризмите в езика на Карловецкия препис, забелязани от Йордан Иванов – те са характерни за редакцията, която съдържат Пантелеймоновият препис и Гладичовият препис.

Какво е характерно за споменатите преписи? Вторият препис, направен от поп Стойко Владиславов в Котел през 1781 г., е нова редакция на Паисиевата История, по език по-близка до народната реч[25]. Тази именно версия е имал пред себе си отец Пантелеймон, проигумен хилендарски, през 1809 г. в Русе – неговият препис се съхранява в Хилендарския манастир на Атон под номер 294[26]. През същата 1809 г. пак в Русе Влад Поппетков Гладичов, родом габровец, преписва – според оставената от него бележка – от оригинал на йеромонах Пантелеймон. Неговият препис днес е в Териториалния държавен архив във Велико Търново (ф. 165, ап. 2, а.е. 3), а по-рано се е намирал в Преображенския манастир край Търново и затова се нарича Преображенски препис, или по името на книжовника Гладичов препис[27]. На текстологичната група на Пантелеймоновия и на Гладичовия препис принадлежат и Башкьой-

[25]Пази се в Библиотеката на Румънската академия в Букурещ (сигн. 438), изданието на ръкописа е: **Романски**, Стоян. Нов Софрониев препис на Паисиевата история от 1781 г., съпоставен с преписа от 1765 г. София, 1938. За него вж изследванията на Н. Драгова, цитирани по-горе.

[26]За Пантелеймоновия (Първи русенски препис) вж **Стоянов**, Маньо. Преписи ..., с. 571-572); **Динеков**, Петър. Първообраз …, с. 131–138; **Богдановић**, Дмитрије. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Т. I. Београд, 1978, с. 128; **Димитрова**, Маргарет. Пантелеймоновият препис на Паисиевата „История славеноболгарская" между установените истини и бъдещите задачи. – В: *Истина*, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури. Сборник с доклади от Десетите национални славистични четения, посветени на 90-годишнината от рождението на проф. Светомир Иванчев, 22-24 април 2010. Софийски университет "Св. Климент Охридски". Факултет по славянски филологии. София, 2011, с. 233–241; за отец Пантелеймон вж **Драгова**, Надежда. Софониевият „Учебников вариант на История славянобългарска", с. 55–57; **Стефанов**, архимандрит Павел. Отец Пантелеймон Хилендарец и неговият принос към българското Възраждане. – В: *Православие*. БГ (31.05.2007) на www.pravoslavie.bg. Използваме копие от микрофилм на Пантелеймоновия препис, което ни бе любезно предоставено от Хилендарската изследователска библиотека в Университета на щата Охайо, САЩ, и за което сърдечно им благодарим. В Хилендарския манастир се пазят и два требника, писани от отец Пантелеймон. Отец Павел Стефанов открива приписка, оставена от отец Пантелеймон в печатна църковнославянска книга, пазена днес в с. Малък извор. М. Димитрова имаше възможност да види приписката отново и да се убеди, че това е почеркът на отец Пантелеймон – в нея той съобщава, че е от Ески Заара, т.е. Стара Загора.

[27]За Гладичовия препис вж новото му издание (фототипно и факсимилно): История славянобългарска. Гладичов препис. Състав. и отг. ред. Д. Караджова. София, 2012, както и цитираната там литература.

ският, Венелиновският, Белочерковският[28], както и Мерданският препис, от който са запазени само 17 листа[29].

Пантелеймоновият препис е най-ранният от тази група: той е близко до Втори котленски препис от 1781 г., но съдържа и редица разлики спрямо него. Възможно е промените да са внесени от отец Пантелеймон, един просветен атонски монах, който е познавал нуждите на българите в началото на XIX век. В неговия препис има много повече форми с източнобългарска редукция в сравнение с ръкописите в групата на Софрониевия учебников вариант, включваща Втори котленски препис (1781 г.), Еленския (1784 г.) и Кованлъшкия (1783 г.). Това е обяснимо, като се има предвид, че той е от Стара Загора. Забележителна е свободата, с която въвежда родното си произношение. Вероятно е имал предвид и говора на своите читатели – в Русе, Велико Търново, Дряново, където е пътувал. Същевременно хилендарецът е въвел някои идиоматизирали се в езика на Църквата съчетания и други църковнославянизми. Влад Поппетков Гладичов е следвал Пантелеймоновия препис, но от своя страна също е направил промени, ясно класифицирани по типове от Иван Хараламиев[30]. Основна отлика е, че Гладичов не преписва въведението към *Историята*, може би защото то е частично повторено в Послеслова на о. Пантелеймон, който Влад е преписал. В Карловецкия препис липсват и Въведението на Паисий, и Послесловът на о. Пантелеймон. В други случаи, в които Гладичовият препис се отличава от Пантелеймоновия, Карловецкият препис съвпада с Гладичовия.

---

[28] **Тодоров,** Илия. Разпространение и въздействие на История славянобългарска през Възраждането. – В: *Доклади* на Първия международен конгрес по българистика. Социални и революционни движения в България. Националноосвободителни движения XV-XVIII в. Т. 1. София, 1982, с. 40–50; Вж и **Ненова**, Любка. Данни за св. Димитър Басарбовски в „История славянобългарска" на св. Паисий Хилендарски (Текстологически преглед). – В: *Старобългарска литература*, 47, 2013, с. 377–390.

[29] А. Давидов го причислява към групата на Втори котленски препис, вж **Давидов**, Ангел. Неизвестен препис на Паисиевата история от втората половина на XIX в. – В: *Юбилеен сборник* в чест на 10-годишнината на Университета. Т. I, В. Търново, 1973, с. 41–80; **Давидов**, Ангел. Мерданският препис на Паисиевата история от втората половина на XIX в. – В: *Български език*, 25, 1975, с. 499–512. Ив. Хараламиев показва, че той е преписан от Гладичовия оригинал, вж **Хараламиев**, Иван. Още за книжовника Влад Гладичов и за неговия препис на Паисиевата история. – В: *По вековните* пътеки на българския език. София, 2006, с. 279–290 (първоначална публикация в *Език и литература*, 1978, № 5, с. 54–63).

[30] Вж **Хараламиев**, Иван. Още за книжовника Влад Гладичов …

Да разгледаме един случайно избран текст, за св. Пимен Зографски или Софийски, чрез който ще илюстрираме разликите между отделните редакции/ версии. Членението на текста не следва нито един от ръкописи, то е направено, за да се улесни сравнението: сравняват се Първи котленски (78б/79а), Втори котленски, Пантелеймонов (стр. 89–90), Гладичов (80б) и Карловецки; стремежът е да се спазва правописът на преписите, но в повечето случаи придиханията и исо са изоставени, надредните букви са в скоби.

Котл1: кз҃ сты̀ пими́нъ препо(д)о́бнїи (1)
Котл2: два́десѧть и се́дмый, сты̀й пи́мин᾽ преподобный.
Пант: два́десѧть и седмы̀й, сты̀й пими(н) пре(пдо)бнїй.
Глад: два́десѧть и се́дмїй, сты̀и пимен(ь) преподо̀бн(и).
Карл: два́десѧть и се́дмїй, сты̀й пимень преподо̀бни.

Котл1: въ и᾽з(о)гра́фъ: воспрїе́лъ мона́шество (2)
Котл2: то́й во изwгра́фь воспрїѧ̀ль мона́шество
Пант: и᾽ то́й во изографь воспрїѧ̀ль мона́шескїй чѝнь,
Глад: и᾽ то́й во ізоградь воспрїѧль монашескїи чѝнь,
Карл: и᾽ то́й во ізоградь воспрїѧ̀ль монашескїи чѝнь,

Котл1: и᾽ прежив҃ѣ́лъ за мно́го вре́ме вь и᾽згра́фъ. (3)
Котл: 2: прежива̀ль за мно̀го вре́мѧ вь Изwгра́фь монастирь.
Пант: и᾽ прежива̀ль за мно̀го врѐми во ізографь мн҃(с)тѝрь
Глад: и᾽ прежива̀ль за мно̀го врѐме во ізоградь монастѝрь
Карл: и᾽ прежива̀ль за мно̀гw врѐме во ізоградь монастѝрь

Котл1: би́лъ и᾽конопи́сецъ и᾽ме́ѧлъ сто̀ жи́тїе но потае́но w҃ чл҃ци (4)
Пант: Бы̀ль ікwнопѝсець и и᾽ме́ѧль сто̀ житїе́, но пота́ено w҃ чл҃ци
Пант: бы̀ль іконопѝсець, и има́ль бг҃оуго́дно и сто̀ житїѐ, но потае́но
Глад: бы̀ль іконопѝсець, и има́ль Бг҃оуго́дно и сто̀ житїѐ своѐ,
но потае́нно
Карл: бы̀ль іконописець, и има́ль Бг҃оуго́дное и сто̀ житїе своѐ,
но потае́но

Котл1: покрива́л се му́дро и᾽ хѝтро пре(д) чл҃ци. (5)
Котл2: покрива́л᾽ сѧ хи́тро, му́дро пре(д) чл҃ците.
Пант: прокрива̀лсѧ му́дро пре(д) чл҃цы,
Глад: прокрива̀лсѧ му́дрw пре(д) чл҃цыте,

Карл: прокрива̀лсѧ мудро пре(д) чл҃ꙑтѐ,

Котл1: послéди и҃зишéлъ ѿ ст҃ïи гóри. и҃ прïи҃шéлъ въ сóфïиска
е҆пáрхïа (6)
Котл2: послѣ́ди и҃зи́шелъ ѿ ст҃ы́й гóры. и҃ пришéль вь софïиска
е҆пархïѧ.
Пант: пóслѧ изшѐль ѿ ст҃ы́ѧ горѝ, и҃ прïи҃шель во е҆пáрхі́ѧ софíйска
Глад: пóслѣ̀ изшѐль ѿ ст҃ы́ѧ горы, и҃ пришель во е҆пархи́ѧ софи́ïскаѧ
Карл: пóслѣ̀ изшѐль ѿ ст҃ы́ѧ гори, и҃ пришéль во е҆пáрхïѧ софïйскаѧ

Котл1: въ тïи лѣ́та дàль цр҃ь ту́рски хр(с)тïà номъ вóлю правúти
цр҃кви. (7)
Котл2: вь тïѧ́ лѣ́та дàль ту́рскïй цáрь хр(и)тïáномь вóлѧ да
прáвѧть цр҃кви.
Пант: в сïѧ̀ времена́ дáль ту́рцкïй цр҃ь вóлѧ хр(с)тïáномь, да
прáвѧть цр҃кви,
Глад: в҃ сïѧ̀ времена́ дáль ту́рски цр҃ь вóлѧ христиáномь да
прáвѧть цéрквы,
Карл: в сïѧ времена́ даль ту́рскïи цр҃ь вóлѧ христïѧ̀номь, да
прáвѧть цéркви,

Котл1: тóи ст҃и́ пимѝнъ настоя́лъ и҃ трудúл се. (8)
Котл2: тóй тъ́ый пи́мень, настоѧ̀ль и трудѝлсѧ
Пант: сѐй ст҃ы́й пи́минь, настоѧ̀ль и трудѝлсѧ,
Глад: сѐи сты́ пи́мень на(т)стоѧ̀ль и трудѝлсѧ
Карл: сѐй ст҃ы́й пи́мень натстоѧ̀ль и трудѝлсѧ

Котл1: и҃ мнóго цр҃кви напрáвиль и҃ монастúри wбновúль
во софïйскою е҆пáрхïю (9)
Котл2: и мнóго цр҃кви напрáвиль и монастѝри wб҃новúль во
софíйскаѧ епархі́ѧ,
Пант: и мнóго цр҃кви и мн(с҃)тѝри wбновѝль во софíйскаѧ епархі́ѧ,
Глад: и мнóго цр҃квы и монастѝры wбновѝль, в҃ софиïскаѧ епархѝѧ,
Карл: и мнóгw цéрквй и монастѝри wбновѝль, в҃ софиïскаѧ епàрхïѧ,

Котл1: ѿтáмо и҃ рóдомь бúль, (10)
Котл2: защò ѿтàмо и рóдwмь бы҃ль.
Пант: защò ѿтàмо бы҃ль и рóдомь,
Глад: защò ѿтàмь бы҃ль и рóдwмь,

Карл: защò ѿтàмь бы̀ль и рóдомь,

Котл1: послéди wбновúлъ черепúнски монасти(р) прикрáй рѣ́ки ѝскра. (11)
Котл2: Послѣ́ди wбновúлъ и черипúнскїй монастир, покрáй рѣкѝ искарь,
Пант: пóслѧ wбновѝль и черепѝшкїй мн̄(с)тырь прикрàй рѣкѝ искарь,
Глад: пóслѣ wбновѝль и черепѝшкїй монастúрь прѝ крàи рѣкà искарь,
Карл: пóслѣ wбновѝль и черепѝшкїй монастúрь при рѣкà искра,

Котл1: тý се ѝ престáвилъ кь гӯ. (12)
Котл2: и тàмо сѧ престàвиль кь г(с)ду
Пант: и тàмо сѧ престàвиль ко г(с)ду,
Глад: и тамо са престàвиль к᾽ г(с)ду,
Карл: и тàмо са престàвиль ко г(с)ду,

Котл1: по мнóго лѣ́та wбрéли сті̄и мóщи є̀го, вь гробе цѣ́ли ѝ нетлѣ́ни. (13)
Котл2: по мнóгаѧ лѣ́та wбрѣ́ли сты̄ѧ мóщи є̀гѡ цѣ́ли ѝ нетлѣ́нни во гро́бѣ,
Пант: по мнóгаѧ времена̀, wбрѣ́ли сты̄й мóщи є̀гѡ,
Глад: по́ мнóгаѧ врѣмена̀, wбрѣ́ле сты̄и мóщы є̀гѡ̀,
Карл: по мнóгаѧ времена̀, wбрѣ́ли сті̄и мóщы є̀гѡ̀,

Котл1: ѝ би́ли принéсени вь є̀пàрхїю вѝдинскою, вь монастúрь суходóлскїй, (14)
Котл2: ѝ принесéни бы̀ли во епархі́ю вѝдинскою, вь монастир суходóлскїй.
Пант: и принéсли ихь цѣ́ли ѝ нетлѣ́нни, во є̀пархїю вѝдинскую, в мн̄(с)тúрь суходóлскїй,
Глад: и пренéсле ихь цѣ́ли ѝ нетлѣ́нны, во є̀пархúю вѝдинскою, в᾽ монасты(р) суходóлскїи,
Карл: и пренéсли ихь цéли ѝ нетлѣ́нны, во є̀пàрхїю вѝдинскую, в᾽ мо̀настúрь суходóлскїй,

Котл1: тóй пи᾽ мúнъ би́ль вь лѣ́то ≠а҃ х҃ ї҃, (15)
Котл2: тóй пі́мень бы̀ль вь лѣ́то ≠а҃ х҃ ї҃,
Пант: тóй пúми(н) был в лето гд(с)не ≠а҃ х҃ ї҃,
Глад: тои пúмень бы(л) в᾽ лѣто ≠а҃ х҃ ї҃,
Карл: тòй пúмень быль в᾽ лѣто ≠а҃ х҃ ї҃,

Вторият препис на поп Стойко Владиславов показва следните редакционни промени спрямо първия му препис (който е много близо до

Паисиевия автограф, пазен в Зографския манастир, сигн. 43): плеоназъм (примери 1, 2, 10), транспозиция (5, 7, 13, 14), замяна на инфинитив с да-конструкция (7), замяна на падежна форма с обща форма (именителна) (7, 9, 10), липса на чувство за разграничаване на местоименията по отношение на покой – посока: замяна на *ту* с *тамо* (12). Същевременно по отношение на правописа, във Втория котленски препис им повече древни букви: омега, ери, малък юс според църковнославянския правопис на църковните книги, които йерей Стойко е използвал. Пантелеймоновият препис следва Втори котленски препис и се различава от Първи котленски. Същевременно в Пантелеймоновия препис откриваме и редакционни промени спрямо втория препис на поп Стойко Владиславов: вместо монашество предпочита *монашеский чин* (2), едно по-книжно словосъчетание; книжна е и въведената форма *богоугодно* (4); има някои добавки и съкращения (4, 5, 9, 11, 13, 14, 15); въвежда повече народни форми: източнобългарска редукция врѐми (3), *принесли* (14), дори името на светеца е с редукция *Пиминь* (1, 8); по-народна е формата *послѧ* вместо *послѣди*; промените в словореда правят текста по-близък до говоримия език (10). Гладичовият препис е по-близък текстово до Пантелеймоновия, отколкото до Втори котленски. Това е очаквано, защото самият Влад Гладичов свидетелства, че е направил преписа си от извод на о. Пантелеймон, при това същата година, 1809 г., когато о. Пантелеймон свидетелства, че е преписал *Историята*. Карловецкият препис се отличава само правописно от Гладичовия. Дори в редките случаи, когато Гладичовият препис се отличава от Пантелеймоновия, Карловецкият препис има варианта на Гладичовия, например: добавката *свое* в (4), изпускането на *господне* в (15). Дори на правописно-фонетично равнище Гладичовият и Карловецкият препис са единни за разлика от Пантелеймоновия: и в двата е избегната редукцията, например *Пимень* (1), *време* (3), *пренесли* (14); и двата предпочитат формата *турски* пред *турцки* в Пантелеймоновия препис. Най-интересен е пример 11: Котл1: прикра́й рѣ́ки и́скра; Котл2: покра́й рѣкѝ искарь; Пант: прикра̀й рѣкѝ искарь, Глад: прѝ кра̀и рѣкà искарь, Карл: при рѣкà искра. Тук Втори котленски препис и Пантелеймоновият пазят родителната форма *рѣки*, но въвеждат Искарь, именителната форма вместо родителната *Искра* в Първи котленски. Гладичовият и Карловецкият отиват по-нататък и използват именителната форма *река*, но в Карловецкия формата е *Искра*. Остава неясно дали това е възстановена родителна форма на същ. име от м.р. или е уподобяване на древното име по нарицателното река от ж.р., срв. в диалектите Вита, а

не Вит (срв. идиома: сякаш Вита е влачила), или *Искра* предава народна форма *Искъра*, схващана като членувана форма (срв. днес *отивам на Искъра*). Бъдещи изследвания трябва да направят повече съпоставки и с Белочерковския, Венелиновския, Башкьойския препис, които принадлежат на същото текстово семейство и са по-късни от Гладичовия и Пантелеймоновия препис. В разглеждания кратък откъс Башкьойският (сигн. 375 в Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий") от 1841/1842 г. и Венелиновският от 1838 г. (Руска държавна библиотека в Москва, сигн. 49-7-8) споделят особеностите на Гладичовия и Карловецкия, в примера с река Искър имат варианта на Карловецкия *при река Искра*. Допълнителни текстологични съпоставки биха могли да хвърлят светлина и върху въпроса дали споменатият Хилендарски царственик от 1820 г. в бележка в Башкьойския препис от 1841 г. на преписвача свещеник Василий Мануилов от 1841 г., може да е преписът на о. Пантелеймон или неизвестен негов препис, дали и в Дряново е бил наличен екземпляр на *История славянобългарска*, принадлежащ на тази редакция, от който е преписан Белочерковският[31]. Венелиновският препис е направен за Юрий Венелин по препис на учителя Зотов и негови ученици, като учителят съобщава, че е намерил своя извод в Дряновския манастир.

Ето още един пример, показващ, че Карловецкият препис съвпада с Гладичовия и се различава от Пантелеймоновия:

Пант: и то́й со(с) б(о)жіею по́мощію нави́вал ги кр҃пко. и та́ко за пѧтдесѧ́ть и четѝри годѝни непреста́нно чини́ли бра́нь гре́ците са(с) Ас҃нѧ ц(а)рѧ́ 41а.

Глад: и той са(с) б(о)жію помощію : не ги уставѧль да са врьщать назадь, и тако непрестанно чиниле брань греците : за петдесѧт и четири години 36б.

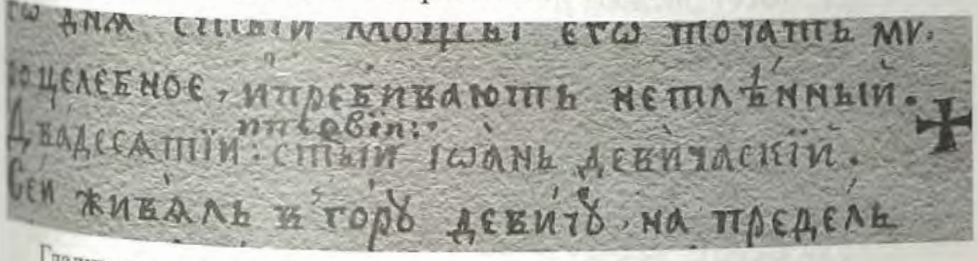
Карл: и той са(с) б(о)жію помощію не ги wставѧ́ль да са врьщать назадь, и тако непрестано чинили брань греците, за петьдесѧть и четире гwдини 31б.

Влад Гладичов е оставил и по-късни бележки с полукурсивно писмо след края на *Историята*; най-късната засяга 1831 г. – годината на холерата.

[31] Ив. Радев предполага, че негов антиграф е бил някой препис, пазен в Дряновския манастир, тъй като монахът Дионисий, вдъхновител на това дело, е от това монашеско братство; вж **Радев**, Иван. Паисий Хилендарски и Търновският край. Паисиада 1762–2012. Велико Търново, 2012, с. 110–111.

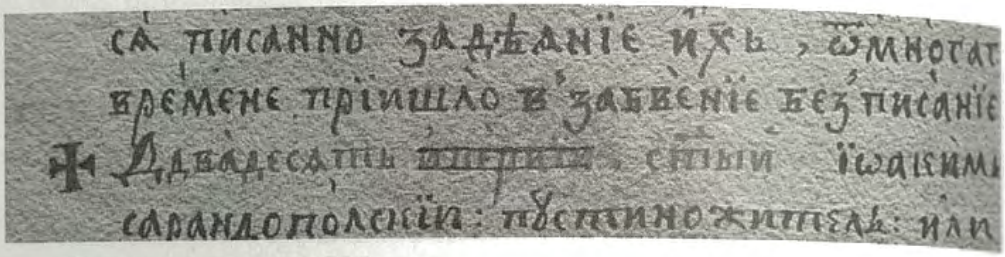
Вероятно по това време той добавя бележки по полетата на своя препис от 1809 г. на Паисиевата книжица и прави някои поправки [32]. В Карловецкия препис липсват тези добавки и корекциите, внесени през 1830-1831 г. от Влад. Защо създателят на Карловецкия препис не ги е предал? Може би не ги е приемал за важни, разбирал е, че те не принадлежат на изконния текст на *Историята* и е излишно да се включват в препис, готвен за печат. По-скоро обаче причината е друга: те не са били налични в подложката, която е използвал. А тя би могла да е Гладичовият препис или апограф на Гладичовия препис, в който тези бележки липсват. Следователно, в периода между 1809 г. и 1831 г. от Гладичовия препис е направен нов препис, Карловецкият или неговият антиграф.

Ето един пример, показващ, че в Карловецкия препис отсъстват по-късните поправки на текста на Историята, внесени от Влад Гладичов. При изреждането на българските светци в Гладичовия препис и в Карловецкия под номер 20 не е св. Йоаким Осоговски, за разлика от Втори котленски препис и Пантелеймонов препис (в тях Йоаким Сарандапорски). Вероятно Влад го е пропуснал и като Два́десятии е означил следващия светец, Йоан от планината Девича. Този светец е двадесет и първи в по-ранните преписи. Влад скоро е забелязал пропуска си и под номер двадесет и първи е сложил Йоаким Осоговски. Така е и в Карловецкия препис. По-късно обаче, може би през 1831 г., когато Влад е прочел отново *Историята* и е направил добавки и поправки, той е поправил и тук: в параграфа за Йоан Девически към *двадесяти* е добавил и *първи* (78а), а в параграфа за следващия светец, у него Йоаким Осоговски, е задраскал *первий* (78б) и така Йоаким е станал двадесети, както е в по-ранните преписи на *Историята*. Тази поправка обаче не е отразена в Карловецкия препис, в него двадесетият светец е Йоан Девически, а двадесет и първият Йоаким Осоговски.



Гладичов препис, 78а

[32] **Караджова**, Даринка. Гладичов препис на „История славянобългарска". Палеографско описание. – В: *История* славянобългарска. Гладичов препис. Изследване и текст. София, 2012, с. 68–71.



Гладичов препис, 78б

Същевременно създателят на Карловецкия ръкопис не е преписвал безкритично от своята подложка, на места е внасял промени, както показа и случаят с река Искър по-горе. Ето един пример, който показва неговата намеса:

Пант: Поживѧ̀ль в пусти́нню лѣ́сновскую во епархій Щи́пскїѧ, мно̀го лѣ́та препрово́диль по́стническое и с(ве)тоѐ житїѐ своѐ 86б

Глад: Поживѧ̀ль в пустѝню лѣ́сновскою, во̀ епархїи Шипскиѧ мно̀го лѣ́та препрово́диль с(ве)то̀е житїѐ своѐ та́мѡ 77б

Карл: Поживѧ̀ль в пусты̀ню лѣ́сновскую, во̀ епархї̀ѧ Щипскаѧ мно̀гѡ лѣ́та препроводѝль свето̀е жи́тїе та́мѡ своѐ 66а

В заключение: преписът, който е бил пазен в Сремски Карловци, е направен от Гладичовия препис или от негов апограф. В Карловецкия препис не влизат поправките и добавките на Влад Поппетков, които той прави през 1830-1831 г. Следователно или самият Карловецки препис, или неговият антиграф е възникнал преди 1830 г. Как този препис се е озовал в Сремски Карловци и кой и кога го е създал, е въпрос на бъдещи проучвания. Преписвачът е бил грамотен човек, който на места е правил сполучливи нововъведения.

МОДЕЛЪТ НА ДИНЕКОВ В КУЛТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧНИЯ ПОДХОД КЪМ ПИСМЕНИТЕ ИЗВОРИ (ЦЪРКОВНО-УЧИЛИЩНИ КОНДИКИ ОТ XIX ВЕК)

Светла Петкова

През 1937 г. в поредицата „Материали за историята на София" българският Археологически институт издава „София през XIX век до Освобождението на България" от Петър Динеков с 15 образи в текста" (София, в печатницата на военно-издателския фонд и „със средства от фонда на Софийската община, отреден за тази цел"). Това е първото крупно изследване на 27-годишния П. Динеков, който до този момент е известен в литературните среди с първите си литературни опити, литературнокритически статии, със сътрудничеството в „Литературен глас" като водещ на рубриката „Между книгите и списанията"; с многобройните си рецензии за книги, литературни обзори, преводи, отзиви за театрални постановки и кино продукции, изворови материали. Интересът към град София (и изобщо към градската тема) в тези ранни години на научно израстване личи от предхождащи това изследване и очевидно свързани с процеса на неговото окончателно изработване работи като: „Кога е освободена София" (в. Мир, 1936 г.); „Гражданин Илия Цанов пръв кмет на София (в. Мир, 1936); „Духовният живот на софиянци преди Освобождението" (сп. Отец Паисий, 1936); „Как София стана столица на България?" (в. Зора, 1936); „Средища на българската култура преди Освобождението" (сп. Българска реч, 1936). Излезлите след този труд (и свързани с него) приноси показват, че проблематиката занимава учения и в следващи години: „Търговски сношения на софиянци с Цариград през XIX в. Необнародвани писма" (сп. „Архив за поселищни проучвания", 1938) с продължение „Писма на софийски търговци до Цариград през XIX в. (сп. Сердика, 1942); „Българите като съгледвачи в Освободителната война" (в. Зора, 1938); отново за избора на София за столица в сп. Сердика 1939; „Борбата на софиянци за черковна свобода" (Юбилеен сборник Ив. Денкоглу", 1940); „Един софий-

ски стихотворец – Манол Лазаров" (сп. Сердика, 1941); „Преди 80 години в София" (в. Дъга, 1941); „София в книгите" (сп. Сердика, 1942); и трийсет години по-късно – „Между миналото и съвременността" (в „Историческа съдба и съвременност", 1972 г., където паметта и „гласът на историята" се изправят пред агресията на съвременната архитектура и градоустройство)[1].

Трудът „София през XIX в. ..." съдържа в разширен вид споменатите по-частни теми. В неговите пет части София и софиянци се оглеждат откъм премислени и сполучливо подбрани изследователски гледни точки: I. Софийски кондики; II. София и българският черковен въпрос; III. Училища и училищни дейци; IV. Спомощници на българската книга от София; V. Освободителни борби и освобождение на София. Подготвеният шести дял „Търговски сношения с Цариград" (132 неиздадени писма) е оставен за друга публикация поради надвишаване на обема.

Характерът на изследването е едно компетентно документално представяне на набелязаните теми, придружено с коментар, а в отделни случаи и с по-обширни очерци (напр. за изтъкнати просветни дейци, за културни паметници, знакови исторически събития и други).

Изворовият материал за историята и културата на града е изключително разнообразен, извлечен е от слабо проучвани или непроучвани източници. Със завидна ефективност младият учен е пребродил *архиви*: на проф. М. Дринов, Хр. Тъпчилещов, братя Хаджигюрови, Доротей Врачански, Г. С. Раковски, Игнатий Рилски; Българската община в София преди Освобождението; *училищни и черковни кондики* (дотук в архивните отдели на НБ); архива на Хр. Т. Стоянов, съхраняван от наследниците му; библиотечни фондове: на централната библиотека на Софийското училищно настоятелство „Иван Н. Денкоглу – С. В. Филаретов", библиотеката на софийското благотворително д-во „Иван Н. Денкоглу" и други. Използвал е както ръкописни (сметки, договори, протоколи, бележки, приписки, писма), така и печатни извори (предосвобожденски вестници, списания, книги). В жанрово отношение с еднакво внимание е подходил към разкази и спомени, дневникови записки, пътеписни бележки; дописки, обзори, публицистична и художествена проза, поезия; приписки, счетоводни документи, църковна книжнина; научни и краеведски изследвания.

В голямата си част материалите се обнародват за първи път. Тази изключително трудоемка работа с изворите, систематизира-

[1] Вж **Янакиева**, Татяна. Петър Динеков. Биобиблиография. София: БАН, 1982. 288 с.

ни и представени прецизно, полезна школа за всеки млад изследовател, респектира с постигнатия резултат. От днешна гледна точка зрелостта и мисленето в перспектива ще оценим и поради известния факт, че все още в комплексното научно изследване на града е необходимо по-пълно обхващане и изчерпване на изворовата основа – особено на различни по тип писмени извори[2]. В нашето общуване с професора, вече като изграден авторитетен преподавател и учен, винаги сме се удивлявали от неговата компетентност и широка осведоменост не само в областта на литературната история и критика, етнологията и фолклористиката, но и в библиографията и текстологията, изворознанието, проблемите на езика и превода, в обществено-политическата и културната история като цяло.

Изследователският „терен" на културния историк или както днес бихме се изразили, на културния антрополог – защото подходът на Динеков всъщност е такъв – е конкретизиран по отношение на време и пространство. Обектът е град София и нейните жители през XIX в. Авторът уточнява, че тематичното разделение е условно и аргументира основанията си да излиза и отвъд формалните граници на периода. Систематизираното и коментирано документално наследство онагледява много ясно всестранния подход на Динеков към града в синхронен и диахронен план – стопанско състояние и развитие, обществено-политическа и културно-просветна история, градски топоси; особено внимание към човешкия фактор: социални типове (учители, културни дейци, свещеници; управници; занаятчии, търговци, прекупвачи; селяни и граждани, мъже и жени). Откроени са отделни издигнати личности, носители на социален и културен просперитет, но и онези обикновени хора във всекидневието на големия град, чиито имена „не заемат челно място в паметта на поколенията", но „всъщност със своите упорити усилия изградиха възраждането на народа"[3].

Ще насоча вниманието към подхода на Петър Динеков при представянето на ценния изворов материал **от дял първи – „Софийски**

Симеонова, Гатя. Изворите при етнографското изследване на града. – В: *Проблеми на българската градска култура. Т. 5. В търсене на етнографски подход при изучаването на града по българските земи.* сб. / Гатя Симеонова. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2009, с. 247–254.

Динеков, Петър. София през XIX век до Освобождението на България. София: , 1937, с. IV.

кондики", в който са публикувани и коментирани извадки от 20 кондики[4] (1807-1877 г.).

Като изследовател на социални актьори, културни събития и културни практики ученият насочва (индиректно, чрез самия подбор на материалите, или в приложен коментар) към такива документи от еснафските[5], църковните и училищните кондики[6], които съдържат ценна етноложка и културно-антроположка информация. Намираме я в правила и норми, при финансовия и производствения контрол на професионалните сдружения в София през XIX век, при писменото фиксиране на решения и сделки; сред данните за свещенослужители и епитропи; имената на селища, махали, местности, на църкви и манастири; брой къщи в отделните села; в детайлите около училищното дело; списъците на църковна утвар, на църковни имоти, дарени книги, на различни институционални (черкви, еснафи) и индивидуални „спомощници" за строежа на църквата „Св. Неделя" през 1853 г., за постройката на Взаимноучителното училище в София; при видовете парични единици в обръщение по това време. В списъците с имена се открояват известни фамилии и родове (със социалния им статус, с материалното положение), улавят се начини на именуване (прякор, родов произход, родно място; хаджийство). Стават видими редица принципи на икономическо обединяване, финансово общуване, институционално изграждане, изобщо на стопанското развитие по онова време. Погледнато в неговата цялост, монографичното изследване на П. Динеков откроява емблематични, знакови „профили" на големия град в определен исторически срез – градът като пространство и мрежа от разнообразни социални взаимоотношения, културно-просветно средище; градът в качеството му на обществено-политически и стопански център (производствени, търговски отношения), градът в отношенията си с други селищни структури, градът и градските хора.

---

[4] *Кондика* е название, което П.Динеков отнася „към всички тефтери и тетрадки (някои твърде малки по обем), в които с известна системност и последователност е отбелязван животът на обществени учреждения (еснафи, църкви, училища)" (Пак там, с. 1.) Срв. и речниковите значения – правилник, устав, летописна книга на църква, манастир; книга за дарения при църква; кондика (според „Речник на редки, остарели и диалектни думи" (http://treasures.zonebg.com/dict.htm) и Речник на чуждите думи в българския език. / Александър Милев, Йордан Братков, Божил Николов. с предг. от Владимир Георгиев. София: Наука и изкуство, 1970. 880 с.

[5] Представени с извадки са терзийският и бакалският еснаф в София.

[6] Кондики на черкви (на Св. Неделя, Св. Петка, Св. Спас, Св. Никола Големи); на Взаимноучителното училище в София, на черковната община, на черковно-училищното настоятелство, на черковно-училищната община.

Тук е мястото да отбележа, че в богатия народописен архив на Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ) материалите за големи и стари градове (към 1994 г.) като София, Пловдив, Русе, Търново и други са малко („Писмен и фотоматериал за съвременната градска култура целенасочено и системно се регистрира от 70-те години на нашия век"[7]), а сведенията за занаятите, сравнително добре представени в архива, за стара София и периода до 50-те години на XX в. не обхващат всички видове и са събирани от един автор през 60-те години на века. Други „тематични празнини" се дължат на слабото регистриране на културни и административни институции[8]. Фактът, че **Динеков показа нагледно значението** на видовете кондики и на редица други **писмени източници** при изследването на градската култура, говори за едно далновидно мислене през първата половина на 40-те години на XX в., когато, съдейки по библиографски описи на материали и изследвания, градската тема все още търси своето автономно място в предметната област на етнологията[9].

Бих искала оценката ми върху методологическия образец, предложен от Динеков, да не изглежда самоцелна и умозрителна. Затова, следвайки най-общо неговия модел, ще се опитам да покажа върху материал от други сходни писмени извори полезността от аналитичното им въвеждане в научно обръщение за целите на културно-антроположкото изследване на града.

Насочих се към стари кондики на Търновското настоятелство, в които са отбелязвани проблеми и дейности на община, църкви и училища в града през втората половина на XIX в. Изборът на изследователския терен е продиктуван от лични пристрастия към град Велико Търново, свързани със семейните ми корени. Разглеждам материал от две кондики: „Сметки за църкви, селски общини и частни лица 1866-1868

---

[7] **Кирилова**, Анни. Градската култура, отразена в материалите на Научния архив на Етнографския институт с музей при БАН. – *Българска етнография*, 1994, № 1, с. 156.

[8] Пак там, с. 157, с. 160.

[9] **Симеонова**, Гатя. Изворите при етнографското изследване..., с. 247–254.

[10] „Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий", Отдел „Ръкописи и старопечатни книги", II А 7632, описание: *Кодик*, 133 л., 250 писм. стр., формат 34х25 см., подвързан; пак там, II А 7631, описание: *Кодик*, 150 л., 283 писм. стр., формат 34х25 см., подвързан. За сравнение и допълнителни сведения е използвана също „Книга за копии на писма по делата на централното училище и на градската болница в Търново, 1 януария 1867 год.", II А 7639, описание: *Изходен дневник (Каталог)*, 1867–1883, 100 л., 35 писм. стр., формат 43х27 см., подвързан.

[11] За удобство при цитирането тук означавам кондиките съответно: К 1, К 2, К 3.

г. Търновско църковно настоятелство – Търново" и „Имена на служителите и учителите 1869-1879. Търновско настоятелство – Търново"[10].

От съдържанието и оформлението на кондиките ясно личи ролята и мястото на общинската управа в Търново през втората половина на XIX в.[11]. Откроява се своеобразна хроника на дейностите, които настоятелството е извършвало в периода 1866-1879 г., отразен в разглежданата документация. Очертава се институционалният статус на този управленски колектив в живота на града. Основна обществено полезна дейност е грижата за поддържането на църкви и училища. Извън тази първа представа обаче може да се прочете и извлече много повече информация от разнообразните ръкописни сведения на общинските настоятели.

Ако се проследят кратко маркираните или протоколно описани финансови взаимоотношения, засягащи институции, общности и отделни лица, в голяма степен може да се сглоби тогавашната картина на **градското и прилежащото му извънградско пространство** – махали, училища, църкви, манастири, околни села; личат и начините за пространствена ориентация (чрез насочване към известни на всички църкви, училища, дюкяни; чрез природни дадености).

В изследваните кондики се споменават **махалите в тогавашния град Търново**: Поп Георги махала, Поп Васил махала, Новата махала, Патрик махала, Иван Асен махала, Долня махала, Марнополи махала (за 1866 г.); в 1867 г., под уточнението: „Осемтях градски махали на вакъфите" се появяват Дервент махала и Анатик махала. В някои названия се намесват турски и гръцки влияния (Юрги махаллеси , Мариополь махаллеси и др.)[12]. Присъстват „петте черкви градски"[13] – „Света Богородица", „Свети Спас", „Свети Николай", „Свети Атанас", „Свети Кос-

[11]В Търново през 1858 г. се създава градска църковно-училищна община, която поема управлението на училищата; закрива гръцкото училище, а сградата му се заема от българското училище „Свети Кирил" с първи учител Георги Ив. Коджов (по сведения на П. Р. Славейков, вж **Драганова**, Тодорка. Градската община в гр. Търново през XIX в. – В: *Изв. на окр. ист. музей* (В. Търново), 3, 1966, с. 74). Авторката предоставя ценна информация за ролята на градската община в Търново през XIX в., вкл. с приложен списък на членовете на общината за годините 1858–1860; 1868–1871; 1873.

[12]За развитието на махалите като начин на обособяване в градското пространство вж. Драганова, Тодорка. Търново през XIX век (Градоустройствен облик по документи, пътеписи, спомени на съвременници и снимки). – В: *Изв. на окр. ист. музей* (В. Търново), 5, 1972, с. 169–176. По принцип през XIX в. българското население в Търново било групирано по махали, прилежащи към енориите на съответните църкви (Пак там, с. 174–176).

[13]К. 1, 1867, с. 50-а.

гадин"; споменава се „Яаджийска черква". Манастири в околността са: Дясковски „Св. Петър", Плаковски „Св. Пророк Илия", Троянски „Света Троица", Килифарски „Света Троица", Присавски „Св. Архангел".

От разглежданите документи може да се извлече един твърде подробен списък на **селата около Търново**[14] , в който се откриват и вариантни названия (Чавушово=Чауш-кьой; Вышоград=Вишовград; Суинца=Сушица; Даг Сливово=Дай Сливово; Калугерово=Осма Калугерово и др.). Споменаваните селища фигурират в ръкописните книги по силата на финансовите им задължения – данъци и заплащане за административни услуги[15] Всъщност това са обичайни приходи към общинската каса – други такива са от дарения.

За периода се срещат следните споменавания на училища – предавам ги техните оригинални названия, в които личи и тяхната „специализация"[16]: Горньото (женско/девическо през 1869)[17]; Долньото; Главно мъжко (взаимно); „преоготовително мъжко при църквата „Свети Николая училище" (К.2, 1874, с. 135); „училища девичешки при църквата „Св. Константин" (1871-1872, конд. 2, с. 91); „горните при църквата „Св. Никола" момчешка и девичешка училища" (К. 2, 1871-72 г., с. 89); „трите училища при църквата Св. Никола" (К. 2, 1872-73, с. 95), „девичешко" при църквата „Св. Спас" (К. 2, 1873 г., с. 129); Главно (взаимно) „девичешко" при църквата Света Богородица (К 2, с. 138-139).

---

[14] Техният приблизителен брой е около 70 (вкл. и колиби), срв. К. 1, списък от 1867 – вх. 57а, с. 87, 91; К. 2, с. 29.

[15] Напр. Михо и Марко Ст. от Плаково трябвало да дадат „*за бащинът им завет според записът*" *500 гроша* (К.1, 1867, с. 13-а.); Село Согин Дол (Сухиндол) – да дава „*за придадените ни вули на Поп Василя под негова отговорност 100 вули по гр. 5 гр. - 500*" (К.1, 1866, с. 15а); село Самоводене трябвало да получи „*за събраното жито 901 оки – 547 гроша*" – с пояснението „ *Според белянца (баланса) на Илия Попов събрецното жито преобърнато на брашно*" (К. 1, 1867, с. 13а); „*Едно плаковче*" (от с. Плаковци) трябвало да си плати „*за 1 писмо утъкмено*" (К. 1, 1866, с. 22а); Рада Гаврилова Килифарка да плати за „*дозволително разделително*" (пак там).

[16] Предшественици на възрожденския тип училища във Великотърновски окръг са килийните училища. След тях се появяват взаимните и класните училища. Класните училища възникват у нас през 40-50-те години на XIX в. като продължение на взаимните, наричат се също главни, големи, горни. Междинно място заемат т. н. „приготовителни", продължение на взаимните, техни горни отделения (горни класове), със срок на обучение една година. През Възраждането в Търновски окръг се наброяват над 125 училища– повече за историята и развитието им вж **Ибришимова**, Петя. Към историята на училищата във В. Търновски окръг през Възраждането. – В: *Изв. на окр. ист. музей* (В. Търново), 3, 1966, с. 100–101.

[17] С подкрепата на „Женската община" във В. Търново на 1 август 1869 г. се открива девическо класно училище, вж **Ибришимова**, Петя. Пак там, с. 103.

Проследявайки градската пространствена структура и насочвайки се към нейните обитатели, на първо място се налагат най-изтъкнатите представители на формиращата се интелигенция – учителите и духовниците. Списъкът на **учителите**[18], който бихме съставили според кондиките (от 1866-1868 и повече в тази от 1869-1879), е обширен, чрез водената документация се откроява една работеща система за наемане, принципи на заплащане (вкл. заеми, аванс), финансово отчитане на движението на средствата; отпуски, назначаване и напускане[19]; жилищно обезпечаване и дори осигуряване на лична прислуга[20]. Може да се направят изводи за относителния дял на текучеството спрямо този на постоянно задържалите се учители. Наемани са учители местни, както и дошли от други селища[21]. Наблюдава се обичайно наемане на работна ръка от учители и помощен персонал, което следва традицията и се прави на Димитровден. Паралелно с това документираните практики отразяват тенденциите към разколебаване на традиционните соционормативни принципи. Училищната хроника показва по-динамични и гъвкави „трудово-правни" отношения в зависимост от личностните и

[18] Учители в Търново в разглеждания период са били: Никола Михайловски, Антон Гранитски, Давид Хаджипенков, Анастас Симеонов, Г. Куппа, Поп Стефан („учител девический"), Илия Шиваров, Иванчо Радев, Никола Златарски, Христо Брусов, Отец Дякон Теофил, Андон Кесяков, Панайот Семерджиев, Димитър Войников, Георги Хадживасилев, Стефан Кимрянов, Михал Заяков, Стефан Стамболов и др. Интересно е сведението за Стефан Стамболов от 1878 г.: *„ авг. 21. За колкото е условен речен. учитель. От днес за една година до 21.августа 1879. За гр. 10 000. 1878 дек. 18. – Днес самоволно даде си писменно оставката За това му се спадат за 9 месеци и два дни присметнати 7639.10. Да зема 2360.30"* (К 2, с. 268).

[19] Срв. следната справка от 1872 г. за учителя Д. Енчов и съпругата му Донка Димитрова, в параграф „да зема": *„авг. 1. По общо одобрение колкото са оценени и контрактени и двамата с телиграф да учителстват в главното училище и в девичешкото от днес за една година до първий август 1873-то за гр. 16 000. За къща и кирия ищи 250, общо 16 250."* (К 2, 111). На отсрещната страница в параграф „да дава" е отбелязана датата, когато същият *„самоволно усно подади оставка"*, поради което му се приспада съответната сума за неизработени дни според надницата му.

[20] Вж за тази дейност на общината сведения и у **Драганова**, Тодорка. Градската община в гр. Търново през..., с. 83–84.

[21] Данни за родното място на учителите се появяват в К 2, с. 254 и нт. за 1878 г.: Георги Къджов от Търново, Давид Тулешков от Търново, Данаил Попантонов от Казанлък, Кънчо Царев от Габрово, Еленка Иванова от Севлиево, Еленка Добрева от Стара Загора, Парашкева Кузева („Дудекова се пише"), от Панагюрище, Марийка Недялкова от Беброво, и др. Пак в по-късната кондика се използват уточнения като: марнополски учител, долномахленски учител (учителка).

демографско-икономическите фактори на модерното време[22]. Наетият служител е „цàнен", („оценен", „пазарен", „условен")[23] за уговорен вид работа и определен срок от време.

Любопитен детайл е диференцираният подход към учителите, видим чрез разликата в заплатите им. Основанията за тези разлики невинаги може да бъдат разгадани от наличните данни, но освен очевидната оценка за ценз (образователен и професионален опит, натовареност, преподаване в по-горен клас) се прокрадва и познатата дискриминация по линия на пола. Заплатите на жените-учителки са по-ниски, затова някои изключения правят впечатление[24]. Всъщност за първи път (в първата кондика) се споменават жени учителки през 1866 г. – Ивани Сотирова и Анна Хаджийорданова. През април 1867 г. Поп Стефан е записан като „учител девический". Броят на жените учителки се увеличава съществено в по-късната кондика, т.е., от 1869 г. нататък[25]. По отношение на учениците, известно социално разграничаване се забелязва при раздел „Сметки на доходи от ученици" от ученическия дневник – изброявайки таксите, става въпрос и за бедни ученици (сиромаси), освобождавани от такса (К 1, с. 20, 1867 г.).

---

[22]Напр. „на сметка белянца" на учителя Антон Кисяков, „условен" от 1август 1875 г., на 31 дек. с. г. е записано: *„Според болестта му не може да учителствува, затова и даде си своеволно оставката. Затова и му се спадат от днес седем месеца до 3. юлий 1876 г. по 500 гр. на месец възлизат 3500."* (К 2, с. 151, 1875). Друг случай: Слугата Никола Недков през януари 1876 г. *„своеволно даде си оставката, че неще вече да слугува в училищата и на негово място намести са Петър Врачов със същата заплата [120 гр. на месец]. Затова му са отпадват 6 месеци и 13 дни до 31 юлий 1876"* (К 2, с. 173, 1875 г.).

[23]Интересна е употребата на глагола „слядувам", в смисъл на служа, работя като служител, която се отнася и за учители, и за помощен персонал.

[24]През 1869 г. учителката Еленка Хаджиандонова, *„за колкото ся цяни да учителствува в приготовителния девически клас от днес за 1 год."* е с договорена заплата 3000 гроша, а учителят Н. П. Гранитский е „цанен" със заплата 8000 гроша. В тази светлина срв. сведение от друг източник, че жените-учителки не вземат участие в училищния съвет, съставян само от учителите на мъжките училища (**Ибришимова**, Петя. Към историята на училищата във В. Търновски окръг..., с. 104).

[25]Жени учителки в периода на проучените кондики са: Ивани Сотирова, Анна Хаджийорданова, Еленка Хаджиандонова, Евгени Стоянова, Еленка Хаджиангелова, Стефана Иванова, Анастасия Хаджипетрова, Марийка Кабакчиева, Евгени Шекерджиева, Виктория Живкова, Юрданка Петкова, Еленка Добрюва, Марийка Николова, Анастасия Ангелова, учителка Кимрянова, Анастасия от Стара Загора, Пенка Пенюва, Мария Недялкова, Еленка Ганчева, Катина Шонтова, Райна Кисякова, Парашкева Гюзелева, Парашкева Дудекова, Денка Иванова.

Женско дружество се появява за първи път през 1872 г.[26].

Интересно е да се види ролята на помощния персонал в училищата – слугите са почти изцяло мъже, срещнах името на една „помагачка" жена – Андони Димитриева в Горното женско у-ще (1869 г.). Сред мъжете се упоменават Алекса Генков от Трявна, Кръстю, Стоян, Петко слугата, Иван клисаря, Лазар Абаджи, митрополски слуга Пенчо Иванов, Стоян Колюв кафеджи (1870-1871) и др. (подбирам характерни начини на именуване).

При общинско-училищните длъжности освен председател[27], настоятели („епитропи" – като Васил Джуров, Стоян Арабаджиоглу, и др.), касиер (Илия Попов, Васил Хаджи Ст. Берон), има също „писар" (Иванчо Радюв), „протонотарий" (поп Димитрий, 1872 г.), „общински деловодител" (Д. П. Иванов, 1878, 1879 г.), „училищний иконом" (Иван Заяков). Отбелязвани са административните позиции на „кабзамалите" (бирниците – Петю Селвили, Стоян Бакал, Н. Бояджи, П. Мутафчи и др.) и „вакъфчиите" (Мустафа ефенди вакуфчу, Солунлах ефенди вакофчу). Представата за професионално разслояване сред градското население, за професионалната мрежа в града по онова време, става по-пълна и със сведенията за еснафите. Налични еснафи са били: бакалски, терзийски, абаджийски, кожухарски, бабукчийски, халашки (дръндарски); ковачи и чилингири[28]. Редица прозвища свидетелстват и за други професионални занятия в града – златари, бакърджии, дюлгери, бояджии, дограмаджии, мутафчии, кал-

---

[26] *„Учителката Тонка получила от Женското дружество чрез Хаджи Хр. и Илия Попов 1250 гр."*; На 1 август Женското дружество имало да дава *„колкото длъжней на градската училищна община от днес за една година до 31. юлия 1873 год. гр. 6000"* (К 2, 1872, с. 110, 112). Интересни са сведенията по запазена преписка между общината и женското сдружение за това, че „градската община в Търново проявила голям консерватизъм по отношение на създадената през 1869 г. „Женска община" от Евгения Кръстева", вж **Драганова**, Тодорка. Градската община в гр. Търново през..., с. 85.

[27] Може да се установи, че отец Архимандрит Стефан е бил председател на настоятелството около 1874 г. и нт.; от 1877 г. постът се заема от вицегубернатор Д. Цанков (К 2, с. 218). По принцип според наредбите на турските власти и гръцкото духовенство градската община се е оглавявала от Търновския митрополит. В състава ѝ са влизали известни първенци на града и по двама представители от всеки еснаф. Избирането на членовете е ставало по махали и се е провеждало всяка година. (вж. **Драганова**, Тодорка. Градската община в гр. Търново през..., с. 76–78).

[28] Те осъществяват благотворителни дейности, вж. напр. следната: *„внесени от Ив. Заяков събрани от еснафите за в полза на училищата (...) от бакалски еснаф от Николи Костов (...) с расписка дадени на Градския съвет"*. Уточнява се, че са събрани от махалите Св. Спас, Св. Костадин, Св. Никола, Св. Атанас. Тук се е наложило означаване на махалите според наличните в тях храмове (1878 г.).

пакчии, чохаджии, кундурджии, кираджии. „Полицеймейстер" и „спициер" се появяват по страниците на втората кондика през 1877-78 г.[29].

В маркирането на градската пространствена структура, както и на нейните социални актьори, изключителен интерес от гледна точка на социолингвистика и културна антропология представят принципите на именуване – при различни топоси (селища, махали, улици, църкви, дюкяни, къщи) и особено красноречиви при личните имена. Забелязват се няколко принципа на популярно именуване за целите на всекидневното общуване, при които към личното име (някъде с фамилията) е прикачен характерен прякор/прозвище, изписвани с главни букви. В изследвания период тези съчетания са били твърде широко разпространена речева практика. Означаващата дума в тяхното конструиране има атрибутивна функция и се създава по признаците: занятие/професия *(Васил Абаджи, Петър Мутафчи, Стефан Бакърджи, Данко Кундурджия, Данко Бабукчи, Симеон Халача, Тодор Касапина, Димо Чалъка, Калчо Мотаф, Тодор Бостан, Радя Кираджията, Стоян Книгопродавеца, Кировица Бояджийката); социален статус (Владика Григорий, Генчо Чорбаджи, Ходжа Димо), където хаджийството се налага със значително присъствие (Хаджи Пенчо, Хаджи Пантели Кесимов, Хаджи Христаки, Ради Хаджимаждраков, Георги Хаджигенчев, Панайот Хаджи Н. Кереметчиоглу, Еленка Хаджиангелова); селищен произход (Райда Оряховчанката, Цана Тревненица, Тодор Стоюв Лесковчанин, Рада Гаврилова Килифарка); личностни характеристики (Иван Лещата, Стою Кокоркото, Червен Герги, Петър Глухара, Рада Дългодрешковица, Добри Джеджито, Пенчо Хълбито).* Има и форми, в които се наблюдава наслагване на техники за именуване с различен произход – Хаджи Калчо Мотаф, Хаджи Иван Кликача. Заслужават внимание фразеологични изрази (и дори наративни конструкции), които се използват вместо името при писменото идентифициране на личности. В тях асоциативни връзки, значения и отпратки, засягащи етнична и родова принадлежност или селищен произход, се предават чрез буквални описания. Езикови практики от този тип са показателни, те фиксират състоянието на писменото културно изразяване в определен исторически срез – *един тревненец, един циганин, едно плаковче, двама бебровчени; Симеон от с. Иванча; Минчо Юрдан зет, Стефана брата ѝ; „Дядо Кола от Бяла, дето е Събюата балздъза" с огледалното: „Госпожица Събюата балдъза,*

[29] Годината 1877/78 е интересна със сведението за *„волна помощ от градския съвет" „в полза на бежанците"*, събрана и внесена от *„полицеймейстера Г-на Думети"*. Също – с даренията на спициерите [изписано спиціер (аптекар) – С.П.] Георги Маринд. и Юрдан Пенчов, *„за в полза на градските училища"*, вж К. 2, с. 248–249.

дето зе Никола Беленчен [от Бяла]". Наред с преобладаващите изцяло български принципи на именуване се забелязва влияние от турски и гръцки, предимно при окончания на имена и фамилии: *Кольо Мочоглу, Иванаки Димов, Иван Диаманди, Стефан Бакърджиоглу, Вангели Димитров, Стоян Арабаджиоглу, Мехмет Коюмджиоглу.*

Четейки между редовете на кондиките, не е необходимо изключително въображение, за да се усети градът като жив функциониращ организъм – в структура, очертана от местата в Търново, и чрез мрежата от (взаимо) отношения, предимно финансови, в които са въвлечени отделни индивиди, общности и институции. Между църквата, общинската управа и училището като основни властови и културни институции на града съществува активно взаимодействие. Издръжката на училищата зависи от постъпленията в бюджета на общината, управляван от църковно-училищното настоятелство. Разходите на общинската каса са за отопление, осветление, обзавеждане, за „тъкмежи и расправки" („мазане" на сградите и др.); средства за учителската „плата", за услуги, поддържане на училищна прислуга и други наемни работници, за отпускане на заеми, помощи на болни, „милостиня", и др.)[30].

От друга страна, жителите на града и околните села плащат „на града", т.е. внасят в касата на настоятелството пари за ученическите такси, за редица услуги като издаване на „дозволителни вули"[31], завещания („завет", „душевни завет"), „писма разделителни", „писма продавателни", „свидетелства", „записи", „разписки" „тескерета"; „пандахузи"; „дозволителни училищни пусули (записки, пропуски)"; освещаване на църкви. Приходите на общината се увеличават и с „подаръци" – хората

---

[30]за *„кюмюр, дърва и сечението им", за тамян и восък, кибрит, книги, кофар, тебешир, дърва и джамове, синджири за вода, панти и гвоздеи, чимове, „тесте книги за тефтер", „метли клечени", „стовни", „мастило на одаята", „щуряк и пулчета", „кепче и потур за училището", „американ и конци за кесип", „за хляб", „за каффе на училището", за лопати, чували, камъни, пясък и вода, вар; „за 100 твар пръсъ и фърлянето ѝ", за* телеграф до Цариград, *„писмо до Цариград за уставът", „писмо до Филибе на пощата"; „на Г. Мазаков за общия парастас"; „до Самоводене кирия за кон", „милостиня на станимакалиите", „милостиня на 1. ловчалийка"* и др. (К 1, с. 23а, 1866 г.).

[31]Вула (лат. bulla - „печат" през късногръцки). Писмено разрешение от духовна власт за встъпване в брак – вж **Речник** на чуждите думи в .... След създаването на общината въпросите около разрешенията за брак, бракоразводните писма, завещанията и други документи с правен характер се уреждат от нея (първоначално те са били задължение на митрополията). срв. **Драганова**, Тодорка. Градската община в гр. Търново през..., с. 89. Авторката цитира интересен документ от 1878 г. – „бракосъчетателно" писмо, в което са описани подробно даровете, разменени между младоженците *„според градския местен обичай"*: младоженецът дарил на невястата *„два пръстена елмазен и златен", „чифт обеци елмазени", „фистан джемфезен", „балтон казмирен"*, и *„за наниз петдесет златни руски пол-империи"*.

дряват в натура или с парични средства, подпомагайки църквата, учи-
лищното дело, включвайки се към благотворителни инициативи. За из-
дръжката на училищата съществена е помощта на еснафските сдруже-
ния[32]. Определена документална стойност имат списъците на приходи
и разходи, от които може да се добие представа за бита, за материалния
израз на жизнения екзистенц-минимум на едно училище – строителни
материали, инструменти, дърва за отопление, храна, интериор.

Като възможен обект на отделно проучване бих откроила въпросите
на езика и правописа – с насочено внимание към формите и принципите
на културно изразяване в писмена форма. Наблюдаваното взаимодейст-
вие между речта на всекидневието и оформящите се езикови стилове на
изложение, засягащи професионалната сфера (в случая делово-адми-
нистративния стил), онагледява важни процеси и тенденции. Вкарването
на материал от църковни и училищни кондики в научно обръщение би
попълнило изворовата база за проучване на определени говорни особе-
ности, а един културологичен подход би очертал по-цялостна картина на
езиковата и наративната култура, на менталността в градска среда през
втората половина на XIX век. Примерите, които подкрепят това най-общо
твърдение, се отнасят до специфичната терминология в съдържанието на
различните записки, водени от настоятелите (касиерите). Текстовете ва-
рират от кратки финансови бележки до по-разширени повествования в
своеобразните „договори", разписки, протоколи, описи, списъци, писма.
Терминологичното означаване на определени понятия показва нагледно
интересния езиков „срез" на епохата – архаично звучащите днес лекси-
кални пластове, формирани на основата на разговорната реч с наличие
на диалектни думи и чуждици [33] Специален интерес представя фразе-

[32] Подробно за ролята на еснафите в Търново, за просветното и културното развитие вж
Драганова, Тодорка. Градската община в гр. Търново през..., с. 80; **Драганова**, Тодорка.
Икономическо развитие на гр. В. Търново през епохата на Възраждането. (кратък исторически
преглед). Ч. 1. – В: *Изв. на окр. ист. музей* (В. Търново), 4, 1968, с. 73–80; с. 84–88.

[33] *Срв.: „завет"* (завещание), *„свършък", „разправка", „тъкмеж", „свидетелство", „стара партида", „нова партида", „ветък дълг", „ветък остатък", „уравнение", „сата", „лихва", „протокол", „разписка", „писмо разделително", „писмо продавателно", „доволителна тусула", „волна помощ", „запис с почак"; „по причина нейна", „самоволно писменно", „оставка", „настоятелство"* (със синоними „управа", „правителство", „съвет") и др. При чуждиците естествено преобладават турцизмите, по-рядко се срещат думи от гръцки и латински: *„алеп хесап"* (сметка, пресмятане); *„давия"* (тъжба, съдебно дело), *„тескере"* (паспорт), *„пандахуза", „меджия"* (доброволен колективен труд), *„харчия"* (заплащане на превоз), *„аршин"* (мярка за дължина), *„гюнлюк"* (надница); *„кавсилдарин" / „кабзамалин"* (държавен бирник), *„калем"*(в см. на сметка, графа); *„парастас"* (панихида); *„белянца"* (баланс), *„екцемпляр", „контракт" и др.*

ологията – състоянието ѝ, фиксирано в период на 14 годишна документация, показва неустановеност и разноречие, които са ясни белези на развитието. Всекидневната реч има своето силно присъствие в професионалния дискурс, записките отразяват протоколно сделки и решения, но свободно пропускат чужди на деловия стил мотиви (епизоди) от личен или обществен характер. Използват се редица фразеологични изрази и синтактични конструкции, които описват действия или разказват определен казус, налице е повествование вместо обобщени езикови формули за резултат[34]. От друга страна, ясно личат тенденции към утвърждаване на професионален езиков изказ, с преобладаващо делови стил на изложение (опростен синтаксис, присъща терминология, препратки, графично оформление). Особеност, която е показател за движение – към обогатяване на езикови практики или икономия на изказа, – е паралелната употреба на синоними и синонимни изрази в речта на деловодителите[35]. Интересни са данните и за тогавашните правописни правила – пунктуация, слято и разделно писане, отношение между правопис и правоговор (напр. при фонетичното изписване), употреба на главни букви, на някои латински букви (i, j), съкращаване на думи (напр. системата за съкращаване на месеци[36]).

В заключение ще подчертая отново перспективното мислене и широтата на погледа в подхода на Петър Динеков към спецификата на градското, към културното многообразие на града, показвайки как

[34] *„...за издадения им запис вм. завет на покойния им баща"; „свършък на тъзи година", „доходи месечни на масата от перото", „даде си оставката, че неще вече да служва в училищата"; „по общо решение за колкото е оценен да стои в митрополията догде дойде дядо Владика"; „колкото му са труда за учителската му плата от подир Гергьовден тръгна за 20 дни..."; „колкото ѝ са пада за три месеци за учителската си заплата"; „на Стоянов книгопродавеца за Горното училище за плочи чрез..."; „месечните белянцови според съдържанието на Дневникът"; „за колкото е условен да са намерва в Митрополи със гюнлюк по 6 гр. на ден".* Особено интересно е следното сведение, което всъщност разкрива твърде любопитна случка: *„На 1. вула № 125 като не са венчаха, върнаха съ гр. 10"* (К 1, с. 24, 1867 г.).

[35] Срв. синонимна употреба на думи и изрази: *„кодик"* (със синоними: „дневник", „разходна книга", „разносна кондика"); *„настоятелство"* (със синоними „управа", „правителство", „съвет"); *„душевен завет", „бащин завет"* (и „завещание"); *„на разправата на"* (и „за негова отговорност"); *„сига спадвами уравнението", „броиха са за уравнение"* (и „за уравнение"); *„за колкото е условен", „за колкото ся цяни да учителствува"* (и „споразумение, дадения му контракт").

[36] ендарiи (јаннуар), февруарі, марта, äпріліи (априлiи), маіј, иуніи, юли, август, 7-врiи, 8-врiи, ноември, рія (д-врiй).

трябва да се работи с изворите, с културно-историческото наследство. Как трудоемката работа по необходимите количествени натрупвания за изчерпване на изворовата основа е подстъп към задълбочено тълкуване и качествен научен анализ. Това засяга с особена сила писмените извори, нетипични в традиционните практики на етнокултурното изворознание. А също така, колко важно е тази изворова база да бъде адекватно и грамотно представена – реализация, изискваща прецизност и високо равнище на филологическа компетентност, когато текстовете са били преписвани ръчно, за да бъдат подготвени за печат. Софийските „профили" от XIX век, които Динеков очерта преди повече от 70 години, са методически образец за научна работа, своеобразна школа. Като безспорни научни приноси и преди всичко с методологическата им актуалност и приложимост, те би трябвало да получат своята подобаваща оценка сред общността на културолози, етнолози, филолози.

Църковните и училищни кондики като писмени извори все още очакват своя културологичен анализ. Изследователският им прочит ще покаже обитателите на града и градските места в тяхното социално и полово-възрастово разслоение, във всекидневните им грижи и взаимоотношения. Документалната ценност на своеобразните финансови отчети е безспорна, защото в тях се разчитат история, бит и култура. Целият набор от езикови, етнографски, демографски, исторически и други данни със социокултурна значимост са незаменим източник за духовната и материалната култура на града и жителите му, и особено за търновската интелигенция по онова време.

ПЕТЪР ДИНЕКОВ ЗА КРАЯ НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Сава Сивриев

За Петър Динеков „Епопея на забравените“, „Чичовци“, „Немили-недраги“, „Под игото“, писани в 80-те години на XIX век, не могат да се приемат за нов период в развитието на Иван Вазов: „Нямаме ли по същество само продължение на Вазовия творчески път от 70-те години и на големите хуманистични традиции на възрожденската литература? Поставям този въпрос, без да имам възможност да се мотивирам по-обширно, защото той засяга периодизацията на новата българска литература. Макар и обусловена от общите исторически закономерности, историята на литературата има и собствени закони на развитие, съществува и с относителна самостойност. Поради това границите на периодите на литературното развитие не се покриват винаги и напълно с общата историческа периодизация. Струва ми се, че такъв е случаят с първото десетилетие след Освобождението – в литературно отношение то принадлежи на възрожденската епоха. Това показва не само творчеството на Вазов, но и това на най-изтъкнатите му съвременни писатели – Константин Величков и Захари Стоянов. Всъщност, творчеството на Вазов от 80-те години и „Записки по българските въстания“ на Захари Стоянов са не начало, а блестящ завършек в историята на българската литература . Може би в бъдеще ще се наложи да заменим названието „възрожденска литература“ с термин, по-подходящ и по-точен от литературоведско гледище. Новият следвъзрожденски период започва от 90-те години...“[1]

Текстът е писан няколко години след излизането на т. 3 през 1970 г. на познатата ни „История на българската литература”.

Както е известно, след „Български писатели. Живот – творчество – идеи“, т. 1-6, София, 1930, под редакцията на Михаил Арнаудов, която е първата канонична история на българската литература, създадена от

---

[1] **Динеков**, Петър. Иван Вазов на прехода между две епохи. [сб. статии] – В: *При изворите* на българската култура. София: Наука и изкуство, 1977, с. 166–167.

колектив, четиритомната академична „История...“ 1962-1976 г. е втората, и досега – последна, история на българската литература, съставена от отбрано литературоведско университетско и академично общество. Тя, в това време, би трябвало да изразява литературоведски конвенции и норма. И, приета от най-широка филологическа публика, да дава представата за новобългарския литературен канон – подбор на автори, текстове и т. н.

Оттогава (от 1970 г.) досега периодизацията не е променяна. Тя е по десетилетия. Не е променяно и началото на новобългарската литература – от Освобождението (1878) до края на Първата световна война (1919).

Още след излизането на „История на българската литература“, т. 3, през 1970 г., академик Петър Динеков посочва неудобството на избрания периодизационен модел. Според него този модел не изхожда из собствените закони и развитие на литературата, а е резултат на дедуктивно мислене, наложено върху автори и творби .

Предпочитането на индуктивното мислене, като избор на научно поведение, е решено още във времето на позитивизма, в средата на XIX век, от Джон Мил[2].

Мнението на академик Петър Динеков за принадлежността на 80-те години (или поне на част от тях) към литературата на Възраждането и до днес остава най-ранната аргументирана теза за доизживяването на възрожденските културни процеси в първото десетилетие след Освобождението.

И, ако следваме неговите мисли, то наистина посочените книги: „Записки по българските въстания“ на Захари Стоянов, „Под игото“, „Чичовци“, „Немили-недраги“, „Епопея на забравените“ на Иван Вазов, „В темница“ на Константин Величков, а и така наречената „мемоарна проза“ от типа на: „Миналото“ на Стоян Заимов, „Спомени от цариградските тъмници“ на Светослав Миларов, „Спомени“ на Илия Блъсков, „Животът ми, описан от мен“ на Иван Богоров, „Мемоари“ на Тодор Икономов, „Исторически работи“ на Пандели Кисимов и още много други книги от този клас, са част от литературата на Възраждането. В тях се чете аксиологията на Възраждането. Мислене чрез колективистични категории. В 80-те години тези книги кореспондират с очакванията и с представите на публиката. Изразяват духа на византий-

[2] Mill, John Stuart. A System of Logic. Raciocinative and Inductive. Being a connected view of the princioles of evidence and the methods of scientific investigation. in 2 vol. London: Jonn W. Parker, 1843

ско-българската християнска култура, чиито модели се преправят и преназовават в светски дух, така че по подобие на мъченика за вярата, историческият мъченик, след Г. С. Раковски, се жертва за отечеството си. С мъченичество се сътворява историята, а за тези мъченици Захари Стоянов пише сборник от жития, назован „Записки по българските въстания".

Вписването на „Записките" в корпуса на възрожденската книжнина и литература, част от който те несъмнено са, би внесло яснота относно градежа, в широк план, на възрожденската култура, целостта на културния цикъл, отделянето на литературата от книжнината и специфичния начин на нейното конституиране в границите на византийско-българския културен ареал. Би внесло яснота в отношението между християнството и културата. Свое и чуждо. Ориентацията към диалога с културите на романска, германска и славянска Европа. Яснота и в ред други проблеми, които липсват в екзегезата на текстовете при това отлъчение на края на Възраждането от неговата естествена среда. Така се губи и представата за цялостност. Криво се разбира спецификата на този клас от текстове.

След 1878 г. Иван Вазов наистина продължава творческия си път от 70-те години. В литературата, правена от него в това време, би следвало да се обърне внимание и на полутоновете, които някак не се чуват поради шума от около повече от век коментирани по най-различен начин вече споменатите негови възрожденски творби. Този коментар е създал сакралния литературоведски разказ за тези творби на Иван Вазов, който идещите литературоведски поколения се чувстват длъжни да преразкажат още веднъж, но вече по свой начин.

Вслушвайки се в полутоновете и не следвайки принудата на литературоведския мит, следва да припомним още и това, че след 1878 г. Иван Вазов пише „Гусла" (1881), „Поля и гори" (1884), „Италия" (1884), а после и „Звукове" (1893), „Скитнишки песни" (1899), които, макар и съградени чрез поетичен език, помнещ възрожденската прагматика на словото, съвсем не са част от литературата на Възраждането.

Предговорът към „Гусла", после критическите статии на Иван Вазов за текстове, излизащи в 80-те години и писани в духа на Възраждането, са програма, показана най-пълно в „Денница" (1891) в „Христо Ботев – критическа студия". Тази програма обяснява защо повече не трябва да се пишат възрожденски текстове и каква трябва да е литературата, която тепърва ще се създава. Даже Пенчо Славейков признава, че

Иван Вазов е „отървал поезията ни от едностранчивия път на патриотическите тенденции“[3].

Но и тези текстове на Иван Вазов остават изолирани. С тях той е много самотен в 80-те години. За него д-р Кръстьо Кръстев пише, че в това време той е известен като политик, а не като поет[4]. Разказите, които печата след 90-те години, според Беньо Цонев, са модерни и трудни за разбиране от нашата публика[5]. А в „Многострадална ръкопис“ Иван Вазов чрез смеха преживява неразбирането на „Поля и гори“, търсенето и вкуса на публиката във все още възрожденския книжен пазар.

После, естетическият спор между него и Захари Стоянов в това време изразява цялата сложност между опита за налагане на норма, която да следва книжовната традиция на византийско-българския Изток, четена в разбиранията и в книгите на Захари Стоянов, и ориентацията към вписване на своето във формите на литература, отложени в опита на изкуството на латинския Запад.

После, в 80-те години, Иван Вазов отново пътува, но не до Браила, а до Италия. Тя е, както се знае, свято място на раждането на модерната антропоцентрична култура на латинския Запад. Оттам са и „Писма от Рим“ на Константин Величков. Описването на историческа епика след това пътуване Иван Вазов заменя с разказ за културната епика на XIX век. Неговите текстове за Джордж Байрон, Торквато Тасо, Данте Алигиери, Хайнрих Хайне, Йохан Волфганг фон Гьоте съграждат епиката и в българското културно поле.

В това време Иван Вазов събира, заедно с Константин Величков, образците за новото, след Възраждането, словесно изкуство в „Българска христоматия“ (1884). Всичко, вече споменато, за което липсва подробен литературоведски разказ, гради впрочем началото на новобългарската литература.

И неслучайно българската поезия „сега“ за Пенчо Славейков, която претендира да е в началото на новата литературна креация, така усърдно отмества нормата на Иван Вазов – Константин Величков, следвайки, с други средства и с друг инструментариум, по същество същият, видян и съграден от Вазов, път.

---

[3] **Славейков**, П. П. Един стар херой. – В: *Славейков*, П. П. Събрани съчинения в 8 т. ред. кол. Борис Делчев и др. [с предг. от Ангел Тодоров] т. 4. София: Бълг. писател, 1958, с. 9.

[4] **Кръстев**, д-р Кръстьо. Иван Вазов. беседа, казана в Елена на 17.VIII.1905. – В: *Българскаа критика* за Иван Вазов. София: Бълг. писател, 1988, с. 41.

[5] **Цонев**, Беньо. Иван Вазов. Драски и шарки, очерки из столичния живот. – В: *Български преглед*, год. 1, 1893–1894, кн. 8, с. 147

Следва да се припомни също, че в 80-те години Стоян Михайловски пише „Поема на злото“, а феноменологията на злото, проблемът за етоса, след него се представя в множество литературни текстове. Пенчо Славейков пише „Момини сълзи“, Тодор Влайков – първите си разкази.

Така, наистина, според тезата на академик Петър Динеков – Възраждането с книжовността си и с литературата си завършва в 80-те години на века.

Но преди 90-те години не само чрез Вазов, но и чрез новата „философия“ за историята, показана от Захари Стоянов в „Чардафон велики“, чрез Стоян Михайловски, Пенчо Славейков, Тодор Влайков започва конституирането на нова литература, чиято посока Иван Вазов успешно успява да улови и да създаде образци, а в по-широк план – с поетичните и с прозаичните си текстове, с поведението си в културата – пораждащ модел на тази нова литература. В този смисъл той наистина е на прехода на две епохи, както пише за него академик Петър Динеков.

ПРОЕКЦИИ НА ЛИЧНОСТТА В ИЗВЪНТЕКСТОВИТЕ БЕЛЕЖКИ ОТ ПЕРИОДА XVII – XIX ВЕК

Паулина Стойчева

Интересът към извънтекстовите записи, или към т. нар. приписки, съществува отдавна в българската хуманитаристика. Въпреки нерядко отредената му съпровождаща роля по отношение на изследвания от исторически, социологически, литературоведски или езиковедски характер, той не престава да бъде и активно поддържан[1]. Още М. Дринов осъзнава важността на онези „записи и бележки", оставени по белите полета на ръкописите от ръката на самия скриптор или от подвързвачи, читатели, притежатели, съхранители на текстовете. През годините и български, и чуждестранни изследователи търсят, разчитат, описват, систематизират, коментират, тълкуват разнообразните по съдържание, конструкция и език бележки, като открояват устойчивото, повтарящото се в тях, както и очертават тенденциите в степента на съхраняване на утвърдения модел или при отклоненията от познатите, привнесени от византийската книжовна практика, формули по отношение на пропорциите между етикетното и индивидуално-личностното на нивото на конструирането на цялото, както и на нивото на смисловите акценти, изказа и езика. Приписките са разглеждани като своеобразен жанр, който по време на десетвековното си присъствие на българска почва демонстрира жанрово-образуващи потенции, както и способността да влиза в различни комуникативни връзки с форми като предговора и послеслова, летописа, летописния разказ, историята и дори фикционалната литература. В главата „Българската литература през XVII и първата половина на XVIII век" от „История на българската литература", Т. 1, спирайки вниманието си върху извънтекстовите записи от периода на Османското владичество, П. Динеков пише: „Може да се отбележи още едно интересно явление през XVII и XVIII в. – *летописните бележки*, които се явяват най-често като приписки по страниците на отделни книги и сборници. (…) Приписките обикновено са кратки, засягат

[1] Свидетелство за това са усилията на учени като Йордан Иванов, И. Гошев, Беньо Цонев, И. Русева, Боньо Ангелов, Маньо Стоянов, Христо Кодов, Стефан Кожухаров, Борина Велчева, Донка Петканова, Божидар Райков и редица други.

съдбата на ръкописа, споменават случки от всекидневието, понякога отбелязват исторически събития, особено войни и военни действия." И по-нататък добавя: "С тая традиция (на летописните, исторически по своя характер бележки – б.м., П. Ст.) са свързани в известна степен и "Славянобългарската история" на Паисий Хилендарски, и бележитата автобиография на Софроний Врачански"[2]. Маркираната в цитирания пасаж идея заслужава специално внимание, доколкото чрез нея би могло да се осъществи наблюдение върху развитието на определена домашна книжовна традиция, да се проследи специфичното преливане от жанр в жанр или да се открои "паметта", която определен жанр пази по отношение на предхождащите го жанрови форми в конкретен културен контекст. От гледна точка на настоящия доклад особено любопитна е връзката между приписката като конструкт и Житието на Софроний, защото в нейната основа може да бъде разпозната представата за човека, за личността, спецификата на саморефлексията, която несъмнено носи своята темпорална (историческа) оцветеност. Ако Паисий конструира историята от позицията на рода, Софроний преживява историята от позицията на индивида. Традиционно релацията индивид – личност се обвързва с поместването на човешкото същество в света, с типовете взаимодействие между човека и заобикалящата го, най-вече социална, реалност. Персоналността като близко родствена на личността (в някои текстове двете понятия могат да бъдат употребени почти като синонимни) връща чрез някои обяснения на първичната си употреба назад във времето, към гръцката и римска древност – към актьорската маска и актьорския глас. Ако тръгнем от разбирането за личността като своеобразно поемане на различни социални роли, акцентът в този текст може да бъде определен като щрихиране на лицата/"маските" на индивида, такива, каквито са ги съхранили приписките от XVII- XIX век.

Публикациите върху разглежданата проблематика съдържат различни класификации върху основата на различни делитбени белези. Сред тях заслужава да бъде спомената кратката, но твърде стройна, ясна по-своята структура и компетентна статия на Б. Райков "Приписките в системата на старата българска книжнина"[3]. Ще си позволя, според конкретно избраната гледна точка, да предложа условното отграничаване на няколко основни групи приписки и чрез тях да потърся пътища към изграждането на представата за личността от периода. Тук би трябвало да бъде внесено уточнението, че към отделните групи в

[2] **История** на българската литература. в 4 т. Т. 1. Старобългарска литература / под ред. на Велчо Велчев и др. София: БАН, 1962, с. 414.

[3] Вж **Райков**, Божидар. Приписките в системата на старата българска книжнина. – В: *Palaeobulgarica=Старобългаристика*, 16, 1992, № 2, с. 38–49.

някои случаи могат да бъдат отнасяни по-скоро смислови цялости, а не пълният текст, поради възможността в една и съща бележка да присъства информация от различен характер, което предполага и разнообразие в оптиката към нея. Схемата за систематизация, към която този текст се придържа, има в основата си личностната саморефлексия. Човекът от периода вижда себе си през призмата на: **а**) собствената си единичност (споменава се име, дата на раждане, рождено място, дата на смърт, някакви личностни характеристики); **б**) на рода (препратка към родители и други родственици, към семейни събития като годежи, сватби и др. под); **в**) на вярата (нерядко тези споменавания са обвързани в двойката християни – агаряни/неверници); **г**) на принадлежността към определен социален кръг или професия (тук особено е мястото на книжовниците и подвързвачите, най-често монаси или даскали, които естествено са и най-често споменавани в т. нар. първични приписки, оставени от ръката на скриптора; **д**) на "личната история" – отбелязване на случки или събития, които засягат отделния човек или относително малки групи от хора; **е**) на "голямата история" – отбелязване на събития, които науката история помни, пречупени през личното преживяване или през личното "дочуване", доколкото някои бележки предават сведения, получени от други лица; **ж**) на региона/ селището, в което е роден или в което се намира в момента на писането авторът на бележката (споменаването на различни топоними и отнесеността към тях). Обединяващи за всички тези приписки са *споделянето*, от една страна, и стремежът към *съхраняване* на онова, което се схваща като паметно, от друга. Всяка една от посочените групи съдържа няколко подгрупи, които няма да бъдат очертавани тук поради ограничения обем на текста.

Приписките, които могат да бъдат отнесени към първата група, могат да бъдат обвързани със следване на познат от средновековните текстове канон, в който името на кописта е съпровождано от характерните формули на самопринизяване и молба за снизхождение, могат да бъдат твърде лаконични в своята констативност, а могат да бъдат изградени и твърде свободно, да акцетират върху онова, което оставилият приписката е сметнал за важно по отношение на личността, за която споменава, била тя своята собствена или друга. Бележка, която вижда човека през неговата ако не изключителност, то поне откроеност сред другите, е оставена върху страниците на Апостол от 1362 г.: "Сие книга от Марков манастир ова дете що п(о)тъписа писмо беше от Зубо(в)це. Го викат Алекса. Това дете пописа писмо таке да се знает 1812" (№88(52)[4]. Приведената приписка е късна и въпреки това тя свидетелства, че спо-

собността не само да се чете, но и да се пише се схваща като достойна за отбелязване. Двукратно повтореното съобщение „пописа писмо" поставя ударение върху изключителността на факта, която вероятно произтича от твърде ранната възраст на детето, останала неназована точно, както и от обстоятелството, че е усвоено не само четенето, но и писането, а това дава основание името на момчето да бъде оставено за бъдещите поколения. Интересно е, че това име не е придружено от уточнение за родителите, не е спомената фамилия или бащино име. Присъства само топонима Зубовце и това сякаш още по-ясно откроява значимостта на самото дете, на личността. (Да припомним традиционното за Средновековието назоваване на монаси и книжовници само със собствено име и родно място). Любопитна е и приписката, оставена на предната корица на Четириевангелие от XVI в. под № 860. Тя гласи: „Сие Евангелие церконно да са знае ка го повеза даскал Тоодар от Тетевене дека са пресели тука та испиваше по пет оки вино наведнаш и прочее ходеше с..." За съвременния читател остава неизвестно с кого или с какво се е движил, изглежда, нелишеният от колорит даскал Тодор, но затова пък той остава паметен с две свои способности, които заслужават да бъдат отбелязани, защото са рядкост – да подвързва книги, което несъмнено е поощрimo умение, и да изпива наведнъж пет оки вино, което не е коментирано в никаква посока и ако не е поощримо, поне е удивително. Съчетаването на високото и ниското, което в определена своя разновидност се наблюдава в споменатата бележка, не е изключение при приписките, като в някои случаи то придава специфична наивност, чистота, естественост на споделеното.

В някакъв смисъл гранични по отношение на първата и втората група са приписки от следния тип. На лист 1а в Дамаскин от 1750 г. под №328 (62) е отбелязано: „1768 Знано буди како родисе поп Стойков отрок месец йануарий [11] на памет преподобнаго Теодосия да служи." Честването на св.Теодосий Велики, свързвания с ортодокса римски император, се извършва на 11 януари. В някакъв смисъл като повтаряща модела, но смислово обърната, може да бъде разгледана приписката от Требник на Димитър Йоанович, от XVII в. (№971): „Престави се даскал Никола хаджи Семков месец ноеврия ден [13] на светаго Иоана Златоусти: 1786 года". Човешкият живот, тайнствата на раждането и смъртта, традиционно са отнесени към важния цикъл на църковните

[4]Наблюдаваният в този текст материал е от „Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека", направен от Б. Цонев и посочената номерация е съобразена с него – бел. а., П. Ст.

празници, доколкото кратката човешка „история" става "легитимна" чрез значимата и устояла на времето история на вярата и църквата. И в двете бележки се съобщава събитие, свързано с отделния човек, но той е споменат и чрез баща си, а това по някакъв начин го препраща и към общността на рода.

С примера от втората група приписки се демонстрира една твърде интересна практика от разглеждания период – книгите да бъдат използвани като своеобразно средство за общуване от разстояние, за кореспонденция. Върху техните страници могат да бъдат открити "писма" с различно съдържание и дори една покана за годеж: „М(н)ого живот и здра(ве) от мене Петко до тебе Йоване да знаеш да додеш щеме да правиме годеш и сватба" (Октоих от края на XVI в., №930 – приписката е видимо късна, но не е датирана). Любопитно в случая е, че имената на онези, на които предстои да бъдат сгодявани и женени, не се споменават. Причина за това може да бъде близостта на получателя на поканата до семейството на пишещия, което предполага и неговата предварителна осведоменост. Друго възможно обяснение би отвело към осъзнаването на важността на събитието за семейството, за рода, в чиято средищна значимост отделният човек, индивидът сякаш потъва и се разтваря, изгубва името си, за да остане с функцията си, с промяната на статуса си в системата на родовото – от ерген/мома в съпруг/съпруга.

Верската идентификация е не само твърде стара, устойчива, но и същностна, доколкото препраща към стабилни културни, цивилизационни конструкти. Открояването на верската принадлежност е важен индикатор в рамките на разнорелигиозната Отоманска империя и нейното маркиране става чрез различни механизми, чрез следване или отклонение от съществуващи от Средновековието формули. В разглеждания кръг приписки християнинът често преживява себе си през чувството за някакъв вид нараненост, похитеност, през мартирологичното. Най-вероятно от XVII в. е останала бележка, която илюстрира тази тенденция: „Ох что ва времена страдаше християни мнимисе яко нест тако било ни ва Диоклитиянова времена." (Панигирик от началото на XVI в., сръбска редакция, №300(4).

Интересен щрих към представата за начина, по който личността вижда себе си като принадлежаща или контактуваща с определен социален кръг, е бележката от Миней за м. септември, XVI в. под № 909: „Лисах в 1724 година: направих келията и магерницата, и двора, и прекарах водата вътре, но зле си изпатих аз нещастният, понеже изпаднах в лоши безчестия, като ме наклеветиха несправедливо и неразумно. И

затова пиша: който монах отиде в някой пуст или друг манастир, нека по-напред да си помисли, че тогава да отиде; само нека първом си напълни кесията, за да не страда, както се отплатиха на мене"[5].

Внимателното изброяване на всичко извършено едновременно се стреми да докаже добросъвестността на пишещия в собствената му работа, в онова, което го легитимира в определен кръг, за да бъде нает като строител, и злонамереността на клеветниците, като постига ефект на контраста. Последното изречение крие елемент на ирония, но и на горчивина, внушава идеята за отплащане за доброто със зло, която е и същност на предупреждението.

Човекът уплътнява представата за своя относително ограничен свят чрез редица споменавания за събития, които го засягат лично, които се осмислят като знакови в индивидуалното му, дори камерно или интимно, битие. Подвидовете в тази условна група са многобройни и особено разнообразни. Някои от свидетелствата обвързват отделната личност с живота на местна социална общност, докато други имат съвсем индивидуален характер. В Сборниче от 1639 г. (№274 (542), например, присъства бележката: „Съписашес сиа диаконства в лето: 1639 и сие лето много напасти бише на християне: най паче на мене грешнаго: много пострадах от бродница, мало ми глава не отиде. И пакы помощию Божию избавлен бих. Господ и Пресвета да им судит, и 318 светих отць да им не просто ни в си век, ни в будущи" (л. 48а). Несъмнено срещата с бродници е твърде лично преживяване, а оставилият записката го е почувствал като толкова значимо, ужасяващо и паметно, че бележката за него е вмъкната в самия текст, а не е изписана в полетата.

Особено ценен за науката е кръгът извънтекстови бележки, които засягат исторически събития. Този тип приписки са коментирани по различни поводи и от различни гледни точки[6]. Тук, само като илюстрация, ще приведа кратка приписка, която лаконично, но със сгъстена емоционалност, свидетелства за кърджалийските набези от XVIII в. „Преписах аз многогрешен поп Никола, да се знае коя година додоше

[5]Приписката се намира на първия празен лист в началото на ръкописа.

[6]Вж Опис на славянските ръкописи в Църковно-историческия и архивен институт на Българската православна църква : Т. 1-. / Боряна Христова, Елисавета Мусакова, Елена Узунова ; науч. ред. Климентина Иванова. София: Борина, 2009. 256 с.; Факти и мистификации в старите текстове. / [Александър Антонов ... и др.] ; състав. Боряна Христова, Елена Узунова. София: НБКМ; ИК Гутенберг, 2011. 568 с.; Писахме да се знае. приписки и летописи. / ред. Венцеслав Начев, Никола Ферманджиев. София: ОФ, 1984. 480 с.; Манолова-Николова, Надя. Приписки и микроистория. – В: *Историческо бъдеще*, 1999, № 1–2, с. 214–225.

кърджалие, много зулум учинише, ох, ох, ох, зулум учинише в лето господне 1796"[7].

Отбелязването на топоними естествено се извършва във връзка с някакво събитие, случка. Споменаванията на месторождение, на манастир, в който е започнат или завършен ръкопис, на топоси, обвързани с определено историческо събитие, са отделени в група, доколкото те свидетелстват за типа връзка, която човекът чувства между себе си и пространството, а известно е, че т. нар. локална идентификация е от съществена важност и за конструираната по-късно национална идентификация. Споменаването на топоним е важно и от гледна точка на историята. Примерите в това отношение са многобройни. Ще си позволя да приведа само един от тях поради неговата важност: "Да се знае кока дойде Софрония владика у Враца у сене 1795." (Златоустови и други слова; писал поп Тодор от Враца на 1756 г. (№322 (535)[8].

Твърде беглото препращане, което настоящата статия може да си позволи, към толкова разнообразен материал, какъвто са приписките от периода XVII – XIX век, не позволява да бъдат очертани различни тенденции в развитието на приписката от гледна точка на поставения проблем за разноликостта на личността, отразена в извънтекстовите бележки. Стремежът на написаното обаче е да подчертае пресичането на различна проблематика в рамките на една и съща бележка, което предполага изграждането на решетка от семантични ядра, чрез която би могло да бъде осъществено едно по-задълбочено и обхватно изследване – както на обектите, към които приписката от периода насочва своето внимание, така и на пишещите, вплели по свои специфичен начин индивидуалността си в написаното.

[7] Цонев, Беньо. Опис на ръкописите…Т. 1, с. 46

[8] Приписката е спомената от **Москов**, Моско в статията му „Трети нов дамаскин", поместена в *„Българска сбирка"*, 1905, №7, с. 509.

„... НА ГРАНИЦАТА МЕЖДУ СТАРИЯ И НОВИЯ СВЕТОГЛЕД“

Петя Костадинова

Сферите, в които професор Динеков е работил през своя ползотворен за българската филологическа мисъл живот, се определят от изследователския му интерес към фолклора, към българската литература и към славянските литератури. Доколкото фокусът при литературните изследвания е поставен отчетливо върху исторически аспект, включително върху периода на Българското възраждане, на практика всяко изследване съдържа – освен анализ на литературността на текстовете – и аспект, обърнат към историята на новобългарския книжовен (стандартен) език[1]. В не малко свои работи професор Динеков разисква както въпроси, свързани с общия интелектуален климат, така и ролята и мястото на един или друг възрожденски книжовник в процеса на създаване и развитие на новобългарския стандартен език. За историята на новобългарския език извънредно интересни и все още актуални – въпреки последвалите многобройни изследвания, са проблемите, свързани с определяне на началото на процеса, създал този български стандартен език, на който говорим днес; проблемите, свързани с идеологията, споделяна от българските църковни деятели, книжовници и общественици в този процес – които също продължават да бъдат актуални въпреки следващи изследвания; проблемите, свързани с мястото на възрожденските ни поети и писатели в изграждането на съвременния български книжовен език. В този смисъл интелектуалното наследство на професор Динеков съдържа схващанията му по не малко крайно ползотворни за неговото време проблеми, които продължават да бъдат актуални и днес.

Още в първите си изследвания професор Динеков разглежда конкретните занимаващи го въпроси около Българското възраждане като тясно обвързани с променящата се светогледна нагласа на българските книжовници: „Първите възрожденци стоят на границата между стария и новия светоглед. В известни отношения те следват заветите на своите

[1] Тук термините „книжовен език“ и „стандартен език“ се използват като синоними.

предходници – представители на религиозно-поучителните традиции на старата литература, но по редица въпроси имат вече съвсем ново отношение, разбира се – отразено различно, у всекиго от тях."[2] Светогледната нагласа е в основата на чувствителността на първите български възрожденци към обществени въпроси. Светогледната нагласа професор Динеков поставя и в центъра на своите филологически разработки за Паисий, Софроний, Григор Пърличев, Братя Миладинови, Раковски, Петко Славейков. Светогледната нагласа е и в основата на филологическите решения при създаването на новобългарския книжовен език върху тогавашната говорна практика[3], срв. само едно от точно формулираните му схващания в споменатата вече книга: „ Средата на XVIII в. е в нашата история не само начало на национално, но и на идейно, светогледно възраждане в най-широкия смисъл на думата – край на средновековието и начало на модерната европейска култура"[4].

Именно светогледната нагласа е това, което е в основата на отмирането на по-стари литературни жанрове („Освобождаването от средновековната концепция за господството на черквата в обществения живот, от религиозния характер на мислене коренно изменя облика на литературата; изчезват средновековните жанрове и форми..."[5]). Разбирането на Възраждането като епоха, свързана най-тясно с демократизма и хуманизма, въвежда в писателската практика възможността за съвършено нова писателска позиция – авторът да говори за себе си: „човекът на Възраждането не се стеснява да говори за себе си, да спре вниманието на обществото върху себе си"[6]. П. Динеков илюстрира това си схващане с изследванията си върху жанра на автобиографията и върху мемоарната литература от българското Възраждане във връзката им със старобългарската литература – Софроний Врачански, Г. С. Раковски, Гр. Пърличев, П. Р. Славейков: „Не е трудно да се открие известна жанрова приемственост между първите произведения на новата бъл-

[1] **Динеков**, Петър. Първи възрожденци. София: Хемус, 1942. 184 с. Тази книга излиза като трета част (трети брой) от библиотеката „Из българското минало. Редица общедостъпни книги за историческо знание", уреждана от Александър Бурмов.

[2] Освен посочената по-горе книга, срв. и **Динеков**, Петър. Начало новой болгарский литературы. (В свете общего развития литератур Восточной Европы). – В: *Acta Litteraria Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, T. 5, 1962, c. 424–432; **Динеков**, Петър. Между свои и чужди. лит. статии. София: Бълг. писател, 1969. 311 с.; **Очерци** за българските писатели. сб. Ч. 1. София: Бълг. писател, 1973. 470 с.

[3] **Динеков**, Петър. Първи..., с. 7–8.

[4] **Динеков**, Петър. Между свои и ..., с. 137–138.

[5] Пак там, с. 142.

гарска литература и някои старобългарски жанрове [...] Стилистичното оформяне на послеслова на Паисиевата история напомня познатата форма на автобиографичните бележки в съчиненията на български писатели от XV – XVII век [...] Подобна връзка може да се открие и между автобиографията на Софроний Врачански и средновековни летописни бележки и приписки“[7]. Именно като проява на светогледна нагласа професор Динеков интерпретира и „Житието“ на Софроний: „Самото обстоятелство, че Софроний пише своята автобиография, вече означава скъсване със средновековната традиция на скриване и принизяване на писателската личност. Средновековната българска литература не познава жанра на автобиографията – тоя жанр се явява у нас през епохата на Възраждането. И това е несъмнена проява на ново отношение към човешката личност, на своеобразен индивидуализъм и хуманизъм“[8].

Светогледната нагласа има и лингвистични измерения. Теоретично те са мотивирани в тези лингвистични теории, които интерпретират т.н. езикова картина на света или езиков модел на света. Всяка езикова структура по специфичен за себе си начин чрез лексикалната и граматичната си система класифицира нещата от света (обекти – вкл. човек, общност от хора; свойства; действия; отношения – вкл. социални) въз основа на взаимно свързани критерии, включващи не само сетивно и/или рационално видимо сходство/различие между тях, но и културните стойности на обществото, което говори езика. Именно тази класификация, отразяваща действителността, се кодира на различни равнища в езика като негова собствена езикова картина и като се подлага на изследване, позволява да се конструира моделът на разбиране на света, към който се придържа езиковата общност. Езиковата картина на света е различна от език в език и от един етап в развитието на езика в друг етап. В този смисъл създаването, последвалото развитие и приемането на новобългарския стандартен език от обществото предполага създаване, развитие и приемане на определена езикова картина, в която е отразен и процесът на промяна на светогледната нагласа, така добре ситуиран в творчеството на академик Динеков.

Един от основните концепти във всяка езикова картина на света, във всеки модел на света, отразен в езика, е времето – като неотделимо от пространството и от действията на всяка конкретна личност (които се извършват във времето), то е и най-чувствително към всеки вид про-

[7] **Динеков**, Петър. Из историята на българската литература [и фолклор]. [сб. от статии]. София: Наука и изкуство, 1969. с. 176–177.

[8] **Динеков**, Петър. Между свои и..., с. 138.

мяна в човешкия живот[9], тъй като е свързано с цяла система от приети-
те в една или друга езикова общност ценности, поведение, осъзнаване
на света наоколо, ритъм на живота, отношение към света изобщо и т.н.
и т.н.[10] Тук ще разгледам няколко откъса от „Житието" на Софроний
от гледна точка на времето като концепт от светогледната нагласа на
неговия автор през призмата на дрехата, обличането и преобличането.

По-нататъшното изложение използва виждането на П. Сорокин за
социокултурното време и един привлекателен със своята съдържател-
ност и елегантност модел на социални средновековни практики, предло-
жен от Е. Лийч[11].

Според П. Сорокин времето е обект на интерпретации от различ-
ни гледни точки, съответно разработили различни негови концепции, но
„всички тези концепции и схващания за времето – метафизически, физи-
чески, биологически и психологически – са в някакъв смисъл също разно-
видност на социокултурното време, понеже те всичките са твърде много
обусловени от характера на социокултурната среда, в която са се породили
и разпространили." Без да навлизам тук в подробности от схващането на
П. Сорокин, ще отбележа тези характеристики на социокултурното време,
които са значими за по-нататъшното изложение. Така от една страна – со-
циокултурното време е свързано с изразяване на социокултурни феномени
в тяхната цялост, но чрез други социокултурни феномени, които изпъл-
няват функцията на отправна точка. От друга страна – социокултурното
време се дели неравномерно, то се състои от дълги периоди, (наречени от
П. Сорокин „интервали на празно траене" – по-нататък използвам термина
'интервал') и от значими за общността или обществото моменти (наре-
чени от П. Сорокин „събитийни и критични моменти" – по-нататък използ-
вам термина 'момент'). Ето защо и социокултурното време не е безкрайно

[9] **Бояджиев**, Цочо. Човекът и природата. Ренесансът на 12 век. София: УИ Климент Охридски, 1991. с. 120.

[10] **Gurewicz**, Aaron. Kategorie kultury średniowiecznej. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976. s. 95.

[11] **Сорокин**, Петър. Социокултурна каузалност, пространство, време. – В: *Идеята за времето*. антология. състав. и авт. на встъп. статия Здравко Попов, Цочо Бояджиев. Прев. Богдан Иванов Богданов и др. София: Наука и изкуство, 1985. с. 331–346. Тук и по-нататък цитатите от този текст. **Лийч**, Едмънд. Отново за антропологията. две есета относно символичното представяне на времето. – В: *ABC* на етнологията. антология на науката за човека, културата и о-вото. Т. 2. София: УИ Св. Климент Охридски, 1999, с. 246–266. Тук и по-нататък цитатите от този текст. (Същото есе е публикувано и в сборника „В паяжината на смисъла. Текстове по символна антропология". състав. Борис Николов, Румен Даскалов. Прев. от англ. Даниела Колева. София: ЛИК, 2000, с. 224–239)

делимо и освен това е качествено, продуктивно време, „което чрез своето преминаване се оказва един важен творчески, видоизменящ и трансформиращ фактор в твърде много социокултурни промени". Добра илюстрация, според мен, на казаното по-горе представя наличието във всяка култура на определена обредност, на определени социални практики – които представят момент/моменти от социокултурното време и при която принципна роля играят (наред с други конституиращи елементи) дрехите, приети от общността като повече или по-малко специализирани при извършването на едно или друго обредно действие[12]. Впрочем дрехите играят определена роля и в другите общи практики, свързани с всекидневни неща, напр. всекидневното облекло, храната, обичайните действия, извършвани във връзка с основен поминък и т.н. – т.е. които са характерни за времевия интервал.

Смяната на дрехите е един от аспектите на втората част („Времето и фалшивите носове") от есето на Е. Лийч „Две есета относно символичното представяне на времето". Е. Лийч предлага модел на празниците като разграничители на календарите, създадени от човека, чрез схема, формализираща „ортодоксалната социология на Дюркем".

Интерпретацията на празничните ритуали според Е. Лийч предполага „техники за променяне на статута на моралния човек[13], съдържа (според приетата тук терминология) прехода от интервал към момент и може да се разглежда като съставена от отделни фази, които тук ще представя по следния начин[14] и :

Фаза А. Обичайно социално/социокултурно светско време:

Фаза Б. Ритуалът на сакрализация или разделяне. Моралният човек се прехвърля от светския мир на непосветените към свещения свят; той „умира".

---

[12] Сам по себе си този въпрос е извънредно интересен, но тук се разглежда само един от неговите аспекти. У нас проблематиката е изследвана още от Д. Маринов – **Маринов**, Димитър. Народна вяра и религиозни народни обичаи. [моногр.] състав., ред., [предг.] Маргарита Василева. София: БАН, 1994; вж в лингвистичен аспект **Захариева**, Йорданка. Явното и скритото в думите за дрехи през Българското възраждане. [предг. Тодор Балкански]. София: За буквите – О писменехъ : Авангард Прима, 2006; кратки сведения поради другата си насоченост се съдържат и в **Легурска**, Палмира, Китанова, Мария. Тематичен речник на термините в народния календар. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2008, 152 с.; **Китанова**, Мария. Етнолингвистични етюди. В. Търново: ИК Знак'94, 2010. 136 с.

[13] „Морален човек" е термин, използван от Е. Лийч след Дюркем, вж **Лийч**, Едмънд. Отново за антропологията. две есета..., с. 262.

[14] Схемата на Е. Лийч подразбира, но не съдържа първата фаза, а само следващите четири.

Фаза В. Маргиналното състояние. Моралното лице е в свещени състояния, нещо като притаено оживление. Обикновеното социално време е спряло.

Фаза Г. Ритуалът на десакрализация или агрегиране. Моралният човек бива върнат от свещения към светския мир; той „се ражда отново", светското време започва отново.

Фаза Д. Това е фазата на нормалния светски живот, интервалът между следващите един след друг празници (обичайно социокултурно време).

По-нататък, продължава Е. Лийч, видовете поведения, характерни за различните ритуални практики, могат да се класифицират в три вида – (1) случаите, при които се увеличават формалните отношения в общността и се изискват официални дрехи – официалност, (2) случаите като маскаради, пирове или карнавали, при които всеки се представя за някой друг и правилата, движещи обичайното всекидневие, са забравени – маскарад, (3) случаите, при които участниците се представят като противоположно различни: мъжете като жени, жените като мъже, кралете като просяци, слугите като господари и пр. – реверсиране на ролите. При това тези три случая се разграничават теоретично, но в практиката те обикновено са тясно свързани.

Централна роля за изложението по-нататък има преобръщането, реверсирането на (социалните) роли, налично в (2) и (3) по-горе: когато една или друга личност облича дрехи на друг, в рамките на (2) и (3) това означава социално друг – друга каста, друга прослойка, която е точно маркирана с определено облекло и която участникът в маскарада може свободно да иронизира. Както се вижда – обличането на друга дреха има конституираща функция във всички типове поведение, обвързани с механизма на създаване и преживяване на ритуалните практики, които пък създават социокултурното време в дадена общност. От гледна точка на моята теза предложената формализация е привлекателна с това, че ясно описва един добре подреден модел за измерване на социокултурното време (последователност от моменти, в които част от действията са свързани с преобличането, и интервали, в които нищо не се случва и в които се обличат обичайни дрехи) и се съгласува напълно непротиворечиво с виждането на П. Сорокин, изложено по-горе. Освен това в модела на Е. Лийч се вписват без теоретично усилие разграничените един от друг типове ритуално поведение: официалност, маскарад и реверсиране на ролите. Обръщането (или реверсирането) на ролите е типът поведение, който в схемата отговаря на фаза Б – действието преобличане в дрехи на друг.

И така – в какво социокултурно време живее Софроний според неговото „Житие“? Безспорно това е социокултурно време, определено чрез съответна система на позволени и забранени действия от християнството, от християнския мироглед и християнския морал, със съответно посочване на моменти (между които текат интервали), свързани с практики, характерни за християнството, които изпълняват функцията на отправните точки в процеса на течение на времето. Срв. такива части от текста му като[15]:

«двадесет години учих децата им на книжное учение, и на всякая недля, и на всякий праздник сказувах поучение (с. 35, л. 356-356 об.)

востанах от Тетевен да поида на Враца за воскресение Христово (с. 40, л. 359-359 об.)

ето прифтаса и свети Лазар, у тоя ден востанах от хану и поидох на божигробския метох, и мирно проминахме страстния седмици (с. 43, л. 360 об.)

Освен общите моменти за цялата българска езикова общност в социокултурното време, подчинени на християнския модел на времето, пак християнският модел на времето е в основата на събития, свързани и конкретно със Софроний, срв. напр. епизода с неговото ръкополагане (с. 38, л. 358), при който Софроний – според приетите правила – променя социалния си статут и един от знаците за социалната промяна са дрехите. В „Житието“ обаче съществуват и три други откъса, в които Софроний описва как се преоблича в дрехи, които не са характерни за християнската култура, анализ на които се предлага тук:

побягнах при татар аагаси, аз със зелен калпак, питат ме що си ти за члвк, да реку влдка есм, не дава ми ръка, ами рекох доктор есм: и оны.... (с. 41, л. 360.)

а аз завих главу мою сас шал и узех в руку камчик, и подбрах напред сиизину, и като пашов татарин борзо излязох на капията (с. 41-42, л. 360.)

...и аз седях между тях влашка качула имах на главу мою, зовяха ме язяджи Стоян (с. 43, л. 361.)

В описанията по-горе Софроний използва не свои дрехи, а дрехи на друг. И причината е напълно ясна – тя е формулирана от самия Соф-

[15]Дадените тук и по-нататък цитати са от **Дылевский**, Николай, **Робинсон**, Андрей. Софроний Врачанский. Жизнеописание. отв. ред. Дмитрий С. Лихачев, А. Н. Робинсон. Ленинград: Наука, 1976. След всеки цитат са дадени страниците от изданието и номера на листа от „Житието“. Правописът е осъвременен по обичайния начин при предаване на български възрожденски текстове.

роний: „...и не ме познаха каков человек есм." При очевидната пестеливост на описанията в „Житието", върху която обръща внимание и Петър Динеков, Софроний очевидно е схващал напълно културологичната и символната стойност на облеклото – както когато го има, така и когато го няма, и това е вероятната причина да предаде в повествованието подробностите на своето бягство. И неслучайно авторът на житието описва преобличането си само с един щрих, като посочва какво има върху главата си: покривалото на главата се свързва най-тясно с човешкото лице, което заема едно от централните места в средновековната символика, свързано със социалната индивидуалност[16]. Св. Иванова посочва, че освен оръжието, важен символ във външния вид по онова време е именно шапката[17] наред с цвета и формата във външния вид изобщо. Действията, извършени от Софроний в цитираните по-горе части от текста на „Житието" могат донякъде да се представят адекватно съобразно схемата на Е. Лийч по следния начин:

Фаза А. Софроний е облечен в обичайните си дрехи: той живее в своето социокултурно време.

Фаза Б. Софроний посяга към зеления калпак, влашката качулка или шала: той „умира" в своето социокултурно време.

Фаза В. Софроний е със „зеления калпак", „влашката качула" или шала на главата си: той „оживява, живее" в другото социокултурно време.

Фаза Г. Софроний отхвърля зеления калпак", „влашката качула" или шала: той „умира" в другото социокултурно време.

Фаза Д. Софроний е облечен отново в обичайните си дрехи: той „се ражда отново" в своето социокултурно време.

Всъщност известно е, че в рамките на османската империя принадлежността към определена поданическа (социална) категория се доказва и чрез задължителни изисквания към външния вид, т.е. към дрехите, които индивидите, принадлежащи към една или друга социална категория, могат да носят (и съответно да не носят), като се акцентира върху цвета на тюрбана. Но освен това анализът на документите показва недвусмислено и че при изискванията, свързани с нормирането на облеклото, се допускат изключения, а и се правят многобройни наруше-

[16] **Денкова**, Лидия. Средновековното тълкуване на лицето: примерът на старобългарската литература. – В: *Palaeobulgarica=Старобългаристика*, 20, 1996, № 1, с. 86–98.

[17] **Иванова**, Светлана. Карнавал – имперски интермедии. – В: *Представата за „другия" на Балканите*. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 1995, с. 55–61.

ния[18]. С други думи, посоченият модел донякъде може да се използва и за описание на практиките на преобличане в не-свои дрехи не само в Софрониевото „Житие“, но и в доста други литературни текстове от по-ранното или по-късното ни Възраждане. Ето защо бихме могли да обобщим приложения модел например така:

Фаза А. Християнинът е облечен в обичайните си дрехи: той живее в своето социокултурно време.

Фаза Б. Християнинът облича дреха или дрехи, характерни за друго социокултурно време: той „умира“ в своето социокултурно време.

Фаза В. Християнинът е облечен с дреха или дрехи, характерни за друго социокултурно време: той „оживява, живее“ в другото социокултурно време.

Фаза Г. Християнинът отхвърля дрехата или дрехите, характерни за друго социокултурно време: той „умира“ в другото социокултурно време.

Фаза Д. Християнинът е облечен отново в обичайните си дрехи: той „се ражда отново“ в своето социокултурно време.

Но обсъжданият модел може да се приеме за адекватен на описанията от „Житието“, както и на други подобни описания от възрожденската ни литература, само донякъде – защото става дума едновременно за две неща: реверсиране на социални роли и реверсиране в различни социокултурни пространства – християнското и нехристиянското. Т.е. можем да приемем този модел като адекватен – но ако мислим не просто за реверсиране на социални роли, а за усложнено реверсиране на социални роли. Това би се съобразило с факта, че случките от Житието“ на Софроний отразяват сюжет, който се разиграва в нехомогенна в културно-религиозно отношение среда, описвана чрез две социокултурни времена и две структури на социални роли. Двете структури от социални роли съжителстват със значимо напрежение помежду си в едно и също пространство и в едно и също физическо време, а практиката/практиките на преобличане в дрехи на другия (усложнено реверсиране на социални роли) е един от начините, по които това съжителство се осъществява. Ако приемем, че можем да аргументираме отношението между преобличането в дреха на другия в среда, нехомогенна в културно-религиозно отношение, и измерването, подреждането на собственото социокултурно време, то тогава следващият въпрос би бил: какво време се създава чрез този механизъм или какво точно означава този тип съжителство между двете социокултурни времена.

[18] **Иванова**, Светлана. Карнавал – имперски..., с. 55-61

Социокултурното време е общо време – т.е. както беше посочено по-горе, то организира, измерва по общ за всички начин времето на общността чрез последователност от моменти, които събират субективните, личните времена на членовете на същата общност, и интервали, в които субективните, личните времена на членовете на същата общност имат известна самостоятелност едно от друго. Общото социокултурно и относително самостоятелното лично време са двете оси, по които тече времето изобщо. Посочените по-горе практики на преобличане в дрехи на друг засягат субективните, личните времена на членовете на културно-религиозната общност. Така може да се предположи, че когато християнин използва практиките на преобличането в дрехи на друг от друго социокултурно време, той в действителност разширява своето лично време в рамките на общото социокултурно време за сметка на другото социокултурно време[19].

Това е достатъчно сериозно основание в лексикалната система на българския език от времето на Възраждането да съществува специална дума за назоваване на интерпретираните тук практики на преобличане в дрехи на друг. Действително намираме такава дума в речника на Найден Геров – глаголът *предрешвам (се) / предрешям (се)* и съответно *предреша (се)* като св.в. В първото си значение този глагол е определен от Н. Геров като синонимен на глагола *преоблачам (се) / преобличам (се),* който се е запазил и в съвременния български език като *преоблека (се) / преобличам (се)*. Второто значение на *предрешвам (се) / предрешям (се)* е тълкувано като 'Облачямся в дрехи, които друг път не носа, та да не ся познавам' – както се вижда, тълкуването на Н. Геров почти дословно повтаря казаното от Софроний: „...и не ме познаха каков человек есм." Защото Софроний извършва точно това – предрешва се. Облича дрехи, които не са християнски, нямат място в нито един фрагмент от социокултурното му време – за разлика например от дрехите, в които той се преоблича, когато го ръкополагат или когато изпълнява длъжностите си в църквата.

Софроний, както и всички българи от неговото време, е в пряк допир с друго социокултурно време – което е определено от не-христи-

[19] Разбира се, съществуват условия, при които това може да стане безнаказано, но съществуват и условия, които поставят героя в такъв или подобен сюжет, но предполагат и наказание. Тук този въпрос не се обсъжда, частично е засегнат у **Костадинова**, Петя. За дрехата и времето на другия. – В: *Антропологични* изследвания. Т. 2. София: НБУ, 2001, с. 107–116; **Костадинова**, Петя. Концептуализация на времето (Възраждане на езиковата картина на света в новобългарския книжовен език). – В: *Българите*. книжовността. езикът. София: БАН, 2008, с. 227–276.

янска религия, от не-християнски мироглед и не-християнски морал, но е подредено по същия начин (т.е. последователност от моменти и интервали). Доколкото двете култури не се намират в симетрична, а в несиметрична властова схема – т.е. християнството е в подчинено положение, дотолкова Софроний или който и да било друг християнин по българското езиково землище преживяват различни по интензивността си сблъсъци между своето и другото социокултурно време. Наличието на лексема, която отразява в значението си усложненото реверсиране на социални роли в различни социокултурни времена и разширяването на собственото социокултурното време указва честотата на такава, а и други подобни практики. В последвалото развитие на езика този глагол постепенно отпада от активния речников фонд, като в съвременния език се появява главно в преводни текстове.

Епизодите със смяната на дрехите и зеления калпак правят впечатление много по-късно на Емануил Попдимитров. На литературоведите е известно, че той пише поемата си „Софроний", в която представя на практика цялото „Житие" в стихотворна форма – освен проповедите и възванието на Софроний по време на войната на Русия срещу Турция от 1806-1812 г.[20] Е. Попдимитров разчита значението на „зеления калпак" и „влашката качула" от „Житието" именно през призмата на културологичната символика. Затова и в своя текст ги заменя с „чалма", макар че ги поставя в съвсем друг епизод – когато Софроний се крие в мюсюлманска къща: *С чалма на главата, // В харем се укрих, // И тъй се избавих // От лютата напаст*[21].

Любопитен е също така фактът, че по-късните изследователи на Софроний, какъвто е напр. Иван Шишманов, също прекрасно разбират символиката на дрехата в подобна несиметрична в културологично отношение ситуация и когато описват тези епизоди от неговото „Житие", използват думата „предрешвам се". Така Ив. Шишманов в студията си за Паисий пише по повод на Софроний: „Той е принуден при всичкото величие на своя сан и 55-те си години няколко пъти да бяга от Враца, и то *предрешен като турчин* (курсив авт. – Ив. Шишманов), за да не го узнаят"[22]

[20]Поемата е публикувана в сп. *Листопад*, г. XII, 1931, кн. I–II, с. 18–35.

[21]Пак там.

[22]**Шишманов**, Иван. Избрани съчинения. Том 1. Българско възраждане. [студии]. София: БАН, 1965, с.85.

„ЛИТЕРАТУРНИ ОБРАЗИ" НА ПЕТЪР ДИНЕКОВ: КРИТИЧЕСКИ КОНТЕКСТИ

Елена Гетова

През 1956 година излиза един сборник със статии на Петър Динеков, който като че ли остава съвсем незабелязан от литературната критика и е подминат без реакция от страна на рецензентския интерес. Може да се каже със сигурност, че на такъв липсващ афинитет към текста се „радват" и следващите две преиздавания на книгата – през 1958 и през 1968 година. Какво се случва на т. нар. критически хоризонт и защо сборникът „Литературни образи" не получава адекватен или дори семпъл резонанс сред литературното и научното си обкръжение? Как и защо други теми, текстове, книги, научни жестове, продуцирани от учения, изместват тези „образи" от полезрението на литературните наблюдатели и се оказват по-значими и значещи за производството на литературнокритически контексти, свързани и предопределени от фигурата на изследователя и изследователите? В какви други лично-научни проекти и замисли се появяват поредните три издания на сборника, който ни интересува? И как реагира на тези научни събития обичайно бързата критическа мисъл?

Факт е, че от т. нар. ранни сборници и книги на Динеков подобна съдба споделя и една друга емблематична за настоящото наблюдение книга – „Литературни легенди" от 1942 година, а едноименната статия е публикувана за първи път в „Златорог" през 1937. Трябва да се отбележат някои изключения по отношение на тази инерция на мълчание. В текста си „90 години от рождението на П. Динеков" Св. Николова твърди за посочените „легенди", че попадат в контекста на афинитета на учения към „малките научни форми" и принадлежат към третата „научна линия", която, заедно с издаването на текстовете на български класици и основаването и редактирането на редица научни периодични издания, оформя маркерите на творческия му път. И въпреки преценката, че „двете забележителни книги от 1942 година – „Литературни легенди" и „Първи възрожденци", са посрещнати с изключително внимание от литературната и научната критика[1]", това не може да се каже за по-късните научни и

[1] **Николова**, Светлина. 90 години от рождението на академик Петър Динеков. – В: *В* наследство на Петър Динеков – традиция, приемственост, новаторство. ред. кол. Константин Косев и др. София: КМНЦ, 2001, с. 12.

рецензентски интереси към сборник като „Легендите“, а в този смисъл и към „Образите“.

Една нова аналитична нагласа, която е подчертано осмислена в търсене на адекватните на времето ни сега послания на статията „Литературни легенди“, се появи през 2003 година под заглавие „Литературни легенди – втори стазим. Текст за Петър Динеков“. Авторката Ю. Йорданова разглежда конкретния текст на отделната публикация, интересувайки се от мястото ѝ в дебатите за фолклористиката като наука сред останалите хуманитарни дисциплини. Трябва да признаем, че разпознаването на Динековите послания от така ранната за него 1937 година като представителна за питанията на учения по повод на „правилата на научната езикова игра, за безвъпросността на емпиричните данни и за наративните спекулации на историческото сюжетиране, за самоцелната любознателност на науката и моралистичната деятелност на образованието, за непостижимостта на истината и безутешността на познанието[2]“ са интригуващи тълкувания, които имат своите сериозни основания в текста на статията за легендите. Това, което е важно за друга посока на изследване, е разглеждането на споменатата публикация в контекста на оказалите се също така емблематични, но и малко познати научни фрагменти в споменатия едноименен сборник. По-ранният като хронология изследователски текст – този на Св. Николова, занимаващ се и с посочения сборник, коментира така жанровата форма на „Литературни легенди“: „Съставени от отделни статии, всъщност те не са просто механичен сбор от частични наблюдения, а осмисляне на някои значителни проблеми в литературния живот от началния период на Българското възраждане и анализ на някои от най-характерните постижения на българската литература след 1878 г.[3]“.

Ако обаче обърнем поглед към литературнокритическия интерес през споменатите години на поява на другата сборникова „форма“ –„Литературни образи“, ще намерим редица възможности за полагане на текста на книгата в контекста на други подобни книги, появили се в авторската биография на Динеков както преди, така и след нея. По този начин се оказват значими като послания и концептуално осъзнаване на написаното в неговата цялостност предхождащите „Образите“ (1956) „Легенди“ (1942) и последвалите не след дълго „Литературни въпроси“ (1963).

Едва ли е случайно съвпадението в настояването на *литературността* в тази своеобразна Динекова „триада“ – легенди – образи – въ-

[2]**Йорданова**, Юлия. Литературни легенди – втори стазим. Текст за Петър Динеков. – В: *Литературна мисъл*, 2003, № 1–2, с. 124.

[3]**Николова**, Светлина. 90 години от рождението..., с. 12.

проси. Още една типологическа характеристика отвежда към основателността на подобни паралели – това са паратекстуалните решения, обрамчващи „малките" текстове – предговорите. Наблюдението над тези сегменти от текста се оказва съзнателно ориентирано към търсене на отговори относно авторските решения за назоваване на жанровия избор, т.е. как самият изследовател проблематизира събраните в книга свои научни констатации, форматирани като отделни части – статии. В първия случай, на „Легендите", е показателно концептуализирането на цялото не в предсказуемия уют и красноречие на въвеждащите думи, а в композиционните разполагания на отделните статии. Всяка една от тях засяга, коментира и поражда важен литературноисторически или литературнотеоретичен въпрос и може да се каже, че при добросъвестно проучване като това на Ю. Йорданова върху отделна статия от сборника ще се окаже, че това е една от ранните Динекови книги с неподозиран и недооценен изследователски потенциал. Сред общо петнадесет фрагмента осем са литературнотеоретични, а останалите се занимават с конкретни прояви на авторски почерк на български класик или отделно произведение от канонзадаващите в националната литература. Този баланс между аналитичен обзор и теоретичен ресурс на усвоеното във Варшавския университет знание на младия учен е показателен за концептуалните стратегии на подобен сборник – той заявява притегателната сила на една модерна теоретична платформа, съзвучна с националните контури на литературното наследство. „Писател между своите съвременници", „Литературата и съдбата на народите", „Нашият литературен досег с Европа", „Изгледи за българския роман", „За и против българската и чуждата книга", „Животът в литературата", „Поезията като всекидневна потреба[4]" се занимават, както и статията „Литературни легенди", с теория на литературната история, запазвайки есеистичния патос на пристрастния и страстен изследовател. Другите литературоведски опити – „Основни настроения в „Под игото", „Ст. Михайловски – от човека към моралиста", „Пенчо Славейков като литературен критик", „Яворовата Калиопа в поезията и в живота", „Разказите на Михалаки Георгиев", „Елин Пелин – човекът и художникът", „Култ към красотата у Йордан Йовков"[5] – също така биха могли да бъдат емоционално оценностени като експресии, неприсъщи за по-късния овладян академичен стил на професора от Софийския университет. И ако все пак тук констатираме една подчертано теоретична

[4] Динеков, Петър. Литературни легенди. София: Бълг. мисъл, 1942, с. 160.
[5] Пак там, с. 160.

насока в търсене на изследователския подход към историята на българската литература, то последвалата литературна „сбирка" – „Литературни образи" – като че ли отстъпва в редица отношения на онзи ранен литературнотеоретически подход, който обещава да зададе фундамента на една бъдеща научна дейност.

Книгата „Литературни образи" и в трите си издания – от 1956, 1958 и 1968 г., е лишена от предговор. Тъй като е лишена и от рецензентски интерес, който би могъл да отговори поне на някои въпроси около жанровата парадигма на антологийното концепиране в текстовете на Динеков, остава наличното присъствие на конкретните варианти на книгата, както и подсказващите редица тенденции в научните пристрастия на учения подбрани статии. Тук не се срещат публикации, които да засягат обзорно-теоретично историята на литературната наука като литературоведски проблем. По-скоро става очевидно пристрастието на учения към конкретните проявления на националната традиция – от Паисиевата „История славеноболгарская" до поезията на Елисавета Багряна[6]. Дали е достатъчно обяснение за критическото мълчание или безразличие към тази Динекова книга фактът, че голяма част от статиите са публикувани и преди това в специализираната периодика? Струва ми се, че не. Има нещо емблематично в упоритото завръщане към „Образите", които, поставени сред научната продукция на професора, сякаш потъват в безбрежното и постигнато смирение, присъщо на Динеков. Той така и не се изкушава да ги редактира или предговори, или оценности, полагайки ги в някакъв свой, а не задължително литературен, научен или обществено-политически, контекст. Защото дори показателната времепоява на всяко поредно преиздание би могла да даде подвеждащо лесен и затова повърхностен и незадоволяващ отговор на въпроса за отсъстващите рецензии, които да засегнат например избора на антологичното като изследователски фундамент.

Единствената констатация, визираща точно този интересуващ ни аспект на теоретичните интуиции на изследователя по отношение на конструктите на антологията, е малката речникова статия, която в рамките на три-четири изречения представя в анотиран вариант съдържанието на Динековите „Образи". Намира се в направената от Татяна Янакиева „Био-библиография" на учения. След изброяване на заглавията на осемнадесетте кратки статии заговаря обобщаващият написаното пасаж: „Книгата представя обобщение на изследванията на автора в десетилетието след деветосептемврийската революция върху проблеми и автори от новата

[6] **Динеков**, Петър. Литературни образи. 3 изд. София: Нар. култура, 1968. 364 с.

българска литература. Тя обхваща литературния процес в широки хронологически граници – от зората на Възраждането до съвременността. В нея са включени редом с публикувани вече статии за Паисий, П. Р. Славейков, Н. Козлев, Л. Каравелов, Хр. Ботев, З. Стоянов, Хр. Смирненски, Д. Димов, Е. Багряна и нови изследвания за Елин Пелин, Й. Йовков и Н. Ракитин. Вътрешната спойка на отделните проучвания в книгата се гради върху единството на авторовия подход към литературните явления, върху марксическата им оценка, върху стремежа да се насочи вниманието към възлови моменти от литературния процес, да се разгледат отделни аспекти от творчеството на писателите в контекста на цялостното литературно развитие. Чрез тази книга читателят добива впечатление за най-важните етапи от развитието на новата българска литература[7]".

Макар и единствена, тази кратка „рецензия" всъщност се опитва да се справи с един много съществен въпрос, който поставят подобните сборникови формати на П. Динеков – кой е модусът на съвместяване на предложените изследователски призми към твърде разнообразни литературноисторически „събития". Струва си да се отбележат категоричните наблюдения и споделеното от негови ученици и последователи, че големият учен упорито отказва да сглобява мегаистории или мегасюжети въпреки редица успешни усилия в тази посока. Й. Холевич споделя например, че „основният жанр в книгите му беше сборник статии[8]", което, от своя страна, свидетелства за „ахронологизма на неговия литературноисторически проект[9]", както го нарича Ю. Йорданова. И ако ученият провижда невъзможността от създаване на подобен мегаразказ и се насочва към предимно очеркови разработки върху творчеството на конкретни писатели и културни рецепции и контексти на отделни произведения и явления, то критиката, литературно-историческата нагласа на рецензентското възприятие не може да прозре именно този категоричен и показателен отказ на учения от „продуциране и мултиплициране на литературни, фолклорни и прочие легенди в разказа на литературния историк[10]". В този смисъл е показателно отсъствието на рецензентски реакции именно на този „ахронологичен" литературноисторически проект на Динеков – неговите „Литературни образи". Показателен е и друг момент – ако приемем отказа на учения да формулира крайна истина в хуманитаристиката

[7] **Янакиева**, Татяна. Петър Динеков. Био-библиография. София, 1982, с. 130–131.
[8] **Холевич**, Йорданка. Учебникът („Български фолклор", ч. I, 1959). – В: *В памет* на Петър Динеков – традиция..., с. 17.
[9] **Йорданова**, Юлия. Литературни легенди..., с. 124.
[10] Пак там, с. 124.

под формата на монолитен литературноисторически наратив за категорична позиция по отношение на наложен модел на подобен наратив, то анализът на критическия контекст на книгата би могъл да потвърди или отхвърли подобни предположения. Ето защо подобен преглед е напълно основателен в обхвата на едно изследване като настоящото.

„Литературни въпроси" е един вид продължение, представително за посоката на ахронологическите Динекови сборници от очеркови наблюдения над българската литература. Тук обаче, за разлика от предходните модели от подобен тип събиране на текстове, където, както беше вече споменато, отсъства, въпреки че се открива имплицитно, ясно зададена и заявена от автора концепция на сборника, присъства кратък уводен фрагмент. Думите на учения спасяват съвременните питания за концептуалното изграждане на подобни проекти и макар и деликатно, задават конструктите на *основния Динеков жанр* – сборник статии. Интуитивният момент в това питане, илюстриран с констатирания ахронологизъм в научните стратегии и *бягства* на големия изследовател, тук намира своя, типичен за Динеков, деликатен, но категоричен отговор.

„Статиите в тази книга засягат отделни въпроси от историята на българската литература… Смятам, че широкият исторически обсег на темите не нарушава единството на книгата, защото в нея са поставени важни въпроси за цялостното развитие на българската литература.

Статиите, посветени на старобългарската литература, имат между другото за задача за събудят по-голям интерес към една слабо позната област, която обаче представя ценен момент в нашето литературно наследство. У нас слабо внимание се обръща на историята на науката, не се познава делото на литературните историци и фолклористи, не се оценява всякога по заслуга техният влог в изграждането на българската национална култура[11]".

Ако до този момент на поява на поредната жанрово проблематична книга от сборников тип П. Динеков мълчи за подбудите на литературния историк, струва ми се, че с излизането на „Литературни въпроси" той успява да реабилитира тези свои занимания.

В разглежданата книга ученият категорично съвместява изследователския обект и продукт на литературния историк с фигури на емблематични историци на словото. Така се изгражда, може би частично, фигуративът литературен историк, чиито конкретни изследвания предхождат или изместват проблемността на собствената му научна мисия

[11] **Динеков**, Петър. Литературни въпроси. София: Нар. култура, 1963, с. 3.

и платформа, назована тук „влог“ в градежа на националната култура. И за да попълни една празнота в този фигуратив – на академичната коректност, Динеков добавя следното уточнение:

„Част от поместените статии са били приготвени най-напред като доклади, което определя до голяма степен характера на формата им. Това важи особено за доклади, четени в чужбина[12]“. Продължението в уводните думи е свързано с извинение, че поради чуждата публика и нейния ограничен литературен опит по отношение на българската литература някои от докладите представят широкоизвестни за българската аудитория факти. Тъй като премахването на тези уточняващи пасажи би означавало и пренаписване на статиите, ученият решава да ги публикува в настоящия „нередактиран“ вид.

Същевременно обаче се забелязва деликатното настояване за облика и доминиращите зони в една дългосрочна програма: 1. Широтата на историческия и тематичния обхват не нарушава единството на книгата и дори потвърждава мащабността на един историографско-литературен наратив; 2. Цялостното развитие на българската литература някак се разсейва в практическата приложимост и приложност на тезите в жанра на статията и доклада; 3. През 1963 година ученият продължава да налага образа на старобългарската литература като „слабо позната област“ може би и защото издаването на „Старобългарски страници“ (1967) предстои; и 4. Обръща се взорът на изследователското внимание към занаята на литературния историк.

Без преувеличение може да се заключи, че този епизодичен, но точно поради това показателен предговорящ текст, е в основата на едно друго, безспорно изчистено в концепциите и акцентите си, Динеково изследване – „По следите на българската литература и наука“ (1988). Ако цитираме съдържанието, ще се види как категорично се проясняват научните зони в това поредно сборниково изследване – налични са две самостоятелни, поради озаглавяванията и акцентите си, части – „Из историята на старобългарската литература“ и „Из историята на българската наука“. В тази посока е убедително мястото на „очерк“ със заглавие „Българските литературни историци и проблемите на балканистиката“[13] в заключителната част на книгата, след като са предложени изследователските „портрети“ на учените Л. Милетич, Ив. Шишманов, Й. Иванов, П. Мутафчиев, Ст. Романски, М. Арнаудов, К. Мирчев, Ив.

[12] Пак там, с. 4.

[13] **Динеков**, Петър. По следите на българската литература и наука. [литератур-нокрит. очерци и статии]. София: Наука и изкуство, 1988,с. 284–291.

Леков, Ст. Стойков, Ив. Гълъбов, Д. Тилков[14]. Към подобни заключения насърчава и появата на поредицата „Видни университетски учени", в която разчитаме участието на П. Динеков като автор на първите две статии в сборника, посветен на Стойко Стойков – „Видни университетски учени. Очерк за Стойко Стойков" (1993)[15].

Споменатата любопитна тенденция, потърсена в концептуалното осъзнаване и прецизиране на проблеми, които са заявени в особената сборникова форматираност на емблематични книги като „Литературни легенди", „Литературни образи" и „Литературни въпроси", очевидно не остава встрани от по-нататъшните открития на академичния авторитет. В критическата посока на един заявен отказ от монолитни монади, разказващи безкритично и без усъмняване, без присъщия научен скептицизъм литературноисторически наративи, можем да прозрем подривността в само привидно успокоените търсения на филолога. Към подобни заключения насочват литературно-рецензентските сюжети около останалата незабелязана от критиката, въпреки двукратното си преиздаване, книга „Литературни образи".

Може да се каже, че подобен избор е твърде щедър поради фактологическото изобилие от рецензентски и научни занимания на самия П. Динеков. Фактът на трикратното издаване на книгата я полага в значими както за учения, така и за неговите непосредствени критици и анализатори, разнообразни литературноисторически, но и политически контексти. Показателни са и научните проекти, с които се заема университетският професор, инициативите и форумите, в които участва, темите на актуалните научни занимания, които представя по времето на и паралелно с публикацията на трите издания. Подобна изкушеност по диахронното представяне на една на пръв поглед случайна липса има за цел да преодолее именно онази инерция на четене на Динеков, която с лекотата на категорично обобщение го профилира и сегментира с оглед на конкретно политически обективни фактори – така например той, или по-точно неговите текстове, се оказват белязани от знака на 1944 година и тя се оказва разделителната линия между „първия" и „втория" Динеков, представен по следния начин:

„Първият период на Динеков преди съдбовната 1944 година се свързва с вниманието му „над литературните легенди в ново време" (с. 150) и с интереса му към оборване на всяка „окостеняла изостанала наука" (с. 150), докато

[14]Пак там, с. 292–293

[15]**Динеков**, Динеков, Петър. Проф. Стойко Стойков – биографични бележки. ранни пуб-ликации. интерес към проблемите на Възраждането. – В: *Динеков*, Петър, М. Младенов. Очерк за Стойко Стойков. София: УИ Св. Климент Охридски, 1993, с. 5–31. (Видни университетски учени)

вторият период на учения по неизбежност се свързва с апологетичната линия и канонзадаващата традиция в позитивистката хуманитаристика, бележеща цяла епоха в развитието на българската наука от втората част на XX век[16]".

Струва ми се твърде схематично подобно механично пренасяне на готови митогенериращи процедури и модели в творческия образ на Динеков. Точно за преодоляване на подобен схематизъм и ревизиране на образа, преосмислен извън рамката на „предпочетения за запомняне образ", настоява изследването на К. Протохристова.

„С ясното съзнание за непреодолимостта на известен субективизъм или ограниченост на каквато и да е единична интерпретативна стратегия, бих предложила алтернативата на подход, при който явлението Петър Динеков да се обсъжда не в ракурса на „моментната фотография", а в режима на протяжността, на действителното случване и, съответно, на диахронията. Така може да бъде преодоляна инерцията на разбиране, производно на логически анализ върху отделно състояние, разпознато като неизменно – интерпретация, окончателно ограничена в рамките на общите положения и повърхностните оценки, която по неизбежност произвежда представа, типологично родствена на легендата… Пренастройката от уюта на синхронната картина към плашещата неустойчивост на диахронното протичане не е напълно безболезнена. Естествена е появата на първична съпротива срещу нарушаването на мисловния стереотип[17]".

Истина е, че стереотипните нагласи продуцират по естествен начин митопораждащи образи и тълкувания и в случая с човека Динеков те са ясно маркирани. В казуса „Литературни образи" обаче се проявява точно онова изкушаващо изследователя системно пренебрегвано поле на диахронията и проявената чрез нея протяжност на създаването и (съ)съществуването на книгите или текстовете на учения Динеков. Така може да се открояят някои от възможните отговори на въпросите, които поставих в началото на това изследване. Защото, пренебрегвани или позабравени, някои факти от историята на публикуването и рецензентските предпочитания по повод на новопоявили се Динекови книги, могат да се окажат в състояние да променят установената оптика и да представят по-различна визия за програмни предпочитания на учения. Така избраната оптика – през публикуваните от-

[16] **Йорданова**, Юлия. Литературни легенди..., с. 124.

[17] **Протохристова**, Клео. Професор Петър Динеков – от академичната фигура към интелектуалното присъствие. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. [състав., ред кол.: Стоянка Ст. Бояджиева ... и др.]. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 73–89. Също вж **Протохристова**, Клео. Зад личността. – В: *Култура*, 2010, № 37, 29 окт., с. 1.

зиви и рецензии за Динековите книги, появили се в хоризонталните полета на трите издания на „Образите“, както и през смисъла на неговите лични научни ангажименти по това време – предполага именно онази диахрония, разместваща утвърденото. Изборът на проследените публикации само подсказва, без да типизира като окончателни, определени заключения.

„Прегледът на публикациите – внимателно, година по година, предлага своеобразен барометър на движението в предпочитания, убеждения и съобразявания. В дълбочината на така постигнатата перспектива става видимо постепенното отдръпване на Динеков от ултимативността на актуалното, преориентация към старата българска литература и фолклора и затвърждаване на интереса му към Възраждането. Интересна е динамиката на отдръпване от съвременните автори и преданата му вярност към щастливите изключения от тази тенденция, като Багряна, Радичков, Емилиян Станев или Камен Калчев. И също така интересна е симптоматиката на окончателния избор – с откровено непосилната обхватност на изследователското поле, с ролята на този избор за бъдещите насоки в развитието на литературоведската българистика, със стратегическите му цели и имплицитно присъстващите в него послания. Вярвам, че в тази посока може да се направи още много за оценката по достойнство на научното дело на Динеков[18]“

Насърчението в тази посока е достатъчно стимулиращо за проблемните въпроси, поставени вече в настоящия текст, но чиито отговори предстоят.

През 1956 година, когато се появява първото издание на „Литературни образи“, една друга книга, странно дублираща част от заглавието на тази, се радва на подчертан рецензентски интерес. Под заглавие „Техните образи“ П. Нейков публикува спомени за П. Славейков, Г. П. Стаматов, П. К. Яворов, Ел. Пелин, К. Христов и Д. Бояджиев. По повод на тази поява на литературния хоризонт се оказва, че бързата реакция на критиката, отразяваща събитието, е рецензия в сп. „Септември“ от 1956 г.[19]. Това „събитие“ едва ли е достатъчно показателно за тенденциите в рецензентските реакции по това време, като се има предвид и обстоятелството, че става въпрос за кратка анотираща бележка в рубриката „Нови книги“ на сп. „Септември“[20], но пък е важно поради фактическата липса дори на подобни реакции спрямо книга с доста по-амбициозни намерения като тази на университетския преподавател.

---

[18] **Протохристова**, Клео. Професор Петър Динеков – от академичната фигура към автентичното присъствие. – В: *Спомени* и размисли за Петър..., с. 81.

[19] **Нейков**, Петър. Техните образи. спомени [за] Пенчо Славейков, Г. П. Стаматов, П. К. Яворов, Елин Пелин, Кирил Христов, Дим. Бояджиев. София: Бълг. писател, 1956. Рецензия. – В: *Септември*, 1956, № 5, с. 189.

Има и още едно знаменателно съвпадение[21], което вероятно би обяснило констатираното сходство в избора на заглавия на две паралелно появили се книги – Петър Нейков и Петър Динеков се познават и Динеков написва предговор към мемоарната книга на Нейков „Спомени“ (1990). Тук признава респекта си към дипломата, журналиста и „представителя на нашата интелигенция през първата половина на века“:

„Малко се познавах с Петър Нейков, макар че неговото име ми бе известно отдавна. През последните години от живота му го виждах често да се разхожда вечер по алеята покрай Перловската река (бул. „България“) между Орловия мост и моста на „Граф Игнатиев“. Висока, изправена фигура; замислен, съсредоточен, вглъбен в себе си, сякаш живееше в някакъв друг, свой свят. Не ми бе удобно да го спра и да наруша размислите му.

Преди тридесетина години бях рецензент на една от мемоарните книги на Петър Нейков, представена в издателство „Български писател“. Помня няколкото разговора, които водих с автора. Направи ми силно впечатление неговата култура, толерантността му към чуждите мнения, вътрешното му достойнство. Разговаряйки с него, мислех за човека, който бе живял във времето на Пенчо Славейков и Яворов, бе участвал в първия „Българан“ (с псевдонима „Дипломатус Магнус“, а след това само „Магнус“), бе споделял веселите срещи на „българановците“ и бе дружил близко с Александър Божинов, Елин Пелин, Александър Балабанов, Христо Силянов, Андрей Протич и др. В книгата на Петър Нейков „Техните образи“ (1956) са поместени мемоарни очерци за Пенчо Славейков, Г. П. Стаматов, Яворов, Кирил Христов и Димитър Бояджиев и интересни разговори с Иван Вазов, Ст. Михайловски, П. Ю. Тодоров, Елин Пелин и Яворов з а материалното положение на българския писател. Нейков включва и статията „Българан“ и българановци“[22].

Можем ли зад тези Динекови признания в предговарящия текст да заподозрем желанието на учения някога (преди тридесетина години) да попълни литературните „празноти“ на „Техните образи“, за които самият Нейков споделя в уводното експозе, пишейки относно характера на очерците в книгата си, че „не са литературна критика; не съдържат и никакви литературни преценки. Те разглеждат образите на творците,

[21] Единственото изречение с претенция за оценка е следното: „Мемоаристът често е субективен в преценките си. Нейде превръща второстепенни черти в главни или пък прави изводи от случайни факти и събития“. – Вж. *Септември*, 1956, № 5, с. 189.

[22] За информацията относно този неподозиран „паралел“ и връзка между двамата – учения и мемоариста, съм признателна на Ю. Николова.– бел.а, Е. Г.

[23] *Динеков*, Петър. Мемоарите на Петър Нейков. – В: *Нейков*, Петър. Спомени. [С предг. от Петър Динеков]. София: ОФ, 1990, с. 5.

не и техните творби[23]“? И да ги пренапише като „Литературни“ или поточно през литературата? Едва ли имаме съвсем убедителни основания, но си позволяваме да прозрем хипотетични паралели.

Годината 1956 обаче отбелязва категорично някои важни научни решения за самия учен П. Динеков, които са отразени в специализираната преса и стават важен маркер за бъдещи програмни проекти и акценти в личното му изследователско поле. Проследяването на тези важни сами по себе си, съпътстващи появата на „Литературни образи“, занимания може да даде относителна представа за това, какво в научното профилиране на професора е изместило и затъмнило следите на тази книга.

Годината на „Образите“ бележи няколко важни посоки, които биха могли да се синтезират така: един доклад с изключителна важност за огромния проект, стоящ пред националната филологическа наука, и определящ за филологическите стратегии на екип от учени. Темата е „Периодизация на българската литература до Освобождението“. Докладът е изнесен през май в Института за литература при БАН. Докладът подлага на обсъждане периодизационни модели на българската литература, като прагматичната или очевидната цел е написването на научна история на българската литература. Предложеното от учения излиза и като публикация веднага след това обсъждане в литературоведската периодика[24]. Самият изследователски проект с конкретните предложения и решения на периодизационните проблеми се публикува в „Известия на Института за българска литература“ под заглавие „Бележки върху периодизацията на българската литература до Освобождението“[25]и веднага е последван от съответна рецензия[26]. Тук нямам за цел да се задълбочавам в проблемите на периодизацията – и върху онези, чието разрешение се открива в направеното от големия учен професор Динеков[27], и върху онези, чието осмисляне предстои[28].

---

[23]**Нейков**, Петър. Техните образи..., с. 5.

[24]**Динеков**, Петър. Периодизацията на българската литература до Освобождението (доклад). – В: *Литературен фронт*, № 21, 24 май 1956, с. 1–2.

[25] **Динеков**, Петър. Бележки върху периодизацията на българската литература до Освобождението. – В: *Изв. Инст. бълг. лит.*, 1956, № 4, с. 3–50.

[26]**Димов**, Георги. Първи стъпки към написване история на българската литература. – *Изв. Инст. бълг. лит.*, 1956, № 5, с. 537–551.

[27]На този въпрос във връзка с прегледа на възрожденската литература се спира в изследването си Ю. Николова. Вж **Николова**, Юлия. За „Особености на литературното развитие през Възраждането“. – В: *В памет* на Петър Динеков – традиция..., с. 34–39.

[28]Вж текстовете, представени на конференцията „Да мислим периода“, най-емблематичните от които са публикувани в „Литературен вестник“ непосредствено след провеждането ѝ. Напр. **Кьосев**, Александър. Период и екология. – В: *Литературен вестник*, 2002, № 22, 5–11 юни, с. 9–13.

И ако този рецензентско-критичен диспозитив по повод на подготовката и издаването на един грандиозен национален проект, какъвто е „История на българската литература“, е напълно разбираем и в потенциала си да измести сборник със статии като „Литературни образи“, то следващите изследователски акценти в продуктивната дейност на учения, съпътствали това събитие, са от друг порядък. Така се появяват другите две теми, или литературноисторически сюжети (както ги назовава М. Неделчев), важни за Динеков и отбелязани от критическия „език“ на времето: 1. Литературното наследство на П. Р. Славейков, 2. Издание на съчиненията на Ив. Вазов в двадесет тома под редакторския взор и инициатива на П. Динеков. И двата литературноисторически сюжета – около съвсем неслучайните персоналии на конструирания канон – се оказват щастливо забелязани и отбелязани от критическото внимание.

По повод на Вазовото издаване в 20 тома рецензентската мисъл се заема и извежда на показ различни издателски, а и канонконструиращи стратегии, от които не е далеч подобно начинание. Така в крайно различни параметри полагат успешното справяне с огромното като обем и национално като значимост наследство на „патриарха“ на българската литература два категорични отгласа на този проект. Това са две филологически изобилно аргументирани позиции по отношение на езика на Вазовите оригинали и адаптирането им към съвременния читател. Но подчертано крайна в тази посока е рецензията на В. Вълчев[29]. Другата – от Г. Димов[30], е сравнително по-пестелива на подобни забележки и е подчертано позитивното отношение към намерението на редакторския екип.

Другият каноноопределящ сюжет в този критически хоризонт около Динековото писане е литературната и културно-политическата дейност на емблематична за Възраждането фигура като П. Р. Славейков. Публикуването на направеното от П. Динеков дългогодишно проучване под заглавие „Петко Р. Славейков. Творчески път“ предизвиква отново два критически прочита – на Г. Цанев и на С. Русакиев.

Макар и да е рискова процедура, могат да се изтеглят няколко пасажа от публикациите с оглед на търсените тук отговори на въпроса за критическия резонанс на конкретна книга („Литературни образи“) и аналитичното ѝ вписване в конструирането на сборниковия тип Динекови книги. Само два акцента – разбира се, изведени от цялостния

[29] Вълчев, Величко. Иван Вазов. съчинения. в 22 т. [рецензия]. – В: *Ново време*, 1956, № 8, с. 84.

[30] Димов, Георги. Съчиненията на Иван Вазов. в 22 т. [рецензия]. – В: *Литературна мисъл*, 1956, № 1, с. 118.

контекст на посланията – са, струва ми се, достатъчни, за да се създаде представа за настояванията в критическата позиция на Г. Цанев:

„В края на третата глава от своя очерк Динеков се спира нарочно върху развоя на художествения метод на Славейков… Реализмът на Славейков – според Динеков – не се явява никога в чист вид – в него и до края на творческата дейност на писателя съжителстват елементи на сантиментализъм и романтизъм. Като оставим настрана пресиления израз, че реализмът никога не се явявал в „чист" вид – което не отговаря на действителността, останалото в тая констатация е вярно[31]".

По повод на същата, маркирана в цитирания абзац като проблематична, зона и вторият рецензент заема сходна позиция, което е изключително показателно за направения и отстояван изследователски избор на професора.

„В заключителните страници на тази глава Динеков поставя въпроса за реализма в творчеството на Славейков… На въпроса стига ли Славейков до критически реализъм, Динеков отговаря, че въпреки наличието на отделни елементи Славейков не успява да разгърне всички възможности на художествения реалистичен метод. Тези съждения на Динеков, разгърнати на последните страници на книгата му, биха могли да имат по-голяма убедителна сила, ако той би постъпил по-иначе[32]".

Следват рецензентски напътствия и наставления точно как трябва да се постъпи и какви празноти трябва да попълни изследователят и иначе „ценния си принос в изучаване на голямото наследство на нашия пръв крупен национален поет":

„Никъде в своето изложение Динеков не говори за развитието на художествения метод у Славейков… Никъде в своето разглеждане на Славейковото творчество, дори пътем той не говори за зараждането и развитието на реализма, за неговото своеобразие. Той не посочва корените на реализма, неговия характер.

В своите анализи през цялата монография той не говори конкретно къде, кога и как се зараждат новите черти на Славейковия реализъм, т.е. кога и как той прераства в критически реализъм.

И най-после никъде в своите анализи той не посочва къде и как се проявява този синкретизъм между реализма като основен метод с елементите на сантиментализъм и романтизъм[33]".

---

[31] **Цанев**, Георги. Принос към изучаването на П. Р. Славейков („П. Р. Славейков" от П. Динеков). – В: *Септември*, 1957, № 5, с. 146–153, с. 149.

[32] **Русакиев**, Симеон. Петър Динеков. „Петко Р. Славейков – творчески път". – В: *Език и литература*, 1957, № 3, с. 243.

[33] **Русакиев**, Симеон. Петър Динеков. „Петко Р. Славейков...", с. 243–244.

И след като еманципираният като основен метод реализъм – въпреки Динековите настоявания, че за подобен метод не може да става дума при крупния национален поет Славейков – се наложи като основен, а следите на сантиментализма и романтизма са минимализирани до размера на елементи, следва заключението:

„Твърдения, извод и заключения, които не произтичат непосредствено от анализа на самите явления, са по същество декларативни, необосновани в необходимата степен и следователно нямат нужната убедителна сила[34]“.

Мисля, че големият аналитик на историята на непосредствените, т.е. неопосредените от медиатори, литературни и културни явления, не се нуждае от адвокатска защита. А и още по-малко в този случай може да му бъде приписана склонност да дописва и олитературява превръщаните в легенда литературна деятелност и продуктивност на Петко Славейков. Точно фактологийната чистоплътност не позволява на прецизния в наблюденията си учен да открие „прерастване на реализма в критически“ там, където той, както би се изразил Каравелов, и през плет не се познава и различава…

Още по-показателно е едно друго „съвпадение“ между аналитичните и изследователските проекти на Динеков през 1956 и 1958 година (когато е преиздадена книгата „Литературни образи“). По това време академичните интереси поставят на дневен ред именно тази особена зона на изследователско изкушение – художествения метод. Така например, Динеков неслучайно избира да представи една проблематична и по-скоро изговорена от рецензентите като проблематична тема (или конструиращ сюжет) за историята на литературата. През месец септември на 1958 година академичните интереси отвеждат учения в Москва, където изнася доклад със заглавие „Развитието на романтизма в българската литература до Освобождението във връзка с романтизма на другите славянски литератури“. Струва си да отбележа, че тази връзка, макар и съвсем ясно назована в заглавието, по-скоро отвежда към едни други възможни връзки, паралели и последствия от неотдавна отминали „рецензентски“ събития.

Макар и тази повторна поява на „Образите“ в този случай да е по-щадена от критическо внимание, трябва да се отбележи, че Динеков съвсем не ѝ присъжда подобно неглижиращо всяка значимост безразличие. Той добавя два нови текста към първия си сборник, като с това отново подчертава деликатно, но настоятелно, че сборниковото „концепиране“ съвсем не е престанало да го вълнува. Така във второто изда-

[34] Пак там, с. 244.

ние са включени „П. Р. Славейков за Христо Ботев“, статия, немаркирана като отделен текст в съдържанието и следователно липсваща там, но включена в корпуса на изследването за Ботев – „Из биографията на Христо Ботев“. Втората добавка е фрагментът, посветен на Й. Йовков – „Спомени за Йордан Йовков“. Статията е сред отбелязаните в съдържанието заглавия и е публикувана след текст, озаглавен „Йордан Йовков“. Самите „добавки“ в конструкцията на „Образите“ заслужават повече внимание и съпоставителни наблюдения, които отлагам да по-подробно изследване.

Особен ракурс към този изследователски формат на рецензии и критически бележки за Динековата книга внася мълчащият за нея, но щедър на други находки, научен хоризонт на 1968 година, когато за пореден, трети път, читателят се сблъсква с „Литературни образи“. Редица издания – „Славяни“, „Литературна мисъл“, „Известия на Българското историческо дружество“, „Списание на БАН“, „Септември“, „Литературен фронт“[35] – са форум за изобилие от критически реакции на Динековите нови книги. Доминиращ обаче е един особен аналитично-критически и теоретизиращ интерес към антологийния тип издания на учения „Старобългарски страници“ (1966) и „Възрожденски страници“ (1969).

За „Старобългарски страници“ са отбелязани две научни позиции – „Към една апология на нашата стара литература“ от Св. Игов и „Бележки върху антологията „Старобългарски страници“ от Кр. Куюмджиев.

Струва си да се направи този знаменателен паралел между твърде случайното „препрочитане на старите текстове на младите някога учени“ и новите текстове на големите настоящи учени. Подобен успореден „наукопис“ констатира, че позиция на младия учен Св. Игов потвърждава казаното от него сега. Интересната му теоретизация на антологията и антологийното, споделена категорично през 1967 година по повод на „Старобългарски страници“, се изяснява и кристализира в изказване, направено през 1992 г. През обърнатата оптика на настоящето, утвърденият историк на българската литература Св. Игов оценява Динековите приносни програми и зони в историята на литературата и филологическата наука така – П. Динеков е разпознат като историк на литературата, възкресител на литературната медиевистика в България, учен, импулсиращ налагането на фолклористиката като наука, създател на специалистите по възрожденска литература. И наред с тези профили

[35]Вж *Изв. на бълг. ист. дружество*, 1968, № 26, с. 420; *Сп. на БАН*, 1968, № 2, с. 105; *Славяни*, 1969, № 6, с. 31; № 11, с. 36; *Литературна мисъл*, 1969, № 2, с. 62; *Септември*, 1969, № 9, с. 244; *Литературен фронт*, 1969, № 27.

са поставени много забравени великолепни рецензии от 30-те и 40-те години[36] и е фокусирано внимание върху антологията от 40-те години. За нея Св. Игов казва:

„Може да се каже, че последната хубава българска антология на българската поезия, това е неговата (на П. Динеков – бел. моя, Е. Г.) от началото на 40-те години; антологията, която следва една поредица от класически антологии. Защото след това знаете как се правеха антологиите, с какви критерии, антологии не от личности[37]".

Така 25 години след първото настояване в рецензията си за „Старобългарски страници", че този формат на книга не е антологиен и това не е антология, съвременният историк на литературата продължава да твърди, че единственият антологиен текст на П. Динеков е този от далечната 1940 година[38]. Ето думите от ранната рецензия:

„Авторът е нарекъл своята книга „антология", макар че „антология" е доста силно и неточно казано. Един преглед-увод още не носи антологична съставителска концепция. (Тук е необходимо едно уточнение за склонните към полемика: това не е укор, а само корекция на определението.) „Антология" предполага единна поетико-развойна схема като критерий за избор на материала, поетико-субективна авторска антологична концепция, на което противоречи многотематичната и всеобхватна структура на този с б о р н и к, който и като „сборник" изпълнява своята литературна задача. Една бъдеща антология, която би искала да премине отвъд жанровото понятие за художественост (тук и то е съобразено с новобългарските представи за литературата), навярно би избрала от всички текстове само онези, в които се чувства образно мислене[39]".

Съвсем различни са изпитанията, на които е подложена книгата „Старобългарски страници" в рецензията на Кр. Куюмджиев. За него антологийното не се подлага под съмнение и този предварителен жанров определител и авторско решение на Динеков се приема напълно безрезервно. Други обаче са съмненията на рецензента:

„Пред нас е антологията „Старобългарски страници" със своите

[36] Трябва да се отбележи, че тези наистина забравени великолепни рецензии на проф. Динеков са описани, припомнени и коментирани в изследването на Ю. Николова. – Вж **Николова, Юлия.** Професор Петър Динеков в Пловдив. – В: *Спомени* и размисли за Петър ..., с. 32–44.

[37] **Игов, Светлозар.** Паметна вечер за академик Петър Динеков. 16 октомври 1992 г. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. Сто години от рождението му. София, 2010, с. 316.

[38] **Динеков, Петър.** Българска лирика. Антология. София: Вестник на жената, 1940.

[39] **Игов, Светлозар.** Към една модерна апология на нашата стара литература. – В: *Септември*, 1967, № 9, с. 180.

раздели: „Поезия“, „Разкази и повести“, „Летопис и история“, „Към опознаване на света“ и т.н. Но ако вземем да разбъркаме заглавията на разделите, няма да се получи кой знае какво. Казвам го не като укор към съставителя. Но вземете „Шестоднев“, който тук е сложен в раздела „Към опознаване на света“...[40]“.

И още едно проблематично в концептуално отношение съседство:

„...Техните строги фигури (на Паисий, Софроний и Неофит Бозвели – бел. моя, Е.Г.) са изправени в историята като неподвижни каменни торсове, които говорят пророчески будещи от сън слова. И представете си до тях друг титан на нашето Възраждане, Петко Славейков. Колко ловък и подвижен изглежда той в сравнение с тях, плебейски издръжлив, гъвкав, готов на компромиси, излязъл от ония жилави народни маси, които векове наред са защитавали своето съществуване с всички възможни средства и компромиси, до хитростта, прикритието, лукавството и преструвката[41]“.

Този твърде впечатляващо театрален по античен образец реквизит, сред който неподвижно проблясват статуи на величествените възрожденски колоси и на пигмеите, се оказва добър мизансцен за появата на другото лице на Възраждането – човешкото. Сборникът „Възрожденски страници“ е предговорен от очерка на П. Динеков „Човекът на Възраждането“. Книгата има също две критически рецензии – от Любомира Парпулова и от Любомир Кирилов. Това, което ни интересува в тях, е изговарянето, приемането – критично или не, и обсъждането на антологийното и антологийния формат на проекта. Както стана ясно, авторският предговор не е достатъчен критерий за жанрово сцепление, а и точно този предговор, струва ми се, обема доста по-отговорни функции.

Любомир Кирилов приема директно антологийното битие на двата Динекови сборника и прави обзор на съдържащото се в книгата, основният аналитичен момент е свързан с предговора, а в заключение се изтъква че, „антологията ...е първо по рода си издание у нас в тази област[42]“.

---

[40] **Куюмджиев**, Кръстьо. Бележки върху антологията „Старобългарски страници“. – В: *Литературна мисъл*, 1969, № 2, с. 72.

[41] Пак там, с. 76.

[42] **Кирилов**, Любомир. Възрожденски страници (рецензия). – *Литературен фронт*, 1969, № 27. На академичния форум, организиран от БАН и посветен на 100-годишнината от рождението на професор Динеков, след коментар на предложената тук теза стана ясно, че зад псевдонима Любомир Кирилов се крие всъщност тогавашният асистент на професора и настоящ професор по възрожденска литература Кирил Любомиров Топалов. Признанията бяха направени от самия професор Топалов, който сподели и причините за това свое решение да се „скрие“ зад псевдонима. Скромността на големия учен Петър Динеков не му е позволила да помоли за рецензия своя асистент – бел. а., Е. Г.

За разлика от Л. Кирилов изводите на Л. Парпулова отвеждат към концептуални прецизирания на представената като антология Динекова книга: „Особен интерес представя включването на многоброен „нелитературен" материал, изпълващ почти целия първи том. Този смел подход към възрожденската ни книжнина поставя един нов компонент в отношението писател-съставител-читател, а именно: действителността – тогавашната и нашата. Първата се намесва пряко и категорично чрез включения „документален" материал. Втората – чрез стремежа на съставителя и в конкретната му реализация чрез възприемащия субект да се включат тези документи в сферата на литературата, да получат и естетическа стойност, гледани през призмата на съвременния читателски вкус.

Нарушаването на установения стереотип ще предизвика вероятно и възражения. Струва ми се обаче, че съставителят намира естествени основания в своя полза в самата природа на някои документи, фиксирали преломни моменти, акумулирали напрежението на кардинални исторически събития, които поради обемността на включеното съдържание придобиват качествата на художествени произведения. По подобен начин получават особено място и редица исторически и етнографски бележки и съчинения. Фактът или фактоподобното влизат в борба с исторически изчерпаната литературна „измислица". Виждаме една особена охота и умение у възрожденския писател да си служи с убедителността на факта. Друг въпрос е дали този факт е наистина факт, или не, както е например в историческите съчинения на Паисий, Спиридон, Венелин, Раковски. Въз основа на обилен литературен материал антологията ни показва и втората важна черта в естетиката на Възраждането – пише се „к разумению и уведению простому и невежему болгарскому народу". Академик П. Динеков показва именно процеса на дирене на брожение, а не само неговите окончателни резултати. Затова би било неправилно да се подхожда към неговата по-широка концепция от тясно естетико-литературни позиции[43]".

Ако Л. Парпулова разгадава посланията на едно широко концептуално поле, каквото се оказват сборници от типа на „Страниците", (трябва да признаем предпочитанията и на самия професор към тези формати), то друг негов рецензент не успява да се справи с подобни жанрови предизвикателства. Така през 1968 година появилата се „История на българската литература през епохата на Възраждането"[44] е оценена

[43] **Парпулова**, Любомира. Възрожденски страници. [рецензия]. – В: *Септември*, 1969, № 9, с. 244–247.

[44] История на българската литература през епохата на Възраждането. (Колектив), София, 1969.

чрез маргинални наблюдения и неочаквано повърхностни отзиви, които обаче отново възраждат неполучилия отговор въпрос за антологийната или сборникова, или историко-литературна концепция, която търси и Динеков. Пеньо Русев пише по повод на „История на българската литература през епохата на Възраждането“:

„Такава история на българската литература е необходима и възможна. Обаче тя може да се напише не от колектив, а от отделен автор и само след като е завършена научната работа, едва след книга като разглежданата. Тя би се отличавала с единна концепция за развитието и за ценностите на многовековната българска литература, с единен критерий за тяхната литературно-историческа и художествена стойност, и същевременно – с единен дух и стил, пък и с вдъхновението на последователен от началото до края на себе си автор[45]“.

Петър Динеков обаче се оказва учен, различен от представената по-горе идея за „последователен от началото до края на себе си автор", защото избира да създава непоследователни, доста противоречащи на завършени научни концепции книги, посветени на историята на българската литература. Неговите книги са „непоследователни“ в смисъла на неподчинение, на неспазване на конвенцията, предлагаща регламентирани (предзададени, канонични) представи за литературна история. Динеков лансира идеята, че, ако се прави литературна история, то трябва и е желателно да е от по-малко хора:

„Аз съм за намален авторски колектив"[46]. „Мисля, че заслужава да се проучи опитът на Института за литературни изследвания при Полската академия на науките, където излезлите досега томове от голямата, академическа история на полската литература са написани от един отделен специалист; те са посветени на отделни литературни периоди и направления: Ренесанс (Й. Зьомек), Барок (Ч. Хернас), Просвещение (М. Климович)"[47].

Но, същевременно, основното изискване е за новаторски поглед, за високо научно равнище на изследванията с уместната забележка:

[43]**Парпулова**, Любомира. Възрожденски страници. [рецензия]. – В: *Септември*, 1969, № 9, с. 244–247.

[44]История на българската литература през епохата на Възраждането. (Колектив), София, 1969.

[45]**Русев**, Пеньо. История на българската литература през епохата на Възраждането (рецензия). – В: *Списание на БАН*, 1968, № 2, с. 101–103.

[46]**Динеков**, Петър. Проблеми на многотомната литературна история. – В: *Динеков, Петър. При изворите на българската култура*. София, 1977, с.304

[47]Пак там, с. 304.

„...научното равнище не е само в усвоените специални знания, но в широтата на културата, на солидаността на общата подготовка (в нея никак не бива да се подценява въпросът за езиците, в смелостта на мисленето, във волята за системен труд, без страх от черната работа, която има във всяка наука"[48].

Проблематичното назоваване е само един възможен аспект от изследователския избор и широтата на културата на Динеков. Едва ли е лесен отговорът на въпроса за незабелязаната и изместена от други проекти и сборници, научни форуми и проучвания Динекова книга.

Сборник статии, „малки" научни форми, антология са множество вариации на жанрови решения, коментиращи, задаващи проблематичността на „Литературни образи", но не и окончателни и неуязвими тези. И какво се оказва в края на едно рецензентско-критическо разследване по следите на отсъстващите рецензии? Може би редица от възможните отговори са само интуитивно доловени, други – деликатно загатнати, трети директно наложени, но най-съществено (отвъд текста на самата книга, който е достатъчно показателен с имплицитните си решения) е изследователското любопитство, което предизвиква докосването до оригиналните варианти на позабравени литературни реакции, години и настроения. Така по-съществен е процесът на припомняне, преоткриване, препрочитане отново на Петър-Динековите книги с мечтата и очакването те самите да проговорят за премълчаното.

[48] Пак там, с. 305.

ОТ ПОВЕСТТА КЪМ ДРАМАТА. ВЪЗРОЖДЕНСКИ ДРАМАТУРГИЧНИ ВЕРСИИ

Миглена Терзийска

„От повестта към драмата" – така академик Петър Динеков озаглавява своята статия, посветена на две Вазови творби – повестта "Иван Александър" и драмата „Към пропаст". В този текст ученият прави съпоставка между двете произведения, като се стреми да очертае сходствата и отликите, които подобен вид жанрово прекодиране налага. В изследването си П. Динеков отчита „чисто външните, неизбежни промени"[1], резултат от смяната на жанра, но интересът му е насочен най-вече към сюжетните трансформации, към избора на писателя, към новата направа, която дава различен оттенък на вложените в повестта послания.

Успоредяването на заглавието на настоящия текст с това на статията на П. Динеков има за цел не само да открои приемствеността в изследваната проблематика, но и да акцентира върху опита да се продължи говоренето за драматизациите в българската литература отвъд или по-скоро преди появата на Вазовите творби. Идеята на Вазов да преработи свои повести в драми може да бъде разглеждана не само като новаторство, но и като отглас от възрожденското време. В търсенето на интригуващи, познати и достъпни сюжети възрожденските писатели откриват предимствата на драматизирането като творене посредством преработване на "готов материал".

Драматизирането като жанров превод често и нарочно е практикувано през Възраждането във функциите му на идеен преносител. Важните послания се отлагат в наративи, словесно и образно претворени в различни области на изкуството и в различни родове на литературата. Прекрояването на повестите в драми може да бъде видяно като акт на междужанров пренос, при който разказното слово търси своята популярност в друга достъпна и привлекателна форма.

През Възраждането са драматизирани чужди белетристични произведения – преводни и побългарени, както и оригинални творби на

---

[1] **Динеков,** Петър. От повестта към драмата. „Иван Александър" и „Към пропаст". – В: *Динеков*, Петър. Литературни образи. София : Нар. култура, 1968, с.214.

български автори, като изборът е зависел от значимостта на сюжетите. Прави впечатление, че част от първите преводни драматургични творби са драматизации на чужди белетристични произведения. Някои от тях дори пазят в паратекстовата си обвивка спомена за жанровите си преобличания. В предговора към превода на „Памела уженена" Ирина Екзарх преразказва предисторията на събитията в творбата, позовавайки се на романа на Самюел Ричардсън. Т. Шишков, доста след като излизат първите два превода на драмата „Велизарий", съобщава, че е превел и скоро ще издаде романът на Мармонтел, по който е скроена пиесата. Несъмнено сред най-популярните „скитащи" сюжети на Възраждането е разказът за многострадалната Геновева. Той битува и като проза, и като драматургично произведение – през 1856 г. излиза преводът на пиесата от сръбски на Павел Тодоров; Ст. Николица обещава през 1852 г. в обявление, че е приготвила „Многострадална Геновева", съчинена и на „проза", и на „позорище"; през 1872 г. Ст. Бобчев публикува „История на Геновева", а възрожденският художник Н. Павлович прерисува илюстрациите на Йозеф фон Фюрих по повестта. Става дума за наратив с огромен обхват и световно значение. За възникването и разпространението му пише Надежда Андреева-Попова. Тя се опитва да проследи пътя на разпадането, разполовяването и групирането на трактовките до два основни варианта – първият, начеващ от немската народна книга, е силно мистичен, религиозно оцветен и пълен с чудеса и фантастични обяснения; и вторият – произхождащ от нидерландската версия, в която мистиката е отстъпила място на реалистично отношение към събитията. Драматическите разработки на легендата се движат в руслото на тези два редуцирани варианта. Според Н. Андреева-Попова тъкмо вариант на нидерландската версия е преведен и познат у нас през Възраждането. Конкретният източник е сръбската драматизация на повестта на Кристоф фон Шмид „Геновева", написана по нидерландската народна книга. Повестта вероятно дава материала за трагедията на Васили Йованович „Сигфрид и Геновева", която е „преведена дословно на български език от Павел Тодоров"[2]. От значение е предпочитанието на възрожденеца да преведе творба, която разработва нидерландската трактовка на легендата. Ако разгледаме превода на П. Тодоров, ще видим, че в него няма никакви чудеса – творбата има не мистичен, а сантиментален характер. Освен това несъмнено е взето

[2] **Андреева-Попова**, Надежда. „Многострадална Геновева" (от средновековната легенда до българската възрожденска сцена). – В: *Годишник на ВИТИЗ "Кръстьо Сарафов"*. т. V, 3, 1960, с. 178.

под внимание обстоятелството, че творбата ще се представя на сцена. Предпочитанието към „реалистичния" вариант съвсем не е случайно, то е в унисон с разбиранията на възрожденските драматурзи за необходима правдоподобност на фикционалните събития.

Открояването на избора на възрожденския преводач е нужно, защото само така могат да изпъкнат възможните паралели с обработките на друг странстващ възрожденски наратив – за съдбата на българската княгиня Райна. Той води художественото си начало от повестта на Велтман „Райна, королевна болгарская", познат през Възраждането в двата превода на Й. Груев и Е. Мутева. Въздействието на творбата е толкова силно, че разказът бързо се просмуква и вклинява, макар и пообработен, в историческите версии за българското минало, търпи драматургични, стихотворни, прозаични и образни интерпретации. Това е особено, „епидемично" разпространение, което Хр. Манолакев означава с названието „Феноменът „Райна"[3]. Може би няма друг собствено български сюжет през Възраждането, който да е бил подложен на толкова много жанрови „преобличания".

Веднага след излизането си през 1843 г. в „Библиотека для чтения" творбата е окачествена от Белински като „фантасмагория". С течение на времето тази оценка все повече се затвърждава. Това важи и за констатациите на български изследователи като Г. Цанев и Л. Минкова, които наблягат на факта, че писателят не създава историческо съчинение, а художествена творба. Г. Цанев например смята, че в това си съчинение Велтман се е грижил „повече да произведе ефект с изненади, със сензационни случки, да порази въображението с интересни и увлекателни събития, отколкото да построи убедително обоснован и правдив разказ"[4]. Според Л. Минкова писателят не създава историческо съчинение, а повест, поради което „той може да даде повече простор на въображението си, да измисли несъществували герои, да мотивира постъпките на Светослав и с любовта му към Райна"[5]. Най-последователен в обгледването на художествената сплав между исторически точното и въобразеното в повестта е Хр. Манолакев. И той признава, че произведенията на Велтман издават художествен маниер, в който „историческото събитие... е изтласкано към периферията", а писателят „строи произве-

[3]**Манолакев**, Христо. Между образа и четенето. Руската преводна белетристика през Бълг. възраждане. София : Кралица Маб, 1996, 27–65.

[4]**Цанев**, Георги. Историческото повествование през Възраждането. – В: *Литературна мисъл*, 20, 1976, № 3, с. 79.

[5]**Минкова**, Лиляна. Повестта на А. Ф. Велтман „Райна, королевна болгарская" в преводната литература на Българското възраждане и в историята на превода в България. – В: *Литературна мисъл*, 23, 1989, № 1, с. 104.

денията си върху свободното преливане между фолклорно-фантастичното и реално историческото[6]. Въпреки това Манолакев отбелязва, че в „Райна, королевна болгарская", за разлика от предходните си творби, Велтман „обуздава своята фантазия, въображение и поетична страст, и се стреми да изгради един обективен разказ"[7]. Причина за тази промяна изследователят търси в евентуално повлияване на писателя от историческите концепции на Венелин. Изпъстреният с чудеса и мистерии сюжет на творбата обаче сочи, че е доста по-удачно да търсим такова въздействие не в повестта, а в нейната драматургична трактовка.

Макар че по стиловите си характериски Венелиновото говорене наподобява приказно разказване, то е здраво прикрепено към наличния фактологичен материал. Показателно е, че в „Критически издирвания за историята блъгарска" той се опитва да изчисти някои предания от чудотворния им ореол[8]. С това Венелин в известен смисъл въздейства не само на Войников, но и на цялата възрожденска историография. В историческите съчинения, издадени след 1853 г., необяснимите явления и чудеса все по-често са поставяни под въпрос.

В творчеството на Войников изискването за историческа достоверност е силно изострено. С промените, направени в драматизацията на повестта и добавения предговор, той извършва двойно разграничение между историческия разказ и фикционалните художествени построения. На този аспект е обръщано малко внимание от изследователите. Б. Пенев дискредитира творбата на Войников, като й отрежда второстепенно място спрямо повестта на Велтман. Според него драмата „Райна княгиня" „не е нищо друго, освен диалогизирано изложение на романа"[9]. Като принизена драматизация разглежда творбата и Л. Минкова. Тя обаче уточнява, че става дума за „опростяване", резултат от внимателно вглеждане в рецептивните възможности на съвременниците[10]. Важно е и личното признание на Войников – творбата е „направена" "за една моментална нужда, за едно особено по себе си обстоятелство, още

[6] **Манолакев**, Христо. Между образа и четенето… Цит. съч. ,с. 32.

[7] Пак там, с. 33.

[8] Венелин не приема анекдота за изписаната от Методий сцена на Страшния съд, а за Боян пише, че „е наречен врачебник в метафорический тъкмо смисъл". (**Венелин**, Юрий. Критически издирвания за историята блъгарска. прев. от рус. Ботю Петков. Земун, 1853, с.115).

[9] **Пенев**, Боян. История на новата българска литература. т. IV, С., 1978, с. 37.

[10] **Минкова**, Лиляна. Повестта на А. Ф. Велтман „Райна, королевна болгарская" в преводната литература на Българското възраждане и в историята на превода в България. – В: *Литературна мисъл*, 23, 1989, № 1, с. 104.

и за частно едно общество"[11]. Така той манифестира, че създава драмата си за публика, която все още не е обучена да възприема художествената фикция. Направата на творбата показва, че тя не е обикновена драматизация на Велтмановата повест. Наистина Б. Пенев е прав, че на места Войников буквално преписва диалозите, но – що се отнася до съдържанието – в драмата са видими значителни сюжетни трансформации. Те са наложени както от съзнанието за възможна рецептивна неподготвеност, така и от особеностите на жанра и предназначението на творбата за сцена. Поради ограниченията във времето, които реалната игра поставя, Войников значително „окастря" събитията, като избира да премахне предимно моментите с мистичен, фантастичен и нереалистичен характер. Поставено на границата между романтичния Изток и рационалистичния Запад, българското възрожденско изкуство започва да гледа по-разумно и по-подозрително на митичните и сантиментално разказаните истории. В драмата е видимо отчетливо приплъзване към реалистичното. Легендарното копнее да се превърне в исторично, в достоверно, за да може да върши по-лесно своята работа за национално осъзнаване. Вероятно тези процеси са причината да бъде изключен епизодът с видението на цар Петър. В драмата няма никакви духове и странни появявания посред нощ. Ролята на Симеоновия призрак е иззета от човек – от болярина Влад, който се опитва да предупреди Петър за коварството на Сурсовул. Реакциите на царя, думите, поведението му повтарят тези от повестта. Замяната на духа с човек обаче налага вмъкване на нов епизод – наказателното убийство на Влад, което се случва именно поради невъзможността да се представи на сцената поужасното убийство на „добрия цар". Една омекотена аналогия. Б. Пенев се възмущава от тези неестетически ексцесивни и кървави зрелища по сцените на Войниковите представления, но спомените на съвременници свидетелстват, че тъкмо те са се посрещали с особен интерес от възрожденската публика. В своето „Ръководство за словесност" Войников излага и осмисля определени правила за поднасяне на страшните събития пред зрителите. Придържайки се към тези правила, той се чувства уверен и не се тревожи, че посланията ще бъдат възприети неправилно. Що се отнася до призраците - да се явяват или не на сцената не представлява самобитна възрожденска дилема. Съвсем в синхрон с твърдението на Дидро, че драматичното изкуство притегля чудесното,

[11] **Войников**, Добри. „Иванку, убиецът на Асеня I". (сп. Читалище, 3, 1873, № 7–8) – В: *Българска* възрожденска критика. [сборник]. / представена [с предг.] от Георги Марков. София : Наука и изкуство, 1981, с. 326.

но „отхвърля всички чудеса"[12], Войников предпочита да избегне появата на духа. Сцената е неуместна – тя представлява нещо невиждано до този момент в начеващия български театър – и бива премахната от драматурга вероятно от грижа за зрителя или поради опасения, че недобре уредените театри зле ще представят подобни зрелища. Със сигурност можем да кажем само, че драматургичните версии на Войников са съобразени с изложеното от него в „Ръководство за словесност" правило, съгласно което всичко в драматургичната творба трябва да бъде "за вярване".

Преработката на цялата драматизация в реалистичен дух (Войников премахва и моментите с любовната магия на Тулла и чудните смърти на Симеон и Сурсовул) показва стремеж към изработване на сюжетен конструкт, наподобяващ исторически разказ. „Щастлив е онзи историк, който е могъл в тъмнината да избегне привиденията"[13] – пише Ю. Венелин. За Войников на този етап констатацията важи в еднаква степен и за драматурга. Едва след десет години той се осмелява да допусне дух сред драматургичните си персонажи. Бащата на българската драматургия се обръща към мистичното чак когато възрожденските драматургични партитури и театрални сцени са започнали да ползват появата на призраци като целен ефект. През 1870 г. излиза преводът на драмата „Владислав, крал български", в която се явява духът на Владимир. Четири години покъсно К. Величков драматизира повестта „Невянка, болярска дъщеря", като нарочно вмъква сенките на Асен, Петър и Владимир. От нежелан похват през 60-те години на XIX в., появата на призраци се превръща в търсен драматургичен и сценичен ефект през 70-те. Което обяснява защо във „Фросина", последната преработка на „Велислава", останала до Освобождението в ръкопис, Войников включва сред действащите лица Духът на Асеня I[14]. Дали възприятията на публиката са се изменили за тези десетина години или става въпрос за мода в драмописането, е трудно да се каже. Ще отбележим само, че това е време, когато възрожденската сцена усъвършенства възможностите си, а зрителят започва да разпознава ефектите на театралната илюзия.

„Райна княгиня" на Д. Войников не е единствената драматизация по белетристично произведение със заявено историческо съдържание.

[12]**Дидро**, Дени. За драматическата поезия. – В: *Дидро*, Дени.Естетика и теория на изкуството. предг., встъп. студия и състав. Кръстьо Горанов. прев. от фр. ез. Катерина Киселова. София : Наука и изкуство, 1981, с. 348.

[13]**Венелин**, Юрий. Старите и сегашни българи. – В: *Венелин*, Юрий. Избрани съчинения. подреди и прев. Петър Динеков. Пловдив : Отец Паисий, 1938, с. 49.

[14]Или пък за пореден път диалогизира с Друмев?

Пиесата на К. Величков „Невянка и Светослав" е драматургична версия на „Невенка, болярска дъщеря" – „прекроената" от Ст. Захариев и „поправена" от П. Р. Славейков повест на Карамзин „Наталия, боярская дочь". Преработките започват още при побългаряването на творбата. Георги Цанев сравнява текста с руския оригинал и констатира стремежа на прекроителите да направят „нещата реално по-възможни, по-правдоподобни"[15] (особеност, която е характерна и за Войниковата драматизация). Драмата на Величков наистина е направена по преработката на Ст. Захариев, но в нея има и редица отклонения, съобразени с жанровите особености на творбата. Прави впечатление, че на Величков се налага да измисли почти всички диалози. За разлика от Войников, който взема доста от репликите наготово, тук това е невъзможно. В повестта на Захариев авторовото присъствие е силно изявено – повествователят предава със свои думи разговорите между героите и на места се намесва с тенденциозни разсъждения, които драматургичната форма трудно може да предаде. Освен това Величков прави и някои важни изменения в сюжета, които, както и при Войников, са в пряка връзка с разбирането, че творбата трябва да предизвиква зрелищност и да упражнява търсеното въздействие. Вероятно едно от основните изисквания на възрожденското позорище – да бъде сценично, но не и цинично, е довело до отпадането на някои визуално „неморални" за времето сцени. За сметка на това са добавени нови епизоди. Четвъртото и по-голямата част от пето действие на „Невянка и Светослав" са изцяло дело на Величков. Те запълват времето, когато героите са на война срещу Митра – време, отбелязано съвсем лаконично в повестта. Подробното представяне на ритуалното даряване на Невянка с бойни доспехи, битката, появата на сенките, славната победа са добавени с цел да се постигне по-голяма зрелищност. По всичко личи, че Величков цели да оптимизира творбата съобразно възможностите за театрална репрезентация и рецептивните предпочитания на адресата. Тази констатация в пълна сила важи и за добавената от драматизатора сцена с „издигането" на сенките – отглас от нарочната направа на пиесата за представяне на Цариградска сцена. Отклонението още веднъж показва зависимостта на възрожденската драматургия от възможностите на театралното пространство.

Удържането на синхрона между текст, сценична реализация и рецепция е водещо не само при драматургични преработки на преводни бе-

[15] **Цанев**, Георги. Историческото повествование през Възраждането. – В: *Литературна мисъл*, 20, 1976, № 3, с. 76.

летристични творби. През Възраждането са драматизирани и оригинални български повести. През 1870 г. Богдан Манчев подготвя пиесата „Изгубена Станка" по едноименната повест на Ил. Блъсков, а няколко години по-късно Бачо Киро Петров създава „Сиромах Танчо" – драматургична преработка на Каравеловия разказ „На чужд гроб без сълзи плачат". И в тези случаи авторите се насочват приоритетно към произведения, които заявяват и по определени начини гарантират своята достоверност.

И все пак изборът да се направи драматургична преработка на оригинална българска повест или разказ зависи не само от претенциите за достоверност на сюжетите. Оказва се, че има нещо в направата на самите белетристични творби, което ги прави привлекателни и податливи на подобни жанрови прекодирания. Изследователите на българската възрожденска литература определят тази особеност като поява на драматургични характеристики в повествователния жанр. В структурата на някои белетристични произведения се съдържа потенциалът за евентуално бъдещо драматизиране. Такъв е случаят и с „Изгубена Станка". Имплицитно заложената в повестта драматичност обяснява защо пиесата на Богдан Манчев е сред възрожденските драматизации, които стоят най-близо до белетристичния си първообраз. Предложената диалогова структура в белетристичната творба е много подходяща за драматургични преправки - прекроителят заема почти всички диалози, като промените са само козметични, а добавените ремарки следват предписанията на повествователя.

По-свободна и с повече отклонения от творбата-първоизточник е драматизацията на Бачо Киро. Предговорът съдържа кратки сведения за Танчо – и въпреки че в него свидетелското време от Каравеловата творба преминава в преразказ, у читателя не се създава усещане за недостоверност. Тъкмо обратното – драматизаторът се насочва към „На чужд гроб без сълзи плачат" именно заради акцента върху свидетелския разказ. Няма да коментирам подробно промените, които Бачо Киро и Богдан Манчев внасят в своите драматургични версии. Ще уточня само, че те зависят както от личните убеждения на прекроителите, така и от търсената в творбите сценичност. Общото в драматизациите на Богдан Манчев и Бачо Киро е, че и двете са направени с мисълта за театрална зрелищност – премахнати са или са изменени сцени, които биха били трудни или неподходящи за представяне (визирам участието на животни и сцените с жестокости) и са добавени други (например бойните подвизи на Танчовата дружина, прицелени да покажат революционното осъзнаване на героите).

Така набелязаните тенденции при възрожденското драматизиране водят до заключението, че в творческите си преработки драматурзите

през Възраждането се влияят от външни на литературния текст обстоятелства, техните драматургични версии се ръководят от мисълта за театралната сцена и зрителя. Едно сравнение с наблюденията, които П. Динеков прави върху вече споменатите произведения на Вазов, откроява както приемственост на намеренията и похватите, така и по-отчетлив стремеж на Иван Вазов да работи върху художествените качества на пиесата, най-вече чрез промени, които засилват нейния драматизъм.

Изследването на връзките и зависимостите при драматизирането на белетристични творби очертава непрекъснатостта на литературните процеси. В редица свои текстове П. Динеков настоява, че трябва да се научим да виждаме и отчитаме тази приемственост на литературния развой. Защото, както отбелязва той, „културата се създава не при затворени врати, не при спуснати щори на прозорците, но при постоянен обмен при непрекъснати контакти"[16]. Тук П. Динеков акцентира върху ролята на преводите за развитието на българската култура. Но в контекста на казаното проучването на възрожденските драматизации поставя и друг важен проблем – за заемките, актуализациите и преправките както на „чуждите", така и на „своите" гласове.

Когато в статия за книжовното дело на Бачо Киро П. Динеков коментира пиесата „Сиромах Танчо", той отбелязва активното диалогизиране на творбата с оригинални литературни произведения, навлезли в обращение в културния живот на Възраждането, като насочва вниманието върху междутекстовите връзки с Ботевата поезия и отбелязва, че в драмата „често прозвучават отгласи от Ботевите стихотворения" – „в пето действие (впрочем изцяло дело на Бачо Киро – б.м.) Танчо и неговите другари пеят началните строфи на „Хайдути"[17]. Съпоставката на двете версии показва, че Бачо Киро преправя оригинала – изпуска стихове, предимно с конкретизиращо съдържание, като се опитва да изведе екстракт от продуцираните революционни смисли. Забелязаните от П. Динеков междутекстови връзки провокират и по-сетнешни размисли в тази насока. На казуса със стереотипното преправяне – „снизяване" на интимно Ботевото до конкретна читателска публика се спира К. Станева, когато разглежда поетическите творби в белочерквенските сборници. Изводите, направени при проучването на преписите на „Майце си", важат и за Бачо-Кировите авторски „своеволия": „Промените в текста

[16] **Динеков**, Петър. Преводите в историята на българската култура. – В: *Динеков*, Петър. Литература и култура. [сб. статии]. София : Наука и изкуство, 1982, с. 270.

[17] **Динеков**, Петър. Бачокировците в историята на литературата. – В: *Динеков*, Петър. Литературни въпроси. София : Нар. култура, 1963, с. 203.

на Ботевото стихотворение говорят за известна стандартизация и стереотипност на художествените представи и преживявания на масовия възприемател, до чиято рецепционна нагласа и литературен хоризонт е "снета" творбата"[18].

В заключение – независимо от това дали се драматизират чужди, или български литературни произведения, водещата насока е да се даде гласност на вложените в тях идеи чрез натъкмяване и свеждане на готовия материал до достъпно за възрожденеца ниво на разбиране. Подобен избор много често е за сметка на художествените качества на възрожденските драматургични версии и за тях крайната граница на Възраждането се оказва край и на жизнеността им. Въпреки това драматизациите, завещани от възрожденското време, заслужават да бъдат проучвани - като неизменна част от непрекъснатия процес на литературно, а и на културно израстване, който не би бил същият без упоритата работа на "Бачокировците". В тяхна защита П. Динеков пише: "Свикнали сме да съдим за развоя на дадена литература само по най-големите й представители, по върховете. Прескачаме от гигант на гигант, а всъщност литературното развитие е непрекъснато, последователно, не познава само върхове"[19]. Струва ми се, че днес, когато уж ставаме по-начетени, по-дръзки и по-подготвени, но и все по-мнителни към художествените (и научни) достижения на миналото, е полезно да си напомняме тези думи. Най-малкото, за да продължаваме уверено напред в нашите разходки посред „върховете".

[18]**Станева**, Катя. Поезия и читателска публика през 60-те и 70-те години на XIX век. Автореферат. София : [Катя Станева], 1984, с. 18.

[19]**Динеков**, Петър. Бачокировците в историята на литературата. . – В: *Динеков*, Петър. Литературни въпроси..., с.209

ЕВОЛЮЦИОНИСТИ И РЕВОЛЮЦИОНЕРИ – ПОЕТИЧЕСКИ ЛЕГИТИМАЦИИ И ЙЕРАРХИЧНИ ПРЕНАРЕЖДАНИЯ

Анна Алексиева

Българското възраждане очертава полюсите на два характерни модела на развитие – т.нар „еволюционистки" (под който традиционно се разбира легалната, черковно-просветна и дори „проосманска" идеологическа насока) и конкуриращият го „революционен" модел (който избира пътя на въоръжената борба против политическата власт). Получили легитимации и в полето на поезията (съответно в текстовете, определени като даскалска поезия, и в бунтовните стихотворения и песни), двете доктринални линии пребивават в ситуация на съревнование през самото възрожденско време, докато следосвобожденският канон не потиска тяхното разногласие чрез излъчването на „победителя", провидян в революционната идеология, в огласяващите я текстове и субекти.

Към средата на XIX век обаче, когато се появяват първите поетически творби, отразяващи споменатите възгледи за обществено и политическо развитие, идеологическите йерархизации не са така очевидни. Ако все пак търсим доктринален превес, то, по линия на по-откроимата публичност, ще го открием в полето на „еволюционистката" насока. За разлика от революционните дискурси, които поради конспиративността си са възможни само в контекста на „тайната", емигрантска, посветена в бунтовното дело общност, мирно-просветните реторики не са цензурирани, поради което ползват целия капацитет на обществена чуваемост. Огласени в цариградската периодика, в учебната книжнина, в песнопойките, тези реторики намират пълната си жанрова реализация в популярната тогава даскалска поезия.

Утвърдила се през 40-50-те години на XIX век във връзка с реформените инициативи и подема на образователното дело, тази поезия функционира като представителен лирически тип. Независимо от наименованието си, тя обхваща не само стихотворения на училищна тема, но и текстове, отпращащи към някои важни събития, случили се на общността: строеж на институции, посещения на високопоставени лица, разпространение на болести и епидемии, справяне с природни бедствия и др. Тъкмо чрез даскалската поезия у нас се налагат (разбира се, доста букva-

лизирано) някои просвещенски мотиви, като например непоколебимата вяра в прогреса, важността на светското знание, социалната активност, „размагьосването на света" от предразсъдъци и суеверия, победата на разума над инстинкта и пр. Даскалската поезия въвежда образа на гражданина, който охотно се включва в споровете около изграждането на книжовния език, участва в дебата „традиционалисти – новатори" по отношение на методите на обучение, отхвърля обвиненията в „непоетичност" на българския език, ангажира се с въпросите на църковното движение и т.н.

Единствената тема, която не занимава този изпълнен с всевъзможни социални ангажименти субект, е темата за възможната промяна на политическото статукво. Нещо повече, личи стремеж да се изтъкнат положителните черти на властовия ред, което неизменно води до изразяване на радостта от поданичеството: „Български чеда (...) / вредом похвални, / царски поддани; / верни, покорни, / същи граждани..."[1]. Най-често субектът от разглежданите текстове се обръща с преклонение към фигурата на султан Абдул Меджид I заради убедеността, че пробивът на просвещенските идеи е следствие на обнародвания от владетеля Хатишериф (1839), а също и на Хатихумаюна (1856), въобще на цялостното реформаторско движение, известно като *Танзимат*. Склонен към рационално осмисляне на случващото се, говорещият субект в тези стихотворения ентусиазирано детайлизира отделни пунктове на реформените наредби, приема със задоволство обещанието за еднакви права и подчиненост на общи закони („Как дин ислямина, / тъй и християнина, / както арменина, / тъй и евреина, / се едно ви познавам, / равна чест ви давам"[2]); адмирира усета за справедливост на султана, гарантиращ спокойствието на поданиците („... се туй заповядва / мир, любов да има, / а золум да нема; / който има нужда, / нека му обажда, / жалба да му дава / и да се надява"[3]).

В някои случаи, разбира се, тази поезия загърбва оптимистичната тоналност и акцентува върху определени социални нередности. Причините за тях обаче са видени не във фигурата на политическия управник, а или в полето на „своето" (онази част от българската общност, която поради дадени обстоятелства „спира" напредъка), или в етнически чуждата територия на гръцкото духовенство. Във всички случаи обаче стои убеждението, че просветеният владетел ще въздаде нужното правосъдие, което ще подобри

[1] **Изворски**, Стефан. Да ся ухраниш като славянин. – В: *Цариградски вестник*, 1849, № 65, 17 септ.

[2] **Йоанович**, Найден. Песн перва султану Аб. Мед. – В: *Нови-български* песни с царски и други нови песни или похвали и съдби баща сос сина. Белград : В книгопечатни княжества Сербии, 1851, с. 10.

[3] **Йоанович**, Найден. Песнь султану Абдул Меджиту. – В: *Месецослов* или календар за лето 1847. Букурещ : В типографията у Йосифа Копайнига, 1847, с. 4.

социалния модел: „Славний Абдул Меджит Хан / той от гръците ще ни избави / и що ще просими ще ни подари / както на верни подданници"[4].

В същия период, когато даскалската поезия възхвалява стабилността и прогреса на империята, бунтовната лирика обявява нейната политическа несъстоятелност. Лозунговото говорене на Чинтуловия „юнак балкански" отразява порива за свобода („Дойде време, ставайте, / от сън се събуждайте, / доста робство и тиранство, / всички на оръжие!"[5]); субектът на Найден-Геровите бунтовни песни призовава към решителни революционни действия („Стига вече толкоз време / робйе турчино да сме..."[6]), а лирическият говорител в Славейковите текстове пожелава колективно пробуждане от робския сън („Хади, братя, хад дружина, / що чакаме, що седим; / съмна вече, нощ са мина, / има л' още ний да спим?"[7]).

Със сигурност обаче има значение обстоятелството, че въпросните бунтовни желания, колкото и категорично да са огласени, са тъкмо о-гласени, проявени като устно слово, или, още по-симптоматично, в редица случаи те са затворени в скритостта на ръкописа, което им отрежда по-затруднено (или по-късно) рецептивно случване. Ала дори и да пренебрегнем въпроса за чуваемостта им в тяхното собствено време, неминуемо ще се сблъскаме с друг усложняващ казус, този път породен в условността, в художествените предели на самите поетически текстове. Не може да не ни направи впечатление, че призивът за „събуждане" (на героика, жертвоготовност, революционна решимост), така ясно откроим в повечето бунтовни творби от този период, имплицитно насочва към идеята за „непробуденост" и пасивност в „сегашността" на ситуацията. Неслучайно бунтовните песни от 40-50-те години на XIX век имат характера на възвания, на агитационни послания. Те маркират бъдеща модалност, пожеланост, проектираност в предстоящето, но не и станалост, готовност за битки, въстания и героични подвизи.

Едва през 60-70-те години на века темпоралният план на героиката се променя в полза на сегашното време („*Днес* настава сгодно време / и за наший мил народ / да отмахне вече бремя / и строши рабский хумот"[8]) (кур-

[4] Пазете ся, мили братия. – В: *Цариградски вестник*, № 465, 09 ян. 1860 (Неустановен автор).

[5] **Чинтулов**, Добри. Вятър ечи, Балкан стене. Цит. по **Чинтулов**, Добри. Стани, стани, юнак балкански. стихотворения, речи, писма, спомени за Добри Чинтулов. Подб. и ред. Никола Табаков. София : Бълг. писател, 1986, с. 26.

[6] **Геров**, Найден. Вик ся вика от Балкана. – В: *Българска* възрожденска поезия. Подб. и ред. Кирил Топалов. София : Бълг. писател, 1980, с. 125.

[7] **Славейков**, Петко Р. Хади, братя, хад дружина... – В: *Славейков*, Петко Р. Съчинения в 8 т. Т. 1. София : Бълг. писател, 1978, с. 33.

[8] **Войников**, Добри. Песента на българския войник. – В: *Народност*, I, 18 авг. 1868, № 37, с. 148.

сив мой – А. А), а субектът на бунта е не абстрактна, колективна инстанция (както е при Чинтулов – „Станете, братя, вий станете, / начало покажете вий"[9]), а ясно персонализирана фигура (както е при Ботев – „*Аз* вече пушка нарамих / и на глас тичам народен / срещу врагът си безверни"[10]) (курсив мой – А. А). Въпреки че е обързвана с определена (етническа, религиозна, социална) общност, тази фигура, проектирана в късната бунтовна лирика, е винаги непомерна, отличаваща се, пребиваваща в надпоставена позиция спрямо останалите. Свръхперсонализмът ѝ е разколебан единствено от идентификацията с някои авторитетни прототипи, носещи символиката на мъченичеството или на доказаното юначество. В този героичен код Левски например се оказва българският Христос, а Бенковски е видян като „смешенье странно на Левски с Раковски"[11]. Извън успоредяването с тези респектиращи образи (населяващи пределите на отвъдното или на епически „високото"), фигурата на революционера обикновено е самотна в изключителността си. Тя е дистанцирана не само от определени неприемливи социални групи (грабители, псевдопатриоти, „сган избрана", „рояк скотове", „глупци", „идиоти"...), но дори и от семейната среда, която с интимността си би я отклонила от революционното дело.

Самата революция, целяща преначертаване на геополитическата карта, е мислена ту в по-тесен мащаб като национално събитие (което обаче е способно да „смае" света: „Смая се цял свят, чу се: „България въстава!"[12], ту в плана на някакъв общобалкански, че и по-широк контекст („...сърби, българи и руси / с турчин бъхтат се кръвник!"[13]), ту в полето на непреките значения и абстракциите („Там... там буря върши клонове, / а сабля ги свива на венец"[14]). Но във всички случаи тя предполага крайни действия срещу врага, преливащи в чисто физически посегателства и разрушителни импулси: „Клахте, бихте, с кръв поихте / свойте ножове.

---

[9] **Чинтулов**, Добри. Стани, стани, юнак балкански. – В: *Чинтулов*, Добри. Стани, стани, юнак балкански…, с. 12.

[10] **Ботев**, Христо. На прощаване в 1868 г. – В: *Ботев*, Христо. Стихотворения. Публицистика. Писма. София : Бълг. писател, 1978, с. 21. Публицистика. Писма. София : Бълг. писател, 1978, с. 21.

[11] **Вазов**, Иван. 1876. – В: *Вазов*, Иван. Съчинения. Т. 1. София : АИ Проф. Марин Дринов, 1995, с. 105.

[12] **Вазов**, Иван Минчов. Бунтът. – В: *Вазов*, Иван Минчов. Тъгите на България. Букурещ, 1877, с. 36.

[13] **Вазов**, Иван. Гръм ли екне по небето? – В: *Вазов*, Иван. Съчинения. Т. 1. София : АИ Проф. Марин Дринов, 1995, с. 105.

[14] **Ботев**, Христо. До моето първо либе. – В: *Ботев*, Христо. Стихотворения. Публицистика. Писма…, с. 18.

/ И напълно показахте / на тез врагове, / че не е съвсем угаснал / старият вулкан"[15]. Страховитата ожесточеност, разбира се, минава под знака на непредизвиканите ответни действия; тя е само огледална версия на причинени по-рано щети, принуди, издевателства, активизиращи също толкова брутален еквивалент: „Без мярка вий ма мъчихте / и пихте мойта кръв, / сега ще ми отплащате – / аз искам „кръв за кръв!"[16].

Мотивът за разплатата върви паралелно с демонизирането на образа на врага, проектиран най-често във фигурата на турчина. Като субект на властта, той мигновено е възприет като „престъпник по статут"[17], като деспот, използващ властовите механизми за задоволяване на садистичните си прищевки. Напълно противоположно на даскалската поезия, която е апологетична към турчина в качеството му на управник, революционната лирика непрекъснато актуализира неприемливото в неговия образ, осмислено и като политически произвол, и като непоносима ориенталска чуждост, и като варварска агресивност („...А тиранинът върлува / и безчести край наш роден: / коли, беси, бие, псува / и глоби народ поробен!"[18]).

И така, революционните реторики стават все по-популярни през 60-70-те години на XIX век и доказателство за нарастващия им авторитет е тяхното присъствие дори в творчеството на някои, иначе „еволюционно" настроени, поети. Петър Протич например (към когото Ботев е подозрителен и даже му посвещава една от сатиричните си епитафии[19]) през 1877 г. публикува (наистина под псевдоним, но все пак) стихотворението „Едно припомнянье за българските клания", което назовава травматични топоси, превърнали се по-късно в места на колективна памет („...Клаха и бесиха тези голи турци – / о, знайме за вази, братя панагюрци! / Знайме и за вази, батачени харни, / как мъжки измряхте от турци коварни") и представя картината на всеобща бунтовна непоколебимост („Смърт или свобода" българина рече / във полето бойно той са ей затече, / иска да пролива кръвта си

---

[15]**Стамболов**, Стефан. Над краисинските герои. – В: *Ботев*, Хр., Ст. *Стамболов*. Песни и стихотворения от Ботйова и Стамболова. Букурещ, 1875, с. 65.

[16]**Стамболов**, Стефан. Кога? – В: *Стамболов*, Стефан. Песни и стихотворения от С. Стамболова. Букурещ, 1877, с. 59.

[17]**Фуко**, Мишел. Анормалните. Цикъл от лекции в Колеж дьо Франс. 1974–1975. София : Лик, 2000, с. 112.

[18] **Ботев**, Христо. В механата. – В: *Ботев*, Христо. Стихотворения. Публицистика. Писма, с. 48.

[19]„През река Лета в ладия харонска / отива в рай една глава конска. / Господи, помени раба твоего доктора Простича". Вж **Ботев**, Христо. Епитафии. Достъпно на: http://liternet.bg/publish5/hbotev/proza/epitafii.htm (11. 12. 2012 г.).

гореща..."[20]). В текстовете на някои автори, изкушени инак в писането (и) на даскалска поезия, фигурата на възхвалявания султан Абдул Меджид I безстрашно се заменя с месианистичния образ на руския император (отначало инцидентно в сферата на „тайната" публичност, на ръкописа: „Сега пролива кръв и вся Россия / зарад свободата на България, / за нас, за нас цар Николай / завел война по тойзе край"[21]; а през 70-те години и като по-откроима поетическа насока: „Руский цар е на земята / най-велик, над всички пръв; / русците са наши братя, / наша плът и наша кръв"[22]).

Отчетлива житейска трансформация се наблюдава у възрожденеца Никола Белчев, който през 1860 г. издава сборника „Песнопойче", съдържащо (макар и не само) просветителски и просултански поетически текстове. Сред първите се откроява любопитна „преправка" на известен Чинтулов текст, чийто бунтовен патос е заменен с образователно-поучителен: „...Да викнем всички с глас голям, / по сичкия коджа Балкан, / голямо, мало ставай, / учение захващай"[23]. Просултанските стихотворения, поместени в сборника, на свой ред пропагандират нуждата от мирно, културно-просветно развитие и, както други подобни текстове, изобилстват с молитвени жестове към владетеля („...Боже, нашего царя пази. / Султан Абдул Меджиту, / самодержавному нашему царю, / най-добро щастие, / мир и благоденствие, / щедро, Боже вишний, подари му"[24]). Независимо от „еволюционистката" насока на сборника обаче, шестнадесет години по-късно неговият съставител (и може би автор) Никола Белчев е обесен в Пловдив заради участието си в Априлското въстание. Можем да предположим, че в последното предосвобожденско десетилетие, определено неслучайно като „комитетско", революционната радикалност става все по-актуална, което очевидно я превръща във важен фактор за немалко биографични избори.

Ала въпреки че линията, лансирана от идеолозите на национализма, се опитва да превземе полето на публичността и да се наложи като единствено възможна, алтернативният, легален път на развитие не престава да намира привърженици. Редица поети продължават да публикуват стихо-

[20] **Протич**, Петър. Едно припомнянье за българските клания. – В: *Стара планина*, I, 1877, № 65. Цит. по: *Българска* възрожденска поезия..., с. 165–166.

[21] **Изворски**, Стефан. Готовността на юнацити. – В: *Сборник на БАН*, 28, 1935. Цит. по *Българска* възрожденска поезия..., с. 197.

[22] **Славейков**, Петко Р. Вярата и надеждата на българина към Русия. – В: *Славянско братство*, I, 1878, кн. 10. Цит. по: *Славейков*, Петко Р. Съчинения в 8 т. Т. 1, с. 194.

[23] **Белчев**, Никола. Побудетелна ко учению. – В: *Белчев*, Н. Песнопойче. Собрано и наредено от Никола Герова Б. Цариград, 1860, с. 67.

[24] **Белчев**, Никола. А ти, Боже, благий Боже... Пак там, с. 88.

творения в чест на султана („Под султаново сенчесто крило / ние трябва напред да вървим, / напред, напред към всичко мило / и народно добро да спешим!"[25]). При някои автори се наблюдава характерна творческа некохерентност, която ги прави създатели и на бунтовни творби, и на такива с просветителски мотиви, а и на песни, обикновено с любовна тематика, в които прозира османо-турски съдържателен или музикален фундамент. Творчеството на П. Р. Славейков и на Ив. Вазов е илюстрация на тази идеологическа разнопосочност, при която редом с „по-употребителните турски песни"[26], редом с екзотичните ориенталски образи („Пей, Кямиле, мома смутена, / пей, турчанко, зарад мен..."[27]) се създават и творби, които налагат революционна екстремност срещу „поробителя".

Това тематично многообразие дава основание да се мисли, че през самия възрожденски период, а и през първите следосвобожденски години, „големият разказ" за българската национална идентичност, в който сюжетът за революционерите герои заема основополагащо място, все още не е изобретен. Неслучайно в една всекидневно-изказова среда думите „бунтовник" и „хайдутин" дълго пазят конотативните си значения на „разбойник", „престъпник", „разрушител" („...Ботйова в качеството му на революционер и въобще разрушител"[28]). Според немалко тогавашни представи, както свидетелства З. Стоянов, дейците на бунта са не друго, а „луди и неразбрани глави, нехранимайковци"[29], проводници на безредието. Сянката на съмнението пада дори върху фигурата на Левски, както личи от следното писмо, писано от руския консул Н. Геров през 1869 г., който двайсетина години по-рано сам е автор на бунтовни стихове: „И друго едно шюпе ми дава това нечто. Дяконът, дето ходи, все иска да му дават и пари за харашлък, та да не би да лъже хора-

[25] **Филипов**, Христо. Българщината в Македония. – В: *Читалище*, II, 1871, № 4. Цит. по: – В: *Българска* възрожденска поезия..., с. 416-417.

[26] Изразът е от заглавието на Петко-Славейковата книга „Нова песнопойка, избрана от ветата и от Веселушката с приложение на млого еще други нови песни и сатири и *от по-употребителните турски песни*", издадена през 1857. Сборници, съдържащи турски песни, Славейков продължава да публикува и през 70-те години на века: напр. „Песнопойка или събрание на разни песни български и *турски*" (1870) (к. м. – А. А.).

[27] **Вазов**, Иван. Кямиле. – В: *Вазов*, Иван. Майска китка, 1880. Достъпно на: http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=14&WorkID=16019&Level=3 (11. 12. 2012 г.)

[28] **Стоянов**, Захари. Съчинения. Т. 2. София: Бълг. писател, 1983, с. 549.

[29] **Стоянов**, Захари. Съчинения. Т. 1. София: Бълг. писател, 1983, с. 30.

та само да зима пари"[30]. Подозрението към бунтовните прояви няма как да не ни напомни консервативния възглед на Т. Карлайл, че модерното революционерство носи знаците на хаоса и безпорядъка:

„И макар мнозина от героите ни напоследък да проявяват себе си като революционери, нима все пак не можем да твърдим, че всеки велик човек, всеки искрен човек, е по самата си природа син на реда, а не на безредието? Трагическо състояние е един истински човек да хвърля силите си в революции"[31]

След Освобождението на България от османска власт обаче революционната идеология все по-целенасочено се изчиства от възможните пейоративни преосмисляния. За нейното утвърждаване допринасят особено позициите на Вазов (на когото не пречи, както споменахме, да създава паралелно и епическо-героични творби, и по-лежерни, хедонистични текстове), на З. Стоянов (който смята, че дейците на въстанията са „честни и непорочни като ангели, идеални, каквито България едва ли ще да роди вече втори такива подобни на тях"[32]), на Д. Страшимиров (според когото „комитата, прочее, като постижение в духовно-гражданския живот на нашия народ, е най-високата точка – венеца – на възраждането ни въобще"[33]) и т.н.

Съществуват, разбира се, и алтернативни, „еволюционистки" разбирания, според които действията на революционерите са твърде „авантюристични"[34] и имат пагубни последици. В една характерна каузална перспектива Т. Влайков например смята, че без Априлското въстание, „дело на част от българския народ", не би се стигнало до Руско-турската война, а следователно и до „фаталния Берлински конгрес". По този начин българската история вероятно би се лишила „от оная страници, в които са написани юначните подвизи на Бенковски, Каблешкова, Волова и Петлешкова, на славния Ботев, на легендарния Бачо Киро", ала би избегнала и „Берлинския конгрес, който разпокъса

[30] Писмо до Хр. Георгиев (30 май 1869). – В: *Из архивата* на Найден Геров. Кн. 1. под ред. на Т. Панчев. София: БАН, 1911, с. 296.

[31] **Карлайл**, Томас. Героите, преклонението пред героите и героичното в историята. София : УИ Св. Климент Охридски, 1997, с. 204.

[32] **Стоянов**, Захари. Съчинения. Т. 1. София : Бълг. писател, 1983, с. 30.

[33] **Страшимиров**, Димитър. Комитетското десетилетие 1866-1876. – Отпечатък от *България 1000 години*. Юбилеен сборник. София : М-во на нар. просвещение, 1930, с. 787.

[34] Така ги определя Петър Мутафчиев например: „За нещастие нови поколения от фантасти, попаднали под властта на заета отвън книжна мъдрост, разтвориха в развитието ни дверите на революционния авантюризъм, някои от чиито последици навярно никога не ще престанат да тежат върху ни". **Мутафчиев**, Петър. Дух и завети на Възраждането. – В: *Отец Паисий*, 1934, № 10, с. 199.

българското племе"[35]. Разочарованието от следосвобожденската действителност впрочем пробужда любопитни контрапрезентни импулси, умилително интимизиращи „доброто старо турско време", освобождавайки го от горчивините на робството[36]. В разказа „Разкумил кума си!" от М. Георгиев то е видяно като безконфликтно идилично живеене, в което цари хармония, домашен уют, топли взаимоотношения между поколенията. Затова и в текста реторично се поставя въпросът „И за какво ли му требваше на руския цар да бие толкова път, да троши толкова аскер, да разсипва толкова злато – да ни освобождава!"[37]. Б. Йоцов също смята, че „руският победоносен меч" прекъсва естествения ход на възрожденските процеси, че без неговата намеса и действията на революционерите въобще „границите на възраждането биха отишли още напред – защото устремът на нашия народ към възмога не би бил спрян от никакви прегради". Заради преувеличения култ към революционерите културният подвиг на просветителите е подценен, което е неправомерно, мисли Б. Йоцов, защото Българското възраждане „почва с просвета, следва своя ход в просвета и завършва пак с просвета"[38].

Подобни „еволюционистки" възгледи, както може да се предположи, са крайно неприемливи през социалистическия период, когато Б. Йоцов е определен за „фашистки професор", а тезите му, омаловажаващи въоръжената борба, са възприети за „системна фалшификация"[39]. Тогава тъкмо, чрез канонизиране на постановки, изказани още от Г. Бакалов[40], революционното движение е митологизирано, окачествено е като „най-високият пункт" на епохата и дори постепенно, по една набираща сили свръхоценностяваща тенденция, самото Възраждане е сведено до революционно движение. Както изтъква Р. Даскалов, понятието „революция" в някои формулировки започва да обема всичко – както въоръжената борба, така и просветно-черковната насока, а също „и икономическото и

[35]**Влайков**, Тодор. Ако то не беше станало... – В: *Просвета*, I, 1936, № 5, с. 532.

[36]В линията на озадачаващата канона Вазова „несистемност", позволяваща му да пише хем текстове с революционна насоченост, хем любовно-еротични стихове, попада и разказът „Дядо Нистор", в който се натъкваме на любопитна трансформация, при която довчерашният враг е реабилитиран за сметка на дискредитирания образ на „своето": „Не, не, имаше човещина у турците. Биеха, ама и милуваха... Милостив народ бяха. Ние сме зверове, боже, прости!" (вж **Вазов**, Иван. Дядо Нистор. – В: *Вазов*, Иван. Събрани съчинения. Т. 6. София : Бълг. писател, 1956, с. 188).

[37]**Георгиев**, Михалаки. Разкумил кума си! – В: *Георгиев*, Михалаки. Меракът на чичо Денчо. София : Изд. на БЗНС, 1980, с. 434.

[38]**Йоцов**, Борис. Път на българското възраждане. – В: *Родна реч*, VIII, 1935, № 5, с. 200.

[39]**Зарев**, Панталей. Българското възраждане. София: Наука и изкуство, 1950, с. 194.

[40]**Бакалов**, Георги. Заветите на Българското възраждане. София: Бр. Миладинови, 1937.

социалното развитие и дори възпроизводството и нарастването на населението и изрично става синоним на Българско възраждане"[41].

В „Кратка история на България" от Д. Косев, Хр. Христов и Д. Ангелов например глава „Възраждане" изобщо липсва, заменена от твърде широкия като темпорален обхват раздел „Националноосвободително движение на българския народ". Това „движение" започва с дейността на Паисий, определен като „пръв негов идеолог"[42]; минава през постиженията в просветата, книжнината и периодичния печат, които, разбира се, са важни най-вече във връзка с освободителното дело; приема облика и на черковна борба (която „още от началото си имала национален и политически характер"[43]); и се разгръща в създаването на вътрешна революционна организация, в Априлско въстание („издълбало непроходима пропаст между българския народ и кървавия султански деспотизъм"[44]) и Освобождение. Освен че се провижда във всичко, революцията се осмисля и като неизменна каузалност: събитията от написването на „История славянобългарска" през Априлското въстание до Руско-турската война се разчитат в една обезателна причинно-следствена връзка, която, парадоксално, не се разтрогва с Освобождението, а обхваща и социалистическия период. Това е така, смята П. Зарев, защото „истински наследник на (...) прогресивните революционни сремежи на нашите възрожденци и революционери днес е работническата класа"[45]. В опита си да усвои възрожденското наследство, социалистическият режим налага разбирането за естествената плавност и непрекъснатост на периодите. По този начин Ботев лесно бива обявен за предтеча на пролетарските легиони, Априлското въстание и Руско-турската война – за първообрази на социалистическата революция, руснаците – за двойни освободители, Паисиевите орачи и копачи – за предходници на социалистическите труженици и т.н. Времепротичането се разгръща в едно разтегливо и утопично настояще, чиято начална точка е Възраждането-Революция, а кулминацията – приемането на социалистическата идея. Поради това изглежда съвсем естествено в музейните сбирки, някои от които могат да се видят запазени и до днес, редом с портретите на възрожденските дейци, без никакъв преход, без съзнание за темпорална и идеологическа пропаст, да се разполагат

[41] **Даскалов**, Румен. Как се мисли Българското възраждане. София: ЛИК, 2002, с. 246.
[42] **Косев**, Димитър, **Христов** Христо, **Ангелов** Димитър. Кратка история на България. София : Наука и изкуство, 1962, с. 106.
[43] Пак там, с. 114.
[44] Пак там, с. 157.
[45] **Зарев**, Панталей. Цит. съч., с. 197.

изображенията на героите комунисти, „продължители" на святото дело.

Самите възрожденски дейци очевидно се оценностяват в качеството им на революционери, но в техния окрупнен, бунтовен образ все пак се разчитат определени детайлизации, някакви формули-емблеми, които би трябвало да действат оразличително. Паисий и Раковски например (с известен превес на последния) си оспорват званието „пръв идеолог на националноосвободителното движение". Ботев е „поетът революционер", чиито думи и дела са вплетени в неразделно единство. По-незабележимата словесна активност на Левски му отрежда ролята на „практик" на революцията. Както се вижда, фигурите на възрожденските деятели се шаблонизират; самото Възраждане, сведено до революция, също се лишава от възможната си многозначност.

Тенденцията към схематизиране, разбира се, засяга и доосвободителската литература, от чиито лирически жанрове най-канонична се оказва бунтовната поезия. Централна роля в нея има образът на революционера, изчистен от противоречия, от авантюристични прояви, от взаимодействия с жени и „песни любовни", които биха накърнили революционната му решимост. Канонът предвидливо се освобождава от смущаващите инкарнации на Аза в полето на чувствено-интимното и се държи така, сякаш текстове от типа на „Ней" на Ботев не съществуват. Още по-категорично той заглушава „еволюционистките" гласове на субекта, а даскалската поезия, която най-цялостно ги представя, бива маргинализирана, което постепенно я прави недостъпна, неизвестна за широката публичност. Наистина, справедливостта изисква да признаем, че в периода на късния социализъм е направен опит еднозначният, екстремно-революционен образ на Възраждането да бъде разнообразен чрез вглеждане в някои черковно-просветни модели. Симптоматична в това отношение е книгата на Т. Жечев „Българският Великден или страстите български", а за областта на литературата, на лириката от периода – антологията на К. Топалов „Българска възрожденска поезия". Освен канонични стихотворни творби, тази антология съдържа и „даскалски" текстове, в които дори могат да бъдат разчетени просултански нюанси[46]. Подобни издания обаче не отменят утвърдената представа, че героиката, мъченичеството, „раните", „сърце(то) зло в злоба обвито" – все метафори, обгръщащи образа на революционера – са най-важният сюжет в разказа за българския деветнадесети век.

[46]Вж например поместеното стихотворение на Ст. Изворски „Възрождение на Тулча", което завършва с възхвала на султана. Въпросната възхвала явно изглежда достатъчно смущаваща, поради което в бележка под линия е обяснено, че тя е „характерна за даскалската поезия формула". – В: *Българска* възрожденска поезия..., с. 195.

Този сюжет впрочем се възпроизвежда и в посткомунистическия период от определени митостабилизиращи академични и популярни дискурси, които продължават да четат Възраждането като време на героите революционери – „първите и най-добрите", както би казал Бахтин, съградили с жертвоготовността си националния пантеон. Като контраотговор на този емоционален, каноноутвърждаващ прочит се явява една все по-забележима през последните десетилетия академична, но алтернативно мислеща се насока, която може да се назове митодеконструираща, доколкото от позицията на един неолиберален инструментариум се опитва да докаже „несъстоятелността на големите проекти на националната идентичност на всякакво равнище"[47], денонсирайки канони и йерархизации. Веднага следва да спомена, че в опита си да ревизира определени становища, да пренареди версиите за миналото, тази насока среща сериозна съпротива от официалната историография, а и от държавните институции[48].

Съпротивата срещу митодеконструиращия подход към Възраждането обаче идва не само от полето на официалните, институционализирани дискурси, а и от една сфера на всекидневието, която Майкъл Билиг определя като „банален национализъм"[49]. Тази сфера охотно възпроизвежда определени национални символи и идеологеми, превръщайки ги в част от ежедневните, битови практики. С този тип поместен в делника национализъм могат да се обяснят явления като графитите с ликове на възрожденски дейци из родните улици или футболните отбори с имена на поборници, или разни паранаучни текстове и телевизионни предавания, въпроизвеждащи метафората за „най-българското време" и т.н. Във възвишения облик на това време най-предпочитана се оказва фигурата на революционера. Освободена от конкуренцията на алтернативните „еволюционистки" проявления, пазена и охранявана от деконструктивистки атаки, тази фигура се превръща във фундамент на българската национална идентичност.

[47] **Атанасов**, Димитър. Маргинализацията на академичния исторически разказ. – В: *Маргиналното* в/на литературата. София : ИЦ Боян Пенев, 2011, с. 548.

[48] В тази връзка ще припомня предизвикалия широк медиен отзвук изследователски проект „Батак като място на паметта", инициран от Мартина Балева и Улф Брунбауер, който разделя позициите на изследователите и предизвиква политически реакции от най-високо ниво.

[49] **Billig**, Michael. Banal Nationalism. London: Sage, 1995.

V. „МЕЖДУ ФОЛКЛОРА И ЛИТЕРАТУРАТА“

ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ИДЕЯТА ЗА ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОСТТА В ИНТЕРПРЕТАЦИИТЕ НА ФОЛКЛОРА И НЕГОВОТО ИЗУЧАВАНЕ

Мила Сантова

Днес никой няма съмнение относно значимото място на академик Петър Динеков в развитието на българската и по-широко – европейската хуманитаристика. Нещо повече – библиографските изследвания показват, че с времето интересът към неговото дело не само не затихва, а тъкмо напротив – с годините библиографията за него прогресивно се увеличава, като по този показател делото му се нарежда на едно от първите места в дисциплината[1].

По протежение на втората половина на XX век този широко скроен интелектуалец не само следеше отблизо културните процеси, поддържайки също лични контакти и приятелства, и в полето на изобразителните изкуства, и в театъра, и в киното и, разбира се, в полето на съвременната литература, но и пряко участваше с приятелски съвети или публично обнародвани становища в случването на българската култура. От друга страна, неговото име като изследовател е пряко свързано преди всичко с три основни обекта: стара българска литература, Възраждане, фолклор. Тази триада съвсем не е случайна, а тъкмо напротив – тя е логически взаимосвързана. Защото във времена на поляризиране на културата или липса на държавност, онези културни форми, които са или биха могли да бъдат възприемани като „официални", се оказват открити към културните специфи-

[1]Имам предвид изследванията на доц. Татяна Янакиева, която се определя като „библиографът на академик Динеков". В изложението си на премиерата на посветената му книга (Спомени и размисли за Петър Динеков. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов", 2010), доц. Янакиева развои специално тези въпроси. Вж също: **Янакиева**, Татяна. Публикации за акад. Петър Динеков. 1990–2009. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му / [състав., ред кол.: Стоянка Стоянова Бояджиева ... и др.] София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 329–340.

ки на фолклора. Тези аспекти очевидно силно интересуват изследователя Петър Динеков и той им посвещава значими изследвания[2]. В полетата и на трите си основни изследователски страсти Динеков дълги години води курсове със студенти. Към тях се добавят и интересите му в областта на сравнителните изследвания, основно в параметрите на славянския свят.

Безспорен и значим ерудит, Динеков постулира поредица възгледи и становища, базирани както на проникновено знание на материала, така и на широките му познания върху съвременните изследвания. Без съмнение сред публикациите на Динеков в областта на фолклора основно място заема неговият „Български фолклор. Част I" (първо издание от 1959), чиято втора част за съжаление така и не се появява. По-късно томът претърпява последващи издания – обогатени и допълнени[3].

„Български фолклор. Част I" е публикация с фундаментален характер. Лансирайки в интелектуалното пространство възгледа на автора си за фолклора и фолклористиката, този труд се ситуира всред немногобройните в българската наука основни градива на дисциплината, оставайки единствен с подобен характер в националната специализирана литература от втората половина на XX век. Появата му е логично резултат както на личните научни интереси и компетенции на П. Динеков, така и на една устойчива линия в развитието на фолклористиката в България, чиито начала възхождат към първоначалния романтичен интерес към фолклора от времето на Възраждането. Става въпрос за невинаги конкретно формулираното или еднозначно декларирано, но присъстващо достатъчно трайно в националното интелектуално пространство, схващане за фолклора като сложно (културно) интегрално цяло, подходът/ите в изучаването на което предполага интердисциплинарни характеристики. Основните трудове по фолклор в националната ни специализирана литература от времето на Третата българска държава очертават ясно гръбнака на тази идея. В средата на XX век тя предлага основата, върху която стъпва П. Динеков, за да ни поднесе своята визия в „Български фолклор. Част I".

[2]Вж **Динеков**, Петър. Между фолклора и литературата. към 1300-год. на бълг. държава. [статии]. София: Бълг. писател, 1978. 504 с.

[3]Вж. **Холевич**, Йорданка. „Учебникът" („Български фолклор", Ч. 1, 1959). – В: *В памет* на Петър Динеков – традиция, приемственост, новаторство / ред. кол. Константин Косев – отг. ред. и др. София: Кирило-Методиевски науч. център, 2001, с. 17-20; **Бояджиева**, Стоянка. Петър Динеков, фолклорът и фолклористите. – В: *Спомени* и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му / [състав., ред кол.: Стоянка Стоянова Бояджиева ... и др.] София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2010, с. 198-217.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА

След ранния период на събиране с възрожденски патос и натрупване на емпиричен фолклорен материал, започнало най-общо около началото на XIX век[4], в годините, последвали Освобождението от 1878 г., на полето на народонауката, както я наричат пионерите в зората ѝ, изгрява енциклопедичната фигура на Иван Шишманов – ерудит, учен, преподавател и министър на просвещението, основоположник на фундаменталната за българската реалност поредица „Сборник за народни умотворения" – форум на българските фолклористи и своеобразна енциклопедия на българския фолклор във всичките му проявления – песни, приказки, пословици, предания, легенди, вярвания и пр.[5]. Тази широка конструкция на Сборника вече подсказва и комплексния характер на понятието „фолклор" в схващанията на Шишманов – „това, което знае или вярва народът за себе си, за ближните си или за природата, която го окръжава"[6]. Още в уводната статия на Сборника – „Значението и задачата на нашата етнография" – Шишманов говори за букет от свързани с народа дисциплини: етнология, фолклористика, етнография.

В зората на Третата българска държава за Шишманов принадлежащият на народа „обект" фолклор е многосъставно цяло; за изучаването на интелектуалните притежания на народа са необходими редици частнонаучни дисциплини. За изключителното значение на текста на Шишманов в първия том на Сборника за народни умотворения и народопис е писано достатъчно, за да бъде необходимо тук специално да бъде аргументирано неговото важно място в полето на развитие на идеите.

За хронологически следващата голяма фигура в тази област – Михаил Арнаудов – „фолклор" е народната духовна култура, но също и науката, която я изучава[7]. В публикуваните от него „Очерки по българския фолклор" (1934) Той говори за: „знание на народа" (народно знание в определен смисъл), и знание за народа (народоука за народа) народонаука с по-специални задачи, близки до тия на етнографията[8]. Той пише за едничък предмет на фолклора като вътрешноединна област на

[4]Вж **Stoykova**, Stefana. Naissance et développement du folklore bulgare au XIX-e siècle. – В: *Ethnologie Française*, Vol. 31, 2001, № 2, p. 199–207.

[5]Вж **Бочков**, Пламен. Увод във фолклорната култура. лекции по фолклор. Пловдив: УИ Паисий Хилендарски, 2002. 375 с.

[6]**Шишманов**, Иван. Значението и задачата на нашата етнография. – В: *СбНУ и народопис*, Т. 1. София: БАН, 1889, с. 18.

[7]Вж **Арнаудов**, Михаил. Очерки по българския фолклор. Ч. 1-2. София, 1968 (Първо издание 1934); **Boyadzhieva**, Stoyanka. Folklore, ethnographie, ethnologie: recherche et théorie en Bulgarie au XX-e siècle. – В: *Ethnologie Française*, Vol. 31, 2001, № 2, с. 212.

[8]Вж **Арнаудов**, Михаил. Очерки по българския ..., с. 31.

знанието (...), като наука в по-тесен национален смисъл или като наука в по-широк смисъл, т. е. като „фолклористика" със системно развити принципи, (която) мъчно може да бъде обхванатa от един единствен специалист[9]. Твърдейки това, Арнаудов не само открито кодифицира схващането за фолклористиката като интердисциплинарна наука, но и широко аргументира наличните за фолклористиката връзки с различни науки[10]. Комплексността на обекта и необходимата полидисциплинарност на подхода, декларирани в това схващане, са недвусмислени.

Всъщност Арнаудов е автор на първите за историята на българската наука систематични „Очерки по българския фолклор", издадени в 1934 г. И ако „Очерки по българския фолклор" остават капиталния за първата половина на XX век труд върху фолклора и дисциплината, която го изучава, то хронологически следващият подобен капитален труд принадлежи на следващото голямо име в историята на фолклористиката – Петър Динеков, който, както стана дума, през 1959 г. издава „Български фолклор. Част I", претърпяла впоследствие редица издания. В този свой труд Динеков декларира, че под „фолклористика" следва да се разбира науката, която се занимава с изследването на народното поетическо творчество, като я отграничава както от народонауката, етнографията, етнологията, литературната история, така и от „фолклор", разбиран като материал, обект на изследване[11]. Тази кратка формулировка на пръв поглед сякаш стеснява значително обсега на дисциплината, насочвайки енергията ѝ основно към *народното поетическо творчество*. От друга страна обаче, тя е обяснима в перспективата на личните научни интереси на Динеков, в хоризонта на които литературата, в различните си форми на културно битие, винаги заема подобаващо място. Дали обаче формулировката изчерпва напълно концептуалните пристрастия на Петър Динеков?

В последната трета на XX век научната парадигма в областта на фолклористиката, лансирана от Динеков обаче, е определяна като „литературоведски подход, чийто корен е в естествения стремеж да се обяснят общите закони и исторически закономерности в развитието на словесното изкуство. Литературоведският възглед се разви тогава, когато в обществените науки господстваше такъв тип научна рефлексия, която не разграничава предмета на една наука от нейния обект"[12]. Така-

[9] Пак там, с. 31.

[10] Пак там, с. 42-52.

[11] **Динеков**, Петър. Български фолклор. Ч. 1. София: Бълг. писател, 1959, с. 11.

[12] **Бочков**, Пламен. Увод във фолклорната ...,Цит. съч, с. 15 – цит. се Т. Ив. Живков. (бел. а. – М. С.)

ва интерпретация по отношение на концептуалното верую на Динеков се прокарва сред формиращите се в последните три десетилетия на XX век фолклористи – основно в границите на БАН и с отделни изключения – в големите провинциални университети. Софийският университет остава като цяло встрани от този процес.

В аргументацията по извеждането на тази формулировка обаче се пропускат някои, смятам, съществени аспекти от възгледите на Динеков. Например той казва: „Фолклорът, от една страна, е част от народното изкуство, от народната художествена култура, но от друга страна се доближава до художествената литература… Връзката на фолклора с литературата според него означава „да се погледне на фолклора като на изкуство[13]. С други думи, макар и да следва отблизо идеята за връзката фолклор-литература, тук вече се появява една значително по-обемна интерпретация на фолклора, конотираща го по-общо със сферата на изкуствата.

Специален интерес в случая представлява препратката с методологически характер, направена от Динеков в „Български фолклор. Част I", към необходимостта фолклорът да бъде изучаван от различни частнонаучни дисциплини. Тя е свързана с достатъчно ясно формулираното схващане за комплексния характер на самия фолклор: „Съвършено ясно е, че фолклорът е твърде сложно явление и представя интерес от различни гледища. Неговият материал се докосва до материала на различни науки. Поради това науката, която се занимава с него – фолклористиката, има досег с редица други научни дисциплини: етнография, езикознание и по-специално диалектология, теория и история на литературата, философия, история, музикология, история на народното изобразително изкуство, хореография и други"[14]. В друга терминологична парадигма това би звучало така: фолклорът е комплексно (културно, имащо връзка с изкуствата) цяло, което може да бъде цялостно изучавано чрез интердисциплинарни подходи.

И още нещо – в частта на „Български фолклор", посветена на историята на дисциплината, Динеков, след като отбелязва делото на братя Грим за фолклористиката, разглежда митологическата, миграционната (Бенфай и други), скандинавската или финландската (Аарне, Томпсън, Сидов и други), антропологическата (Тейлор и други), психологическата (Вундт и други), историческата (Милер и други) школи в контекста на фолклористиката[15]. Тази широка платформа на развитието на

[13] **Динеков**, Петър. Български фолклор..., с. 12.
[14] Пак там, с. 13.
[15] Вж Пак там, с. 39-44.

познанието в областта на социалните и хуманитарните науки, в чийто контекст Динеков ситуира фолклористиката, е красноречива сама по себе си. Не мога да не добавя – при Петър Динеков поднасянето на идеите се случва деликатно, без агресия. Лансирайки тези, той насочва и провокира читателите си, без да ги притиска.

Академик Петър Динеков е първият директор на създадения през 1973 г. Институт за фолклор при БАН, в който първоначално има две секции – „Словесен фолклор" и „Теория на фолклора", разроили се впоследствие на пластична, музикално-танцова, сравнителна секция. Петър Динеков чете лекции по български фолклор в Софийския университет, където е постъпил на работа през 1938 г., между 1945 и 1979 г. През тези 34 години той формира поколения студенти, сред които и фолклористи, като и до днес те или техни преки възпитаници са активни изследователи в това поле на науката. А това означава, че не само чрез написаното слово, но и чрез човешкото присъствие и пряко наследство в сферата на идеите, в областта на фолклористиката през втората половина на XX век и началото на XXI те са активно белязани от интелектуалното присъствие на Динеков. Моделът, лансиран от Динеков, е от съществено значение в историята на идеите в българската хуманитаристика през XX век. Автор на втория в историята на дисциплината капитален труд върху българския фолклор, останал единствен от този род за около половин столетие и все още нямащ реален съперник до днес, Динеков обявява своето научно верую, обемайки най-добрите традиции в историята на дисциплината. Една от тях е интердисциплинарността.

НАЧАЛНО ФОРМИРАНЕ НА СЛАВЯНСКИЯ ХРИСТИЯНСКИ ПАНТЕОН. ЗАЛИЧАВАНЕ И ПРИСПОСОБЯВАНЕ НА ЕЗИЧЕСКИТЕ БОЖЕСТВА КЪМ ХРИСТИЯНСТВОТО

Панайот Карагьозов

Насилствената християнизация отгоре надолу, бързото феодализиране на славянските държави и йерархизирането на църковните им организации трансформират структурата на езическия социум. Новата държавно-религиозна система осезателно разслоява племенната власт и собственост, а християнският монотеизъм напълно отрича поганското многобожие. Древнославянският бит и пантеон се променят огледално. Докато някогашните сравнително малки имуществени различия се задълбочават и мултиплицират, политеизмът официално е изместен от централизма. Езическата йерархия на божествата е подменена с единен (и единствен) Бог и обратно – социалната еднородност – с феодална класово-съсловна стратификация. Но тъй като при славяните християнството не идва „да замести вярата в божества, вече сами достатъчно избледнели“[1], в славянската история настъпва период на двуверие. Закичените върху дрехите и сочещи към небето кръстове представят славянското земно и небесно бъдеще; скритите под ризите езически амулети свидетелстват за дълбоките корени на поганството.

Опитите за промяна на новосъздадената обществена структура и принадлежащата ѝ идеология кулминират в асинхронните полюси на ранносредновековния славянски радикализъм: антихристиянските бунтове и ересите. Езическата върхушка оглавява броженията за възстановяване на многобожието и „умерената“ социална разслоеност. И обратно – на по-късен, но все още обозрим спрямо налагането на новата вяра, етап нисшето духовенство се стреми да възвърне „в чист вид“ първичния християнски монотеизъм и евангелско равенство[2], кои-

[1] **Мутафчиев**, Петър. Поп Богомил и св. Иван Рилски. духът на отрицанието в нашата история. – В: *Защо* сме такива? в търсене на бълг. култ. идентичност. състав. и въвеждаща студия Иван Еленков, Румен Даскалов. София: Просвета, 1994, с. 358.

[2] Най-мощните прояви на тази тенденция са българското богомилство и чешкият хусизъм.

то славяните, за разлика от населявалите Римската империя племена и народи, не изживяват.

Още през втората половина на X в. богомилите отричат почитта към светците, а Света Богородица принизяват в „Христородица". Те изказват и редица уговорки спрямо съществуването и субординацията на съставляващите Светата Троица ипостаси. По-късно, през XV столетие, сходни идеи изразяват и привържениците на Ян Хус. За сметка на това славянските „еретици" преферират и абсолютизират Божието Слово. За тях телесността на Христос изразява Словото, тялото на Спасителя представя *Четвероевангелието*, а кръвта му – *Деянията на апостолите*[3]. Именно чрез *словесната телесност* на Христос богомилите, а след Реформацията и протестантите, се причастяват към Него.

С течение на времето поганската реакция е унищожена, а ересите затихват или се обособяват в самостоятелни конфесии, но езическо-еретичните ферменти и фаворизирането на *разбираемото Божие Слово* сред славяните никога не престават. Все пак от покръстването на прадедите ни до днес по-силна, трайна и масова се оказва тенденцията към смекчаване и „йерархизиране" на монотеизма.

В първите векове след покръстването християнството е по-скоро държавна идеология, отколкото личен избор на отделния славянин и път към собственото му Спасение. Духовната власт толерира и утвърждава социалното противоречие между княжеско-църковната върхушка, от една страна, и низините, от друга. Поради историческата невъзможност на простолюдието да промени статуквото, социалната дисхармония става латентна[4], а за нейно оправдание се използва внушението

[3] **Презвитер Козма**. Беседа против богомилите. – В: *Стара* българска литература. В 7 т. Т. 2. Ораторска проза. състав. и ред. [с предг.] Лиляна Грашева. София: Бълг. писател, 1982, с. 36.

[4] При славяните условната нивелация на обществото не се възстановява по вътрешно-революционен начин, а чрез външна намеса доста по-рано от времето на западноевропейските буржоазни революции. След като въвеждането на християнството стимулира укрепването на княжеско-болярската власт, няколко столетия по-късно идеологическо-народностните поробители на славяните (турското робство и доминирането на исляма на Балканите; хабсбургското владичество и насилствената рекатолизация на чешките, словенските, словашките и хърватските протестанти; руските опити за налагане на православието на поляците), а в ново време съветският комунизъм, унищожават или редуцират славянската аристокрация и скъсяват обществените амплитуди. Дребната буржоазия и буржоазията се формират еволюционно, без да отричат и изземват икономическата мощ и привилегии на несъществуващата аристокрация. Дори в Полша и Хърватска, запазили най-продължително време аристокрацията си, последната се самопреобразува в буржоазия или се изравнява с по-ниските социални слоеве.

за вечния задгробен живот. През Средновековието разминаващите се класово-съсловни интереси намират съзвучност само в желанието за адаптиране на християнството към заварените вярвания и в стремежа към постигане на святост чрез аскетизъм и пустинничество. Пълното „легализиране" на земния йерархизиран социум обаче се нуждае от утвърждаването на аналогичен нему християнски пантеон, който, трансформирайки поганската теогонично-демонологична разслоеност, трябва адекватно да отрази новата обществена структура.

Когато достига до славяните, християнството е религия, оптимално изразяваща интересите на Църква, държава и вярващи в почти цяла Европа. Християнството, още преди да достигне до славяните, се развива по посока на множествеността. Първоначалният персонален монотеизъм, олицетворяван от Иисус Христос (рязко противопоставящ се на политеизма, но доближаващ се до юдаизма и исляма), е редуциран доктринално и визуално. Никейско-Константинополските събори (325–381) утвърждават *троичността* на Бога. Неслучайно в *Пространното житие на Кирил* се изтъкват отговорите, с които Философът оборва сарацинския укор спрямо почитането на Света Троица („Щом като има един Бог, как вие го славите в три божества?").

След теологичното обосноваване на Бог-Отец, Бог-Син и Свети Дух, съборът в Ефес (431) официално признава Дева Мария за *Богородица* и *Небесна царица,* като de facto „разтваря" дверите на християнското небе и за други праведници.

Още от първите векове на християнството се оформят не само синхронните култове към първите мъченици, но и почитта към живелите в дохристиянското минало старозаветни пророци. От IV в. насетне светостта се институциализира и възпроизвежда. Седмият вселенски събор (787) разграничава филологически и теологически термините *обожествяване* и *почитание* и „узаконява" културите към светците и визуалните им изображения. В средата на IX в. постановките на Събора относно иконопочитанието стават необратими за Източната и Западната църква.

В разгара на Средновековието християнският космополитизъм игнорира социалните различия, но не е в състояние да потисне съзнанието за етническа принадлежност. От прекратяването на масовите гонения срещу християните до XII в. (а на практика и дълго след това) и на Изток, и на Запад, доста често местни йерарси с лекота канонизират местни подвижници на благочестието непосредствено след смъртта им. Въздигането на местни лица за светци неминуемо води до регионализиране и етнизиране на християнството, а мултиплицирането на светостта – до реално йерархизиране на християнския пантеон и мни-

мо смекчаване на централизма. Локалните светци се превръщат в количествен израз на средновековната представа за благочестие и именно чрез тях новопокръстените народи се стараят да „догонят" и „надминат" по правоверност приелите по-рано християнството техни съседи.

Въпреки че през VIII–X в. християнският монотеизъм е вече „смекчен", за славяните той е все още прекалено централистичен, абстрактен и чужд. Затова държавно-църковните власти не се противопоставят, а стимулират „онародняването" на светостта. Адаптирането на общохристиянския пантеон към локалните особености се извършва чрез *приспособяването му към завареното езичество и обновяването му с местни светци*. Неговото пълно нагаждане към местните условия преминава през няколко етапа.

Непосредствено след покръстването следва не само забрана на политеичните вярвания (Отговори на папа Николай I до княз Борис), но и материално унищожаване на поганските идоли (антиезическите погроми на княз Борис, заличаването на Киевския пантеон от княз Владимир, непримиримостта на св. Войчех към езическите отживелици, забранените от Бржетислав I погански погребения, заповедта на Бржетислав II от 1092 г. да бъдат изгорени горите, в които се практикуват погански обреди и т. н.). Но от същите източници (Отговорите на папа Николай I до княз Борис, Повесть временных лет, Хрониката на Козма Пражки и други) се вижда, че непримиримостта към поганството не е крайна. Така например в Киев идолът на Перун не е унищожен, а е „изтласкан" извън пределите на княжеството, а редица езически ритуали явно, тайно или в трансформиран вид, се изпълняват успоредно с християнското богослужение. Дори в началото на XII в. първият чешки хронист Козма Пражки споделя, че сънародниците му се „молят на саморъчно направени глухи и неми идоли". Като цяло обаче, след покръстването, християнството постепенно поглъща и асимилира езическата обредност.

Таченето на ветхозаветните пророци и други библейски персонажи (които формално не са кръстени и канонизирани) като светци става стимулираща аналогия, която предлага възможност някои езически божества да бъдат контаминирани с християнски светии. Настъпва своеобразно *очовечаване* и християнизиране на поганските идоли, обреди и религиозни абстракции. Функциите на редица езически божества се „преливат" в реално съществували или легендарни християни или се наслагват върху тях. В народностните християнски вярвания, например, св. Илия „наследява" Перун[2] („Преоблякъл се Илия – пак в тия")

[2] **Иванов,** Вячеслав, **Топоров,** Владимир. – В: *Славянская* мифология. энцикл. словарь. Москва: Эллис Лак, 1995, с. 305.

и неслучайно първият руски християнски храм е черквата „Св. пророк Илия“ (945) в Киев. Понякога свойства на Перун и св. Илия се откриват в народните представи за св. Георги. Св. Влас/Власий (†315) пък е своеобразен приемник на „скотий бог“ Велес, който в Южна Русия е считан за покровител на животните, тъй като според преданията „благославял и изцелявал зверовете в пустинята“[6], а образът на езическото божество Ярило се слива с този на св. Георги[7]. Дори след утвърждаването на християнството, в някои части на Русия езическите божества Род и Рожаница са смесвани с образа на Пресветата Богородица[8]. Характерният за източнославянската фолклорна традиция персонаж на Параскева Пятница е резултат от наслагването на стар женски езически култ (най-вероятно на богинята Мокош) върху култа на св. Параскева/Петка (†304/5)[9]. Представата за св. Петка се синкретизира с дохристиянските поверия за петъка като свещен ден. С такова съдържание култът функционира в Северна Русия и става предмет на народната скулптурна традиция (пермската дървена фигура)[10].

Интересно е предположението, че името на езическото божество Триглав не е първично, а е възникнало за обозначаване на „християнската Света Троица, представяна през Средновековието с три лица и възприемана от езичниците като божество с три глави, а не с три лица“[11].

В периода на двуверието, а някъде и дълго време след това, злите сили от славянската демонология се персонифицират с образите на Юда Искариотски[12] и Сатанаил (особено в апокрифите). Поганското преклонение пред предците и неразривната връзка между света на живите и света на мъртвите, най-добре запазено в белоруския обред *дзяды/задушница*, преминава почти в непроменен вид в християнска почит към покойниците. В редица случаи черкви, параклиси и манастири се строят върху погански култови пространства.

---

[6]**Христианство**. энцикл. словарь. Т. 1. А–К. Москва: Большая Рос. энцикл., 1993, с. 368; **Иванов**, Вячеслав, **Топоров,** Владимир. – В: *Славянская* ..., с. 74; **Толстой**, Никита – В: *Славянская* ..., с. 94–96.

[7]**Карташев**, Антон. Очерки по истории Русской церкви. Москва: , 1993, с. 240.

[8]Пак там, с. 240.

[9]**Слащев**, В. – В: *Славянская* ...., с. 297–298.

[10]**Христианство**. энцикл. словарь. ред. Л. Н. Митрохин. Москва: Республика, 1994, с. 338–339.

[11]**Lowmiański**, Henryk. Religia Słowian i jej upadek. Warszawa: Panstwowe Wydawn. Naukowe, 1986, с. 195. Подобно предположение преди Ловмянски изказват и редица други слависти, изброени на същата страница.

[12]**Белова**, Олга. – В: *Славянская* ..., с. 216–218.

Непосредствено след покръстването Троичният Бог, Св. Богородица и останалите светци са познати на славяните предимно от устните разкази и богослужебните книги. Началото на народностните християнски пантеони полагат титулярните светци на първите построени славянски черкви. Пренасянето на мощите и иконното визуализиране на тези светии материализират първоначалната им словесна абстрактност. Титулярните светци от „задочно" познати агиографски персонажи постепенно се превръщат в „по-свои", „свои" и местни. Първият реален светец е св. Климент Римски, чиито мощи Константин-Кирил открива в Херсон и впоследствие използва при евангелизирането на славяните. Първият чешки храм е именно „Св. Климент Римски". Титулярни светци стават св. Георги и св. Вит за чехите[13], св. Димитър Солунски – за българите, св. Власий и св. Спиридон – за хърватите, св. Вацлав (краковската църква „Св. Вацлав" е от 1089 г.), св. Флориан (мощите са пренесени от Рим в Краков през 1183 г.) – за поляците[14] и пр. На сръбска земя са живели или са измъчвани св. Флор и Лавър (Липляне, Косово), св. Никита Ремезийски от Бела Паланка, св. Теодор Стратилат (според житието му е измъчван на Дунава край Белград), св. Петима Фрушкогорски мъченици и др.[15]. Интересни са сведенията, че княз Борис бил издигнал в Брегалница храм в чест на Петнадесетте Тивериополски/Струмнишки мъченици[16]. Важна роля изиграват и заварените върху територията на някогашната Римска империя християнски базилики (в Сердика, Несебър, Сплит и други).

Постепенно славяните започват да възприемат все по-голяма част от християнските светци не само като общи, но и като свои. Отначало проникването на светците сред славяните е случайно, а възприемането им – идеално-абстрактно – т.е. освободено от етнически, социални и

[13] От славянското житие на св. Вацлав се вижда, че той е построил 15 църкви, а според Козма Пражки княз Болеслав II вдига още 20 църкви.

[14] От първите християнски князе в Полша най-много църкви построява Мешко II, но сравнителна гъстота църковното строителство достига едва през XII в. Вж **Wiśniowski**, Eugeniusz. Rozwyj sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Warszawa, 1965.

[15] **Павловић**, Леонтије. Култови лица код Срба и Македонаца. (Историјско-етнографска расправа). Посебно издање. Књ. 1. Смедерево: Народни музеј Смедерево, 1965, с. 8.

[16] **Архимандрит Серафим**. Житие на св. цар Борис. София: ЕТ Снежана Иванова, 1992, с. 39; **Драгова**, Надежда. Старобългарските извори на житието на петнадесетте Тивериополски мъченици от Теофилакт Охридски. – В: *Studia Balkanica*, 1970, № 2, с. 105–131; въз основа на житието на св. Климент Охридски се приема, че княз Борис е построил 9 епископски църкви.

пр. биографеми. По-късно обаче, от една страна, рецепцията започва да става избирателна и да се възприемат светци, от които даден народ/регион има нужда, а от друга – от общонародни застъпници, въз основа на някои конкретни характеристики (поминък, начин на мъченическа смърт и други), определени светци се профилират като патрони на съответните занаяти, еснафски сдружения, възрастови и пр. групи. Така например св. Георги става патрон на военните, св. Флориан – на пожарникарите, св. Николай – на моряците, св. Атанас – на хлебарите и пекарите, св. Параскева/Петка – на самарджиите, св. Спиридон – на обущарите[17] и т. н., като по този начин християнското небе до голяма степен се сближава с разслоеността на езическия пантеон. Разтварянето на вярата в домашните езически божества пазители в култа към християнските светци патрони демонстрира най-нагледно еволюцията на сръбския обичай *Кръстна слава (Крсна слава)*. В редица случаи поганската многофункционалност на божествата инспирира променливостта на застъпническите периметри на отделни светци.

Проникването (и „задомяването“) на все по-голям брой съединили се с Иисус общохристиянски светци сред славяните сближава монотеизма със славянския езически примотеизъм. Да се достигне до пълна изоморфност обаче е невъзможно. За това пречи социалността на езическия пантеон и надсоциалността на християнството. При относително нивелираното в имуществено отношение езичество съществува противопоставяне между бога на княза и дружината (Перун) и покровителя на низините („скотий бог“ Велес). И обратно – през класово-съсловното Средновековие Христос е Бог на всички без оглед на пол, възраст, народност, занятие, богатство. От този социално-теологически парадокс се излиза по два начина. Първият изтъква факта, че земната равнопоставеност на социално неравнопоставените християни се състои във възможността всеки свободно да избира пътя си към вечното небесно царство; а вторият, въпреки евангелската утеха, че „по-скоро камила ще мине през иглени уши, отколкото богат да влезе в рая“, целенасочено формира християнски пантеон, точно отразяващ създаденото (и променящо се) земно статукво. Така в периода на славянското двуверие йерархизирането на светците постепенно разтваря в християнството езическата коексистенция и субординация на теогония и демонология.

В началото на второто християнско хилядолетие славяните доброволно или насилствено се отказват от езическите идоли. Лишавайки се

[17]Интересни данни за патроните на сръбските еснафи дава в книгата си **Живковић**, Васа. О српској слави и данима који се слави. Пожаревац: 1908, с. 416.

от своите ограничени в етнопространствено отношение покровители, те се прекланят и доверяват на универсалния Създател на всичко и на всички. Славяните оставят зад гърба си изходния погански индоевропеизъм и навлизат в еврохристиянската цивилизация. И както раздялата им с родните идоли е постепенна, постепенно става и превръщането на всеобщия, но все пак първоначално чужд, Богочовек в свой. За съзнателното славянско приобщаване към християнския монотезизъм способстват и първите светци от славянски произход.

След „усвояването" на Иисус, Св. Богородица и „класическия" светийски корпус славяните приемат за *свои* и някои съвременни светци с неславянски етнически произход. Такива са Двама от Петимата братя мъченици (†1003), св. Бруно от Куефурт (†1009), св. Отон от Бамберг (†1139) и св. Ядвига Шльонска (†1243) – при поляците, св. Параскева/Петка Търновска (†XI в.) – при българите, св. Елена Анджуйска (†1314) – сред сърбите и други. Наред с това, етнически славяни, като чехкинята св. Маркета-Дагмар (†1213), съпруга на датския крал Валдемар, полякът св. Януш (†1297), ръкоположен за архиепископ на Упсала и примас на Швеция, „италианският" чех бл. Одорицо/Олдржих (†1331) и други, биват провъзгласени за светци извън родината им, като културите им се утвърждават и функционират предимно в неславянска среда.

Славяните разбират, че християнското небе е отворено и за техни етнически застъпници. В повечето случаи първите славянски светци са с местно значение и си остават изключително *свои* (св. Людмила – при чехите, св. Боян-Енравота – при българите, Петимата братя мъченици – при поляците, св. Анджей Швйерад – при поляци и словаци, ранните сръбски светии, мъчениците Фьодор и синът му Йоан в Киевска Рус и т. н.). Мнозина от първите местни светци (обикновено мъченици) са познати изключително на Бога. Те остават безименни и споменът за тях не се запазва дори в народното предание.

Редица ранни славянски култове се разпространяват извън родината на светеца, като по този начин се превръщат в *общи* (св. Вацлав, св. Войтех, св. Иван Рилски и други). Освен в православно-славянския ареал някои светци (особено тези, които са канонизирани от Вселенския патриарх) се разпространяват и във Византия (св. княз Борис I, св. митрополит Петър, св. Теодосий Търновски, св. Стефан Щилянович и други).

В рамките на западното християнство множество славяни стават *всеобщи светци* и се прославят с различна степен на тържественост от цялата Католическа църква или в отделни нейни диоцези. Това са преди

всичко светците, включени в *Римския генерален календар* и неговите предходни варианти (Вацлав, Станислав Шчепановски, Йозафат Кунцевич, св. Максимилиан Колбе и други). На истинска *вселенска почит* се радват редица славяни, родени за небето преди Схизмата от 1054 г.

Въпреки че светостта е надвремеви, надпространствен и надетнически феномен, различните поколения и народи я възприемат конкретно. Почти всички християнски генерации са се стремели и продължават да се стремят към канонизирането на светци съвременници. Също така всеки народ дарява с особена почит светците, говорили на неговия език. Но след като достига апогея си по време на националните съзрявания, инерцията за универсализиране на народностните светци постепенно затихва. Успоредно с неимоверното нарастване на светийските култове и на Запад[18], и на Изток се възвръщат към идеята за преимуществено локалното значение и честване на повечето светци.

За едно християнско хилядолетие историческият кръг при славяните се затваря и местните/свои светци, след като са прераснали в общи или дори в универсални, отново стават изключително свои. Те са свидетелство, че християнството е станало истински общонародно и представляват не само пресечна, но и кръстопътна точка на насрещните течения между политеизъм и християнство, от една страна (в миналото), и върховете и низините на славянския социум (въобще), от друга. Местно-народностното разнообразие на целокупното светийство оптимално изтъква единството на християнството и откроява монотеизма. Заедно с това, функционалността на народностните пантеони в съчетание с общохристиянския пантеон нагледно представя как през вековете славяните превръщат чуждото в свое и издигат родното в общо и всеобщо.

[18] **Dokumenty** II. Vatikánskèho koncilu. Praha: Zvon, 1995, c. 163.

ЗА МИТОЛОГИЗИРАЩИТЕ ПРОЦЕСИ НА КОЛЕКТИВНАТА ПАМЕТ: КРАЛИ МАРКО И ЦАР ДАВИД

Милена Кирова

Мотивът за разбойника-цар е много разпространен в Еврейската Библия и е типичен за най-древното наследство на близкоизточната литература. Можем да го срещнем в епическото наследство на другите семитски общности и народи от древния Близък Изток, както и по-късно, през новата ера – например в древноарабската поезия. Същият мотив според мен намира отзвук и в Новия Завет, най-малкото в екстатичния епизод на Разпятието. На хълма Голгота Исус – който е от Давидовото коляно и представлява абсолютният цар – умира в компанията на двама разбойници. Тази странна триада на легендарната смърт навярно крие отзвук от древното мислене на региона.

Историята, за която говоря, е разположена в Първа книга на пророк Самуел *(при нас* Първа книга Царства*). Тя е част от един наратив, известен като* Историята за издигането на цар Давид, *представляващ своеобразен* bildungsroman, *тъй като проследява перипетиите на неговото израстване до трона. Авторството на тази част обикновено се означава като „историка-второзаконник", тъй като тя е вписана в много по-големия масив на Второзаконовата история (шестте книги от* Исус Навин *до* Четвърта книга Царства*), изграден върху матрицата за история и съдба на Израел, обособена и изведена във Второзаконие.*

Що се отнася до нашия местен герой Крали Марко, между материалите за него съм използвала най-много известната студия на Петър Динеков „Юнашки песни", откъдето са взети и всички цитати.

Историята, за която говорим, заема значителна част (половината) от целия *разказ за издигането на Давид*. В нея виждаме довчерашното овчарче от Бет-лехем като закоравял боец и човек извън закона, който се превръща в типичен разбойник на своето време, във водач на голяма банда от свирепи мъже, които нямат задръжки в преследването на плячка и лесен живот. Към това се добавя и един съвсем неочакван аспект в поведението на бъдещия еврейски цар. Той става наемник

и верен служител (думата е *евед*, често превеждана и като *слуга*) на един филистимски цар. Като се има предвид, че филистимците (според самия библейски текст) са най-страшният и дори архетипен враг на израелските племена (цялата предходна книга *Съдии* разказва историята на робството, в което те държат Израел в продължение на век и половина), с основание можем да кажем, че за поведението на Давид в този момент много би подхождало определението „предател".

Веднага възниква един логичен въпрос. Защо библейският автор – още повече авторът второзаконник, който изгражда целенасочено и ретроспективно историята на Израел от идеологическата позиция на Давидовата династия, е написал (или сглобил) тези събития? Със сигурност няма да бъдем първите, които са си задавали този въпрос. Той занимава светската библеистика повече от столетие и е получил различни решения. Нека все пак опитаме да вземем страна по него от гледната точка на идеята за историческа истина. Ако разказът е изграден върху някакви факти и наистина представлява **биография** на Давид, възможно ли е да бъде идеализиран и възвеличен като Божи избраник точно този (както ще видим, недвусмислено жесток и коварен) човек? На другия полюс – ако приемем версията на библеистите, за които историята на Давид е точно толкова далече от възможността да представлява историческа истина, колкото и легендата за крал Артур, въпросът ще стане още по-драматичен. Къде сте виждали легендарно въображение, което измисля своя велик национален герой в силно амбивалентен, понякога изпълнен с необясними противоречия – план? Ако наистина става въпрос за легенда, защо тогава нейният автор е накарал Давид да извърши национално предателство, преминавайки на филистимска страна? Или, както вметва по този повод Робърт Олтър, „все едно да се опише Чърчил, пребиваващ в Германия на разположение на кайзера през 1917-1918 г."[1].

Най-близкия до разумната умереност отговор между двете крайни посоки дава и най-голямата група на съвременните академични библеисти. Ако историята на Давид е създадена, поне в някакъв ранен свой вариант, сравнително скоро (не по-късно от век и половина), след като е живял самият герой, в колективната памет, във фолклора, а може би и в онези изчезнали исторически източници, на които често се позовава библейският разказвач, са били запазени следи от неговата истинска биография и нито един историк (особено малко пък – израелският), който е възпитан в пиетет към Буквата като свещен феномен, не би си

[1] **Alter**, Robert. The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New York and London: W. W. Norton & Company, 1999, p. 168.

позволил да измисли история в пълно противоречие с тях. Необичайните елементи в поведението на Давид, следователно, идват оттам – от някакъв пласт на древното знание, напълно изчезнал през следващите столетия. В същото време обаче авторът на *Книга Самуел*, дори когато се старае да бъде верен на наследените факти, работи в името на своите цели (възвеличаване и увековечаване на Давидовата династия) чрез дискурсивните техники на монтажа, коментара и литературната фикция. Той подрежда, свързва фрагментите, рационализира чрез убедителни обяснения „необяснимите" факти, изобретява диалози и вътрешни монолози на своите герои, търси непреки пътища за внушение... В крайна сметка успява да вметне и най-неудобните факти в максимално удобен повествователен и интерпретативен контекст.

За да се впуснем в самия разказq нека най-напред обобщим - заедно с видни библейски историци и археолози като Израел Финкелщайн, Барух Халпърн, Нейл Силбърман и много други – най-убедителната (поне според мен) историческа хипотеза за написването на „разбойническия" наратив. Той достига вида, в който днес го познаваме, на два етапа и чрез наслагването на два типа авторство, в резултат на което тази хипотеза получава името *Теория за двойната редакция*. В един ранен момент – сравнително скоро след смъртта на самия Давид – са се появили фолклорни творби за него – легенди и песни, които бихме нарекли „юнашки" според българската традиция. Написани са били вероятно и някакви документи, адекватни на древните представи за историография. Оттук идват необичайната прецизност и достоверност в описанията на всички обстоятелства с географски, политически и социален характер. „Общото географско описание на Юда в разказа за Давид наистина съвпада с природата, географията и селищната система от ранните фази на Желязната ера, по-специално 10 в. пр. н. е." – пишат Финкелщайн и Силбърман[2], след като вече са казали: „По всичко изглежда, че тази част от разказа е запазила някои зловещо точни спомени от условията в хълмистите части на Юда през 10 в. пр. н. е. – и вероятно съдържа поне следи от една достоверна първоначална представа за събитията, съставляващи най-ранната кариера на Давид"[3].

Първият вариант, следователно, се е появил по времето на – или немного след – царуването на Соломон, но не по-късно от края на 9 в.

[2] **Finkelstein**, Israel, **Silberman** Neil Asher. David and Solomon. In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition. New York: Free Press, 2007, p. 35.

[3] Пак там, с. 32–33.

пр. н. е. Втората редакция[4] е възникнала около два века по-късно, в края на 7 в. пр. н. е. като част от моно-теистичната държавна реформа на юдейския цар Йошияху (Йосия). Именно тя е довела до идеологическото преобразуване на текста с помощта на вече изброените техники и до консолидирането на целостта, известна като *Книга на Самуел*. Важно е да се подчертае още едно обстоятелство. Фолклорният материал, върху който е изградена историята, е може би най-старият документ, свързан с конкретно знание за биографията на някакъв човек, наречен Давид. Според него той е бил водач на банда, която е обикаляла между раздалечените, малки и бедни селища на Юда, и често се е спотайвала в каменистата Юдейска пустиня. Десети век пр. н. е. е бил време на хаос и беззаконие в ханаанския регион поради разпадането на големите градове-държави и липсата на силна политическа власт. Разбойническите шайки са били често явление, както можем да видим от египетски документи и в думите на герои от библейския текст. Човекът, наречен Давид, е успял да натрупа чрез грабежи внушителна печалба и да се издигне до значителна власт. За него – особено след смъртта му – започнали да се появяват легенди, балади, юнашки песни и приказки; постепенно те се обединили в доста свободен цикъл от текстове, подобен донякъде на балканския корпус от фолклорен материал, свързан с живота и деянията на Крали Марко. Всъщност споменаването на Крали Марко ни кара да се замислим върху тази любопитна и безспорно симптоматична аналогия. Двама герои, родени на различни континенти и с историческа разлика от двайсет и четири века, са успели по много подобни начини да провокират потребността на колективната памет да произвежда легендарни текстове чрез механизми на митопоетическото въображение.

Марко Мърнявчев наследил царството на своя баща, крал Вълкашин, в един крайно неподходящ момент. Турците вече били станали пълновластни господари на Македония; те го оставили на прилепския престол само срещу обещанието да бъде техен верен васал и военен съюзник. В тази ситуация напълно би му подхождала вече споменатата дума *евед*: със синкретизма на древното назоваване тя означава едновременно васал, слуга и административен служител. И наистина, Марко служил предано на султана – отначало на великия

[4]Всъщност става въпрос за първа редакция в истинския смисъл на думата, но все пак и за първия вариант (този на по-старите текстове) е приет терминът редакция заради по-общото название *Теория на двойната редакция*, който се е употребявал по този начин близо столетие.

завоевател Мурад, а след неговата смърт – и на сина му Баязид. Макар че няма преки свидетелства, някои изследователи смятат, че той е взел участие на страната на турците в знаменития Косовски бой през 1389 г.[5] Със сигурност обаче знаем, че е бил заедно с хората си във войската на Баязид, тръгнал да покори влашкия деспот Мирчо. Този момент ще срещнем почти буквално същия и в историята на цар Давид. Всъщност много близки ще бъдат и начините, по които творческото въображение успява да изгради оправдателни обстоятелства около фигурата на своя герой. И в двата случая върху фолклорната фабула се надграждат подходящи сюжетни събития – такива, които не подлежат на историографско документиране в нито една епоха – и чрез тях се внушава някаква алтернативна, скрита психологическа мотивация, специфична за поведението на всеки от двамата легендарни герои.

В българската литературна традиция Паисий е този, който налага псевдоисторическата интерпретация на кралимарковския сюжет. Не знаем дали е използвал някакви по-стари извори, но за боя при Крайова можем да прочетем: „Когато [Марко] видял християнските кръстове и икони пред влашката войска, заплакал и не искал да се бие с християни"[6]. Всъщност още преди Паисий и Константин Костенечки разказва същите обстоятелства, като разклонява още малко събитията и добавя диалог между двамата герои на самото бойно поле. Виждайки влашката войска, която вървяла напред с икони и хоругви, Марко се обърнал към другия злощастен турски васал, българския владетел на Велбъжд Константин-Деян, и му казал: „Аз моля бога да бъде той помощник на християните и аз да загина пръв между мъртвите в тая война"[7]. Очевидно молбата му е била чута, и то в двете си части. Войводата Мирчо сразил Баязид, а крал Марко паднал убит. Оттук нататък започнало да работи легендарното въображение на хората от Балканския регион.

Виждаме, че в историческото присъствие на дребния крал Марко бен Вълкашин няма нищо особено, нищо необикновено, което е било в състояние да провокира фантазията на неговия народ. Неслучайно Петър Динеков е възкликнал още преди половин столетие: „Как е могла такава посредствена историческа личност да завладее въображението

[5]Вж **Арнаудов**, Михаил. Крали Марко в народния епос. – В: *Българската* критика за акритическата проблематика. състав. Кирил Топалов и др. под ред. на Ноеми Стоичкова. София: УИ Св. Кл. Охридски, 2004, с. 14.

[6]**Паисий Хилендарски.** Славянобългарска история. под ред. [с предг.] на Петър Динеков. София: Бълг. писател, 1972, с. 128.

[7]Цит. по: **Арнаудов**, Михаил. Крали Марко в народния епос..., с. 14–16.

на южнославянските народи и да стане главен герой на техния епос? И досега тоя въпрос остава неизяснен за науката – даваните тълкувания са незадоволителни"[8]. Едва ли щеше да се успокои академик Динеков, ако можеше някак да разбере, че и днес проблемът си е останал все така нерешен, при това с онази нерешимост поради липсата на документални свидетелства, която отдавна е направила най-важните проблеми от историята на библейския свят да изглеждат нормални именно с ненормалността на липсващото еднозначно решение.

Митологизиращите процеси около живота и личността на Марко Мърнявчев трябва да са започнали немного след неговата смърт на полето, наречено Ровине. Най-ранните легенди и песни са се появили още в самия край на 14 в. (той самият загива през 1394 г.), но истинска популярност и ускорен процес на натрупване сред всички южни славяни достигат чак през 16 век[9]. Любопитното обаче е там, че новоизградената епическа биография на героя се оказва далече от опита за еднозначна идеализация на неговия душевен – и особено нравствен – облик. „Действително в някои песни Крали Марко е нарисуван и с отделни отрицателни черти, той има свои човешки слабости ... пиянство, угощения, самохвалби, грабване на жени, семейни спорове-сръдни, които траят по три години, унищожаване на противника с хитрина..."[10]. „Юнакът се явява ту защитник на по-слабите, състрадателен и великодушен ... ту коварен страхливец, способен да изневерява на другари и на жена, отчаян пияница, любител на безразсъдни и дръзки авантюри, и жалък скитник, който няма друг идеал освен грубите удоволствия и пакостите"[11]. Цитирах подробно отблъскващите качества на Крали Марко, защото постепенно ще видим, че много от тях са характерни и за библейския цар Давид. Според Динеков именно нравствената амбивалентност в изображението на българския герой не е позволила да се консолидира така неудобно липсващият ни роден епос. Пак според него бихме могли да говорим за специфичен психологически реализъм, който е намерил изява в българския фолклор[12]. Наистина, би било ласкателно да обсъждаме някакъв „български реализъм", който се е проявил още в 15 век, ако

[8] **Динеков**, Петър. Юнашки песни. - В: *Българската* критика за акритическата..., с. 66.

[9] Пак там.

[10] Пак там, с. 119.

[11] **Арнаудов**, Михаил. Крали Марко в народния епос. – В: *Българската* критика за акритическата..., с. 27.

[12] **Динеков**, Петър. Юнашки песни. – В: *Българската* критика за акритическата..., с. 64.

не беше примерът на библейския текст. Неговият „реализъм" е не по-слабо изявен, при това става въпрос за разлика от 2 500 години. Изглежда обаче, че и за двата случая се налага да търсим някакво друго обяснение, по-адекватно на историческата епоха.

Митологизиращите процеси на колективната памет най-вероятно не се влияят пряко от нравствената стойност на постъпките, извършени от един или друг легендарен герой. Сякаш няма особен смисъл да спорим дали това или онова „отрицателно" качество е присъствало във фолклорните текстове по-рано (т.е. в близост до обективни спомени за евентуална биографична реалност) или по-късно (наслоения с фиктивен характер). По-вероятно е, че именно потребността от противоречия, от амбивалентно морално присъствие е онова, което е в състояние да вдъхне творческа сила на колективната памет, да провокира фантазията. Тук не става въпрос за „човешки слабости", както ги наричаше Динеков, а за преувеличения на човешкото поведение, изразено в битови обстоятелства (дори една обикновена кавга може да трае три години). Недостатъците на легендарния герой трябва да бъдат адекватни в размерите си на неговите достойнства; и двете имат нужда от ексцесивност, от прекаленост в проявите. Защото „ексцесивното (включително като зло) не противоречи на митологизиращите процеси. Именно прекаленото ги провокира"[13]. Ако пък необичайното не достига в биографичното поведение на някой герой, колективното въображение му го измисля или наваксва с различни средства. Едно такова средство представлява експроприацията на подходящи черти и събития от характера и поведението на други герои. С времето законните „собственици" биват забравени, а фигурата на „поглъщащия" герой изглежда все по-убедителна тъкмо в своите сглобеност и „човешка" противоречивост, които започват да се схващат като психологическа „обективност" и „реализъм". Чудесен пример за подобен процес можем да видим в библейския разказ за битката на Давид с Голиат. Случката, породила огромна митология в продължение на хилядолетия, е била най-вероятно привлечена към епоса за Давид от песните или легендите, свързани с друг герой, Елханан, също от Витлеем. Самият Елханан се оказва изместен (и потиснат) в колективната памет от много по-продуктивната фигура на легендарния цар Давид.

[13] **Бочков**, Пламен. Юнакът герой между „своето" и „чуждото". – В: *Крали Марко – героят пазител на границите*. сб. докл. от конф., 19–20 март 2004. ред. съвет Кирил Топалов и др. под ред. на Ноеми Стоичкова. София: УИ Св. Кл. Охридски, 2004, с. 46.

КУЛТЪТ КЪМ БОГОРОДИЧНИЯ ПОЯС В МЕЛНИК И СИДИРОКАСТРО: ДИСКУРСИВНИ СТРАТЕГИИ НА ЛЕГИТИМИРАНЕ[1]

Вихра Баева

Огромният интерес към разказването в хуманитарните науки от последните десетилетия намира отражение и в изследванията върху религиозните разкази у нас. Те стават обект на проучвания от редица изследователи, изтъква се ролята им за формиране и поддържане на местната религиозна култура, очертават се разнообразните им функции да обясняват, осмислят и легитимират религиозни практики и празници, сакрални места, чудотворни икони, поклоннически маршрути и пр.[2] Теренните изследвания обаче показват, че, на практика, невинаги и не навсякъде съществува разгърнат корпус от текстове, който да подкрепя и мотивира поддържането на съответния местен култ. Натъкнах се на такъв случай по време на проучванията ми в Мелник върху местното почитане на Богородичния пояс, популярен в района като *Света Зона*. Това ме накара да се запитам как в такъв случай се легитимира един култ и дали няма други, алтернативни, възможности или похвати за утвърждаването му със средствата на словото. Опитах се да „сменя оптиката" и да погледна на записаните интервюта не просто като

[1]По-ранен вариант на този текст със заглавие „Стратегии за легитимиране на празника в религиозния дискурс (По материали от Мелник и Сидрокастро)" е публикуван на: http://itefa.dir.bg/_files/5212023.pdf

[2]Вж **Георгиева**, Албена. Разкази и разказване в българския фолклор. София: Фигура, 2000, 159 с.; **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. София: Диос, 2001. ISBN 954 8405; **Бакалова**, Елка. В търсене на чудото: поклонничество при чудотворни икони. исторически аспекти и съвременни практики. – В: *Любен Прашков* – реставратор и изкуствовед. материали от науч. конф., посветена на 70-год. на проф. д-р Любен Прашков, проведена във ВТУ Св. Св. Кирил и Методий, 14–15 дек. 2001 г. [В. Търново: Унив. изд. Св. Св. Кирил и Методий], 2006, с. 40–55; **Лозанова**, Галина. Сътворението в устната традиция на българите мюсюлмани. София: АИ Проф. Марин Дринов, 2008. 216 с.; **Баева**, Вихра. Нишката на живота. между коланчето за рожба и Богородичния пояс. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2012. 296 с.; **Георгиева**, Албена. Фолклорни измерения на християнството. София: Просвета, 2012. 440 с., както и цитираната литература.

на източник за разкази, а по-общо, като на проява на специфичния локален религиозен дискурс, обговарящ и обосноваващ местния култ. Така стигнах до идеята за дискурсивни стратегии за легитимиране като по-общо понятие, което може да включва както разказването, така и други речеви форми и похвати.

Понятието **дискурсивни стратегии** се използва широко от лингвистите в рамките на т. нар. дискурсивен анализ. То се отнася към онзи раздел от лингвистиката, който се нарича прагматика и изследва различните правила и норми, регулиращи употребите на едни или други езикови форми и самото структуриране на речта като цяло. В този контекст, макар и с известни смислови нюанси при различните автори, понятието *дискурсивни стратегии* се отнася до начините на организиране на дискурса с оглед адекватното му интерпретиране от възприемащите и потигането на определени комуникативни цели. Изследователите отчитат, че езиковите употреби, нормите за това кое е подходящо речево поведение в определена ситуация, както и разбирането за самите речеви събития, варират от култура в култура и от контекст в контекст[3]. Идеята за дискурсивните стратегии и техния анализ се прилага в различни клонове на съвременната лингвистика и лингвистичната антропология, например при изследвания на политическия дискурс[4]; на дискурса на определени социални групи (петгодишни англоговорящи деца, които играят на кубчета[5] или австралийски фабрични работници[6]); на вариантите на един и същи език, използван в различни култури[7], както и при дискурсивни анализи на

[3] **Gumperz**, John. Discourse Strategies. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, с. 3.

[4] **Gumperz**, John. Пак там, с. 187–203; **Savitri**, Gadavanij. Intertextuality as Discourse Strategy: The Case of No-Confidence Debates in Thailand. http://library1.nida.ac.th/nidapp_by_lib/Lnidapp-2546-02.pdf. Посетено на 02.12.2010; **Plat**, G., **Fraser**, M. Race and Gender Discourse Strategies: Creating Solidarity and Framing the Civil Rights Movement. – In: *Social Problems*, vol. 45, 1998, № 2, с. 160-179.

[5] **Cohen**, L., **Uhry**, Joanna. Young Children's Discourse Strategies during Block Play: a Bakhtinian Approach. – In: *Journal of Research in Childhood Education*, 2007, 21, Spring, с. 302–315.

[6] **Stubbe**, M. "Just do it …!": Discourse Strategies for 'Getting the Message Across' in a Factory Production Team. – In: *Proceedings* of the 1999 Conference of the Australian Linguistic Society. ed. J. Henderson, 2000, http://www.linguistics.uwa.edu.au/__data/page/73643/stubbe.pdf. Посетено на 02.12.2010.

[7] **Vann**, R. E. Doing Catalan Spanish: Pragmatic Resources and Discourse Strategies in Ways of Speaking Spanish in Barcelona – In: *Selected* Proceedings of the Third Workshop on Spanish Sociolinguistics. eds. J. Holmquist et al. Somerville: MA: Cascadilla Proceedings Project, 2007, с. 183–192.

литературни текстове[8]. В приложен план анализът на дискурсивните стратегии има важно място в проектите за компютърно генерирани дискурси, които да се доближават до естествения език[9].

Без да следвам строго лингвистичната парадигма, в това изследване използвам *дискурсивни стратегии* като работно понятие, което се отнася до начините на структуриране и организиране на религиозния дискурс с оглед на определени комуникативни цели: легитимирането на култа и неговите елементи като уместни, важни, ценни и представителни. По този начин се внушават послания за силата на вярата, за това, че Бог и светците помагат, че религиозните традиции трябва да се поддържат и пр. Присъства и още един комуникативен аспект: утвърждаването на локалния култ като маркер на общностната идентичност и следователно издигането на престижа на самата общност – както пред самата нея, така и пред външните „други." Образно казано, щом ние имаме този ценен и важен празник, свято място, икона и прочие, то значи и самите ние сме ценни и важни. При разглеждането на стратегиите в религиозния дискурс поставям акцента върху локалната общност и се интересувам от стратегии, които са повтарящи се, общи, споделени от членовете на общността и може да се предполага, че са типични, колективно възприети и разпознаваеми.

Тъй като вече представих и анализирах подробно почитането на света Зона в Мелник[10], само ще припомня, че то се свързва с параклиса „Света Зона" край града, построен на мястото на разрушения манастир „Света Богородица Спилеотиса" или „Света Зона", който е бил метох на атонския манастир Ватопед. Именно във Ватопед е главният център на почитта към Честния пояс; там и до днес се съхранява реликва, за която се вярва, че е поясът на Божията майка. Патронният празник на параклиса „Света Зона" е в деня на Полагане Честния пояс на Пресвета Богородица на 31 август, когато се провежда шествие с чудотворната икона на света Зона, литургия и водосвет. С празника е свързана и специфичната местна практика да се освещават при иконата червени кон-

[8]**Cao**, H., **Liu**, H. Analysis of discourse strategies by Faulkner in "The Sound and the Fury". – In: Sino-US *English Teaching*, 2007, с. 53–56; **Okpanachi**, M. Hedging, Illusion and Magic. Discourse Strategies in Ben Okri's "The Famished Road". – In: *Lagos Papers in English Studies*, 2007, vol. 1, с. 145–155; **Powers**, J. Re-Appropriating the Catholic Imaginary. Discourse Strategies and the Struggle for Modernization in Late Nineteenth-Century Religious Fiction, 2009, http://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/6880/powersj23234.pdf?sequence=2.

[9]Вж **McKeown**, K. Discourse Strategies for Generating Natural-Language Text. – В: *Artificial Intelligence*, 1985, № 27, с. 1–41.

[10]**Баева**, Вихра. Нишката на живота…, с. 119–163.

ци, които се носят от бездетни жени за зачеване и сдобиване с рожба. Както е известно, в продължение на няколко века в Мелник живее компактна гръцка общност, която е принудена да го напусне след Балканската война през 1913 г. Голяма част от мелнишките гърци се заселват в близкия до границата град Сидирокастро в северна Гърция (известен още със славянското си название Валовища и с турското Демирхисар). При преселването те вземат със себе си смятаната за чудотворна икона на Честния пояс, поставят я в един скален параклис над града, а скоро след това възстановяват и празнуването на 31 август, което продължава и до днес. В Сидирокастро съществува практиката да се дават на вярващите коланчета – бели тъкани лентички с избродирано в края кръстче, които са осветени при иконата и също се смятат за чудотворни за сдобиване с рожба. И на двете места 31 август се чества с особена тържественост като основен празник на селището (в Мелник дори е официално обявен за ден на града), а местният култ към Богородичния пояс е основна емблема на локалната идентичност.

В случая с Мелник религиозният дискурс около местния култ към света Зона е предимно устен. За разлика от други свети места, за които има книги, брошури, вестникарски статии, а също и интернет публикации, тук почти липсват писмени източници. За отправна точка на анализа използвам лично записаните на терен интервюта[11], свързани със съвременното почитане на Честния пояс на Пресвета Богородица. Те включват около 15 събеседници от различен пол, възраст и социално положение: представители на духовенството, местни интелигенти, обикновени вярващи; жители на града и на други близки селища. Това прави корпуса от интервюта подходяща основа за анализ, доколкото представя гледните точки на различните социални актьори, които участват във формирането на местния религиозен дискурс. Като база за сравнение със случая Мелник привличам и материали за сродния култ от Сидирокастро – главно по отношение на разказите за чудеса. Използвам документирани на терен[12] интервюта с двама събеседници, пред-

[11]Теренната ми работа в Мелник бе проведена през август 2009 и октомври 2011 г. В настоящия текст цитирам откъси от интервюта със следните събеседници: Димитър Калинджиев, отец Димитър Туджаров, Кирил Грънчаров, Костадин Костов, Магда Янева, Соня Точева, Стамена Илиева, Стоянка Узунова, както и цитат от проповед на Неврокопския Митрополит Натанаил. Изказвам на всички тях дълбоката си благодарност за проявената отзивчивост и съдействие.

[12]Посещението ми в Сидирокастро бе през май 2012 г. Задължена съм на събеседниците си: отец Николаос Пициос, който служи в храма на Честния пояс и майка Емелия, игуменка на близкия манастир „Св. Кирик и Юлита".

ставители на местното духовенство, а също и интернет източници.[13] В текста цитирам интернет източниците, които се оказаха по-пространни и разгърнати в сравнение с интервютата. Анализът на този корпус от материали очертава няколко основни дискурсивни стратегии за легитимиране на местния култ, които мога да формулирам по следния начин:

Стратегия на чудото

Основната, „класическа" дискурсивна стратегия за легитимирането на религиозния култ, е стратегията на чудото. Тя се основава на разказ за сакралния прецедент, за първосъбитието – чудо, което осъществява прехода от профанно към сакрално и задава онзи идеален модел за контакт с божественото, който хората се стремят да възпроизвеждат периодично[14]. Именно този **разказ за чудото прецедент**[15] е своеобразният „паспорт" на култа и съответният празник, който обосновава неговото съществуване и важност в рамките на общността и при представянето й пред другите. Обикновено разказът за чудото прецедент се подкрепя от един или повече **разкази за „допълнителни" чудеса**, които потвърждават чудотворната ефикасност на вече установеното сакрално място, на чудотворната му икона и патронния му празник. Например за Бачковския манастир чудо прецедент се явява долитането или чудотворното намиране на иконата, а вторичното чудо е избавление на малко дете, изпуснато от майката върху стръмните скали. Тези локални разкази са част от наративния фонд на селищната общност, а понякога излизат и извън нейните граници, появявайки се и в печатни издания и различни медии Наред с тях битуват и голям брой **лични разкази**, свързани с индивидуални преживявания и свидетелства за чудотворни събития, но в случая те ще останат извън фокуса на изследването, доколкото тук се съсредоточавам върху колективни дискурсивни практики и модели [16].

[13]Вж. Σιδηρόκαστρο: http://el.wikipedia.org/wiki/Σιδηρόκαστρο_Σερρών посетено на 01.10.2010; http://makisgonimo.blogspot.gr/2012/06/blog-post_2089.html посетено на 01.04.2013.

[14]Тук отпращам към понятието за *митологичен прецедент*, формулирано от Мирча Елиаде – вж **Елиаде**, Мирча. Сакралното и профанното. Прев. от фр. Георги Ангелов. София: Хемус, 1998, с. 69.

[15]Засега няма утвърдено название за този тип разкази. В англоезичната литература се среща названието *legends of origin* (легенди за произход), а в българската научна традиция, където терминът „легенда" има по-тесен обхват, Албена Георгиева предлага *предание за чудесен произход* – вж **Георгиева**, Албена. Фолклорни измерения…, с. 106.

[16]За разграничението между чудо прецедент и допълнително чудо вж **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса… с. 30–31. На различните видове лични разкази и техните функции се спирам подробно пак там, с. 112–198. Подобно разграничение на три типа разкази за чудеса, свързани със свято място, приема и Албена Георгиева – вж **Георгиева**, Албена. Фолклорни измерения…, с. 104.

Както вече стана дума, в Мелник не намерих на терена разказ за **чудо прецедент**, което да се приема като причина за основаването (или възстановяването) на културното място, за възникването на празника и специфичните ритуални практики, нито пък разказ, който да обяснява придобиването (пристигането/долитането?) на чудотворната икона. Вероятно тази липса се усеща като „бяло петно" от представителите на общността и някои от тях се опитват да я запълнят, предлагайки свои варианти – обяснения. Това обаче не са разгърнати разкази, а по-скоро рудиментарни сюжети, които се основават на познати фолклорни топоси. Например в интервюто с деветдесетгодишната баба Магда се появява откъслечно сведение, че **иконата сама избира местоположението си, като „бяга"** на желаното от нея място.

Разправят, че бегáла света Зона. Те я донели тук некъде, а она бегáла, натам си искáла да си има палатче. [ВБ: Така ли? А как е бегала?]Еми не мога да кажа [Смее се]. Това съм чула.

Всъщност става дума за традиционен фолклорен мотив, който се среща в редица наративи за чудотворни икони и за провежданите с тях литийни шествия[17]. По думите на Елка Бакалова, „Topos е и настойчивото появяване на иконата на едно и също, избрано от нея, място в манастирския комплекс, въпреки опитите да бъде поставена на друго – дори по-видно и престижно"[18]. Мотивът за „бягащата", летяща или дори носеща се права по водата Богородична икона се свързва с идеята, че тя има способността сама да избира мястото, където ще пребивава. Вярва се, че още през периода на иконоборчеството иконите „бягат" от Византия в Света гора и другите християнски земи[19]. Мотивът с бягащата или летяща икона присъства в редица разкази за чудеса, свързани със светогорските манастири, например, иконата „Света Богородица Портаиса" (Вратарница) от манастира Ивирон, „Света Богородица Троеручица" от Хилендар и „Света Богородица Акатистна" от Зограф[20]. В нашата нара-

[17]Дмитрий С. Лихачов отбелязва, че Богородица, която според редица апокрифни текстове се възнася на небето, обгърната от светъл облак, се свързва семантично именно със стихията на въздуха, с междинното пространство между земята и небето. Ето защо и много от чудесата ѝ протичат именно в това пространство, включително и легендарните пренасяния/прелитания на чудотворните ѝ икони – вж **Лихачев**, Дмитрий. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси. – В: *Успенский собор* Московского Кремля. Материалы и исследования. Москва: Наука, 1985, с. 17–23.

[18]**Бакалова**, Елка. В търсене на чудото: поклонничество…, с. 49.

[19]**Пимен, Неврокопски митрополит**. Света Богородица – живот и прослава. София, 1995, с. 269.

[20]**Пимен, Неврокопски митрополит**. Пак там, с. 271–285.

тивна традиция, свързана със свети места, проявите на този мотив също са изобилни. Такива примери дават разказите за чудотворни икони от Бачковския манастир „Успение Богородично“ и от църкви във Варна, Чипровци, Кричим, Несебър, в с. Илинденци (Либяхово), Гоцеделчевско, в с. Конче, Радовишко в Република Македония и други[21].

В интервю с друга събеседничка се включва още един фолклорен топос – **сънят** – утвърден от традицията канал, чрез който хората общуват с отвъдното и узнават божествената воля[22]:

[ВБ: Та какво сте чули от баба си?] Че е имало човек, който е сънувал как Богородица му е казала, че трябва точно там да се празнува този празник. Точно на това място. Не мога да ви кажа нито името, нито годината, трябва да попитате по-възрастните хора. И оттогава там се качва иконата всяка година и оттогава там се празнува.

Двата мотива не се изключват взаимно, възможно е и съчетаването им в общ сюжет: „бягството“ на иконата е последвано от съновидение, което разяснява смисъла му и волята на Божията Майка – една комбинация, която се среща и при други разкази за чудеса прецеденти, например, в разказа за Бачковската чудотворна икона[23]. Дали в случая от Мелник става дума за отделни фрагменти от забравен „стар“ разказ или за опити да се обясни и осмисли ритуалът чрез конструиране на „нов“ наратив върху основата на утвърдени фолклорни мотиви? Засега ми е трудно да отговоря на този въпрос, който изисква по-обширно проучване на локалната наративна традиция.

По отношение на практиката с червените конци за рожба също се търси възможният сакрален прецедент. На въпрос за произхода на ри-

---

[21]**Пимен, Неврокопски митрополит**. Пак там, с. 291; **Малчев**, Росен. Фолклор и религия (по наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир). Дисертация за присъждане на образователната и научна степен доктор. Авторерат. София, 1999, с. 29–33; **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса..., с. 50; **Вълчинова,** Галина. Летящата икона на Св. Богородица от с. Конче, Радовишко. Поглед към символните медиации на иконата. – В: *Проблеми на изкуството*, 38–А, 2005, № 4, с. 34-40; **Анастасова**, Екатерина. Митът за летящите икони. – В: *Брегът* – морето – Европа. сб. с материали от Междунар. науч. конф. „Брегът, морето и Европа. модели на интеркултурна комуникация". ред. Мила Сантова и др. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2006, с. 157–164.

[22]За съня като механизъм за откриване на свещени обекти (манастири, аязми, чудотворни икони) вж **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса..., с. 148–149; **Вълчинова**, Галина. Балкански ясновидки и пророчици от XX в. София: Бълг. бестселър; УИ Св. Климент Охридски, 2006, с. 364–366; **Георгиева**, Албена. Фолклорни измерения..., с. 96–103 и посочената литература.

[23]**Баева**, Вихра. Разкази за чудеса..., с. 52-53.

туала енорийският свещеник отец Димитър Туджаров направи връзката, че „може би червените конци са свързани с пояса на Св. Богородица" и предположи, че „може би е станало чудо с някоя жена, с някоя булка, и оттогава другите са започнали да го правят това с надеждата да се сдобият с рожба". Друга събеседничка от Мелник изказва малко по-различно предположение: че самата света Зона[24] може би е била бездетна и се е **сдобила с рожба с помощта на чудотворния пояс**:

А може би, я, според мене така, според моя акъл. Може би и тя да е имáла нужда от тоя пояс. Нали? Може би да е имáла нужда и си е останало така. И затова традицията си върви така години наред.

Макар да не е пряко експлициран, и в двете изказвания се съдържа „зародиш" на разказ за сакрален прецедент: с помощта на чудотворния пояс бездетната жена или дори самата света Зона (Богородица) се е сдобила с рожба. Затова той помага и на всички други жени с подобен проблем. Така чудото, макар и не утвърдено със сигурност, а предположено като възможно и вероятно, все пак присъства сред стратегиите за легитимиране на култа към Богородичния пояс. Самият факт, че подобни „прото-разкази" се генерират в съответствие с традиционните модели, показва, че в рамките на културата чудото е очакван и необходим, бих казала даже „естествен" елемент на религиозния култ.

За сравнение с „предположените чудеса" от Мелник ще представя и **разказите от Сидирокастро**, където чудото е не само ясно експлицирано, но и инструментализирано. Разказите се отнасят за откриването на храма „Свети Димитър и света Зона", където се съхранява донесената от Мелник икона на Света Зона и за две чудеса, които тя впоследствие извършва.

„[Храмът, който бил запустял и забравен – ВБ] е открит отново през април-май 1915 г. от жителка на Сидирокастро. Всяка вечер жената виждала необикновена светлина на едно и също място край града. Една нощ решила да отиде на това място заедно с едно малко момче, като поставили дъска вместо стълба, за да се изкачат по стръмнината. Когато стигнали до мястото, видели сред боклуците и мръсотията останки от храм, издълбан в скалата. На каменен темплон стояла иконата на св. Димитър. Намерили също икона на св. Пантелеймон и свети мощи. [...]

През 1917 г. български офицери отнесли със себе си иконата, но били принудени да я върнат след последвало чудо. Някакъв български

[24] В местна среда се наблюдава персонификация на Честния пояс като хипостаза на Богородица или дори като самостоятелна светица с името света Зона – вж **Баева**, Вихра. Нишката на живота..., с. 153–162.

войник легнал да спи върху иконата, но през нощта падал на няколко пъти от леглото си. Чак след като махнал иконата, успял да заспи. (Говори се, че в гнева си войникът дори се прострелял два пъти.) След завръщането си иконата била поставена в параклиса „Св. Димитър". Освен това разказват, че през 1941 г., когато Сидирокастро бил плячкосан от българите, те отново искали да вземат иконата, но жителите на Сидирокастро я скрили зад вратата на полутъмна стая в една близка къща. Българите претърсили тази стая, но не я открили "[25]

За разлика от случая в Мелник, тук виждаме ясно структурирана система от локални религиозни разкази. Функцията на чудо прецедент се изпълнява от чудотворното откриване на храма, чието местоположение е белязано от необикновена **светлина**. Отново се натъкваме на топос, предназначен да удостовери сакралния характер на святото място и съответно чудотворната му ефикасност. Излъчването на светлина, сияние или появата на огнен стълб е характерен белег на сакралните обекти, били те чудотворни икони или свети места. В редица разкази именно светлината става причина за изнамирането на скритата светиня. Такъв е например случаят със споменатата вече икона „Света Богородица Портаиса" от манастира Ивирон. Когато тя пристига по море край светогорския бряг, се появява огнен стълб, който известява монасите за пристигането ѝ и посочва местоположението ѝ[26]. Подобен е и сюжетът с чудотворната Богородична икона от Бачковския манастир. След като прелита от Грузия в пещерата Клувията (или е скрита там от монаси, за да се спаси от иноверско посегателство), иконата започва да излъчва необикновена светлина, благодарение на която овчарчето Ангел и сестра му я откриват и съобщават за нея в манастира[27]. За устойчивата семантика на светлината като проява на сакралното свидетелстват и редица лични разкази за видения, в които се появяват разнообразни светлинни форми: *сияние, божествена светлина, бели светлинки, светлинен вихър, светещ кръст, огнено кълбо* и прочие[28].

Разказите за чудесата, извършени от иконата след пренасянето ѝ в Сидирокастро, бих определила като „антибългарски". В първия разказ българските военни я отнемат от гръцките изселници, но не ѝ оказват подобаващата почит и я оскверняват, т.е. показват, че не я заслужават. Затова и са принудени да я върнат след извършеното чудо

[25]Преводът от гръцки е направен от Даниел Фокас, за което му благодаря. – бел. а., В. Б.

[26]**Пимен, Неврокопски митрополит**. Света Богородица..., с. 271.

[27]Пак там, с. 294–295; **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса..., с. 48–52.

[28]**Баева**, Вихра. Пак там, с. 159. По сведения на Божидар Алексиев, дадени в частен разговор, подобни случаи на светлинни видения се срещат и в разкази на мюсюлмани.

– наказание[29]: иконата „хвърля“ многократно провинения войник на земята, а после той сам се прострелва. Във втория разказ българите отново правят опит за „похищение“ на иконата и отново той е осуетен. Тук чудото не е толкова впечатляващо, колкото предишното: българите не забелязват иконата, скрита зад вратата в полутъмната стая. Същевременно обаче присъства и внушението, че тя сякаш сама се е скрила от погледите им или е била скрита от по-висша сила. Така събитието се тълкува като чудесна проява на Божията воля, на волята на Богородица или на самата икона, която „заявява своя избор“ да остане в Сидирокастро.

На практика двата сюжета се явяват синонимни и функционално идентични. В тях ясно се четат българо-гръцките напрежения и съперничества от периода на Междусъюзническата и Първата световна война и стремежът на изселниците в Сидирокастро да се легитимират като законни притежатели на чудотворната икона, които са упълномощени и за провеждането на съответния празник. Това е един казус, който би изглеждал спорен от гледна точка на ежедневната логика, но в разказите бива разрешен по чудотворен начин, т.е. посредством стратегията на чудото.

Приведените примери от Мелник и Сидирокастро ясно показват, че **боравенето с традиционни топоси** е постоянна характеристика на локалните религиозни разкази и съответно на стратегията на чудото. Макар всеки разказ да се отнася за конкретно, неповторимо и мислено като реално станало събитие, всъщност той неизменно съдържа общи, повтарящи се, утвърдени от традицията мотиви. При отделни случаи дори може да се проследи как конкретно историческо събитие „обраства" с фолклорни мотиви и образи и те стават неизменна част от разказа за чудото[30]. Посредством топосите единичното и конкретното се привежда в съответствие с традиционните модели и представи; така чудото се „конструира" и се превръща в значещо и убедително.

Стратегия на „доброто старо време“

Макар да нямат единна версия за произхода на местния култ към Честния пояс, интервюираните с охота разказват за празнуването на

[29]За разказите за наказания като специфична група разкази за чудеса вж **Баева**, Вихра. Пак там, с. 135–139; **Баева**, Вихра. Мотивът за Божието наказание в дискурса на фолклорното християнство (по материали от съвременни житейски разкази). – В: *Балканистичен форум*, 2002, № 1–2–3, с. 146–152; **Панайотов**, Константин. Една възможна класификация на разказите за наказания. Чудесните наказания – В: *Български фолклор*, 2002, № 2, с. 78–80; **Георгиева**, Албена. Фолклорни измерения…, с. 162–164.

[30]Подобен пример – разказ за чудесното излекуване на младия цар Борис в църквата в Горни Воден – разглеждам в: **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса…., с. 95–98.

събора на света Зона в миналото. Мелничани с носталгия си спомнят за големите събори, където се стичали хора не само от Мелник, но и от околните селища, особено от близкия Петрич:

„Много идваха от петричкия край, много го тачеха Света Зона. Идваха много, преспиваха там, дори и на открито спиеха. Имаше и навеси, обаче спиеха и на открито. Така за здраве идваха хората. То ако нема нещо... Ако нема файда човек, нема и зян. Че ке преспиш там една вечер... И имаше и търг. Някои даряваха ягнета, други погачи. И имаше църковно настоятелство, даваха всичко на търг и хората си слизаха с ягнетата – тоя зимал ягне, другия земал ягне.

Там спиехме, óро цяла нощ! До утрината те не заспиват, оти от селата, отсекъде. Мóми, ергени – пълно".

В интервютата празнуването на събора в миналото, макар и не толкова отдавна, придобива очертанията на едно образцово „преди", модел за хармония и пълнота – и отпраща към архетипа на „доброто старо време", зад който не е трудно да се провиди и архетипът на „златния век". Разказът за многолюдните сборове „едно време" също може да се разглежда като тип „разказ за прецедент", макар и не свързан с чудесно събитие. Той мотивира поддържането на традицията в наши дни, макар и в по-малък мащаб и далеч от предишното идеално състояние на нещата.

Ако стратегията на чудото отпраща към един сакрален прецедент, разположен в сакралното време на първоначалната Божествената проява, то стратегията на „доброто старо време" се опира на един съвсем „земен" прецедент, свързан с обикновеното човешко време, при това в рамките на собствения живот на говорещия. И двата типа прецеденти обаче са с висока ценностна натовареност; и двата типа принадлежат на едно образцово минало, което вече не може да бъде възстановено, но към което хората продължават упорито да се стремят – извършвайки определени ритуални действия, разказвайки за него, празнувайки.

Изглежда, че този тип разкази са характерни за наративната традиция на редица локални общности и следват сходен модел. В изследването си върху житейските разкази от с. Радуил, Самоковско, Доротея Добрева обособява като отделна група разказите за празнуването на Гергьовден и други големи религиозни празници. Според наблюденията на авторката това са разкази, които обобщават повтарящи се колективни преживявания и имат удивително устойчива структура в словесното пресъздаване на картината на празника. Подчертава се неговата интегрираща функция за селището и за рода, доминира „чувството за радост, веселие, единство, хармония". Релевантна е опозицията преди/

след, както и структурирането на времето в три големи периода, които се съпоставят помежду си: преди 9 септември 1944; след 9 септември 1944 и след 1989 г., т.е. „сега".[31] Както се вижда, разказите за празнуването на Гергьовден в Радуил и на света Зона в Мелник споделят общи черти и следват обща стратегия на обръщане към миналото като образцов модел на хармония и солидарност.

Стратегия на „сакралните формули"

При запитване за това как е започнало почитането на света Зона събеседниците често използват **традиционни формули** от типа ***открай време, така си е останало, от памтивека***: *То тва за да са говори от памтивека, значи има нещо, не е без хич*; *Ами тя иконата си е открай време тука*. Нерядко се появява и по-съвременното и етнографски информирано *по традиция*: *Това си е традиция, от едно време. Традиция си е то*; *Хубави традиции така си изпълняваме.* Подобни формули имат характер на клишета, зад които не стои конкретна информация и това ги прави приложими в почти всяка ситуация. За сметка на това обаче те призовават авторитета на сакралното минало, на колективната памет, на древното и затова важно и престижно „свое", което заслужава да бъде съхранявано и възпроизвеждано.

В много случаи това минало се персонифицира в конкретен образ – този на ***стари*** или ***възрастни хора*** или на собствените по-възрастни роднини: ***майка, баба, дядо*** и пр.: *Трябва да попитате по-възрастните хора*; *Аз така съм слушáл от баба ми, от майка ми*; *Майка ме караше там да спия.*

Във фолклорния дискурс т.нар. „стари хора", особено възрастните жени, „бабите", имат статута на институция, съхраняваща традицията и в частност ритуалното знание. Именно те притежават експертизата за това какво, кога и как трябва да се направи в една или друга ситуация. Затова и позоваването на техния авторитет има силата безспорно и недвусмислено да легитимира провеждането на празника.

В разговора с местния свещеник се среща и друга обикната формула, използвана както във фолклорния, така и във „високия" религиозен дискурс: *По старо предание така си е останало.*[32]

---

[31] **Добрева**, Доротея. Житейски разкази и идентичност (По записи от с. Радуил, Самоковско). – В: *Български фолклор*, 1994, № 5, с. 60–61.

[32] В конкретния случай това твърдение е изказано в отговор на „провокативната" ми реплика „Тази практика с червените конци май не е много канонична?" – бел. а., В. Б.

Във фолклорния дискурс формулата ***по предание*** е самореферентна: тя се отнася към самия фолклор и неговите механизми за предаване на унаследени знания по устен път. Въпросът какво точно включва понятието *църковно предание* е по-сложен и изисква специално изследване. Според общите ми наблюдения под това название се подвеждат различни пара-канонични, т.е. апокрифни, текстове с твърде двусмислен статут. Макар да не са официално приети от църквата, те се използват като източник на сюжети и образи в православното изкуство и литература, без при това да се цитират конкретните източници. Така *църковното предание* практически се оказва нещо като „вратичка", която църквата си оставя към апокрифното/фолклорното, и през която проникват не съвсем канонични, но за сметка на това ярки и убедителни за неспециализирания слушател (или зрител) образи, мотиви или ритуални практики. И макар фолклорът понякога да се отрича като „езически" и „неканоничен", потенциалът на фолклорното се впряга в служба на християнските идеи, за да се постигне по-силно въздействие върху „простонародната" аудитория. Така формулата *по предание* се оказва един от механизмите, по които православната църква компромисно приема и „оправдава" фолклорното в своята система и ритуалът с червените конци в Мелник е само една от възможните прояви на тази тенденция.

Стратегия на уникалността

Света Зона се изживява като повод за гордост у жителите на Мелник и своеобразен маркер на локалната идентичност. Различни събеседници изтъкват уникалността на празника и свързаните с него практики:

„Много е силна! Наистина е силна! Та то е единствена в България. На друго място никъде, само в Мелник!"

„Но света Зона е един особено почитан и уважаван, може би единствен в Благоевградска област празник и ден, който се отличава с този характерен момент, а именно пояса, от „зона", червения конец и т.н.

И защо точно във Мелник се празнува? Защото като отворите календарчето, там дори няма знак, нали, че… [този ден е празник – бел. а., В.Б.]. А за Мелник това е много голям празник".

Именно фактът, че параклисът, иконата и празникът, посветени на св. Зона, са единствени и неповторими, специфични само за Мелник, увеличава техния престиж и мотивира съхранението и почитането им. Уникалността се превръща в символен капитал на общността, върху който се поставя особен акцент на нивото на дискурса. Когато може да се похвали с неповторими традиции и културни практики, самата общ-

ност заявява и преживява себе си като неповторима, а следователно и важна, престижна, привлекателна.

Стратегия на престижния образец:

Логически противоположна на стратегията на уникалността, но все така насочена към утвърждаване на „своето", се явява стратегията на престижния образец. Обсъждайки произхода на култа към св. Зона, някои събеседници изказват предположения, че тази традиция е **наследена от гръцката общност** в Мелник.

«[ВБ: И това как е започнало да се прави, с тия конци?] Открай време, още от много векове сигурно. Мисля че от гърците е останало така. Тва си е открай време. [ВБ: От гърците, викаш.] Ми аз така си мисля, не знам. Но открай време...

Значи гърци е имало много тука, навремето... Това е свято място тука! За да дойдат византийците тука, толкова години да седят, да знаеш, че не е случайно".

Все пак прави впечатление, че връзката с гръцката общност не се експлицира охотно и еднозначно. Вероятна причина за това е „македонската" идентификация на част от местното население, която целенасочено се стреми да се оразличи от „гръцкото" (както впрочем и от „българското") и настоява на своята самобитност. От друга страна, съществува и смътна представа, че чудотворната икона на света Зона от Мелник има свой аналог в Гърция, макар точното място, Сидирокастро, да не се познава и посочва от събеседниците:

«[ВБ: А тя откъде се е взела тая икона?] Ами тя си е открай време тука. Доколкото знам, във Гърция има също на едно много високо място света Зона. Такава икона, като тая. Говорúли са ми хора, дето са ходúли по Гърция надолу, от Катунци.

Ами тя си е открай време. Още от... Света Зона, върви тука една икона и в Гърция една. В Гърция има една. [ВБ: Къде в Гърция?] Не знам точно. Но там има една и тука".

Позоваването на престижен „чужд" образец, прототип или аналог, бил той реален или не, също може да се разглежда като специфична стратегия на легитимиране на собствената светиня и свързаните с нея култови практики. Интерес представлява и определението *„на едно много високо място"*. От изказването не става ясно дали то е употребено в пряк или в преносен смисъл, т. е. дали става дума за надморската височина на мястото или за неговата важност и високо положение в някаква ценностна йерархия – и така смисълът остава да се колебае между двете.

Отново „стратегията на образеца“ откриваме и в обяснението за червените конци като символични двойници на Богородичния пояс.

«[ВБ: А как се е появило това с конците и с носенето на иконата. Нещо станало ли е?] Еми може би понеже нема пояс сега да го взимат. Едно време е имáло пояс, ма що е станало с тоя пояс, не знам. И слагат кóнци, и зимат от тия кóнци. Като престóят на иконата, и зимат хората утре – кой му требва”.

Възможно е твърдението, че „*едно време е имáло пояс*“, да е отглас от проповед, слушана от събеседничката. При посещението ми в Мелник имах възможност да документирам проповедта на Неврокопския митрополит Натанаил в края на празничната служба. Там тази идея беше подробно разгърната, а може да се допусне, че и предишните му проповеди на празника са следвали подобна схема. Митрополит Натанаил недвусмислено зая-ви, че Богородичният пояс е бил в манастира „Света Богородица Спилеотиса“, като при това си послужи с историческа датировка:

„В края на дванадесети и началото на тринадесети век една част от пояса на Света Дева Мария попада в България. И идва на това място, и тук, в манастира на Света Богородица Спилеотиса, остава за известно време, и по-късно отива и той отново на Света гора, в манастира Ватопед, и се пази и до ден днешен там. [...] Пояса днес го няма тук. Но традицията, която е на Света гора и тука е била някога, са живи. Хиляди конци... На Света гора поясчетата, които са осветени върху пояса на Света Дева Мария, а тук – тези конци, осветени от чудотворната икона на Света Дева Мария”.

В текста на проповедта отново работи стратегията на образеца. Мелнишките „червени конци“ се явяват символично „копие“ на „поясчетата“, изработвани във Ватопед на Атон, които пък от своя страна „копират“ Богородичния пояс. И двата вида ритуални атрибути са осветени – „поясчетата“ от прекия контакт с реликвата, а червените конци – с чудотворната икона.

Наред с това „Света Зона“ в Мелник се оценностява и като символичен двойник (макар и в умален мащаб) на самия Ватопед, доколкото в миналото тя също е пазила свещената реликва, поне „*за известно време*“, а в настоящето също продуцира „копия“ на пояса. Така се решава и неудобният в църковните среди въпрос доколко подобна практика е канонична и няма ли тя „езически“ характер: след като в самата Света гора, „светая светих“ на православието, се правят подобни коланчета, значи това е напълно допустимо – и дори похвално – и за Мелник.

Стратегия на локализацията

Твърдението за пребиваването на чудотворната реликва именно в манастира „Света Богородица Спилеотиса" през XII-XIII в. е трудно за доказване от историческа гледна точка. Макар да има поддръжници и сред учените[33], то има по-скоро характер на хипотеза, отколкото на безспорен факт. Възможно е това твърдение да се разглежда и като проява на една характерна тенденция, която може да се означи като **локализация.** Става дума за обвързването на ключови християнски фигури и събития със собствената територия и история на селището, като по този начин християнските универсалии придобиват локално значение и се „присвояват" от селищната общност. Всъщност не толкова историческата досто-*верност*, колкото религиозната *вяра* се оказва основополагаща при конструирането на сакралната история на селището.

Склонността към локализация е широко разпространено явление, което не убягва от вниманието на изследователите. Магдалена Елчинова например стига до извода, че „вярата и нейните символи се локализират, обвързват се със съдбата на съответната фолклорна общност".[34] В тази посока са и наблюденията на Албена Георгиева, че свързването на основните евангелски събития с местната топография и история не е просто куриоз, а има фундаментален светогледен смисъл. В подкрепа на това твърдение авторката отбелязва, че „във фолклорна среда Исус Христос най-често е мислен като *българин*; вярва се, че Богородица го е укривала в *местните* пещера или манастир, че неговото кръщение се е извършило в *местната* река и т. н."[35]

Измежду многобройните примери за действието на локализацията ще посоча само няколко: преданието за името на Станимака (дн. Асеновград), според което Богородица и малкият Исус се крили от войниците на Ирод по тези места и на сутринта детето събудило майка си с думите „Стани майко, да бягаме"[36]; преданието, че св. Петка се е крила в пещера над Трън, където и до днес са запазени изпечения от нея хляб и следи от пръстите и стъпките ѝ[37]; името на реката край Кладниш-

[33] Вж **Драгова**, Надежда. Мелник – поетика на градското пространство. – В: *Граничната* идентичност на малкия град. състав. Св. Христова. Благоевград: УИ Неофит Рилски, 2000, с. 62–63.

[34] **Елчинова**, Магдалена. Свещената книга във фолклорните представи. – В: *Български фолклор*, 2005, № 3, с. 21.

[35] **Георгиева**, Албена. Етиологичните легенди в българския фолклор. София, УИ Св. Климент Охридски, 1990, с. 13.

[36] Преданието е публикувано от Ганка Маринова, без да е посочен източник – вж **Маринова**, Ганка. Календарни празници, обичаи и вярвания от Асеновград. етноложко изследване. Асеновград: Екобелан-Желязков, 1996, с. 25. За коментар върху текста и съдържащите се в него фолклорни мотиви вж **Баева**, Вихра. Разкази за чудеса…. с. 60–61.

кия манастир, където по традиция се хвърля кръстът на Йордановден – река Йордан[38]. Внимание заслужава и споменатото по-горе обяснение за названието на манастира „Св. Богородица Спилеотиса", в което не се твърди изрично, че Богородица се е крила в скалната пещера под манастира, но че манастирът е наречен така в чест на пещерата, където тя се е крила – една по-съвременна и „предпазлива" форма на локализация.

Зад стремежа към локализиране на християнските универсалии ясно прозира специфичната митологична (и фолклорна) концепция за сакралния център, който структурира и осмисля пространството на религиозния човек. Това е мястото на прецедента, на първоначалната божествена проява, което е единствено значещо, истинско и наситено със смисъл, и където постигането на сакралното е възможно отново и отново. Ето защо религиозният човек се стреми да пребивава именно там, в сакралния център, и в съответствие с него създава и подрежда „своето" пространство[39]. В случая със света Зона пребиваването на Честния пояс в манастира (реално или изобретено) има тъкмо смисъла на **сакрален прецедент**: то означава мястото като сакрален център, където има излаз към сферата на божественото, и удостоверява сакралността на извършваните там ритуални действия, като гарантира тяхната чудотворна „ефикасност".

Същата тенденция към локализиране на знакови събития или личности е характерна не само за религиозната сфера, а и за т. нар. фолклорна или народна история. Класически пример са широко разпространените предания за Апостола на свободата Васил Левски, който е основал революционен комитет или се е крил от турците на територията на съответното селище. Стремежът към локализация обаче не е привилегия само на фолклорната словесност, той може да се наблюдава и на страниците на историческите съчинения, както показват и някои скорошни изследвания в тази област[40].

---

[37]**Вълчинова**, Галина. Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. София, Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 1999, с. 7–8.

[38]**Христов**, свещеник Илия. Манастир „Свети Николай Мириклийски Чудотворец". Кладница, 2005, с. 39.

[39]Тази концепция за сакралното пространство е разгърната у **Елиаде**, Мирча. Сакралното и..., с. 13–47.

[40]Такива примери дава Цветелина Димитрова, разглеждайки споровете около гроба на цар Иван Шишман и родното място на отец Паисий Хилендарски, в които историците също дават своя принос. Показателно е, че в някои случаи механизмът на локализацията води до изграждането на паметници (сакрални места) и до учредяването на празници, повтарящи „сакралния прецедент" – вж **Димитрова**, Цветелина. „Народната история" между устност и писменост. Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор". автореферат. София, 2009.

***

В заключение мога да предложа следната номенклатура на дискурсивните стратигии за легитимиране на местния култ:

Стратегия на чудото: „класическа" стратегия, при която религиозният култ се легитимира посредством разкази за сакралния прецедент, чиито опорни точки се явяват *традиционните топоси* (прелитане или бягане на иконата, чудесен сън, необикновена светлина, чудотворно сдобиване с рожба и други).

Стратегия на „доброто старо време": култът се легитимира чрез разказ за прецедент, който се открива в реалното човешко време и има статута на образцово минало.

Стратегия на „сакралните формули": липсата на разказ се компенсира чрез утвърдени формули от типа: *открай време*, *от памтивека*, *по традиция*, *по предание, от възрастни хора*.

Стратегия на уникалността: ценността на местния култ се извежда от неговата специфика и неповторимост.

Стратегия на образеца: местният култ се разглежда като повторение на висок и престижен модел.

Стратегия на локализацията: селищната общност „присвоява" общозначими събития от сакралната история, както и присъствието на сакрални фигури или реликви.

Вероятно така предложената номенклатура може да бъде разширявана и допълвана. Възможно е и някои от стратегиите да се окажат твърде частни, породени от конкретните обстоятелства на теренната работа и спецификата на ситуацията, или пък от ограниченията на изследователския поглед. Допускам все пак, че представените тук наблюдения могат да очертаят дискурсивни стратегии за легитимиране, които са валидни и в по-широк план: както в православна християнска среда, така и извън нея; в областта на религиозното, а също и по отношение на други, „светски" маркери на локална или национална идентичност: празници, места, практики, артефакти, особености на местната култура и фолклор и други.

ОТ ФОЛКЛОР КЪМ ЛИТЕРАТУРА: БИТОВАТА ПРИКАЗКА И КОМЕДИЯТА

Ваня Добрева

Един от въпросите, които стоят в центъра на литературните проучвания, е свързан с трансформациите на нематериалното културно наследство – модерните форми на изказ. В подобен аспект изследванията на академик Петър Динеков върху същността на устното народно творчество и неговата генеративна роля в изграждането на новата литература се характеризират не само със своята актуалност, но и са крайъгълен камък за всяко изследване върху началата на българската литература.

За Динеков устното народно творчество, фолклорът е основен фактор, върху който се основава и историческата памет. За българските условия, както той посочва, в продължение на много векове „фолклорът се покрива с цялата духовна култура, изразява народния мироглед и философия, въплъщава моралния кодекс на народа, носи неговия жизнен опит и историческата му памет"[1]. Съществено е да се отбележи, че под историческа памет Динеков разбира процес на натрупване и изкристализиране на представи, манталитет, но така също и типажи, и жанрови цялости. Става въпрос за това, че в студиите на големия български учен присъства такова разбиране за понятието „историческа памет", което през 90-те години Ян Асман обоснова като „културна памет".

От друга страна, Динеков разработи в детайли и въведе един нов подход към художествената писмена култура – на анализ и откриване на сцеплениятa между фолклор и литература. Според него същностно за националното ни литературознание е изясняването на „функционалната връзка между българския фолклор и българската литература", тъй като те „съжителствуват исторически и, въпреки специфичните си черти, образуват една система – словесността. В тази система фолклорът изпълнява определена функция и взаимно се допълва с литературата"[2]. Имайки предвид посоченото от Петър Динеков взаимодействие между фолклор и литература, по-конкретно наблюдението за функционалната

[1] **Динеков**, Петър. Между фолклора и литературата. към 1300-год. на бълг. държава. [статии]. – София: Бълг. писател. 1978, с. 21.

[2] Пак там, с. 23.

връзка помежду им, ще маркирам как във възрожденската комедия се интерпретират сюжетни мотиви, идващи от битовата приказка.

Женитбата и семейните конфликти като сюжетен мотив

Обичайно за възрожденските комедии е техният сюжет да се гради върху познатия мотив – женитба. Мотивът е традиционен, характерен за живота на българското общество и позволява върху негова основа да се поставят и концептуализират и други проблеми.

В историята на античната и европейска комедия този мотив – бракът и свързаното с него семейство, също активно се разработва. Известно е, че женитбата е централен мотив в новата атическа комедия, оттам преминава в римската и се усвоява от европейската (ренесансова, класицистична, просвещенска и т.н.) комедия. Една от характерните особености в разработването на този мотив (женитбата) е обвързаността му с бита. В български условия сюжетът, свързан със семейството (в това число и мотивът женитба), е предпоставка за навлизането на „готови" формули – от битовите приказки, от ритуалните практики, игрови и словесни форми – в комедията.

В българската възрожденска комедия не става въпрос единствено за разкази и сцени от народния живот, но и за формите, отношенията, конфликтите в съществуването на българите. „Оживяването" на фолклора, матрица от овеществени знаци на народното битие, би трябвало да се приема като динамична цялост, вряща от проблеми. "…битовите приказки – подчертава Петър Динеков – ни въвеждат не в някакъв идиличен свят на патриархална хармония, в който всичко се развива при спокойствие, взаимно съгласие и разбиране, но тъкмо обратното – в един свят на трудности и конфликти от класово, битово и морално естество, на нарушени навици и традиции, зли помисли и груби характери. Тук съседстват добродетелите с ярките пороци, благородството с престъпността, правдата с лъжата, трудолюбието и енергията с безкрайната леност, сръчността и ловкостта с безпомощната непохватност, мъдростта и остроумието с бездънната глупост и невежество. Чрез битовата приказка навлизаме в тъмните дебри на вековете, които са оставили дълбоки следи в народния бит и съзнание… Нищо чудно тогава, че битовите приказки в грамадното си мнозинство имат сатиричен характер"[3].

Българското общество през Възраждането е на етапа преход от фолклор към литература. Творческото съзнание съзрява в условията на една подда-

[3] **Динеков**, Петър. Между фолклора и..., с. 126

ваща се вече на влиянията и на ферментите на разрушението сила, която олицетворява новата цивилизация. Въпреки това основните елементи, фундаменталните устои на фолклора, продължават да функционират и да служат за теми, сюжети, мотиви, настроения, размисли, идеи на новия духовен фактор. Този въпрос е обстойно изследван и от Кирил Топалов. В книгата си „Проблеми на българската възрожденска литература" той се спира върху "спецификата на изграждането на художествения образ в хумористичната и сатиричната възрожденска проза" през Възраждането. Редица от разсъжденията за възрожденската проза биха могли да се пренесат и върху възрожденската комедия. Кирил Топалов, също както и Петър Динеков, вижда изходно начало в битовите приказки и анекдоти. Той смята, че възрожденският писател черпи опит от "богатата галерия от хумористично и сатирично изградени образи", каквито намираме в битовата приказка. Оттук тръгва една закономерност, която позволява да се види типологически определящото в героите: "Народният разказвач – пише Топалов – не се интересува от индивидуалните черти на външността и характера на своя герой. За него е достатъчно да ни каже, че "едно сиромашко момче имало един вол, ама било много работно", че "една девойка била много ленива..." Тази неопределеност съдейства за поддържане на "оная обща схема", която е "изградена от така наречените от В. Проп "функции" като постоянни, устойчиви елементи на приказката"[4].

В такъв план жизненият пълнокръвен образ влиза в противоречие с „образа тип", генетически свързан с битовата приказка. За сметка на многобагрието, при образа тип предимствата са в „подчертаната лаконичност, простота и яснота". Действието, понеже не е обременено с подробности, се развива сравнително по-целенасочено. Според Кирил Топалов тази стилистика я намираме по-ярко проявена във фейлетоните на Каравелов и Ботев. При Каравелов диалогичната форма е предпочетена пред събитийно-сюжетната. Според литературоведа закономерно е наследеният обобщен образ по-нататък да получи многопрофилност, да се обогати с черти и нюанси, да стане по-наситен с жизнени сили, тоест, да се придвижи към територията на характера, но съхранявайки първоначални белези. Този процес легитимира и комедийния жанр. Героите на българската комедия също първоначално се репрезентират като обобщени човешки характери, като типове образ (друг е въпросът дали това явление е предопределено изключително от битовата приказка), за да се разгърнат в периода 1860-1870 г. и след това в задълбочено представени индивиди.

[4] **Топалов**, Кирил. Проблеми на българската възрожденска литература. София: Наука и изкуство, 1983, с. 197–198.

В такъв план и мотивът женитба през този период служи за осъществяването на проекти във всички жанрове – поезия, проза или драматургия. В комедията, според нейната специфика, женитбата, бракът, погледът върху семейството и семейните отношения следват логиката на жанра и разкриват явлението чрез комедийния компонент, чрез осмиването и прогледването за дисонансите в семейството. Семейството и женитбата се оценяват не просто като субстрат на идеални човешки копнежи, но и като продукт на новия морален и социален интерес, като мрежа от интриги и надлъгвания, от уловки и наказване на глупостта и наивността.

Накратко – мотивът за женитбата се натоварва с променени функции, в които на първи план изпъкват обществените противоречия и моралните дисбаланси. От родовата същност на фолклора (битовата приказка, обредната култура и т.н.) се преминава към културата на Възраждането, която наред с живеенето в унаследеното духовно пространство, осъществява и свои проекти – прекроява, видоизменя фолклора, подчинявайки го на литературни цели. Важното е, че в самия си генезис възрожденската комедия – в движението си от традиция към обнова – включва съществени моменти от реалното битие на българското общество. Сюжетите, макар и да продължават фолклорни сюжетни ядра, се базират върху елементи на настоящето, и интересът се поддържа от принципите, върху които са изградени отделните съвременно оформени ситуации.

На свой ред Йорданка Холевич, изследвайки творчеството на П. Р. Славейков, развива продуктивната теза за повишеното напрежение в битието на фолклора през епохата на Възраждането, спира се върху динамиката на процесите и трансформацията на традиционните теми и мотиви в новата обществена и културна среда. Според Холевич първите десетилетия на XIX век са период на "самоопределение", на "разграничение на литературата от религията, философията и историята", "борба за собствена художественост". Подчертава, че фолклорът от този период, а и по-късно, е "особено художествено активен". "През 40-те години – изтъква Холевич – се поставя началото на една тенденция, особено характерна за творчеството на П. Р. Славейков: преодоляването на традицията в рамките на самата традиция. Литературата продължава да се разграничава от фолклора, стреми се да го преодолее, а от друга страна, установява здрава връзка с него. През 60-те – 70-те години на XIX век се изявява вече нова линия във взаимоотношенията фолклор-литература – съзнателно насочване на писателите към българското народно творчество. Това явление има своята основа, от една страна, в нарасналите възможности на самата литература, която от 60-те години нататък развива вече собствена жанрова система,

има определена жанрова насоченост и най-вече – повежда се борба за национален облик на българската книжовност"[5].

Поставянето на една семейна история в центъра на комедийния сюжет формира и фабулното ниво като реализация на събитията в целостта на пиесата. Българският комедиограф афишира своите предпочитания, обусловени от социалната среда и от наследените национални практики. Той разгръща действието не в природна обстановка, а в затвореното пространство на къщата, в която живеят действащите лица, най-често стаята, помещението за общуване. Даже там, където в ремарка предварително се уточнява "площад", пространствената фигура (символ на много връзки, на "откритостта") не внася по-различни значения. Обикновено фабулата побира в себе си ограничен брой събития и комедийният конфликт разчита в по-малка степен на усложнената интрига.

Следователно, не само поради закономерности на драматичния род, но и поради национални специфики, българската комедия през Възраждането свежда строежа на произведението до отношенията в семейството – съобразени с тях са външната "камерна" обстановка, ограниченият брой събития, малкото действащи лица. Характерно е, че и българската историческа драма през този период центрира събитията около едно семейство. В историческата драма обаче конфликтът се подплатява с по-остра интрига, най-често свързана със структурирането на любовен триъгълник. Докато в комедията подобен триъгълник или липсва, или ако го има („Ловченският владика"), става център на фабула, в която интригата, приключенското начало са силно подтиснати.

И комедийното действие изпада в по-статично състояние, принудено да търпи инертността на повествуването – разказ в разказ. То включва отделните ситуации, които вместо енергични постъпки предлагат за обсъждане новия ъгъл на повдигнатия проблем, или доразвиват екстензивно сюжетната линия.

За подобна статичност на действието, едва ли не идентична с липсата на действие, могат да се намерят различни обяснения – културологични или жанрово определящи. Статичността на действието би могла да се открие в характера на историческата ситуация. Да се изведе от условията на турското владичество и от засиления инстинкт на българина за самосъхранение, което води до капсулиране на възрожденското общество. Да се характеризира чрез запазената сравнително цялостно патриархална уредба на националния живот, чийто основен определи-

[5] **Българската** литература и народното творчество. сб. София: Нар. просвета, 1977, с. 82.

тел са консерватизмът, родовата традиция, по-слабата мобилност на индивидите. Да се разкрие в своеобразната рецепция и прагматика на комедийните елементи, в специфичната разработка на сюжета, действието и персонажа, с оглед на забавения ритъм на живот, повлиян от елементите на ориентализма в начина на съществуване.

На свой ред, фабулата – като обозначено пространство, в което непосредствено се случват събитията – се изгражда от ситуации, релевантни на конкретни обстоятелства. Тези ситуации са носители на комедиен ефект, те включват знаците на смешното – фокусиране върху предмети, онагледяване на водещата особеност в героя и т.н.

Макар възрожденските комедиографи да се влияят силно от родово-националния опит, те конструират отделните фабули в синхрон и с начина на строеж на западноевропейската и руска драматургия, с класическите разбирания за архитектониката на жанра: експозиция – предварително запознаване с необходимите сюжетни моменти; комедиен конфликт и развръзка. Най-общо първо действие съдържа в по-голяма степен описателни компоненти (изискване, обосновано и от Дидро в „За драматическата поезия"), а развръзката в повечето комедии има фарсов характер: (комедийният персонаж го бият), или по подобие на жанра моралите – Справедливостта възтържествува, а Порокът е наказан.

Казаното за общите моменти в сюжетостроенето и композирането на комедиите в западноевропейската драматургия и в българската възрожденска комедия (част от балканската комедия) не бива да се възприема буквално, а като търсене и намиране на допирни точки. Западноевропейската драматургия през периода на Европейския ренесанс формира различно отношение към комедийния жанр в различни региони и страни, в различни времеви пояси, в различни естетически кръгове и творчески личности. Ще посоча за пример пиесите на Шекспир и най-вече неговите комедии, за да се усети по-остро недвусмислеността на този въпрос.

В българската възрожденска драма и комедия героят урежда своята съдба чрез възможността сам да направлява своята съдба, т.е. постепенно се дистанцира от принципа, характерен за средновековните мистерии, да са зависими от волята на божеството… И той се измъква от мрежата на събитията, за да заяви своето Аз. Само че у нас това преобръщане на пластовете става сравнително по-забавено, а хармонизирането между функциите на сюжета и героя не е така категорично удостоверено. Персонажът по-целенасочено реализира волята си да надделее над чужди сили и чужди могъщества при наличието на по-конкретно обозначен опонент. Сюжетът се обработва така, че да даде излаз на колективните интереси, които в западноевропейската комедия по принцип

са приглушени и по-рядко вземат превес (както се случва в навечерието на Великата френска революция).Характерно е, че драматичните (комедийните) сюжети в Западна Европа са заредени с новина, както и с философско съдържание, което в българската комедиография присъства по-слабо.

В българската възрожденска драма обаче вторият тип сюжет (в който животът се осмисля) почти не намира адекватни форми, по същество не функционира.В замяна на това сюжетните ниши се запълват със съвременен материал, с изображения от новия живот, с интереси към съвременните промени във взаимоотношенията, с амбиции да се изобрази модерната действителност. В границите на такъв подход се разполагат и влиянията, които идват от миналото, от фолклорните практики, от наследените битови и морални навици и поведение, от българското светоусещане, успяло да стигне до подножието на философския диспут.

„Михал"

Още с първата възрожденска комедия "Михал", публикувана през 1853 г. в Земун и поставена през 1856 г. в Шумен, се очертават характерни за по-нататъшната еволюция на жанра тенденции, свързани с изграждането на сюжета и фабулата. "Михал" разработва един от често срещаните мотиви – за глупавия мъж и опърничавата жена. Познат от фолклора и широко отразен в битовите народни приказки, този мотив – в конкретния исторически момент от развитието на възрожденската литература, се оказва особено подходящ, за да бъде репрезентиран в жанра „комедия".

В „Между фолклора и литературата" Петър Динеков се занимава с проблема „опърничава жена" и „глупав мъж", с оглед на тяхното място в битовите приказки. Опърничавата жена се разглежда и като знак за „устата жена". Същевременно .литературоведът смята, че фреквентността в употребата на образи на глупци в битовите приказки изразява по обратен път дълбокото уважение на българина към трезвомислещите хора, към практичността и ума. Заради ума българинът е готов да приеме за добродетел и хитростта. „Приказките за глупци – посочва П. Динеков – могат да се включат в няколко кръга. Тия тематични кръгове не са изолирани един от друг, много често се преливат един в друг, особено при използване на комичните епизоди. Приказките за глупци са построени при използването на комичните епизоди. Приказките за глупци са построени обикновено върху приключения,които се редуват едно след друго и са свързани помежду си не чрез някаква причинна или генетична връзка, а чрез личността на героя. Тъкмо затова отделните приключения лесно се прехвърлят от една творба в друга. В приказките ясно се очертават отрицателните и положителните

герои. Към групата на първите принадлежат глупците, невежите, несръчните и непохватните, към групата на вторите – умните, досетливите, хитрите и опитните, които се отличават със здрав практицизъм“[6].

Във връзка с това, независимо че сюжетът на „Михал“ е побългарен, той функционира като органичен продукт на собствения художествен опит. В редица отношения пиесата и принципите на сюжетиране могат да бъдат дефинирани като моделни – с оглед на избора на водещ мотив и неговото разработване на фабулно ниво.

В изчерпателния си съпоставителен анализ между оригинала на Михаил Хурмузис „Ό Lεpρénths” („Лепрентис”) и „Михал” на Сава Доброплодни, Афродита Алексиева посочва, че в своята комедия гръцкият комедиограф осмива “някои черти от бита на гръцкото общество от първата половина на XIX в и прави опит да очертае характери, противопоставяйки два полярно разграничени типа герои… Темата, тясно свързана с бита, нравите и обичаите, дава възможност за побългаряване поради общите черти в бита и нравите на двата съседни народа”[7]. Алексиева подчертава вниманието, което Доброплодни отделя върху битовите детайли, свързани с постигането на автентичност – мястото на действието е в България (локализирано в дома на Михал и в дома на Съби), в разиграната историята участват българи.

В стремежа да се открие първоизточникът на сюжета в науката са изказвани различни становища, които, от една страна, насочват към литературния прототип, а от друга, подчертават народната основа на сюжетния модел. Стефан Каракостов счита, че „Лепрентис“ е подражание на „Скъперникът“ на Молиер.[8] На свой ред, Снежина Панова отбелязва обвързаността на сюжета с фарсовото начало, което според нея рефлектира върху комедийните похвати и композиционни техники.[9]

В „Немската литература в България през Възраждането“ Надежда Андреева посочва, че в „Михал“ се реализира известният странстващ сюжет за претенциите на грозния и стар мъж да се ожени за младо момиче: „Редица автори, които разработват сюжета – в случая Молиер, Хурмузис, Доброплодни – са на една плоскост, независимо от свързващите ги звена, те са станциите, на които спира странникът по дългия си път. Което значи, комедиите на Молиер, които взимат сюжетите си от народната град-

[6] **Българската** литература и народното..., с. 144.

[7] **Алексиева**, Афродита. Преводната проза от гръцки през Възраждането. [с предг. от Надежда Драгова]. София: БАН, 1987, с. 211.

[8] **Каракостов**, Стефан. Българският театър. средновековие. ренесанс. просвещение. 865–1858. София: Наука и изкуство, 1972, с. 223–229.

[9] **Панова**, Снежина. Стъпала на комедията. развитие на комедийния жанр у нас от 1856 г. до 1944 г. София: Бълг. писател, 1980. 259 с.

ска литература и италианската комедия дел' арте, са автентични творби на френската литература, както произведението на Хурмузис принадлежи на гръцката, а „Михал" на Доброплодни е първата българска комедия"[10]. На фабулно ниво този общ сюжетен мотив се уплътнява с разработването на други характерни за жанра комедия мотиви като този за войника – самохвалец: самовлюбен глупак, който навсякъде разпространява слухове за собствените си победи, включително и над женския пол.

В случая става въпрос за общ балкански сюжетен модел: неслучайно Боян Пенев сочи два източника на „Михал" – гръцки (според А. Теодоров-Балан) и сръбски (според Т. Атанасов, позовавайки се на самия Доброплодни)[11]. Усвояването на този сюжетен модел в гръцка и българска среда се подпомага от външните фактори: локализацията на действието, познатите битови детайли и др.

При едно сравнение – с цялата уговорка за несъпоставимост на естетическите качества – се оказва, че в Шекспировите комедии е почти без значение мястото на действието, за сметка на конституирането на ситуации, които увеличат неговата динамика. При Хурмузис обаче сюжетът се развива в Атина, а в „Михал" – в българско селище, обозначено като някъде из България. Отделните ситуации се градят върху сюжетния модел за семейството и тяхното сплитане в единно действие се реализира чрез локализация на събитията - и когато става дума за обвързването им с централния персонаж (Лепрентис и Филдисена; Михал и Мария).

С „Михал", по думите на В. Стефанов, във възрожденската комедиография се „слага основния камък на трайната ориентация към „семейна" тематична зона"[12]. В пиесата сюжетът се разполовява на две успоредни фабули: едната се ситуира около въображаемата женитба на главния персонаж Михал с младото момиче Радка, другата – около въображаемата бременност на възрастната Мария. Действието се съсредоточава в ситуациите с тези двама герои – Михал и Мария. Смехът обаче се поражда не в резултат на персонажната активност, а от ситуациите. Тяхното навързване се мотивира от възможностите им да проектират различни гледни точки, релевантни на предварителната информация за битието на героя. Тези ситуации – градящи фабулното ниво, съдържат два елемента: разказ и игра.

[10] **Андреева**, Надежда. Немската литература в България през Възраждането. София: Кралица Маб, 2001, с. 37.

[11] **Пенев**, Боян. История на новата българска литература. Т. 4. Ч. 1–2. Българската литература през втората половина на XIX век. под ред. на Борис Йоцов. София: Министерство на нар. просв. (Държ. печ.), 1936, с. 749.

[12] **Стефанов**, Васил. История на българския театър. Т. 1. От зараждането до 1878. София: БАН Марин Дринов, 1997, с. 71.

Чрез разказа се мотивира игровият компонент (чрез разказ за Радкината влюбеност се въвежда ситуацията с осмиването на Михал; чрез разказ за взаимоотношенията между Съби и Мария става възможна ситуацията с дискредитирането на Мария), а играта намира своето продължение в разказа. В комедията се наблюдава и използването на ретардация – динамиката на действието се ограничава чрез разказване на подробности, които служат като съставни елементи в осмиването на действащото лице.

Подобна конструкция на сюжетния модел предполага взаимоотношенията между две фабули:

Фабула 1, с център един персонаж: Михал=Стар ерген. Михал си въобразява, че в него е влюбено младото момиче Радка. Въображението му се подхранва от лъжеприятеля Вичо и сватовницата баба Марта. Вичо и баба Марта непрекъснато убеждават Михал във физическата му неустоимост и подсилват любовните му илюзии, за да измъкнат от него пари. Финалът на фабулата съвпада с края на комедията – Михал заслужено е набит. Смехът тук е в подчертаването на несъответствията между реалната природа на персонажа и игрите на въображението му.

Фабула 2, с център един персонаж: Мария=Опърничава съпруга. Мария, жена на около шестдесет години, се е омъжила в напреднала възраст. Тя обаче си въобразява, че е достатъчно млада и ще роди дете. Поради безкрайните ѝ претенции и гарантирайки си добър доход, доктор Николай се съгласява да ѝ помогне. Независимо от опитите на съпруга и доведената ѝ дъщеря Радка, Мария докрай остава опърничава, убедена е във физическите си възможности да се сдобие с дете. Финалът на фабулата е свързан с щастливото оттегляне на героинята. И сега смехът възниква като резултат от противоречието между претенциите на персонажа и реалните му качества.

Обвързването между фабула 1 и фабула 2 в комедията е върху основата на тъждеството: Фабула 2 представлява огледално отражение, дублаж на Фабула 1. Сюжетът се концентрира около концепта за разминаването между естественото, реалното състояние на човека и битуването му в измислени светове. В комедията се отмества на втори план интригата като мотив за действие. Действието се движи по една централна линия, свързана с конкретиката на обстоятелствата. Графично сюжетната цялост може да бъде изобразена чрез два кръга, чиято връзка е твърде хлабава (персонажът Радка е замесен и в двете фабули, но докато във фабула 2 взема конкретно участие, във фабула 1 – не участва). Всеки един от двата кръга може да функционира като самостоятелна фабула.

„Ловченският владика"

Първото оригинално българско комедийно произведение – „Ловченският владика или бела на ловченский сахатчия" от Теодосий Икономов – както е известно, се изгражда върху реално случило се събитие: сюжетът и тук е семейна история, подплатена с разработването на характерни за класическата комедия мотиви: за невярната жена, за прелъстителя и неговото наказание, за измамения мъж (рогоносец).

В сюжета на комедията могат да се намерят свързващи звена с фолклора, по подобие на „Михал". В битовите приказки има редица примери на разобличаване на невярната съпруга, на съблазнителя, срещат се подигравки над рогоносеца. В такъв тип приказки случката не само се описва, а, напротив, тя се изобразява при наличието на остра нравствена оценка във всяка фаза от представяната злободневна история.

Поуката е открита, директна и крайно нелицеприятна за нарушителите на общоприетите морални норми в социума. Във фолклора невярната съпруга се осмива злъчно като лицемерна, безскрупулна, зла, лукава и пр. И в „Ловченският владика", както в битовата приказка, се фокусират не толкова интригата на изневеряването и съблазняването, колкото проявеното отношение на автора към произшествието. Разбира се, във фолклорната култура изображенията на брачната изневяра са много по-разнообразни и многопосочни, отколкото в пиесата на Икономов: драматургът слива моралното назидание с публицистичното отрицание на порока. „Ловченският владика" в известен смисъл е продукт по-скоро на странични въздействия от битовата приказка, отколкото на непосредствените ѝ въздействия.

Във връзка с развитието на мотива за изневерите в битовата народна приказка, Петър Динеков пише следното: "Брачните изневери се проявяват по различни причини: оженена в друго село, жена отива на сватбата на брата си и там, подучена от майка си и подмамена за пари, изневерява; съпруга, хваната в момент на изневяра, хитро измамва мъжа си с помощта на стара просякиня; лицемерна "набожница" лъже мъжа си под прикритието на молитви и икони; жена лъже двама мъже и т.н. Тук не са интересни нито похватите на изневерите, нито положенията, в които изпадат съпрузите. По-важното е да се изтъкне, че, от една страна, най-често лицемерието, лукавството и подлостта са разобличени, а от друга – че във взаимните отношения на съпрузите се разкриват човешки характери, чувства и страсти и се поставят за разрешение важни философски въпроси. Твърде често в композицията централно място заема приключението, което засилва занимателността на разказа. Към това трябва да се

прибавят остроумието, находчивостта и хуморът, които оживяват разказа и още повече събуждат интереса на слушателя“[13].

Теодосий Икономов влага в сюжета мотива за изневерилата съпруга от фолклора (и от класическите образци на комедията), но го съединява с мотива за „прегрешението“, възникнало в резултат на вродени дадени страсти, които според него нямат нищо общо с българската етична система. Героинята е гъркиня и по традиция (литературно-историческа: описанието на царедворките гъркини през Българското средновековие) въплъщава порочна природа. За съблазнителя не представлява никаква трудност да примами подобна блудница по рождение. Както в битовата приказка, и тук „не са интересни нито похватите на изневерите, нито положенията, в които изпадат съпрузите“ (съпругата и съблазнителя), колкото тяхното разобличение. Похватите и положенията са интригуващи дотолкова, доколкото разкриват осъдените от автора разврат и лукавство.

В комедията на Икономов, както във фолклора, центърът на композицията е превзет в по-голяма степен от приключението, но с тази добавка, че в битовата приказка се използва техниката на разказване на анекдота. Взима се една история, обикновено с еротично съдържание – прелюбодейство, изневяра, съблазняване и пр. – и тя се изобразява с акцент върху пикантните моменти. Образите, трансформиращи сюжетната линия, се оказват във фокуса на ситуацията. Икономов обаче не се възползва от този принцип на изобразяване, типичен за новелистичния жанр, както и за битовата приказка. Комедиографът се ориентира към пряк показ на замисъла, разкрит с груби фарсови форми. Вместо да ни убеди с аргументи на пластиката, той прибягва до назидателни формули, залегнали още в начертаването на сюжета.

Подлежи на допълнителна оценка наблюдението доколко връзката между репрезентираното в пиесата събитие и назидателния момент е мотивирана и по какъв начин това рефлектира върху естетическите качества на творбата. Критиките към пиесата се отнасят най-вече до неовладяността на формата, до колебанието между жанра комедия и драма (Сн. Панова); до експлоатирането на предимно белетристични, а не драматични похвати (Е. Гетова); до нестройната и еднолинейна композиция (П. Пенев, Ю. Николова); до идеологически предопределената и схематизирана персонажна система (В. Д. Стоянов); до натурализма на сцените (Б. Пенев) и т.н. От друга страна, изследователите подчертават интересния сюжет (П. Пенев, Ив. Богданов); поставянето и обсъждането на актуални за възрожденската култура въпроси (В. Стефанов); особената функционална значимост на ремарката (Ю. Николова, Е. Гетова).

[13] **Стефанов**, Васил. История на българския..., с. 134.

„За автора и за публиката – отбелязва Боян Пенев – е от твърде голямо значение обстоятелството, че комедията е основана върху истинско събитие. Тогавашният наш писател е бил убеден, че литературната стойност на произведението му ще бъде по-голяма, ако в него е копирана действителността“[14]. Боян Пенев посочва съществена особеност на възрожденската комедия, свързана и с принципите на сюжетния градеж. На първо място, откроява характерното за модерността възприемане на комедията като жанр, свързан с действителността. В „Михал“ познатите мотиви, вклинени в канавата на сюжета, напомнят за нишката на развитие в битовата приказка и съответстват на фолклорния опит на българина. В „Ловченският владика“ обаче се наблюдава нова тенденция: едно непосредствено обслужване на политическите задачи. Съвременният живот се овладява при засилено внимание към общественото предназначение на комедията, която изпитва вече по-периферийни въздействия от фолклорната култура.

Какво разбирам под обществено предназначение на комедията? Придържане към натурата (към реално случилото се), което се използва от комедиографа, за да обвърже сюжета с важни за историческия момент събития. В конкретния случай – с борбата за църковна независимост. По такъв начин значението на комедията се остойностява от включването (макар и на декларативно ниво) на действително актуален за епохата проблем, кореспондиращ със съвременните реалии.

В логиката на просвещенската естетика сюжетът се конструира от събития, които онагледяват сблъсъка между „високото“ положение на комедийния персонаж и „ниското“ на неговия опонент. Но тези събития във възрожденски условия се концептуализират в обществения конфликт между високото положение на чужденеца и ниското на българина. Традиционно е прието в европейската просвещенска комедия сюжетът да бъде етнически неутрален: в обект на смеха – поради негови неестествени претенции или липса на качества – се превръща представителят на високото пространство (аристократ, благородник).

В „Ловченският владика“ сюжетът и фабулата имат за цел дискредитирането на чужденеца – църковен йерарх. В случая става въпрос за особеност на културната ситуация, в която пирамидата на властта се олицетворява от чужденци, а в нейното подножие (по сполучливото наблюдение на Д. Лилова) е ситуиран българският етнос. Показателно е, че този обществен конфликт (българи – гърци) се осмисля като същ-

[14] **Пенев**, Боян. История на новата българска литература. под ред. на Пантелей Зарев, Иван Сарандев. Т. 3. Българската литература през втората половина на XIX век. София: Бълг. писател, 1977, с. 561.

ностно противоречие и в историческата драматургия. Но в комедията неговото обществено значение се проектира в битовите му измерения – изневярата и лицемерието на божия служител.

От тази гледна точка, сюжетът в „Ловченският владика" включва фабула и идеологически концепт, представени чрез паратекстовете – ремарки и „Развръзка". Фабулата се конструира върху изграждането на ситуации, които чрез семейната история представят "скелета" на обществения конфликт. Ловченският владика, грък по произход, има интимна връзка с жената на местния българин, часовникаря Стойчо – Маргиола. Съпругата гъркиня се възползва от отсъствието на съпруга си, за да удовлетвори желанията на църковния йерарх. Техните любовни взаимоотношения се поощряват и от майката на Маргиола – Кариака. Нещо повече, гъркинята Кариака живее със спомени за своите любовни авантюри в Цариградската патриаршия и всячески съдейства на дъщеря си в изневярата й. Посъветван от своя приятел Драган, Стойчо устройва капан на прелюбодейците и те стават за посмешище на целия град. На тяхното падение е свидетел даже и представителят на държавната власт (отново чужденец, но с друга религиозна принадлежност) – аянинът. Финалът на комедията е оковаването на владиката и изгонването му от Ловеч.

Фабулата включва и познат от западноевропейската новелистика мотив – за развратния божи служител. Изградени върху базата на конкретни обстоятелства, ситуациите в „Ловченският владика" илюстрират моралната деградация на главния персонаж, също и лицемерието му. Божият служител, както споменах, е чужденец, а доказателство за неговата поквара е прелюбодеянието му със съпругата на българин.

Интересно е, че прелюбодеянието се осъществява в семейството на българин и гъркиня. В комедията смесеният брак между българина Стойчо (ловчански часовникар) и гъркинята Маргиола само се загатва, без да се разработва в дълбочина. По-късно на страниците на в. „Гайда" Петко Р. Славейков ще подложи на критика женитбата между българи и гъркини с категоричното отрицание на този брачен съюз. При автора на комедията тази тема се поднася директно – бракът с чужденка е морална заплаха за българите.

Отново става въпрос за своеобразна интерпретация на брачните отношения. Обикновено в класическата комедия темата за брака се коментира с оглед на възрастовите различия между съпрузите или необоснованата им ревност. В „Ловченският владика" този проблем се пречупва през общественото противоречие между високото (чуждото) и ниското (българското) в рамките на семейните отношения. Ерозията в брака настъпва най-вече поради етническото несъответствие между съпрузите,

т.е. между онова, което Паисий дефинира за българския характер като простота и наивност, а за гръцкия нрав като поквара и лицемерие.

В „Ловченският владика" би могло да се потърси и друг тип влияние във връзка с изображението на развратния владика, този път идващо по линия на народната култура. И в българския фолклор е широко застъпена темата за развратния поп, който се явява и в други роли: алчен, глупав, скъперник, слабообразован и пр. За разобличаване на прегрешилите попове най-често се използват средствата на фарса, репертоарът на грубата и цинична фраза, която докрай заклеймява човека, олицетворил порока. Причината за такова отношение вероятно се корени в представата, че свещеникът по призвание е въплъщение на святост и всяко нарушение на божиите заповеди от негова страна е стократно по-голям грях, отколкото вината на миряните. В такъв план нерядко и попадията става обект на острия смях като развратна и безчестна жена (в пиесата на Икономов моделът „развратна попадия" се пренася върху изображението на гъркинята Маргиола).

В „Ловченският владика" разобличаването на владиката е разработено – като конфликтно противопоставяне – на ниво "свое-чуждо". Тук язвителността се струпва върху отрицателния персонаж поради факта, че той е сред духовните лица, които не спазват елементарните задължения на своя сан. Обяснението се намира в принадлежността му към фанариотите, които налагат на българския народ ново робство.

Следователно, въпреки изместването на изображението в „Ловченският владика" – от плоскостта на фолклора към обществено-политическото обобщение – основателно е да се има предвид влиянието, идващо от битовата приказка, от традиционния национален опит. Но Владиката от комедията на Икономов си остава копие и на окарикатурения образ на свещеника прелюбодеец, срещащ се в новелистичната литература. Налице са податки за влияние, което обвързва развратa не толкова с алчността, колкото с бруталността на агресора мъж.

И така, Икономов строи творбата си върху теми и принципи на европейската новела, но с афинитет към възприетия от народната ни култура всекидневен опит. Това показва колко силна е тенденцията през този период да се преплитат тясно въздействията от Европа с въздействията на българското художествено наследство: в едни от случаите надделява европейската транскрипция на разкриваните жизнени явления, в други – традиционната култура.

Взаимодействието между европейския опит и българската народна култура стимулира появата на художествен „хибрид" като комедията „Ловченският владика". То налага своя отпечатък върху архитектони-

ката на творбата, върху специфичното откроване на набора от средства, използвани за постигане на структурното единство.

Не е за пренебрегване, че въпреки обилието от мотиви, сюжетът на „Ловченският владика“ се изгражда върху една фабулна линия: действието се концентрира – чрез пречупването му в битовите детайли – около изневярата. Осмива се не просто вродената същност на персонажа, функционирането му като типологичен образ, а чрез неговото сюжетно характеризиране се произнася присъда и над етноса господар.

И така, за разлика от „Михал“, където сюжетът се репрезентира чрез разиграването на традиционни мотиви, но без структурно оформен идеологически концепт, в „Ловченският владика” авторът акцентува върху значимостта на обществения конфликт. В комедията фабулата не остава на равнище на конкретно събитие (изневярата и нейните последствия). Събитието се обобщава до степен на обществено значимо явление в тогавашната действителност. Поради новостта на поставения въпрос и липсата на необходима дистанция да бъде разработен в строго драматична форма, конструирането на ситуациите се “огрубява”, използват се максимално средствата на фарсовия хумор. Действието във фабулата се съсредоточава в битовите подробности – то се оглежда в отделните ситуации, докато сюжетът се разполага върху конкретиката на социалното противоречие. Във връзка с това, независимо от явното несъответствие между намерение и реализация, „Ловченският владика” гравитира към постигането на нов вид комедия – „сериозна комедия”.

Както проличава, и в български условия „сериозната“ комедия се конструира върху семеен сюжет, с оглед на поставянето и решаването на характерното обществено противоречие. Идеологическият концепт обаче не се „разиграва“ като събитие, резултат от персонажното поведение, а се реализира като зададен от автора сблъсък на тези. Фабулата се състои от ситуации, чиято цел е бивалентна: от една страна, те се насищат с битови детайли, чрез които се гарантира връзката на пиесата с действителността. От друга – разбирането за всекидневието, като характеристика на сюжетния модел в комедията, предпоставя насищането на ситуациите с мотиви, заимствани от по-тясното пространство на личния живот. Графичната проекция на този сюжетен модел би могла да се представи чрез един кръг, частично включен в друг. Динамиката произтича от разполагането на сюжетни мотиви по външната линия и в този аспект засяга само частично психологията на персонажите.

Вече е станало традиционно мнението пиесата на Икономов да се подлага на нелицеприятна критика заради директното изображение

и „липсата“ на по-значителен драматизъм. Това, според редица изследователи, се дължи най-вече на неовладените в достатъчна степен нови задачи. Въпреки тези оценки, справедливо е да се подчертае, че „Ловченският владика“ бележи етап в развитието на възрожденската комедия. И то не само защото е първото оригинално произведение на възрожденската ни комедиография, но и защото се поставя едно начало: сюжетът във възрожденската комедия да се разработва в зависимост от връзката му с реалните събития на съвременността, с актуалните обществени въпроси. Тяхното постигане се съсредоточава в сферата на семейните сюжети, като комедийните средства принадлежат на културата на фарса.

От тази гледна точка се оказва, че „Ловченският владика“ изпълнява задачи, сходни с просвещенската „сериозна“ комедия. В просвещенската пиеса се разобличават пороците на персонажите аристократи, злоупотребили с привилегиите на властта и се утвърждава новият морал на средното съсловие, което прибягва до активни форми на съпротива. В „Ловченският владика“ дискредитирането на аристократите се заменя с разобличението на развратен владика-чужденец, а вместо категорията „средно съсловие“ фигурират обикновени българи. Характерно е, че не се върви към задълбочаване в психологията на героя, както става в просвещенската комедия, а се изтласква на преден план обобщената същност на персонажите. Интимният свят на действащите лица фигурира като израз на всекидневния живот, наситен с противоречията в актуалната обществена проблематика.

И още. С „Ловченският владика“ във възрожденската комедия сюжетът започва да онагледява “свое – чуждо” като съставна част от националните идентификационни процеси. Ако “свое” в творбата на Икономов – и на сюжетно ниво – е категорично обозначено като българското, респективно – най-доброто, морално най-чистото, то “чуждо” функционира с всичките негативни смисли – лицемерието и разврата.

От развоя на комедийните събития в „Ловченският владика“ се убеждаваме: еманципирането на своето (българското) – по необходимост – преминава през активното отхвърляне, дистанциране от „чуждото“ (онова чуждо, което в дадения момент притежава властови ресурс и се възприема като вредител на българското). По такъв начин и традиционният комедиен мотив за господаря и неговия подчинен (добродетелен гражданин, слуга) в български условия се трансформира в опозицията „чуждо – свое”.

СТОЯН ВОЙВОДА – МЕЖДУ ИСТОРИЯТА, ФОЛКЛОРА И ЛИТЕРАТУРАТА

Николета Пътова

Централен персонаж за този текст е Стоян войвода. Името му еднакво основателно може да бъде поставено в кавички или изнесено извън тях. „Стоян войвода" е заглавие на първата историческа драма на Добри Войников, наричан „баща на българската драма и театър". В тази своя форма на съществуване означава литературен факт. Стоян е личното име на много хайдути от песенното фолклорно творчество. Името му се повтаря и преповтаря и от лично се превръща в нарицателно на героичния образ символ на легендарното за епохата на Българското възраждане хайдутство.

Първата драма на Войников е една от ярките илюстрации на връзката между фолклор и литература. Изследването на различни аспекти в отношенията между личното и народното творчество присъства в книгата на Петър Динеков „Между фолклора и литературата"[1]. Конкретно в статията „Фолклорът в историческата съдба на българския народ"[2] авторът разглежда „фолклора като огледало на историческия живот на народа" и обобщава ситуациите, в които големите исторически събития и личности намират отражение в народното поетическо творчество. Изброява най-често срещаните сюжети и свързаните с тях имена от българската история, които стават герои на народните песни. В най-голям мащаб това преминаване от историята във фолклора се осъществява в хайдушките песни. Според Динеков те съчетават героичния патос, епическия изказ, идеализацията и хиперболизацията на юнашките песни с конкретиката на историческите събития, характерна за историческите народни песни. От трите цитата, които авторът привежда в статията, двата по-обемни са на хайдушки песни за Стоян войвода[3]. С тях илюстрира силното патриотично въздействие на този фолклорен жанр.

---

[1] **Динеков** Петър. Между фолклора и литературата. към 1300-год. на бълг. държава. [статии]. София: Бълг. писател, 1978. 504 с.

[2] Пак там, с. 9-25.

[3] Мама Стояну думаше: и Кукувичката кукува
– Синко Стояне, Стояне, на едно дърво буково,
Хай да те, синко, оженя като кукува хортува:

Фактът, че Стоян се оказва главен герой в цитираните песни е по-скоро случаен. Динеков не коментира присъствието точно на този герой. Вниманието на изследователя е насочено към настроението, което носят хайдушките песни. Акцентът на този пасаж от статията е върху ефекта, който те имат за разпалване на патриотичното чувство у българите, без значение дали този ефект е непреднамерен или нарочно търсен.

***

Драмата „Стоян войвода" е различна от останалите исторически драми на Д. Войников. Според Дочо Леков вниманието на автора, когато създава тази своя творба, е насочено към „спечелването на зрителя" за театралната идея. Драматургът търси тема, сюжет и начин за тяхното пресъздаване, така че да привлече и задържи зрителското внимание още с първия си театрален опит. Формулата, която прилага, съчетава

За гюзел вакла Тодорка,
Че тя е чедо работно,
Че тя е чедо хубаво
И е комшийска дъщеря.
- Мале мо, стара майчице,
Каква женилка хортуваш?
Знаеш ли, мале, знаеш ли,
Снощи е в село дохождал
Богдан прочута войвода
Със тия бели тефтери.
Момци на тефтери записва
И мене ма, мамо, записа,
Записа, мамо, и избра
Син-зелен байрак да нося,
Млад байрактарин да бъда,
Че съм бил левент в снагата,
Че съм бил юнак в сърцето.
Я дай ми, мале, я дай ми
Дядова пушка бойлия,
Тейкова сабя френгия,
Уйчови дрехи юнашки.
И кога дойде Гергьовден,
Вие на черква идете,
Аз ще сред село изляза,
Там ще си байрак забия,
Момчетата да си събера
Със тоя Богдан войвода
И ще в гората да идем –
Във тая Стара планина! (с. 15-17)

- Стояне, млада войводо,
стани се от сън събуди,
че гората развила,
Че те дружина очаква
на Ирин-Пирин планина,
На хайдушкото сборило.
Стоян се от сън събуди
и си на булче продума:
- Булче, снощно венчило,
Стани се от сън събуди,
стани ми ръка целуни,
че ме дружина очаква
на Ирин-Пирин планина,
на хайдушкото сборило.
Булче под було продума:
- Стояне, пръвно венчило,
Как ще ти ръка целуна,
как ще са от тебе разделя?
И аз със тебе ще дойда -
млада войводка ще стана!
Сама си було свалила -
червено було алено,
че го на байряк сторила,
сторила и го развяла.

фолклорните художествени нагласи на потенциалната публика с изпитания вече интерес към родната история. „Затова му е необходим герой като Стоян, при когото фолклорно-легендарното дава живец на литературното и театралното, на първичните представи на масовата публика за позорищност. ...Чрез чувството за историческа достоверност, дошло от миналото, се поддържа вярата, адресирана към бъдещето. Това своеобразие в представите и нагласата на масовата публика има предвид Войников, когато се насочва към историческата драматургия. Вземайки под внимание факта, че възприятията и оценките на значителна част от тази публика се регулират от това, доколко адекватна е връзката или поточно единството между герой и действителна личност, сюжетен момент и дадено събитие, той дава превес на съдържанието – особеност, характерна за фолклорната творба. И се стреми нито за момент да не разколебае вярата на читателя и зрителя в историческата правдоподобност на герои, ситуации, конфликти в първите си произведения"[4].

През средата на XIX век, когато Д. Войников пише драмата, Стоян войвода не се възприема като название на конкретен исторически субект. То вече битува като обобщение на хайдушкия фолклорен тип юнашко поведение. Етимологията на този образ откриваме още в най-ранните хайдушки песни, които разказват за събития от края на XVII и началото на XVIII век. Стоян войвода се появява като фолклорен герой заедно с воеводите Чавдар, Мануш, Страхил, Вълко. Най-вероятно един от прототипите на образа е Стоян от Търновско. В края на XVII в. в Търновското въстание, известно като Марино въстание, активен участник е синът на Мара, Стоян. Битките, в които влизат героят и дружината му, се възпяват в поредица от народни песни. В по-късните фолклорни варианти с името Стоян се обобщават имена и ситуации, свързани с множество други хайдути. В хайдушките песни постепенно Стоян престава да означава конкретна историческа личност. Името се трансформира в асоциация с хайдутството изобщо.

Във фолклора Стоян не е монолитен образ с канонично зададени граници, в които да се помества описанието му. Все пак образът следва и достойнствата, и недостатъците, които описват хайдутина. Една от най-широко разгърнатите картини на хайдушкия живот предлага песента „Стоян и дружината му". В нея героят е представен като млад и юначен войвода, предводител на дружина от седемдесет и седмина,

[4] **Леков**, Дочо. История на литературата и на възприемателя през Българското възраждане. т. 1. София: УИ Св. Кл. Охридски, 2003, с. 582.

най-ловкият, смел и находчив сред тях. Песента описва тежката му болест, повалила го задълго. Побеждава и нея, а когато се завръща отново в планината и намира другарите си, се оказва, че те скитат без цел и без воевода, защото няма друг достоен като Стоян. Дори когато търпи предателства, силата му е такава, че побеждава враговете си („Алтънлъ Стоян и Кула", „Стоян и потеря от Търново"), а в някои песни и противниците му признават и хвалят неговото юначество („Стоян и Султан"). Понякога е милозлив и грижовен („Стоян войвода помага на сиромаси", „Стоян през гора вървеше"); в други случаи е наказан за ненужната жестокост, която проявява („Греховен хайдутин", „Стоян болен", „Стоян юнак болен и майка му", „Стояново изповедание"); описани са различни варианти на Стояновата смърт, чиято причина може да бъде болест или бесило („Стоян и сокол", „Болен Стоян и три кукувици", „Разболял се млад Стоян", „Хайдутин отива на бесило", „Стоян хайдутин обесен"); и варианти, в които с откуп или с хитрост избягва смъртта („Хайдутин и бесило", „Хей гиди Стоян, Стоене")[5]. Опоетизирани са разговорите на Стоян с коня или с горското пиле (в различните песни то е орел, сокол, кукувица и обичайно отнася послание от умиращия някъде в планината хайдутин на близките му в родното село). Песните за Стоян са сред най-многобройните в раздела „Хайдушки песни" от академичното издание на „Българско народно творчество". Макар и порядко, образът на Стоян войвода присъства в песните от сборниците на братя Миладинови и на Кузман Шапкарев.

Така, с помощта на хайдушкия фолклор, главният герой на Войников чрез името се сдобива с монументалност, присъща на фолклорния героичен тип. Авторът няма защо да създава нов образ. Представата за Стоян войвода съществува в съзнанието на читатели и зрители. Драматургът трябва да избере сюжет, в който да го разположи. Изборът на времето на цар Шишман като исторически фон на действието и образът на Стоян войвода като главен герой съчетава създаденото вече любопитство към историографията с познатите от фолклора модели на героизация. Допълва патриотичното въздействие на историческия разказ върху съзнанието и емоциите на българите с това от народнопесенните

[5]Цитираните заглавия на песни са от: **Българско** народно творчество. в 12 т. т. 2. хайдушки песни. отбрал и ред. [предг.] Димитър Осинин. София: Бълг. писател, 1961. 716 с.; **Български** народни песни. собр. од братя Миладиновци, Димитрия и Константина и издани од Константина. Загреб: В книгопеч. на А. Якича, 1861. [2], VIII, 542 с.; **Сборник** от български народни умотворения. състав. Кузман Шапкарев. в 4 т. т. 1. обредни песни. народни обичаи. под ред. на Елена Огнянова. София: Бълг. писател, 1968. 763 с.

представи за юначество. По този модел литературата от Възраждането досътворява легендарния образ на хайдутина.

Образцовият хайдутин е главен герой на „Стоян войвода"[6]. Името му е емблематично и заради етимологията, която носи. То означава „стоя", „устоявам" и съдържа внушение за твърдост и непоклатимост. Силата да се оцелява е особено ценена в периоди, когато за оцеляването са необходими свръхусилия. Вероятно подобни значения на името, съчетани с вярата в магическата сила на наричането, определят множеството употреби на образа на Стоян войвода във фолклора и в авторската литература през Възраждането.[7]

Драмата започва с диалог между хората на Зинан паша – турския военачалник, предводител на „100 000 татаре", който превзема Видин. От разговора става ясно, че турците са се справили със съпротивата на българите. Единственият, останал да броди из горите с дружината си, е известният като „изкусен стрелец, хитър юнак и страшен кръвник"[8] Стоян войвода и вече месец следват дирите му, но не успяват да го достигнат.

В първото явление, в което на сцената излизат българи, заговарят за отминалите изгубени битки, за падналите воеводи и техните дружини и за единствено оцелелия Стоян войвода:

Стоян войвода! Този храбрий наш витяз, този славний защитник на българската свобода, жив ли е еще? Този наш личен юнак, който присъствува на всичките почти последни боеве, и на когото самото име, Стоян войвода, задаваше страх и трепет на неприятеля, живее ли еще? Бог го е запазил! (с. 273)

Историческото събитие, което пресъздава Войниковият „Стоян Войвода", е падането на българското царство под властта на турците. Авторът използва възможностите на диалога, за да представи пред зрителите/читателите историческия контекст, в който разполага сюжета на драмата:

„Когато султановий сердарин Зинан паша след 7-месечна борба превзе София и после разсипа Ловченската крепост, останалата българска войска ся оттегли в Ниш. Но и тука безбройното множество на турците нападва на градската твърдина, съсипва я и след голямо кръ-

[6] **Стоян войвода** след падението на Българското царство. трагическо представление в 3 действия. от Х. Д. издаде Александър Василиев. Букурещ: Нар. печ., 1866. 69 с.

[7] За изграждането на мита за Стоян войвода и за присъствието на образа в различни възрожденски сюжети вж **Аретов**, Николай. Национална митология и национална литература. сюжети, изграждащи бълг. нац. идентичност в словесността от XVIII и XIX в. София: Кралица Маб, 2006, с. 302–322.

[8] **Стоян Войвода** след падението на българското царство. – В: *Добри* Войников. Съчинения. в 2 т. подб., ред. [с предг.] Дочо Леков. т. 2. драми. София: Бълг. писател, 1983, с. 269.

вопролитие градът остава в робство. Останалите от това разорение войскари пристигват във Видин. Тук ся събирва доволно войска, която царят разделя на три отделения. Първото отделение бяхме ние, стражарите, под управлението на самия цар; второто – под командата на княз Владислава, цар Шишмановий син, а третето бяха волниците, които предвождаше прочутий юнак Стоян войвода. Тъй ние три цели години стояхме юнашки против силните и безбройни удари на отоманците. В последнята година неприятелят, който имаше вече в ръка цяла България освен Видин, отправи всичките си сили към тая последня българска столица. Сега ние всички 8000 души войска трябваше да противостоим на 100 000 турци и татари.

Първий, що излезе насреща им, беше Стоян войвода. Тоя български юнак със своите отбрани момци противостоява на турското оръжие, посредством на различни хитрости, три цели месеца. Додето найсетне в последне едно сражение изгубва половината от дружината си и ся вижда принуден да потегли към града.

На негова помощ излиза княз Владислав, а ние оставаме с царя да вардиме столицата. В първото сбиване царский син ся ранява и пада роб. В тоя случай Стоян войвода, люто разпален, на кон и с меч в ръка, спуска ся като лев в безбройното множество агарянско; разпилява го на две части; от двете му страни падат мъртви трупове, и българският юнак плава в кръвта на неприятелите. Тъй той смътява всичката турска ордия, и избавя княза Владислава от робство" (с. 274-275).

Разказът продължава, докато представи настоящата печална съдба на царското семейство. За това, обаче, те все пак да са живи, заслугата е на Стоян войвода:

„Царят без малко беше в неприятелски ръце, когато Стоян войвода ся появява с очи, пълни с огън, ся впусква като ястреб връх ония, що готвяха примки за царя ни; техните глави опитаха острото на непобедимия му нож; и царят ся избави. След това българският юнак отива, та избавя царица Ирина. И тъй царят и царицата, крайно ожалени, заминаха за Рудник, дето днес оплакват горко злочестината на българския народ. Тяхната скръб още толкова ся умножи, когато с изгубването на любимото си царство те трябваше да изгубят и своите три мили рожби: малкий княз Стефана и двете княгини Мария и Анастасия. ...Казват какво княз Владислав заедно със своите момци бил ся е решил за тяхното избавяне, а следствието е още неизвестно" (с. 276) .

Всъщност, Първо действие на драмата „Стоян войвода" представлява летописен разказ, в който са преплетени фолклорни елементи от

описанието на главния герой. Той е „първий" в боя; излиза в битка „люто разпален, на кон и с меч в ръка", спуска се като „лев" или като „ястреб" срещу враговете; очите му са пълни с „огън", а ножът му е „непобедим". Травматичната ситуация от миналото като фон, върху който се развива действието в драмата, допълнително подчертава силата и решимостта на Стоян да защити царското семейство.

Любопитен детайл е авторовото решение да представи героя на сцената едва в действие Второ, когато и текстът на драмата вече е припомнил моменти и характеристики от неговата легендарност. Войников не разчита единствено на популярността на името и образа на хайдутина Стоян войвода. Драматургът ги подчертава с присъствието на юнака в подробния исторически разказ от действие Първо.

Следва завръзката на драматургичния сюжет. В него около Стоян се събират всички храбри българи, които бродят из планината. Появява се и Владислав, българският княз, спасен по-рано от плен от Стоян. Задачата, около която се организират и, която оформя иначе елементарния драматургичен сюжет, е спасяването на пленената българска княгиня Мария от верското и физическо насилие на турския паша. Закрилничеството на Стоян се оказва твърде мащабно – появява се там и тогава, където и когато е най-необходима помощта му. С навременната си намеса успява да опази от поругаване символни фигури за Българската държава – наследниците на престола. Стоян, спасителят на Владислав, във финалните ремарки на драмата убива двамата арапи, които пазят княгинята и заедно с българския княз я освобождават.

***

За юначеството на обобщения фолклорен образ на Стоян войвода не се търсят толкова стриктно факти на реален героизъм. Той е по-скоро мисловен конструкт. Името му не е свързано с конкретен биографичен или исторически сюжет. Съществуването му като героичен образ е продиктувано от националната необходимост да бъдат добавени фигури в пантеона на героичното. Стоян войвода съответства на фолклорната представа за героя – хайдутин.

Хайдутството не само се заявява като емблема на голям период от българската история, но се опитва да означи със своите характеристики и реално-исторически събития от периоди преди времето на класическото хайдушко движение. Затова не е изненадващ фактът, че един от първите опити за митологизация на реална личност от Възраждането – Хаджи Димитър, се прави с помощта на хайдушката образност

и експресия. Обект на възпяване стават личностите, възприемани като изключителни, чието дело подлежи на митологизация, а самите те – на персонална сакрализация[9].

Преди дистанцията на годините да подреди пантеона на героите и да отреди иконичен статут на предосвобожденското време, символ на подвига от епохата на Възраждането стават хайдутите. С помощта на възрожденските литературни проекции на мотиви от хайдушките песни се налага образът на добрия, справедлив и юначен хайдутин.

[9] **Радев**, Иван. Отправните точки на персонална сакрализация. – В: *Радев*, Иван. История на българската литература през Възраждането. Велико Търново: Абагар, 1997, с. 183–193.

ФОЛКЛОРЕН ЕЗИК И ДИАЛЕКТЕН ЕЗИК

Славка Керемидчиева

Един от основните дългогодишни и колективни проекти с важно национално значение, които се разработват в Секцията за българска диалектология и лингвистична география на Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин" към БАН, е Българският диалектен речник (по-нататък – БДР). Основната цел на проекта е за пръв път в българската лингвистика да се представи словното богатство на българския език на диалектно равнище от цялата езикова територия във и извън държавните граници. Речникът ще включва лексемите, които не се срещат в книжовния език и имат регионален характер на разпространение. Създаван и непрекъснато допълван повече от 55 години, уникалният Архив на БДР наброява повече от два милиона фиша и съдържа огромно количество диалектни лексеми, ексцерпирани главно от архивни и публикувани източници и от събрани през годините теренни материали: многотомния Сборник за народни умотворения, фолклорни и етнографски книги и сборници, регионални речници, езикови описания и краеведски проучвания, архиви на областните и старите окръжни градове, стотици лични архиви и много други. Особено ценни са автентичните записи на живата народна реч, направени по време на многобройните теренни диалектоложки експедиции в различни райони на страната. В Архива се откриват изключително редки и дори вече изчезнали архаични лексеми, които имат важно значение за осветляване на историята на българския език. Съдържащият се в Архива изобилен диалектен материал служи като основа за решаването на фундаментални изследователски задачи в различни области на лингвистиката.

В изпълнение на първоначалния замисъл за БДР преобладаващото количество в едноименния архив е материал от фолклорни източници, поместени в томовете на Сборника за народни умотворения, и различни други етнографски и фолклорни сборници. Това е преди всичко и най-вече народнопесенен материал, а значително по-малък е дялът на наративните народни творби – приказки, пословици и по-

говорки, гатанки, клетви и благословии, и други. Количеството записани от информатори на терен фолклорни произведения през последните години е незначително. При лексикографската обработка на този огромен като обем и разностранен като характер материал съставителите на БДР неизбежно ще се сблъскат с въпросите за включването и до каква степен на т.нар. фолклоризми в него, с проблема за тяхната автентичност и надеждност, за техните основни фонетични и лексикосемантични варианти, за тяхната локализация и други. Настоящата работа си поставя за задача да систематизира основните теоретико-приложни задачи, които стоят пред диалектолозите лексикографи в тази посока, както и да предложи някои конкретни решения на този проблем.

Добре известни са полярните становища, най-вече в чуждата лингвистика, по въпроса за оправдаността от привличането на фолклорен материал като достоверен извор за разкриването на семантиката и функционирането на дадена дума в териториалния говор[1]. На комплексните въпроси за отношението между език и фолклор, учудващо, но няма посветени много изследвания на български езиковеди, въпреки че езикът на народното творчество многократно е бил обект на нарочни проучвания. И веднага трябва да изтъкна, че ученият, чиято светла годишнина почитаме с този паметен сборник, е един от пионерите у нас в тази област.

Още през 1978 г., търсейки сложната връзка между език и народна съдба, П. Динеков прозорливо, макар и като фолклорист, а не като езиковед, съзира нерешените въпроси, които се отнасят до езика на фолклора[2]. Той обръща внимание на обективното обстоятелство, че всъщност у нас езикът на фолклора до началото на XIX в. има само устна форма на проява тъй като записи почти липсват, но за неговото възприемане няма прегради, защото на практика в „художествен обход влиза целокупният български език", т.е. всички български диалекти[3]. С право изтъкнатият учен отбелязва, че, макар отделната народна творба генезисно да е свързана с един определен диалект, в създаването на цялото народнопоетическо творчество взимат участие всички териториални

[1] **Оссовецкий**, Иосиф. Об изучении языка русского фольклора. – В: *Вопр. языкозн.*, 1952, № 3, с. 93-112; **Oravec**, J. Reč l'udovýh piesni a narečová norma. – В: *Jazykovedné* študie. 2. Dialektologie. Bratislava: SAP, 1957, с. 74–85 и други.

[2] **Динеков,** Петър. Език и народна съдба. – В: *Динеков,* Петър. Между фолклора и литературата. към 1300-год. на бълг. държава. София: Бълг. писател, 1978, с. 225–238.

[3] **Динеков**, Петър. Език и народна..., с. 228..

диалекти. Затова и неслучайно в първия голям речник на българския език, който заслужено е определен и като първия български диалектен речник, неговият автор Найден Геров включва огромно количество лексикални единици от народното песенно творчество.

П. Динеков поставя извънредно важни въпроси, засягащи езика на фолклора и диалектния език – дали те се покриват напълно, дали са тъждествени или има отклонения и в каква посока са те. Като привежда мнението на друг български учен, взел преди него отношение към проблема – Л. Андрейчин, П. Динеков обстойно разглежда състоянието му в чуждата лингвистика, и по-специално в полската – в изследванията на Йежи Бартмински[4] и други полски учени. В полската наука по това време набира скорост дискусията дали и доколко фолклорните текстове могат да бъдат достоверен източник за диалектоложки данни. И макар че редица историци на полския език и полски лексикографи включват в своите трудове богати фолклорни материали, подходът на специалистите към тях е различен. Едни смятат, че песните, поради своя характер на най-подвижен елемент на народното творчество, имат малка доказателствена стойност за научните изследвания, защото техният език, особено с оглед на лексиката, търпи развитие от регионалното към общото; други държат да бъде отчитана художествената функция на този вариант на регионалния диалект, трети (музиколози) отчитат разликата между пято и говорено слово, дължаща се на влиянието на мелодията върху изговора и т.н. Всъщност, правейки този кратък обзор в услуга на българската диалектология, историята на езика и стилистиката, за състоянието на проблема за фолклорния език в полската, а също и в чешката, словашката и руската наука, П. Динеков на практика систематизира пред българската езиковедска наука големия и важен въпрос за езиковата обособеност, поставя задачата да бъде обстойно проучен езикът на българския фолклор, за да може да се прецени достоверността на народнопоетическото и наративното творчество като извор за диалектоложки изследвания. Придържайки се към изводите на Л. Андрейчин и опирайки се на собствените си многогодишни задълбочени наблюдения на връзката между фолклор, език и народ, видният учен дефинира становището си за характера на езика на фолклора. Според него той е „в най-общ смисъл диалектен, опира се на диалекта, но не се покрива напълно с него...", защото – от една страна – фолклорните произведения мигрират непрекъснато във времето и пространството, което ги прави проницаеми за нови езикови черти, а от друга – фолклорната творба, и особе-

[4] **Bartminski,** Jerzy. O języku folkloru. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973. 286 c

но песента, се подчинява на сложни музикални, стилистични, стихови и други формули и структури. Без да взема в крайна сметка категорично отношение по въпроса за използването на езиковите данни от фолклорните творби за нуждите на историческата и диалектоложката наука, П. Динеков неколкократно изтъква, че „езикът на фолклора притежава възможност да обединява общонародни езикови черти и по този начин да свързва и във времето, и в пространството явления от различни среди, от общонароден и общонационален характер"[5]. С право той подчертава, че началото на работата в това бяло поле на българската лингвистична наука вече е сложено от Л. Андрейчин[6], но тепърва предстоят сериозни разработки.

За жалост, половин век след Л. Андрейчин лавицата, на която би трябвало вече да са наредени тези трудове, е по-скоро празна, отколкото запълнена. Ето защо и поставените от изтъкнатия българския езиковед проблеми все още не са получили своето решение. Много вярно той систематизира най-общите диалектни и по-точно наддиалектни, или интердиалектни, черти на езика на българския песенен фолклор в областта на фонетиката, морфологията и синтаксиса, като например: 1. Честа йотация на начални гласни – *йутро* вм. *утро*, *уйвен* вм. *овен* и т.н.; 2. Употреба на архаични падежни форми при имената – *та че идем у дивого лова*; 3. Употреба на нечленувани форми на съществителни и прилагателни имена – *бори расли горе нависоко*; 4. Смесване на минали глаголни времена от изявително преизказно наклонение – *най-подир дошла Грозданка и сама я мама залюля*; 5. Употреба на инфинитив – *пити, чути, воздишати*; 6. Безсъюзно изреждане на прости изречения в състава на сложното; 7. Повторение на едни и същи съединителни съюзи в началото на няколко последователни прости изречения; 8. Натрупване на еднородни подчинени изречения; 9. Синтактичен паралелизъм; 10. Повторение или изпускане на предлози; 11. Употреба на етичен дателен падеж и други. Стилистични средства са употребата на постоянни епитети, повторенията на корени, думи, изрази и други. Л. Андрейчин изрежда и няколко наддиалектни речникови особености от езика на фолклора: 1. Употреба на думи със специфична семантика, която се различава от говоримата – *най* със значение 'но', *още* със значение 'и', *отговарям* 'продумвам' и т.н.; 2. Употреба на думи, които отсъстват от говоримия език – *състанем* 'срещнем', *прией* 'приеме' и др.; 3. Засилена употреба на умалително-гальовни съществителни имена и други[7].

---

[6] **Андрейчин**, Любомир. Старина и традиция в изразните средства на народното творчество. – В: *Език и стил* на българските писатели. изследвания и очерци. отг. ред. Любомир Андрейчин, Петър Динеков. Т. 1. София: БАН, 1962, с. 5–25.

[7] **Андрейчин**, Любомир. О поэтике болгарских народных песен. – В: *Poetyka*. Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1961, с. 501-504.

Разглеждайки по същество проблема за фолклорната основа на книжовния български език, Ив. Кочев[8] на практика отделя специално внимание на фолклорния език, който също като предшествениците си определя като наддиалектен по характер и функция. Основание за това той с право намира в реалния факт, че в много случаи езикът на фолклора обединява различните диалектни региони и така „подпомага създаването на общонародна база на книжовния български език"[9]. Ив. Кочев прави своите наблюдения и изводи само въз основа на езика на сборника „Български народни песни" на Д. и К. Миладинови от 1861 г., но, без съмнение, същата констатация би могла да бъде направена и при изследване на езика на който и да е по-значим фолклорен сборник с народни песни. Като посочва многобройни примери за „взаимопроникване" на източни и западни фонетични, морфологични и словообразувателни елементи в езика на фолклора, изтъкнатият диалектолог се спира главно на лексикалните особености. Напълно оправдан подход, като се има предвид, че лексиката е най-бързо проникващата се от изменения и иновации, най-подвижната и динамична страна на всеки език. На изследователя прави впечатление, че част от диалектната лексика има собственодиалектен характер, но има и лексика, която притежава интердиалектен, наддиалектен характер, т.е. думите „се държат като „народни" или „общонародни". Установено е, че езикът на народните песни, които са се разпространявали по устен път в различните области, „за да се подчини на определени музикално-мелодически фактори, е изградил цяла система от средства (специална поетика) с общобългарски характер[10].

В текстовете, събрани и публикувани от братя Миладинови, Ив. Кочев открива многобройни примери на синонимна лексикална дублетна, тройна и дори поливариативност от рода на *„Искам нещо да те питам,/ Сакам право да ми кажеш; риза // кошуля; нодзе // краци; недей // немой // немуй // нимуй // ним; я // аз// азе // яз / язе // язека; той // он; тие // они; рече // велет // (го)воре // (за)зборва; мома // девойка // девойче // чупа; оро // танец; целива // баци; гледа // (о)пули//; оди / / ашета; коприна // свила; татко // бобайко; сватба // брак; леп // ляп // убав; найда // намеря* и други. Търсейки причините за съществуването на тази вариативност в устнопоетичния диалектен стил в период, когато

[8] Кочев, Иван. За фолклорната основа на книжовния български език. – В: *Български език*, год. 33, 1983, кн. 5, с.373–383.

[9] Пак там, с. 374.

[10] Кочев, Иван. За фолклорната основа на..., с. 374

не е била изградена и утвърдена единна книжовна норма, той стига до логичния извод, че превръщането на една „източна" лексема в „западна" и обратното, извикано първоначално от нуждата за разбираемост (т.е. по семантични причини), постепенно създава нейния общонароден, общобългарски характер. Тук трябва непрекъснато да се отчита и едно друго обстоятелство, за което стана дума по-горе – устният начин, по който се е разпространявало в миналото народнопоетическото творчество, е задължавал певците „да не променят онези изразни средства, които са щели да накърнят някак си ритмичната цялост на песните и тяхното стихосложение. По този начин са оцелявали определени лексикални единици..., необходими за размера и ритъма на песните, независимо от диалектната среда, в която се пеят те"[11]. Така, независимо в кой край на българското землище се слуша песента, тя става разбираема и достъпна за всеки. Затова с основание Ив. Кочев определя вариантността на думите и облиците във фолклорното песенно творчество като „своеобразна форма за общност", която има напълно съзнателен характер[12]. С кодифицирането на един или друг дублет именно върху езика на фолклора – наддиалектен по своя характер – се изгражда единството на българския език на диалектно равнище. „Като елемент на фолклора източните особености са имали гражданственост на запад, а западните – на изток"[13]. Още тук трябва да отбележа, че това важно обстоятелство ще трябва винаги да се взема предвид, когато се оформят речниковите статии на БДР, които съдържат лексикален фолклорен материал с неговите фонетични, морфологични и словообразувателни варианти.

Напълно споделям мнението на нашите и чужди учени, че „фолклорният език не е тъждествен на диалектния език"[14], защото потвърждение на това може да представи всеки диалект на всички езикови равнища.

Но неоспоримо е, че в понятието диалект се включват и стилистично по-високи, емоционално-експресивни форми, които изпълняват образно-експресивни функции, каквито са напр. песните, разказите за различни случки и събития, приказките, изразите за благопожелания и други. Затова интерес за изследователите представят всички досегашни

[11]**Костов**, Кирил. Съвпадеж на звателни форми от мъжки род на -е с умалителни производни на -че в българските народни песни. – В: *Език* и поетика на българския фолклор. [сб. докл. от IV симпозиум по проблемите на бълг. фолклор, състоял се в Смолян на 8-10 юни 1977 г. ред. кол. Петър Динеков и др. София: БАН, 1980, с. 136.

[12]**Кочев**, Иван. За фолклорната основа на..., с. 377.

[13]Пак там.

[14]**Сороколетов**, Федор, **Кузнецова**, Ольга. Очерки по русской диалектной лексикографии. ред. В. В. Колесов. Ленинград: Наука Ленингр. отд.-ние, 1987, с. 139.

записи на устна реч от цялата езикова територия. Оправдание за включването на материал от народни песни в диалектоложко изследване или речник дава и обстоятелството, че макар в техния език да се откриват заимствани от съседни диалекти елементи, в тях са съхранени остарели или вече изчезнали от диалектната лексикална система думи и по този начин на изследователя се дава възможност за поглед и в по-далечното минало на диалекта. Дори дадена дума да е регистрирана само във фолклорен материал, основание за нейното включване в диалектния речник има, тъй като тя може да съществува в неговия пасивен фонд или да е архаизъм, но все едно – тя „влиза в неговата лексикосемантична система"[15]. От друга страна, факт е, че напълно непознатата на изпълнителя дума в текста или се заменя с позната собственодиалектна дума, или се изпуска. Следователно, включването на фолклорен материал в речника ще закрепи графически една лексема, която се представя само от устната традиционна форма в рамките на разговорното общуване (отнася се за теренните, непубликувани досега материали). А тази лексика дава знания за историята, веществената и духовната култура на съответния диалектен район. Нека не изпускаме от внимание и състоянието на диалектоложките проучвания – далеч не всички териториални диалекти са проучени лексикално в пълнота, което ще доведе до неравностойното им представяне в БДР.

Отчитайки всичко това, както и вземайки под внимание появилите се през последните години сравнителни изследвания на фолклорните произведения и териториалния диалект, където те са регистрирани, намирам за целесъобразно включването на фолклорен материал в БДР. Неговото пренебрегване според мен би изкривило донякъде картината за характера и пълнотата на макролексикалната система на общонародния български език. Основание за подобен подход ми дават и излезлите през последните години по-големи диалектни лексикографски регионални изследвания, които включват и материал от произведения на устното народно творчество и така представят микродиалектната система (в т.ч. и микролексикалната) в богатството ѝ[16].

Ако се позовем на професионалния опит на специалистите лексикографи, които подготвят и издават академичния многотомен Речник на българския език, ще видим, че те включват в неговия обем и лексикални материали от публикувано народно творчество – народни песни

[15] **Сороколетов**, Федор, **Кузнецова**, Ольга. Очерки по русской..., с. 144.

[16] Вж напр. **Вачева-Хотева**, Мария, **Керемидчиева**, Славка. Говорът на село Зарово, Солунско. София: Мултипринт, 2000, с. 98–100; с. 457–460 и други.

и приказки, поговорки, пословици, клетви и благословии от източните и западните земи на българското етническо землище. При лексикографската обработка тези материали получават специални нормативни указания – бележки от типа на *диал., фолкл, нар.поет.* (народнопоетична дума или значение)[17]. В структурата на речниковата статия фолклорният материал, който документира значението, обикновено се помества последен, след материала от книжнината, от художествената, научната и научнопопулярната литература, публицистиката, периодичния печат и др., като след примера изрично се посочва, че той е от народното творчество – *нар. пес., послов., погов.*

В обобщение на теоретичния и практическия опит, който може да бъде почерпен от всичко разгледано по-горе, е възможно да се формулират следните най-общи концептуални положения, които би трябвало да подпомогнат диалектоложката лексикографска работа:

1. Езикът на фолклора не е автентичен диалект, тъй като той се явява наддиалектна, интердиалектна художествена форма на общонародния български език. Поради тази причина включването на лексикални материали от фолклорни произведения в БДР трябва да става след внимателен и прецизен подбор, като се държи сметка и се отчитат по възможност както особеностите на интонационната среда, в която е записана народната творба, така и произходът на информатора.

2. Включването на лексеми от фолклорни източници да става чрез препращането им към установения основен фонетичен вариант (според възприетата инструкция за съставяне на Словника на БДР).

3. Ако тълкуваната лексема е регистрирана само във фолклорен източник, то тя да се придружава със стилистична бележка *фолкл.*, която да следва след граматичната характеристика.

4. Същата специална бележка *фолкл.* да се поставя след установено само във фолклорен източник значение на полисемантична лексема (вж. по-надолу 5).

5. При разкриването на семантичната сфера на лексемата, ако се установи значение, което се подкрепя и разкрива в достатъчна степен само и единствено от фолклорен материал, то това изрично да бъде посочено в скоби след илюстративния материал – т.е. (*благослов., гатанка, клетва, нар. песен; нар. приказка, погов; послов.*). Например, лексемата *прийайа* ще бъде тълкувана по следния начин: 1. Благоприятствам

[17] **Речник** на българския език. Т. 1. А–Б. състав. Симеон Бояджиев ... [и др.] ; глав. ред. [с предг.] Кристалина Чолакова ; ред. кол. Кети Ничева ... [и др.]. София: БАН, 1977, с. 6–7.

развитието на нещо. Прийàй на ухцèт'е с'àм'ату. Прийàй на àгънцету и пурàсват, къ̀т ги назубйш. Козичино, Поморийско. 2. *фолкл* Приемам – ...*нар. песен.*

6. В частта на речникова статия, която съдържа локализацията на дадената лексема, също трябва да се подхожда много внимателно и диференцирано. Когато локализацията се извършва на големи области – изток – запад, независимо че има информация от кой район е записана песен, определянето на лексемата като източна или западна да се извършва само чрез справка с Български диалектен атлас. Обобщаващ том. Ч. III. Лексика, София, 2001, както и с достоверни източници и научни трудове.

7. Когато в справочния апарат локализацията се извършва по помалки области, независимо от информацията на фиша, задължително трябва да се направи справка със съответния източник, от който е ексцерпиран материалът. Защото, например, въпреки че се посочва, че лексемата *претури са* е от песен, включена в сборника "Народни песни от Северозападна България", т. II, 1962, в действителност тя е записана в с. Невски, Поповско (Североизточна България), а добросъвестният съставител е посочил, че информаторите са тракийски преселници от Димотишко и това коренно променя картината както на привеждането на лексикалната единица към основен фонетичен вариант, така и на тълкуването на лексемата и на нейната по-конкретна локализация. Ако се продължат диренията си в тази посока се вижда, че глаголът *претурам (са), притурам (са)* в редица фонетични и словообразувателни варианти, като например, *претур'а (са), претурèвам (са), претурвам (са), притурим, притур'вам, притур'ъм (са)* и много други, според архива на БДР се среща на много места от българската езикова територия (Трънско, Белоградчишко, Кулско, Еленско, Варненско, Разложко, Смолянско, Доспатско, Гоцеделчевско, Свиленградско, Софийско, Кюстендилско, Ломско, Ивайловградско, Чаталджанско, Димотишко и други. По-основните му значения могат да бъдат сведени до: 1. Преобръщам (се), гътвам (се), прекатурвам (се), обръщам товара си. *Претура ли са колата, пътища много.* (с. Воднянци, Белоградчишко) 2. Прибавям към нещо, слагам допълнително. *Притурù на офцете кочàне.* (с. Тръстеник, Плевенско) 3. Наслагва, навалява по малко – за сняг. *Когато има снег и вали още, му казват, че съ̀ притура.* (с. Махалата, Плевенско). Други значения, производни от основните са, например, 'преобръщам жито с вила на харман', 'лягам', 'слагам един съд в друг', 'слагам допълнително захар', 'получавам херния, изсипвам се' и други. От примерите е

ясно, че третото основно значение на полисемантичната лексема е производно от второто и е възникнало по метонимичен път. Прозрачна е и генезисната връзка между второто и първото значение. Но ако съставителят реши да включи в речниковата статия илюстративен материал и от регионалните варианти на фолклорния феномен – песента „Притури са планината", той ще бъде затруднен. Защото, ако вземе варианта от Поповско в контекста *„Претури са планината..., че затисна два овчаря..."*, може би ще отнесе примера към първото значение на диалектния глагол, но ако се спре на оригиналния тракийски вариант – *„Притури са планината, че затрупа два офчеря"*, по семантичен и логичен път може би ще избере третото значение[18].

8. Лексеми, регистрирани във фолклорен източник, който съдържа контекст, недостатъчен за разкриване на тяхното вярно и точно значение, не би следвало да се включват и тълкуват в БДР.

Материалът от фолклорните творби не само допълва семантичната и ареалната характеристика на диалектната лексика, но и не на последно място би помогнал на бъдещите изследователи при локализирането на даден фолклорен източник. Защото както без данните на диалектологията не може да бъде проучен езикът на фолклорното произведение, така и „езикът на фолклора не бива да бъде изключван от диалектоложките дирения"[19].

[18]Вж **Керемидчиева**, Славка. Регионални варианти на един фолклорен феномен: песента „Притури са планината". – В: *Български фолклор*, год. 21, 1995, № 6, с. 86–90.

[19]**Сороколетов**, Федор, **Кузнецова**, Ольга. Очерки по русской..., с. 150.

ДИСЦИПЛИНИРАЩИТЕ МОДЕЛИ НА ФОЛКЛОРНАТА КЛАСИФИКАЦИЯ

Николай Папучиев

„С въпроса за подредбата и класификацията на народното поетическо творчество се сблъскват още първите издатели на фолклорни произведения не само у нас, но и в чужбина. Този въпрос се оказва изключително труден и не може да се смята и до днес за окончателно решен" – пише Петър Динеков[1] в главата „Класификация на българското народно поетическо творчество", част от изследването „Български фолклор". Трудностите са изключително много и са от различен характер. Основната се корени в „липсата на единен критерий при определяне на фолклорните жанрове, разграничавани било въз основа на битовата им функция, било с оглед на социалната им принадлежност или във връзка с идейно-тематически и формални признаци" – продължава разсъжденията си авторът[2]. В резултат на опита му за теоретически преглед на съществуващите в българската и съветската фолклористика теоретични концепции, той класифицира „българското народно творчество" в осем групи, съответстващи на жанрово-художественото разпределение на наличния материал: 1) народни песни; 2) народна проза; 3) пословици и поговорки; 4) гатанки; 5) наричания; 6) детски фолклор; 7) хумор и сатира; 8) народна драма. Жанровете се появяват, развиват и изчезват, както това се случва и с отделни „групи фолклорни произведения"– отбелязва проф Динеков[3]. Тези процеси зависят от историческото развитие на народите и от „особеностите на техния национален живот".

Още на пръв прочит прави впечатление фактът, че основният проблем, поради който се налага необходимостта от добре разгърната и ясна **класификация**, се поражда от количеството на събрания фолклорен материал. В резултат на значителна и постоянна събирателска дейност, чийто начала се отнасят към първата половина на XIX в., се натрупва изключително голям по мащабите си масив, който се нуждае от класификационна схема, за да бъде обработен, съхранен и публи-

[1] **Динеков**, Петър. Български фолклор. т. 1. София: Бълг. писател, 1980, с. 272.
[2] Пак там, с. 273.
[3] Пак там, с. 276.

куван. Наред с това от първостепенна важност се оказва и въпросът за методологията, въз основа на която се формира изследователският инструментариум, прилаган още при най-ранния етап – а именно събирането на материалите. Като представя по този начин цялата сложност на фолклора, и акцентирайки върху неговия синтетичен и синкретичен характер, Петър Динеков аргументира необходимостта от съществуването на фолклористиката като отделен дял на познанието. Фолклористиката, смята авторът, е наука самостоятелна, „неразривно свързана с литературознанието и опираща се на етнографията и лингвистиката"[4].

Изяснявайки характера на фолклористиката като наука, както и възможните интердисциплинарни взаимодействия, П. Динеков очертава търсенията и изследователския обсег, където се полагат и могат да се разпростират фолклористичните изследвания. Събирането, съхраняването и изследването на фолклорните текстове са трите основни в методологическо отношение задачи, които ще придадат самостоятелен образ на науката. Като важни в този проект са посочени три институции на колективното знание – архивите, музеите и специализираните издания. Извикани за живот в епохата на модерността, архивите и музеите имат функцията да съхраняват човешкото знание и да бъдат стожери на общата/общностната памет. Заедно с печата и специализираните издания на фолклорни материали, те ще се превърнат и във важни конструкти в процеса на създаване на националната култура, като станат част от механизмите на създаване и съхраняване на паметта за миналото. Защото самото съхраняване, извършвано в музеите и различните по своя формат архивни сбирки, по наблюденията на Майкъл Хърцфелд, съдържа и „силен импулс към структурната носталгия [...] по съвършенството на обществата, смятани за недокоснати от злотворното влияние на модерността – от парите"[5]. Тези общества ще се превърнат в културен коректив и модел за настоящата социалност, създавайки представата за една интимна, близка и същевременно висока (в семиотично отношение) реалност. Тя на свой ред ще е същностна част от процесите и опитите за създаване на кодове, осъществяващи „културната обвързаност" (по Хърцфелд) и националната култура на модерната държава.

[4] Тук Петър Динеков се позовава на изследването на М. К. Азадовский „История русской фольклористики", издадено в Москва през 1958 година – вж по-подробно: **Динеков**, Петър. Български фолклор..., с. 16.

[5] **Хърцфелд**, Майкъл. Културната интимност. социална поетика в националната държава. София: Просвета, 2007, с. 292.

„Живата" култура и литературоведските трудности

Събирателската работа е фактор, който е изключително важен в разбиранията на П. Динеков за проучването на фолклора. Може би точно поради тази причина един от най-мощните фактори, разкрили слабостите на литературоведския подход към фолклора, е именно промяна в методологията на полевата работа. В периода до средата на 70-те години, когато се извършва ревизия на методиката и методологията, и етнографията, и фолклористиката ще поставят основен акцент върху изнамиране на „*стари човеци*, обикновено над 50-60 години", по думите на Христо Вакарелски[6]. Фактор, необходим за придаване на онази достоверност, потребна за убедителността на записа, настояваща на авторитета на записващия, тъй като за науката е важно да се знае в „какво са вярвали, знаели и правели *в старо време, а не сега*". На тях (възрастните) трябва да им се обясни, настоява Вакарелски, че важно е знанието за миналото, което носят и съхраняват старите хора; настоящето, което младите познават, не е релевантно за етнографските търсения[7]. Важен е класическият период, създаващ холистична представа за културата и придаващ научна мощ на изследването.

Теоретическото усъмняване в използваните подходи при теренните изследвания изиграват изключително важна роля за „преодоляването" на литературоцентристкото четене на фолклорните материали, при все че в голяма част от тях също акцентът се поставя върху старината и оцелелия/преживелия културен артефакт. Въз основа на присъствието/преминаването на изследователя през терена записаният фолклорен материал започва да придобива изключителна научна стойност, което е и резултат от методологически важното „там", защото е „лично" регистрирано. Проучващият „на терен" притежава допълнително знание – знанието за контекста[8], което класификационните схеми до средата на 70-те години „отстраняват" при работата по подреждането и съхраняването на самите текстове. Това познаване на мястото е свързано и с още един изключително важен аргу-

[6] **Вакарелски**, Христо. Въпросник-упътване за събиране на етнографски материали. т. 1. Веществена култура. – В: *Известия на Народния етнографски музей в София*, 10-11, 1931, с. 3–44; т. 2-3. Духовна и обществена култура. – В: *Известия на Народния етнографски музей в София*, 12, 1935, с. 5–91.

[7] Пак там, с. 3–44.

[8] Това знание, според наблюденията на Гарнизов, съдържа в себе си акт по достойностяване на жизнения опит на изследваните лица, ролята им на активни участници в културата. В резултат на това методологическо обръщане в средата на 70-те години на XX век теренът получава изключително важно място в изследователската работа на фолклористите. Вж по този въпрос **Garnizov**, Vasil. The Debate between Folklorists and Ethnographers in Bulgaria (1975 – 1985). – В: *Studying* Peoples in the People's Democracies II. socialist Era Anthropology in South-East Europe. eds. Mihailescu, Vintila; Iliev, Ilia, Naumovic, Slobodan. Berlin: LIT verlag, 2008, с. 157–176.

мент – да се изследва „живата" култура в локалните ѝ измерения, такава, каквато тя функционира в „естествената" си среда. По този начин изследването получава „добавена стойност", аргументирана от „бях там", което се приема за един от същностните за достоверността на етнографския наратив, според Клифърд Гиърц[9], фактори. Целият този механизъм, според логиката на казаното, илюстрира и валоризира направените научни изводи в проучванията чрез легитимната, от методологическа гледна точка, значимост на терена и свидетелската форма на участващия в изследването[10]. Тази методологическа обосновка също ще бъде подложена на критически прочити и ще претърпи промени по-късно, но, доколкото това не рефлектира особено силно върху литературоведския прочит на академик Динеков, не е обект на по-задълбочено обсъждане в настоящия текст.

Предвид акцента на изложението обаче ще си позволя да обърна по-голямо внимание върху два аспекта от това, върху което се фокусират изследователските търсения в областта на фолклористиката през 60-те и началото на 70-те години на XX век, според наблюденията на Петър Динеков и Цветана Романска. Изучаването на фолклорната култура има своето изключително важно място в тези процеси. В изследването си върху перспективите пред съвременната българска фолклористика (има се предвид състоянието на науката през 1964 г.) проф. Цветана Романска отбелязва две изключително важни задачи, които стоят пред научните изследвания: „1) проучване на различните фолклорни жанрове; и 2) събиране и обнародване на фолклорните творби, които живеят всред народа или се съхраняват от него"[11]. В логиката на казаното от проф. Романска е и разбирането на академик Динеков за целите и задачите на науката, изследваща фолклора. Възприеман като характеристика на „живота на народа в миналото",

[9]**Geertz**, Clifford. Dzieło i życie. Antropolog jako autor. Warszawa: Wyd. KR, 2000, с. 70–77.

[10]Това става видимо особено ясно, ако се вземе под внимание „силният порив", идеологически и финансово подкрепян от държавата след 1945 г., към изследването на регионалното разнообразие на традиционната култура, в което важно място и роля се отделя на читалищата. Модерният проект, заложен в студията на Иван Шишманов „Значението и задачата на нашата етнография" (1889), се реализира в средата на XX век, но вече с други цели и мащаб. „Търсенето на корените" става „всенародно" движение, в което се включват учители, администратори, читалищни дейци и много други. Целта е да се изучава и популяризира „нашата национална култура", както отбелязват Чолов и Пешева – вж **Чолов**, Петър, **Пешева**, Райна. Как да уредим музейна сбирка при читалището. София: НСОФ, 1958, с. 27.

[11]**Романска**, Цветана. Въпроси на българското народно творчество. избр. студии и статии. състав. Динеков, Петър, Стойкова, Стефана. София: Наука и изкуство, 1976, с. 407.

фолклорът налага създаване на теоретично обосновани класификационни схеми, необходими както за събирателската дейност и съхраняването на фолклорните произведения, така и за популяризирането им, смята изследователят. Извършването на „инвентаризация" и регистрация на материалите ще доведе до „създаване на „Свод на българското народно творчество", който може да обхваща цялото наше фолклорно наследство"[12]. При все че настоява на деленето на фолклора на „традиционен и съвременен", Петър Динеков енергично привежда аргументи в подкрепа на тезата, че именно традиционният фолклор „характеризира същността и особеностите на фолклора изобщо"[13]. По аналогия с „китайската стена" на проф. Иван Шишманов той ще отбележи, че „бързото развитие на културата променя коренно бита на нашия народ и значително ограничава ролята и разпространението на фолклора. Сега е последната възможност да се запише онова, което подлежи на изчезване"[14]. По тази причина той трябва да бъде съхранен, изучен и популяризиран в най-голяма степен.

Става ясно, че и двамата автори настояват върху, първо, работата с традиционния фолклор и, второ, неговото популяризиране. Тук отбелязвам и важното в методологическо отношение наблюдение за значимостта на изучаването на жанровете. Именно това ключово за разглеждането и анализа на фолклорния текст със средствата на литературната наука разбиране определя и начина, по който се структурира популяризирането на българския фолклор.

Канонът на българския фолклор

Наред с възможностите, които предполагат специализираните сбирки за популяризацията на фолклора, академик Петър Динеков предлага още една изключително силна и с голям потенциал форма – университетски лекционен курс по български фолклор, издаден като книжно тяло още през 1949 година[15]. Доколко авторът си дава сметка за подобно влияние, свидетелства написаното към третото издание (1980): „Нейната главна задача бе да покаже богатството и красотата на народното творчество и да събуди сред студентската младеж любов към поетическите произведения на народа"[16].

[12] **Динеков**, Петър. Български фолклор..., с. 165.
[13] Пак там, с. 20.
[14] Пак там, с. 159.
[15] Първото издание на лекционния курс има за цел да обслужва преподаването в университета и е под заглавие „Българска народна поезия", 1949. През 1959 г. за първи път се издава „Български фолклор. Част I", преиздаван неколкократно до 1990 г.
[16] **Динеков**, Петър. Български фолклор..., с. 5.

Като самостоятелна университетска дисциплина изучаването на българския фолклор се превръща във важна част от филологическата компетентност на студентите. Поради тази причина е разбираемо, че фолклорните текстове започват да се класифицират и изучават по подобие на изучаването на литературната история и теория. Петър Динеков неднократно настоява, че фолклорът и литературата са близки, макар и да не споделя схващането за пълното им припокриване. Като една от големите задачи пред фолклористиката той определя изучаването на „обективните закони за развитието на народното поетическо творчество". И още: „построяването на научна история на българския фолклор", което на практика ще се изрази в проучване на „генезиса и времето на възникване на отделни произведения", но и върху изключително релевантния въпрос за „еволюцията на жанровете и еволюцията на художествеността"[17]. Полагайки в логиката на тези разсъждения предлаганата от изследователя класификационна схема на българския фолклор, се вижда, че тя съдържа в себе си поне две посоки на развитие. Едната е свързана със създаването на история на българското поетическо творчество (вероятно като теоретико-исторически еквивалент на „Свода"), а втората обслужва обучението в рамките на филологическото образование на студентите. Именно жанровото делене ще даде необходимата легитимност на литературно-историческия инструментариум, чрез които да се извърши своеобразно редукционно „насилие" над фолклорния материал, за да бъде сведен до разбирането му като творба. По силата на тази редукция значими за изучаването на фолклорната творба ще бъдат поетиката, сюжетът, историческата динамика на жанровете и т. н. По тази причина текстовото проучване ще представлява своеобразна операция по архивиране на културното минало и превръщането му в наследство. Текстът е част от архива на онова време, което музеят, както стана дума по-горе, се опитва да съхрани в плана на материалното. По силата на това текстът (жанрово класифициран) е толкова елемент от архива, колкото материалната вещ е неотменен, легитимиращ съществуването на етнографската сбирка, фактор. Това е една от вероятните причини, заради която академик Динеков настоява на изучаването на „традиционния фолклор", защото това са онези произведения, които са доказали своята художествена стойност и имат значение за обучението по култура в нейната филологическа проекция. Записан, текстът се представя пред изследователя като освободен от дискурсивната си положеност комуникативен артефакт. Една от възможностите за неговото изучаване се основава на тази „освободеност".

[17]Пак там, с. 163–164.

Именно в тази освободена – или по-скоро – методологически създала се ниша, П. Динеков търси мястото на литературоведското четене на фолклора. Записаният текст е превърнат в част от архив, чиято класификационна схема е гарантирана в жанрово и тематично отношение. От гледна точка на литературоведския анализ не е необходима работата на терен. Теренът е проблем на етнографията, с която фолклористиката, настоява академик Динеков, трябва да си сътрудничи. Едно необходимо сътрудничество, в което на етнографите ще се определи ролята на теренисти, която по-късно ще стане изключително важен момент от работата и на фолклористите, както вече стана дума.

„Фолклорната творба престава да бъде само факт на фолклора – тя започва нов, самостоятелен живот, като всяка литературна творба, въпреки принципната разлика между литература и фолклор"[18], заявява Петър Динеков. Работата с фолклорната творба обаче поставя още едно изключително важно предизвикателство пред литературоведа. Теренните изследвания, които в разбиранията на П. Динеков са задача преди всичко на етнографите, натрупват значително количество материали, които „осветляват бит, обичаи, обреди и т.н." и са важни за развитието на етнографията. Оттук нататък започва работа специалистът литератор: „литературоведът обаче прави особен подбор на тоя материал – отстранява всичко онова, което е малоценно в художествено отношение, което не носи белега на художествената дарба – така както това важи и в областта на литературата"[19]. Нишата пред фолклорните изследвания, която се отваря от казаното, не изглежда особено голяма – поне до момента, в който под влияние на семиотиката интересът в проучванията се насочва към информационната структура и знаковия характер на текста. (Става дума за процеси, предшестващи методологическото преобръщане от средата на 70-те години и в някаква степен предопределили го.) Разбирането на фолклорния *текст като творба* се оказва твърде стеснено и информацията, която се получава от анализа – изключително малка и недостатъчна. Провокацията е изключително силна, тъй като чрез вниманието върху езика, схващан като семиотична система, се извършва усъмняване в адекватността на литературоцентричния подход да разбира текста като реализация на езикови структури и кодове[20]. А това

[18] **Динеков**, Петър. Из историята на българската литература [и фолклор]. [сб. от статии]. София: Наука и изкуство,1969, с. 299.

[19] Пак там, с. 90.

[20] Вж по-подробно по този въпрос **Живков**, Тодор И. Народ и песен. проблеми на фолклорната песенна традиция. [моногр.]. отг. ред. Петър Динеков. София: БАН, 1977. 252 с. За сходни процеси в Полша например вж **Barański**, Janusz. New Polish Anthropology. – В: *Studia ethnologica Croatica*, (Zagreb), Vol. 20, 2008, aug. 28, № 1, с. 211–222.

формира нови полета вътре в самите рамки на филологическото четене, създавайки възможности за различни по тип интердисциплинарни прочити на „живата" култура, проучвана на терен, за които и „чисто" етнографските изследвания се оказват недостатъчни.

В резултат на всичко това става ясно, че създаването на история на българското художествено творчество е практически невъзможен проект, поради липсата на каквато и да било методологическа постановка, върху която да бъде изграден. Това обаче не променя особено силно и кардинално методиката на университетското и училищното[21] преподаване на фолклора, поне ако се съди по преиздавания „учебник" (имам предвид „Български фолклор. Ч. I"). Класификационната схема (по жанр и по съдържание), използвана в преподаването, е изключително устойчива, предвид приложимостта си към текста, разбиран като творба. В търсене на връзката *жанр – история* се получава един изключително труден за преодоляване парадокс – техниките по редукция на текстовете до творби се оказват същевременно и техники по унищожаването на времевите проекции, така необходими за създаването на история. В този смисъл фолклорната творба/произведение не може да има друга история, освен тази, която се базира върху жанровото делене и съдържанието на текстовете. За фолклора, разбиран като елемент от културата обаче, това е напълно нерелевантна в методологическо отношение перспектива. Липсата на каквато и да било възможност да се създаде самостоятелна история се подменя от опита да се изведат общи с литературата исторически проекции. Фолклорните текстове се наслагват върху литературно-историческия развой и по този начин се създава обща периодизационна схема. (В нея те играят ролята на свързващо звено в периоди, в които е нарушен континиумът в областта на художествената литература; разбирани са като „предлитература", „дописмени произведения", белег за език, култура и духовност в периода до появата на писмото и литературата и т. н.). Другата възможна алтернатива, която методологията и идеологията[22] на изследванията предполагат, е фолклорната история да се положи върху дисциплинарно близката до историята етнография, но така възниква риск от припокриване, което, както заявява изследователят, е „неправилно и крайно едностранчиво"[23]. Най-малкото, защото не всичко, събрано от етнографите на терена, е достоен за литературен анализ материал.

---

[21] Добавям и „училищното" в случая с уговорката, че са необходими допълнителни проучвания, за да бъде задоволително аргументирано и защитено.

[22] Аргументите на П. Динеков често се опират на практиката в СССР в опита му да защити самостоятелното място на фолклористиката като наука.

[23] **Динеков**, Петър. Български фолклор..., с. 16.

Подбраният материал налага да се премине отвъд историята и да се навлезе дълбоко в полето на теорията. И тук значима роля се отделя отново на класификацията на фолклорните текстове. Тя трябва да осигури не само „новия, самостоятелен живот" на класифицирания като творба текст, но и да го положи в „правилните" за литературната методология интерпретационни рамки. Необходим е канон на българския фолклор, ако в някаква степен спекулативно се обобщят усилията на литературноцентричното четене, който да представи резултатите от теоретичните анализи на творбите. Да се създаде канон обаче се оказва не по-малко труден за реализиране проект. И на практика също толкова невъзможен. Не само и дори не толкова поради отбелязаното от А. Кьосев напрежение между „писмената модерна култура" и „устната народна и анонимна словесност", при която първата се опитва да „наложи своите културни форми" над втората и да я „впише в себе си"[24], посредством насищане с фолклорни елементи на авторски текстове. Причините са далеч подълбоки, като основният проблем е по-скоро в същността на идеята за възприемане на културните текстове като творби, както вече стана ясно. Следващата стъпка е да се създадат критерии, по които да се оценяват техните достойнства и значимост в националната културна съкровищница и да бъдат превърнати в част от историята на писмеността, както отбелязва Кьосев. Именно тук се появят големите трудности, тъй като процесите по редукция на смислите не дават възможност да се установят единни критерии. В резултат на това критериите се оказват колкото канонично втвърдени, толкова и идеологически гъвкави и обтекаеми, което се получава от пресичането на художественост и идеология. Фолклорните творби, настоява П. Динеков, трябва да се оценяват според това доколко се придържат към принципа на художествеността и народността: „в него [фолклора] не могат да бъдат включвани псевдопроизведенията на бездарни панаирджийски певци, които все още продължават да създават песноподобни творби на сензационни теми [...] и да ги пеят по панаирите и сборищата под своите твърде характерни чадъри"[25].

[24] **Кьосев**, Александър. Анти-Камбуров или „Гръбнакът на българската литература е политически". – В: *Българският канон*? Кризата на литературното наследство. София: ИК Александър Панов, 1998, с. 255. За да се илюстрира казаното, ще си позволя следния цитат от посочената статия: „Огромен брой български произведения включват като свои части нефункционални за композицията и семантиката си „етнографски пана". [...] Трупът на фолклора стърчи от редица канонични български творби, недосмлян и недоасимилиран – като мъртва чужда кост в жадуващи шедьовър литературни тела" (стр. 256–257).

[25] Пак там, с. 29.

От друга страна, натрупването на фолклорни материали, тяхното обработване и изучаване ще доведе до възможността да се създадат ясни критерии за художествената стойност и културно-идеологическата контекстуалност, изграждаща съдържанието на творбите и определящи поетиката им. Това на свой ред може да се разчете като опит за по-голяма епистемологична обективност в проучването на фолклора, независимо, че изследователският инструментариум е тъждествен на използвания от теоретиците на литературата. Аргумент в подобна посока дава уговорката, направена от П. Динеков[26] в опита да изясни критериите, че все пак „фолклорът има своя специфична поетика". Към тази поетика трябва да се подхожда внимателно без да се търсят строго формалните белези, а да се акцентира на „идейно-емоционалната сила на творбата" и което е изключително важно, да се има предвид „художествената шлифовка", в резултат на което да се причисли към националната съкровищница. В логиката на казаното звучи убедително извеждането като основна задача на фолклористиката, на теоретическото проучване на фолклора. Сред базисните за теорията са проблемите, свързани с изясняването на „същността и основните белези на фолклора, предмета и методите на фолклористиката, отношението между фолклор и литература, преходните моменти между фолклор и литература, произхода и развитието на фолклора, характера на съвременния фолклор, художествения метод на народното поетическо творчество и т. н."[27].

Усилията, които влага Петър Динеков да създаде история на фолклора, представляват твърде интересна и представителна част за развитието на фолклористиката в България след Втората световна война. Нещо повече – според него сред най-важните задачи, които стоят пред българската фолклористика през 50-те години на XX век, е да се създаде историографски труд, който да представя в хронологичен план жанровото и тематичното развитие на фолклора. В основата на този стремеж се полага разбирането, че „литературата принадлежи преди всичко на управляващите класи, докато фолклорът е народно творчество"[28], което трябва да има своя история. Литературата и фолклорът са схващани като две паралелни полета на творчество, които освен противопоставяне, предполагат също така голяма степен на близост, изразяваща се в заимстване на теми, сюжети и мотиви. Не взаимното проникване обаче е водещото при формирането на връзки на сродство между фолклора и

[26]Пак там, с. 30.

[27]Пак там, с. 160.

[28]**Dinekow**, Petar. O bułgarskiej literaturze, folklorze i związkach z Polską. Warszawa: PWN, 1977, s. 437.

литературата. Онова, което е най-важното, подчертава Петър Динеков, е както тяхното отношение към действителността, така и обществената роля, която играят[29]. И фолклорът, и литературата са начини на реализация на човешкия стремеж към творчество, при която „действителността се отразява под формата на художествени образи, използвайки образно-художествената функция на езика"[30].

Сходна е тезата и на Боян Ничев, който заявява, че и фолклорът, и литературата „в тяхната историческа конкретност и типологична противоположност са *две агрегатни състояния на художественото слово*: течно и твърдо". За да съществува, продължава авторът, „фолклорната творба трябва да се повтаря, „*да тече*"[31]. Това прави жанра „неустойчива, нестабилна и още неоформена категория"[32], когато става дума за изследванията на фолклора. Жанрът, продължава изследователят, не е „трайната категория във фолклора", той е динамичен и е в зависимост от цялостния контекстуален кръг, който организира около себе си единствената относително постоянна и трудно променлива цялост – мотивът. Обвързването на жанра с мотива, който се реализира инвариантно във фолклорните текстове, дава основание на автора да заключи, че „*фолклорът не познава жанрове в тоя смисъл, в който те съществуват в литературата*"[33].

Възможността този процес да бъде изследван съдържа в себе си потенциал, който сближава литературознанието с изследванията в областта на фолклора. Рецептивната естетика, която през 70-те години се налага като един от водещите методи в литературознанието, извежда на преден план ролята на реципиента в триадата, други компоненти на която са авторът и творбата. Тя, настоява Боян Ничев, „се движи на границата между литературна теория, социология на литературата и херменевтика"[34]. По аналогия, литературната триада може да се приложи върху изследванията на фолклора, като в случая е достатъчно „автор" да се замени с „певец", а „читател" със „слушател" и анализът да се извърши по алгоритъма, отчитащ взаимоотношенията в така конструираното триединство. Слушателят е активна страна в този процес, негов същностен елемент и фактор за налагане на

[29] Пак там, с. 438.

[30] Пак там, с. 438.

[31] **Ничев**, Боян. Основи на сравнителното литературознание. (сравнително изучаване на литературите и проблемите на съвременната литературна наука). София: Наука и изкуство, 1986, с. 164.

[32] **Ничев**, Боян. От фолклор към литература. увод в южнославянския реализъм. София: Бълг. писател, 1977, с. 154.

[33] Пак там, с. 155.

[34] **Ничев**, Боян. Основи на сравнителното…, с. 111.

промени. „Слушателят съотнася чутото не пряко към действителността, а към образците на традицията", отбелязва Боян Ничев, докато при литературата „фикцията се съотнася към „спомена" за действителността"[35]. В тази логика Боян Ничев разглежда отношенията между фолклора и литературата като между два типа „на художествена комуникация и две форми на художествено съзнание", при което единият заменя другия. Концептуалната смяна е всъщност преходът, който се осъществява от фолклора към литературата, при което се осъществява смяна на два типа комуникационни системи, принадлежащи на различни видове „художествено съзнание"[36].

Разгледано в исторически план, фолклорът се появява „преди литературното творчество" и представлява словесно-поетическо изкуство на безкласовите общества. В по-голямата част от случаите, отбелязва Динеков, фолклорът става основа за появата на литературата, а в последствие – както се посочи вече – започват да си влияят непрекъснато помежду си. Това влияние е изключително силно и е в пряка връзка със социалното развитие и културните особености, характеризиращи отделните исторически периоди. Като прави уговорката, че не става дума за някаква твърдо установена зависимост в отношенията между фолклорното и литературното творчество, П. Динеков щрихира в най-едър мащаб няколко периода, които отразяват промените и динамиката на процесите. Ако се цитира буквално употребеният от автора израз – от началото – VIII – IX в. – до наши дни, тези отношения се характеризират с „предаване на щафетата от едни ръце в други"[37]. Извън образния изказ, художественото наследство на българския народ е разбирано като съвкупност от литературни и фолклорни творби, като в зависимост от периода, едните доминират над другите. Фолклористиката не разполага с никакви фолклорни образци от периода до VII – XIV в., поради което за състоянието на фолклора „можем само да се досещаме". Запазените литературни текстове от този период на свой ред дават основание на изследователя да заключи, че „творческата народна мисъл представят забележителните писатели и техните дела – от времето на Кирил и Методий и техните ученици, през разцвета на литературата в епохата на Цар Симеон, до Търновската школа на Патриарх Евтимий"[38]. Институциите и политическата независимост на държавата са основните фактори, които създават, подкрепят и направляват литературния развой. Като продължение на тази причинно-

[35]Пак там, с. 164.
[36]Пак там, с. 165.
[37]**Dinekow**, Petar. O bułgarskiej literaturze..., s. 440.
[38]Пак там, с. 441.

следствена зависимост е твърдението, че липсата на политическа самостоятелност на държавата неминуемо води до западане на писмеността и предопределеното от нея литературно творчество. Създават се условия за разцвет на устното творчество, с което се характеризира следващият исторически период – XIV – 50-те години на XIX в., в края на който се силен разцвет преживява литературата на Българското възраждане, чиито начала се полагат с „История славянобългарска". Литературното творчество отново взема надмощие над фолклорното, „възходяща линия на развитието на фолклора свършва някъде в средата на XIX в.", в резултат на което литературата поема главната роля на изразител на народните стремежи, както заявява П. Динеков. Научна мотивация за подобен извод се открива в теоретичната постановка, че и литературните, и фолклорните творби са отражение на социални процеси, което на свой ред рефлектира върху народния светоглед. Разликата е преди всичко в „идейното, образното и емоционалното съдържание, както и в естетиката", които двете различни системи на творчество споделят (въз основа на което е и напрежението между тях в епохата на средновековието). Независимо от това обаче, в съгласие с тезите на Пенчо Славейков (1904), изразени в статията „Българска народна песен", П. Динеков споделя, че става дума за „две страни на една и съща дейност: съчетани ни представят образа на духовния живот на българския народ в продължение на десет века"[39].

Поела ролята на мерило за степента на културното развитие на народа, литературата се натоварва и с още една допълнителна задача – тя се превръща във фактор, участващ в изграждането и формирането на националното съзнание на българите. От средата на XIX в. литературата постепенно започва да трансформира в себе си фолклора, смята П. Динеков, като често пъти това е част от авторския натюрел на един или друг писател. Ако се направи опит за обобщение на наблюденията на изследователя, може да се заключи, че според него през XIX в. литературното развитие е под изключително силното влияние на фолклорните творби, като постепенно се откъсва и „еманципира", за да се достигне до отделни контакти в епохата на социализма. Като не се забравя, че фолклорната творба е резултат от и е изразител на определен етос, авторът отбелязва, че фолклорът е неизчерпаема съкровищница, от която съвременният писател може да черпи както отделни елементи, така и естетически модели за своето творчество[40].

[39] Пак там, с. 448.
[40] Пак там, с. 480.

Възприеман като културно наследство, свързано с отминал етап от живота на народа, фолклорът е редуциран до определен, макар и твърде голям по своите мащаби, текстов тезаурус, който в своето единство представлява същността и характера на народната култура. Фолклорът отразява с художествени средства светоглед, има специфичен естетически потенциал, който е резултат и рефлексия от характерен за определен исторически етап народен етос. При аналитичните изследвания връзката с миналото е твърде важна, по ред причини, всяка една от които е последица от общото разбиране за културата като нещо цялостно, завършено и единно, и много по-малко като процес, чиито резултати имат ефект в настоящето. Поради това, издържали проверката на времето, фолклорните творби се превръщат в ценност, изключително необходима част за формирането на националната култура. Те трябва да бъдат събрани и описани, повик от зората на събирателската работа в областта на фолклорните изследвания, тъй като загубват своята актуалност и постепенно изчезват. За да се съхрани колкото е възможно по-голяма част от „изчезващата култура", най-добрите образци трябва да бъдат събрани и изследвани. Обединени в единен, цялостен и завършен текстов компендиум, те могат да бъдат не просто проучвани, а въз основа на тях да се създаде един обобщаващ историографски прочит на фолклорната култура, както смята Петър Динеков. Тази история може да бъде преподавана в университета като един цялостен, системен исторически прочит на фолклорните жанрове.

По силата на тези разбирания класификационните схеми по жанр и съдържание се превръщат в основни за разбирането на фолклора, тъй като обезпечават литературоведското четене на фолклорния материал, превръщайки го в необходима част от филологическата компетентност на студентите. Холистичната картина, която се създава за българската култура, има за цел да отрази единството на художествеността, да създаде стереотипизирана представа за българския дух, който в една или друга степен следва идеологиите на националното изграждане. Поради тази причина класификационните схеми, които се прилагат върху фолклорните материали, сведени до творби след операции по редуциране на смислите, не успяват да изпълнят крайната си цел – да се създаде история на българското народно творчество.

АПОКРИФНАТА ТЕОГОНИЯ В СЛАВЯНСКИТЕ КИРИЛСКИ РЪКОПИСИ: ФОЛКЛОРНИ И ЛИТЕРАТУРНИ ПАРАЛЕЛИ

Димитринка Димитрова

Произходът на боговете, техният външен облик и техните взаимоотношения представляват съществена част от всяка развита митология. В народните представи дори от първата половина на XX век битуват образи на митологически същества[1], а наред с тях – и на християнския Бог, и на старозаветни, и на новозаветни светци, които често нямат нищо общо дори с иконографията[2].

Въпросите за същността на Бога, за Светата Троица и за отделните божествени ипостаси са важна част от творенията на раннохристиянските автори[3] и на Отците на църквата[4]. Независимо от догмата за непознаваемостта на Бога[5], приета от православната църква и от дискусии-

[1] Най-често срещаните митологически същества са самодивите (Вж **Маринов**, Димитър. Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България. София: Наука и изкуство, 1984, с. 62–64); змейовете (пак там, с. 69–71), които са чести герои в обредните песни и баладите; русалките (пак там, с. 65) и караконджолите (пак там, с. 75), за които се вярва, че се появяват в култивираното пространство в точно определено време (русалките – в седмицата от събота преди Петдесетница до съботата преди Неделя на всички светии, караконджолите – в периода между Рождество Христово и Богоявление (от Коледа до Водици).

[2] Като пример може да се приведат описанията: на св. Димитър като белобрад старец, въз основа на поговорката „Днеска ми йе дено, ютре йе снего" (собствен запис от с. Твърдица, Молдова, 1999), независимо от иконографския канон, според който светецът е млад воин; на св. вмч. Трифон като съвременник и връстник на Богородица (Вж **Когато господ ходеше** по земята. 77 фолклорни легенди с тълкования. състав. Албена Георгиева. София: Наука и изкуство, 1993, с. 102–103), независимо че светецът е живял, според житието му, в трети век; на пророк Илия като гръмовержец, който дори не знае кога е празникът му (**Маринов**, Димитър. Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо..., с. 163) и др.

[3] **Ориген**. За началата. Кн. 1. прев. Иван Спиров. София: 2003, с. 7, 10–28.

[4] **Des Hl. Johannes** von Damaskus Εκθεσις ακρξβησ της ορθοδοξου πιστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. hrsg. von Linda Sadnik. O. Harrassowitz -Wiestbaden, 1967 – (Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris fontes et dissertationes, V):28–172.

[5] Писмо на св. Папа Григорий II (римски папа в периода 715–731) до император Лъв Исавър: „Почему мы не описываем Отца Господа Иисуса Христа? Потому что мы не видели Его, да и невозможно наглядно представить и живописно изобразить естество Божие. И если бы мы увидели и познали Его так же, как и Сына Его, то постарались бы описать и живописно изобразить и Его (Отца)" (Первое послание святого отца нашего Григория, папы Римского, к императору Льву Исаврянину „о святых иконах" (17.07.2012);

те на редица църковни събори за зографисването на Светата Троица[6], иконите от типа „Отечество" и „Съпрестолие" заемат важно място в източноправославната иконография[7].

Тълкуванията на тринитарната същност на Бога, както и на отделните божествени ипостаси, стоят в основата на различни раннохристиянски учения, обявени за ереси от раннохристиянските апологети и от някои от вселенските събори[8]. И независимо от анатемосването на обявените за ересиарси раннохристиянски екзегети, тези въпроси остават актуални до нашето съвремие, не по-малко богато на секти и разколи. В тази многообразна палитра свое място има и „българската ерес" – богомилството, изиграла своята роля в духовния живот на Европейското средновековие. Създадено като своеобразен синтез на различни раннохристиянски учения, преосмислени в духа на умерения дуализъм, богомилството без съмнение е дело на високо образован духовник[9] и е имало последователи сред феодалите. Свидетелство за това е специалното внимание, което отделя на борбата с новопоявилата се ерес българският

---

[6]Подробно изложение на историята на спора в богословието представя **Успенский**, Леонид. Богословие иконы Православной церкви. Переславль: Изд. братства во имя святого князя Александра Невского, 1997, (17.07.2012); **Стоглав**. Собор бывшей в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче (в лето 7059). Гл. 43. Соборной ответъ о живописцахъ и о честныхъ иконахъ. Лондон: Trübner & Co., Paternoster Row, 1860, с. 129–132; http://dlib.rsl.ru/viewer/01003543631#?page=130 (17.07.2012).

[7]**Лазарев**, Виктор. Искусство Новгорода. Москва-Ленинград: Искусство, 1947, 360 с.; **Ретковская**, Лидия. О появлении и развитии композиции „Отечество"в русском искусстве XIV–XVI вв. – В: *Древнерусское* искусство XV–начала XVI веков. Редкол. Виктор Н. Лазарев и др. Москва: Наука, 1963, с. 235–262; **Лазарев**, Виктор. Об одной новгородской иконе и ересь стригольников. – В: *Лазарев*, Виктор. Русская средневековая живопись: ст. и исслед. Москва: Наука, 1970, с. 279–291 (Според В. Лазарев (с. 286) тази икона е илюстрация на тълкуването на светата Троица от Йоан Дамаскин); **Kujumdzieva**, Margarita. Vizualizing God Post-Byzantine Imagery of the Trinity in Ortodox Churches in the Balkans. – В: *Древнерусское* и поствизантийское искусство. Вторая половина XV – начало XVI века. к 500-летию росписи собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря: сб. статей. Москва: Северный Паломник, 2005, с. 322–337; **Куюмджиева**, Маргарита. Иконография на вечността. Някои бележки за образа на „Ветхий денми" в живописта от поствизантийската епоха. – *Старобългарска литература*, 37–38, 2007, с. 187–207; **Куюмджиева**, Маргарита. Ликът на Бога. Изображения на св. Троица от типа Съпрестолие в поствизантийската живопис – произход, съдържание, модели. – В: *Слово* и образ, 1, 2009, с. 60–71.

[8]**Лионский**, Ириней. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей) http://mystudies.narod.ru/library/i/irenaeus/adv_haer.htm (3.07.2012); **Поснов**, Михаил. История на християнската църква. Т. 2. София: Анубис, 1993, с. 141–337.

[9]Вж **Димитров**, Пейо. Богомил. – В: *Петър Черноризец*. състав.и ред. Пейо Димитров. Шумен: Шуменски унив., 1995, с. 116–139.

цар Петър[10], както и фактът, че Презвитер Козма посвещава на учението специална полемична беседа, в заглавието на която присъства името на ересиарха Богомил[11]. Същото име присъства в анатемите от Бориловия събор от 1211г.[12], а в „Догматическо всеоръжие" (Πανοπλία δογματική) на Евтимий Зигавин[13] последователите на учението са наречени „богомили". Същевременно сведенията, които черпим от опровержения на богомилството, свидетелстват за наличие на стройна система в учението. В отговора на цариградския патриарх Теофилакт на писмата на българския цар Петър[14] се анатемосва онзи, „който казва и вярва, че има две начала – добро и зло ...", в „Догматическото всеоръжие" на Евтимий Зигавин се уточнява: „Разправят, че добрият бог и отец, след като създал безброй хиляди и несметни множества ангели, имал след себе си и главен уредник Самаил (Сатанаил), който облякъл същия като на бога образ и дреха, и седнал отдясно до него ..."[15]. Според свидетелствата на Презвитер Козма, обаче, бъдещият противник/отцепник е бил възприеман като втори божи син: Слышаще бо въ Єѵангелии господа рекша прит'чю ѡ двою сынѣ, Христа ибо творатъ старѣишаго сына, меньшаго же еже есть ѕаблѧдилъ ѡтца дїавола мѣнять..."[16]. Това може да се приеме за буквален прочит на стих 3 от псалом 109: С тобоѫ началѡ въ день силы твоеѫ въ свѣтлостахъ с҃тыихъ твоихъ: ѕ чрева прѣжде деницѫ родихъ тѧ҃[17] в съответствие със стих 12-ти от 14-та глава на Книга на Пророк Исай: Како са спаде съ н҃бсе дн҃ица възходящаа ѕавтра҃[18]. За съжаление преписи на богомилски догматични съчинения не са запазени в славянски ръкописи, нещо повече – такива не са споменати и в индексите на забранените книги. Но в тях не са включени и заглавия на творбите на раннохристиянските ересиарси Арий, Несторий и други, наред с които е поставен българският поп Богомил в цитираните вече

[10] **Попруженко**, Михаил. Синодик царя Борила. – В: *Български старини*, 8. София: Държ. печ., 1928, с. 42–43, 82–83.

[11] Изложение на ереста на богомилите. състав. Евтимий Зигавин. – В: *Гръцки* извори за българската история. Т. 10. състав. и ред. Михаил Войнов и др. София: БАН, 1980, с. 51. – (Извори за българската история. 22)

[12] Писмо на цариградския патриарх Теофилакт до българския цар Петър. – В: *Гръцки* извори за българската история. Т. 5. състав. М. Войнов и др. София: БАН, 1964, с. 184–189. – (Извори за българската история. 9.)

[13] Изложение на ереста на богомилите..., с. 53.

[14] **Бегунов**, Юрий. Козма Пресвитер в славянских..., с. 331.

[15] **Норовская** псалтырь. Средноболгарская рукопись XIV века. изд. подг. Е. В. Чешко и др. отг. ред. Кирил Мирчев и др. София: Изд. БАН, 1989, с. 584.

[16] Библейските цитати (с изключение на цитатите от Псалтира) са по Острожката библия, издание на Иван Фьодоров от 1581.

[17] **Попруженко**, Михаил. Синодик царя..., с. 42–43.

анатеми[19]. Богомилските възгледи за божествените същности са представени в латинските преписи на Тайната книга[20], която е своеобразен код за тълкуване на каноничните книги[21]. Още в началото на апокрифа е изложена представата за божествените същности: *„Господи, преди сатаната да беше паднал, на каква слава стоеше до Отца? И рече: Той беше между небесните сили и до престола на невидимия Отец, уредник на всичко. И седях аз до моя Отец"*[22].

Цитираният текст не съдържа теогонични представи, в него просто е фиксиран умереният дуализъм, характерен за богомилството, който принципно не противоречи на официалната християнска доктрина. Властта, която дяволът е притежавал преди своето отпадане, е описана по следния начин у Йоан Дамаскин (според превода на Йоан Екзарх) ѡ дыаволѣ еже сѧ наречеть съвадитель (съвадникъли) клеветникъ и бѣсъхъ: Отъ сихъ аньгльскихъ силъ старѣи приставникъ зємьномоу чиноу и зємли блюдение прѣимъ ѿ ба не ѥстествомь лоукавьнъ бъıсть нъ благъ сыи и на добро бывъ, ти никакоже въ себе ѿ творьця зъли ни слѣда ни имѣ, не могъıи трьпѣти ни свѣта, ни чьсти юже емоу творьць дасть, самовластьною волею съврати сѧ ѿ ѥстьства въ чрѣсъѥстьствие ти въздвиже сѧ на сътворьшаго и бѫ соупротивити емоу мъıсла[23].

И така, сравнението на богомилското учение за божествените същности с цитатите от каноничните книги и с творбата на Йоан Дамаскин свидетелства предимно за тълкуване, а не за оразличаване от православната норма. В такъв именно „грях" богомилите са обвинени и в цитираните изобличения на ереста. Това е своеобразно доказателство, че ереста на българския поп Богомил възниква като интелектуално учение, чиито водачи свободно тълкуват догмите и каноничните текстове без да добавят принципно нова информация към тях. Същевременно обаче вероятно се създават и текстове, предназначени за по-широка аудитория, представящи богомилската доктрина в по-популярен вид, или поне включващи отделни представи, отсъстващи в съвременната им книжовна традиция. Такъв е текстът на апокрифа Сказа-

[20]**Ангелов**, Димитър, **Примов**, Борислав, **Батаклиев**, Георги. Богомилството в България..., с. 99–107; Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile. ed. critique, trad. et comment. par Edina Bozoky. pref. d'Emile Turdeanu. Paris: Beauchesne, 1980, p. 41–93.

[21]**Димитрова-Маринова**, Димитринка. Богомилството и богомилската литература в културната традиция на X век. – В: *Преславска* книжовна школа, 7. Шумен: ШУ Епископ К. Преславски, 2003, с. 331–342.

[22]Цит. по **Ангелов**, Димитър, **Примов**, Борислав, **Батаклиев**, Георги. Богомилството в България..., с.99.

[23]**Des Hl. Johannes von Damaskus.** Εκθεσις ακριβης της ορθοδοξου πιστεως in der ubersetzung des Exarchen Johannes herausgegeben von Linda Sadnik, b. 2, T. 14, c. 16–18. – (Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris fontes et dissertationes, (V2).

ние за Тивериадското море[24], познат в славянските кирилски ръкописи в три основни редакции[25]. Сравнително строен теогоничен разказ в духа на богомилското учение присъства в първата част от редакции А и Б на апокрифа. В редакция Б текстът е приписан на светите отци Григорий Богослов, Василий Велики и Йоан Дамаскин. Независимо от първоначалното впечатление за профанация, този апокриф свидетелства не само за високата образованост на своя останал анонимен автор, но и за неговата способност да пресъздава в популярен вид информация, почерпана от високо богословски текстове и апокрифи, като ги съчетава и с нехристиянски представи.

Теогоничният разказ[26], с който започва апокрифът, следният е:

„Прежде Бг҃а їземли бѣсть Гд҃ь Сава҃ѳь в трехь комарехь на возьдоусе въ велелѣпотѣ славѣ своеи безначалнѣ цр҃ь неведомы таїнѣ присносвщнѣ (+ї

[24]След предаването на статията за печат публикувах критично издание на апокрифа по три основни редакции: **Димитрова**, Димитринка. Сказание за Тивериадското море. Текстологическо изследване и критическо издание. София, Издателски център Боян Пенев, 2014 (Studia medievalia Slavica et Byzantina, 4).

[25]Апокрифът е въведен сравнително рано в научно обръщение (**Щапов**, Афанасий. Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия. – В: *ЖМНПр*, 1863, март, с. 91; **Порфирьев**, Иван. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. – В: *СОРЯС ИАН*, (Санкт-Петербург), 17, 1877, № 1, с. 87–88; **Барсов**, Елпидифор. О бытии неба и земли. – В: *ЧОИДР*, 2, 1886, № 3, с. 5–8; **Мочульский**, Василий Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубинной книге. – В: *Русский фил. вестник*, 17, 1887, с. 173–177, **Срезневский**, Всеволод. Отчет... о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии. – В: *ИОРЯС ИАН*, 9, 1904, № 3, с. 99–104; **Димитрова-Маринова**, Димитринка. Богомильская космогония в древнеславянской литературной традиции. – В: *От Бытия* к Исходу. Москва: 1998, с. 51–57) и е бил предмет на разнообразни научни интерпретации (**Веселовский**, Александр. Разыскания в области русского духовного стиха. 11, Санкт-Петербург, 1891, с. 40–51; **Драгоманов**, Михайло. Забележки върху славянските религиозно-етически легенди. Ч. 2. Дуалистическо миротворение. – В: *СбНУНК*, 7–8, 1892, с. 257–314; 10, 1894, с. 3–68; **Коробка**, Николай. Образ птицы, творящей мир, в русской народной словесности и письменности. 1. Сказание о Тивериадском море и колядка о двух голубях, творящих мир. а) Образ птицы, творящей мир в „Сказание о Тивериадском море". – В: *ИОРЯС ИАН*, (Санкт-Петербург), 14, 1909, № 4, с. 175–195; 15, 1910, № 1, с. 105–147; **Радченко**, Константин. Этюды по богомольству. – В: *ИОРЯС*, 15, 1910, № 4, с. 73–31; **Марков**, А. „Море Тивериадское" в дуалистической легенде о сотворении мира. – В: *Этнографическое обозрение*, 25, 1913, № 1–2, с. 64–75; **Иванов**, Йордан. Богомилски книги и легенди. под ред. [с предг.] Димитър Ангелов. (репр. изд.) София: Наука и изкуство, 1970, с. 303–311; **Кузнецова**, Вера. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд. СО РАН НИЦ ОИГГМ, 1998, с. 29–48; **Badalanova Geller**, Florentina. The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition. – В: *The Old Testament* Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity. ed. by Lorenzo Di Tommaso and Christfried Böttrich with the assistance of Marina Swoboda. Mohr Siebeck: Tübingen, 2011, p. 13–157. Апокрифът е известен предимно по руски преписи от XVII–XVIII век в три основни редакции (А, Б и В).

[26]Текстът се цитира по препис от XVII в., сб. № 162 от сбирката на Болшаков (фонд № 31 от Руската държавна библиотека – Москва), основен за редакция Б.

несозданнъи)[27] несказаемъ нероженъїї ї незачатъ ї невестимъ ї неwсказаемъ (несказане и нерод̑ еїсѧ и незачатъїї и невѣдомъїї и невместимъїї и неосказаемъїї) ї бесмертнъїї ї безплотнъїї. Тогда бъістъ свѣть w лица Гдня Гда Саваwфа сем̑ седмицею свѣтлѣе свѣта сего. Ризъ его бъіша белъ ꙗко свѣ свѣтозарное солнце w лица Гнѧ ї велелѣпота превъіспренаї лѣпота w лица Гня. Сѣдель Гдь (+ Саваѳѣ) в трехь комарехь на воздасе на престоле (в славѣ) превъіспреняа славъ своеѧ ї помъісли в себѣ Гдь Саваwфь w безначалнъїї wць wринѣвь w (+ стаго своего) сръца роди̑ль себѣ Іс̑а (сына) Бжиа Христа встъ своїми пртъіми ї Дх̑ь стъїї їзпоустиль на него (+ првтъїї свwї и животворящїи)бѣль в голѣбинѣ wбразе. А тѣми тремѧ комарами прowбразоваль Гдь троичное безначалие Wць ї Сн̑ь ї Стъїї Дх̑ь. Na тѣхь трехь комарехь безначалнъїї тривесначанъ крест̑ь (и на темъ кретомъ) прowбразоваль Гдь Бг̑ь распѧтие Сн̑а Своего Назарѧнина скръїї в сердцъ ѕ себѧ ї Дх̑ь безначалнъїї ѕ Сн̑а в сер̑цѣ ї Дх̑ъ Стъіи w Оц̑а їходитъ ї на сыне (+ немъ и на небеси) почиваетъ ї на всѣхь вѣрующихь во їмѧ его. Wц̑ь (+ нашъ нбнъіи Гдь Саваѳѣ) незачать ї нерождень вбо а (онь) не сотвореннь Дхь стъїї ї несоздань (+ и нерод̑ень убо несотворенъ) но їходящь (из оустъ нисходящъ).

В основата на изложението, както се вижда от пръв поглед, стои учението за тринитарната същност на Бога. Светлината в изначалния образ на Бог Саваот е в унисон с описанието от Видението на пророк Даниил 7:9: Зрѧхъ дондеже пртли поставишасѧ и ветхїи дньми сѣдаше и одѣжда его бѣла ꙗки снѣгъ, и власи главъ его ꙗки волна чиста пртлъ его пламъ огненъ колеса его огнь пала.

В характеристиката на изначалната божествена същност е направен своеобразен колаж от фрагменти, имащи своите аналози в текстове, принадлежащи към официалната православна литература. Ако се опитаме да разделим цитирания откъс на сегменти, във всеки един от тях, с изключение на представата за предвечното съществуване на Бога в три камари, не се наблюдават антиканонични идеи. Определенията, дадени на трите божествени ипостаси, са паралелни с тези от Никео-Константинополския символ на вярата, към които са добавени подобни от „Богословието" на Йоан Дамаскин (в превод на Йоан Екзарх), от трактата „За божествените имена" на Дионисий Ареопагит[28] и други. Като цяло обаче откъсът противоречи по своята същност на източноправославната догма. И именно в това е една от особеностите в творческия подход

[27]Вариантите в епитетите са резултат от по-късни вмешателства в текста от страна на преписвачите, но във всички случаи добавките са правени в съответствие с богословската традиция. Текстът в скоби в цитатите на старобългарски представя по-важни разночетения, някои от които е възможно да са присъствали в архетипа.

[28]**Дионисий Ареопагит.** О божественных именах. О мистическом богословии. Санкт-Петербург: Глаголь, 1995.

на автора. По-специално внимание изисква представата за предвечното съществуване на Бога в три камари. В старославянските текстове комара се употребява като заемка от гръцки κομαρα – свод: (поставлнн небн акъı комарѳ) и като съответствието на гръцкото στοα – килия[29].

Важно е да се отбележи присъствието на тази представа в няколко преписа на еротапокритически съчинения в южнославянската и източнославянската ръкописна традиция. Първият е от сборник № 29 от манастира Савина, писан около 1380 г.[30] Текстът е включен като отделен фрагмент, следващ текста на Притчата за богатия и бедния Лазар, която е без край. Според А. Милтенова „От преписания текст не е ясно дали протографът е бил дефектен, или на л. 104 следва друго произведение. Приведеният пасаж има паралел в апокрифа за Тивериадското море – в по-късната му въпросо-ответна редакция"[31]. Издаденият фрагмент гласи:

...нев'си бо вь нъı д(ь)нь и вь полюд'нѣ сл̀н(ь)це мрькьнеть и люна не дасть света рекьши животъ сконьчавьше ни где бе б(ог)ь пръжде него не бе н(е)б(е)са не земле. [...?] wтвѣтъ ·г̑· комаре бехѫ на въздоусе и тоу беше вь три лица а҃нцъı и сотвори се единь w(ть)ць невидимъı. Wт чеса створише се ан(ь)г(е)лъı wт д(оу)ха с(в)таго. и w҃г'на. А б(ог)оу сл[ава].[32]

Заключителната формула поражда предположението, че фрагментът е зает от завършек на еротапокритическо съчинение. В по-късни южно- и източнославянски преписи този фрагмент обаче е вписан в кръг от космогонични въпроси и отговори. Това са: Сказаніе w прѣмдрости Глиґорїа и Васїлиа Їwана Бгословa (ръкопис № 771 от НБКМ, XV в.[33]), Сказаніе w прѣмдрости Грїґорїе и Василїа Їwанна Богослова (Синаксар № Н.21.(Š 12) от Народния музей в Прага, публикуван от И. Поливка[34]; Бесѣда трех свѧтителѣ, Григорїа Богослова, Ивана Златоустаго и Василїа Великаго с толкомъ от

[29] **Срезневский**, Измаил. Словарь древнерусского языка. т. 1, ч. 2. Е–К. репр. изд. Москва: Книга, 1989, с. 1263; комара – ж. горница, свод, кровля (Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову евангелию, Ф. Миклошичу, А. Х. Востокову, Я. И. Бередникову и И. С. Кочетову. Санкт-Петербург: Изд. А. С. Суворина, 1899, с. 328 ; κάμαρᾰ - свод, спалня (Старогръцко-български речник. състав. Мих. Войнов и др. 2. изд. София: Книпеграф, 1943, с. 397).

[30] Описанието на сборника е направено от Д. Богданович и е публикувано в съвместна публикация на Д. Богданович и А. Милтенова: **Богдановић**, Дмитрије, **Милтенова**, Анисава. Апокрифният сборник от Савина в сравнение с други подобни южнославянски ръкописи. – Археографски прилози, 9, 1987, с. 7–30.

[31] **Богдановић**, Дмитрије, **Милтенова**, Анисава. цит. съч. с. 13.

[32] **Богдановић**, Дмитрије, **Милтенова**, Анисава, цит. съч. с. 13. Цитатът е предаден според публикацията.

[33] Ръкописът е издаден: Софийска илюстрирана Александрия. Фототипно издание. Белград, 1987.

Патерика римскаго[35] (сборник № 925 от сбирката на соловецката библиотека, XVII в.); Бесѣда стѣихъ трех свѣтлей, Василіа Великаго Кесариискаго, Григоріа Бгослова і Иванна Златоустаго· с толкованиемъ отъ Патерика римскаго[36] (сборник № 1138 от сбирката на соловецката библиотека, XVII в.), идентичен според Порфириев препис от сборник № 942[37], Слово ѡ вопрошеніи Василие, Григорие и Іоана (сборник №1615 от сбирката на Погодин, РНБ, 1632 г.). Към тази група трябва да се добави и текст без заглавие, в който събеседниците отново са Василий, Григорий и Йоан (третата част, XVII в., от сборник конволут № 246 (336.19) от Олонецката сбирка БРАН). Тази група преписи на еротапокритически съчинения са до голяма степен паралелни. Петте руски преписа започват с един и същи въпрос, а в преписа от ръкопис 771 преди същия въпрос има още два въпроса и отговора. Тук ще бъде цитиран фрагментът от сборник 1138, който е най-последователен, като в скоби ще бъде посочено пояснение от сборник № 942:

Іванъ рече: гдѣ первие Бгъ бѣлъ, еже не бѣ свѣтаѧ Василии рече: свѣт комари три на нбсѣхъ въ тѣхъ комарехъ в сб. 942: тѹ бѣше Господь агньцемъ. А свѣтѹ нѣсть конца. Григории рече: протолкуй ми Трцѣ. Іваннъ рече: въ тѣхъ комарехъ Ѡцъ і Снъ и Стый Дхъ свѣтъ есть, а дрѹгии свѣтъ огнь есть[38].

Разглежданият фрагмент е поместен и в два български преписа на еротапокритически съчинения, също приписвани на тримата светители: Въпроси и отвѣтъ великаго Василиа, Григориа и богослова ѡана Златоустаго о васакомъ[39] (сборник № 106 от НБ – Белград, XVIII в.) и Въпро сти Василі Велѣкаго Григоеї бгослова Їѡана Златиѹстаго за васаки разѹмъ (сборник №437 от НБКМ – София, XVIIIв., писан в Котел[40]). И в двата случая интересуващите ни фрагменти са добавени в края на споменатите съчинения, като е въведено ново име – Ритор философ. Фрагментът ще бъде цитиран по преписа от сборник № 437 от НБКМ:

---

[34]**Polivka**, J. Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. – *Starine* 21, 1889, c. 202.

[35]**Щапов**, Афанасий., Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире. – *Православный собеседник*, 1861, 1, с. 252 (250–255).

[36]**Порфирьев**, Иван. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. – *Сборник* отдел. рус.языка и словесности ИАН, 52, 1891, с.385 (384–391).

[37]**Порфириев**, Иван. Апокрифические сказания о новозаветных лицах – *Сборник* отдел. рус.языка и словесности ИАН, 52, 1891, с.384, бел. 1.

[38]Пак там, с. 384–385.

[39]Bulgarski sbornik pisan prošloga vieka narodnim jezikom. Od Stojana Novakovića. – *Starine* VI. U Zagrebu, 1874: с. 53.

[40]Ръкописът е издаден фототипно: **Манолева**, Августа. Котленският сборник. София, изд. „ЕЛГАТЕХ" 2006.

Речи ритор философъ цо са зове единo философовъ речи единъ бгъ на нбо ами цо са три речи оцъ и синъ и стъıй дхъ а четвертое пртолъ гдннъ аще съе херувими и серафими седимъ речи нба има ѿ симь речи ѿ закона пребиваетъ ва вѣки вѣковъ аминъ.

вапро дѣ бѣши бгъ напредъ като немаши їоци свѣтъ ѿватриса три камарі са на нбето и на техъ е бъілъ бгъ на техъ да ги агнецъ и тамо са били дарѵви а светатмѵ нема краи[41].

Необходимо е да се отбележи замяната на лексемата комара с .r. кать риса в сб. № 106, което принципно не променя представата. Сравнението на фрагментите свидетелства за общ източник независимо от разночетенията. Фактът, че са запазени четири южнославянски преписа на еротапокритически съчинения, съдържащи разглеждания фрагмент, свидетелства за присъствието му и в южнославянската традиция.

За съжаление, не са ми известни гръцки текстове на еротапокритически съчинения, съдържащи разглежданата представа. Известен паралел може да се предположи във фрагмент от Виенската национална библиотека Cod. Theolog. №CCXLVII (Lamb. CCX) от XIII в.:

Ἐρ. Πρὶν οὐρανου καὶ γῆς ποῦ είστήκει ὁ Θεός; Απ. Ἐπὶ τόξοθ καὶ νεγέλης.[42]. (В.: Къде беше Бог преди небето и земята? О. В дъгата и облаците.)

Според Шчапов тълкуването на представата за трите камари в еротапокритичеката традиция отвежда към манихейски представи, че Троицата живее в :три отделни въздуха и свята: Отец – във висшия свят, Христос (υἱὸς του ἀιδίου φωτὸς, Θεὸς του ἡλίυ – във видимия свят – като сила на слънцето, като мъдрост на луната) и св. Дух – в най-чистия ефир (ἀνὴρ τέλειος)[43].

Представата за пребиваването на предвечния бог в трисъставно (тримерно) пространство може да се възприеме и като троен небесен свод. В случая може да се говори за наслагване на символи: върху „троичното безначалие" (символизиращо трите ипостаси) е поставен „безначалният кръст", определящ хоризонтално посоките в света, а върху него е разпятието, определящо посоките вертикално, и същевременно опозицията „ляво-дясно". Тази контаминация е своеобразно начало на космогоничния процес.

Като цяло цитираният епизод е изключително близък до символиката, която виждаме в иконата Отечество. Фразата: безначалнъıї ѿцъ чрнивь ѿ стаго своего срца роди себѣ Їса сына Бжиа Христа, която има

[41] **Манолева**, Августа. Котленският сборник... с.169.

[42] **Мочульский**, Василий. Греческие списки так называемой Беседы трех святителей. Варшава, 1901, с. 5.

[43] **Щапов**, Афанасий., Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире. – В: *Православный собеседник*, 1861, 1, с. 252.

своя аналог в стих 2 от псалом 44: Ѡ҃ръıгнѕ ср҃це мое слово бл҃гѡ҃[44] предизвиква специален интерес, тъй като съответства на догмата за предвечната същност на Логоса. На тази догма отделят специално внимание раннохристиянските апологети[45]. Според Тертулиан:

„А Правило веры, – дабы нам уже теперь объявить, что мы защищаем, – таково: им удостоверяется, что Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвел все из ничего через Слово Свое, происшедшее прежде всего. Слово это, названное Сыном Его, которое по-разному открывалось патриархам в имени Божьем, всегда слышно было в пророках, сошло, наконец, из Духа Бога-Отца и Благости Его на Деву Марию, стало плотью во чреве Ее и произвело родившегося от Нее Иисуса Христа"[46]. Според Ориген: „Първо – има един Бог, Който е сътворил всичко съществуващо, и Който привел всичко от небитие към битие, Бог – от първото творение и основополагане на съществуващото. .... Второ – църковното предание учи, че сам Иисус Христос, който дойде в света, бе роден от Отца преди всички твари. Той участва с Отца при сътворението на всичко съществуващо – „всичко чрез него стана" (Йоан 1:3). Трето – апостолите са учили, че Светият Дух, по отношение на чест и достойнство, е съпричастен на Отеца и Сина. ... Този именно Дух вдъхновявал всеки от светиите, както пророците, така и апостолите; един и същи, а не различен Дух е бил и у древните, и у тези, които са били вдъхновени при Христовото пришествие"[47].

Отците на църквата обаче се обявяват против разсъжденията за реда на появата на отделните ипостаси: според св. Григорий Неокесарийски: „И така, в Троицата няма нищо сътворено или служебно, или привнесено, което да не е било преди, а впоследствие да е възникнало. Синът не е имал в нищо недостатък пред Отца и Светият Дух – пред Сина, но Троицата е ненарушима и неизменна, и винаги същата"[48]. Към това определение може да се добавят разсъжденията на Йоан Дамаскин (според превода на Йоан Екзарх): „Не бѣ бо николїже оц҃ъ егда не бѣ сна҃, нъ купьно оц҃ъ купьно сн҃ь, ѡ҃ негоже рождень. Оц҃ъ бо бе сна҃ не можетъ сѧ нарещи. Аще бо бѣ

[44]**Норовская** псалтырь. Среднеболгарская..., с. 361.

[45]Вж **Поснов**, Михаил. История на християнската църква. т. 1. София: Анубис, 1993, с. 231–253; **Тертуллиан**, Квинт. О прескрипции еретиков. http://krotov.info/library/19_t/ter/tullian_contrum.htm#1214 (17.07.2012); **Ириней Лионский**. Против ересей (Обличение и опровержение лжеименного знания). Кн. 2, гл. 2. http://mystudies.narod.ru/library/i/irenaeus/2adv_haer/2ah02.htm

[46]**Тертулиан**, Квинт. О прескрипции..., гл. 13.

[47]**Ориген**. За началата..., с. 7.

[48]Символ на вярата от Григорий Неокесарийски: http://www.pravoslavieto.com/docs/sv_otci/sv_Grigorij_Chudotvorets/symbol_veruju.htm (26.05.2012)

не имъи сна, то не бѣ оц҃ъ ...[49]. Същевременно обаче в главата: (Слово и) w стъı троици от „Богословието" на Йоан Дамаскин подробно се разяснява съотношението между отделните ипостаси на тринитарния Бог, поради което някои изследователи смятат именно тази трактовка като основание за възникването на иконографския тип св. Троица – Отечество.

Снъ божии иночадъи отъ оца сѧ родивъ неw҃лучено и неостꙋпимъ и в немъ присно съı иматъ своıо ꙋпостась развѣ оча слово ꙋбо собьство и ꙋсиѧньe глетъ сѧ имьже безъ съвъкоупа и безъ вреда и без истока и без лѣта и безъ отълоучениѧ родивъша сѧ отъ оца. снъ же и образъ отьчи ꙋпостаси имьже есть съврьшенъı и въ ꙋпостаси, всѣмъ подобьнъ оцю съı развѣ нерожьствомь. Єдиночадъı же имьже единъ w҃ единого оца єдинъ сѧ роди. ...аще бо и стъıи дхъ w҃ оца исходитъ нъ не рожьствъмь нъ исходьствъмь...[50]

В „Сказание за Тивериадското море" обаче е предложена оригинална трактовка, която по своята същност е антиканонична, тъй като представя процеса на отделяне на ипостасите, който формира тринитарната същност на Бога.

Умелото включване на неканоничните елементи ги прави незабележими за недостатъчно образования реципиент, което определя присъствието на редакция Б на апокрифа за Тивериадското море в сборници, съдържащи произведения от официалната култова литература. Същевременно тук се залагат основите на следващата, изцяло антиканонична част, която изпълнява ролята на начало на кратката редакция. В нея продължава процесът на контаминация на книжовни (християнски) и устни (езически) представи, като на преден план е изведен умереният дуализъм.

Втората част започва със слизането на демиурга на водната бездна. Там той обаче среща водоплаваща птица (гоголь), която също се представя като бог, но признава властта на:

'Ї сниде Гдь на воздоухь на море Тивириѧть ї взрѣ Гдь на мори гоголıа плаваюцıа. И ста над нимь ї рече емꙋ Гдь: Тъı кто еси· Ї рече емꙋ Сатана: Аз есми Бг҃ь. Ї рече емꙋ Гдь: А ѧз кто· Ї Сатана рече емꙋ: Тъı Бг҃ь бг҃омь ї цр҃ь цр҃емь. (Гдь гдемъ.)

Формулите Бг҃ъ богwвъ цр҃ь/цареи/гдь господеи са характерни за Стария завет (Второзаконие, 10:17, Исус Навин 22:22; Псалтир 49:1; Даниил 2:47) и са тълкувани от Дионисий Ареопагит[51]. В случая по-любопитна

[49] **Des Hl. Johannes** von Damaskus in der übersetzung..., c. 106. – (Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris fontes et dissertationes, V).

[50] **Des Hl. Johannes** von Damaskus in der übersetzung..., c. 122–126. – (Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris fontes et dissertationes, V)

[51] **Дионисий Ареопагит**. О божественных..., с. 323–325.

[52] В преписа от Слепче то е гмурец.

е появата на орнитоморфното божество[52], на което по-късно е присвоено името Сатанаил. Без съмнение то е влияние на езически култ. Орнитоморфните представи за демиурзите са характерни както за средноазиатските и уралските митологии, така и за индоевропейската, и в частност – за славянската митология[53]. Включването на тази митологема в разглежданията тук текст не е случайна. От една страна, тя цели да покаже независимия от върховния Бог произход на втория демиург, а от друга – да внуши на реципиентите, че езическите божества по своята същност са нисши, и, както ще видим по-късно – осъдени като носители на злото начало (напълно в унисон със Стария завет). Така се утвърждава богомилската доктрина, че Бог и всичко, което произлиза от него, е само добро. Представата за произхода на втория демиург от водата е съхранена в една от южнославянските редакции на апокрифните въпроси и отговори, известна като Разумник – Бог видял отражението си във водата и му казал: Стани, брате, и бъди с мен: Да како дїавола ѥтвори Бѣ. Єгда сѣтвори Бѣ нбо и замла и видѣ Бѣ сѣнь своа вь водѣ и рече изъіди брате и бѫди сь мноа. И изъіде іако человѣкь и нарече Гѣ има емѹ Самаиль[54].

В българските фолклорни легенди[55] обикновено не се разказва за произхода на антидемиурга – съществуването на Бог и дявол се представя като факт. В тях обаче е загубена представата за орнитоморфния характер на съответното божество, запазена в част от руските и централноазиатски легенди. Затова пък всички те пазят точно представите за космогоничното гмуркане на втория демиург и за появилото се съперничество. Това дава основание на всички изследователи на апокрифа да констатират влияние на устната традиция при създаването на съответния писмен текст.

И така, съпоставителният анализ на изворите и новият смисъл, който се влага в представата за тринитарната същност на Бога, както и включването на представата за втория демиург, свидетелстват не само за високите богословски познания на автора на апокрифа, който, компилирайки символи и фрази

[53]**Веселовский**, Александр. Разыскания в области русского духовного стиха. XI. Дуалистические поверия о мироздании. – В: *СОРЯС ИАН*, (Санкт-Петербург), 46, 1889, № 6, 117 с.; **Веселовский**, Александр. Гл. 20. Еще к вопросу о дуалистических космогониях. – В: *СОРЯС ИАН*, прил. 3, LII, 1891, с. 105–136; **Драгоманов**, Михайло. Забележки върху славянските....; **Коробка**, Николай. Образ птицы, творящей мир...; **Eliade**, Mircea. Le diable et le Bon Dio: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine. – В: *De Zalmoxis* s Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Paris: Payot, 1970, с. 81–130; **Стоянов**, Юри. Другият бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес. С., Кралица МАБ 2006 с. 173-183 и цитираната там литература.

[54]**Иванов**, Йордан. Богомилски книги..., с. 260.

[55]**Иванов**, Йордан. Богомилски книги..., с. 327–357. Паралелни на тях са и легендите, записвани на територията на Румъния, както и други европейски легенди. По-подробно вж. **Eliade**, Mircea. Le diable et le Bon Dio: la préhistoire de la..., с. 84–89, 97–102.

от различни източници, създава текст с принципно нов смисъл. Апокрифът отразява умерено дуалистичните възгледи на богомилите, като същевременно е предназначен за по-широка аудитория, сред която все още са битували нехристиянски космогонични представи. Същевременно той се вписва в кръга на легендарната литературна традиция, характерна за старобългарската литература от XI–XIII в., част от която са „Повестта за кръстното дърво" на Презвитер Йеремия[56], „Българският апокрифен летопис"[57] и другите историко-апокалиптични текстове от този период[58], „Солунската легенда"[59], „Сказанието за Сивила"[60], както и разказът „Борбата на архангел Михаил със Сатанаил"[61]. Само че, за разлика от другите изброени произведения, разглежданият апокриф има откровено еретична основа, което и определя отсъствието му от българските сборници със смесен състав от периода XV–XVIII в. Единственият засвидетелстван препис от българските земи е от с. Слепче (днешна Република Македония), който е познат само по откъса, преписан от В. Григорович[62]. За съжаление, никой след него не е виждал този препис и няма данни за обкръжението му в съответния сборник. От друга страна, сравнително широкото разпространение на апокрифа в три относително самостоятелни редакции в руската ръкописна традиция от XVII–XVIII в. и многобройните рускоезични устни интерпретации пораждат твърдението за руския му произход[63].

Апокрифната теогония в славянските кирилски ръкописи е резултат от богомилския дуализъм. Авторите, позволяващи си интерпретации на тази забранена за тълкуване от източноправославното богословие тема, притежават не само необходимата образованост, но и творческо самочувствие. Включването на представи, заети от езическата митология, но интерпретирани в духа на цялостната концепция на произведението, е доказателство за оригинален авторски подход.

---

[56] **Jagić**, Vatroslav. Opisi i izvodi iz nekoliko juznoslovenskih rukopisa. – В: *Starine*, 5, 1873, с. 83–95; **Берлински** сборник. среднобългарски книжовен паметник от началото на XIV век с допълнения от други ръкописи. ред. Heinz Miklas, Лора Тасева, Мария Йовчева. Виена-София: КМНЦ, 2006. 456 с.

[57] **Иванов**, Йордан. Богомилски книги..., с. 280–287.

[58] **Милтенова**, Анисава. Цикълът от историко-апокалиптични творби в Драгановия сборник – произход, източници, композиция. – В: *Старобългарска литература*, 25–26, 1991, с. 135–144.

[59] **Ангелов**, Боньо. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 2. София: БАН, 1967, с. 63–66.

[60] **Милтенова**, Анисава. Сказание за Сибила (Археографски бележки, текстологическо проучване, издание на текста). – В: *Palaeobulgarica=Старобългаристика*, 8, 1984, 4, с. 44–72.

[61] **Милтенова**, Анисава. Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции. – В: *Старобългарска литература*, 9, 1981, с. 98–113.

[62] **Щапов**, Н. Цит. съч., **Щапов**, Афанасий. Исторические очерки народного.... с. 54–55

[63] **Кузнецова**, Вера. Дуалистические легенды о сотворении мира..., с. 48.

VI. „МЕЖДУ СВОИ И ЧУЖДИ“. ИЗ АРХИВИТЕ НА ПЕТЪР ДИНЕКОВ

МЕМОАРИСТЪТ ПЕТЪР ДИНЕКОВ И НЕГОВОТО „НЕПРЕКЪСНАТО ПРИСЪСТВИЕ"[1]

Любомира Парпулова-Грибъл

Спомените трябва да бъдат прости, конкретни и ясни, без сантиментализъм и без патос. Трябва да се издигнат над дребнавото, обаче без да идеализират нещата. Най-трудно е да се намери мярката. Спомените не трябва да предават прочетеното във вестници; те трябва да бъдат лични, да се чувства, че се говори за неща видени и преживени, всичко друго води до досада и безличие[2].

Петър Динеков

Моите спомени, птици в нощта,
Скитат бездомни, скитат унесени вън от света...

Николай Лилиев

Петър Динеков често разказваше своите спомени на студенти, колеги и приятели по време на вечерни разходки, сбирки и гостувания. Онези, които е записал, също са създадени нощем – времето, когато той е писал и своите научни изследвания[3]. За разлика от Лилиев, вечерните и нощните спомени на Динеков не бяха нито бездомни, нито вън от света. Разказвани с удоволствие, слушани и четени с интерес, те и днес живеят в паметта, в разговорите и в публикациите на неговите ученици, приятели и познати.

---

[1] Думи, произнесени от Блага Димитрова на паметната вечер за Петър Динеков, организирана от Полския културен център в София и Столичната библиотека (16 октомври 1992 г.). Вж. **Спомени** и размисли за Петър Динеков : 100 години от рождението му / [състав., ред кол.: Стоянка Стоянова Бояджиева ... и др.] София: АИ Проф. Марин Дринов, 2010, с. 308.

[2] **Динеков**, Петър. Дневник. Запис от 30 юли 1980 г. (ф. 904, а. е. 172, л. 86). Благодаря най-сърдечно на Евелина Белчева, на която дължа този цитат от „Динековите тетрадки", както наричаме помежду си дневника.

[3] „А след раздадения си ден, ... пише в късните часове на нощта своите научни трудове. Разгръщам тези „нощни" страници и се удивлявам на яснотата на мисълта." (**Димитрова**, Блага. Петър Динеков – учителят и приятелят. – В: *Спомени* и размисли за..., с. 67.) Текстът е препечатан от книгата ѝ: **Димитрова**, Блага. Отсам и отвъд. силуети на приятели. София: Котар 88, 1992, с. 94–122. За пръв път е публикуван в сп. Пламък, 24, 1980, № 10, с. 161–179.

Слушала съм разказите на акад. Петър Динеков при различни случаи от ранната пролет на 1965 г. до късния следобед на 24. XII. 1990 г., когато заедно със съпруга ми проф.Чарлз Е. Грибъл и проф. Климентина Иванова бяхме на кафе в дома му[4]. От спомените на Блага Димитрова съдя, че около две десетилетия преди моето включване в тази мемоарна традиция като слушател, читател и (пре)разказвач, Динеков вече е бил нейната главна движеща сила[5]. Изчела съм почти всички мемоарни текстове, които е публикувал, както и малкото обнародвани извадки от уникалния му по обхват и значение дневник. Забелязвала съм инкрустираните в тях варианти на устни спомени. Слушала съм преразкази на негови мемоарни разкази от общи познати; чела съм такива преразкази и в спомените и дневниковите записки на негови ученици и близки. Самата аз отдавна ги преразказвам в устна и, много по-рядко, в писмена форма.

През изминалите десетилетия вниманието на слушателите и читателите беше съсредоточено главно върху съдържанието на Динековата мемоарна проза. Един нов ракурс в отношението към нея се появи в есето-спомен на Блага Димитрова „Учителят и приятелят". Тя първа видя в тях произведения на изкуството и отбеляза двете най-характерни черти в стила на този „сладкодумен събеседник"[6] – малобройността на автобиографичните теми и важната роля на хумора. „Уж разговорлив, а малко говори за себе си ..." – отбелязва тя, – „[…] все за другите. И днес, като се опитам да очертая поне бегло 70-годишния му път, виждам, че зная твърде малко, почти нищо за него..."[7] Чувството за хумор влияе върху отношенията му с хората – той „разтоварва" околните с незчерпаеми смешки [...], без самият да се оплаква, освен „на джумбуш"; върху собственото му поведение – „постоянно се шегува със себе си, недоволен от постигнатото", и върху тона на мемоарните му разкази – „ако седне сам да си пише спомени, навярно целия си живот ще представи в смешна светлина"[8]. Блага споменава Динековото чувство

[4] **Спомени** и размисли за..., илюстрация № 76. На снимката са (отляво надясно) Петър Динеков, Гена Динекова, Климентина Иванова и Чарлз Грибъл.

[5] „Бе разбрал, че съм от новоприетите [...] и ме въведе в следването ми чрез паметта на Боян Пенев с няколко думи, изпълнени с пиетет към неговата личност [. . .]. Не си спомням дали при този първи разговор или по-късно той ми разказа, че имал злата участ да постъпи в Университета две години след смъртта на Боян Пенев (1927) и всички му повтаряли: няма смисъл да се следва славянска филология!" (**Димитрова**, Блага. Петър Динеков – учителят..., с. 61)

[6] **Димитрова,** Блага. Петър Динеков – учителят..., с. 59.

[7] **Димитрова**, Блага. Петър Динеков – учителят..., с. 65–66

[8] **Димитрова**, Блага. Петър Динеков – учителят..., с. 67, 72, 55

за хумор, дори когато говори през 1992 г. на паметната вечер за него: „Аз просто чувствам как той присъства тук и иска да отклони думите, иска да внесе малко дистанция и хумор. Така не му подхожда на него този тъжен, траурен тон, който и в мен се надига – една мъка за това, че невероятното е факт, него го няма!“ [9]

Динековата мемоарна проза привлича вниманието на читателите и слушателите и до днес. Интересът към нея видимо се оживи след 17 февруари 2003 г., когато, съгласно оставеното завещание, проф. Стефана Стойкова предаде неговия уникален по обхват и значение дневник в Националната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий". Непрекъснатото присъствие на мемоариста Динеков не е изненадващо. Преживял всички трудни времена, които България и Европа са изпитали през двадесетия век, общувал с много забележителни личности, той се вглежда в «човешката комедия» не като гневен съдник, а с мъдро и весело съпричастие. Но защо спомените на неговите съвременници не предизвикват такъв жив интерес и не са породили такава жизнеспособна – съществуваща вече седем десетилетия – разказна традиция? Причината, според мен, е Динековият талант на мемоарист. Той притежаваше нещо като шесто чувство за това кога, какво, пред кого и, най-важното, как да разкаже своите спомени.

В предлаганата статия аз ще се вгледам именно в процеса на разказване, преразказване и записване на Динековите спомени с оглед на следните въпроси: 1. Каква е динамиката на прехода между устните и писмени спомени на самия Динеков? 2. Как протича взаимодействието между конкретния текст и обстановката, в която той е разказан, чут или прочетен, т.е. комуникативната ситуация, която го поражда? 3. Какви са отношенията между Динековите мемоарни разкази и преразказите им от неговите слушатели?

Най-съществените характеристики на Динековия мемоарен репертоар са три: флуидност, полиморфност и оформяне на съдържанието и тона на текста с оглед на реалните или възможни слушатели, или читатели. Първите две от тях са споменати мимоходом от самия Динеков в един разговор с Дойно Дойнов. „Отклонихме се с приказките за [Борис] Йоцов – казва той на проф. Дойнов. – Разказвам ти ги по-обширно понякога, защото си правя и аз репетиция преди да напиша следващия очерк“[10]. Очевидно „репетициите“, т.е., устните

[9] Думи, произнесени от Блага Димитрова на паметната вечер за акад. Петър Динеков. – В: Спомени и размисли за..., с. 309.

[10] **Дойнов**, Дойно. Раздяла с Петър Динеков. – В: *Спомени* и размисли за..., с. 276. Текстът с незначителни разлики е отпечатан и в *Дойнов*, Дойно. Хората, с които живях... София: Булфирм: ИК „Златен змей“, 2009).

разкази, са предхождали и влияели върху окончателното оформяне на писмените варианти.

Динамиката на прехода от устен към писмен текст може да премине през четири основни фази: първична устност, първично записване, вторична устност и вторично записване. В началната фаза – първичната устност – се оформя текстът на спомена. Тя, макар и не задължително, е следвана от първичното записване, при което устният спомен се превръща в писмен текст. При третата фаза – вторичната устност – записаният спомен, обикновено инкрустиран в по-голям писмен текст, вече се чете пред слушатели. А когато прочетеният текст, повече или по-малко редактиран, бива отпечатан, настъпва фазата на вторичното записване. Характерна черта на динамиката на Динековия репертоар е и това, че устните разкази невинаги се отливат в писмена форма, т.е., че не е задължително първичната устност да бъде последвана от една или повече от останалите три фази. Преразказите на слушателите или читателите също преминават през една или повече от посочените четири фази. Засега е неясно доколко тези преразкази служат и като „репетиции" на писмените спомени.

Динеков имаше природната дарба да създава текстове, свързани по съдържание, организация, тон и настроение с очакванията на своите слушатели и читатели. Това до голяма степен обяснява необичайното дълголетие и интензивната динамика на неговия репертоар. Устните мемоарни разкази, както и породената от тях традиция на преразкази от непосредствени слушатели, не са ефимерни текстове. Организирани чрез устойчиви фабули, мотиви и формули, те се актуализират често, в течение на много десетилетия и пред различна аудитория. Поради това и след смъртта на Динеков (22. II. 1992 г.) устната преразказна традиция не заглъхна. Тя спонтанно се преструктурира и продължава да живее и да се развива. „Сладкодумният разказвач", макар и само духом, и днес е в центъра на тази традиция, но движещата ѝ сила вече са неговите предишни слушатели, които преразказват Динековите спомени. Традицията на писмените спомени също продължава да живее. Към нея са се присъединили и продължават да се присъединяват писмените спомени и преразкази на неговите непосредствени слушатели.

Динамиката на мемоарните разкази зависи до голяма степен и от взаимодействието между текст и комуникативна ситуация, т.е. от обстоятелствата, при които текстовете се създават и възприемат. Макар че тези обстоятелства са документирани сравнително рядко, за текстовете, които следват, аз успях да намеря информация от надеждни свиде-

тели. Намерих и публикувани варианти на устните спомени, които са били разказани, според тези свидетели, в съответните ситуации. Освен независимо документирани комуникативни ситуации, използвам и моите собствени наблюдения. Разказите на Динеков се разглеждат в контекста на наративната традиция на неговите ученици, колеги и познати. Всъщност, много от тях днес съществуват само в този вид.

Мемоарните разкази и съпътстващите ги комуникативни ситуации, които ще анализирам, гравитират около три известни фигури в българския културен живот – акад. Михаил Арнаудов, проф. Асен Златаров и писателя Чудомир. Тематичният център на първата група разкази е вариантът на устния Динеков спомен за Арнаудов, преразказан от Климентина Иванова. Тя го е инкрустирала в един необнародван досега свой спомен за комуникативната ситуация, който също се публикува за пръв път[11]. Ядрото на втората група е вече обнародваният спомен на г-жа Мария Антонова „Неизречени думи за акад. Петър Динеков", в който тя преразказва триптих от кратки устни спомени за Асен Златаров и описва обстоятелствата, при които го е чула[12]. Третата група е представена чрез уникалната комбинация между публикувания Динеков текст за майстора на краткия хумористичен разказ Чудомир и личния спомен на доц. Юлия Николова за комуникативната ситуация, в която е чула устна версия на този разказ[13].

1. „Ще ме печатат те, ще ме печатат..." И го печатаха!

Климентининте текстове ми попаднаха най-неочаквано през март 2011 г. Обадих й се по телефона, за да уточня датата на описаната от Антонова комуникативна ситуация. От "Неизречени думи" бях разбрала, че се познават още от Дулово (1974 г). Като чу над какво работя, Климентина спонтанно преразказа Динековия спомен за Арнаудов и описа обстоятелствата, при които го е чула. По моя молба тя незабавно и точно записа и ми изпрати както преразказа, така и собствените си реминисценции:

„Мила Любомира [...] Сега за разговора с проф. Динеков. При сбогуването си с него, мисля три дни преди да замина за Дулово, рекох, че към самото наказание се прибавя и вероятната забрана да се печа-

[11]Благодаря най-сърдечно на Климентина Иванова за разрешението да публикувам нейните текстове. Записите на имейлите се намират в моя архив. – бел.а., Л.П.-Г.

[12]**Антонова**, Мария. Неизречени думи за акад. Динеков. Текстът е цитиран по публикацията в Електронно списание *LiterNet*, 19. 06. 2008, № 6, (103).

[13]**Николова**, Юлия. Професор Динеков в Пловдив. – В: *Спомени* и размисли за..., с. 36–37.

тат текстовете ми, и че сигурно години няма да мога да се върна към работата си. Признавам си, че бях доста оклюмала. (Още не бях се видяла с Тончо, при когото оставих всичките си материали и който ме поуспокои, като ми обеща, че никой няма да има достъп до тях, а той ще направи всичко възможно, та въдворяването да приключи скоро.). Проф. Динеков помълча, пък каза, доколкото си спомням, приблизително следното: „Така е, сега трябва да имате търпение и да си пазите здравето и нервите, това е главното". И изглежда от тези думи се подсети, защото продължи: „А, бе, аз така казах на времето на акад. Арнаудов, като го видях, след като беше излязъл от затвора и четеше в Университетската библиотека. Тогава аз бях още млад и професорът с неговите близо 70 години в тогавашната обстановка ми изглеждаше съвсем без перспектива – обявен за фашист, на стари години лишен от преподаване, безработен, домът му – разсипан, а той седи в студа и чете ли, чете... И му казвам: „Защо се измъчвате, господин професоре, вървете, почивайте, пазете си здравето, нали виждате какво е времето – няма да Ви печатат..." А той ми отвръща (тук Динеков наподоби много точно интонацията на акад. Арнаудов): „А-а-а, господин Динеков, народът ни верно си го е казал: „Залудо работи, залудо не стой!" Ще ме печатат те, ще ме печатат..." И го печатаха!" Позасмя се, засмях се и аз и си тръгнах да се приготвям. Това е!"

Припомняйки си за моралната подкрепа, която е получавала от този спомен, Климентина Иванова значително разширява хронологическите граници на комуникативната ситуация:

„Но, между нас казано, когато в Дулово подготвях моята част от изданието на т. II на св. Климент Охридски без литература и благодарение на справките на приятели, и най-вече на Лили Грашева, и на Елка (която, с разрешението, получено благодарение на Тончо, не само идваше, но ми донесе и пишеща машина), и си човърках и другите неща, все се сещах и за думите на Арнаудов, и за съдбата на Дмитрий Сергеевич (Лихачов) – чудото на неговото оцеляване и това, което е направил в най-тежките години на войната и след това. Те, това са хора. А Динеков, може би дори без да го съзнава напълно, ми даде верния отговор – как да преживея не много приятния период! И ме печатаха..., ще кажа и аз, барабар Петко с мъжете, де!"

В самия имейл тя говори и за емоционалните реакции, които споменът е предизвикал:

„Мила Любомира [...] Имай предвид, че ти пиша каквото си спомням, тогава бях в голям стрес, но най-точно помня думите на Арнаудов

и интонацията. Нищо друго – нито обстановката, нито нищо... И че се засмяхме, или поне така ми се струва. Но аз тогава реагирах истерично и от ужас се смеех непрекъснато, та сигурно е било така. [...] Твоя: Климентина".

Помолих я за някои уточнения:

„Мила Климентина [...] Имам три въпроса: 1.Ти пишеш „Университетска библиотека", а Динеков в своя мини спомен (първи братовчед на твоя) пише „библиотеката на академията" („Михаил Арнаудов" в "Литература и култура", С. 1982, с. 345). Чудя се дали да го оставя, както си го написала, с бележка под линия за неволните „грешки на перото" или паметта при спомените, или да го променя? 2. Какво ще кажеш, да сложа ли [Константинова] и [Жечев] след имената на Елка и Тончо или да ги дам в отделна бележка? 3. Би ли ми дала някаква дата (поне месец и година) – не е нужно да е съвсем точна – на разговора ти с Динеков? Желая ти скоро да въздъхнеш и кажеш „Конец! На житие ново аз сложих венец"[14]. [...] Успех! Прегръщам те, Любомира".

Почти като при устна комуникативна ситуация, Климентина откликна незабавно:

„Мила Любомира, ето, изпращам ти каквото мога! Лека работа, а за мене скоро ще бъде – лека нощ, защото ужасно не ми се работи повече. Само дремя над една страница. Поздрави на всички!"

Конкретните отговори пристигнаха в прикачения към имейла файл:

„Мила Любомира [...] Сега по същество. 1. Доколкото човек може да е сигурен, мисля че проф. Динеков каза „Университетска библиотека", защото дори си я представих – студена и неподредена. Не изключвам да съм сбъркала, затова го остави така с бележка. Пък може и той да е сбъркал, но по-вероятно е да съм аз. 2. Разбира се и на Елка, и на Тончо фамилиите трябва да се сложат, и по-добре в скоби. 3. Заповедта е от 15. 02. 1974 г. и ми бе връчена на 17 или 18 февруари 1974 г. сутринта с няколкодневен срок да замина за Силистра, където ще ми кажат къде ще ме въдворят. Аз много се страхувах, че са ме определили

[14] „Натрупа ми се много работа – ми беше писала Климентина – новите лекции, изпит на докторант, че и безкрайно заседание в Центъра. [. . .] А на всичкото отгоре, нали не умея да отказвам, вчера [. . .] главният секретар на Синода еп. Наум [. . .] ме замоли да напиша спешно житие на новомъченици от Априлското въстание – убитите сестри от манастира при Ново село, които ще бъдат канонизирани следващата седмица! И не можах да му откажа... Не се смей, моля те, хич не ми е до смях." (прикачен файл към писмото от 16.III. 2012 г.) Климентина Иванова, невероятно, но факт, успя да напише и едно наистина хубаво житие.

за лагера Ножарево; казваха, че там е страшно. Мисля, че още на 19 отидох да се сбогувам с Динеков. [...] Твоя Климентина".

Получените писмени текстове, включително и преразказът на Динековия спомен, предават много точно нейния устен текст. Причината навярно е краткият интервал между телефонния разговор и разменените електронни писма. Дословно се повтарят, например, думите и изразите, с които тя описва как е реагирала на хумора в Динековия спомен: *„позасмя се, засмях се и аз"*; *„най-точно помня думите на Арнаудов и интонацията* [които Динеков предава в своя спомен]"; "и че се засмяхме". Дословни съответствия има и в разказа й за дългосрочния ефект на спомена – тя постепенно осъзнава, че именно чрез този спомен е намерила верния отговор на въпроса "как да преживея немного приятния период".

Устният преразказ на Динековия спомен очевидно беше повлиял върху структурата и стила на собствения ѝ спомен. В Климентинината поанта „И ме печатаха..." ясно отеква лаконичното заключение на Динеков "И го печатаха!", а то, от своя страна, е съкратен вариант на думите на Арнаудов: „Ще ме печатат те, ще ме печатат...". Прекосявайки границите между спомена на Динеков, Климентининия преразказ и собствения й спомен за комуникативната ситуация, словесната формула дискретно подчертава сходството между двете биографии („И ме печатаха..., ще кажа и аз"). Впрочем, самият Динеков още във въведението си насочва към това сходство: „А бе, аз така казах навремето на акад. Арнаудов, като го видях, след като беше излязъл от затвора..." В унисон с тона на неговия спомен са и елементите на хумор и самоирония в Климентининия разказ. А добавената пародийна поговорка "Барабар Петко с мъжете, де!" подсказва, че тя не мисли за себе си като за учен от величината на Арнаудов.

Разказът на Климентина не е единственото свидетелство за популярността на Динековия спомен сред младите литератори през седемдесетте години на миналия век. Двойственото възприятие на Динековия спомен – весела история, но и мъдър съвет – ми направи впечатление още през 1970 г., когато го чух за пръв път в преразказа-интерпретация на Кръстьо Куюмджиев. Току-що излезли от заседание в Института за литература, Кръстьо, Тончо Жечев и аз бяхме седнали на кафе недалеч от паметника на Цар Освободител. Между другите теми стана дума и за поредната забрана да се печатат техните работи. Усмихвайки се полуиронично, полупредизвикателно, Кръстьо каза: „Ще ни печатат те, ще ни печатат..." Тончо го погледна, поклати глава замислено и също се усмихна. Вероятно съм изглеждала озадачена, защото Кръстьо се опита да ми подскаже източника на фразата: „Нали така бил казал научният ти ръководител?"

Нов озадачен поглед от моя страна. Тогава той поясни, резюмирайки Динековия спомен: „Нали така отговорил Арнаудов, когато Динеков го попитал защо всеки ден идва да чете в библиотеката, като знае, че няма да го печатат". Фразата "ще ме печатат те, ще ме печатат...", очевидно, още тогава беше станала нещо като поговорка сред моите по-старши колеги.

Динеков не само е разказвал многократно своя спомен, но и е публикувал негов вариант в писаната през 1979 г. обширна статия „Михаил Арнаудов". Предназначена за широка аудитория, тя завършва поредицата от четири негови текста за делото на починалия предната година Арнаудов (28. II. 1978 г.). Жанрът, времето на създаване и конкретният текст на статията задават началната комуникативна ситуация, в която се е очаквало читателят да възприеме този текст. „След последната война – пише Динеков – в един от най-трудните моменти в живота на проф. Арнаудов, когато – поради познати на всички причини – неговото име не се явяваше в печата, той пристигаше всяка сутрин в библиотеката на академията, взимаше Каравеловите вестници и потъваше в техните страници до късен час. Аз го наблюдавах и си мислех: „За кога?" Беше вече 70-годишен, какви перспективи можеше да има пред себе си? Той бе забелязал моето недоумение, бе подозрял моя въпрос и веднъж съвсем неочаквано ми каза: „Аз се водя от народната максима: „Залудо работи, залудо не стой!" Бях поразен и дълго мислих – както някога младият Славейков, когато бе чул пословицата „Да би мирно седяло, не би чудо видяло". Отговорът на Арнаудов бе не само прям, но и дълбоко оптимистичен. И той излезе прав: всичко, което написа тогава, по-късно бе отпечатано. Трудът за проф. Арнаудов бе граждански и нравствен проблем. За него, учения, трудът беше преди всичко дълг към науката. Затова той работеше с въодушевението на първите строители на българската култура, с апостолска всеотдайност"[15].

От записаните устни преразкази и от автентичния писмен текст на Динеков личи, че динамиката на отношенията между тях зависи в значителна степен от комуникативната ситуация, т.е. от повода и времето на разказване/написване на спомена, авторската цел, контекста и реалните или потенциални слушатели и читатели. Начинът, по който устният разказ се споделя в тесен приятелски колегиален кръг, неминуемо се различава от този, по който писменият вариант се предлага на вниманието на широка, разнородна и променяща се с времето аудитория.

[15] **Динеков,** Петър. Михаил Арнаудов. – В: *Динеков*, Петър. Литература и култура. [сб. статии]. София: Наука и изкуство, 1982, с. 345.

Поради това, например, в устните разкази/преразкази се назовават причините за забраната да се печатат работите на Арнаудов, а в статията четем само „поради познати на всички причини". Динеков е знаел, че през 1979 г. мнозина слушатели и читатели вече са нямали представа за сложните обстоятелства по времето, за което се отнася споменът му. За него е било ясно, че хората, които не са добре запознати с биографията на Арнаудов, ще възприемат фразата повече или по-малко буквално, а за онези, които знаят за неговите житейски проблеми в миналото, тя ще прозвучи като намек за действителните обстоятелства. Навярно по същите причини в писмения текст той е смекчил и предизвикателните нотки, присъстващи в някои ключови епизоди на устните варианти.

Публикуваният текст съдържа редица детайли, които присъстват и в споделените в тесен кръг устни спомени. Дословно се повтаря, например, една от ключовите фрази – добре известната народна поговорка „Залудо работи, залудо не стой!" Други ключови фрази са или смекчени, или пропуснати. Смекчена е, например, лаконично-ударната поанта „И го печатаха!", засвидетелствана в преразказите на Климентина и Кръстьо. В статията тя е заместена с близкото по смисъл, но различно по тон, заключение: „И той излезе прав: всичко, което написа тогава, по-късно бе отпечатано". Някои моменти от спомена са отчасти обобщени, отчасти съкратени. В преразказа на Климентина стои: „Защо се измъчвате, господин професоре, вървете, почивайте, пазете си здравето, нали виждате какво е времето – няма да Ви печатат...". В статията, обаче, виждаме перифразата: „За кога?" Беше вече 70-годишен, какви перспективи можеше да има пред себе си?" Изцяло извън писмения текст е останала смислово-емоционалната доминанта "Ще ме печатат те, ще ме печатат", направила силно впечатление на Климентина, Кръстьо и Тончо.

Приликите и разликите между конкретните варианти зависят до голяма степен от предназначението на мемоарния разказ и, съответно, от тона на текстовете. Поводът за споделяне на устния спомен с тримата обещаващи млади учени са техните политически мотивирани перипетии. А незаявената, но подразбираща се, цел на разказвача – да ги насърчи да продължават да работят въпреки „не много приятните" обстоятелства. Поводът и целта на писмения спомен са доста по-различни. Поводът е кончината на известния учен, а целта – да се подчертае неговата страстна преданост към науката. Тържественият тон, както подобава на статия-посмъртен портрет, преобладава, а хуморът, иронията и политически предизвикателните детайли, характерни за устните разкази, са или смекчени, или елиминирани.

Въпреки посочените различия, в основата и на устните, и на писмените варианти на спомена, стои искреното и непоколебимо убеждение на Динеков, че ученият не бива да изменя на своето призвание – науката. Преразказите на неговите ученици и колеги свидетелстват, че и те, повече или по-малко директно, споделят това негово убеждение.

2. „Понякога бъди с тези, против които говориш. Иначе няма да оцелееш."

Не по-малко дълбоко е и убеждението на Петър Динеков, че човек не бива да принася своята литературна дарба и призвание в жертва на политическите или идеологическите страсти на момента. То е нишката, която свързва спомените в триптиха за Асен Златаров, известен професор химик, писател и общественик. Динековият устен текст е предаден доста точно в публикацията на Мария Антонова „Неизречени думи за акад. Петър Динеков". А собственият й спомен за обстоятелствата, при които го е чула, предоставя редица детайли относно акта на разказване и реакциите на двете слушателки:

„В един от късните следобедни дни дочитам [...] „ Последните дни на Йордан Йовков" на Петър Динеков. Имам усещането, че и аз съм там – край леглото на болния. Колко грижи от страна на приятелите му, но никой не може да помогне. Какво безсилие пред силата на смъртта. Обличам се и отивам при Блага [Димитрова]. Заварвам там акад. Петър Динеков. Още от вратата споделям мисли от прочетеното. Моля го да разкаже нещо за Йовков. „Сигурно има неща, които не сте споделили с читателите" – казвам аз. „Разбира се, вярно е това, което казваш, но сега нека да не говорим за Йордан Йовков, а за Асен Златаров".

И продължи със същия спокоен глас. „На времето, след Първата световна война, излязоха двете книги на Асен Златаров: "Цветя за него" и „Песен за нея". Разбира се, тези книги са посветени на жена му. Но искам да ви обърна внимание на следното: докато пишеше за любовта, той определено смяташе жената за аморално същество, тя, жената, казваше той, развращава мъжа...

Спомням си, че Асен Златаров обикаляше столицата и провинцията с човек на име Никола Атанасов, като единият говореше за политическата обстановка в света, а другият – за жестокостта на химическата война. И двамата имаха добър успех. Но какво казал веднъж Асен Златаров на своя другар по лекции! "Виж какво, хубаво, много хубаво говориш, но понякога бъди с тези, против които говориш. Иначе няма да оцелееш".

И третият интересен момент, който ми е направил силно впечатление, е: Асен Златаров беше голям трезвеник. Една вечер изнесе лекция против алкохола в една от залите на университета. На другия ден по обедно време в дома му пристигат студент и студентка да му поднесат букет цветя за добрата лекция. Двамата влизат, а на масата букет цветя и бутилка – против алкохола..."

И тримата се смеем от сърце.

„Та по този повод Асен Златаров все казваше: „Орезилих се с тази бутилка, тя ме направи за смях". А сега си отивам доволен, че ви оставям с усмивка" – каза акад. Петър Динеков и си тръгна"[16].

Аз самата чух този триптих от Динеков през лятото на 1990 година, при това пак у Блага Димитрова. Текстът не само имаше сходна композиция и тоналност, но и редица изрази в него бяха идентични с тези, които по-късно прочетох у Антонова. Дословно съвпадаха, например, Златаровият съвет „понякога бъди с тези, против които говориш; иначе няма да оцелееш", както и поантата цитат „орезилих се с тази бутилка, тя ме направи за смях". Помня, че глаголът „орезилих се" ме изненада. До този момент, а и след това, не бях чувала Динеков да го употребява. Затова още тогава предположих, че той цитира *verbatum* казаното от Златаров. По-късно присъствието на необичайния глагол и абсолютното съвпадение на цялата фраза „орезилих се с тази бутилка, тя ме направи за смях" в спомена на Антонова и в моя спомен, ме убедиха окончателно, че това действително е цитат на думите на Златаров.

Комуникативната ситуация, в която аз участвах, беше следната. Блага беше поканила Динеков и мен на следобедно кафе. Седяхме, както обикновено, в хола. Някъде в началото на разговора Динеков запита: „Любомира, разказвал ли съм Ви за Асен Златаров и бутилката?" Като разбра, че не съм чувала спомена, той погледна усмихнато към домакинята и каза: „Блага, Вие не се чувствайте задължена да стоите и да ме слушате". Отново към мен: "Блага го знае. Вече няколко пъти ме е чувала да го разказвам." И пак към домакинята: „Блага, май съветът на Златаров не Ви допада много". Блага отмести поглед встрани – знак, че няма намерение да оспорва думите му – и промени темата: "Добре,

[16]Благодаря най-искрено на г-жа Антонова за предоставената ми информация. Следните текстове в моя архив навеждат на мисълта, че Мария Антонова си е водила дневникови записки за тази среща. „Бихте ли ми казали горе-долу кога беше тази среща?" – запитах я аз в моя имейл от 9. III. 2012 г.) „По дневника – отговори ми тя, а и по автографа, установих, че датата [на срещата] е 12. X.1982 г., а книгата [подарена й от Динеков при тази среща – бел. а, Л.П.-Г.] е "Литература и култура", която е издадена същата година от изд. Наука и изкуство (имейл, 10. III. 2012 г.).

докато ти разказваш, аз ще отида да приготвя кафето". След като разсмя и мен със своя триптих, Динеков, добави под сурдинка: "Безпокоя се за Блага. Влага прекалено много сили и време в политиката. С политика може да се занимава всеки. Тя трябва да се занимава с това, в което никой не може да я замени – литературата. Политици – дал Господ". Блага влезе с кафето. Разговорът премина на други теми.

Както свидетелстват заключителните думи, целите на разказвача в тези две комуникативни ситуации са сходни, но не са идентични. В описания от Антонова епизод разказвачът е отличен импровизатор и психолог – за секунди намира в репертоара си подходящ спомен, за да постигне целта, която си е поставил: "А сега съм доволен, че ви оставям с усмивка". Изборът на Динеков беше сполучлив и през 1990 г. Но за разлика от комуникативната ситуация, в която е участвала Антонова, този път той не обяви своята цел. Наистина той разсмя и мен, но споделяйки безпокойството си за Блага веднага след мемоарния триптих, ми даде и основание да мисля, че намеренията му не се изчерпваха само с това. В моя случай разликата в темите и настроението на спомена и на заключителните му думи ме накара да се запитам дали няма връзка между политическата обстановка през лятото на 1990 г. и централния за спомена съвет: „Понякога бъди с тези, против които говориш. Иначе няма да оцелееш." Продължих да мисля над това и когато се прибрах вкъщи.

И тогава, и днес смятам, че съществуваше някаква вътрешна, незаявена пряко, връзка между спомена за Златаров и изказаното безпокойство за Блага. Това неочаквано съчетание сякаш излъчваше някакъв намек – съзнателен или подсъзнателен – че многолетното им приятелство няма да пострада от различията в техните представи за мястото на писателя на политическата арена. Това не е изненадващо. Още през 1980 година Блага е писала, че Динеков „е човек с широта и търпимост почти невероятни за нашата действителност. Всеки ограничен помисъл, всяка едностранчива преценка са му органично чужди. Той е способен да се извиси над дребнавите ежби, пристрастия и обиди, да разбере противоречивите човешки лутаници, да отцепи тънкия сноп лъчи от мрачния хаос в преходното. Рядък дар за критик, литературовед и културолог не само у нас, но изобщо в света, особено в днешния свят, разпокъсан от враждебни възгледи, групировки и домогвания"[17]. Дванадесет години по-късно, когато през 1992 г. смъртта отнема нейния някогашен професор, предан приятел и почитател на творчеството ѝ,

[17] **Димитрова**, Блага. Петър Динеков – учителят..., с. 59.

Блага пак говори с възхищение, но вече и с тъга, за неговото „безценно качество" да внушава със самото си присъствие, че трябва да се уважава „правото на различието", да се цени „именно това – своеобразието", и да се приема "другия, който е различен от нас"[18]. Очевидно комуникативната ситуация през 1990 г. представя един от многото случаи, за които се отнасят думите на проф. Красимир Станчев, че Динеков "винаги намираше време да те изслуша и да ти отговори, нерядко не директно, а разказвайки с присъщото си сладкодумство някаква подходяща за случая поучителна история"[19].

Триптихът „Златаров" поражда въпроса защо Динеков, въпреки че неведнъж е разказвал този спомен, не го включва в словото си „Асен Златаров и литературата", написано през 1975 г. по повод деветдесетгодишината от раждането и „почти 40 години" от неочакваната смърт на професора химик, литератор и общественик Асен Златаров. Не го включва и когато публикува словото в книгата си „В живота и литературата" през 1982 г.[20] Предполагам, че една от причините за това е дисонансът между юбилейно-възпоменателния тон на писмения текст и някои раблезиански по дух и стил епизоди в устния спомен. Друга вероятна причина е централната тема на триптиха: „Понякога бъди с тези, против които говориш. Иначе няма да оцелееш". През 70-те и началото на 80-те години тя навярно не е била така животрептяща, както около и след събитията от 1989 г.

При всяка от разгледаните тук тематични групи има многобройни и очевидни сходства между вариантите – устни и писмени. Те засягат съдържанието, композицията, стила и дори отделни сегменти от текста. Подобен тип инвариантност характеризира и другите тематични групи в Динековия репертоар. Струва ми се, че това се дължи на забележителната му способност да отсява текстове и образи, които са му направили особено силно впечатление, да ги запомня и да ги възпроизвежда в мемоарните си разкази в подходящи за случая варианти.

3. „Как Чудомир ми помогна"

Близостта между устните и писмените текстове се дължи и на привичката на Динеков да разказва спомените си и преди, и след като ги е

---

[18] Думи, произнесени от Блага Димитрова на паметната вечер за Петър Динеков. – Вж *Спомени* и размисли за..., с. 309.

[19] **Станчев**, Красимир. "Винаги сред младите". – В: *Спомени* и размисли за..., с. 154. Текстът е препечатан от сп. *Читалище*, 110, 1980, № 9, с. 9-10.

[20] **Динеков**, Петър. Асен Златаров и литературата. – В: *Динеков*, Петър. В живота и литературата. [лит.-крит. очерци]. София: Бълг. писател, 1982, с. 245–259.

записал и публикувал. През 2010 г. това мое мнение получи солидна, макар и косвена, подкрепа от Динековия текст, използван в статията на Юлия Николова „Проф. Петър Динеков в Пловдив". Вместо да преразкаже известния ѝ спомен на нашия професор, Юлия е предпочела да цитира публикувания от него вариант[21]. Причината за необичайния избор? Юлия включва вече публикувания откъс от „Как Чудомир ми помогна" в собствения си спомен, защото в него е запазена "достоверността и увлекателността на устно разказания епизод"[22]. Динеков, пише тя, го разказал при една среща през 1974 или 1975 г., след като младите преподаватели филолози от Пловдивския университет – бивши Динекови студенти – споделили притесненията си, че им липсва достатъчно опит във воденето на семинарни упражнения:

„През есента на 1936 г. бях назначен за учител по български език във Френския мъжки колеж в Пловдив. Първа учителска година, първи трудности. Особено ми тежеше първият час събота сутрин при четвъртокласниците (сега осми клас), по програма имах диктовка, т.е. обучавах учениците на правопис. Неприятна и досадна работа и за мен, и за тях. Диктувах някакъв текст, след това го преписвахме на черната дъска и поправяхме правописните грешки. Учениците дремеха, прозяваха се, гледаха през широките прозорци какво става в двора... Не знаех как да спася себе си и тях от тази скука.

Помогна ми Чудомир. Едно време имаше един хубав обичай: писателите да печатат цяла своя книга на подлистници в определен вестник в определен ден от седмицата. В един от столичните вестници („Зора") всеки петък сутрин излизаше разказ на Чудомир. Аз бях свикнал с Чудомировите разкази, че всеки петък следобед едва дочаквах вестника и веднага разгръщах страницата, на която оживяваха колоритните герои на Чудомир, станали вече много популярни. Каква радост за читателя, какво удоволствие да потънеш в този чудесен и забавен свят! Един петък вечер, мислейки за отегчителната утрешна диктовка, изведнъж ми хрумна да направя опит – да използвам току-що прочетения нов Чудомиров разказ, за да спечеля вниманието на учениците. При това текстът е много благодарен за упражнение по правопис: жив език, разнообразен народен речник, разговорен диалог. На другия ден влязох в класната стая и разтворих вестника: „Сега ще ви прочета един нов разказ" (Чудомировите разкази бяха кратки); ефектът беше удивителен:

[21] Вж **Динеков**, Петър. Как Чудомир ми помогна. – В: *Стършел*, 35, № 17801, 21 март 1980, с. 2.

[22] **Николова**, Юлия. Професор Динеков в..., с. 37.

учениците слушаха с видимо внимание, раздвижиха се, на места гласно се смееха; хуморът на Чудомир ги завладя. От този разказ след това продиктувах няколко изречения. Следващата събота повторих опита – резултатът беше същият. И така до края на годината. Учениците чакаха съботната диктовка с голям интерес: благодарение на Чудомир урокът по диктовка им стана любим час"[23].

Десетина дни преди материалът да излезе във в. „Стършел", аз също чух негов устен вариант. Обстоятелствата бяха различни, но и в този случай текстът от вестника е практически идентичен с устния вариант. След едно заседание в Института за фолклор, Динеков, Стефана Стойкова и аз тръгнахме по бул. „Руски". Разговаряхме за хубавите и интересни материали, които бяхме записали при последната експедиция за събиране на българските народни балади. На ъгъла с ул. „Раковски" Стойкова се сбогува и зави към спирката на тролей № 2, а Динеков и аз продължихме към Университета.

На спирката на ъгъла на „Толбухин" и „Руски" имаше доста хора. „Докато чакате автобуса – каза Динеков – ще Ви разкажа как Чудомир ми помогна, когато бях учител в Пловдив". Той вече завършваше разказа си, когато автобусът дойде. Беше препълнен и не успях да се кача. Развеселени от спомена, тръгнахме пеш към предната спирка. По пътя Динеков каза, че му се обадили от „Стършел" – много искали да напише нещо по случай 90-годишнината от раждането на Чудомир. Хрумнало му да разкаже как Чудомир спасил и учениците му, и него от скуката на занятията по правопис. Разказал ми спомените, защото му било интересно какво мисля за тази идея. Отчасти поласкана, отчасти постъписана отговорих, че идеята е много сполучлива – тонът напомня за разказите на самия Чудомир, а съдържанието ще бъде от интерес за широк кръг хора. Тролеят пристигна. Качих се. Динеков помаха с ръка за сбогуване и тръгна към къщи.

След около седмица, преди поредното заседание в института, той ми спомена, че му се обадили от редакцията да кажат, че много харесали материала и ще излезе в следващия брой. Статията излезе, но аз така и не я прочетох. Съдържанието ѝ вече ми беше известно. Прочетох я тридесет години по-късно във връзка със статията на Юлия. Все във връзка с това открих, че през 2010 г. едно ново поколение редактори също е решило, че споменът за Чудомир ще бъде от интерес и за съвременните читатели. По случай стогодишнината от рождението на Дине-

[23] **Николова,** Юлия. Професор Динеков в..., с. 36–37.

ков, вестник „Пловдивски университет“[24] решава да публикува именно частта от статията на Юлия, която разказва за обстоятелствата, при които тя е чула мемоарния разказ, както и приведения обширен цитат от Динековия текст за Чудомир.

Вариантът, който аз чух на булевард „Толбухин", беше малко по-пространен от текста в „Стършел"[25]. Той започваше с два кратки епизода, споменати и от Юлия, но невлезли в „Как Чудомир ми помогна". Първият – за разходките и разговорите с пловдивските театрали Петър Стойчев и Атанас Георгиев – бях чувала от Динеков и преди (във връзка с Йордан Йовков). Вторият – за учениците, които пристъпвали от крак на крак в хладните сутрини с погледи, вперени в улицата, по която обикновено се задавал закъснелият им класен ръководител – чувах за пръв път. Сега, в контекста на писаното от Дойно Дойнов, виждам, че разказаните на бул. „Толбухин" мемоари са били една от обичайните "репетиции" преди написването на спомена. С други думи, това е била началната фаза на прехода от първична устност към първично и вторично записване, по-конкретно, към написания, както обикновено, на ръка, с писалка и мастило Динеков текст, и после – към редактирането и публикуването му във вестник „Стършел".

* * *

Мемоаристът Петър Динеков често и с лекота преминаваше от устното към писменото слово и обратно. Бих казала, че тези преходи му доставяха някаква вътрешна радост. В спомените му имаше разнообразни теми, ракурси и наративни похвати. Звучаха думи и интонации на реални действащи лица и на реални разказвачи. Усещаше се внимание към очакванията и интересите на слушатели и читатели.

И в трите разгледани тук тематични групи ясно личи полиморфността, т.е., многообразието на формите на собствените Динекови спомени – несъмнено личната гледна точка в разказите за Арнаудов и Чудомир; преплитането на собствени и чужди преживявания, впечатления и мнения в триптиха за Асен Златаров; краткият устен спомен-етюд, вписан в обширната статия, публикувана след смъртта на Арнаудов, и самостоятелният, но също кратък, наратив за Чудомир. Също

[24] **Николова**, Юлия. Професор Динеков в Пловдив. – В: *Пловдивски университет*, бр. 10 (405), год. XXVIII (декември 2010 – януари 2011), с. 11. Електронен текст: http://uni-plovdiv.bg/uploads/site.

[25] Благодаря най-сърдечно на Юлия Николова, от която получих сканирана публикацията във в. „Стършел." – бел. а., Л.П.-Г.

очевидна е и флуидността, отсъствието на статичност при тези разкази. Тя неизменно присъства като възможност, която се осъществява многократно чрез динамичното преливане между устни и писмени текстове, публикувани и непубликувани наративи, собствени Динекови разкази и преразкази на неговите непосредствени слушатели. И при собствените разкази, и при слушателските преразкази сюжетът може да бъде кондензиран в една единствена фраза, както става със спомена за Арнаудов в устния преразказ на Кръстьо Куюмджиев, или пък, както е във варианта на Климентина Иванова, може да увеличи значително размера си, поемайки различни наративни притоци.

Днес репертоарът на мемоариста Петър Динеков живее в две генетично свързани, но не идентични, традиции. Традицията на неговите собствени разкази съществува само във вид на първично и вторично записване – собственоръчни записи и спомени, публикувани в статии, книги, в пресата и пр. Традицията на преразказите на неговите непосредствени слушатели обаче съществува както в устна, така и в писмена форма, и продължава да се развива. Тя също е полиморфна, флуидна и зависима в значителна степен от комуникативната ситуация. Характерна черта на композицията на преразказаните текстове е, че те се инкрустират в мемоарен разказ за комуникативната ситуация, в която разказвачът е чул оригиналния текст. Впрочем, този тип композиция е използван и от Динеков, когато той преразказва чут от другиго текст. За съвременните слушатели и читатели незаписаните от самия Динеков спомени са достъпни само чрез преразказите – писмени и устни – на неговите непосредствени слушатели.

Непрекъснатото присъствие продължава...

ЗА ГОВОРЕНЕТО, МЪЛЧАНИЕТО И МЯРАТА

Донка Петканова

Известно е, че през Средновековието се създават и превеждат най-продуктивните, свързани с религиозното възпитание и църковната практика, жанрове - – житията във всичките им разновидности, ораторската проза, църковната поезия. Затова интересът на учените е насочен предимно към тях. През Българското средновековие обаче се разпространяват и други жанрове, кратки, на които науката е обръщала малко внимание. Един от тях е сентенцията. Намираме я в литературни творби (преводни и оригинални) като част от тъканта на произведението. Включените сентенции са привлечени от устната реч, научени са от книжовни извори – от Евангелието, от учебни помагала, от по-ранни литературни творби или пък са създадени от авторите. В текста те играят роля предимно на доказателства, на проверена безспорна истина, присъстват като логически заключения или правят мисълта на книжовника по-образна и достъпна. В българската оригинална литература сентенции се откриват в творчеството на Климент Охридски, у Черноризец Храбър, в "Беседа против богомилите" от Презвитер Козма, у Григорий Цамблак.

Най-популярната форма на разпространение на сентенциите обаче са сборниците с мъдри изречения. Те се оформят във Византия и са съставени по различно време. В България някои от тях са преведени в пълнота, от други се правят подборки или компилации. Така, както битуват сред българите, те са разнообразни по състав. Някои съдържат мъдри речи само от една известна личност, например: стихове от Менандър, поуки от Йоан Златоуст. Други са смесени, обхващат сентенции от различни времена и автори, и са на различни теми. Трудно могат да се намерят два абсолютно еднакви преписа. Това показва, че българските преводачи и преписвачи имат отношение към работния текст. Те съкращават едни изречения, други добавят или разместват, внасят понякога и езикови промени.

За какво са служили сборниците със сентенции? Познатите факти подсказват, че са били използвани в училищното обучение и в нравоу-

чителната църковна проповед. Естествено, били са и четени, щом като се поместват в състави с разнообразно съдържание.

Смесените сборници обединяват антични, християнски и фолклорни сентенции. Анонимните алегорични изречения навярно в ред случаи са народни. Голяма част обаче съдържат името на този, който ги е сътворил, или произнесъл при важно събитие. Античните сентенции са подбрани така, че да имат общочовешки характер и да не съдържат езически религиозни елементи. Ето защо църквата проявява към тях търпимост.

В сборника "Многолетна мъдрост"[1] поместих повече от 2000 сентенции, избрани от книжовни извори и разпределени по тематика. Дори в това издание, което далеч не обхваща всички мъдрости, разпространявани сред балканските славяни, силно впечатление прави обилието от антични сентенции. Те съдържат имената на Агатон, Антистен, Демокрит, Демостен, Аристотел, Платон, Сократ, Диоген, Езоп, Зенон, Катон, Клитарх, Александър Македонски, цар Кир, Плутарх и други древни философи, поети, историци, военачалници. Четени от грамотното население или слушани, а впоследствие цитирани при разговори, сентенциите са имали не само значение на поучения, но и са носели познавателна стойност.

Тематиката на сентенциите е разнообразна. Те засягат "вечни" теми, от които и днес ние се вълнуваме: живот-смърт, учение-знание, правда-неправда, приятелство, глупост, пиянство, богатство-бедност, война-мир, щедрост-сребролюбие, слава-позор, власт-управление, завист, труд и безделие, роднинство, родители и деца. Тези общочовешки теми чертаят образа на средновековния човек от една друга страна: той се интересува не само от религиозни проблеми, но и от политически, социални, битови. Те са свързани с поведението на човека в реалния живот и с философията на живота.

Една от интересните теми, застъпени в сентенциите, разпространявани по книжовен път, е темата за езика и говоренето.

Езикът на човека е даден за зло и за добро. Ето няколко примера, изразяващи синтетично тази мисъл: "Аникин рече:„Най-лошото нещо на човека и най-хубавото е езикът, защото с него прави и големи лошавини, и големи добрини"; „Да се пазиш от зли думи, защото на камшика ударът прави синьо, а езикът, дето удари, кокали строшава"; "Меч мнозина погубва, но не може толкова, колкото злият език"; "Добрата дума

[1] Вж **Петканова,** Д. Многолетна мъдрост. София, 1995 (всички цитати в текста са по това издание – бел. а., Д. П.)

и похвала – начало на любовта, лошата дума – начало на враждата"; „Езикът на човека му е и похвала, и падение"; „Славата и безчестието на човека е в говоренето"; „За печалната душа лекарство е словото"; Теофраст бе запитан: „Що е добро и зло?"- „Езикът" – рече".

Много често срещана идея в сентенциите е осъждането на многодумието и необмисленото говорене. Дават се съвети първо добре да се мисли и тогава да се говори, защото изреченото не може вече да се върне. Многото приказки се свързват с глупостта; препоръчва се въздържание в говоренето. Примерите са много, ето някои от тях: „Алукан. Така както лястовицата с честото си пеене прогонва песенната сладост, така многоречието прогонва беседващите"; „Бадемовият цвят гине от студ, защото разцъфва по-рано от всички, а хората се разрушават от много бързивост"; „Подобава непрекъснато да сдържаме езика си чрез разума и да задържаме потока на думите, за да не бъдем глупави гъски"; „Добро е много да слушаш, а малко да говориш, затова имаш един език, а две уши"; „Както владееш стомаха си, така владей и езика си, не го отприщвай, за да не му бъдеш роб"; "Нито птица., пусната бързо, можеш отново да уловиш, нито слово, излетяло навън, можеш да върнеш и хванеш"; "Слагай юзда на езика си, за да не говори много".

На прекомерното говорене се противопоставя мълчанието. „Богослов. Говори, когато чувстваш, че речта е по-добра от мълчанието, обичай мълчанието, ако почувстваш, че то е по-добро от говоренето"; „Гръмките гласове са празни, макар да се чуват силно"; „Или говори по-добре от мълчанието, или мълчи". Невинаги обаче мълчанието е добър знак. Животът е подсказал това на философите и те са го отразили. Например: „Бой се от мълчанието на лош човек, както от куче, което мълком хапе". Ако мълчанието често е израз на мъдрост и съобразителност, в други случаи то е проява на духовна пустота или скрива зли мисли, например: „Мълчаливият мъж след това ще отвори свада".

В сентенциите са набелязани и други страни на човешкото общуване – спазването на тайни и на обещания, отношението говорене-дело, безкритичното доверие към всяка дума, езикът като белег за нрава на човека и други.

Съветите, съдържащи се в сентенциите и констатациите, изразени в кратка форма, отразяват живота в неговото разнообразие и възгледите за правилно поведение. Човекът е съдник на самия себе си. Той е проумял, че добрият и злият човек се познават по езика, по „хортуването". Разумната реч води до похвала, а злата и неразумна – до падение. Дали ще говори много и необмислено, или мъдро ще мълчи, дали ще

си служи с непристойни думи или с медени и доброжелателни, дали ще празнослови или ще върши добри дела – той решава съдбата си, печели или губи. Налага се и въпросът за мярата, която се отнася и за други дейности, и е обобщен в следната сентенция, приписвана на Аристотел: „Всяка мяра е честна, безмерното е безчестно. Потребно е с мярка да се говори, с мярка да се работи, яде и пие, с мяра да се спи, просто всяко нещо с мярка да се върши".

Понякога подценяваме средновековния човек. Мислим го за необразован и ограничен, за вечен езичник или за религиозен фанатик. Той обаче наследява от вековете много разум и знания, а чрез своите писатели и евангелските притчи ги увеличава. Вглеждайки се в многообразните по произход и тематика сентенции в средновековните извори, аз си мисля, че днешният човек не се отличава съществено от средновековния в стремежа си към познание, към висока нравственост, към търсене на истината и осмисляне на човешките ценности.

ДО СОФИЯ И НАЗАД

Предраг Матеич

Когато пристигнах в София на 9 септември 1974 година, аз не знаех нито за значението на тази дата, нито за изключителните хора и забележителни събития, с които щях да се срещна. След като научих български достатъчно добре, през януари аз станах, доколкото ми е известно, първият американец, който беше приет да прави аспирантура в Софийския университет.

Мнозина си спомнят сложните времена и силните политически съображения, които играеха значителна роля в практически всички решения и действия, които засягаха България. Кой тогава би могъл да бъде както научен ръководител и ментор, така и пътеводител, който е в състояние вярно да представи българската култура, нейната история, нейното многообразие, нейната роля в миналото и в настоящето на българското общество?

Отговорът на този въпрос беше: академик Петър Динеков.

Аз съм му изключително признателен – повече, отколкото този кратък текст би могъл да изрази. Той беше един от най-културните, изискани, достойни, интелигентни и радушни българи, които някога съм срещал. Макар и да не беше с импозантна физика, той имаше забележително присъствие, начин на говорене и общуване, които можеха да накарат дори един двадесет и две годишен американец, комуто предстоеше да прекара много месеци и години в България, да се почувства добре дошъл.

В академичните среди той ме прие сърдечно, насърчаваше участието ми в конференции, публикациите ми, и, което е дори по-важно, запозна ме с български учени от няколко генерации, включително и с аспирантите, на които той беше научен ръководител. Аз имах изключителните възможности да се запозная и общувам с водещи български интелектуалци, писатели и художници от това време. Чрез него аз не само срещнах хора като Емилиян Станев, Блага Димитрова и мнозина други, но и добих възможност да прекарам известно време, общувайки с тях – дори имах непубликуваните им телефонни номера.

Повечето от моите преживявания в България – тогава и по-късно – бяха положителни. Признателен съм за възможностите, които ми бяха предоставени. Но най-вече съм благодарен за многото хора, които ме посрещнаха гостоприемно, бяха мои учители, сприятелиха се с мен и помогнаха за моето израстване.

Сред тях несъмнено беше академик Петър Динеков. За него аз винаги ще пазя най-дълбоко уважение и най-топли спомени. Нека е вечна паметта му!

„ЧОВЕК НА ДЪЛГА”

Венче Попова

Когато за последен път видях професор Петър Динеков – януари, 1992 г., беше поотслабнал, зимното му палто изглеждаше с по-голям размер от неговия и поглъщаше очертанията на елегантната му фигура. Професорът беше дошъл на събрание на Българско-шведското дружество за обсъждане на новия финансов план и избор на нов председател. Киносалонът на Съюза на българските писатели, където се бяхме събрали, обикновено бъбрив и забавен, сега беше смълчан, студен и скучен. Членовете на дружеството бяха от различни среди, макар да преобладаваха университетските. Посетителите бяха насядали разпръснато, очаквайки както началото, така и края на събранието.

Забелязал, че влизам в салона и вървя по средната пътека, професор Динеков стана и с присъщото си кавалерство ми подаде ръка за поздрав. Покани ме да седна до него откъм вътрешната страна на стола. Зарадвах се на неочакваната среща и с удоволствие приех поканата му, но видях поглед, който сякаш идеше отдалеко, спря се върху мене, за да си почине и миг след това се изгуби.

Падащата привечер беше доста мразовита. Какво ли е струвало на професора да прекрачи прага на топлия си дом, за да дойде на това събрание? Бях чула, че бил болен и се изненадах като го видях. От житейския си опит зная, че силните хора се мислят за още по-силни, когато тялото им отпада, но те вярват в опората на духа. А Динеков дух имаше.

Избягнах трафаретния въпрос: „Как сте?“ Нямаше да му допадне. Професорът беше честолюбив и суетен мъж и такъв въпрос щеше да го смути, а може би и засегне. На прав път бях, защото той веднага започна разговор, мотивирайки присъствието си: „Вера Ганчева ми се обади по телефона. Важно било присъствието на всички членове. Финансии ще се обсъждат, нов председател ще се избира... Не се чух с Радичков, виждам, че го няма още...“. После ме похвали за смелостта, че съм дошла в такова време. „Нали сме полувикинги!“ – пошегувах се и продължих разговора в този шеговит дух. Допадаше му.

От финансов план не разбирахме и двамата, но Динеков поразгледа отчета и цифрите в графите „приходи“ и „разходи“ и кимна едва забележимо с глава. Дойде ред за избора. Предложиха проф. Петър Пашов. Единствена кандидатура. Избрахме го с пълно мнозинство. Последваха ръкопляскания и добри пожелания.

„Добър е изборът ни, нали?“ – обърна се Динеков към мене и веднага продължи: „Пашов е подходящ за председател: умен, съобразителен, тактичен и... добър бизнесмен... Казвал ми е, че навремето бил приет да следва право. Това било първото му желание. Изкарал една година, но после така се случило, че се прехвърлил българска филология...“. Вметнах, че Пашов е много добър филолог и специално – граматик... „Това е най-силната му страна!“ Динеков ме чу, но продължи своята мисъл, че сега на творческите съюзи, културни дружества и сдружения са нужни бизнесмени.

Бях на по-различно мнение, но не бях извън обществената ситуация и оцених адекватната ù подкрепа от страна на професора. Нито времето, нито обстановката обаче позволяваше да обсъждаме темата. Между нас по същество тя беше изчерпана.

Напускайки салона, Динеков ми даде път да мина преди него и леко ме побутна по рамото като знак, че върви след мене. При изходната врата той протегна ръка и без да каже „довиждане“ или „сбогом“ замени етикета с думи, които ме развълнуваха с искрения си тон: „Радвам се, много се радвам, че се видяхме...“ „Аз също!...“ – отговорих му. „Вземете такси!“ Едва направих крачка и се обърнах назад да му махна с ръка, но повече не го видях. Сякаш се беше стопил, потънал, изчезнал сред тези, които бяха около него.

Ръмеше дъжд или пръскаше сняг – все едно. Усещах върху лицето си и едното, и другото. Крачките ми не бяха нито бавни, нито бързи – бяха такива, с каквито се гази из киша. Съзнанието ми беше запечатало образа на Динеков и вървях по пътя с него. Но неусетно посоката, в която отивах напред към площад „Славейков“, свърна някъде по коридора към 148 аудитория. Влизаше професор Динеков. Не много висок, но с издължена елегантна фигура. Той носеше елегантност. Не само с фигурата си, но и с походката си, с начина, по който изкачваше стъпалото към катедрата и кимваше с глава на аудиторията като знак за поздрав и начало на лекцията.

Елегантността беше най-неуловимото, вътрешно присъщо качество на професора. То беше част от човешкото му естество, от натурата му, предопределена да носи елегантността като хармонично устройство на

интелект и характер с жестове и мимика, на гласов тембър и интонация с пластични движения или с малки крачки върху пространството на катедрения подиум.

Динеков разпознаваше безпогрешно онези, с които работеше и общуваше. Не беше алтруист, за да посвещава времето си на амбициозни и претенциозни млади хора, които искаха да надскочат вътрешния си ръст, но не беше и егоцентрик, измерващ времето само за себе си и чрез себе си. Беше себеотдаден не само на науката и академичната си кариера, но и на онези, на чиито интелект и способности вярваше.

За студентите и младите хора, които кръжаха около него – дипломанти, аспиранти, т. нар. научно-технически сътрудници към Института за българска литература, Динеков се ръководеше изключително от собствена преценка за качествата им. Никого не толерираше, никого не подценяваше. Винаги беше техен търпелив слушател, мъдър редактор на писменото и устното им слово, ироничен коректор на грешките в текстовете им и... неповторим учител. Те знаеха това и живееха със свое самочувствие, че той е техният учител.

Динеков леко подаваше ръка за поздрав и сърдечно ръкостискане, но протегнеше ли ръка към някого за подкрепа, държеше го с нея твърдо и отговорно.

Чакащите пред кабинета на Динеков за консултации бяха понякога голям брой. Случваше се да се отегчават от досадното чакане, но и да се развеселяват. Встрани от вратата на кабинета на професора, но близко до нея, имаше честичко по една-две или три-четири чакащи госпожици и млади дами. Макияжът, макар и скромен, разкрасяваше лицето им, а тоалетите им бяха стилни, елегантни и леко сексапилни. Това правеше впечатление, още повече в онова следвоенно време на недоимък и скромност. Тези чакащи госпожици и дами се държаха скромно и търпеливо, и най-важно – издържаха на подсмиванията на студентите, на двусмислиците им и най-вече на подмятането, че чакането пред кабинета ще да е по-голямо от престоя в кабинета на професора. Ведиъж Андрейчин, нямаше си друга работа, ами подхвърли на колегата си шеговито: „Ти, Пешо, си суетен човек... Ама ти отива, защото си ерген!" „Суетата, Любчо, е вид достойнство!" – не му остана длъжен Динеков. – „Ти от младини се бореше за друго предимство: да си именит член на Въздържателното дружество и горд трезвеник. Та и на сватбата си капка не близна" (Динеков беше кум на Андрейчин).

Динеков беше привлекателен човек. Имаше свободно и забавно поведение и особено обичаше да поддържа весело настроение в

компаниите, в които участва. Хуморът беше в душата му, която владееше „отвътре", влечеше го ту към импровизации, ту към създаване на анекдотични ситуации или прояви, които можеше безобидно да осмее.

На една вечеря във великотърновски ресторант, където бяхме със студенти, и оживлението през цялото време на тридневната ни екскурзия се създаваше от Петър Динеков и Михаил Василев (тогава той беше млад асистент по съвременна българска литература), хуморът бликаше от двата края на дългата маса. Двамата се надпреварваха в шегобийство, но никой не отсъждаше кой от тях е победителят. Стана дума за коли. Наскоро започна вносът им в България от Русия, Чехия, ГДР, Полша... Динеков уж между другото уведоми: колегата му Георги Цанев си купил „Москвич", Стойков – „Варшава", Иван Леков купил май „Шкода". И били много горди и щастливи. Но имали малък проблем – шофирането. Вносителите обещали да ги доставят в комплект с шофьори, но... не удържали на тази клауза... Смях. Един от студентите обаче реши да се пошегува с разказвача: „А Вие, професор Динеков, каква кола ще си купите?"

Динеков обичаше да се шегува, но шеги към него не му бяха по вкуса: „Аз, колега, обичам да се возя на такси и да спя в хотел".

Ден ли дойде, нощ ли превали, но се развиделяваше и ние напуснахме гостоприемния ресторант на търновци. На следващия ден ни чакаше обиколка по манастирите около Търново.

Сега не беше нито ден, нито нощ, а една кишава вечер. Продължавах пътя си, пресякох площад „Славейков" и тръгнах към „Левски", за да се кача на тролей. В съзнанието си носех двата образа на професора. Този, познат от годините. И този, който никога досега не бях виждала. Пак същият, но не съвсем същият. Боледуването или болестта (все едно) беше изписана на лицето му, както се казва, „като детска рисунка". Страданието няма грим, не търпи преструвка. Беше видимо и открито. Динеков беше достатъчно умен, честолюбив и искрен човек, за да не го прикрива. Носеше го с присъщото си достойнство. Каквото и да съм прочела, каквото и да съм знаела, каквото и да съм научила от житейската си практика, че достойнството е най-скъпото за човека, живял с достойнство, срещата ми с професора ми доказа още веднъж тази истина. Аз обаче като плоден червей продължавах да дълбая ябълката и да си мисля, защо Динеков с видимо влошено състояние е дошъл на това събрание, което щеше да мине и без него.

Изведнъж от стария архив на паметта ми изплува един спомен, а може би с него и отговорът.

Ето какво се случи веднъж през годините, когато четях лекции по съвместителство в Пловдивския университет (70–80-те години). Обадиха ми се от нашия деканат в кабинета, че „Пловдив искал" следващата седмица след дните, в които приключа лекциите си, да замина в Кърджали (Педагогическия институт) за лекции и консултации, сбирки с учители. Това означаваше около десетина дни отсъствие от къщи. Новината вся истински ужас в мен. Домашната ми ситуация беше твърде усложнена, за да отсъствам по-дълго време.

Излетях от кабинета и се втурнах към деканата за директен телефон до Пловдивския университет. В края на коридора точно по стълбите се качваше Динеков. Най-вероятно така съм го стреснала, че той прегради пътя ми и със строг глас ме спря: „Стойте, Венче! Какво се е случило?" Заковах се на място. Беше петък, към 17 часа – кротко време на нашия етаж. Минаха само няколко студенти, поздравиха и продължиха. Възбудено отговорих, че ми трябва пряк телефон до Пловдив, а в нашия кабинет няма и аз тичам в деканата. За Динеков такова поведение беше необичайно. „Директен телефон ли Ви трябва?! Елате, имам в кабинета".

Поведе ме обратно, отключи кабинета си, дръпна един стол, покани ме да седна, вля от гарафата вода и ми подаде чашата. „Моля, пийнете най-напред малко вода. Успокойте се, кажете какво се е случило. Дано няма нещо лошо".

Тази вода ме спаси. Помогна ми да се овладея и да се засрамя.

Динеков ми подаде слушалката и излезе. Говорих с Пловдив. Разбрахме се да се чуем пак. Дойдох малко на себе си, останах да изчакам професора. Той се върна, седна зад бюрото си и ме погледна право в очите. Лицето му не изразяваше нищо освен строгост. Полази ме срам – сто мравки плъзнаха по врата ми. Динеков стана друг – строг и недоволен, а гласът му равен: „Тази реакция, Венче, е от младостта Ви!" Последва кратко пояснение: „Вие сте млада, но сте в зрялата младост, а реакцията Ви е от детско-юношеската възраст. Зрялата младост не търпи детински прояви. Не ги допускайте. Те рушат авторитета на всеки сериозен човек".

Поех не думи, не забележка. Поех възпитание и мъдрост.

Но тук разговорът не свърши. За съжаление, продължи. „С пловдичани ще се разберете, както сте се разбирали толкова години досега. Вие сте човек на дълга!"

– „Човек на дълга"?! – обърнах се аз към него – Искате да кажете „на задълже-нието"?

Професорът се разсмя. Опитах се да обясня, че за мене изразът „човек на дълга" се отнася за човек, извършил героично дело, подвиг. И смисълът, и стилистиката, които носи, са високи, за да се сведат до професионална или житейска дейност, освен ако не се използва иронично. Динеков се съгласи с мене, но твърдеше, че трафаретът може да се приеме и в по-широк смисъл: „човек на дълга" може да бъде и този, който е отговорен към задълженията си и не търси оправдание или причини, за да ги отстрани от пътя си. Стигнахме до някакво съгласие, но Динеков си беше упорит. Всъщност аз не познавах никого от нашите професори, който да не упорстваше, когато защитава мнението си по някакъв въпрос от по-общ характер в спор с млад човек. Толерантността им към по-младите беше относително понятие. Отстъпваха, но бяха привързани към дидактиката и предпочитаха да бъдат слушани, а не опровергавани. Така че и аз предпочетох да се съглася с Динеков: изпълняваш ли отговорно задълженията си, свързани с работата в полето на твоята дейност, можеш да бъдеш наречен „човек на дълга". И защо за такъв човек да не използваме „висок стил"?

В такава насока развви професорът своето разбиране за израза. Интересно ми беше да го слушам, но от това по-леко не ми стана.

Пътят ми до тролейбусната спирка на „Левски" се скъсяваше, а мислите ми се измориха. От уморената мисъл откритие не се чака. Стига ѝ само едно прозрение: силният е силен дори, когато е слаб. Професорът беше вече физически слаб, но остана същият. Той прекрачва прага на дома си в една студена привечер и тръгва за събранието на Дружеството, защото с името и авторитета си приема за свой дълг да защити новата перспектива в развитието на важна българска културна институция. В неговите мисли и разсъждения тази постъпка не е подвиг, не е героизъм – тя е просто дълг.

НИЕ, НЯКОГАШНИТЕ СТУДЕНТИ

Маргарита Младенова

Ние, някогашниите студенти, се запознавахме с професор Петър Динеков на лекциите му по старобългарска литература, които слушахме в голям поток, образуван от специалностите „Българска филология" и „Славянска филология". Голямата аудитория 148 в централното крило на Университета едва ни побираше и, който искаше да седне напред, за да чува по-добре, бързаше още в началото на предишното междучасие да заеме по-предно място. Когато, още съвсем „зелени" и неориентирани, се питахме един друг кой е преподавателят, по-информираните отговаряха „Той е автор на всичките ни учебници по литература за гимназията, не сте ли обръщали внимание на имената на авторите?" Така беше, можеше да се провери в учебниците, които още пазехме за всеки случай, ако сме пропуснали нещо, да си го припомним. Аз имам един още по-ранен спомен, може да се каже, от задочна среща, който е останал в съзнанието ми от последните години на гимназията. По някакъв повод професорът беше поканен да говори по телевизията, мисля че имаше някаква литературна годишнина, която се отбелязваше навсякъде, и той беше човекът, който информираше масовия зрител за това по-подробно, под формата на интервю. Поразителна беше разликата между него и всички останали лица, които се появяваха на малкия екран. Излъчването на неподражаем финес, което беше много силно „на живо", се усещаше и по медията. Изключително премерените думи, без излишна екстравагантност, но и без нито една шаблонна фраза, произнесени с артистичната интонация на човек, свикнал да говори пред хора, беше завладяваща. Помня, че прекъснах всичко останало и седнах пред телевизора, за да го чуя, а после си помислих, че човек трябва цял живот да се стреми към съвършенство, за да се научи да говори така. Може би в този момент е кристализирало желанието ми да уча филология и да се науча да говоря, ако не като него, то поне някак в този стил.

Така беше и на лекциите в Университета. Завладяващата изискаността в речта и в цялото му поведение ни респектираха и привличаха безкрайно. Никога няма да забравя лекцията за сбирките от ръкописи на атонските манастири. Залата беше затъмнена и професорът прожек-

тираше диапозитиви – външния облик на сградите и, доколкото му е било позволено да заснеме, част от вътрешността и някои книги. За нашата преобладаващо женска аудитория беше ясно, че никога няма да можем да ги видим в действителност, но професорът се беше погрижил за нас и ни обогати с това знание. Помня шеговитите му забележки към мъжката част от нашите курсове – да се ориентират своевременно, защото ръкописите са много, а жени на Атон не се допускат. Все пак, трябва някой да опише цялото това културно богатство. „Ние сме толкова малко мъже, почти само колегата Красимир Станчев и аз. Останалите са жени. А ние, дори и да останем там до края на живота си, пак няма да се справим с всичко" – апелираше той.

По онова време имаше нещо като студентски дневници, в които преподавателите се подписваха за това, че отбелязаните студенти са присъствали на лекциите. Беше някаква странна формалност, защото проверката се правеше пак от студенти и никак не беше надеждна. Когато отговорниците на групите му занесоха дневниците след първата ни лекция, той ги изгледа неразбиращо и зададе с невъзмутим тон краткия въпрос: „Моля?" Демонстративното му неразбиране що за дисциплиниращa мярка е това прекрати опитите още в началото. За човек като него, преподавал още през първите години след Втората световна война, когато препълнените аудитории не са били в състояние да поберат жадните за знания младежи, възпрепятствани от войната или прекъснали следването си във връзка с нея, беше неясно защо трябва да се контролира присъствието – който се интересува, той е тук, а останалите няма смисъл да бъдат проверявани. В съзнанието ми е останал, разказан ни от него, спомен за тези първи години след войната:

Същата тази 148 аудитория, която едва побираше и нас, се препълвала всеки път до такава степен, че имало и правостоящи. На него му направило впечатление едно слабичко момиче, което не искало да рискува да остане в по-задните редове и всеки път си носело сгъваемо столче и сядало най-отпред, почти под катедрата, за да може да си води спокойно записки. Когато се случвало да отсъства, най-отпред на столчето сядало някакво момче, което също така старателно водело подробни записки. По-късно се оказало, че това е бъдещата проф. Розалия Ликова, а момчето, което я заместувало, бил съпругът ѝ, който поемал задължението да води записки от лекциите на професора, когато тя е възпрепятствана и не може да присъства. Нима след като е имал такива студенти можеше да се занимава с проверяване на отсъствията на новите калпазани? Но това не означава, че не проявяваше достатъч-

но внимание и учтивост към студентите си. Когато се случваше да го срещнем случайно на улицата, той отговаряше на нашите леко небрежни и сякаш забързани поздрави като спираше, сваляше шапка и леко се покланяше, а ние оставахме със зяпнала уста и с усещането, че този за нашите представи необикновено церемониален поздрав незаслужено ни издига до равнището на човека, който не се поместваше в никакви стереотипни представи в нашето съзнание.

Изключителното сладкодумие и отзивчивост на професор Динеков често ставаха причина негови колеги и студенти да го канят да разказва спомени – той беше прекарал целия си живот в Университета и беше живата му история, помнеше още професорите от началото на XX век и чрез него сякаш се докосвахме до ранните години на своята Алма Матер. Във връзка със 100-годишнината на Софийския университет се организираха различни събития, които да ни приближат към Началото. От тях в съзнанието ми е останал спомен за препълнената аула, в която проф. П. Динеков разказва спомени за своите професори, сред които и проф. Любомир Милетич. Тогава сякаш осъзнах как принципната деликатност и висока самовзискателност във всичко се предава от поколение на поколение, от учител на ученик, по тънката нишка на личния пример. Проф. Л. Милетич обичал, докато говори на лекции, да поглажда брадата си (тук проф. Динеков разяснява, че по онова време брадата не е била, както сега, атрибут на студентите и младите асистенти, а е отличавала само старите професори). Веднъж обаче, като направил обичайния жест, проф. Милетич почувствал, че под брадата няма вратовръзка – забравил да си я сложи на тръгване от къщи – и, въпреки че брадата закривала този пропуск във външния му вид, той се извинил пред аудиторията, отишъл до дома си на ул." Шипка", сложил си вратовръзката и се върнал да довърши лекцията. Все пак, голямо предимство е било, че повечето професори са живеели в непосредствена близост до университета и такова кратко прекъсване на лекцията е било възможно.

Но освен с непостижимата изисканост и деликатност на поведението, професор П. Динеков ни очароваше и с необозримата широта на познанията и дейностите си – те обхващаха не само всички периоди от развоя на българската литература, особено старобългарската, но и фолклора, и актуалния литературен процес, направо всичко интересно, което се случваше в нашата най-широко разбирана филологическа област. През 70-те и 80-те години фолклорът се радваше на особена популярност сред студентите. Във Факултета по славянски филологии функционираха едновременно два кръжока – по български фолклор и

по славянска етнография и фолклор. За нас, кръжочниците, неговите книги бяха основни „буквари", както ги наричахме тогава, от които започваше нашето запознаване с материята. Тъй като нашият кръжок по славянска етнография и фолклор имаше за патрон проф. Цветана Романска, при една от годишнините й поканихме проф. П. Динеков да ни разкаже спомени – и за нея, и за себе си, и за своя път на фолклорист. Заседателната зала шумеше, препълнена с кръжочници и техни приятели, и съмишленици. Но когато дадоха думата на проф. Динеков, залата утихна, без някой специално да се е старал да въвежда ред. Разказът за собствения път в науката беше вълнуващ и остроумен както винаги. Научихме за голямото му увлечение по най-новата българска литература, от която не преставаше да се интересува. Запомнила съм една от оригиналните му метафори: „Литературата е като хубавица – всички тичат след нея, но малцина се женят за нея." След което ни разказа за своята истинска и дълбока любов към фолклора, чиято външност е по-скромна, но радостта от работата върху него е не по-малка, отколкото от заниманията с литература. Сподели и спомени за проф. Цв. Романска, която познавал още от ученическите й години. Оказа се, че и тя се е увличала от литература, и то не само като читател, но и като поетеса. Веднъж му дала няколко свои стихотворения, за да чуе оценката му за своите поетични занимания. А тя била изцяло положителна и той насърчил младата поетеса от ученическата скамейка, която всички добре разбирахме, защото са малко хората, минали през нашия факултет, без да опитат перото си в поезията. Това обаче станало известно на строгия й баща – проф. Стоян Романски – и с литературните й занимания било свършено. Направил забележка не само на нея, но и на самия проф. Динеков, тогава още млад асистент, да не я поощрява в поетичното поприще. Казал му: „Аз я готвя за научна работа, а тя... " не помня вече каква е била презрителната дефиниция за писането на стихове, но съм запомнила леко ироничната усмивка на разказвача към строгия баща, който не позволявал на дъщеря си дори като странично занимание да пише стихове – всяко хоби може да отклони човека от трудния път на науката. Чувството за хумор съпровождаше всичките му лекции и други публични прояви. Скоро след завършването си участвах като слушател в националния симпозиум на фолклористите. На заключителното заседание проф. Динеков трябваше да обобщи работата на симпозиума. Когато излезе на катедрата, той спомена, че ще говори кратко, но после се увлече по интересната материя и говори точно 45 минути. В един момент си погледна часовника и хладнокръвно се извини на аудиторията,

която впрочем нямаше нищо против да го слуша още: „Извинете ме за дългото изказване, колеги. Аз обещах да говоря кратко, но човек като чете лекции 40 години, започва да не може да се изкаже за по-малко от 45 минути".

Едва тогава, когато вече бях завършила, научих и други факти за неговата роля в развитието на българската наука – че благодарение на него е създаден Институтът за фолклор, че през 80-те години беше ръководител на Кирило-Методиевския научен център, че работеше в тясно сътрудничество с колегите от Института за литература върху големи научни проекти като Кирило-Методиевската енциклопедия. И всичко това с присъщото му човешко благородство, с много симпатия към всичко в живота на неговите сътрудници и подчинени.

Младите жени винаги са се притеснявали от реакцията на началниците си, когато научат, че подчинените им ще имат деца, а това означава отсъствия от работа и грижи, които малко или повече откъсват човека от служебните задължения. В нашите феминизирани среди беше известно, че проф. Динеков е един от малкото директори, които посрещат такива новини с искрена радост и не се страхуват, че младите майки ще са твърде заети с децата си и няма да си гледат работата. И беше прав, неговото лично обаяние беше достатъчно силен стимул да не оставяш работата си, каквито и обстоятелства да ти пречат. Той умееше да поощри всяко постижение с добра дума и да прояви човешко разбиране към дребните грешки.

Веднъж превеждах на един чешки журналист, който искаше да вземе интервю от Йордан Радичков. Срещата беше в тогавашната сграда на Съюза на писателите, където на излизане срещнахме група писатели, току-що приключили някакво заседание, а сред тях беше и професор Динеков. Представихме го на госта, но докато превеждах, че това е академик Динеков, първо споменах близката ми от неотдавнашното студентство титла професор и преди успея да добавя, че е редовен член на БАН, всички присъстващи в един глас ме поправиха: „Академик!" Неговата реакция също беше светкавична: „На някои езици „академик" означава просто „студент"! Така е останал завинаги в моето съзнание моят професор – с безкрайните си познания за цялата българска литература и култура, и с онова топло отношение към всички около него, което българският народ нарича с най-хубавата дума – човещина.

СРЕЩИТЕ С ПРОФЕСОР ПЕТЪР ДИНЕКОВ ВИНАГИ БЯХА СЪБИТИЕ

Елена Сюпюр

Истинско събитие бе за мен през 1962 година – студентка четвърта година в специалността „Българска филология" в Букурещкия университет – когато от катедрата ме изпратиха в Съюза на писателите, за да придружа известния български професор Петър Динеков. Той ми бе познат по разказите на моите преподаватели по българска литература – Лаура Баз-Фотиаде и Димитру Завера, които са му били студенти в Софийския университет. Затова срещата в Съюза на писателите с професор Динеков и ме плашеше, но и събуди у мен огромно любопитство. В кратко време умението на професора да работи със студенти направи тази среща много приятна и същевременно особено интересно събитие за мен.

Тръгнахме да обикаляме Букурещ – по молбата на Професора да види местата, където са скитали българските емигранти през XIX век! Освен къщата на Каравелов – и мястото, където е бил БРЦК и където са се събирали Ботев, Левски, К.Цанков, Стамболов и други членове на Комитета, след хана на Манук, накрая заведох Професора да обядваме в Капша ресторант, за който се говореше, че често е бил посещаван от Христо Ботев. И досега си спомням вълнението, което усетихме и двамата, посещавайки това историческо за българите място.

Най-голямото събитие, истинско приключение, за мен, още докато бях студентка, стана искането от страна на румънското списание за световна литература „Секолул 20" да направя интервю с професор Динеков. Това интервю беше публикувано в списанието още през същата година. Не знам и не помня какви хлапашки, инфантилни въпроси му зададох тогава, но той много умело ми организира интервюто и ме спаси. Най-хлапашкият въпрос помня, че беше: „Кой съвременен български писател е най-известен?". Професор Динеков почна да се смее и ми каза: „Не мога да кажа само едно име, а, освен това, което и име да произнеса, като се разбере в България, при завръщането ми другите ще ме чакат с бастун!"

След като станах научен сътрудник в Института за Югоизточни европейски изследвания и пътувах в България често, всяка среща с Професора бе за мен събитие и то от най-интересните, тъй като той ми организираше срещи с български писатели или ми предлагаше интересни културни и литературни събития в София. От тези срещи, които навремето бяха всеки път от най-интересните за мен, научих страхотно много за съвременния литературен и въобще културен живот на България. А и се запознах с много видни български писатели, и всеки път разбирах, че и този, и този е …един от най-известните. Това беше отговорът, който професор Динеков ми даде на първия ми студентски хлапашки въпрос…

Едно от най-хубавите за мен емоционални събития беше моментът, когато – след дълъг разговор за романа „Антихрист" – професорът ми каза: „Утре ще се срещнем с Емилиян Станев". Срещнахме се пред старата Зоологическа градина. Аз едва не припаднах от вълнение пред Емилиян Станев, слушах ги как говореха много приятно, а по едно време Емилиян Станев каза :„Ама защо ние стоим тук пред Зоологическата градина? Много сме смешни!" После отидохме в бара на един огромен за времето си хотел, май се казваше „Москва", и няколко часа слушах като в транс гласа на Емилиян Станев, който разказваше и разказваше, и разказваше…И до днес съм признателна и на Петър Динеков, и на Емилиян Станев за тази абсолютно фантастична среща.

И до днес оставам признателна на професор Динеков, че правеше събитие от всяка моя среща със съвременната литература и култура на България, с един свят, който ме прие приятелски и ми разреши след това да пиша за него. Този свят, който стана – за щастие – и мой.

ОСОБЕНОСТИ НА СКАЗОВОТО ПОВЕСТВОВАНИЕ В РАЗКАЗИТЕ НА ЙОРДАН РАДИЧКОВ

Мария Китанова

По въпроса за литературния сказ Бахтин отбелязва: „Проблемът за сказа у нас бе поставен за първи път от Б. М. Айхенбаум[1]. Той възприема сказа изключително като настройка за устна реч и съответните ѝ езикови особености (устна интонация, синтактична постройка за устна реч, съответната лексика и т. н.). Айхенбаум съвсем не взема предвид, че в повечето случаи сказът е преди всичко настройка за чужда реч, а оттук вече като следствие и за устна реч.

За да се разработи историко-литературният проблем на сказа, предложеното от нас разбиране ни се струва много по-естествено. Струва ни се, че в повечето случаи сказът се въвежда тъкмо заради чуждия глас, който е социално определен, и носи със себе си редица гледни точки и оценки, нужни на автора. „Въвежда се всъщност разказвач, а разказвачът е човек литературен и в повечето случаи принадлежи към ниските слоеве, към народа (което именно е важно за автора). Той донася със себе си устната реч"[2].

Като разглежда фолклорния анекдот, Б. Ничев обобщава свързаните с него процеси в прозата с термина „маниер на сказа": "Сказовият маниер на повествуване представлява литературен похват на съзнателно използване в литературата на стила и изразния репертоар на народния сказител. Колкото и слабо да е проучен този въпрос, той има своите корени в самата повествователна стихия на народното фолклорно изкуство"[3]. За него сказът е свързан с анекдота и битовата приказка, а също и с някои особености като техния типово-стандартен модел, малкия брой типови герои и ограниченото количество ситуации, в които авторът ги размества. С възникването на сказа разказвачът неочаквано придобива индивидуален стил, език, мимика, жест"[4].

От посочените примери става ясно, че художествено-речевата форма **литературен сказ е вид стил или по-точно той носи особено-**

[1]**Eichenbaum**, Boris. Teoria „metody formalnej". – В: *Teoria* babań literackich za granicą. antologia. t. 2, sz. 3, wyb. Stefania Skwarczyńska. Kraków: Wyd. Literackie, 1986.

[2]**Бахтин**, Михаил. Проблеми на поетиката на Достоевски. прев. от рус. Константин Г. Попов. София: Наука и изкуство, 1976, с. 214–216.

[3]**Ничев**, Боян. От фолклор към литература. София: Бълг. писател, 1976, с. 237–246.

[4]Пак там, с. 240.

стите на „пряк стил"[5], който дава възможност на автора да включи в разказите си и елементи на пародия. В разказите на Йордан Радичков диалектизмите сами се **превръщат в персонажи**. С тази функция са натоварени думите **тенец, клюводръвец, дървоядец**.

1. Диалектизми – композиционни елементи.

Най-важната функция на определени диалектизми, които се използват като композиционни елементи, е спъването на целеустремеността на разказа[6].

„Внезапно сред тях се появи каикът на Гоца Герасков. Самият Гоца Герасков го нямаше в каика. Селяните и селянките започнаха да цъкат с езици и да разглеждат заека и каика. Никак не можаха да си обяснят как е дошъл каикът".

„Торлак наплиташе дъното на едно кошле, когато дойде горският и го попита кошле ли наплита, а оня му извика: "Кошле, кошле, ама и то душа носи, издъни му се дъното..."[8]

Диалектизмът *кошле* е словообразувателен диалектизъм. Думата *бръсти* се употребява с конкретното си лексикално значение 'яде зелена шума' – обикновено за кози.

„Мина край черницата Перуниката, поспря се, клюводръвците шушукаха или почукваха с човки дървото. Щом го видяха, млъкнаха и до един се обърнаха към него… Че то колкото копчета има само по гащиризона си, толкова клюводръвци няма по черницата! А Заяко гледаше клюводръвците и си мислеше: „Значи във всеки джоб мога да туря по един клюводръвец и пак ще ми останат два – три джоба без клюводръвци"[9].

Диалектизмът *клюводръвец* е употребен с основното си лексикално значение, подробно обяснено от автора – 'кълвач'.

2. Ефект на концентричните кръгове.

Новелата „Заекът" е конструирана върху няколко диалектизми. Първият микроконтекст е свързан с окарината, вторият е развит около тенеца, третият около клюводръвците и т. н. По този начин Радичков създава **ефекта на концентричните кръгове**. Този ефект се осъщест-

[5] **Китанова**, Мария. Стилистична функция на диалектизмите в съвременната художествена проза. София: ЕТО, 2008, с. 75.

[6] **Мутафов**, Енчо, Стайков, Димитър. Йордан Радичков. София: Бълг. писател, 1986, с. 36.

[7] **Радичков**, Йордан. Студено. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани разкази. т. 1. българска проза. София: Бълг. писател, 1979, с. 58–62.

[8] **Радичков**, Йордан. Торлак пише писмо на торлаците. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани произведения. в 3 тома. т. 1. разкази и новели. София: Бълг. писател, 1989, с. 100–107.

[9] **Радичков**, Йордан. Заекът. – В: *Радичков*, Йордан. Педя земя. разкази. ред. Цветан Николов. София: Профиздат, 1980, с. 158–159.

вява в няколко посоки. Някои диалектизми в разказите му се възприемат като **митологеми**. Обикновено те са обяснени подробно и се употребяват **само с основното си лексикално значение.** Този тип диалектизми се повтаря и то не само в един, а в цяла група разкази. Такива са *тенец, Бибино лице* (като топоним заедно с производните му), *гяволетина, клюводръвец, дървоядец*. Тенецът се превръща във **всепричина**, в **персонаж**. „И ако в някои краища на България се казва „вампир", по други „дракос", по трети „таласъм", по четвърти „тенец", то чрез творчеството на Радичков думата придобива като че ли някаква универсализация, напуска диалектната си среда и се осмисля вече не като диалектно название на „извънземен човешки дух", а на литературен герой[10].

Откритие на Й. Радичков е създаването на думи - персонажи. По този начин конкретните лексикални значения като че ли разширяват своя обем. Причината за това е многопосочността на стилистичната им функция. В такъв тип художествени контексти става ясно, че диалектизмът в художествената литература се отличава от диалектната дума, употребявана в нормалното си комуникативно поле.

3. Въвеждане на диалектизмите в художествения контекст.

Йордан Радичков въвежда голям брой диалектизми в своите разкази, като ги обяснява подробно и по такъв начин помага на читателя да разбере основното им значение. В разказа „Бибино лице" четем: „Бибино лице. Води наименованието си от биба. Черказците наричат така патицата. Тази дума е звукоподражателна. Ако се вслушаме по-внимателно в патешкото подвикване, ние ще доловим по-скоро едно равномерно „би-би-би", отколкото „па-па-па", както е прието в литературата. Вероятно първият заселник по тези места, щом е чул това „би-би-би", е дал съответно наименование на патицата биба…"[11]

В разказа „Тенец" авторът поставя мото – „Моля да поставите ударението на последната сричка – тенец, а след това пояснява: „Вероятно ще попитате какво е тенец? Тенецът е човек, който след смъртта си не отива никъде, а остава при нас"[12].

Думата *тенец* се среща в редица разкази на Радичков. Почти във всеки от тях авторът я пояснява. Последният контекст показва, че Радичков не само пояснява определена диалектна дума, а я поставя в състояние на конкуренция с книжовната или с диалектизми от други райони.

[10]**Попова**, Венче. Стилистична функция на някои категории думи в художествената литература. София: Нар. просвета, 1979, с. 52.

[11]**Радичков**, Йордан. Бибино лице. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани произведения. в 3 т…, с. 33–38.

[12]**Радичков**, Йордан. Тенец. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани произведения. с. 113–120.

По този начин се осъществява **преливността** на лексиката в художествения контекст.

„По градовете на меунката викат пашкул, а ние сме свикнали да викаме меунка"[13].

Този похват не е свързан само с доброто желание да бъде улеснен читателят. Една част от думите се разбират по смисъл от контекста. Друго е по-важно. Авторът поставя в динамични отношения елементи от двете подсистеми на българския национален език – книжовната и диалектната, използвайки **деавтоматизацията** като функционален белег. **Така се улеснява взаимното присъствие на тези елементи с различно историческо съдържание в един естетически контекст, но без да се нарушава неговата хомогенност.** Освен това по този начин той създава състояние на конкуренция между диалектната дума и нейното семантично съответствие в книжовния език, а също и между семантични еквиваленти от различни диалекти. По този начин диалектизмът, който е стилистично маркиран, се откроява и се запомня. Радичков употребява в редица разкази думата *тенец* като няколко пъти я пояснява. В разказа си „Колелото" вместо нея срещаме *таласъм*. В разказа „Студено" той използва 9 пъти диалектната дума *каик* със значение 'дървена шейна'. В „Речник на редките, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век" думата *каик* е отбелязана само със значението си 'лодка'[14] . В Архива на Секцията за българска диалектология и лингвистична география към Института за български език при БАН се среща и значението 'детска дървена шейна' (Смолянско, Пирдопско). В случая диалектизмът е употребен с трето, по-различно от регистрираните, значение. Значението на думата ясно се разбира от контекста. В края на разказа се среща следният текст: "Стопанинът почна да вика подир каика: „Стой! Стой! – но каикът не го слушаше и се плъзгаше безшумно с гладките си плазове по склона, радвайки се на свободата си. Ядосан, Гоца Герасков измъкна брадвата от пояса, с която щеше да сече церови дървета, и се спусна по баира като си мислеше, че щом стигне шейната, ще я съсече на дъски. Той само си мислеше това, но не можеше да стигне шейната, защото тя се спускаше два пъти по-бързо от него, отнасяйки заека и пушката. По едно време селянинът видя, че каикът подскочи…"[15]Авторът явно се стреми да по-

[13] **Радичков**, Йордан. Нова бубулечка. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани произведения. в 3 т…, с. 314–322.

[14]**Речник** на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. съст. Стефан Илчев… . под ред. на Ст. Илчев… София: Изд. на БАН, 1974, с. 184.

[15]**Радичков**, Йордан. Студено. – В: *Радичков,* Йордан. Избрани разкази. т. 1..., с. 58–62.

могне на читателя, но за него не е важно да декодира замисъла си на едно елементарно равнище – значението на определена лексема. По-важно е да подчертае именно сблъсъка на речеви позиции, на два светогледа, на две културни системи от националното ни битие. Когато говорим за „прекия " стил на Й. Радичков, имаме предвид факта, че диалектизмите, употребени в разказите му, рядко реализират повече от едно значение. Те се употребяват обикновено с конкретните си лексикални значения, но начините за осъществяване на функционалната им пълноценност са различни от познатите ни вече при други автори, използващи диалектизми в разказите си.

4. Повторения на диалектизмите.

Неведнъж подчертахме, че Радичков не се бои от повторенията. Той си служи с тях. Тази особеност на неговото повествование е отбелязана и от проф. П. Динеков: „Натрупванията на повторения и варианти води до изясняване на основния конфликт, до разкриване на загадката в драматичното действие"[16]. Определени диалектизми, употребени с основните си значения, се повтарят многократно.

В целия разказ „Тенец" думата се повтаря шестнадесет пъти с конкретното си лексикално значение, обяснено от самия автор – 'човек, който след смъртта си остава при нас'. С тези повторения, за разлика от повторенията на диалектизми като веявица и сиджимка, авторът създава **диалектизъм – персонаж**.[17] Нещо повече, този персонаж се превръща във всеобяснение, във всепричина, в митологема. Самата дума тенец като че ли самосъздава безброй случки в редица разкази. Практически, Й. Радичков не прави разказ от самия мит, а от една диалектна дума. Същото откриваме в разказа „Бибино лице". На една страница словосъчетанието се повтаря четири пъти + два варианта *бибина муцуна* и *бибина глава*. С тези словосъчетания се назовават съвсем абстрактни неща – безличие и подобие, със значение съответно – 'отсъствие на индивидуалност' и 'нещо, което прилича на друго нещо'[18], с диалектното прилагателно *бибино*, което е от *биба* – патица и има съвсем конкретно значение. Между трите лексеми се създава напрежение, което е породено от необичайността на свързването им и различната им историческа характеристика. Това напрежение възниква с деформацията на

[16] **Динеков**, Петър. Фолклорът и творчеството на Н. Хайтов и Й. Радичков. – В: *Български фолклор*, 1977, № 3, с. 13–16.

[17] **Китанова**, Мария. Стилистична функция …, с. 64.

[18] **Български** тълковен речник. Любомир Андрейчин … София: Наука и изкуство, 1973, с. 486.

езиковите елементи от субсистемата на книжовния език и диалектите. Необичайността на свързването между отделни думи и отношения на думи с различна историческа характеристика са механизми на активно взаимодействие на лексиката в художествения контекст. В случая можем да говорим за специфична художествено-образна конкретизация.

Ако въобще в разказите на Радичков могат да бъдат открити опорни центрове, то **повторението на отделни диалектизми създава тези центрове**. В новелата „Заекът" се изграждат няколко малки разказа около три диалектизма – *окарина, клюводръвец* и *тенец*. Диалектизмите са употребени с основните си лексикални значения: окарина – 'глинен духов инструмент с формата на дългнесто яйце'. Думата е вероятно от италиански произход. В архива на Секцията за българска диалектология към Института за български език при БАН е регистрирана с формата *локарина* в Сливенско, Ихтиманско, Софийско. В случая изпълнява функцията на диалектизъм. *Клюводръвец* – кълвач. *Тенец* – таласъм. Но докато тенецът се възприема като всепричина, то окарината и клюводръвецът са някои от проявите на тази всепричина. „Бог, като чуе окарината, ще рече: „От своя страна те ще се плодят и светът ще се напълни само с окарини. Който обича окарината, ще задръсти къщата си до комина с окарини"[19].

Същото е положението и с диалектизма *клюводръвец*: „Рано през пролетта една сутрин жената завика: „Клюводръвец! Клюводръвец!..." „Де го" – рипна Заеко. „Ей го на черницата на Перуниката" – рече жената. Два са, два са – заклати глава тя. Изпръво гледам, че е един, а кога те били два клюводръвеца.„Брей!" – рече и отиде да види и той клюводръвците"[20]. Ето как един диалектизъм може да изпълнява функцията и на композиционен елемент в разказа. Разбира се, това не се отнася за всички диалектизми, а само за тези, около които се създават малки случки в случките. Схемата на Радичковия разказ прилича на схемата на литературната приказка[21]. Необичайните съчетания на лексеми са свързани именно с олицетворението като похват. С това се обяснява и фактът, че диалектизмите, употребени обикновено с конкретните си лексикални значения, имат голяма функционална натовареност.

---

[19]**Радичков**, Йордан. Заекът. – В: *Радичков*, Йордан. Педя земя, с. 155.

[20]**Радичков**, Йордан. Пак там, с. 158-159.

[21]**Енчев**, Младен. Функция на пародийното в литературната приказка. София, 1991. Автореферат. с. 14.

5. Диалектизмите в разказите на Й. Радичков – художествено средство за постигане на пародийност при изображението.

Новаторството на Й. Радичков се свързва с **полифункционалността на диалектизмите** и по тези причини стилистичното им поведение изглежда ново и особено.

Този текст няма амбицията да изясни пародията и нейните особености. Тя е предмет на изследване в литературната теория и в една или друга степен е изяснена в редица литературоведски трудове[22]. Нас ни интересува само ролята на диалектизмите за постигане на пародийно изображение на равнището на художествената реч. Ето защо в работата не се взема отношение по въпроса – пародийното при Радичков жанр ли е или тип художествено изображение. Приемаме, че той има такава художествена нагласа, която му дава възможност да вижда и изобразява нещата под ъгъла на пародийното. За нас е важно да изясним кои са механизмите, които индикират определено стилистично поведение на диалектизмите. Или обратно, кое от стилистичното поведение на диалектизмите създава онези особености, които ни карат да ги възприемаме като художествено средство за реализация на определен тип изображение. Проблемът може да бъде разгледан от две посоки, но те ще ни доведат до едно – механизмите, чрез които диалектизмите от някои разкази на Й. Радичков (най-вече от сборниците „Горещо пладне", „Свирепо настроение", „Неосветени дворове", „Водолей", „Козята брада", „Скални рисунки", „Всички и никой") създават пародийното.

Като използва диалектизмите в своето повествование едновременно с елементи от другата субсистема на българския национален език – книжовната, авторът засилва степента на взаимната им "деформация". От дистанцията на модерното мислене той създава положително-отрицателна двуплановост на художествената реч и преобразува контекстите си иронично. При Радичков пародийното е отношение на знакови форми от реалната действителност. В някои разкази той тръгва по обратния път – от **отделната дума към случката**. И като че ли случката не е толкова важна, колкото думата, от която тя се развива. Големи възможности в това отношение му

[22] **Тинянов**, Юрий. Поэтика. История литературы. Кино. Москва: Наука Язык, 1977, 576 с.; **Фрейденберг**, Ольга. Происхождение пародии. – В: *Ученые записки Тартуского университета*, 1963, № 38, с. 490–497; **Бахтин**, Михаил. Эстетика словесного творчества. Москва, 1976; **Мутафов,** Енчо, **Стайков**, Димитър, Йордан Радичков. София: Бълг. писател, 1986. 288 с.; **Янев,** Симеон. Пародийното в литературата. София: Наука и изкуство, 1989, 230 с.; **Попиванов,** Иван. Трагикомичното в литературата. [изследване]. София: Наука и изкуство, 1978. 294 с.; **Rotermund**, B. Die Parodie in der modernen deutschen Lyrik. Munchen: Eidos Verlag, 1963. 189 p.; **Karrer**, Wolfgang, Parodie. Travestie. Pastiche. Michigan. Univ.: W. Fink, 1977. 275 p.

дава и сказът, който „предлага условности, изработени за един тип съзнание (фолклорното), на друг друг тип съзнание (литературното)"[23]. И понеже в началото на работата стана въпрос за художествено-речеви форми, които представят литературен сказ с елементи на пародия, бихме искали да се съгласим с мнението на Тинянов, че „зад основния план на произведението стои друг план – стилизираният и пародираният. Стилизацията, мотивирана комически или подчертана, се превръща в пародия"[24].

При стилизацията се наблюдава силно акцентирана изборност на определени елементи (в случая диалектизми), а при пародията – **обновено, преобразувано** отношение към тези елементи. Оттук и различията във функциите на диалектизмите при различните автори, които ги използват. Точно това претрансформирано отношение към диалектните думи и особеностите на комбинаториката създава и впечатлението, за което споменава В. Попова, „че в разказите на Радичков диалектизмите не са диалектизми"[25]. Основното в разказите на този автор е, че диалектизмите разширяват своя обем. **Те стават полифункционални**. Най-ясно тази многоаспектност на поведението на диалектизмите при използването им и при оформянето на пародийните механизми личи в сборниците: „Горещо пладне", „Свирепо настроение", „Водолей". Тенденциите се забелязват в „Барутен буквар" и „Плява и зърно".

Пародийният механизъм се оформя най-вече от двупосочните многопластови отношения между елементите от двете подсистеми на българския език – книжовната и диалектната. Пародийното произтича и от факта, че диалектизмите са в процес на промяна под силното влияние на книжовния език. Преливността на лексиката, за която стана дума, подчертава именно този процес. Употребата на диалектна и книжовна дума като семантични еквиваленти в един контекст разкрива постепенното нахлуване на елементи от едно комуникативно поле в друго, създава и отношения на конкуренция между тях в системата на художественото произведение[26]. Напрежението от тази конкуренция предполага ироничното преосмисляне на художествения контекст. Всъщност диалектите като средство за комуникация стесняват своя обем. Като изразно средство в художествените произведения разширяват функционалната си натовареност. Неслучайно т. нар. „ефект на внезапната възприемателна контрастност"[27] е начин за запазване на хомогенността на художествения контекст при употребата на лексика с различно историческо съдържание в него.

[23] **Янев**, Симеон. Пародийното …, с. 38–40.

[24] **Тинянов**, Юрий. Поэтика. .., с. 29–293.

[25] **Попова**, Венче. Стилистична функция на …, с. 50–51.

[26] **Китанова**, Мария. Стилистична функция …, с. 93.

[27] **Ульман**, Стефан. Стилистика и семантика. – В: *Новое в зарубежной лингвистике*, 1980, № 9, с. 229

Но да се върнем към механизмите, които задвижват функциите на диалектизмите така, че те да действат като средство за постигане на пародийност.

6. Снижаваща функция на диалектизмите.

Първата и основна функция на диалектизмите е снижаващата (травестийната). Тя се осъществява по няколко начина:

Чрез въвеждането на определени диалектизми с подробни и „научни" обяснения авторът постига пародийно претрансформиране на микроконтекста, а оттам и на целия художествен контекст.

„Това бе кълвач, но в селцето наричат кълвача клюводръвец, вероятно от това, че кълве дърво, те даже и така казват – клюве дърво, та оттам са му дали името: клюводръвец, после са премахнали чертичката между двете думи и е останало слятото клюводръвец. Нека читателят ни позволи да наричаме кълвача така, както го наричат в селцето"[28].

Разбира се, освен ироничното въвеждане на диалектизма, в контекста съществуват и други елементи, които индикират пародийното му осмисляне. Всички те се използват, за да се акцентира върху една определена дума и тя да изпъкне достатъчно, за да може да се осъществи ироничното й преосмисляне.

Травестийната функция е един от основните механизми, чрез които диалектизмите предизвикват пародийно преосмисляне на художествения контекст. Вторият е чрез някои необичайни съчетания.

„От миналото на Гоца Герасков му бяха останали само ногавиците, дъбени в една гмитровска табанджийница. Тези гмитровчени бяха големи майстори и ако в старите времена се правеха ракети, сигурно гмитровчени щяха да дъбят ногавиците и на ракетите"[29].

„В Париж имало Айфелова кула, но кулата не е ногавица, да си я сложиш на краката" [30]

И в двата примера необичайното свързване е между необичаен обект и необичаен субект. В първия случай това е диалектизмът *ногавици* и думата *ракета*, а във втория – диалектизмът *ногавица* и съчетанието *Айфелова кула*.

„Тая отава ще я газят събития; нема да отиде тя в сеновалите на Мустакерата"[31].

Пародийността на контекста се постига от необичайното съчетаване на диалектизма *отава* със значение 'трева, израсла през същата

[28] **Радичков**, Йордан. Заекът. – В: *Радичков*, Йордан. Педя земя, с. 159.

[29] **Радичков**, Йордан. До небето и назад. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани разкази, с. 62–65.

[30] **Радичков**, Йордан. Париж има почивен ден. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани произведения, с. 63–66.

[31] **Радичков**, Йордан. Дълбока провинция. – В: *Радичков*, Йордан. Барутен буквар. разкази. ред. Елена Огнянова. 3 изд. София: Бълг. писател, 1976, с. 110.

година на мястото на окосената' и книжовните думи събития и газят със съответните значения – 'важна случка или произшествие със съдбоносни последици' и 'ходя из вода, трева, където краката затъват'[32].

Третият начин за постигане на травестийна функция е чрез т. нар. **социолексикални отклонения от нормата**, които заедно с диалектизмите очертават локално-темпоралните параметри на действието: „Чух го като разправя, той го обръща, за да се изтоалира! Като го обръща, палтото му е все ново и е по-изтоалиран."

7. Подчертаване на диалектизмите.

Друг механизъм за постигане на пародийното на речево равнище е **обособяването на диалектизми**, които по този начин се подчертават **пародийно**. Те се повтарят не само в един микроконтекст, а в един разказ, понякога и в цяла група разкази. Такива са *тенец, гяволетина, клюводръвец*, съчетанието *бибино лице* и производните му. Повторенията им не са свързани само с особеностите на сказа, който руши познатата ни конструкция на късия разказ. Тук важна е стилистичната концепция, при която авторът **преднамерено обособява** някои лексикални единици и по този начин ги подчертава пародийно. Изборното обособяване на определена дума дава възможност за създаване на нерегламентирани отношения между нея и останалите лексикални единици от микроконтекста. Осъществява се т. нар. втори план на лексикално и синтактично равнище. Разбира се, не всички диалектизми, които се повтарят, могат да бъдат пародиен механизъм.

Например, думата *гяволетина* е фонетичен и словообразувателен диалектизъм, употребен със значение 'зъл дух', с което се среща и в други диалекти. Примитивното съзнание намира една обща причина за предизвикване на произшествията и я именува гяволетина. Това назоваване на нещо абстрактно и неясно, каквото са злите духове, с диалектна дума носи и пародийното в контекста. Тя назовава всичко онова, което съществува около традиционния човек, но излиза от рамките на маркираното му с конкретни действия и предмети битие. Откриването на основна причина за всички несполуки, назоваването ѝ с диалектизъм, нарушава представата на читателя за нещата, провокира и смеховия ефект.

„Затуй като не намираме с какво да кръщаваме подобието, ние го наричаме бибино лице"[34].

---

[32] **Радичков**, Йордан. Две щръклета. – В: *Радичков*, Йордан. Барутен буквар…, с. 35.

[34] **Радичков** Йордан. Бибино лице. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани произведения…, с. 33–38.

Със съчетанието *бибино лице* се назовават редица абстрактни неща: неясни случки, събития, истории, прилика между определени предмети, липса на ясни отличителни черти. Тук не става въпрос само за пародиране на определен стил или знакови форми на живот. С посочените механизми, които са еднотипни, авторът претрансформира художествения контекст. Точно тази еднотипност на механизмите създава условията за това. Посочването на едни и същи примери в различните части на работата ясно обособяват полифункционалността на диалектизмите в разказите на Радичков, които „гравитират към изразни средства, чиято функция е много по-широка и специална, неподдаваща се като че ли на една по-многостранна интерпретация"[35]. При стилизацията с елементи на пародия се съчетават несъчетаеми думи, което и образува **необичайни съчетания.** „Дървоядецът на моята мисъл спираше работата си и ми нашепваше, че трябва да бъда внимателен с вълка..."[36]

Диалектизмът *дървоядец* е словообразувателен диалектизъм и означава 'вид червей, който прояжда стъблото на някои дървета'. В книжовния език той е познат с формата си дървояд[37]. "Дървоядецът на моята мисъл" означава – 'нещо, което не дава покой на мисълта ми'. Въпреки че думите са употребени с конкретните си лексикални значения, микроконтекстът има своето допълнително значение, което се получава от необичайното свързване на диалектизъм и книжовна дума.

Подобно е положението и в разказа „Тенец".

Като повтаря многократно диалектната дума *тенец*, авторът я отделя и акцентува пародийно. Така един диалектизъм събира в себе си няколко функции – **диалектизъм-персонаж, композиционен елемент** и **пародиен механизъм** за претрансформиране на художествения контекст. Героите на Радичков не се страхуват от тенеца, те са приели неговото съществуване, с което могат да си обяснят някои необясними неща. Страхът идва от **неназованото непознато**. Пародийното се създава в целия контекст, но думата тенец е основният център, около който се гради останалото.

Диалектизмът *мертеци* в разказа „Дълбока провинция" е употребен с основното си лексикално значение – 'тънка греда под керемидите на покрив'. Като го повтаря неколкократно в един микроконтекст, авторът го превръща в носител на основното – разкриването на примитив-

[35]**Попова**, Венче. Стилистична функция..., с. 50.

[36]**Радичков**, Йордан. Дървоядецът. – В: *Радичков*, Йордан. Избрани произведения..., с. 47–50.

[37]**Български** тълковен речник..., с. 462.

ното съзнание на определен тип хора, които при никакви обстоятелства не са способни да излязат от дребните сметки на своето съществуване. Героят на Радичков с това ще запомни историческия момент. Успял е да набави така нужните му мертеци. Като обръща чрез повторенията вниманието на читателя към съответната дума, авторът я акцентува пародийно и претрансформира пародийно целия художествен контекст.

В разказите на Й. Радичков пародийното се открива на всички равнища. В непрекъснатата поредица, в която се свързват сериозното и несериозното, се оформя и **лексикалната пародия**. Тя е резултат от разширяването на функционалната натовареност на диалектизмите и като акт на рецепцията. Диалектизмите в посочените сборници не изпълняват традиционните си функции. Радичков издига на друго равнище тяхното стилистично поведение. Той променя отношенията между елементите от двете субсистеми на българския език – книжовната и диалектната. Усложнява ги. Художественото новаторство на Йордан Радичков се дължи главно на сполучливите „смешения", които разколебават цялата речева структура на разказите, а също и представата ни за диалектна стилизация. Често в неговите разкази „как" е основата, върху която се конструира „какво". Цели разкази са изградени върху един диалектизъм или словосъчетание: „Тенец", „Торлак пише писмо до торлаците", „Студено", „Бибино лице", „Януари", „Дървоядецът" и други. Понякога в разказите опорните центрове на речевата структура се създават около определен диалектизъм. Например, *клюводръвец, окарина, тенец, отава, мертеци, ногавица, каик*. Чрез тях се образуват концентрични кръгове около определени думи, което разколебава и традиционната разказна конструкция. Безкрайното разточителство при повторенията на определени диалектизми претрансформира различните микроконтексти иронично, а оттук и целия художествен контекст пародийно. Прието е да се смята, че първото равнище на пародиране е синтактичното, т.е. фразата. В разказите на Радичков срещаме пародиране и на равнище **лексика**. Механизмите за този вид пародиране са няколко:

Първо, чрез редица подробни обяснения на някои диалектни думи. В разказа "Бибино лице" тези допълнения са дадени под линия и заемат почти страница и половина.

Второ, чрез непрекъснатите повторения на диалектизми, които спъват повествованието и по този начин създават втория пласт, който претрансформира контекста иронично в „Тенец".

Трето, чрез поставяне на диалектизмите в състояние на конкуренция с техните книжовни семантични еквиваленти. Такива са *тенец*

– таласъм, вампир, *каик* – шейна, *дървоядец* – дървояд, *клюводръвец* – кълвач, *веявица* – тепавица, *бръмбъзък* – филтър, *меунка* – пашкул, *травиняк* – кърлеж и други.

При конкурирането на лексикалните единици от диалектната и книжовната подсистема на българския език в едно художествено произведение освен, че се постига хомогенност на контекста и се осъществява преливността на лексиката, се образува **двойка думи**, която изпълнява на речево равнище функцията на **пародийна двойка**. Семантичните еквиваленти от двете субсистеми, употребени в един микроконтекст, създават **напрежение** от конкуренцията помежду им. Това напрежение се превръща в пародийно отношение към един период от развитието на диалектите – тяхното отмиране и навлизането на книжовната лексика в едно сравнително затворено комуникативно поле. Индикатор за промените в речта са и **социолексикалните отклонения** от нормата. Става въпрос за диалектна норма, ако въобще е възможна такава формулировка. Културният езиков момент не е „снет" у героите, както е при Вазов. Той е **основната интрига** в разказите на Радичков. Лексикалната пародия е и „деформация" на отношението между лексикални единици от книжовния език и диалектите, съжителстващи в художествената реч. Пародийното извира и от отношението към напрежението между тези елементи с различно историческо съдържание, и от самото **напрежение**. Лексикалната пародийна двойка може да бъде дефинирана и като **естетически деформирано съотношение между лексикални единици от двете подсистеми на националния език – книжовната и диалектната.**[38] При тази двойка на семантично и историческо равнище се прави съпоставка на еднаквото в себе си (като семантика) и вътрешно различното (като историческа разноплановост). Така лексикалната пародия в разказите на Радичков не е само тенденция. Тя е завършен естетически факт, който дава възможност **преднамерената антинормативност** да се възприема като **стилова норма**, като новаторство. Усложняването на функциите на диалектизмите в разказите на Й. Радичков се открива не в конотациите и в стилистичните фигури, а в превръщането на отделни думи в лостове на лексикалните пародийни механизми. Двойката думи, повторенията на диалектизми, тяхното отделяне и акцентуване са един вид "сигнал" за многоплановостта на текста. Освен това някои диалектни думи са натоварени с композиционни функции. Те са елемент от конструкцията на разказа. Нещо, което не

[38] **Китанова**, Мария. Стилистична художествена..., с. 93.

се наблюдава при други автори, използващи диалектизми в произведенията си. Тези работи остават в рамките на диалектната стилизация, независимо от художествените резултати.

Привидната еднoплановост при използването на диалектна лексика в разказите на Радичков (като се има предвид, че тя се употребява предимно с основните си лексикални значения) всъщност е и вход към сложните и функционални отношения с другите елементи от художественоречевата структура. Авторът осъществява на речево равнище непрекъснато преливане от стилизация към иронична стилизация и към пародия. Не случайно е много трудно да се определи стилистичната характеристика на тези произведения.

„Същността на пародията е не огледалното отражение на художественото цяло, а изборността ѝ към части от него. Моментът на изборността, както и самата тя като пародиен процес, не се визира ясно в понятието „втори план", но по-лошото е, че в него не се визира динамичността на тази изборност. А именно динамичността характеризира най-дълбоко пародийните отношения, те са динамични, динамиката е тяхната истинска природа. Или динамиката на пародийното е и в качеството му на отношение, на отношение не само „на", но и „към" части на художественото цяло, но и „на" и „към" художествения стил, художественото направление с неговия метод, художника, времето му... с една дума, към цялата сложност, към целия комплекс, контекст, подтекст"[39].

Самата употреба в един контекст на думи от различни подсистеми създава условия за динамични отношения помежду им. Тези отношения могат да бъдат по-прости или по-сложни, в зависимост от това как авторът успява да ги изгради. Привидното им опростяване също е извор на смешното в художествения текст. То непрекъснато насочва читателя към „втория план", към търсенето на ключ за подтекста. Терминът **лексикална пародия** е условен, но той обръща внимание на един много важен елемент при пародирането на езиково равнище – **антинормативността**, чиято най-очевидна проява в разказите на Й. Радичков е непрекъснатото повторение на определени диалектизми. Всъщност, самото сблъскване на елементи от различни подсистеми на националния език в един контекст, като се акцентува изборно на едните, без да се противопоставят на другите, е вид **не-норма**.

Антинормативността в условното комуникативно поле на художествената реч функционира като нов тип речева норма, която е усло-

[39] **Янев**, Симеон. Пародийното ..., с. 76–77.

вие контекстът да остава хомогенен, въпреки многосистемното в него. Не случайно многократно обърнахме внимание на факта, че разглеждаме пародирането само в единствения му вариант, свързан със стилистичното поведение на диалектизмите. В този смисъл отбелязването на някои пародийни форми остава едноплановo. Разбиране се, художественото произведение е сложна система, но разглеждането на един частен проблем, като се има предвид връзката му с цялото, дава допълнителна светлина върху това цяло. Интересното в случая е, че Радичков се обръща към една твърде позната стилистична концепция – използването на диалектна лексика от един регион. Като натоварва диалектизмите с нови, непознати досега функции, той създава структурата на особен тип повествование. В много случаи самите диалектизми **участват активно** в създаването на разказите. Тяхната **полифункционалност** е в основата на особеното им стилистично поведение. С подобни функции са натоварени и други думи – някои неологизми, книжовни думи или лексика от чужд произход.

Пародирането на лексикално равнище е и основен механизъм за разколебаване на самия жанров модел. Създава се дистанция между народния и литературния сказ, като сюжетно-фабулната му основа се измества на речево равнище към една по-сложна естетическа организация.

8. Изводи:

Сказът като художествено-речева форма определено дава големи възможности за разширяване на функционалността на диалектизмите. В разказа на Йордан Радичков откриваме нови функции, различни от познатите ни до него. Той увеличава обема на **функционалността** на диалектната лексика, като използва редица механизми за това. Някои от диалектизмите са натоварени с композиционни и сюжетни функции. Става въпрос за ефекта на концентричните кръгове, които спъват „целеустремеността на разказа"[40]. Срещаме ги в повестта „Заекът" и в редица разкази – „Студено", „Тенец", „Торлак пише писмо до торлаците", „Париж има свободен ден" и други.

Назоваването на една всепричина с диалектна дума превръща диалектизма в **диалектизъм-персонаж**. Такива са *гяволетината, тенецът, дървоядецът, Бибино лице* и други.

В системата на художествената реч авторът поставя диалектните думи в състояние на конкуренция с книжовните. Тя се постига по два начина – като диалектната дума е обяснена чрез книжовната и като двете лексеми са употребени едновременно в един микроконтекст: дървоядец – дървояд, биба – патица, бръмбъзък – филтър, батоза – вършач-

ка, веявица – тепавица, каик – шейна, клюводръвец – кълвач, меунка – пашкул, тенец – таласъм, травиняк – кърлеж.

Двата семантични еквивалента – книжовният и диалектният, образуват двойка думи, която в някои случаи играе ролята на пародиен механизъм. Създава се напрежение между двете лексеми, което засилва взаимната им деформация. Създава се и отношение към това напрежение. Така диалектната дума се отделя и се подчертава пародийно.

Пародийно се подчертават и някои диалектизми, които авторът многократно повтаря в микроконтекста или в художествения контекст, а така също и в цяла група разкази. Това е и един от начините за иронично претрансформиране на разказите.

С обособяването на определени диалектизми се оформя и лексикалният пародиен механизъм. Лексикалната пародия е вид активно взаимодействие между лексеми от различни подсистеми на националния език в едно художествено произведение, което предизвиква пародийното им взаимно деформиране и претрансформирането на целия контекст.

За пародийното и иронично преобразуване на контекста основна е снижаващата функция на диалектизмите.

Лексикалната пародия превръща антинормативността в нова речева норма, която прераства в стилова. Тя е и механизмът за осъществяване на преливността на лексиката, условие за постигане на хомогенност на художествения текст.

Диалектизмите в разказите на Радичков се употребяват с основните си лексикални значения. В този смисъл определяме литературния сказ като вид „пряк" стил. Функциите на диалектизмите не са непосредствено свързани с периферните и преходно-семантичните им изяви, а със сблъсъка между тях и другите езикови елементи в художествената реч. Той се забелязва в микроконтексти, в разкази или в група разкази, като обединява повествователната структура на автора. Радичков дава възможност на диалектизмите да функционират във всички посоки на своята многоаспектност. Освобождава ги от общоприетия кръг на непълните им възможности. Премахва ограниченията в отношенията между тях и семантичните им еквиваленти от книжовната подсистема на българския национален език. Насочва вниманието на читателя към закодирания чрез диалектизмите „втори план" в контекста. От изразни средства, „чиято функция е много по-широка и по-специална, неподдаваща се като че ли на терминологично определение"[41], той превръща диалектизмите в градивен елемент на повествованието.

[41] **Пбпова**, Венче. Стилистична функция …, с. 50.

САМОТЕН В СВОЕТО ВРЕМЕ.
Още към мартирологията на българския дух

Евелина Белчева

„Самотни в нашето време" – текст под този надслов професор Динеков обмисля в последните години на живота си. Трагичните въпроси за интелектуалеца и политиката, за писателя и властта в разделното време след 1989-та година все повече тревожат мисълта му, терзае го съдбата на личности, живели винаги в междувремие и останали самотни – цял живот на ръба между отминалото и още недошлото време. И може би първият от тази раса – на самотните хора, духовен емигрант – и в своето, и в нашето време, с когото го е срещал животът от 30-те години, та до смъртта му, е Владимир Василев. Трагична фигура в българската култура, превърнала се в литературен мит[1]. „Несъмнено голяма фигура в нашата литература. Силна, налагаща се, авторитетна, макар и много оспорвана…" – записва Динеков в деня на кончината му в дневника си.

Парадокси на поражението – *бележки на редактора*

27 декември 1963 година. „Пирогов". Владимир Василев умира в резултат на лекарска грешка, причинила кръвоизлив в стомаха. Сам. Без ни една близка душа наоколо. В празничното време около Нова година – само санитарките около него. Самотен – и в живота, и в смъртта си. Най-страшната самота – да умираш сам. И това е не само дълбока екзистенциална драма. Това е културно-историческа драма – микромодел на едно общество, в което „зеят пропасти без мостове"[2].

„Една погрешно сложена инжекция срещу ишиас при неговата язва предизвика кръвоизлив и довърши останалото" – свидетелства приятелят му Владимир Полянов, следвал медицина в Софийския университет, в Грац и Мюнхен[3]. Владимир Василев страдал от тежка язва, самият той пише за това в лични писма и документи. През 1962 г. Димитър Димов помолил проф. Александър Монов, тогава обикновен ординатор в „Пирогов", да помогне на критика, тъй като язвата много се обострила. Със

[1] **Василев**, Сава. Литературният мит Владимир Василев. В. Търново: Слово, 2000. 240 с.

[2] **Трифонова**, Цвета. Писатели и досиета. политико-литературни очерци и документи. В.Търново: Фабер, 2004, с. 71.

[3] **Полянов**, Владимир. Срещи по дългия път. мемоарни импресии. София: Бълг. писател, 1988, с. 209.

сигурност това основно заболяване е било отразено в медицинския картон на Владимир Василев и въпреки това той е лекуван с нестероидни противовъзпалителни средства, абсолютно противопоказни за неговото състояние. В резултат на това „лечение" болният получава масиран стомашен кръвоизлив, довел до летален изход за два-три дни само.

Градските легенди разказват, че в тези три дни, докато Владимир Василев бил в „Пирогов", двама мъже влезли в жилището му и изнесли голяма част от архива, който бил в раклата под портрета на Цвета. Това твърди квартирантката му Ана Шопова, съпруга на починалия вече автор на драми Иван В. Шопов, бивш бранник. По този повод винаги съм се питала: Кой би могъл да знае, че Владимир Василев няма да се завърне?... Въпросът е риторичен.

Разграбването на Владимир Василев започва още от времето на задържането му след 9 септември. „Неизвестни лица му били задигнали от къщи пишещата машина и един радиоапарат. За апарата му било много жал, защото му бил подарък от сътрудниците на „Златорог" и носел техните подписи"[4]. Племенницата му разказвала, че обискирали апартамента, тършували навсякъде, разровили дори въглищата в мазето им.

Невена Стефанова свидетелства, че и след смъртта му „архивът бил преровен от литературни мародери и те дори могли да се идентифицират"[5]. Никой обаче не си е направил труда. Нарочно търсих в ЦДА история на фонда „Владимир Василев". Задължително се описва по какъв начин е постъпил архивът. Няма история, и там никакви следи.

Остава ми утехата, че историята се пише по дневници, не по ежедневници. На 15 април 1968 г. Б. Делчев е записал в тетрадките си: „След работа със С. Султанов у сестрата на Владимир Василев – да искаме негова снимка. Архивът на байчо Владо, както ни разказа тя, бил иззет по един наистина варварски начин. С една дума – Булгаристан"[6].

Дневник, 20 ноември 1968 // Непубликуван текст. С любезното съгласие на редакторката на дневника Марияна Фъркова.

А в друг дневник д-р Илия Еврев[7] е записал думите на Зара Манчева, сестра на Владимир Василев. Ето историята на „изземването" на архива[8]: Незабавно, още същия ден, само час след като мъченикът скло-

[4]**Делчев**, Борис. Дневник, 20 ноември 1968. непубликуван текст. С любезното съгласие на редакторката на дневника Марияна Фъркова.

[5]**Стефанова**, Невена. Прощален чай при Цвета. – В: *Владимир Василев* – личност, дело, съдба. сб. състав. Елка Трайкова, Магдалена Шишкова, Надежда Александрова. София: ИК П. К. Яворов, 1997, с. 154.

[6]**Делчев**, Борис. Дневник.... .

[7]Д-р Илия Еврев – близък приятел на Вл. Василев, лекар от Ловеч. Тошко Еврев, тогава студент по медицина – син на Илия Еврев.

пил очите си, идва в дома му Веселин Йосифов[9] с прокурор и един милиционер. Заплашват сестра му да предаде ръкописите на Държавен архив: „Другарко, в този дом е починал самотен човек. Идваме да запечатаме апартамента, за да не се задигне нещо. При това имал архив с много важно за страната съдържание". Сестра му казва, че тя има наследствени права върху този архив и ще го предаде, когато намери за нужно. Заплашват я чрез брата на Цвета, че ако не го предаде, ще ги подведат под отговорност. Един ден идват и запечатват работния му кабинет.

Ето дословно какво е записал д-р Еврев: „След известно време идва комисия от Държавен архив, в която участва някоя Филипова[10]. Разхвърлят цялата архива. Най-напред са търсили много грижливо и обърнали всички книги, върху които има автограф от страна на писателите за Владимир Василев. Отделили ги много грижливо[11]. Преди обаче запечатването на кабинета шуреят на Владимир Василев е прибрал скришом от сестра му много книги с автографски надпис и ги е върнал на заинтересуваните писатели. Всички се страхували да не би да им бъдат разкрити връзките с Владимир Василев, който минава като анатемосан буржоазен критик. […] От Държавния архив търсили всичко и най-много листче, на което е писано нещо. [Възможно е да са търсили писменото му завещание, което наистина намерих в архива – б.м.] Казали ѝ, че Владимир Василев е такъв човек, че всичко, което е написал, трябва да се запази. „Аз се съмнявам в искреността им. Разбрах, че търсят повече, за да разберат с кои писатели и критици брат ми е поддържал интимни връзки. Вземаха книгите му за прочит и то тези, върху които има негови бележки. Търсят някакви папки и ме обвиняват, че съм ги скрила. Аз казвам „никакви папки, ако такива има, те са взети от шурея му".

И тук прозира сянката на Тодор Павлов, разбира се[12]. Нареждането за арестуването на архива било негово. Предали на Зара Манчева

[8]**Дойнов**, Пламен. Краят на Владимир Василев. свидетелстват Зара Манчева, Борис Делчев и Петър Динеков. – В: *Литературен вестник*, 20, № 29, 28 септ.–4 окт. 2011, с. 12–13.

[9]Веселин Йосифов-Кучето, по това време зам.-главен редактор на в. „Литературен фронт" (1952–1966), член на Управителния съвет на СБП (1964-1966); по-късно, от 1971, гл.-ред. на сп. Антени, издание на МВР; генерал от ДС (не ми е известно откога).

[10]Величка Филипова, съпруга на Гриша Филипов, по-късно зам.-началник на Главно управление на архивите към Министерския съвет.

[11]Действително във фонд 373 се пазят около 500 книги, подарени с автограф, но не намерих книга с бележки на Вл. Василев. В документите на фонда липсва история на архива. Но с очите си видях уникален документ: забрана да се дават за ползване книгите с автограф, за да не се „компрометират" писателите, които са поддържали връзки с Вл. Василев. Забраната е от 70-те години.

[12]За враждата на Тодор Павлов с Владимир Василев вж подробно у **Василев**, Сава. Литературният мит…, с. 66–72, с. 190–202 и др.

думите му, че ще им заплатят всичко, каквото са взели, по най-висока тарифа. Не успях да разбера дали обещанието е изпълнено. А може би мародерите са търсили папките с Яворов архив, останал у Владимир Василев, дългата ръка на Ганка Найденова е посегнала и тук…

Друго свидетелство намирам в неиздадените мемоари на Любен Георгиев „Ходене по нервите": „Като почина Владимир Василев, той [Иван Богданов – б.м.] проникнал в квартирата му и оплячкосал архива му. Там намерил и моята първа книжка с автографа, който съм му написал: „На моя учител в критиката" и пр. „Държавна сигурност разполага с този автограф!" – разтръбил той пред компания в кафене „България", както ми казаха веднага очевидци. И наистина, следи от този донос има и в моето досие, и в досието на Владимир Василев"[13].

Иван Богданов много добре е съзнавал стойността на архива на Владимир Василев, отдавна имал аспирации към него, искал да го купи от брата на Цвета. Като юрист той сътрудничи на архивите по въпросите на архивното право още от 40-те години и правно обосновава изземването на лични документи като начин за попълване на Националния архивен фонд.

През лятото на 1960-та година са иззети принудително документи от дома на Константин Стоилов, става публичен проблем. По този повод Богданов разработва въпроса за правото на собственост и наследяване на архивната документация, пише изложение до Тодор Павлов, председател на БАН. На 4 юли 1960 г. той предава в Главна прокуратура „Мнение за изземванията на архивни и документални материали", не случайно документът се намира в личния архив на Тодор Павлов[14].

Тук Богданов поставя въпроса с какви средства разполага държавната власт да изземва архивни фондове от различни лица, особено архиви на хора на науката, техниката, литературата и изкуствата. Предмет на наследяване са само авторските права и имуществата. Архивните материали са „особена категория ценности", те не могат да бъдат наследявани: „Държателите на архивни и документални материали трябва просветено да бъдат агитирани за доброволно предаване на материалите.

Богданов настоява, че при липса на добра воля, може да се приложи принудително изземване по административен ред.

---

[13] Мемоари на Любен Георгиев. Ходене по нервите, 1969, л. 98. – В: *ЦДА*, ф. 1298, оп. 1, а.е. 270 а.

[14] Научен архив на БАН, ф. 42, оп. 2, а.е. 566, л. 9–12.

Тъкмо тогава от Архивен отдел на МВР е издадено „Указание", където изрично е записано: „Личните фондове на държавни дейци, хора на науката, литературата и изкуството постъпват в държавните архиви като дарение, по силата на правителствено или съдебно решение или на друго законно основание. Архивният отдел и държавните архиви осигуряват приемането на ценни документални материали от частни лица чрез широка разяснителна и агитационна работа, разясняват целесъобразността от предаване на такива материали на съхранение в държавните архиви". В основата на това „Указание" стои разработката на Иван Богданов и тъкмо то е било правното основание да се изземе и архивът на Владимир Василев, за зло или за добро. Добре поне, че тази част се е запазила.

Казвам това, защото по всяка вероятност в разграбването на Владимир Василев има и роднински пръст; изчезнали са почти всички ценни книги, картини и скъпи вещи от жилището скоро след смъртта му. Нищо чудно: с очите си видях две картини на мариниста Марио Жеков и „огледалната" на Сирак Скитник, подарени на Владимир Василев от приятелите художници, във вилата на дегенерата-парвеню Симеон Бучков, „родственик" по съребрена линия. Иначе представа няма кой е далечният му „роднина". Ако наистина и досега крият на тъмно някакъв архив на Владимир Василев, това е престъпление.

* * *

Поразен от парадоксите на поражението, които му разкрива обречената участ на Владимир Василев, ето какво е записал професор Динеков в тази трагична за българската литература нощ на 27 декември 1963-та, с дълбоко уважение, с благоговение към личността и таланта на големия благородник на духа, критик и естет:

„Годините на неговите най-големи огорчения, на неговия залез като литературен деец и критик, на безапелационно отричане на неговата дейност, на унищожаване на неговото участие в литературата, бяха и години на неговата победа – търсеха го поети и критици, вслушваха се в неговите думи, редките му статии или публични изказвания се посрещаха с огромен интерес, цитираха се, коментираха се. В известни моменти неговото влияние бе така нараснало, че се схващаше като опасност".

Прошка няма за такива личности, дори при смъртта им. Публично разпънат на кръст – приживе, голготата продължава. Погребан като излишен човек. Не – като неудобен, вреден човек. „Опасен". Без добра дума от приятел. Без оценка на делото му. Дори некролог, да извести смъртта му – забранен. Такъв човек няма. В свирепия зимен мраз и ле-

ден вятър до алея „Голгота" на Централни гробища го изпращат шепа осмелили се колеги, строго охранявани от неколцина цивилни „литературоведи". Смразяваща позорна тишина. Назидателна.

И в нощната позорна тишина
строят си къщи всичките поети…
Н. Фурнаджиев

„Почина Владимир Василев: никой не желае да произнесе надгробно слово" – е отбелязал Делчев на датата 27 декември 1963 в непубликуван текст. В момент на откровения той разказва, че в края на краищата е бил „изготвен" некролог „по случай" смъртта на критика, дори посочва мястото на бюрото в издателството, където бил оставен некрологът в очакване да се реши съдбата му. Но никой не смеел да го публикува[15].

Все пак ръководството на секция „Критика" се заема да намери човек, който да каже няколко думи. Минават цели часове в увещания и консултации с шефовете на Съюза – без резултат. Нито един от поканените „отговорни" хора „не се наема да поеме" такъв риск. Накрая Симеон Султанов, директор на издателството, с помощта на Камен Калчев, председател на Съюза, получават съгласието на професор Динеков. Калчев му съобщава по телефона за смъртта на Владимир Василев и че не могат да намерят кой да говори на гроба. „Нека му благодарим" – пише Борис Делчев съвсем не случайно[16].

В тези злокобни полицейски времена сравнително младият (и безпартиен, т.е. много уязвим) професор Динеков се е осмелил да напише надгробно слово за големия естет и благородник, съзнавайки добре, че случаят е „особен" – „невъзможно е да се изкаже мнение, различно от онова, което е официално утвърдено". Чест му прави, защото Калчев му съобщава, че дори хора като Анна Каменова и Ангел Каралийчев отказват да направят това. А те са автори с позиции в тогавашното общество: Каменова е член на президиума на СБП, личен приятел и душеприказчик на Владимир Василев, а Каралийчев като редактор в издателство „Български писател" се допитва до него за линията на поведение към

[15]**Стефанов**, Васил д-р. Пак за дълга към Вл. Василев. – В: *Литературен форум*, № 27, 2 юли 1991, с. 3. В полза на справедливостта трябва да отбележа, че тъкмо по това време Делчев е имал големи неприятности с ДС по повод делото на Иван-Асен Георгиев, близък приятел на семейството, журналист, съден за антинародна дейност. В този смисъл поведението му е обяснимо, точно в деня на смъртта на Вл. Василев радиото съобщава за изпълнението на смъртната присъда на Асен Георгиев.

[16]**Делчев**, Борис. Дневник. подб., предг. и бел. Марияна Фъркова. София: Нар. култура, 1995, с. 73–75.

писателите. Илия Волен – тогава зам.-председател на СБП, също не се осмелява: имал дефект в говора. А аз сега не смея да спомена името на Фурнаджиев – мълвата говори, че дори той отказал, заминал…

За да стане ясно каква смелост е била нужна да застанеш зад Владимир Василев, ще цитирам страшното проклятие, което тегне над „Златорог" и неговия създател още от 1944 г.[17]: „Замлъкна завинаги гаубичното оръдие на реакцията и фашизма в литературата – сп. „Златорог". […] Редакцията на „Златорог" – Владимир Василев и Николай Лилиев – освети с тези няколко думи пътя на палачите, народоубийците и инквизиторите. Владимир Василев теоретично оправда вандалските изстъпления на Кочо Стояновци, Дочо Христовци и т. н. Нещо повече: той ги сигнализира. Това е еволюцията на чистия естетизъм. Възмездието ще бъде Народният съд".

Впоследствие разбирам, че вместо А. Каменова „непроизнесено слово" пост фактум е написал нейният съпруг, Петко Стайнов, юрист, професор по административно право в СУ, бивш министър на външните работи и близък приятел на Владимир Василев[18]. На 9 януари 1964, 13 дни след смъртта на критика, явно преследван от тежки угризения на съвестта, той пише на Динеков, че бил болен на легло и не могъл да се прости, но прави уговорката: „Аз и да бях здрав тогава, пак не бих произнесъл слово над гроба му". Излишно е да привеждам аргумента му, абсолютно несъстоятелен – нямал никакво „литературно качество". Но след това изпаднал в размисъл за човешката съдба, искал да направи помен за приятеля, който, каквото и да говорят, не бил толкова черен, седнал и написал, каквото му е „на сърцето". „Нямам намерението нито да го произнасям, нито да го печатам някъде. Но може би при случай ще го дам – само за прочит – на някой отговорен другар." Праща го на Динеков уж да „изправи", ако има някоя неточност, но то е, за да успокои съвестта си. И отново, гонен от страха, изрично моли – два пъти: „Ще Ви моля, щом прочетете написаното, да го предадете на портиера да ми го изпратят, защото нямам друг екземпляр свободен"[19].

---

[17] **Гуляшки**, Андрей. Рицарят на чистия естетизъм. – В: *Литературен фронт*, № 12, 1944 г. Цит. по **Трифонова**, Цвета. Писатели и..., с. 39. (Редактори от бр. 2 до бр. 14 са Ангел Тодоров и Андрей Гуляшки.)

[18] **Стайнов**, Петко. Изкуството да създаваш майстори. Непроизнесено слово пред гроба на Вл. Василев. – В: *Владимир Василев* – критикът, редакторът, естетът: сб. съст. и ред. Сава Василев. В. Търново: Фабер, 2005, с. 197–200.

[19] Писмото на Петко Стайнов е грижливо съхранено в архива на Динеков /ф. 1987К, оп. 1, а.е. 3515/, но словото е върнато обратно, както е пожелал подателят. Случайно разбирам и кой е бил приносителят – младата тогава Елена Огнянова възкликва в разговор: – Ами, нали аз му го занесох!

И мисълта ми се страхува
да се превърне в думи.
Р. Ралин, 1961

Макар Динеков да оценява в записките своето слово като твърде сдържано, то издава дълбоко затаено преклонение пред големия благородник на духа, изразено в лични писма още през 1936-та година, когато младият критик е поканен от редактора да сътрудничи на „Златорог"[20]. Всъщност заявената гласно в словото висока оценка за таланта и мястото на Владимир Василев в българската литература не се различава по същество от споделеното в „тайнописа" на личните размисли и бележки на Динеков:

„Прощаваме се с Владимир Василев, една от значителните фигури в развитието на българската литература през първите десетилетия на нашия век. [...] Солидна литературна култура, ярък темперамент на литературен критик, дълбоко уважение към словото, индивидуален стил, взискателен художествен вкус, с който мъчно правеше компромиси".

Но думите остават неизречени. Никакво слово! Само гроб му е разрешен. Мъртъв приживе: „Той си отива – 74-годишен е, няма вече за кога да го „спечелваме" – цинично го погребват предварително новите властници[21]. Арестуван от Държавна сигурност – заради идеите си, наистина – по чудо е останал жив. Какво повече? Новите варвари са му подарили благоволението да живее. В отчуждение и мизерия. В изолация – бягат от него като от прокажен. Сам казвал на Любен Георгиев: „Знаеш, че съм белязан".

Още на 4 октомври 1944 г. в „Работническо дело" излиза злокобната статия „Фашизмът в нашата литература"[22]. Черният списък на посочените с пръст и по име „фашизирани" писатели започва с Йордан Бадев и Владимир Василев – сдвоени. Двамата са изобличени като писатели на фашизма, които изпълняват съзнателно една политическа поръчка. Владимир Василев е обвинен, че под маската на естетизма

[20]Владимир **Василев** – Петър **Динеков**. 73 неизвестни писма (1936–1953 г.) – В: *Страница*, 2011, № 3, с. 164–184; вж допълнено: http://e-lit.info/lit-teory/379-vladimir-vasilev-petar-dinekov-73-neizestni-pisma-1936–1953.

[21]Това заявява Ангел Тодоров пред Любен Георгиев: „Той не е критик, а политически деец. Сега ходи насам-натам и понеже е остарял, буди съжаление. Но навремето той колеше и бесеше. Няма защо сега да се възкресява. Той си отива – 74-годишен е. Няма защо да го „спечелваме". Иначе като човек е добър – и аз си пия ракията с него. – Той **не пие!** – Така е думата. Вл. Василев може да напише някои спомени. Но той не се е обезоръжил, не се е разоръжил и няма вече за кога... Когато има два окопа и от единия излиза противник, той трябва да вдигне ръце, да хвърли пушката, та тогава да го приемем..." **Георгиев**, Любен. Литературни показания. – В: *Пламък*, 1991, № 5, с. 93.

[22]**Делчев**, Борис. Фашизмът в нашата литература. – В: *Раб. дело*, 17, № 15, 4 окт.1944, с. 4.

прокламирал фашистки идеи. Обнародвана в органа на управляващата партия БРП /к/, клеветата е сигнал, отправен към съответните служби: „Потърсете им сметка!" – така завършва „оня списък". Не е за вярване как не го е сполетяла съдбата на Бадев, или на Матвей Вълев, изпратен на фронта със заповед, равна на предизвестена смърт.

По неведомите иронии на съдбата обаче пак Делчев е този, който пръв пише мемоарен очерк за Владимир Василев през 67-ма година, и пръв прави опит да реабилитира личността му, болезнено осъзнавайки трагичната си вина към него. Основният спънкамък той формулира още в началото на работата: „Трудността този път е друга: как да се каже истината за Владимир Василев, която е в разрез с официалната лъжа", 16 август 1967. Всеки ден ходи в библиотеката да чете статиите на Владимир Василев и всеки ден се убеждава, че всъщност не го е познавал; че „очевидно, нещата са много по-сложни, отколкото си ги представя литературната ортодоксия", че „догматизмът ни прави уязвими", и че литературните въпроси трябва да се решават без партийни страсти и пристрастия. И с всеки ден угризенията му нарастват. Докато накрая, на 11 декември 67-ма, въздъхва с облекчение, сякаш е свалил воденичен камък от съвестта си: „Върнах се и след толкова месеци сложих край на очерка за Владимир Василев. Олекна ми". Но ред преди това е отбелязано: „Сутринта отидох да си взема новия партиен билет" – сигурна индулгенция за потвърдена правоверност. Книгата била посрещната с голям интерес тъкмо заради очерка за Владимир Василев [23] Намерих в архива поздравително писмо на Динеков до автора от 27 октомври 1968, в което той дава висока оценка на мемоарните очерци – авторът е успял да издигне спомена до „характеристика на личността".

Скоро след 09. 09. 1944 г. Владимир Василев е задържан „за следствие" за два месеца и пет дни в една килия с Петър Горянски и Йордан Стубел. Освободен на 5 януари 1945 г. Арестуван със заповед № 251 от 22 септември 1944 на ДС по нареждане на Главния народен обвинител със следния аргумент: „Като редактор на „Златорог" е бил водач на литературния фашистки фронт. Бил е пръв приятел на Йордан Бадев и бил под опеката на реакционно-фашистката идеология на културния живот у нас. [...] Окончателното положение на Владимир Василев ще се установи идната седмица от народния обвинител Никола Ланков, който се занимава с неговото досие"[24].

---

[23] **Делчев**, Борис. Познавах тези хора. мемоарни очерци. Кн. 1–. София: Бълг. писател, 1968. 459 с. : 2 л. портр.

[24] Архив на МВР, ф. № 3. Цит. по **Трифонова**, Цвета. Писатели и..., с. 40.

Важни уточняващи факти за престоя на Владимир Василев в затвора през ноември и декември 44-та намерих в приписка на Петър Горянски, редактор на опозиционния в. „Свободен народ", към едно писмо до Петър Динеков. Горянски разказва, че Василев му имал доверие, тъй като са се опознали непосредствено в общата килия на Софийския централен затвор през последните два месеца на 1944 година, където били задържани за следствие заедно с Йордан Стубел поручиците Пангаров, Христов и още трима заподозрени във „фашистка" дейност. През цялото време разговаряли много човешки. Василев казвал на Горянски, че съжалява, задето не го е познавал по-рано отблизо. И затова през следващите години, до смъртта на Василев, били доста близки. По-късно критикът поверил на Горянски за съхранение препис от писмото си до Ганка Найденова във връзка с изданието на Яворовите съчинения. Той считал това писмо за изключително важно. „И двамата с него бяхме освободени на 5 януари 1945 година, останалите бяха предадени на народния съд…" – пише Горянски[25].

На 23 ноември 1944 г. Вл. Василев е изключен от СБП в негово отсъствие. По това време той е вече в затвора, протоколът за разпит е с дата 22 ноември. В списъка на изключените под номер 29 пише: „Владимир Василев – политик-организатор и проводник на литературната реакция у нас"[26]. На решението на УС остро се противопоставя единствен писателят Григор Чешмеджиев, министър на социалната политика в правителството на ОФ, това е описано от Константин Константинов: „Чакайте, чакайте, искам думата! – вдигна бастуна си журналистът Григор Чешмеджиев, с парализирани крака, да ги освести: – Не бива да се изключва никой за това, че мисли различно от нас!"[27] Той настоява дейността на всеки от „провинените" и вината му да бъде разгледана индивидуално. Но при гласуването само Григор Чешмеджиев и К. Константинов не вдигат ръка. Решението за изключване е подписано от политкомисарите Людмил Стоянов и Младен Исаев, отдавнашни врагове на Вл. Василев.

Забранено му е с честен труд да изкарва прехраната си. Известно е, че големият стилист, критик и ерудит е принуден да бъде висококвалифициран коректор на хонорар на писанията на хора, които стоят несравнимо по-ниско от него. Дори като коректор да скрива името си, подписва се с псевдоними. Принуждават го да проси помощ – в буквал-

[25]ЦДА, ф. 1987К, а.е. 4290, л. 8. Търсих в архива на Петър Горянски в ЦДА някаква следа от приятелството му с Вл. Василев. Ни дума не е оставена, всякакви следи са заличени.

[26]Протокол от заседанието на УС при СБП, ЦДА, ф. 551, оп. 1, а.е. 4, л. 9–11.

[27]Архив на Константин Константинов, БИА, ф. № 883, а.е. 1, л. 242.

ния смисъл на думата. Документирано в унизителна молба до „другаря председател на Литературния фонд". Заявявайки предварително, че никога приживе няма да бъде в състояние да върне подаянието, „продава" на Съюза правата за посмъртното си публикуване.

В края на живота си критикът преживява поредното страшно унижение, документирано пак от Любен Георгиев[28]. От висотата си на редактор в „Септември" А. Гуляшки обещава да пусне части от студията за лирическата композиция; все отлага и отлага, най-после казва: „Ако се покаеш, официално, на страниците на списанието"... И Вл. Василев сяда да плати цената: пише обяснение за „Златорог", изброява колко писатели комунисти са му сътрудничили, намерих в архива му черновата на този надлежен опис – повече от двадесет имена. Но пак тези имена – самозвани съдници, го .ишават дори от право на достойно мълчание. След речта на В. Червенков през декември 1955 г. той е насилван многократно да си прави самокритика и да се покайва за несторени прегрешения. Целта на този инквизиторски ритуал на самооклеветяване е да бъде абсолютно сломен морално. Следва наказание за изтръгнатите силом „самопризнания", езуитски похват на всички насилници, без оглед на партийна принадлежност.

От известното писмо до Веселин Андреев[29] става ясно, че той вече е изпратил своето изложение до „Хазяина". „Не знам дали е удобно и доколко стои във възможностите Ви да го запитате – Вие, или др. Радевски – счита ли изложението, което съм му пратил, за достатъчно..." Ужасен от угрозата за нова хайка срещу него, той моли Радевски за един предварителен разговор – да бъде „улеснен" в „тая крайно мъчителна стъпка" – самокритиката, „която тряба да направя и пред каквато не бих пожелал никому да бъде поставян". Стъпкал себе си и всяко самоуважение, старият критик умолява овластените за среща и „даване указания", които уж му били „крайно необходими": „Желал бих предварително да ми се посочат положенията, на които да се спра; защото не съм сигурен, че сам ще мога да обхвана всичко, което тряба..." Наглед – ниско преклонена глава, а всъщност: Кажете ми най-после, за какво точно искате да се покая!

Проблясва в тъмното счупено острие – студено и сребърно, познатата аристократична самоирония, но сега дълбоко трагична... Цялото „прошение" е издържано в модуса на крайното снизяване и самоунище-

[28] **Георгиев**, Любен. Литературни показания..., с. 94.

[29] Цит. по ЦДА, ф. 373К, а.е. 22, л. 1–3, чернова от 10 февруари 1956 г. Публикувано за пръв път от **Трифонова**, Цвета. Писатели и..., с. 77.

ние. Самоунижение, доведено до пароксизъм. Така полюсите се преобръщат: Унизени са всъщност насилниците от „отговорното място".

Вижда се, че юристът проницателно е разнищил езуитските механизми на действие и ги изважда на показ: Жертвата дава съвети на палачите си как да я унищожат „по-убедително" – уж с нейно съдействие, но така, че да не се разбере, че екзекуцията е насилствена: „Важно е да не се получи впечатление, че съм бил принуден да си правя самокритика – това не би било добре, струва ми се, и за Вас". Внушенията са дълбоко в подтекста. Адресатът едва ли би могъл да стигне до сугестиите, които съдържа споменатият модус. Но – sapienti sat, казвал. За умния е достатъчно. Умният ще разбере.

Намерих листче в архива, където Вл. Василев си е записал част от писмо на Пушкин за „Горе от ума", липсва дата[30]: „Всичко, което говори Чацкий, е много умно. Но на кого говори той всичко това? [...] Това е непростимо; първи признак за умния човек е – от пръв поглед да разбере с кого си има работа и да не хвърля бисерите си пред Венетиловци и нему подобни". Явно критикът е осъзнал цялата несъобразност на усилията си, прозрял е невъзможността на своето съществуване, неуместността на каквито и да било думи: то е като да разхищаваш бисери за свинете, казано е...

На 13 март 1952 г. след пет години тежко боледуване умира Цвета Ленкова. Владимир Василев нямал средства да погребе съпругата си. Елена Огнянова си спомня, че Христо Радевски, тогава секретар на СБП, отпуска 300 лв. от писателския фонд за погребението.

И най-малката съдба е голяма за оня, който я носи...

Унижението е част от издевателствата и наказание за таланта и елитаризма, част от страданието. Достатъчно е да се погледне една снимка от това време. Нека остане в папките на архива![31] Не бих искала да я публикувам. Гордият благородник, естет и аристократ на духа е смазан – смачкан човек, безвъзвратно загубил прежното си достолепие. Недатирана, но без съмнение снимката е след смъртта на Цвета – така нечовешки скръбен поглед, че неволно отместваш очи. Надникнал си в бездната... „Не очаквам и не искам от живота нищо" – пише в писмото до Червенков Вл. Василев, смирен пред превратностите на съдбата си.

Вероятно така е изглеждал и в очите на Динеков тогава – бедният рицар на честта и достойнството: един Дон Кихот, но без „сребърния си меч". Какъвто е у Разцветников: *...били с пръчки, били с хулна реч, счупи-*

[30]ЦДА, ф. 373К, а.е. 247, л. 192, гръб [*Овс. Кулик. Епигон аутодафе*. т. 7, с. 14.]
[31]ЦДА,Ф. 373К, опис 1, а.е. 687, л. 18.

ли му сребърния меч, счупили му златното сърце... Но няма значение, че рицарят е изгубил златорожката си позлата. Първожрецът не е изгубил достойнството си: „Не съм го чула никога да се оплаква – пише Блага Димитрова. – Не съм го видяла намръщен, озлобен, търсещ възмездие. Не молеше за помощ от никого. А сам бе помагал на мнозина..."[32].

Без съмнение така е изглеждало. Но – отстрани. Паметта обича патетиката: митологизира и преекспонира. Изгнаник в съсипните на живота си, духовен емигрант до смъртта си, какво друго му остава освен смирение пред превратностите на съдбата. Истината не го принизява. Нищо не е останало от достолепната му личност. Лекарската „погрешна" инжекция само „довърши останалото...", констатира с хладна медицинска прецизност приятелят Владимир Полянов.

Диаболично –
бележки на очевидците

„И смъртта на Владимир Василев нищо не измени – пише Ат. Свиленов. – И тя бе един неудобен факт, от който съюзните ръководители изпаднаха в паника"[33]. Никой не иска да се връща към диаболичния сюжет. Както обикновено, в спомените на всички, писали за това погребение, мотивите мигрират и персонажите сменят местата си. Споменът на Тончо Жечев е пóтресен: „На гробищата се отзовахме не повече от десетина души – помня Цветан Стоянов, Лазар Цветков, Кръстьо Куюмджиев, Серафим Северняк, Здравко Петров, Симеон Султанов. Започнахме гузно да се въртим и оглеждаме, да се подканяме някой да каже нещо. [...] И сега, като си спомня, преживявам един от най-големите срамове в живота си. В края на краищата тъкмо конфузните обстоятелства можеха да станат искра на вдъхновение. Ако не друго, то поне можеше един от нас да прикани съвременниците да се изчервят за дивите нрави в тая страна, които бяха направили така, че един от първенците ѝ да си отива като престъпник. Гробарите почакаха, повъртяха се малко и като видяха, че никой не знае какво да прави, спуснаха ковчега. Буците пръст захлопаха. Разотивахме се по-гузни, отколкото дойдохме"[34].

Не мога да преглътна последното изречение в този спомен: „В крайгробищната кръчма не ни се услади нито виното, нито мезето".

[32] **Димитрова**, Блага. Откривателят. срещи с Вл. Василев. – В: *Димитрова*, Блага. Разногласици. есета (1989–1995). София: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1996, с. 184.

[33] **Свиленов**, Атанас. Критически тритих за Вл. Василев. – В: *Владимир Василев – личност, дело...*, с. 253.

[34] **Жечев**, Тончо. Бележник на редактора. – В: *Летописи*, 1992, № 3, с. 3.

Нима гузната съвест и срамът досягат само тези „високи" усети? Ето психологическото обяснение от днешна гледна точка на единствения жив от участвалите в драмата – професор Лазар Цветков, тогава млад критик, споделено с мен в лична кореспонденция: „Това погребение бе характерно с някаква "мълчалива гузност и конфуз" на участници, раздвоени между почитта си към покойника и парализиращото със страх "партийно око". От това всички, вероятно и покойника!, се чувстваха крайно неловко. И поливането на събитието с ракия в насрещната кръчма тъкмо с тази неловкост трябваше да се справи. Но и това не се получи. Гузността си остана..." Както е казано, на всяко погребение достойнство запазва единствено покойникът.

А паметта на Любен Георгиев възпроизвежда друг, потресаващ с шекспировския си трагизъм, детайл: „Стояхме нелепо около ковчега му десетина човека. Никой не каза нито една прощална дума. Докато най-сетне гробарите го спуснаха с въжетата и го затрупаха... На тръгване един от тях, нарамил лопатата, ме запита: „Какъв е бил?" „Критик, критикувал". „Критик ли?" – недоумяваше човекът, защото за пръв път виждаше такова срамно погребение. Обърна се и прочете името: Владимир Василев."[35]

Тъй станах аз човек без стойност –
една торба излишна плът.

Ал. Геров, 1961

Сякаш за него е написано. Поругаването на посмъртния ритуал е кощунствен жест на оскверняване на личността на починалия. Отказът да се въздаде последна почит на отиващия си завинаги – това е смъртен грях, който жестоко се наказва в кармичното битие и съзнание на нацията.

Със сигурност в българския културен „некропол" има много подобни случаи, но аналогията със случая Жендов се налага. Творец от висока класа, художник, съизмерим с най-големите европейски имена, през 1950-та г. той е принуден да се самооклеветява и в резултат обявен за шпионин на Запада, Трайчо Костов в изобразителното изкуство. След самоубийствената самокритика следва изключване от партията, той си тръгва сам. Склупторката Васка Емануилова се оказва единственият „мъж" в залата, единствено тя се осмелява да тръгне с прокаженика.

Жендов заболява от рак и умира, сам и изоставен. Борис Ангелушев тайно му изпращал пари. Една драматична снимка е останала от погребението му през октомври 1953 г. Страхът е сковал неколцината

[35] **Георгиев**, Любен. Литературни показания..., с. 97.

стари приятели, някои от тях минали през ада на фашистката полиция – стоят безмълвни. Един младеж гневно извикал: "Не ви е срам! Няма ли кой да каже поне една дума?", но веднага изчезва. Това бил Цани Цанев - художник от Перник. За ОХИ 1953 г. Васка Емануилова представя релеф „Пред гроба на убития другар", на антифашистка тема. В убития другар всички разпознават Жендов.

Но все пак съществуват дневници...

Потресен от варварството, дни след погребението хронистът Петър Динеков е записал: „Общото мнение е, че се направи грешка; че мястото на Владимир Василев в развитието на новата българска литература не може да бъде заличено по този начин". И това изречение се оказва провидческо. Макар че цели 13 години по-късно, по време на погрома над известната книга за Багряна, официалната оценка е същата. „Изглежда, че на нищо ново не сме се научили. [...] Печален белег на нашето време и тъжно предзнаменование за бъдещето" – записва Динеков през 1975 г. по този повод.

Но вината остава – най-тежката! Вината пред завинаги склопени очи... Невинна вина. П. Динеков тежко понася мълвата, разпространявана от Младен Исаев, Борис Делчев, Любен Георгиев и други, че е отказал да говори на гроба на Владимир Василев. Делчев дори записва в дневника си: „Като завършва, свещеникът спира и се оглежда в очакване да последва някакво надгробно слово. На отсрещната страна, където са повечето хора, се забелязва някакво раздвижване, но никой не излиза напред. Произнася се името на Динеков, някои започват да гледат към алеята, където се зададоха още двама-трима закъснели, очевидно в очакване на нещо. Но Динеков не се появи и отново настъпи тягостно мълчание. Като видя това, свещеникът поде още някаква треба и когато завърши при пълно мълчание, сестрата на Вл. Василев се приближи за прощаване. Последва я единствен само Ангел Каралийчев. И гробарите пристъпиха към работа"[36].

Това несправедливо обвинение преследва Динеков до края на живота. Затова в записките си той неведнъж се връща към този случай, за да засвидетелства за поколенията истината за забраната на некролога и надгробното слово. Пет месеца преди смъртта си записва горчиво-лаконично по повод новата позоряща го публикация: „Текстът на моето слово се намира в тетрадка №16; не е печатан никъде".

Написано в зловещата нощ след смъртта на Вл. Василев, това е последното „писмо" на критика до неговия редактор – пиета и покаяние. А в личните си бележки Динеков в няколко изречения е синтезирал по-

[36] **Делчев**, Борис. Дневник..., с. 74.

разително точно парадоксите на поражението в съдбата на тази голяма фигура в нашата литература:

„Годините на неговите най-големи огорчения [...] бяха и години на неговата победа."

Погледнато ретроспективно, разбирам с удивление, че всъщност оценката на Петър Динеков в това слово, каквото и да се говори, е най-високата и останала единствена оценка по достойнство на Владимир Василев, чак до известната книга за Багряна, и до началото на 90-те, когато всъщност бе възкресена личността му. Специална роля за това възкресение има монографията на Сава Василев „Литературният мит Владимир Василев". Писана през 90-те, книгата се появи през 2000-та година като литературно явление и остава и досега единствено по рода си изследване на делото на критика, разгледано в контекста на литературните полемики за четвърт век.

Макар и неизречено, словото на Петър Динеков е записано. Каквато и да е истината, записаното остава, вградено в историческата памет.

Архивите не горят:

21 януари 1963, понеделник

Напоследък се говори много за словото за Яворов, което Вл. Василев произнесъл преди две седмици в Секцията на поетите. Дълбока и ярка характеристика на личността и поезията на Яворов. Спомени, лични впечатления, съчетани с голяма мярка и пълно разбиране. Общо възхищение от начина, по който Вл. Василев е очертал портрета на Яворов. Това е удивително за Вл. Василев – тази година навършва 80 години, а е запазил напълно свежестта на мисълта, непосредствеността на виждането, чувството за езика. Отношението към него продължава да бъде неправилно. Ако му бе дадена възможност да пише и печата нашата култура можеше само да спечели – дори в политическо отношение.

София, 27 декември 1963, петък

Късно следобед Камен Калчев ми съобщава, че е починал Владимир Василев. Моли ме да говоря на гроба му от името на Съюза на писателите. Отначало отказвам, защото съм настинал, но когато ми съобщава, че са се обръщали към мнозина (споменава имената на Каралийчев, А. Каменова) и всички отказвали под разни претексти, съгласявам се.

Очевидно, не е много удобно да се говори за Владимир Василев – нито може да се полемизира на гроба му с него, нито може да се изкаже мнение различно от онова, което е официално утвърдено. Грешките на Вл. Василев са известни, познати са и неговите лични слабости – и все пак твърде много придирчиви се оказахме към него до последните дни на живота му.

Съобщението на Калчев ме накара да мисля дълго за Владимир Василев. Несъмнено, изчезва една голяма фигура от нашата литература. Силна, налагаща се, авторитетна, макар и много оспорвана. Питам се – върху какви качества се изграждаше влиянието на Василев? Нито беше общителен, нито умееше да говори добре и да убеждава събеседника си; нямаше с нищо вид на блестящ. Но беше много упорит, неотстъпчив, мъчно се отклоняваше от мненията си, държеше на тях и ги налагаше. Това са обаче качества, които по-скоро могат да му спечелят врагове, отколкото приятели. И наистина, той имаше много врагове. Имал ги е винаги. И то врагове свирепи, нападателни, ругаещи. Но имаше и приятели – една твърде значителна група хора, които дори невинаги споделяха възгледите му, но държаха на него, дружеха с него, участваха в Златорог, уважаваха го – въпреки всичките му лични слабости. То е – защото вярваха в неговия художествен вкус, в неговата безкомпромисност в това отношение, в способностите му да открива таланта и да го утвърждава. Тоя човек, който невинаги беше сговорчив, който често проявяваше субективизма си, който вечно мърмореше, който винаги беше готов да се оплаква от нещо, всъщност умееше с малко думи, с една бележка, с един малък жест, с една бегла усмивка да оцени човека, да го подкрепи, да му вдъхне вяра. Не говоря за конкретната помощ, която е оказвал на мнозина като редактор на стиховете, разказите, статиите му. Затова хората търсеха мнението му.

Парадоксално е, че годините на неговите най-големи огорчения, на неговия залез като литературен деец и критик, на безапелационното отричане на неговата дейност, на унищожаване на неговото участие в литературата, бяха и години на неговата победа – търсеха го поети и критици, вслушваха се в неговите думи, редките му статии или публични изказвания се посрещаха с огромен интерес, цитираха се, коментираха се. В известни моменти неговото влияние бе така нараснало, че се схващаше като опасност[37].

[37]Това се потвърждава абсолютно от сведение на Любен Иванов Дилов (януари 1958), тогава референт в СБП, един от 15-те агенти, донасяли за Вл. Василев и хората около него: „Известният у нас буржоазен критик и редактор на някогашното литературно списание „Златорог" Владимир Василев сега се ползва сред някои писателски среди, особено сред младите критици с голямо обаяние и авторитет. Той все още влияе на техните убеждения и литературни възгледи. Доколкото ми е известно, редица млади критици често го посещават и ходят на гости в дома му. [...] Съвсем очевидно е, че Вл. Василев зле влияе върху немои млади писатели. Това се забелязва дори и върху такива писатели като Блага Димитрова, която дълги години пишеше ярко партийни стихове, а напоследък почна да прави тук и там в приятелски компании твърде показателни от политическо гледище изказвания, които говорят,

И същевременно си спомням за личните нещастия на Владимир Василев – нерадостна съдба, човек, обречен на дълбока вътрешна самотност, на скрити страдания. И отново противоречивостта на неговата участ – доживя 80 години – въпреки всички тревоги, изпитания, болести. Твърде много са личните ми спомени за Владимир Василев – от втората половина на 30-те години насам. По-малко са през последните години, когато поради заетост не можех често да го виждам. Но и в редките срещи, и в малкото разменяни думи винаги запазвах уважението си към личността и таланта.

София, 28 декември 1963, събота

Днес – последните лекции по старобългарска литература. Говорих за литературата през 15-ти век – особено за Вл. Граматик, Молитвата към богородица, Българската хроника[38]. В аудиторията малко студенти; струва ми се, слушаха с интерес. Връщам се вкъщи – Калчев се обадил и съобщил, че няма да има реч на погребението на Вл. Василев. Ето моята непроизнесена реч, написана в твърде сдържан тон:

„Другари и приятели, прощаваме се с Владимир Василев, една от значителните фигури в развитието на българската литература през първите десетилетия на нашия век. Литературен критик, театрален деец, дългогодишен редактор на литературно списание, всъщност Владимир Василев по образование и професия не бе литератор. Завършил юридическия факултет, той много години прекара като съдия. Но у него любовта към литературата бе тъй дълбока, интересът му към изкуството на словото бе тъй силен, че той рано изневери на професията си и отдаде всичките си дарби, цялата си страст и енергия на литературата и театъра. Интересът му към литературата не го напусна до сетния миг – за това свидетелстват разговорите с него, за това говорят и статиите, които напечата през последните години.

че ревизионизмът в изкуството е оставил следи и у нея. Може би неслучайно тя от около една година пише само любовни стихове. Освен това пред мене често тя е говорила за Вл. Василев с голямо възхищение и уважение, особено когато той преди няколко месеца изнесе в Съюза един доклад за поезията, който сам по себе си не беше нищо особено и съвсем не заслужава похвали. София, 7. I. 1958 г." Вж Архив на МВР, ф. 3, оп. 2, а.е. 633. Публикувано от Цв. **Трифонова**. Писатели и..., с. 83. Резултатът обаче е, че на следната година се ражда истинската Блага Димитрова, преродена в любовните откровения на сбирката „До утре" /1959/ – от „мъртъв труп" на родена поетеса. Въпреки че Караславов й се сърдил два месеца, задето ходила веднъж на гости у Вл. Василев.

[38]Името на Богородица е написано с малка буква, съобразно тогавашния правопис, според който такива имена, свързани с църковно-религиозната образност, се пишат с малка буква – бел. а., Ев. Б.

Пътят на писателя Владимир Василев бе твърде дълъг и сложен, изпълнен с трудни зигзаги. Той започна през 1904 г. със статия в защита на Вазовия реализъм от нападките на естетическата критика – „Вазов на страниците на едно списание", премина през буржоазно-идеалистическите позиции на „Мисъл" и „Златорог" (тук се пада основната част на неговото дело) и завърши в наше време на страниците на „Литературен фронт", „Септември", „Пламък". Не е тук мястото да обсъждаме литературната дейност на Владимир Василев, събуждала винаги много полемики. Нашата марксическа критика е дала вече оценка на неговите литературно-естетически позиции и на ролята, която той игра в развитието на новата българска литература, посочила е определено грешките му. Но не можем да не изтъкнем редките качества, които притежаваше: солидна литературна култура, ярък темперамент на литературен критик, дълбоко уважение към словото, индивидуален стил, взискателен художествен вкус, с който мъчно правеше компромиси.

Не мога да не посоча още едно обстоятелство – интереса, който Владимир Василев проявяваше към новия живот в нашата страна. Той следеше не само развитието на литературата и театъра, но и цялостното развитие на страната, тръгнала по пътя на социалистическото строителство. Искаше да проникне в извършващия се дълбок обновителен процес, правеше опит да ревизира литературните си възгледи, участваше в живота на секциите в съюза, сътрудничеше на нашия печат, обнародва няколко статии, които събудиха интерес; сътрудничеше и в издателство „Български писател".

Ние днес изпращаме един писател и културен деец, чиито обществени прояви познаваха мнозина. Но може би малцина знаеха колко несръчен, безпомощен и винаги безкористен бе Владимир Василев в частния си живот и колко трудно понасяше нещастията и самотността. Спрямо него съдбата се бе оказала твърде голяма скъперница.

От името на Съюза на българските писатели поднасям искрени съболезнования на неговите близки. [Почти няма такива – бел. а., Ев. Б.] Да бъде лека пръстта над пресния му гроб!"

София, 19 януари 1964, неделя

В петък вечер в Клуба на журналистите. Сядаме с Марангозов. Той заговаря за „Лит. въпроси" – доволен, че съм поместил статията за него наред със статии за Вазов и Йовков. Мислех, че ще се сърди за завършека на статията, твърде отрицателен – говоря, че фактически е автор само на една книга – „Повратките". Може би не иска да ми каже недоволството си. Идват Кр. Станишев с жена си и Ламар. Разговаряме

за Вл. Василев. Ламар е много остър в иронията си – възмущава се от начина, по който е постъпено с него[39]. Заблуден е от Младен Исаев, че аз съм отказал да говоря на гроба, а след мен се била съгласила А. Каменова. Всъщност тъкмо обратното. Станишеви са били на погребението. Конст. Константинов казал: „Така стана по-добре – картината е завършена"[40]. Общото мнение е, че се направи грешка, че мястото на Вл. Василев в развитието на новата българска литература не може да бъде заличено по този начин.

София, 21 януари 1964, вторник

Днес след дълго и отегчително заседание в Министерството на просветата отбивам се към 6 ч. в Руската книжарница на „Раковски" и бул. „Руски". Срещам там Радевски с Анастас Стоянов. Тръгваме по булеварда и в мразовитата вечер навлизаме в Парка на свободата. Радевски във възбудено състояние; в тая възбуденост има още горчивина; отново е саркастичен и хаплив. Ан. Стоянов е огорчен от една статия в първата книжка на „Септември". Но говори спокойно, умно. Интересно е преобразяването на Радевски – застъпва се за допускане на мнения, произведения, за спорове и дискусии, за нови търсения и творчески експерименти. И той говори за Вл. Василев – беше необходимо да се кажат няколко думи на гроба му. Спомня си срещите си с него преди 9 септември и за спора си с Червенков, който се произнасял много остро за него. Когато Радевски го защитил, казал: „Защищавате го, защото ви е помагал".

София, 15 юли 1965

Срещаме Върбан Стаматов. Разговаряме за съдбата на д-р Кръстев. Той си спомня и за отношението към Вл. Василев – присъствал е на неговото погребение, за което не бе дори позволено да се съобщи във вестниците... А сега някои от тези, които извършиха това недомислие, в статиите си леят крокодилски сълзи и кощунстват с паметта му.

София, 6 септември 1965

Някога Симеон Радев е минавал за забележителен стилист. Вл. Василев ми е казвал, че в началото на нашия век ги е преписвал по няколко пъти [статиите му – бел. а.], за да се учи на стил и език. Същото

[39]Ламар за Вл. Василев вж **Делчев**, Борис. Дневник. непубл. текст: „Разбираше от поезия", „Не налагаше мнението си", „Безкористен човек", „За двадесет и пет години нашата литература е в „Златорог", „И него унизихме без нужда".

[40]В запис от деня на погребението Б. Делчев предава същото по следния начин: Когато С. Северняк се обръща към К. Константинов с въпроса защо не е казал поне няколко думи на гроба, той отговаря със „зле прикрито негодувание": „Не, точно така трябваше. Владимир Василев е бил винаги нападан и отричан. Нека и с мъртвия се постъпи така. Нека сме последователни". **Делчев**, Борис. Дневник... с. 75

ми каза и Димитър Талев преди няколко дни – той ги е препрочитал многократно – като образец на журналистика.

София, 16 септември 1966

Симеон Радев споменава Вл. Василев и веднага се въодушевява. В последните години се сближили, макар че дълги години били съвсем чужди, дори враждебни. Смята го за изключително талантлив критик („такъв критик сега няма"), високо цени неговата статия за литературния Сливен – написана извънредно свежо, не издава възрастта на автора си.

София, 14 октомври 1967, събота

Спомен на Йордан Стратиев. Отишъл у дома на Вл. Василев – смятал, че му дължи едно обяснение или извинение за някогашния случай с жена му. Василев казал: „По този въпрос е излишно да говорим. Смятай, че не се е случило нищо, че нищо не е имало" – и преминал на друга тема. Минало известно време. Веднъж, сядайки на масата на Стратиев в стола на Писателския съюз, Вл. Василев го запитал: „Ти ли оставяш цветя на гроба на Цвета?" – „Не" – отговорил Стратиев. Дълго след това Вл. Василев седял замислен.

София, 25 септември 1968, сряда

В предпоследната книжка на „Пламък" излязоха спомени на Иван Мешеков за Стаматов и Йовков. В тях няколко пасажа са посветени на Владимир Василев – чрез устата на Стаматов Мешеков по недопустим начин засяга семейния живот на Вл. Василев и не се посвенява да го нарече направо „рогоносец". Прочетох тези пасажи с възмущение. Мешеков е в известно отношение неуравновесен; някогашното му сътрудничество в „Златорог" се е превърнало в своеобразен комплекс: от трийсет и няколко години се занимава с това – да атакува Вл. Василев, да разобличава неговите литературни позиции, да се занимава със „Златорог" – като някакво изкупление на собствената си „вина". Но сега е прекрачил границите и е почнал да се рови в интимния живот на Вл. Василев.

Мнозина са възмутени от спомените. Казах открито на Божидар Божилов, че е извършено недопустимо нещо. Той стоварва вината върху критическия отдел на „Пламък" – не прочел ръкописа, за което съжалява. Преди няколко дни Мишо Василев ми каза, че също не бил чел ръкописа – спомените бил пуснал Попиванов. Случи се така, че снощи на факултетския съвет Попиванов седеше до мене и сам заговори за тези спомени. Аз му изразих рязко своето становище. Останах извънредно изненадан, че той – с една усмивка, която изключваше всякаква вътрешна загриженост – заяви, че няма нищо странно и необикновено

в тая публикация – било интересно за характеристиката на писателите да се изнасят такива подробности от интимния им живот. Така било например с Оскар Уайлд... Гледах го учудено, в най-литературна форма му казах, че това е обида, даже подсъдна, че е проява на долни литературни нрави и т.н. Не забелязах моите аргументи да оказват някакво влияние – и престанах да разговарям с него… Що за поведение – липса на култура или проява на еснафско клюкарско любопитство?

София, 14 март 1969

Книгата на Мешеков повече привлича вниманието[41]. В нея преди всичко са напечатани интересни писма – 31 писма на д-р Кръстев, 11 писма на Дим. Найденов, едно обширно писмо на Мешеков до Петър Георгиев, засягащо изгорените дневници на Д. Найденов, и др. Безспорно, интересни са и спомените на Мешеков – не толкова за детството и ранната му младост, колкото за писателите, които е познавал по-отблизо. В тези спомени непрекъснато се мярка името на Вл. Василев. Мешеков страда от едно особено чувство за честност, безспир се изповядва (почти в религиозен смисъл), заема позата на покаян. За да покаже, че абсолютно е осъзнал политическата си грешка с участието си в „Златорог", смята се за задължен постоянно да изобличава и уязвява неговия редактор. Слава Богу, грозните пасажи за семейния живот на Вл. Василев, напечатани в сп. Пламък, тук са съкратени от редактора[42]. Заедно с това обаче Мешеков разкрива и колко близък е бил с него през 1926-1928 г., съпровождал го е неотстъпно до вкъщи, отбивал се е с него навсякъде, където и Вл. Василев се е отбивал, следвал го е като негов телохранител или ординарец (да не кажа по-тежка дума); дори по едно време почнали да ги смятат за братя. Разказвали са ми, че същото е правил години наред и Б. Йоцов.

Вл. Василев не може да излезе от съзнанието на Мешеков – той се залавя за него като за някаква изкупителна жертва; унищожавайки го

---

[41]**Мешеков**, Иван. Из един живот. мемоари, дневници, писма. София: Бълг. писател, 1968. За полемиките между Вл. Василев и Иван Мешеков като противници и „изповедници на една и съща кауза" вж **Василев**, Сава. Литературният мит …, с. 196–202.

[42]Редактор на книгата е Борис Делчев. Ето какво е записал той на 5 декември 1968 за трудната си работа върху ръкописа (непубликуван текст): „Следобед продължих да чета коли от книгата на Ив. Мешеков. Колкото и да бях чистил, в ръкописа все още бяха останали някои скабрьозни истории. Всичко не можеше да се отстрани (остана бягството на Цвета Вл. Василева със Стратиев, без да се назовава името му), но поне заличих грубите цинични думи („рогоносец" и др., за да не изброявам всички). Пустият му Иван Мешеков – никога не е имал чувство за мярка!"

морално, ще си спаси душата – и постъпва, както са постъпвали средновековните фанатици. Не става дума за защита на Вл. Василев – достатъчно има какво да се оспорва в неговите обществени и литературни позиции, но да се ровиш в неговия личен живот, да изковаваш оръжие от неговите обикновени човешки слабости, да иронизираш неща, които за него са били гранично преживяване – това значи да си дребнав, или да страдаш от болезнено самолюбие.

В спомените на Мешеков непрекъснато се появяват и имената на Каралийчев, Фурнаджиев, Разцветников, Цанев – „четворката", която е напуснала левия печат и влязла в „Златорог". И тук религиозното чувство за изкупление на лична вина. Главната цел на Мешеков е да отдели себе си от „четворката", да се покаже по-скоро като жертва, отколкото носител на вина. И още нещо: да подчертае, че с цялата си по-късна дейност и с безработицата си е изкупил напълно погрешната си стъпка. За съжаление, това постоянно подчертаване на изкуплението почва да става съмнително за читателя... Цялата своеобразна, болезнена, "опъка", самолюбива и в края на краищата дребнава личност на Мешеков е отразена в книгата му.

София, 7 ноември 1970, събота

Излязъл е листът за Йовков – по случай 90 години от рождението му. В него има няколко интересни неща, преди всичко спомените на Атанас Попов за Йовков, записани от Елена Попова – един културен, крайно коректен и добросъвестен човек, можем да имаме пълна вяра на обнародвания текст.

Спомените на Цанев[43], макар и хаотични, са интересни. Той ги придружава с характеристика на Йовков. Уви, защо беше нужно след Девети да пише почти отрицателна статия за писателя, за да угажда на този или онзи? Защо изневери на усета си за изкуство – за сметка на сектантската партийна политика? В спомените на Цанев има доста отрицателни оценки за Вл. Василев. До известна степен те са верни. Като дългогодишен редактор и директор на Народния театър, от обстоятелството, че е помагал в началните стъпки на много писатели, той беше придобил голямо самочувствие и си позволяваше да иронизира дори творци като Йовков, особено за неговите драми. Цанев пише и друго: все повече не бил съгласен с позициите на „Златорог" и решил да запо-

[43]Георги Цанев (1895–1986) –литературен историк, преподавател в СУ, декан на Историко-филолог. факултет (1951–1952), директор на Института за литература при БАН (1959–1963), чл.-кор. на БАН (1952), акад. (1974).

чне да издава свое списание, в което да обедини писателите комунисти и демократи. И това може би е вярно. Но Вл. Василев даваше друго обяснение на появата на „Изкуство и критика": Отказал на няколко пъти да напечата стихотворения на Бленика (Пенка Цанева) – смятал я за бездарна. Тогава Цанев му заявил: "Щом не желаеш да публикуваш стихове на Бленика, аз ще си създам свое списание – ще видиш" – и напуснал „Златорог"[44]

Бележка (Е.Б.): Позволявам си да наруша хронологията и да вмъкна една реплика на Динеков по този повод след доста години, оценка от дистанция на времето и с разбиране на литературен историк:

25 октомври 1986, събота:

През целия си живот Георги Цанев се стремеше да утвърди името на жена си Бленика, бледна поетеса, не особено заслужила преводачка. Добра жена – познавах я; може би не е могла да направи повече – стана жертва на семейството си, което дължи изключително на нейните всекидневни грижи и труд. Цанев я включваше в университетските си лекции, като дори я противопоставяше на Багряна (Багряна – порочната и земната, Бленика – чистата и възвишената...). След баща си Милена Цанева продължава да я популяризира – студентите й пишат статии за Бленика. Семейството се бори да излезе книга с нейни преводи в известната поредица на „Народна култура". Разбира се, Бленика не е Северина, има своята литературна съдба. Не помня какво ми разказваше Вл. Василев: отказвал да помести стихотворения от Бленика. Цанев настоявал, нервничел, дори се скарал с Вл. Василев и му заявил: „Аз ще си създам собствено списание и ще напечатам стиховете на Бленика." Така, според Вл. Василев, възникнало списанието „Изкуство и критика"...

Разбира се, това обяснение не изчерпва причините, поради които се появи Цаневото списание. Има и обществени причини, важни обществено-политически предпоставки. Назряват решителни политически събития; интелигенцията все повече се ориентираше наляво. След 19 май 1936 левият, комунистическият печат беше спрян. Революционните писатели търсеха изход, бяха готови да сътрудничат и на вестници и списания, които не бяха дирижирани от партията, но можеха да бъдат трибуна на прогресивни идеи. Цанев имаше връзки с тези писатели – 12-13 години преди това той бе сред комунистите, сътрудник на комунистическия печат – наред с Фурнаджиев, Разцветников, Каралийчев. Няма да навлизам в тази позната история. И сега дружеше с прогресивни писатели, художници, композитори, които веднага подкрепиха „Изкуство и критика". Макар

[44]Ето и гледната точка на Георги Цанев в книгата си „Среща с миналото", 1977, той обяснява този факт не само като лично бягство от атмосферата на „Златорог", която не можел вече да понася, но и литературно-исторически: „Амбицията на „Изкуство и критика" беше да събере около себе си един постоянен кръг от талантливи писатели – предимно млади – и да води своя определена литературна политика – прогресивна, антифашистка, като предостави на сътрудниците свобода за проява по отношение на творчески метод, стил и форма. Разбира се, генералната линия беше реализмът – реализъм, който не е чужд на романтично извисяване", с. 323.

че мнозина от сътрудниците на „Златорог" станаха и сътрудници на „Изкуство и критика", разликата между двете списания веднага пролича – както в насоката, така и с участието на прогресивни творци, които мъчно биха се появили в „Златорог". Вл. Василев в това отношение бе твърд орех. Само най-близкият приятел на Цанев – Н. Фурнаджиев не напечата нищо в „Изкуство и критика"; Вл. Василев бе ревнив към ония свои сътрудници, които печатаха там. Фурнаджиев остана верен на другия си добър приятел Вл. Василев. Изобщо – на Фурнаджиев бе познато чувството за вярност, той бе характер. През 60-те години той бе зам.-гл. редактор на сп. „Септември"; когато отстраниха главния редактор Хр. Радевски, Фурнаджиев веднага си подаде оставката. Цанев, който бе член на редакцията, не направи това...

София, 7 януари 1973, неделя

Вчера след обяд от 4 и половина започнахме у Багряна отново четенето на книгата на Блага и Данчо. Четенето трая до 9 ч. След това вечеряхме – Багряна бе приготвила – както винаги – много вкусна трапеза. Разговаряхме до 12 и половина.[...] Боров и Харитина си тръгнаха по-рано. Боров беше недоволен, дори раздразнен. Причината – положителната оценка за Вл. Василев, който поканва Багряна да сътрудничи в „Златорог" и по този начин й открива пътя към голямата литература. (Боров се изрази за Вл. Василев крайно отрицателно – за неговите критически статии, за неговите възгледи, за характера му, не липсваше и дежурното обвинение, че не оценил таланта на Смирненски). Нищо чудно – старата вражда лесно не изчезва. При това Боров има един кумир – Ал. Балабанов, чието име неведнъж намесваше в разговора и оценките си.

София, 16 октомври 1975, четвъртък

Враговете на Блага и сектантите най-сетне изплюха камъчето – днес в „Литературен фронт" излезе огромна, неподписана статия срещу книгите за Багряна. Главното обвинение – идеализиран е „Златорог", подценена е революционната линия в нашата литература. Статията е написана с такъв размах и тон, сякаш е настъпила национална катастрофа.[45] Човек се чуди на две неща в тази статия: първо, на невярното представяне на книгата на Блага и Данчо – в нея са направени множество критични бележки за „Златорог" и за цялата тогавашна политическа атмосфера, и второ – на връщането към позиции, които имаха място при оценката на нашето литературно наследство в пър-

[45] „За класово-партиен подход към миналото, против разместването на естетическите ценности", редакционна, във в. „Литературен фронт", от 16 октомври 1975 г. Препечатана в „Работническо дело".

вите години след 9 септември. Изглежда, че на нищо ново не сме се научили.[46]

Има какво да се критикува в двете книги за Багряна, дори и в отношението към „Златорог" (излишно бяха поместени 3 фотоизображения на Вл. Василев), но такова тотално отричане, каквото е прокарано в „Литературен фронт", е несправедливо. То е печален белег на нашето време – и тъжно предзнаменование за бъдещето. Че „Златорог" бе едно буржоазно списание, че бе свързано в много случаи с управляващата

[46]Сюжет в сюжета: Ето официалната академична оценка за делото на Вл. Василев по това време, 1976, 13 години след смъртта му: „Той е представител на бурж. политика и теория в лит., театралния и културния живот. Изявява се като открит враг на марксизма и материалистическата философия и лит. теория, води борба в печата с комунистическите културни дейци. Под прикритието на строг естетизъм развива в статиите си реакционни положения, обявява се рязко против рев. и прогресивната литература изобщо, пише отрицателна статия за Хр. Смирненски. На особено реакционна идейна основа са сложени статиите му на обществено-културни теми". Под тези нелепи оценки в Речника на българската литература. т. 1. София: БАН, 1976, с. 195 стои подписът на акад. Г. Цанев. Идеологическо презастраховане, довело до сгъстена ретроградност. Това е поредният инвариант на познатия сюжет „ученик и благодетели", разказван от самия Г. Цанев. Вл. Василев и на него е помогнал в труден момент. В страшните дни след априлските събития през 25-та той бил арестуван заедно с Разцветников. „Един ден Боян Пенев подбра Вл. Василев и двамата отидоха в Обществена безопасност да дадат показания и да гарантират за мене. – В: *Срещи* с миналото. сб., 1977, с. 158.

Така по закона „няма ненаказано добро" от Талмуда, който Василев често цитирал, към противниците му след 37-ма се присъединява и някогашният му сътрудник Г. Цанев. Съществува подробен документален запис на Любен Георгиев от обсъждане на Вл. Василев в редакцията на "Септември", 24 юли 1957 //Ф. 1298, а.е. 161: Г. Караславов казва, че прочел с голям интерес статията, но в ролята на литературен фелдфебел отсича: „Позициите му са позиции на закоравял идеалист-реакционер". В интерес на истината Г. Цанев се опитва да защити текста: „В статията има много ценни моменти. Ние малко сме се занимавали с поетичната техника. Затова правят впечатление, ще бъдат полезни. Те оправдават напечатването на тази статия - цитирам записаното от самия Л. Георгиев в неговите бележници, кой знае защо в спомените си той е спестил това. – Но „статията трябва да се изчисти от моментите на самозащита (също от 25-годишно редакторство). Има теоретични положения, които не са правилни. Тонът му е по-висок и менторски. Пресилени неуместни изрази, за да блесне." Накрая завършва: „Редакция без ножици няма!", следва репликата на Караславов: „О, и редакция без кош няма!" – което е перифраза, саркастична, ехидна, отмъстителна на изречение от текста на Вл. Василев: „И стига са изкарвали все редакциите криви – редакция без кош и без ножици не може /предполага се, че там знаят кога и как да манипулират с тях". Статията е отказана.„Вл. Василев ме разбра от половин фраза – допълва картината Л. Георгиев. Литературни показания..., с. 92. „Ясно" – едва промълви. Той бе съсипан, убит. В очите му се появи влага. С дълги паузи се стараеше да прикрие вътрешното си мълчаливо ридание." –

върхушка – това е истина. Че Вл. Василев успя да привлече от революционните редици доста голям брой талантливи писатели и да ги свърже със своите естетически позиции – това е също истина. И за всичко това списанието може да бъде критикувано. Но също факт е, че на неговите страници се развиха няколко много талантливи български писатели. Такъв е случаят с Багряна. Някои не искат този факт да се припомня.

13 март 1976, събота

Багряна ми каза, че днес ѝ телефонирал Зарев – иска да я посети в понеделник в пет часа. Багряна е развълнувана, защото ѝ предстои неприятен диалог: Зарев ще я убеждава да се откаже от писмото си, т.е. да не подава оставката от редколегията на „Септември", а тя ще трябва отново да му излага своите доводи и съображения.[47] Казах ѝ, че трябва да бъде твърда; най-сетне тя има право на по-добро отношение; поети от нейния мащаб не се раждат всеки ден. Багряна разговаряла с Пантелеев. Той ѝ разказал някои нови факти за отношението в Югославия към една Десанка Максимович. Неотдавна я изпратили в Канада. „Нашата Десанка" – наричат я така и в това се крие искрената гордост на всеки сърбин.

Ние сме варвари, хора без патриотично съзнание, тясно скроени егоисти, които не виждат нищо по-далече от носа си и в своя дребнав егоизъм могат да унищожат най-големите национални ценности. Така варварски постъпиха и с Багряна – да я унищожат, да я убият морално, да я разглеждат от позициите на най-дребнавото клюкарство. Разбира се, такова е отношението не само към Багряна, а към цяла редица писатели от миналото и настоящето; от д-р Кръстев и Вл. Василев до Валери Петров и Блага Димитрова.

София, 15 март 1976, понеделник

Късно тази вечер Багряна ми телефонира: Зарев ѝ е направил посещението. Започнал разговора с това, че харесал последните ѝ стихотворения

---

[47]Сп. „Септември" с гл. ред. Владимир Голев – инструктор в ЦК на БКП, също излиза с уводна статия срещу книгата и срещу Вл. Василев. (Вж Към нови постижения на българската литература, теория и критика. – В: *Септември*, 29, 1976, № 1.) Багряна повече от 25 години е редактор в списанието. Възмутена, *с активната помощ на Петър Динеков*, поетесата пише достойно писмо до председателя на Съюза П. Зарев, в което с учудваща за своя дипломатичен характер категоричност заявява: „Моля да бъда освободена от редакционната колегия на сп. „Септември", като занапред името ми не фигурира в списъка на редакторите. Ако познавах текста на статията, щях да настоявам моето име да отпадне още от първата книжка. За своето решение, което е категорично, предупредих главния редактор на списанието др. Владимир Голев." – В: *Сарандев*, Иван. Елисавета Багряна. литературна анкета. Пловдив: Хр. Г. Данов, 1990, с. 241.

в «Септември». Багряна го прекъснала: стиховете били предназначени за първа книжка на 1976 г., но Голев ги поместил в кн. 12, защото вече статията с нападките срещу нея е била готова и е била предвидена за кн. 1. Багряна заявила, че държи на своя отказ от редколегията на списанието. Зарев се съгласил с нея, споделял доводите й и заявил, че от никого не било наредено на Голев да помества такава статия – това си било негова лична инициатива. Зарев се безпокои само за едно: да не би отказът от редколегията на „Септември" да означава отказ от участие в българската литература изобщо. Багряна казала, че е била толкова разстроена от цялата тази кампания срещу книгата, че оттогава нищо не е писала, нито може да напише. Зарев я питал за Блага. Би искал да се срещне и с нея, но не знаел дали ще се съгласи. Смятал, че в книгата имало много хубави неща и тя би могла да се преиздаде, ако се поправят някои неща за „Златорог" и за общото развитие на българската литература между двете войни[48].

София, 3 юли 1991, сряда

В „Литературен форум", бр. 27 от 2 юли прочетох статията „Пак за дълга към Владимир Василев" от д-р В. Стефанов. Авторът е лекар от Панагюрище, който събира материали за делото на българските литературни критици. И към мен се е обръщал да му отговоря на една анкета. Във връзка с тази анкета се е срещал и с Вл. Василев в края на живота му, през 1963 г. След смъртта му подготвил един том с негови статии и го изпратил в изд. „Български писател". В статията си се занимава със съдбата на този том. Разговарял с Борис Делчев, който му казал, че ЦК е забранил да се издаде некролог за Вл. Василев от СБП и да произнесе слово на неговото погребение. Обвинявали за тази забрана Тодор Павлов. Но в дневника на Александър Геров, с дата 29 ноември 1966 г. било отбелязано, че Венелин Коцев наредил да не се издава некролог.[49]

---

[48]Разказано от Багряна на Л. Георгиев по следния начин: – В: *Ф. 1298*, Бележници, 4 ноември 1976, Хисаря: „Като излезе статията в „Септември" срещу Блага, аз написах писмо до Зарев, че излизам и от редакцията, и от УС на Съюза. Тогава той не го внесъл в бюрото, само съобщил, тъй като уж писмото било лично до него. Но дойде у дома на гости да ме уговаря да си го изтегля. А аз му казах, че никога повече няма да стъпя в тази редакция, нито ще им сътруднича. Няма да ходя и в УС. Решили компромисно: от редколегията да ме извадят, но в УС да остана. Казах им да не ме предлагат в УС на конгреса и заминах в Хисаря да се лекувам. Там ми звъни Зарев: „Няма ли да дойдете на конгреса?" [...] „И не отидох."

[49]**Геров**, Александър. Дневник – 29 септ. 1966: „И този гестаповец Венелин Коцев, който изкряскал по телефона на Илия Волен да не издава никакъв некролог за Вл. Василев..." – В: *Век 21*, № 13, 27 март–2 апр., 1991. Геров много страдал, че не знаел и отсъствал от погребението, Б. Делчев отбелязва това няколко пъти в дневника си.

Понеже напоследък много се пише за Вл. Василев, заслужава да кажа истината за забраната на некролога и надгробното слово. Вл. Василев почина на 27 декември 1963. Същият този ден ми се обади Камен Калчев, тогава председател на Писателския съюз, и ме помоли да произнеса слово при погребението на Вл. Василев. Мотивира се: мъчно може да се намери друг; аз мога да го направя (имаше предвид не само, че бях близък с редактора на „Златорог", но съм и безпартиен)... Бях настинал и бях решил два-три дни да не излизам от къщи, но случаят е особен и се съгласих. Вечерта написах словото си. На другия ден, когато беше и погребението, Камен ми позвъни сутринта и ми съобщи, че се обадил от ЦК лично Митко Григоров и наредил: никакъв некролог, никакво надгробно слово. И при смъртта не искат да простят на Владимир Василев враговете му.

Жестока история. Не бе малко, че редакторът на най-авторитетното българско литературно списание през 20-те и 30-те години бе изхвърлен извън борда на литературния живот, че бе принуден да се занимава с коректури, че едва свързваше двата края, че остана сам (жена му почина), че едва през последните години му отпечатаха няколко статии, но трябваше да бъде и погребан без добра дума от колегите му писатели... Не отидох на погребението – и потресен от станалото, и поради настинката.

В статията на д-р В. Стефанов има един интересен пасаж за предсмъртните дни на Вл. Василев: „През пролетта на следващата година (1964) се видях с д-р Л. Радославов, който работеше в института „Пирогов", от него разбрах за трагичния край на Вл. Василев. Научих, че е починал от стомашен кръвоизлив. Д-р Л. Радославов, който се интересуваше живо от изкуство, недоумяваше от факта, че нито един писател не се бил заинтересувал тогава от здравословното състояние на Вл. Василев и никой не отишъл да го види."

София, 11 август 1991

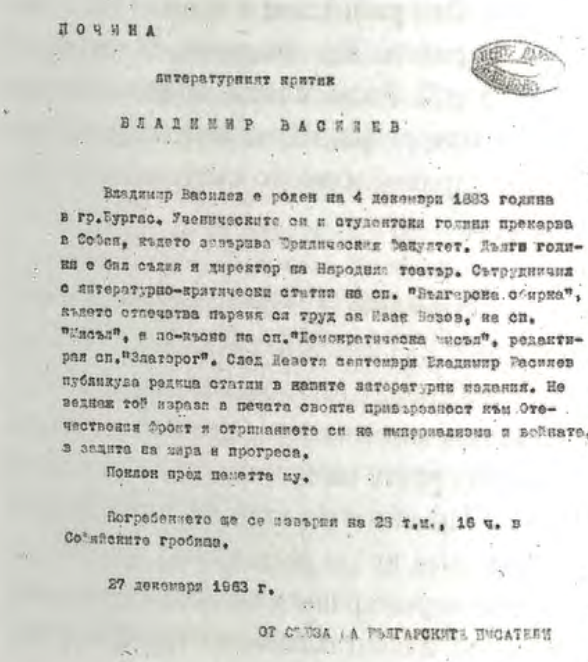
Любен Георгиев е написал своите спомени за Владимир Василев (в „Пламък", кн. 4; спомените продължават). Написани са добре, с хубаво чувство към Вл. Василев; в тях се съобщават интересни неща. Добре е, че е запомнил, или може би е записвал много свои разговори с Василев. Харесва ми и полемичният му тон срещу онези, които се отнасяха жестоко към редактора на „Златорог". Но винаги като чета писанията на Любчо, съм нащрек; винаги у него има нещо пресилено, близко до сензационното. Пък и на човешките му привързаности не вярвам, като знам, че неведнъж е бил близък с някого, а след това се е отричал, напр.

със Зарев... Пък едновременно бе свързан с Джагаров (не излизаше от кабинета му); с Левчев, когато е председател на Писателския съюз (написа книга за него), с Георги Цанев... Любчо е човек на енергията, общителността, пристрастията – и на известна лековатост.

София, 2 септември 1991, понеделник

Тази вечер прегледах втората част от спомените на Любен Георгиев за Владимир Василев – „Литературни показания" в „Пламък", кн. 5, с. 83-97. Писанията на Любчо винаги се посрещат със съмнение – или не е точен, или е субективен. Виждам неточности и в съобщението за погребението на Владимир Василев. Любчо пише: „Чу се, че на гроба ще говори Петър Динеков, той не се яви, никой не му бил казал, не знаел. Казано било на Илия Волен да произнесе прощалните слова; той имаше дефект в говора, запъваше се и се смущаваше да говори..."

Истината всъщност е следната. На обяд на 27 декември 1963 г. ми се обади по телефона Камен Калчев (тогава председател на Писателския съюз) и ми съобщи за смъртта на Вл. Василев. Трудно било да намерят кой да говори на гроба; Фурнаджиев и А. Каменова отказали. Аз се съгласих, макар че бях настинал и този ден не излизах от къщи. Написах словото. На другия ден рано Камен ми съобщи, че по телефона се обадил Митко Григоров от ЦК и наредил да няма реч от Писателския съюз и да не се издава некролог. Текстът на моето слово се намира в тетрадка №16; не е печатан никъде.



ПОЧИВА

литературният критик

ВЛАДИМИР ВАСИЛЕВ

Владимир Василев е роден на 4 декември 1883 година в гр.Бургас. Ученическите си и студентски години прекарва в София, където завършва Юридическия факултет. Дълги години е бил съдия и директор на Народния театър. Сътрудничил с литературно-критически статии на сп. "Българска сбирка", където отпечатва първия си труд за Иван Вазов, на сп. "Мисъл", в по-късно на сп."Демократическа мисъл", редактирал сп."Златорог". След Деветосептемврийския преврат Владимир Василев публикува редица статии в нашите литературни издания. Не веднъж той изразя в печата своята привързаност към Отечествения фронт и отрицанието си на империалистическите войни, в защита на мира и прогреса.

Поклон пред паметта му.

Погребението ще се извърши на 28 т.м., 16 ч. в Софийските гробища.

27 декември 1963 г.

ОТ СЪЮЗА НА БЪЛГАРСКИТЕ ПИСАТЕЛИ

Post skriptum 1:
два архивни документа

„И некрологът, който вчера писаха и печатаха, не бил разлепен: забраната обхващала и него" – записва на 28 декември 1963 Борис Делчев в дневника си. Но все пак документът е останал , нечия грижлива ръка го е съхранила.

Документът е показателен. Пълна мистификация – дори тук. Изписани са петнадесет реда, не за да се покаже

кой е Владимир Василев, а за да се скрие самоличността му. За делото на живота му – „Златорог", се споменава между другото, буквално с една дума. Абсолютна подмяна на идентичността. Дори датата на раждане е друга – роден е на 4 ноември.

По стила и мисленето на Борис Делчев в спомена за Вл. Василев[50] разбирам, че най-вероятно текстът е писан от самия Делчев, като главен редактор в секция „Критика" на издателство „Български писател" той е изпълнявал подобни задължения. Съдбата си знае работата, може би е по-добре, че този некролог е бил забранен. Личността Владимир Василев е прибавена „към дело". Такъв човек няма. Но все пак документът остава: ЦДА, ф. № 551, а.е. 97, л. 6 – „Лично досие" на Владимир Василев, архив на СБП. Трагичен документ за времето.

Между страниците на архивите е останал и друг един документ, не помалко показателен: *Завещание* от 11 януари 1955 г. – Владимир Василев оставя жилището си на Съюза на българските писатели. Със следния текст:[51]

4. Ако, съгласно горните условия, половината или целия апартамент стане собственост на Съюза, моля Съюза да го приеме, както и цялата покъщнина под опис и да го пази, както е сега. Той може да настани да живее в него някой писател, който ме уважава, със същото задължение.

5. Във всички тия нареждания изхождам от желанието да не отива апартамента в чужди ръце и да остане тъй, както е нареден от моята жена Цвета, която се радваше на всяко нещо като дете и го е поставяла на мястото му – във всичко е милата й душица, тъй тя ще си бъде вкъщи.

Post scriptum 2:
Невероятно, но факт

Току-що бях завършила този текст, когато прочетох нещо, което ме порази, порази и всички, с които го споделих. Звучи като невъзможна културно-историческа утопия, като паралелна реалност… В тези безбожни антихристки времена Владимир Василев бил опят в черква, поклонили се „стотици" хора. Архимандрит Василий произнесъл светско слово – с оценка за ролята му в българската култура, силни думи казал и актьорът Константин Кисимов, разплакал всички. Невъобразимо.

Изумена как това е станало възможно, позволих си да се обадя на автора на спомена, за да попитам дали няма някаква грешка или мисти-

[50] **Делчев**, Борис. Познавах тези хора. мемоарни..., с. 174–177.
[51] Архив на Владимир Василев – В: *ЦДА*, ф. 373К, оп.1, а.е. 735.

фикация. Не, уверявам ви – текстът е автентичен и не мога да се стърпя да не го цитирам. Е, провидението не винаги е глухо и сляпо…

„Не мога да си обясня защо някой мемоарист, освен възмущението си (с право) от този конфуз в официалната, под контрола на СБП част от прощалната церемония, не се връща към онова, което я предхождаше и което беше организирано не от институция, а от близките и приятелите на покойника (може би не са ги поканили или не са присъствали). В черквата „Свети Георги", недалеч от дома на Владимир Василев, той беше опят от свещеници в присъствието на стотици хора. Даже извън храма останаха някои, по техни си, може би атеистични съображения. Помня, че говори архимандрит Василий, дребничък, розовичък, но със силен, кънтящ глас. Не беше църковна реч, а светска и с ясна оценка за огромната роля, която има Владимир Василев в българската култура. Не отмина и огорченията, които са му нанесени, но убедено каза, че в бъдещето ще бъде оценен справедливо. Тогава думата взе и Константин Кисимов, бележития актьор. Чувал го бях да произнася чужди думи, но не подозирах, че е способен на толкова силно лично слово. Той разплака всички, защото говори за неблагодарността към човека, без който и българската литература, и българският театър биха били на много по-изостанало равнище. „А нас, моето поколение, той ни създаде, направи ни и творци, и човеци." Кисимов отсрами спотаяващите се интелектуалци, доказа, че не са се свършили хората с чест и достойнство. Какъвто бе Владимир Василев."

Автор на спомена е Атанас Свиленов – свидетел и участник в невероятното събитие[52]. Нямам обяснение за факта, че никой от писалите за това митологично погребение не е споменал ни дума за опелото. Дори в статии, писани след 90-та година. Няма и следа за това и у Петър Динеков, на 28-ми декември по обяд той е имал лекции в Университета. Но в „тайнописа" си Б. Делчев е отбелязал с две думи в скоби: „Нямаше ги нито „видните" сътрудници на „Златорог", нито артистите от Народния театър (казаха после – неколцина били в църквата)"[53]. За опело споменава и Вербан Стаматов в спомена си за погребението.

В архивите на църквата „Св. Георги" наистина открих името на Владимир Василев, записано на датата 28 декември. И никакви следи повече. Архимандрит Василий отдавна лежи в Кълиновския манастир. В паметта и на тримата внуци Константин Кисимови не е съхранено нищо. Хората, които биха могли да свидетелстват, вече са си отишли. Все още живите не помнят… Някои вече имат по няколко версии за собственото си преживяване. С изключение на Лазар Цветков, който бе много точен в психографския си ескиз на събитието. А новият свещеник в „Св. Георги" абсолютно отрича вероятността опелото да се е случило: в тези години, когато е отменено с декрет традиционното поклонение в църква – това е невероятно.

[52]**Свиленов**, Атанас. Спомен за Владимир Василев: //http://www.mediatimesreview.com/august03/Zlatorog.php: Вж **Владимир Василев** – критикът, редакторът..., с. 182–188.

[53]**Делчев**, Борис. Дневник..., с. 75.

Невероятно, но факт. Кой знае какви метаморфози и синтези са се случвали в съзнанието на автора на горния спомен в това междувремие, между онова време и сегашното, за да потърси убежище паметта на тогавашния 26-годишен талантлив млад критик Атанас Свиленов в един друг спомен-мираж, изпълнен със светла покруса… Потресът от онова зловещо, безпаметно и безмълвно погребение на алея „Голгота" – каква метафора, е изтласкан от видението – реално или не, на едно химерично светло прощаване.

Пиета – като покаяние. Не – като възкресение. Още едно доказателство, че пътят на истината минава всъщност не през фактите, а през техните трансформации в осмислящото съзнание.[54]

А ето какви метаморфози и синтези са се случили в поетическото съзнание на Никола Фурнаджиев, който цени и обича Вл. Василев до края си. През 1967 г. в книжка 9. на списание „Септември" се появява едно странно стихотворение-епитафия с три звездички вместо посвещение. Но много приятели разпознават в него скръбната сянка на Златорога.

***

Жаден, жизнерадостен, капризен,
със сърце на истински артист,
в този век на ветрове и кризи
ти трептеше като брезов лист.
Ти живя неволен и самотен.
Беше мярка, беше висота.
Качваше се горе на Голгота
трудно, но със сключена уста.
Не дочух словата ти последни.
Спиш сега под бледните треви,
а духа ти като събеседник
чак до края с мене ще върви...

[54]Има ли нещо действително завършващо в работата с архивите, никога не знаеш кога ще проговорят: Пост фактум намирам едно писмо на Зара Манчева до Димитър Лепавцов от 2 януари 1965, писано е след помена за една година, така че тя добре помни. От това писмо стават ясни няколко неща:

1. Имало е опело за 40 дни, където говорил архим. Василий. Там бил и Динеков. Вероятно за този помен си спомня и Атанас Свиленов;

2. Имало е опело за 1 година, пак е говорил архим. Василий. Макар че не са били канени хора от Съюза, в руската църква на ул. Калоян, до хотел Рила, се събрали да го почетат около 50-60 души.

3. И тук не се споменава нищо за опелото на 28 декември 1963 г. Но от спомените се разбира, че действително е имало поклонение в „Св. Георги". Единствен Лазар Цветков има смътен спомен. Имало съвсем малко хора и не помни някой да е говорил.

VII. ПРИЛОЖЕНИЯ

СПОДЕЛЕНО ЗА ПИСМАТА ОТ ПЕТЪР ДИНЕКОВ

Надежда Драгова

Всички ние имаме я картички, я писма от местата, където професор Динеков е пътувал и се е задържал поне за 2 дена. Това си обяснявам не само с европейското му възпитание – да уважи и сподели впечатления с приятели и съмишленици, но и с голямата си привързаност към нас. Всеки от неговите ученици в науката пази в архива си такъв мил личен спомен. Той сякаш не искаше да отсъства от нас за дълго време. И съм дълбоко убедена, че преди да купи и да надпише поредната картичка, си е мислел: „Ех, защо не съм сега тук с този, на когото пиша". Именно това се изразяваше, макар и с 2-3 реда, в картичките или в писмата му – цялото му синтезирано внимание към нас.

Дълги години от живота ми минаха заедно с професор Динеков – най-напред като редовна аспирантка, а после и като негова асистентка. Това са години, оставили спомени незабравими, а образът му и днес, в този миг, е жив и ясен. Но сега, когато говорим по повод на публикацията на тези няколко картички и писма от професор Динеков, за които благодаря, че ще намерят място в този сборник , си мисля каква личност беше нашият Учител. Защото трябва да се знае, че той беше от онези фигури в българската хуманитаристика, които носеха отговорност за своите ученици. Тази отговорност имаше различни проявления – беше и в отделеното време за разговори по научни теми, и в доверието, с което се споделяха проблеми и грижи, и в непрекъснатото предоставяне на личната си библиотека на всекиго от нас…При огромната възможност да общува със стотици студенти, професор Динеков си избираше онези, с които имаше общ език. А общият език, всъщност, беше неговият, на който той ни учеше. Беше вид симбиоза, всеки от нас помни тези моменти на избора, на първите лични контакти, на първата оценка, която го е привлякла, дала му е ориентири. Професор Динеков за никого от нас не сгреши. Показват го и тези томове, които през десетилетията ние му посвещаваме с трепет, водени от идеята да изразим благодарност, да предадем посланията, получени от него. Това е особено усещане – да

съзнаваш колко много си получил от една такава личност, и същевременно да искаш и да го запазиш за себе си, и да го споделиш.

Затова смятам, че ние не сме му се издължили, в този смисъл сме му големи длъжници. Вече го няма толкова много години сред нас, но, дали поради възраст, поради ангажименти или от немара, не сме написали, нарисували, споделили онзи негов портрет, който е неговият истински? Може би от респект и обич към него все отлагаме. Той беше наистина много повече от написаното от всички нас във всички тези томове за него. Вероятно така е с големите личности – необхватни, необозрими. Поддавайки се на омаята и респекта, ние често забравяме собствената му самокритичност, която днес би ни подтикнала към друг вид вглеждане в образа му. Забравяме неговата сдържаност, когато получаваше оценки или адмирации, все смяташе, че са силни, че не са подходящи... Ние сме длъжни да определим вярната дистанция и да се доближим истински до него, да се опитаме да споделим тревогите, разочарованията, огорченията, съмненията, защото той също ги имаше, но никога не ни натоварваше с тях, на някои даваше израз, други дълбоко скриваше в себе си. И все пак, усещането ми, което вероятно е споходило всички, които присъствахме на откриването и на самата конференция, с приветствията от колеги чужденци и с опита да се изгради неговият многостранен професионален образ – е усещане за неговото присъствие сред нас, за уроците и примера, които сме получили. В голяма степен този сборник, който сега подготвяме, ще открехне още врати към неговата личност на учен и човек. Но и сякаш ще зададе нови въпроси, на които предстои да дадем отговори. Уроците продължават…

Казах, че подготвяме с трепет книги, които му посвещаваме. Сега си мисля – дали няма да е добре да подготвим и едно издание на всички надписи и посвещения към книги, които сме му подарявали, сред които има и десетки от чужди учени? Така ще се изгради един друг поглед към професор Динеков – през отношението към него от авторите, които са били негови студенти, ученици, следовници, колеги от чужди университети и научни центрове. Библиотеката му, според неговата воля, е притежание на Пловдивската национална библиотека. И аз смятам, че екип от колеги, които да обгледат и обединят тези посвещения, ще подготви издание, което ще очертае един друг, вероятно по-личен, а може и непознат, образ на нашия учител.

Професор Динеков имаше изключително чувство за хумор. Макар че в писмата, както и в тези, които тук ще излязат, в повечето случаи е сдържан, темите са повече за наука, за грижа за нас или сериозна

оценка на наше творение. Ето това негово чувство за хумор е сред нещата, за които по-рядко пишем. Както пише тук в една от картичките – „повишава" катедрата в университет, за да ме намерят със сигурност и ми я предадат.Такава изтънченост в хумора, такова умение да улови смешното дори в наглед сериозното…Сякаш ни убягва умението му да се дистанцира и да се надсмее над момента, особено когато се отнася за самия него, да омаловажи свой принос, но да го направи така,че да ни развесели. За такова поведение се иска специален характер, сила, интелект, които той несъмнено притежаваше.

Помня случая, когато в София се състоя X Международен конгрес на славистите през 1988 г., беше в НДК, направихме впечатление на чужденците с център, където може да се съсредоточи за една седмица такъв авторитетен форум. Професор Динеков беше тогава председател на Българския национален славистичен комитет и, докато трае конгресът в София, беше и председател на Международния славистичен комитет. За тази своя престижна позиция той разказваше с веселие и сякаш искаше да изтъкне по-скоро забавен момент, отколкото голямото признание. Беше предложил и беше направена голяма тента с надпис „ X Международен конгрес на славистите, 1988 г. – София, НДК", която висеше точно на бул. „Патриарх Евтимий" – кръстовището, където минават и тролеи, и автобуси, и трамваи. Та, качвал се професор Динеков веднъж там и чул как един мъж, който се качил след него, хукнал към свой познат в началото на трамвая с думите: "Виж ги славистите какво правят, а ние, левскарите, дремем!". Много смях падна след този случай, той го разказваше с хумор на много срещи, остана един от неофициалните образи на конгреса.

Професор Динеков умееше да създава контакти, често канеше някои от нас на срещи с чужди учени, като подбираше и сходства на интереси, и научна представителност. Негова голяма щедрост беше да ни приобщи към дружбата си с академик Дмитрий Сергеевич Лихачов. При всяко идване в София на видния учен проф. Динеков организираше срещи, колективни вечери на целите катедри или секции с него, в непринудените разговори често се споделяха теми, създаваше се творческа, дори лабораторна атмосфера, в която професионализъм и научно приятелство се доближаваха. Професор Динеков вършеше всичко това непринудено, по един невероятен начин, в който имаше и интелектуален хумор, и сериозност, така, че при случайна среща с акад.Дмитрий Сергеевич той разпознаваше всекиго от нас, знаеше точно с какво се занимава.

За българската хуманитарна наука от втората половина на XX век професор Петър Динеков беше това, което може би е бил професор Иван Шишманов за хуманитаристиката в първите десетилетия на века: беше Учителят на поколения хуманитаристи, даде насоки на множество научни проекти, подкрепи множество дисертации и научни разработки, даде път на специалистите в различни области на хуманитарното знание – литература, история, език, стара литература, възрожденска литература, нова българска, фолклор, специалисти, които днес, вече в XXI век, са водещите в тези области.

Затова и всичко написано от професор Петър Динеков до всекиго от нас, които имахме шанса да сме сред учениците и кръжочниците му – в картички, писма, отделни бележки, различни насоки и препоръки – е ценно не само като личен жест, а носи културната патина на споделеното с един невероятен човек и учен.

1 юли 2016 г.

Разговор на Надежда Драгова с Румяна Дамянова в градината на улица „Университетска" № 4, София.

ПИСМА НА ПЕТЪР ДИНЕКОВ ДО НАДЕЖДА ДРАГОВА

Варшава, 20.VI. 63 г.

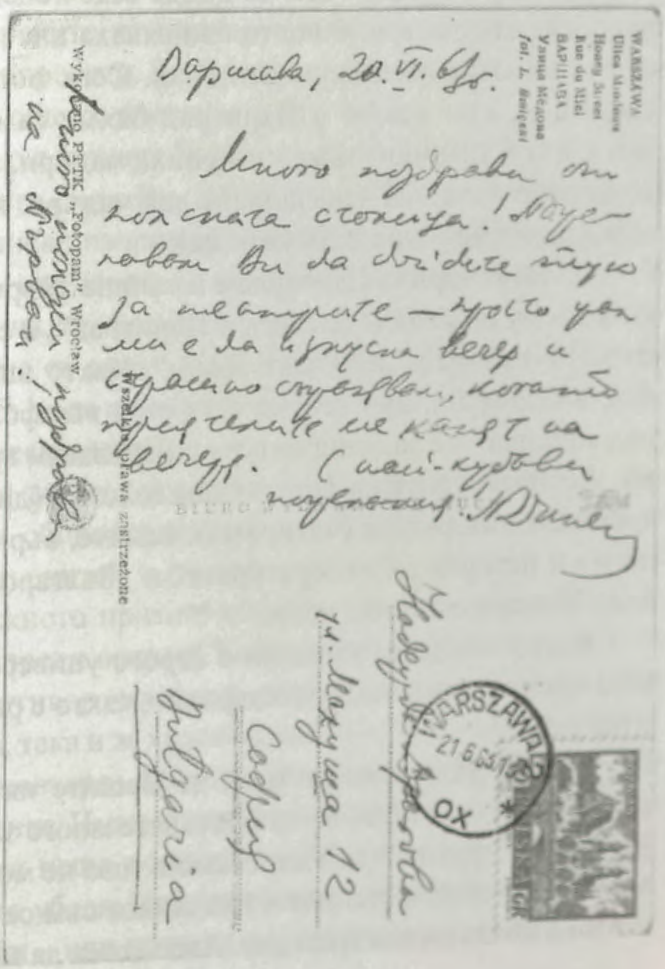
Много поздрави от полската столица!

Пожелавам Ви да дойдете тук за театрите – просто жал ми е да изпусна вечер и страшно съжалявам, когато приятелите ме канят на вечеря.

Много полски поздрави на Първан!

С най-хубави пожелания: П. Динеков

Адрес:
Надежда Драгова
Ул. Малуша 12
София
България



София, 2. XII. 1967

Другарко Драгова,

Сърдечно Ви благодаря за интересното писмо. Не Ви отговорих веднага, защото – представете си (тук съдбата се е намесила) – получих го в навечерието на моето заминаване за Цариград! А Цариград – освен всичко друго – в моето съзнание е свързан някак си с едно друго пътуване – на мои приятели, весело и щастливо, пътуване, за което дълго се разказваше с увлечение, със закачки и шеги. Един от тези приятели, уви, не е между живите (тук баналният израз е съвсем точен и не можах да го избягна). Тръгвайки за Истанбул си спомних всичко това, а Вашето писмо дойде още повече да ме върне към оная радостна атмосфера, в която оживяваха впечатленията на всички ни от тоя наистина необикновен град. Сега мога да кажа това с пълна убеденост, при все че в Цариград бяхме само четири дни, от които два в дъжд (всички мъже си купиха чадъри, аз издържах – защото у дома вече висят на закачалката два чадъра, купени именно в такива дъждовни дни у нас и в чужбина).

Да Ви говоря за Цариград е излишно. Върнах се и прочетох отново книгата на Бръзицов „Някога в Цариград", а сега чета новия роман на Вера Мутафчиева „Случаят Джем". Както виждате, мислено съм все още в Цариград, при все, че сега стоя във фонетичния кабинет, „бдя" над кандидатите за аспирантура и използвам времето за писане на писма. Аспирантурите са две: по текстология (двама кандидати) и по съвременна литература (четирима); темите, върху които пишат: „Текстология и история на литературата" и „Българският исторически роман след Втората световна война".

Както виждате, пиша Ви в строго университетска обстановка, затова писмото ми е така разхвърляно, както е разхвърляна цялата ни научна работа.

Вие се оплаквате от това, че Вашите интереси Ви насочват към много области и теми, че си поставяте много задачи, че започвате едни, изоставяте други и т.н. Уви, тъкмо в това не мога да Ви помогна със съвет, защото аз съм същият – цял живот съм се занимавал с много неща и това е моята лична трагедия. Ако можех да започна живота си отново,

мисля, че бих се занимавал само с едно – фолклор. Фолклористиката е такава интересна област, че заслужава да й се посветят всички сили. Но това съзнавам едва сега – след като съм се влюбил и в други неща, след като съм изпитал сладостта и на други увлечения.

Аз мисля, че не бива да изменяте пътя си – занимавайте се с всичко онова, което Ви интересува, и за което чувствате сили и способности. Най-сетне, българската литература не е толкова огромна и богата, че да не може да бъде обгърната от един поглед. Също така няма нищо страшно в това, че човек може да пристъпва към нея и като учен, и като художник; французите дават добър пример в това отношение, поляците също. Само едно си бих позволил да Ви посъветвам – докато сте в Румъния, дръжте на първо място румънските неща. Това е една прекрасна възможност, която по-късно ще търсите, но едва ли ще я имате. Тук влиза основно запознаване с румънската литература – и то не само XIX век, българо-румънските литературни и културни отношения като научна тематика, дори румънските теми сами за себе си, румънската действителност и българските исторически сюжети в Румъния – като художествено-творчески проекти. За другото ще имате достатъчно време в България – Вие сте още достатъчно млада и времето е пред Вас, а трите години в Букурещ ще изтекат бързо, няма да ги усетите как ще се изплъзнат бързо между пръстите Ви. Да бях сега в Букурещ и да бях на Вашата възраст, бих написал например една книга „Ботев в Букурещ", „Раковски в Букурещ" – или книга за живота на българите в Букурещ през миналия век – научна, есеистична или художествена – скоро старият Букурещ ще изчезне от очите ни (човешкият прогрес е жестоко нещо) и вече мъчно ще бъде да се види такъв, какъвто е бил – като пейзаж, атмосфера, исторически детайли.

Темите, за които ми пишете и които Ви занимават, са много интересни: и Теофилакт, и сборната апология в Берлинския сборник, и духовният живот на „гръцките" търговски колонии. Не знам точно в какво се е състояло „тъжното приключение" в Сремски Карловци, но фактите и документите преди всичко! Каквито и концепции да сме си изградили, щом са в противоречие с тях, трябва да паднат. Това важи еднакво както за науката, така и за художественото творчество. Банална истина, но трябва да се повтаря – все още много хора робуват на научния си или писателски инат. Имах в това отношение доста разговори с Емилиян Станев за някои неща в новата му повест „Сибин, княз преславски" – не можах да го убедя. Но докато на един художник „инатът" все пак може да се прости – или поне да се разбере, на учения никога.

Рецензията на Грашева наистина е хубава, Грашева е умен човек. Притежава една вродена мъдрост и вътрешно равновесие – неща редки. При това умее да пише. Грашева има хубав и точен език – от една страна изящество на стила, а от друга – прецизност в определенията на нещата, способност да изрази нюанси. Умението да се пише е една дарба; Вие също я имате. Разбира се, това умение може да се добие и чрез опит, но все пак дарбата е незаменима.

Най-хубавото в рецензията на Грашева е, че е вярна, че дава правилна оценка на една хубава книга. Много добре е сторила редакцията на „Лит. мисъл", че е възложила тъкмо на Грашева да напише рецензия за Вашата книга – една книга, написана не само с голяма компетентност, но и тънко, с дълбочина. Чудесно би било да имахме повече такива книги за нашето минало и неговите забележителни личности.

Що се отнася до рецензията на Игов, не ми харесва особено създаването на легенди – въпреки доброто чувство на автора; все ми се струва, че още не съм достатъчно остарял за легенди – живея с илюзията, че не съм още за архивата…

Повлиян от кандидат-аспирантите, които трупат страница след страница на масите пред мен, и аз се увлякох. Между другото и затова, защото няма по-благоприятна обстановка за писане – никакви телефони, никакви посещения.

Надявам се, че като се върнете в София, ще се видим и ще продължим разговора си.

Много поздрави на всички румънски приятели и на мъжката част от семейството Ви, ако се намира в Букурещ.

С най-добри чувства:
Ваш П. Динеков



Страсбург, 24.II. 67

Много поздрави от красивия Страсбург!

Пращам Ви картичката на един хвърчащ адрес.

Нарочно повиших катедрата на факултета, за да Ви намерят.

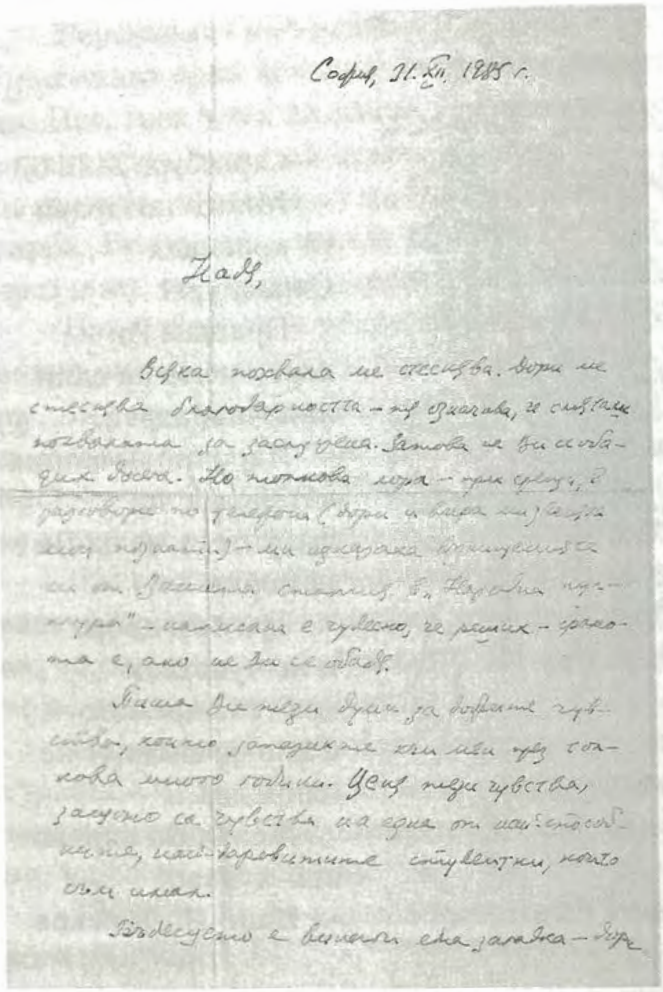
Тук съм добре и не чувствам как тече времето. Само френският не напредва…

Желая Ви всичко най-хубаво!

Ваш: П. Динеков

Адрес:

Надежда Драгова
Факултет по славянски езици
Университет
Букурещ
Румъния



София, 31.12.1985

Надя,

Всяка похвала ме стеснява. Дори ме стеснява благодарността – тя означава, че смяташ похвалата за заслужена. Затова не Ви се обадих досега. Но толкова хора – при срещи, в разговори по телефона (дори и вчера ми звъняха мои познати) ми изказаха възхищението си от Вашата статия в „Народна култура" – написана е чудесно, че реших – срамота е да не Ви се обадя.

Пиша Ви тези думи за добрите чувства, които запазихте към мен през толкова много години. Ценя тези чувства, защото са чувства на една от най-способните, най-даровитите студентки, които съм имал.

Бъдещето е винаги една загадка – дори и в науката. Но аз съм дълбоко убеден във Вашите сили и възможности – убеден не абстрактно, но от това, което сте направили досега. От сърце Ви желая нови успехи.

Понеже сме пред Новата година, трябва да прибавя и традиционните пожелания за здраве и щастие. Те са традиционни, но не са баналии, защото времето и опитът са вложили в тях вечен смисъл.

С най-добри чувства,

Ваш П. Динеков

Протокол

Днес, 23.V. 1952 г., комисията в състав: председател деканът доц. Георги Веселинов и членове проф. Георги Цанев и проф. Петър Динеков произведе изпит за хоноруван асистент при катедрата по българска литература. На състезанието се яви Надежда Драгова, кандидат на филологическите науки. Бяха й зададени следните въпроси: 1. Реализмът в белетристиката на Друмев и Блъсков;

2. Фейлетоните на Ботев.

Комисията единодушно оценява успеха на кандидатката като отличен (6).

Комисия: Г. Веселинов
Г. Цанев
П. Динеков

СПРАВКА ЗА АВТОРИТЕ

Доц. д-р Славия Бърлиева (1955) – медиевист, специалист по латинска палеография и латинска средновековна литература, средновековна историческа хронология и историография, работи върху западните кирило-методиевски извори. През периода 2008-2012 е научен секретар на БАН, координиращ хуманитарните науки. От 2012 г. е директор на Кирило-Методиевския научен център. Адрес за контакт: slavia.barlieva@gmail.com

Проф. д-р Красимир Станчев (1949) – медиевист, специалист по старобългарска литература и култура, българо-византийски и българо-гръцки литературни връзки, кирилометодиевистика, славянска палеография, книжовна дейност на българите католици. Съосновател на Центъра за Славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев". Редовен професор по славистика в Трети Римски университет (2001).Член-основател на Славистичното отделение на Академия Амброзиана в Милано (2009). „Доктор хонорис кауза" на Софийския университет (2014). Адрес за контакт: kstantc@tin.it

Проф. д-р Александър Наумов (1949) – полски славист, медиевист и българист, специалист по старобългарско преводаческо изкуство, теория на превода, старобългарска поезия, апокрифна книжнина, кирилометодиевистика. Преподава старобългарска литература в Института по славянска филология при Ягелонския университет (от 1997), в Италия и САЩ. От 2003 г. е професор по славистика в Университета във Венеция. „Доктор хонорис кауза" на Софийския университет (2014). Адрес за контакт: anaumow@poczta.onet.pl

Проф. д.ф.н. Хайнц Миклас (1948) – австрийски славист и българист. Проучва историята на славянските книжовни езици, на съвременния български език, балканското езикознание и славянската палеография, Кирило-Методиевското дело и др. Преподавател в Института по славистика към Виенския университет (от 1994). „Доктор хонорис кауза" на Софийския университет (1997), чуждестранен чл-кор на БАН (2006). Адрес за контакт: heinz.miklas@univie.ac.at.

Проф. д-р Джузепе Дел'Агата (1940) – италиански славист и българист, преводач. Области на научен интерес: славянско езикознание, история на българския книжовен език, българската литература от XVIII-XIX в. и др. Дългогодишен преподавател по славистика и по българска литература в университета в Пиза. От края на 70-те г. е президент на Италианската асоциация на славистите. „Доктор хонорис кауза" на Софийския университет , носител на орден „Стара планина" (2001), почетен знак „Проф. Марин Дринов" с лента (2001) и др. Адрес за контакт: dellagat@ling.unipi.it

Проф. д.х.н. Гражина Шват-Гълъбова (1956) – полски българист, литературовед. Интереси: българска и балканска култура и литература (XIX и XX в.), национална митология и светоглед на южнославянските елити. Директор на Института по

славистика при ПАН (2007–2014), заместник-директор на Полския институт в София и първи секретар на посолството на Република Полша в София (1994–1997). Награди: Медал „50 години славистика в Полската академия на науките“ (2004), Почетен знак на БАН „Проф. Марин Дринов” на лента (2016). Адрес за контакт:g.szwat@gmail.com\

Проф. д.ф.н. Марина Котова (1954) – работи в областта на съпоставителната славянска паремиология и паремиография, теория на превода и стилистика, славяно-германска компаративистика (културни връзки, имагология, етнолингвистика). завеждащ Катедра по славянска филология във Филологическия факултет на Санкт Петербургския университет (от 1998). Адрес за контакт: mariyur@mail.ru, slavkaf@mail.ru

Проф. д.ф.н. Анисава Милтенова (1950) – медиевист, специалист по история и теория на българската средновековна литература и книжнина, компютърна обработка и анализ на средновековните славянски ръкописи. Ръководител на секция „Стара българска литература” в Института за литература при БАН (от 1996). Гл. ред на Scripta&e-Scripta, сп. „Българистика”. Ръководител на екип, получил колективна награда за наука „ПИТАГОР” (2009). Адрес за контакт: amiltenova@gmail.com.

Проф. д.ф.н. Румяна Дамянова (1949) – изследва литературата и културата на Българското възраждане, поведенческите модели и стереотипи, рекламата, клишето, паратекстовете, емоциите, писмата и епистоларната култура, нормата и др. Работи в Института за литература при БАН (от 1975), ръководител на секция „Литература на Българското възраждане” (от 1995). Носител на индивидуална награда за наука „ПИТАГОР” (2009). Адрес за контакт: damianova3@abv.bg.

Доц. д-р Йорданка Холевич (1942) – области на научен интерес: фолклористика, възрожденска литература и култура, културна антропология и балканистика. Работи в СУ „Св. Климент Охридски”, катедра „Българска литература” (1967-2009), неин ръководител (1991-1997), зам. декан на Факултета по Славянски филологии (1991-1994). Директор на Международния летен семинар за чужденци българисти в София (1994-2000). Адрес за контакт: holevitch@abv.bg.

Доц. д-р Татяна Янакиева (1944) – работи в СУ "Св. Климент Охридски", Философски факултет, Катедра "Библиотекознание, научна информация и културна политика". Научни интереси: теория и история на библиографията, семантична обработка на информацията, библиология. Член на Българската библиотечно-информационна асоциация и неин пръв председател (1992-94г.), на Българска асоциация по библиология (от 1988 г.), секция на (AIB), на IFLA Committee on Free Access to Information and Freedom of Expression (1999-2002г.). Почетен знак на СУ «Св. Климент Охридски» (2010). Адрес за контакт: tatyana_yakieva@abv.bg

Доц. д-р Катя Михайлова (1950) – фолклорист, полонист, работи в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН, секция „Сравнителни фолклористични изследвания” (1978). Научни интереси: религиозен фолклор и битово християнство, епическо изпълнителство, календарна обредност, етнически стереотипи, културна идентичност на българите в чужбина и на поляците в България. Орден „Заслужил за полската култура” от МК на Република Полша (1998), Офицерски кръст

на Ордена за заслуги към Република Полша от Президента на Полша (2000), Диплом от СУБ (2008). Адрес за контакт: katya.mihaylova27@gmail.com.

Доц. д-р Катя Станева (1952) – изследва литературата и културата на Българското възраждане, рецептивистиката, колективните идентичности. Работи в Катедрата по българска литература в СУ "Св. Климент Охридски от 1983 г., неин ръководител (2011-2015). Гост преподавател по Българска литература на XX век във Философски факултет на Загребския университет (2007-2011). Адрес за контакт: stanevak@mail.bg.

Проф. д-р Кирил Топалов (1943) – литературен историк, белетрист, драматург, дипломат. Изследва литературата на Българското и Балканското възраждане, културните модели и трансформации. Преподава в СУ (1973-2011), НАТФИЗ, ЮЗУ и др., в университета в ЕКС-ан-Прованс, Франция (1992-1994) и в гръцки университети (1998-2013). Директор на НБКМ (1997-1998). Посланик в Гърция (1998-2002) и във Ватикана (от 2013). Управител на ФНИ (2010-2011). Секретар на Президента на РБ по култура (2012-2013). Почетен гражданин на Атина (2001) и на София (2013). Ордени: „Кирил и Методий" I ст., „Голям кръст на ордена на Феникс" (грц., 2002), „Голям кръст на папа Пий IX" (2016) и др. Адрес за контакт: ktopalov@abv.bg.

Проф. д.ф.н. Клео Протохристова (1950) – преподава антична и западноевропейска литература и сравнително литературознание, изследва проблеми на литературноисторическите синхронии, на класическата рецепция и на титрологията. Работи в ПУ„Паисий Хилендарски" (от 1974 г.), ръководител на Катедрата по сравнително литературознание (от 1994-2013). Награда за научни постижения на ПУ „Паисий Хилендарски" (2007), за утвърден учен на Форум Наука при ПУ „Паисий Хилендарски" (2010). Адрес за контакт: cleoproto@abv.bg

Доц. д-р Юлия Николова (1941) – специалист в областта на история на българската литература от XVIII – XIX век, български фолклор и културна антропология; дългогодишен преподавател в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски". Чела е лекции в Софийския университет „Св. Климент Охридски", АМТИИ – Пловдив и Бургаския свободен университет. Носител е на наградата „Пигмалион" (2007) за принос във филологията. Адрес за контакт: dos_nikolova@abv.bg.

Проф. д.ф.н. Калина Бахнева (1955) – работи в областта на сравнителното славянско литературознание, рецепцията на полската литература в България и съвременната полска и българска литература. Преподавател в СУ „Св. Климент Охридски" (от 1983), ръководител на Катедрата по славянски литератури (2009-2013). Преподавала е в Ягелонския университет в Краков и в Университета в Лодз, лекции в Техническохуманитарния университет в Бйелско-Бяла (2002). Орден „Заслужил за полската култура" („Zasłużony dla kultury polskiej ") (1991), „Кавалерски кръст за заслуги към Република Полша" („ Krzyż Kawalerski OrderuZasługi Rzeczypospolitej Polskiej") (2014). Адрес за контакт: sofiakb2000@yahoo.com

Магистър Албена Хинкова (1975) – филолог, проучва литературата на Българското възраждане, проблеми на междукултурните връзки и история на журналистиката. Тя е носител на първа награда в три конкурса за есеистика (регионален, сту-

дентски и национален), съответно през 1998, 2004, 2009. Член е на СБЖ. Адрес за контакт: a_hin@mail.bg.

Проф. д.ф.н. Стефан Смядовски (1948-2013) – специалист по старобългарски език, история на българския език и епиграфика в Института за български език „Проф. Л. Андрейчин" при БАН. Научни интереси – история на християнската култура, философска антропология, история на идеите. Ръководител на Секцията за история на българския език (1992 – 1996). Лектор по български език и култура и гост -професор в университета в Клермон-Феран, Франция (1996-2001). Адрес за контакт: smedovsky@homail.com.

Проф. д.ф.н. Искра Христова-Шомова (1958) – медиевист, кирилометодиевист и химнолог. Научни интереси: история на българския език, езикът и книжовното наследство на св. Климент Охридски, старите славянски преводи на Библията, славянска химнография, славянският календар, славянска и индоевропейска митология. Преподавател в СУ „Св. Климент Охридски" (от 1986), ръководител на Катедрата по кирилометодиевистика (2003–2011). Носител на Награда на Факултета по славянски филологии при СУ „Св. Климент Охридски" (2016). Адрес за контакт: iskrashomova@gmail.com

Чл.-кор., проф., д.изк. Елка Бакалова-Лазарова (1938) – изкуствовед и културолог, преподавател в НХА (от 1969), СУ „Св. Климент Охридски", НБУ (2000-2007), ВТУ „Св. св. Кирил и Методии". Научни интереси: християнска (средновековна и възрожденска) история, литература, култура и изкуство; документиране и опазване на културното наследство в православния свят. До края на 2009 г. работи в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН. Държавна награда „Св. Паисий Хилендарски" (2012), носител на Голямата награда за наука „ПИТАГОР" (2016). Адрес за контакт: elka.bakalova@gmail.com

Чл.-кор., проф., д. изк. Аксиния Джурова (1942) – изкуствовед, работи в областта на средновековното изкуство – украсата на славянските и гръцките ръкописи, както и в областта на съвременното българско и европейско изкуство. Редовен професор в СУ „Св. Климент Охридски" (от 1984 г.), основател и директор на Центъра за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев" (1986–2010). Учредител на Славистичното отделение на Академия Амброзиана в Милано (2009). Награди: Кирило-Методиева награда на БАН (1981). „Доктор хонорис кауза" на Университета Сока в Токио (2006). Адрес за контакт: centre_dujcev@abv.bg

Проф. д.ф.н. Георги Минчев (1955) – филолог, палеославист. Завършва специалност „източно богословие" в Папския институт за Изтока (Рим) и преподава там старобългарски език и православна литургика (1990–1995) . Ръководител на Катедрата по южнославянски филологии в Лодзкия университет и зам.-директор на Центъра за изследване на историята и културата на Средиземноморския басейн и Югоизточна Европа „Валдемар Церан" . Главен редактор на сп. "Studia Ceranea". Адрес за контакт: georgi.minczew@gmail.com

Доц. д.ф.н. Вася Велинова (1961) – медиевист, работи в СУ „Св. Климент Охридски". Директор на Центъра за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуй-

чев". Научните й интереси са в областта на историята на българската средновековна литература, средновековните литературни жанрове, украсата на ръкописна книга през Средновековието, теорията и историята на средновековната култура. Специализирала е в Германия, Италия, Гърция. Награда на Общината на гр. Самоков (2006). Адрес за контакт: vassja_velinova@abv.bg.

Доц. д-р Бойка Мирчева (1957) – медиевист, работи в Кирило-Методиевския научен център при БАН (от 1982). Области на научен интерес: кирилометодиевистика, славянски извори за Кирил и Методий и техните ученици, средновековна славянска литература, химнология, история на християнските култове. Специализирала в Москва. Адрес за контакт: mircheva.boyka@abv.bg.

Проф. д-р Пиринка Пенкова-Люейер (1941) – езиковед, палеославист. Работи в областта на старобългаристиката, ръкописната традиция и история на славистиката. От 1971 живее и работи в Дания. Преподавала е славистика в университетите в Регенсбург, Копенхаген, Орхус, Оденсе (1971–1980) и Есбйерг (1992–1995). Професор по славистика в Оденсе (1980). Директор на Експортна академия в Ранум (1986–1992). Почетен консул на Калининград (1997–1999). Адрес а контакт: pirinka_lyager@yahoo.com

Проф. д-р Елка Мирчева (1955) – езиковед медиевист. Област на научни интереси: старобългарски език, история на българския език, текстология, историческа лексикология и лексикография. Работи в Института за български език „Проф. Любомир Андрейчин" (от 1978), ръководител на Секцията за история на българския (2002-2012), заместник-директор (2002-2015). Адрес за контакт: elka_mircheva@abv.bg

Доц. д-р Радослава Станкова (1966) – медиевист, изследва старата българска и старата сръбска литература, славянските литератури и култури. Работи в секция, „Стара българска литература" ва Института за литература при БАН (от 1991). Преподава история на славянските литератури в ЮЗУ "Неофит Рилски (2000-2007.) и стара сръбска литература в СУ „Св. Климент Охридски" (от 2003). Член на екип, получил колективна награда за наука „ПИТАГОР". Адрес за контакт: radi_trif@yahoo.com.

Доц. д-р Елена Томова (1947) – литературен историк медиевист в секция „Стара българска литература" в Института за литература при БАН (от 1978). Научни интереси: средновековни славянски литератури, българска, руска и сръбска агиография, руското старообрядчество в България. Преподава руски фолклор, стара руска литература и XVIII в. (от 1984), и словенски език в ПУ „Паисий Хилендарски" (от 2002). Лектор по български език в Люблянския университет (1996–2000). Член на екип, носител на колективна награда „ПИТАГОР" (2009). Адрес за контакт: elenatom@abv.bg.

Гл. ас. д-р Регина Койчева (1974) – медиевист. Области на научен интерес: теория на литературата (стихознание, литература и религия, литература и музика,) и старобългарска химнография. Работи в секция „Стара българска литература" (2005-2015) и в секция „Теория на литературата" (от 2015) в Института за литература при БАН Участва в национални и международни проекти. Адрес за контакт: reginarul@yahoo.com

Проф. д.ф.н. Камен Михайлов (1954) – филолог. Области на научен интерес: медиевистика, Възраждане, теория на литературата, литературна история, изворознание. Работи в секция „Литература на Българското възраждане" при Института за литература – БАН (от 1984 г.). Преподавател в СУ „Св. Климент Охридски" (1978), в ПУ „Паисий Хилендарски" (1989) и др. Лектор по български език в Будапещенския университет "Иотвьош Лоранд"(ELTE, от 2014 г.). Носител на медал „Сергей Есенин" на Музея-резерват "Сергей Есенин" в Константиново, Русия (2015). Адрес за контакт: kmihajlov@abv.bg.

Олга Пърличева (1958) – филолог. Област на научна квалификация: културна история, компаративистика, кирилометодиевистика, история на средновековните и възрожденските славянски литератури. Работи като научен сътрудник в Кирило-Методиевския научен център при БАН (1983-2015). Проучва архиви и специализира в Архив на Външната политика на Русия (1990), Библиотека на Македонската академия на науките и изкуствата (2003), Държавен архив и Архив на МАНУ – Македония (2010, 2012-2015). Адрес за контакт: oparl@abv.bg.

Проф. д-р Надежда Драгова (1931) – литературен историк, културолог, писател и драматург. Изследва Кирило-Методиевото дело, Климент Охридски, българската и балканската литература, култура и историография през (XVII-XIX в.). Проучва делото и личността на Паисий Хилендарски, идеен създател на националния проект „Четвърт хилядолетие „История славянобългарска" (2012). Един от създателите на ШУ „Епископ Константин Преславски" (1971) и на Катедрата по литература в него (1976), създава секция „Култура" в Института по балканистика при БАН, катедра „Културология" (1998) в ЮЗУ „Неофит Рилски" и др. Носител на множество награди. Адрес за контакт: antoniaduende@hotmail.com, parvanovabili@abv.bg

Проф. д-р Лилия Илиева (1952) – езиковед, преподавател по Общо и сравнително езикознание в ЮЗУ „Неофит Рилски", Благоевград. Преподавала е Етнолингвистика в ПУ „Паисий Хилендарски". Лектор по български език и култура в Пекин (1994–1997) и Любляна (2012–2014). Основните ѝ интереси са в областта на морфологията, етнографията на общуването, етнологията и езиковата комуникация. Откривател на оригиналния ръкопис на първата История на България от Петър Богдан. Удостоена е със званието „Почетен професор" на ЮЗУ (2018).

Адрес за контакт: lilia.ilieva@gmail.com

Проф. д.ф.н. Маргарет Димитрова (1964) – езиковед, медиевист, преподавател по история на българския език в катедра Кирилометодиевистика", Факултет по славянски филологии, СУ „Св. Климент Охридски". Основните ѝ интереси са в областта на средновековните славянски библейски и богослужебни книги и преводите от гръцки език IX-XIX в.; преписи на Паисиевата История славянобългарска, новобългарски дамаскини. Адрес за контакт: margaret.dimitrova@gmail.com

Доц. д-р Светла Петкова (1950) – филолог и фолклорист. Области на научен интерес: словесен фолклор, култура и идентичност, фолклор и съвременна култура. Работи в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ, преди Институт за фолклор) от 1973 г. в секция „Антропология на словесните тради-

ции", неин ръководител (2010-2012). Участва в национални и международни проекти. Адрес за контакт: write2svetla@ yahoo.com.

Проф. д-р Сава Сивриев (1952) – филолог и богослов. Работи в ШУ „Епископ Константин Преславски",в Катедра „История и теория на литературата" (от 1977). Преподава история на новата българска литература (1878-1919), възрожденска литература, историческа поетика на българската литература (и във ВТУ "Св.св.Кирил и Методий"), в Катедра теология на ШУ – старозаветна исагогика, екзегетика и психология на религията (2002-2010). Лектор по български език в Будапещенския университет „Йотвьош Лоранд"(ELTE, 1996- 2001). Адрес за контакт: sivriev@abv.bg.

Доц. д-р Паулина Стойчева (1957) – филолог, работи в Катедрата по българска литература на СУ „Св. Климент Охридски" (от 1990). Области на научен интерес: литературна история, жанрология, титрология, наратология, теории за нацията и техните проекции в литературата; изследва белетристичните форми през XIX и първата половина на XX век. Ръководител на секция „Литература" (1999-2001) на Международния летен семинар за чужденци българисти в София. Стипендиант на Фулбрайт и г ост професор в университета в Бъркли, Калифорния (2002). Адрес за контакт: pstoycheva@yahoo.com.

Доц. д-р Петя Костадинова (1951–2013) – езиковед. Области на научен интерес: теория на стандартния език, история на стандартния език, лингвистична семантика. Работи в Секция по «Съвременен български език» в Института за български език «Професор Любомир Андрейчин» при БАН (1975–2011); научен секретар на института (2004-2010). Ръководила е службата за езикови справки и езикови съвети. Работи в Кирило-Методиевския научен център при БАН (2011–2013), научен секретар (2012–2013).

Доц. д-р Елена Гетова (1969) – филолог, изследва литературата, публицистиката и културните процеси през Българското възраждане. Преподавател в Катедра „История на литературата и сравнително литературознание" в ПУ „Паисий Хилендарски" (от 1999 г.). Лектор по български език и литература в Страсбургския университет, Франция (2012–2015). Заместник-декан е на Филологическия факултет в Пловдивския университет (от декември 2015). Адрес за контакт: elenaguetova@yahoo.com.

Д-р Миглена Терзийска (1983) – завършва „Българска филология" и магистратура „Литературознание" в СУ "Св. Климент Охридски". Редовен докторант по възрожденска литература към Катедра „Българска литература" (2006–2009), защитава дисертация на тема "Въ-образеното слово в театъра и драматургията на Българското възраждане" (2010). Адрес за контакт: migal2@abv.bg.

Гл. ас. д-р Анна Алексиева (1977) – филолог. Научни интереси: българската литература от XIX век, културните трансмисии, литературния канон, маргиналните автори и текстове; въпросите на идентичността, идеологията, културната интимност. Работи в секция „Литература на Българското възраждане" при Института за литература (от 2007). Уредник на сп. „Литературна мисъл" (от 2007). Секретар на Дружеството за проучване на XVIII век и на Академичния кръг по сравнително литературознание. Носител на академична награда за млад учен в БАН (2012) Адрес за контакт: annaaleksieva@hotmail.com

Проф. д. изк. Мила Сантова (1954) – изкуствовед. Директор на Института за фолклор при БАН (1992–2010). Ръководител на секция "Пластичен фолклор" (от 2003). Първи директор на ИЕФЕМ след сливането на Института за фолклор и Етнографския институт с музей при БАН (2010). Заместник министър на културата (2013). Ръководи редица международни проекти, също и по линия на ЮНЕСКО; преподава в СУ, НХА, ПУ. Национален експерт по нематериално културно наследство. шНагради: Грамота от Министерството на културата (2005), Медал „50 г. България в ЮНЕСКО" (2006), Отличие „За заслуги към БАН" (2006) и др.

Адрес за контакт: mila_santova@yahoo.com.

Проф. дфн Панайот Карагъозов (1952) – филолог, специалист по сравнително славянско литературознание. Области на научен интерес: славянски литератури, светци, компаративистика Работи в катедра „Славянски литератури", декан на Факултета по славянски филологии в СУ „Св. Климент Охридски" (2005-2015). Директор на Международния летен семинар за чужденци българисти в София (от 2004). Носител на Кавалерски кръст за заслуги към Полската република" на президента на Полша (2014) , сребърен медал "Ян Масарик" на Република Чехия (2012). Адрес за контакт: panayot_karagyozov@hotmail.com

Проф. д.ф.н. Милена Кирова (1958) – литературен критик и историк, преподавател по българска литература от Освобождението до Първата световна война и антропология на библейския свят в СУ „Св. Климент Охридски". Ръководител на Катедрата по българска литература (2003- 2011, от 2015 г). Автор на тринадесет книги, съставител на първата българска история на литературата, създадена от жени. От 1995 г. колумнист за нови книги на в. „Култура". Награда за хуманитаристика „Христо Г. Данов"(2006, 2011), Национална награда за критика „Ив. Мешеков и Цв. Радославов" (2013).Адрес за контакт: milena_kirova@hotmail.com.

Доц. д-р Вихра Баева (1969) – области на научен интерес: етнология и антропология на религията, местни култове, устни разкази, символна антропология, български фолклор. От 2000 г. Работи в секция „Антропология на словесните традиции" при Института за етнология и фолклористика с етнографски музей (ИЕФЕМ) при БАН (до 2010 г. – Институт за фолклор). Носител на награда „Марин Дринов" на БАН за млади учени (2001) и Международна награда „Питре-Саломон Марино" и плакет на Международния център за Етностория и на кметство Палермо (2012). Адрес за контакт: vihra.baeva@iefem.bas.bg.

Проф. д.ф.н. Ваня Добрева (1965) – изследва българската възрожденска култура и литература, историята на драмата и театъра през Средновековието и Възраждането (комедията и историческата драма). Работи в катедрите „Литература" и „Етнология и балканистика" при ЮЗУ „Неофит Рилски" – Благоевград (от 1997), а от 2012 г. работи в Катедра „Архивно документално наследство и културономия" при УНИБИТ. Адрес за контакт: vdob@abv.bg.

Гл. ас. д-р Николета Пътова (1969) – работи в секция „Литература на Българското възраждане" (от 2007) в Института за литература при БАН. Научни интереси: възрожденска драматургия, театър и формиране на националната идентичност, културологични проблеми на възрожденския период и др. Води семинарни занятия

по възрожденска литература в СУ (от 2000) и лекции в ПУ (2012 – 2015 г.) Адрес за контакт: nikoleta.patova@yahoo.com.

Проф. д-р Славка Керемидчиева (1955) – езиковед, диалектолог. Област на научни интереси: диалектна фонология, лексикология и лексикография, славистика и лингогеография . Работи в секция „Българска диалектология и лингвистична география"(от 1977). Ръководител на научните проекти „Общославянски лингвистичен атлас" (ОЛА), Български диалектен речник и др. Награда на МОН (1999), ръководител на колектив, получил награда на ИБЕ за книга на годината (2015). Адрес за контакт: slavka_ker@abv.bg.

Доц. д-р Николай Папучиев (1972) – филолог със специализация по етнология (1997) и магистратура по социология в рамките на международна програма с център гр. Лунд, Швеция (2002). Научни интереси – културна антропология, антропология на българите, славянска антропология, етнолингвистика. Работи в Катедрата по българска литература в СУ "Св. Климент Охридски" (от 2013), преподава от 2009 г. Адрес за контакт: papuchiev@gmail.com.

Гл. ас. д-р Димитринка Димитрова-Маринова (1954) – литературовед медиевист. Работи в секция „Стара българска литература" в Института за литература при БАН (от 1981). Научните ѝ интереси са в областта на старобългарската литература, богомилската книжнина, апокрифите, фолклора. Последният докторант на проф. Динеков по старобългарска литература. Лектор по български език и култура в университета в Крайова (от 2014). Адрес за контакт: dimadrdimitrova@yahoo.com.

Д-р Любомира Парпулова-Грибъл (1946) – специалист по българско и сравнително славянско литературознание, фолклористика и култура (български, южнославянски и руски фолклор). Преподавател по български език и литература и по руски език в Държавния университет в щата Охайо, Кълъмбъс (1983–1990), работи в Хилендарска научноизследователска библиотека при Държавния университет на щата Охайо. Адрес за контакт: lyudpgrib@gmail.com.

Проф. д.ф.н. Донка Петканова (1930–2016) – медиевист и литературовед. Научни интереси: история и теория на старобългарската литература, литература и фолклор, апокрифи, кирилометодиевистика. Работи в Катедрата по българска литература в Софийския университет (от 1980) и ръководител на Катедра по кирилометодиевистика (1980–1993). Носител на Хердерова награда (1988), Кирило-Методиевска награда на БАН и СУ „Св. Климент Охридски" (1988), орден „Стара планина" I ст. (2010).

Проф. д.ф.н. Предраг Матеич (1952) – палеославист и българист, кодиколог, палеограф. Работи върху проучването и опазването на средновековните славянски ръкописи, славянската книжовна дейност на Света гора и др. Директор на Хилендарската изследователска библиотека и на Архивния център за средновековни славянски проучвания в Университета на щата Охайо, Кълъмбъс, САЩ (от 1989). Главен редактор на Cirillic Manuscript Haritage – бюлетин на Хилендарската изследователска библиотека. „Доктор хонорис кауза" на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий" (2005). Адрес за контакт: matejic1@ocu.edu.

Проф. д.ф.н. Венче Попова (1931) – езиковед славист, преподавател по история на българския книжовен език и по стилистика в СУ „Св. Климент Охридски" (1958-1998). Директор на Международния летен семинар по български език и култура (1975, 1982-1988). Член на Международната комисия по славянски книжовни езици към Международния комитет на славистите. Носител на Орден „Кирил и Методий", първа степен (1981), юбилеен медал „Сто години Софийски университет" (1988), Награда „Академик Владимир Георгиев" (1991) и Почетен знак на Софийския университет „Св. Климент Охридски", I ст. Адрес за контакт: sofiakb2000@yahoo.com.

Доц. д-р Маргарита Младенова (1956) – езиковед славист, бохемист. Научни интереси: практически чешки език, старобългарски език, историческа граматика на чешкия език, история на чешкия книжовен език, чешка прагматика, сравнителна граматика на славянските езици, хрониката в средновековната чешка култура.Преподавател по чешки език в Катедрата по славянско езикознание в СУ „Св. Климент Охридски" (от 1983), ръководител на Катедрата по славянско езикознание (2003–2007 г.). Заместник-декан на Факултета по славянски филологии в СУ „Св. Климент Охридски" (2003-2007). Награди: Голяма награда за двуезичен речник на Сдружението на чешките преводачи (2003). Адрес за контакт: margo@slav.uni-sofia.bg

Доц, д-р Елена Сюпюр (1940) – филолог, историк и писател. Изследва румънобългарските литературни връзки и българската емигрантска интелигенция в Румъния през XIX в. Работи е в Института за югоизточноевропейски изследвания на Румънската академия на науките (от 1991). Чл.-кор. на Югоизточноевропейски съюз в Мюнхен (2005). Секретар на Румъно-българската смесена комисия по история (от 1981). Носител на ордените: „Кирил и Методий" II ст. (1977), „Свети Климент Охридски" (1999), „Професор Марин Дринов" на БАН (2000). „Доктор хонорис кауза" на Соф. университет (1999). Адрес за контакт: elena_siupiur@gmail.com

Проф. д-р Мария Китанова (1955) – езиковед, занимава се с етнолингвистика, когнитивистика и лингвокултурология. Работи в Института за български език „Проф. Л. Андрейчин" (от 1982) в секция „Българска диалектология и лингвистична география", а от 1997 г. е ръководител на Секцията за етнолингвистика. Била е преподавател в СУ „Св. Климент Охридски" (1980–1987, 1990–1993) и в МГУ „М. В. Ломоносов" (2006–2008). Председател на Българския национален славистичен комитет (2014). Носител на златен медал „Св. св. Кирил и Методий" на лента от Славянския фонд на Русия (2015) Адрес за контакт: miyak@abv.bg

Нелма Вълчева (1950) – библиотекар и библиограф в НБКМ (1970–1995) и в Информационен център за литературна библиография в Институт за литература при БАН (1995–2010). Член на Българската библиотечно-информационна асоциация (от 1992). Адрес за контакт: vnelma@yahoo.com

Д-р Андриана Спасова (1987) – литературен сътрудник в Институт за литература – БАН в секция „Литература на Българското възраждане" (от 2018). Област на научни интереси: култура и литература на Българското възраждане, учебникарска книжнина, антично наследство, новобългарско образование. Отличена е с диплома за

проекта „Рецепция на класическата древност в нравоучителната преводна литература през Българското възраждане“ по „Програма за подпомагане на младите учени в БАН” (2016–2017). Адрес за контакт: andriana.spassova@gmail.com

Николай Желев (1991) – докторант в секция „Литература на Българското възраждане“ – БАН. Тема на дисертацията „Идеята за илиризма. Поява, развитие и отражения в българската култура от XIX век”. Стипендиант по „Еразъм” – в Нитра, Словакия, в университета „Св. Константин Философ“ (2018).

Адрес за контакт: nikolaj650@abv.bg

ИМЕНЕН ПОКАЗАЛЕЦ

А

Алексиев, Б. – 486
Алексиева, А. (А. А., Анна) – 9, 442, 445, 448, 666
Алексиева, Афр. (Афродита) – 503
Алексудис, А. (Αλεξούδης, А.) – 191, 192
Алигиери, Данте – 83, 391
Амоний Александрийски – 197
Анастасия (учителка от Стара Загора) – 381
Анастасова, Ек. – 484
Ангел, овчарче – 486
Ангелов, Б. – 33, 37, 38, 39, 363, 393, 557
Ангелов, Г. – 482
Ангелов, Д. – 38, 451, 548, 549
Ангелова, А. – 381
Ангелушев, Б. – 626
Ангушева, А. – 181, 182
Анджей Швйерад, св. – 469
Андреев, В. – 623
Андреева-Попова, Н. – 433, 503, 504
Андрейчин, Л. – 11, 94, 521, 523, 524, 586, 601, 663, 664, 666, 669
Андрич, И. –113
Антистен, философ – 579
Антонов, Ал. – 398
Антонова, М. – 564, 570, 571, 572
Априлов, В. – 44 А
Аарне – 460
Абдул Меджид I, султан (Абдул Меджит Хан) – 443, 444, 447
Агати, М. А. – 193, 194, 196
Агатон, поет – 579
Азадовский, М. К. – 532
Айхенбаум, Б. М. (Eichenbaum, В.) – 597
Аланд, К. – 191, 219
Алекса (от Зубовце) – 395
Александр Невский, св. – 546
Александрова, Н. – 614
Александър Македонски, цар – 579
Алексеев, А. А. – 153

Арабаджиоглу, Ст. – 382, 384
Аретов, Н. – 141, 517
Арий – 547
Аристотел – 208, 579, 581
Арнаудов, М. – 43, 50, 66, 69, 98, 102, 103, 112, 123, 130-132, 354, 388, 417, 458, 459, 475, 476 564-569, 576, 577
Арним, А. – 51
Артемида – 153
Архимандрит Василий – 643-645
Асен Разцветников – 624, 635, 636, 638
Асен, цар (Асънъ царь) – 370, 436, 437
Асенова, М. – 4
Асенова, П. – 90
Асман, Ян – 496
Атанас, св. – 378, 382, 468
Атанасов, Д. – 453
Атанасов, Н. – 570
Атанасов, Т. – 504

Б

Багряна, Ел. – 15, 54, 84, 109, 122, 414, 415, 420, 627, 628, 636-640
Бадев, Й. – 620, 621
Баева, В. (ВБ, В. Б.) – 4, 9, 478, 480, 482, 484, 485, 486, 487, 490, 491, 492, 493, 667

Баз-Фотиаде, Л. – 595
Байрон, Дж. – 391
Бакалов, Г. – 450
Бакалова, Е. – 478, 483
Бакалова-Лазарова, Е. – 8, 177, 180, 181, 183, 185, 663
Бакърджиоглу, Ст. – 384
Балабанов, Ал. – 421, 637
Балабанов, М. – 143
Балева, М. – 453
Балкански, Т. – 404
Барбюс, А. – 110
Барсов, Ел. В. – 549
Барт, Р. – 56
Бартел, М. – 110
Бартмински, Й. (Bartminski, J.) – 523
Батаклиев, Г. – 548
Батифол – 191
Баум, В. – 110
Бахнева, К. – 8, 129, 132, 662
Бахтин, М. – 55, 453, 597, 603
Бачо Киро (Петров) – 90, 439, 440, 449
Баязид, султан – 475
Бегунов, Ю. К. – 547
Белински – 434
Белов, О. В. – 466
Белчев, Н. – 447
Белчева, Е. (Е. Б.) – 10, 61, 560, 613, 636
Бенковски – 445, 449
Бенфай – 460
Бенчев, Ив. – 219
Бергман, Р. – 217
Бередников, Я. И. – 551
Берон, В. Хаджи Ст. – 382
Берон, П. – 44, 117
Билиг, М. (Billig, M.) – 453
Бистрон, Ян. –78
Блъсков, Ил. – 141, 142, 146, 389, 439, 659
Бобчев, Ст. – 433
Богданов, Б. Ив. – 403
Богданов, Ив. – 507, 616, 617
Богданова, Л. – 71
Богданович, Д. (Богдановић, Д.) – 364, 551
Богомил, поп – 462, 547, 548
Богоров, Ив. – 389
Богородица, св. (Дева Мария) – 183-187, 221, 226, 358, 378, 379, 463, 464, 466, 467, 469, 478, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 492, 493, 494, 545, 546, 554, 630
Божилов, Б. – 633
Божилов, Ив. – 37
Божинов, Ал. – 421
Бой-Желенски, Т. – 77, 80, 87
Болеслав II – 467
Болшаков – 549
Бончев, Н. – 44, 48, 65, 108, 111, 138, 141, 142, 146, 353, 354, 355, 356, 357
Борил, цар – 547
Борис I – 465, 467, 469
Борис III – 487
Борисова, Б. – 121,
Боров, (Т.) – 54, 149, 637
Ботев, Хр. – 14, 42, 45, 55, 64, 65, 84, 89, 93, 98, 113, 119, 354, 355, 390, 415, 426, 440, 441, 445, 446, 448, 449, 451, 452, 498, 595, 655, 659
Бочков, П. – 458, 459, 477
Бояджиев, Д. – 420, 421
Бояджиев, С. – 528
Бояджиев, Ц. – 403
Бояджиева, Ст. (Boyadzhieva, St.) – 33, 45, 57, 58, 66, 67, 88, 116, 419, 456, 457, 458, 560
Боян (врачебник) – 435
Боян-Енравота, св. – 469
Бранкович, Дж. (Бранковић, Ђ.

Георгї Бранкович) – 358,359, 360, 361, 362
Братков, Й. – 376
Братя Грим – 460
Братя Миладинови (братя Миладиновци, Димитрий и Константин) – 89, 401, 450, 516, 525
Брентано, Кл. – 51
Бржетислав I – 465
Бржетислав II – 465
Броневски, Вл. – 85, 134
Брунбауер, У. – 453
Бруно, св. (от Куефурт) – 469
Брусов, Хр. – 380
Буарак, Е. – 127
Бугарски, Ст. – 361
Бурмов, Ал. – 401
Бучков, С. – 617
Бърлиева, С. – 7, 20, 660

В

Важик, А. – 85
Вазов, Ив. – 45, 62, 63, 75, 83, 84, 89, 124-128, 388, 389, 390, 391, 392, 421, 423, 432, 440, 445, 448, 449, 450, 609, 631
Вайцман, К. – 196
Вакарелски, Хр. – 533
Валдемар, датски крал – 469
Варлаам, св. – 184
Васил Абаджи – 383
Васил Левски – 445, 448, 452, 494, 587, 589, 595
Васил, поп – 379
Василев, Вл. – 61, 93, 613-645
Василев, М. (Михаил, Мишо) – 587, 633
Василев, С. – 613, 615, 619, 628, 634
Василева, М. – 404
Василева, О. – 28
Василева, Цв. – 634
Василиев, Ал. – 517
Василий II – 200
Василий Велики, св. – 194, 549, 551, 552
Василий, архимандрит – 643, 644, 645
Вацлав, св. – 34, 467, 469, 470
Вачева-Хотева, М. – 527
Велинова, В. – 8, 663
Велинова, Л. – 58, 116, 118, 142
Величков, К. – 388, 389, 391, 437, 438
Велтман, А. – 434, 435, 436
Велчев, В. – 21, 394
Велчева, Б. – 393
Венелин, Ю. – 62, 138, 365, 370, 429, 435, 437
Весел, К. – 217
Веселинов, Г. – 659
Веселовский, Ал. Н. – 549, 556
Вика, К. – 42,
Викан, Г. – 196
Вит, св. – 34, 467
Владика Григорий – 383
Владимир, княз – 465
Владислав Граматик – 630
Влайков, Т. – 392, 449, 450
Влас, св. (Власий) – 466, 467
Войников, Д. (Димитър) – 380
Войников, Д. (Добри) – 435, 436, 437, 438, 444, 513, 514, 515, 516, 517, 519
Войнов, М. – 547, 551
Войчех, св. (Войтех) – 465, 469
Вокутопулос, П. – 195
Волен, Ил. – 619, 640, 642
Волов (П.) – 449
Волтер – 110
Востоков, А. Х. – 551
Врачов, П. – 381
Вундт – 460
Вутова, Н. – 95
Вълев, М. – 621

Вълкашин, крал – 474
Вълов, Ив. – 72
Вълчев, В. – 423
Вълчева, Н. – 4,
Вълчинова, Г. – 484, 494
Върбанов, Т. – 117

Г

Габе, Д. – 78, 83, 84, 86, 114, 122, 133
Гаврийски, Д. – 123
Галаварис, Г. (Γαλαβάρης, Г.) – 206, 210, 214, 217
Галчински, К. – 85, 134, 135
Ганчева, В. – 584
Ганчева, Ел. – 381
Гарнизов (Garnizov, V.) – 533
Гачев, Г. – 46, 52, 53, 92
Гебауер, Ян – 102
Гедеон – 184, 185
Генков, А. – 382
Генчо Чорбаджи – 383
Георги Нови Софийски – 32,
Георги, св. – 180, 181, 187, 466, 467, 468, 644, 645
Георгиев, Ат. – 576
Георгиев, Вл. – 26, 376, 668
Георгиев, Е. – 22, 52,
Георгиев, Иван-Асен – 618
Георгиев, Л. (Любчо) – 616, 620, 623, 626, 627, 638, 640, 641, 642
Георгиев, М. – 413, 450
Георгиев, Н. – 55, 56, 94, 177
Георгиев, П. – 634
Георгиев, Хр. – 449
Георгиева, Ал. – 478, 482, 484, 487, 493, 545
Георгий I, цар – 200
Геров, Ал. – 626, 640
Геров, Г. – 187, 225
Геров, Н. (Найден) – 409, 444, 448, 449, 523
Геров, Н. (Никола) – 447
Гетов, Д. – 181
Гетова, Е. – 9, 666
Гетова, Ел. – 411, 421, 427, 428, 507
Гийрц, К. – 55
Гиърц, Кл. (Geertz, C.) – 534
Гладичов, Влад Поппетков –363, 364, 365, 366, 369, 370, 371, 372
Глигорийевић-Максимовић, М. – 181, 184
Гогол, Н. – 114
Голев, Вл. – 639, 640
Голиат – 477
Голсуърди, Дж.– 110,
Гомбрих, Ернст – 177
Горанов, Кр. – 437
Горинов, Н. – 354
Горки, М. – 110
Горянски, П. – 621, 622
Гоца Герасков – 598, 600, 605
Гошев, И. – 393
Гошев, Ив. – 101
Грабар, А. – 180, 183, 187,
Гранитски, Ан. – 380
Гранитский, Н. П. – 381
граф Игнатиев – 421
Грашева, Л. – 33, 37, 39, 58, 59, 66, 116, 118, 142, 463, 565, 656
Грегори, С. Р. – 192
Грегори-Аланд – 192
Грибъл, Ч. – 561
Григорий II, св. папа – 545
Григорий Богослов, св. – 194, 199, 210, 549, 551, 552
Григорий Назиански – 219
Григорий Неокесарийски, св. – 554
Григорий Цамблак – 578
Григоров, Д. – 641, 642
Григоров, М. – 641, 642
Григорович, В. – 557

Груев, Й. – 434
Грънчаров, К. – 481
Гуляшки, Ан. – 619, 623
Гутенберг – 398
Гълъбов, Ив. – 183, 418
Гьоте (Й. В. Фон) – 83, 94, 110, 391
Гюзелева, П. – 381

Д

Д'Аюто, Фр. – 198, 221
Давид, цар (David) – 9, 184, 185, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477
Давидов, Ан. – 365
Дамаскин Студит – 32,
Дамянова, Р. – 4, 7, 15, 40, 46, 143, 652, 661
Даниил, пророк – 184, 550, 555
Данко Бабукчи – 383
Данко Кундурджия – 383
Данов, Хр. Г. – 639, 667
Даскалов, Р. – 403, 450, 451, 462
Даскалова, Кр. – 144, 236
Дел'Агата, Дж. – 7, 25, 26, 660
Деледа, Гр. – 110
Делчев, Б. – 391, 614, 615, 618, 620, 621, 627, 632, 634, 640, 642-644
Демокрит – 579
Демостен – 579
Денкова, Л. – 407
Денкоглу, Ив. – 373, 374
Денсушиану, А. – 361
Джагаров, Г. – 642
Джурич, В. – 187
Джуров, В. – 382
Джурова, А. – 8, 58, 190, 206, 211, 663
Диаманди, Ив. – 384
Дидро, Д. – 436, 437, 501
Дилов, Л. Ив. – 629
Димитриева, Ан. – 382
Димитрий, поп – 382
Димитров, В. – 384
Димитров, П. – 546
Димитрова, Бл. – 54, 83, 84, 86, 87, 88, 109, 122, 136, 560, 561, 562, 570, 571, 572, 573, 582, 625, 629, 630, 637
Димитрова, Д (Маринова). – 380, 545, 548, 549
Димитрова, М. – 154, 358, 363, 364, 372, 664
Димитрова, Цв. – 494
Димитрова-Маринова, Д. – 10, 28, 668
Димитър (Солунски), св. – 467, 485, 486, 545
Димитър Басарбовски, св. – 365
Димо Чалъка – 383
Димов, Г. – 422, 423
Димов, Д. – 415, 613
Димов, Ив. – 384
Димчева, Н. – 81, 116, 119
Динекова, Г. – 561
Диоген (Синопски) – 579
Диоклитиян – 397
Дионисий Ареопагит – 550, 555
Дионисий Велики – 190, 214, 215
Дионисий, монах – 370
Дисенбах, К. – 111,
Дмитриевский, А. – 154,
Добрев, Ив. – 55, 56
Добрева, В. – 9, 496, 667
Добрева, Д. – 488, 489
Добрева, Е. – 380
Добри Джеджито – 383
Доброплодни, Сава – 503, 504
Добрюва, Ел. – 381
Дойнов, Д. – 562, 576
Дойнов, Пл. – 615
Домбек-Виргова, Т. – 85
Доротей Врачански – 374
Дорошевски, В. – 78
Достоевски (Ф. М.) – 55, 111, 597

Драганова, Т. – 378, 380, 382, 384, 385
Драгова, Н. – 9, 10, 40, 42, 353, 362, 363, 364, 467, 493, 503, 649, 652-654, 658, 659, 665
Драгоманов, М. – 103, 549, 556
Дринов, М – 21, 33, 39, 44, 45, 58, 64, 66, 67, 68, 70, 75, 81, 82, 88, 108, 116, 143, 353, 355, 356, 357, 374, 375, 393, 404, 407, 419, 445, 457, 478, 484, 494, 504, 560, 660, 661, 667, 669
Друмев, В. – 44, 53, 437, 659
Дудекова, П. – 381
Дуйчев, Ив. – 11, 196, 204, 660
Думети – 383
Дылевский, Н. М. – 406
Дюркем – 404

Е

Еврев, Ил. – 614, 615
Еврев, Т. – 614
Евсевий Кесарийски – 193, 194, 196-198, 202, 207-209, 211, 212
Евстатий Бойлас – 222
Евтимий , патриарх – 542
Евтимий Мгауминдели – 199
Евтимий Търновски – 35, 48, 89
Езоп – 579
Εἰρμὸς – 158, 159, 161, 163, 165, 170, 171, 173
Екзарх Антим I – 191, 222
Екзарх, И. – 433
Екобелан-Желязков – 493
Елена Анджуйска, св. – 469
Еленков, Ив. – 462
Еленс, Ф – 110
Елиаде, М. (Eliade, M.) – 55, 482, 494, 556
Елин Пелин – 65, 91, 413, 415, 420, 421
Елханан – 477
Елчинова, М. – 493
Емануилова, В. – 626, 627
Емелия, игуменка – 481
Енчев, Мл. – 602
Енчов, Д. – 380
Еразъм Лихнидски – 8,
Еразъм Формийски – 8,
Ериксън, Е. – 138, 140 - 142,
Есенин, С. – 665
Етар, М. – 180

Ж

Жеков, М. – 617
Желински, Т. – 78
Жендов (Ал.) – 626, 627
Жеромски, Ст. – 85
Жечев, Т. – 137, 452, 565, 566, 567, 569, 625
Живков, Т. Ив. – 55, 56, 459, 537
Живкова, В. – 381
Живковић, В. – 468
Жинзифов, Р. – 62
Жулкевски, Ст. – 42, 97

З

Завера, Д. – 595
Заимов, Ст. – 389
Зарев, П. – 84, 95, 450, 451, 508, 639, 640, 642
Захариев, Ст. – 438
Захариева, Й. – 404
Захарий, епископ Валашкертски –199
Захарий, епископ на Бана – 199
Захарий, епископ – 221
Заяков, Ив. – 382
Заяков, М. – 380
Зенон – 579
Зигавин, Евт. – 547
Златаров, Ас. –562, 570-573, 576
Златарски, В. – 355, 363

Златарски, Н . – 380
Знахар, Ив. – 121
Зотов, учител – 370
Зьомек, Й. – 430

И

Ибришимова, П. – 379, 381
Иван Васильевич, князь – 546
Иван клисаря – 382
Иван Лещата – 383
Иван Рилски, св. – 8, 462, 469
Иван Шишман, цар – 494
Иванов, В. (Вячеслав) – 465, 466
Иванов, Д. П. – 382
Иванов, Й. – 19, 79, 93-95, 98, 99, 101, 102, 354, 363, 364, 393, 417, 549, 556, 557
Иванов, митрополски слуга П. - 382
Иванов, Цв. – 68, 69
Иванова, Д. – 381
Иванова, Е. – 28, 380
Иванова, Кл. – 37, 39, 398, 561, 564-566, 577
Иванова, М. – 85
Иванова, Св. – 407, 408
Иванова, Сн. – 467
Иванова, Ст. – 381
Иванчев, Св. – 364
Ивашкевич, Яр. – 77, 85, 87, 114
Игнатий Рилски – 374
Игнатов, Ив. – 121
Игов, Св. – 128, 426, 427, 656
Идризи, Р. – 191
Изворски, Ст. – 443, 447, 452
Измайлова, Т. – 200, 201, 207
Измирлиева, В. –178, 181
Иисус Христос (Исус Христос, Иисус Навин) – 174, 184, 186, 187, 198, 201, 202, 207, 220, 222 445, 463, 464, 468, 469, 471, 493, 545, 547, 553, 554, 555
Икономов, Т. (Тодор) – 389
Икономов, Теодосий – 506, 507, 510- 512
Илдефос, К. – 85
Илиева, Л. – 358, 361, 363
Илиева, Ст. – 481
Илия, св. – 379, 465, 466, 545
Илчев, Ст. – 600
Ириней, патриарх – 363
Ирод – 493
Исаев, Мл. – 622, 627, 632
Исай – 184, 204,
Исаия, пророк – 547

Й

Йезекиил – 184, 204
Йеремия – 217, 557
Йоаким Осоговски, св. – 371
Йоаким Сарандаполски, св. – 371, 372
Йоан, евангелист – 211, 212, 214, 216, 217
Йоан (Богослов) – 554
Йоан Дамаскин, св. (Hl. Johannes von Damaskus) – 155-157, 175, 182, 183, 187, 545, 546, 548, 549, 550, 554, 555
Йоан Девически, св. (от планината Девича) – 371
Йоан Екзарх (Exarchen Johannes) – 545, 548, 550, 554
Йоан Златоуст, св. – 194, 396, 399, 551, 552, 578
Йоанович, Д. – 396
Йоанович, Н. – 443
Йован – 397
Йованович, В. – 433
Йовков, Й. – 66, 101, 413, 415, 426, 570, 576, 631, 633, 635
Йовчева, М. – 155, 181, 557
Йозафат Кунцевич, св. – 470
Йорданова, Ю. – 412, 413, 415, 419

Йосифов, В. – 615
Йоцов, Б. – 450, 504, 562, 634
Йошияху, цар (Йосия) – 474

К

Кабакчиева, М. – 381
Каблешков – 449
Кавало, Г. – 190
Кадас, С. (Καδας, Σ.) – 195
Калинджиев, Д. – 481
Калиопа – 413
Калоян – 645
Калчев, К. – 109, 420, 618, 628-630, 641, 642
Калчо Мотаф, Хаджи – 383
Каменова, А. – 618, 619, 628, 632, 642
Канж, Ш. дю – 360
Каниц, Ф. – 70,
Капелуш, Х. – 79
Караангов, П. – 66, 86
Каравелов, Л. – 25, 45, 62, 74, 89, 91, 108, 124, 415, 425, 439, 498, 568, 595
Карагьозов, П. – 9, 460, 667
Караджова, Д. – 363, 364, 371
Каракостов, Ст. – 503
Каралийчев, Ан. – 618, 627, 628, 635, 636
Карамзин – 438
Караславов, Г. – 630, 638,
Карлайл, Т. – 449
Карпиан – 193, 197, 200, 208
Карташев, Ан. В. – 466
Катон – 579
Кереметчиоглу, П. Хаджи Н. – 383
Керемидчиева, Сл. – 9, 667, 521, 527, 530
Кесяков, Ан. – 380
Кибела, фригийска богиня – 153
Кимрянов, Ст. – 380
Кимрянова, учителка – 381
Кир, цар – 579
Кирик и Юлита, св. – 481
Кирил Александрийски – 238,
Кирил и Методий, св. св. (епископи Меводие и Кирил, Кирил Философ с брат си Методий, Кирило-Методиевски научен център) – 360, 361, 362, 370, 377, 457, 478, 542, 562, 594
Кирил, св. (Философ, Константин-Кирил) – 378, 464
Кирилов, Л. – 428, 429
Кирилова, А. – 377
Киркович, Р. – 143
Кирова, М. – 9, 471
Кировица Бояджийката – 383
Кисимов, К. – 437, 643, 644
Кисимов, К. – 643, 644
Кисимов, П. (Пандели) – 389
Кисяков, Ан. – 381
Кисякова, Р. – 381
Китанова, М. – 10, 597, 598, 601, 604, 609, 669
Китанова, М. – 404, 597, 598, 601, 604, 609
Климент Охридски, св. – 3, 11, 39, 40, 54, 89, 138, 153, 565, 578, 625, 661-669
Климент Охридски, св. – 362, 364, 403, 418, 449, 467, 475, 477, 484, 493, 515, 565, 578, 625
Климент Римски, св. – 467
Климович, М. – 430
Клитарх – 579
Клитарх – 579
Кодер, Й. – 192
Коджов, Г. Ив. – 378
Кодов, Б. – 157
Кодов, Хр. – 393
Кожухаров, Ст. – 39, 181, 188, 189,
Кожухаров, Ст. – 393

Козлев, Н. – 415
Козма Пражки – 465, 467
Койчева, Р. – 8, 665
Колева, Д. – 403
Колева, П. – 121
Колева, Р. – 75
Колесов, В. В. – 526
Колингууд, Р. – 95
Конрад, Дж. – 78, 110
Константин Костенечки – 475
Константин Липс – 209
Константин Преславски, епископ – 11, 548, 665
Константин, св. – 379
Константин-Деян – 475
Константин-Кирил Философ, св. – 8, 11, 15, 31, 33, 38, 89, 149, 155, 542, 562, 662-665, 668, 669
Константинов I – 200
Константинов, Алеко – 117
Константинов, К. – 622, 632
Константинова, Ел. – 565, 566
Копайниг, Й. – 443
Коралов, Ем. – 66
Коробка, Н. И. – 549, 556
Косев, Д. – 363, 451
Косев, К. – 41, 64, 66, 67, 89, 411, 457
Костадин, св. – 378 – 379, 382
Костадинова, П. – 9, 400, 409, 666
Костов, К. – 481, 526
Костов, Н. – 382
Костов, Тр. – 626
Котарбински, Т. – 78
Котова, М. – 7, 28, 661
Коцев, В. – 640
Кочев, Ив. – 525, 526
Кочетов, И. С. – 551
Коюмджиоглу, М. – 384
Крайков, Я. – 359, 360
Крали Марко (Марко Мърнявчев, Марко бен Вълкашин) – 9, 471, 474, 475, 476, 477
Кречмер, А. – 359
Кръстев, Кр., д-р – 391, 632, 634, 639
Кръстева, Евг. – 382
Кръстю – 382
Куев, К. – 38
Кузева, П. – 380
Кузнецова, В. С. – 549, 557
Кузнецова, О. Д. – 526, 527, 530
Куппа, Г. – 380
Куюмджиев, Кр. – 426, 427, 428, 567, 569, 577, 625
Куюмджиева, М. (Kujumdzieva, М.) – 546
Кшижановски, Юл. – 78, 79
Къджов, Г. – 380
Къосев, Ал. – 422, 539

Л

Лавров, П. А. – 150,
Лазар Абаджи – 382
Лазар, св. – 406
Лазарев, В. – 187, 195, 546,
Лазарев, В. Н. – 546
Лазаров, М. – 374
Ламар – 631, 632
Ламар – 631, 632
Ланков, Н. – 621
Ланков, Н. – 621
Латанци, А. – 190
Левски, В. – 55, 98, 587, 589, 595
Левчев, Л. – 642
Легурска, П. – 404
Леков, Д. – 40, 42, 66
Леков, Д. – 514, 515, 517
Леков, Ив. – 417 – 418, 587
Леков, Ив. – 587
Ленкова, Цв. – 624
Ленкова, Цв. – 624
Лепавцов, Д. – 645
Лепавцов, Д. – 645

Лидов, А. – 219
Лийч, Е. – 403, 404, 405, 407
Ликова, Р. – 591
Ликова, Р. – 591
Лилиев, Н. – 560, 619
Лилиев, Н. – 560, 619
Лилова, Д. – 508
Лионский, И. – 546, 554
Лиотар, Ж. – 52
Лихачов, Д. С. (Лихачев) – 28, 36, 55, 60, 92, 177, 179, 180, 188, 565, 651
Лихачов, Д. С. (Лихачев) – 406, 483, 565
Лозанова, Г. – 478
Ломоносов, М. В. – 669
Лондон, Дж. – 110
Лоранд, Й. – 665
Лотман, Ю. М. – 53
Лука – 193, 207, 210, 212, 214-217
Лъв Исавър, император (Лев Исаврянин) – 545
Льо Гоф, Ж. – 54
Льорке, У. – 217
Людмила, св. – 469
Лютославски, В. – 87

М

Мавродинов, Н. – 180, 212
Мавродинова, Л. – 154, 180
Магнус (Дипломатус Магнус) – 421
Магнушевски, Юз. – 86
Мазаков, Г. – 384
Максимиан, император – 153, 247
Максимилиан Колбе, св. – 470
Максимович, Д. – 639
Малчев, Р. – 484
Маљковић, Р. – 358
Ман, Т. – 110
Ман, Х. – 110
Манолакев, Хр. – 434, 435
Манолева, А. – 552, 553
Манолова-Николова, Н. – 398
Мануилов, свещеник В. – 370
Манук – 595
Манчев, Б. – 439
Манчева, З. – 614, 615, 645
Мара (майка на Стоян, участник в Търновското въстание от XVII в.) – 515
Марангозов, Н. – 66, 631,
Маринд, Г. – 383
Маринов, Д. – 404, 545
Маринова, В. –121
Маринова, Г. – 493
Маркета-Дагмар, св. – 469
Марко – 209, 212, 214-217
Марко Ст. – 379
Марков, А. – 549
Марков, Г. – 436
Мармонтел – 433
Маршакова, И. – 70
Масарик, Ян – 667
Матей – 193, 196, 207, 209, 211, 213, 215-218
Матеич, П. – 10, 181, 582, 668
Мах, В. – 86, 134
Маюмски, К. – 182
Менандър – 578
Методий Моравски, св. – 8, 11, 14, 15, 31, 33, 38, 149, 155, 542, 562, 662-665, 668, 669
Методий, св. – 435
Мешеков, Ив. – 633-635, 667
Мешко II, княз – 467
Миклас, Х. – 7, 24, 660
Миклошич, Ф. – 551
Мил, Дж. (Mill, J.) – 389
Милановић, В. – 184
Миларов, Св. – 389
Милев, Ал. – 376
Милер – 460
Милетич, Л – 19, 78, 98, 102, 417,

592
Милина, А. – 91
Милтенова, А. – 4, 7, 31, 37, 182, 551, 557, 562, 661
Миљковиќ-Пепек, П. – 184
Минкова, Л. – 434, 435
Минчев, Г. – 8, 358, 663
Минчо Юрдан зет – 383
Мирчев, К. – 38, 417, 547
Мирчева, Б. – 8, 664
Мирчева, Д. – 39,
Мирчева, Е. – 8, 154, 664
Мирчо, влашки деспот – 475
Митова, К. – 85
Митрохин, Л. Н. – 466
Михаил, св. – 358
Михайлов, К. – 8, 665
Михайлова, К. – 7, 77, 661
Михайловски, Н. – 380
Михайловски, Ст. – 392, 413, 421
Михо Ст. – 379
Мицкевич, А. – 77, 80-84, 113, 133, 136
Миятев, К. –180
Младенов, М. – 65 , 418
Младенов, Ст. – 123
Младенова, М. – 10, 590, 669
Млке, царица от Венеция – 198, 221
Мойсей – 184, 185, 201, 202
Молиер – 503
Моллов, Т. – 71,
Монов, Ал. – 613
Монтен – 42
Мороа, А. – 110
Москов, М. – 399
Москополии, Д. – 191
Мочоглу, К. – 384
Мочульский, В. Н. – 549, 553
Моъм, С. – 110
Мрозовска, Я. – 80
Мурад, султан – 475
Мусакова, Ел. – 398
Мустафа ефенди – 382
Мутафов, Е. – 598, 603
Мутафчиев, П. – 417, 449, 462
Мутафчиева, В. – 654
Мутева, Е. – 434
Мълен, Р. – 192
Мюнстер, С. – 362

Н

Н. Бояджи – 382
Найденов, Д. – 634
Найденова, Г. – 616, 622
Натанаил, Неврокопски Митрополит – 481, 492
Натансон, В. – 87
Наум, епископ (секретар на Синода) – 566,
Наумов, Ал. – 7, 23, 660
Начев, В. – 398
Начов, Н. – 91
Неделчев, М. – 423
Неделя, св. – 376
Недков, Н. – 381
Недялкова, М. (Марийка) – 380
Недялкова, М. (Мария) – 381
Нейков, П. – 420, 421, 422
Нелсън, Р. – 217
Ненова, Л. – 365
Неофит Бозвели – 48, 428
Неофит Рилски – 362, 493, 664, 665, 667
Несторий – 547
Ника, Н. – 191
Никита Ремезийски, св. – 467
Никифор Рилски, йеромонах – 363
Никола Беленчен от Бяла – 384
Никола Големи, св. – 376
Никола, поп – 398
Николай I, папа – 465
Николай Мирликийски Чудотворец, св. (св. Никола) – 358, 378,

379, 382, 468
Николай, цар – 447
Николић, И. – 363
Николица, Станка – 139, 143,
Николов, Б. (Божил) – 376
Николов, Б. (Борис) – 403
Николов, Цв. – 598,
Николова, М. – 381
Николова, Св. – 35, 39, 67, 88, 89, 108– 411, 412
Николова, Ю. – 7, 41, 116, 421, 422, 427, 507, 564, 574-576, 662
Нистор (дядо Нистор) – 450
Ничев, Б. – 52, 116, 118, 132, 142, 541, 542, 597
Ничева, К. – 528
Новакович, Д., епископ на Буда – 358
Норденфалк, К. – 197, 201

О

Обретенов, Ал. – 212
Огнянова, Ел. – 516, 605, 619, 624
Одорицо/Олдржих, св. – 469
Олтър, Р. (Alter, R.) – 472
Онегин, Ев. – 84
Ориген – 545, 554
Орфелин, З. – 358
Осинин, Д. – 516
Оссовецкий, И. А. – 522
Остерва, Юл. – 79
Отон, св. (от Бамберг) – 469

П

Павликовска-Ясножевска, М. – 80
Павлов, Т. – 615, 616, 640
Павлова, Р. – 127
Павловић, Л. – 467
Павлович, Н. – 433
Паисий (Хилендарски) – 11, 14, 47, 50, 62, 64, 65, 89, 93-96, 140, 145, 358, 360, 362, 363, 364, 365, 369, 370, 371, 373, 394, 401, 402, 410, 414, 415, 428, 429, 437, 449, 451, 452, 458, 475, 494, 510, 662-666
Панайотов, К. – 487
Пангаров, поручик – 622
Панов, Ал. – 539
Панова, Сн. – 503, 507
Пантелеев, Д. – 639
Пантелеймон, отец, проигумен хилендарски – 363, 364, 365, 366, 369, 370, 371
Пантелеймон, св. – 485
Панчев, Т. – 449
Панченко, Ал. – 94
Папучиев, Н. – 10, 531, 668
Парпулова, Л. (Парпулова-Грибъл, ЛПГ) – 10, 57, 428, 429, 430, 560, 564, 565, 566, 571, 576
Паскалева, К. – 181,
Пашов, П. – 585
Пейо, Поп – 22, 31, 61, 62, 99,
Пенев, Б. – 8, 35, 43, 46, 50, 69, 78, 81, 82, 85, 92, 98, 102, 129-133, 135, 353, 355, 435, 436, 453, 504, 507, 508, 549, 561, 638
Пенков, Б. - 180,
Пенкова-Люейер, П. – 8, 664
Пенчо Хълбито – 383
Пенчо, Хаджи – 383
Пенчов, Ю. – 383
Пенюва, П. – 381
Перия, Л. – 190, 193, 198
Перун, Ал. –120
Петима Фрушкогорски мъченици, св. – 467
Петка, св. (Параскева) – 376, 466, 468, 469, 493
Петканова, Д. (Д. П.) – 10, 37, 57, 393, 578, 579
Петко – 397
Петко слугата – 382

Петков, Б. – 435
Петкова, С. – 9, 665
Петкова, Св. – 373
Петкова, Ю. – 381
Петлешков (В.)– 449
Петнадесет Тивериополски/ Струмнишки мъченици, св. – 467
Петров, В. – 639
Петров, З. – 625
Петров, Здр. – 625
Петър Богдан (Бакшев) – 22,
Петър Глухара – 383
Петър Мутафчи – 382, 383
Петър Черноризец – 546
Петър, св. митрополит – 469
Петър, цар – 436, 437, 547
Петьофи, Ш. –113
Пешева, Р. – 534
Пигон, Ст. – 81
Пикио, Р. – 36, 92, 95, 178
Пимен Зографски, св. – 366, 367, 368, 369
Пимен, Неврокопски Митрополит – 483, 484, 486
Пирова, В. – 49
Питагор – 197, 664
Пициос, отец Н. – 481
Платон – 578, 579
Плутарх – 579
Погодин (М.) – 552
Поливка, И. (Polivca, J.) – 551, 552
Полянов, Вл. – 613, 625
Полянов, Вл. – 613, 625
Попантонов, Д. – 380
Попдимитров, Ем.– 108, 410
Попиванов, Ив. – 603, 633
Попов, Ат. – 635
Попов, Г. – 181
Попов, З. – 403
Попов, И. – 379, 382
Попов, К. Г. – 597
Попов, Р. – 154
Попова, В. – 10, 584, 588, 599, 604, 607, 612, 668
Попова, Е. – 635
Попова, Ел. – 635
Попруженко, М. – 547
Порфирьев, Ив. Я. – 549, 552
Поснов, М. – 546, 554
Прасолова, Н. – 28,
Прашков, Л. – 478
Презвитер Йеремия – 557
Презвитер Козма (Козма Пресвитер) – 463, 547, 578
Приват, Е. – 118
Примов, Б. – 548
Прометей – 120
Проп, В. – 498
Протич, Ан. – 421
Протич, П. – 446, 447
Протохристова, К. – 7, 43, 57, 67, 69, 72, 88, 89, 107, 138, 419, 420, 662
Прус, В. – 85
Псевдо-Дионисий Ареопагит – 189
Пушкин, Ал. – 28, 84, 111, 624,
Пшерва-Тетмайер, К. – 77
Пшибишевски, Ст. – 77
Пшибош, Ю. – 85
Пърличев, Гр. – 401
Пърличева, О. – 8, 665
Пърси, Т. – 50
Пътова, Н. – 9, 513, 667

Р

Рабле, Фр. – 55,
Рада Гавриилова Килифарка – 379, 383
Рада Дългодрешковица – 383
Радев, И. (Иван) – 67, 92, 133, 370, 520
Радев, И. (Иванчо) – 380
Радев, С. – 632, 633

Радевски, Хр. – 623, 624, 632, 637
Радичков, Й. – 10, 15, 25, 26, 54, 66, 109, 122, 127, 420, 584, 594, 597- 612
Радојчић, С. – 183
Радой Ралин – 620
Радонич, Й. (Радоњић, Ј.) – 359, 361, 362
Радославов, Л. – 641
Радославов, Цв. – 117, 118, 667,
Радченко, К. Ф. – 549
Радюв, Ив. – 382
Радя Кираджията – 383
Разцветников – 624, 635, 636
Раич, Й. (Рајић, Ј., Іоаннъ Раичь) – 360, 361
Райда Оряховчанката – 383
Райков, Б. – 94, 95, 157, 393, 394
Ракитин, Н. – 415
Раковски, Г. С.– 45, 62, 374, 390, 401, 429, 445, 452, 632, 655
Рамзей, А. – 50
Рей, М. – 86
Ремарк, Е. – 110
Ретковская, Л. С. – 546
Ричардсън, С. – 433
Робинсон, А. Н. – 406
Рождественская, Т. – 28,
Роман, император – 199
Романска, Цв. – 534, 593
Романски, Ст. – 19, 50, 82, 98, 364, 417, 593
Руварац, Д. – 361
Ружевич, Т. – 86
Русакиев, С. – 423, 424
Русев, П. – 430
Русева, И. – 393
Рускова, Е. – 55

С

Саминский, А. М. – 221
Самуил, пророк (Samuel) – 471-474
Сантова, М. – 9, 666
Сантова, М. (М. С.) – 456, 459, 484
Сарандев, Ив. – 508, 639
Сарафов, Кр. – 433
Светопълк (Светипълкъ) – 360
Свиленов, Ат. – 625, 644, 645
Селвили, П. – 382
Селиминski, Ив. – 44
Семерджиев, П. – 380
Семков, Н. (Никола) хаджи – 396
Сенкевич, Х. – 77, 135
Серафим Северняк – 625, 632
Серафим, архимандрит – 467
Сервантес, М. – 110,
Сестримски, И. – 22,
Сиврuев, С. – 9, 388, 665
Сидов – 460
Силбърман, Н. (Silberman, N.) – 473
Силянов, Хр. – 421
Симеон от с. Иванча – 383
Симеон Халача – 383
Симеон, цар – 436, 437, 542
Симеонов, Ан. – 380
Симеонова, Г. – 375, 377
Сирак Скитник – 617
Скерлич, Й. (Скерлић, Ј.) – 360, 361
Славейков, П. П. – 84, 108, 111, 113, 115, 124, 133, 390, 391, 392, 413, 420, 421, 543, 568
Славейков, П. Р. – 48, 89, 93, 108, 124, 125, 378, 401, 415, 423, 424, 425, 426, 428, 438, 444, 447, 448, 499, 509, 568, 585, 587
Слащев, В. В. – 466
Словацки, Юл. – 81, 83, 133,
Слонски, Ст. – 78
Смирненски, Хр. – 415, 637, 638
Смоховска-Петрова, В. – 82,

Смядовски, Ст. – 8, 149, 185, 663
Сократ – 579
Соломон, цар (Solomon) – 184, 185, 473
Солски, Л. – 79
Солунлах ефенди – 382
Сорокин, П. – 403, 405
Сороколетов, Ф. П. – 526, 527, 530
Сотирова, Ив. – 381
Софроний Врачански – 44, 62, 70, 94, 95, 363, 364, 365, 394, 399, 401, 402, 403, 406, 407, 408, 409, 410, 428
Спас, св. – 376, 378, 379, 382
Спиридон (йеросхимонах) – 429
Спиридон, св. – 467, 468
Спиров, Ив. – 545
Срезневский, В. И. – 549
Срезневский, И. И. – 551
Ст. Николица (Станка Николица) – 433
Стайков, Д. – 598, 603
Стайнов, П. – 619
Стаматов, В. – 632, 633, 644
Стаматов, В. – 632, 644
Стаматов, Г. П. – 420, 421, 633
Стаматов, Л. – 363
Стамболов, Ст. – 380, 446, 595
Стамболски, Хр. – 139
Станев, Ем. – 37, 54, 109, 113, 122, 420, 582, 596, 655
Станева, К. – 4, 7, 88, 89, 96, 440, 441, 662
Станислав Шчепановски, св. – 470
Станиславов, Ф. – 21,
Станишев, Кр. – 631,
Станкова, Р. – 8, 664
Станчев, Кр. – 7, 22, 33, 34, 45, 57, 179, 180, 181, 573, 591, 660
Стаф, Л. – 85
Стендал – 111
Стефан Бакърджи – 383
Стефан Щилянович, св. – 469
Стефан, архимандрит – 382
Стефан, поп – 380, 381
Стефанов, архимандрит Павел – 364
Стефанов, Васил – 504, 507, 618, 640, 641
Стефанов, П. – 85, 86, 653
Стефанова, Н. – 614
Стоилов, К. – 616
Стоичкова, Н. – 475, 477
Стойко Владиславов, поп – 364, 368, 369
Стойков, Ат. -107, 183,
Стойков, поп – 396
Стойков, Ст. – 65, 418, 587
Стойкова, А. – 39,
Стойкова, Ст. – 35, 65, 66, 88, 107, 183, 534, 562, 575
Стойчев, П. –576
Стойчева, П. – 9, 393, 394, 666
Стою Кокоркото – 383
Стоян – 382
Стоян (участник в Търновското въстание от XVII в.) – 515
Стоян Бакал – 382
Стоян войвода – 9,
Стоян Книгопродавеца – 383
Стоян Колюв кафеджи – 382
Стоян, язяджи – 406
Стоянов, Ан. – 632
Стоянов, В. Д. – 507
Стоянов, З. – 45, 65, 388, 389, 390, 391, 392, 415, 448, 449
Стоянов, Л. – 622
Стоянов, М. – 363, 364, 393
Стоянов, Хр. Т. – 374
Стоянов, Цв. – 357, 625,
Стоянов, Ю. – 556
Стоянова, Евг. – 381

Стратиев, Й. – 633, 634
Страшимиров, Д. – 449
Стубел, Й. – 621, 622
Суворин, А. С. – 551
Султанов, С. – 614, 618, 625
Сюпюр, Ел. – 10, 595, 669

Т

Табаков, Н. – 444
Талев, Д. – 633
Таринска, Ст. – 40, 42, 64
Тасева, Л. – 557
Тасо, Т. – 391
Татаркевич, Вл. – 78, 87
Тафт, Р. – 218, 220
Тачева, Е. – 362, 363
Твен, М. – 110
Тейлор – 460
Теодор Стратилат, св. – 154, 155, 467
Теодор Тирон, св. – 8, 153 - 156, 165, 176
Теодоров-Балан, Ал. – 19, 81, 98-100, 102, 504
Теодосий Велики, св. – 396
Теодосий Търновски, св. – 469
Теофан Начертани, св. – 156
Теофан Попах – 190-192, 218, 219
Теофил, дякон – 380
Теофилакт – 655
Теофилакт Охридски – 467
Теофилакт, цариградски патриарх – 547
Терзийска, М. – 9, 432, 666
Тертулиан (Тертуллиан, К.) – 554
Тилков, Д. – 418
Тинянов, Ю. Н. – 53, 603, 604
Тодор от Враца, поп – 399
Тодор Бостан – 383
Тодор Касапина – 383
Тодор Стоюв Лесковчанин – 383
Тодоров, Ан. – 391, 619, 620
Тодоров, Ил. – 42, 93, 365
Тодоров, П. – 433
Тодоров, П. Ю. – 421
Тодоров, Цв. – 55, 56
Толбухин – 575, 576
Толстой, Л. – 111, 112,
Толстой, Н. И. – 466
Томова, Е. – 4, 8, 665
Томпсън – 460
Тонка, учителката – 382
Тоодар, даскал от Тетевене – 396
Топалов, К. – 7, 22, 43, 57, 88, 95, 98, 662
Топалов, К. Л. – 428, 444, 452, 475, 477, 498
Топоров, В. И. – 465, 466
Топоров, Вл. – 188
Точева, С. – 481
Трайкова, Ел. – 614
Трап, Ер. – 192
Траянов, В. – 82, 154, 185,
Трифон, св. – 545
Трифонова, К. – 55
Трифонова, Цв. – 613-616, 619, 621, 623, 624, 630, 633, 634, 643
Тувим, Юл. – 85, 134, 135
Туджаров, Д., отец – 481, 485
Тулешков, Д. – 380
Тургенев, Ив. – 111
Тъпчилещов, Хр. – 374
Тютчев, Ф. – 111

У

Уайлд, О. – 634
Уейски, Ю. – 78
Узунова, Ел. – 398
Узунова, Ст. – 481
Ульман, С. – 604
Унджиева, Цв. – 40, 42, 96
Успенский, Л. А. – 546

Ф

Фермандживев, Н. – 398
Филаретов, С. В. – 374

Филипов, Гр. – 615
Филипов, Хр. – 448
Филипова, В. – 615
Финкелщайн, И. (Finkelstein, I.) – 473
Флор и Лавър, св. – 467
Флориан, св. – 467, 468
Фокас, Д. – 486
Фонкич, Б. Л. – 194, 221
Фрейденберг, О. – 603
Френд, А. – 217
Фуко, М. – 446
Фурнаджиев, Н. – 66, 618, 619, 635-637, 642, 645
Фъркова, М. – 614, 618
Фьодор и синът му Йоан, св. мчци – 469
Фьодоров, Ив. – 547
Фюрих, Й. фон – 433

Х

Хаджи Димитър – 519
Хаджи Иван Кликача – 383
Хаджи Пантели Кесимов. – 383
Хаджи Христаки – 382, 383
Хаджи Христаки – 382, 383
Хаджиангелова, Ел. – 381, 383
Хаджиандонова, Ел. – 381
Хадживасилев, Г. – 380
Хаджигенчев, Г. – 383
Хаджигюрови, братя – 374
Хаджийорданова, А. (Хаджиюрданова, А.) – 381
Хаджимаждраков, Р. – 383
Хаджипенков, Д. – 380
Хаджипетрова, А. – 381
Хайне, Х. –102, 111, 391
Хайтов, Н. – 601
Халпърн, Б. – 473
Ханделсман, М. – 78
Харалампиев, Ив. – 365
Хердер, Й. – 51, 130, 668
Хернас, Ч. – 430
Херодот – 111,
Херцен, А. –111
Хинкова, А. – 8, 137, 662
Ходжа Димо – 383
Холевич, Й. – 7, 49, 64, 415, 457, 499, 661
Христов, К. – 84, 420, 421
Христов, П. – 622
Христов, поручик – 622
Христов, свещеник Илия – 494
Христов, Хр. – 451
Христова, Б. – 93, 95, 155, 157, 398
Христова, Св. – 493
Христова-Шомова, И. – 8, 153 - 156, 165, 663
Хунгер, Х. – 217
Хурмузис, М. – 503, 504
Хус, Ян – 463
Хутер, И. – 195
Хърцфелд, М. – 532

Ц

Цамблак, Г. – 578
Цана Тревненица – 383
Цанев, Г. – 54, 423, 424, 434, 438, 587, 635-638, 642, 659
Цанев, Ц. – 627
Цанева, М. – 66, 636
Цанева, П. (Бленика) – 636
Цанков, Д. – 382
Цанков, К. – 595
Цанов, И. – 373
Царев, К. – 380
Цвайг, С. – 110
Цветанов, Ц. – 149
Цветков, Л. – 625, 626, 644, 645
Цветкович, Бр. – 219
Цонев, Б. – 150, 391, 393, 396, 399

Ч

Чардафон – 392
Червен Георги – 383
Червенков, В. – 623, 624, 632
Черноризец Храбър – 578,
Чехларов, Н. – 363
Чешко, Е. В. – 547
Чешмеджиев, Гр. – 622
Чилингиров, Ст. – 142
Чинтулов, Д. – 444, 445, 447
Чолакова, Кр. – 528
Чолов, П. – 534
Чудомир – 564, 573 - 576
Чърчил – 472

Ш

Шагал, М. – 114
Шанова, З. – 28,
Шапиро, М. – 188, 189
Шапкарев, К. – 62, 68, 70, 516
Шват-Гълъбова, Г. – 7, 27, 660
Шекерджиева, Евг. – 381
Шекспир, У.– 110, 501, 504
Шелер, М. – 117
Шиваров, Ил. – 380
Шишков, Т. – 433
Шишкова, М. – 614
Шишман, цар – 516, 518
Шишманов, Ив. – 42, 43, 50, 56, 69, 98, 103, 108, 112, 117, 123, 124, 410, 417, 458, 534, 535, 652
Шмерлинг, Р. – 199, 206, 207
Шмид, Кр. фон – 433
Шницлер, А. – 110
Шобер, Ст. – 78
Шонтова, К. – 381
Шопов, Ив. В. – 614
Шопова, А. – 614
Шулчевски, М. – 77, 87

Щ

Щапов, Аф. П. (Шчапов) – 549, 552, 553, 557

Ю

Юда Искариотски – 466
Юлиан Остъпник, император – 153
Юлинац, П. – 360

Я

Яворов, П. – 84, 353, 413, 420, 421, 614, 616, 622, 628
Ягич, И. В. – 150
Ядвига Шльонска, св. – 469
Якич, А. – 516
Якоб Грим – 51
Якобини, А. – 190, 193, 198
Якобини, А. – 190, 193, 198
Якобсон, Р. – 55, 92
Яков – 184
Яков Кокиновавски – 219
Янакиев, М. – 93, 94,
Янакиева, Е. – 69
Янакиева, Т. – 7, 58, 73, 75, 116, 118, 142, 374, 414, 415, 456, 661
Янев, С. – 121, 603, 604, 610
Янева, М. (баба Магда) – 481, 483
Януш, св. – 469
Ярач, Ст. – 79
Яструн, М. – 85

A

Agati, M. – 193, 194
Anderson, J. – 195, 219

B

Badalanova Geller, F. – 549
Bakalova, E. – 183,
Balcerak, W. – 86
Barański, J. – 537
Batiffol, P. – 192
Bergmann, R. – 217
Bokszczanin, M. – 84

Bornert, R. – 218-220
Botew, Chr. – 84
Böttrich, Ch. – 549
Bozoky, Ed. – 548
Brubaker, L. – 178, 209

C

Canart, P. – 197, 212, 214,
Cao, H. – 480
Cavallo, G. – 190, 194
Christfried Böttrich – 549
Cohen, L. – 479
Cormack, R. – 178

D

D'Aiuto, Fr. – 197, 198, 221
Der Nersessian, S. – 184, 201
Di Tommaso, L. – 549
Dufrenne, S. – 196, 211
Dujcev, Iv. – 214
Džurova, A. – 190, 196, 214, 216, 219

E

Ebersolt, J. – 210
Eichenbaum, B. – 597
Evans, H. – 219

F

Faulkner – 480
Fingernagel, A. – 202
Fink, W. – 603
Follieri, E. – 194
Formentin, M. – 208
Förstel, Ch. – 195
Fraser, M. – 479
Friend, A. – 217
Frybes, S. – 84

G

Cavallo, G. – 190, 194
Galavaris, G. – 217
Gastgeber, Ch. – 202
Gengis Khan – 556
Gianascian, P. – 196
Grabar, A. – 187
Gregori, F. – 111
Gumperz, J. – 479
Gurewicz, A. – 403

H

Harrassowitz, O. – 545
Henderson, J. – 479
Hesse, M. – 111
Holmquist, J. – 479
Hutter, I. – 195, 210

I

Iacobini, A. – 190, 193, 198, 200, 201, 205, 207-209
Iliev, I. – 533

J

Jagić, V. – 557
Jankowski, Ed. – 84
Jorga, N. – 361

K

Karrer, W. – 603
Klauser, Th. – 201
Koder, J. – 192
Kotanjan, N. – 201, 207
Krzyżanowski, J. – 78, 79, 84

L

Lattanzi, A. – 190
Lazzaro, S. – 197
Leroy, J. – 201
Liu, H. – 480
Loerke, W. – 217
Lowmianski, H. – 466
Lyrische, A. – 111

M

Magnuszewski, J. – 84
Marava-Chatzinicolaou, A. – 213, 217
Mark-Weiner, T. –180
Mateos, J. – 154

McKeown, K. – 480
Mihailescu, V. – 533
Miklas, H. – 557
Mioni, E. – 208, 210
Mlkhe – 196
Morello, G. – 197
Mouriki, D. – 217
Mullen, R. – 191, 218, 219

N

Naska, K. – 192
Naumovic, S. – 533
Nelson, R. – 217
Nordenfalk, C. – 197, 200, 201, 204
Norton, W. W. – 472
Novaković, S. – 552

O

Okpanachi, M. – 480
Okri, B. – 480
Oravec, J. – 522
Ossolińscy – 523

P

Parker, J. – 389
Parpulov, A. – 208
Patristic, A. –153
Pelekanidis, S. M. – 206
Perria, L. – 190, 193, 198, 200, 207-209
Petrarca, Fr. – 211
Piazzoni, A. M. – 197
Picchio, R. – 178
Plat, G. – 479
Popa, T. – 191, 218
Powers, J. – 480
Privat, E. –118

R

Rotermund, B. – 603
Rusek, J. – 81, 85

S

Sadnik, L. – 545, 548
Savitri, G. – 479
Schapiro, M. – 188, 189
Sevcenko, N. – 180
Sinani, Sh. – 191, 192, 218
Skwarczyńska, S. – 597
Skwarczyńska, St. – 597
Śliziński, J. – 84
Spatharakis, J. – 186, 195, 217
Stępniak-Minczewej, W. – 81
Stoykova, St. – 458
Stubbe, M. – 479
Swoboda, M. – 549

T

Toufexi-Paschou, Ch. – 213, 217
Trapp, Er. – 192
Trübner – 546
Turdeanu, E. – 548

U

Uhry, J. – 479
Underwood, P. A. – 184, 201

V

Vann, R. E. – 479
Vikan, G. – 195, 217
Vocotopoulos, P. – 195
Vryonis, Sp. – 222

W

Weitzmann, K. – 195, 201, 206, 209, 211, 212, 214, 215, 217
Wellesz, E. – 188
Wessel, Kl. – 201, 217
William, W. – 219
Wiśniowski, E. – 467

Z

Zaimov, J. – 157

Андриана Спасова,
Николай Желев

ОБЩИ СНИМКИ*



Петър Динеков в началото на 40-те години на XX в.

---

* Редколегиата благодари на Стефана Стойкова, Надежда Драгова, Аксиния Джурова, Стоянка Бояджиева, Любомира Парпулова-Грибъл, Евелина Белчева за предоставените снимки.



Петър Динеков в Полша – 1934 г.



На Алея Йерузалимска във Варшава – 1934 г.



Със Стойко Стойков в Софийския университет – септември, 1943 г.



Петър Динеков, Стойко Стойков, Любомир Андрейчин и Иван Леков в Софийския университет (1943)



Петър Динеков с Боян Ничев, Надежда Драгова и Йорданка Холевич на конкреса на Международното дружество за изследване на народната проза (Букурещ, 1969)



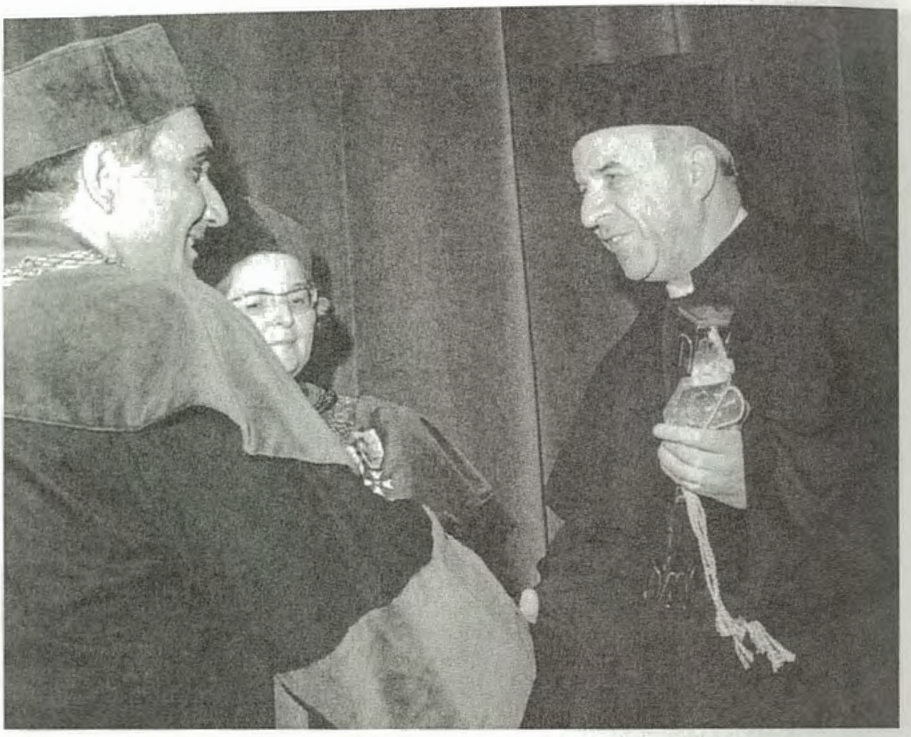
Петър Динеков, Блага Димитрова, Тодор Боров и Елисавета Багряна



Блага Димитрова и Петър Динеков (24 май 1970)



С Екатерина Дограмаджиева и Климентина Иванова (1973)



Петър Динеков става „Доктор хонорис кауза" на Варшавския университет (1973)



Юбилейна сбирка по случай 25 години от основаването на Кръжока по стара и възрожденска българска литература и фолклор (в Софийския университет, 15 май 1975 г.)



Мария Китанова поднася цветя на ръководителя на кръжока професор Петър Динеков (в Софийския университет, 15 май 1975 г.)



Петър Динеков сред сътрудници на Института за фолклор (1975)



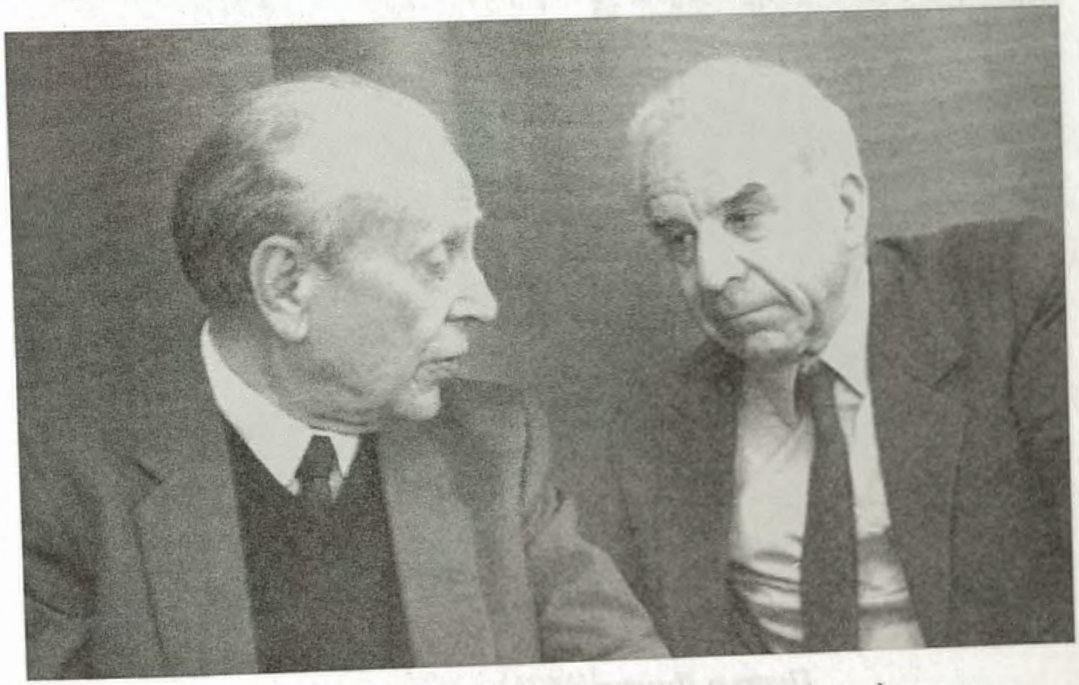
Петър Динеков, Станкевич и Аксиния Джурова



Петър Динеков и Йорданка Холевич – Смолян, 1977 г.



Петър Динеков с Йордан Радичков и Григор Вачков във Враца (1977)



Дмитрий Лихачов и Петър Динеков (1977)



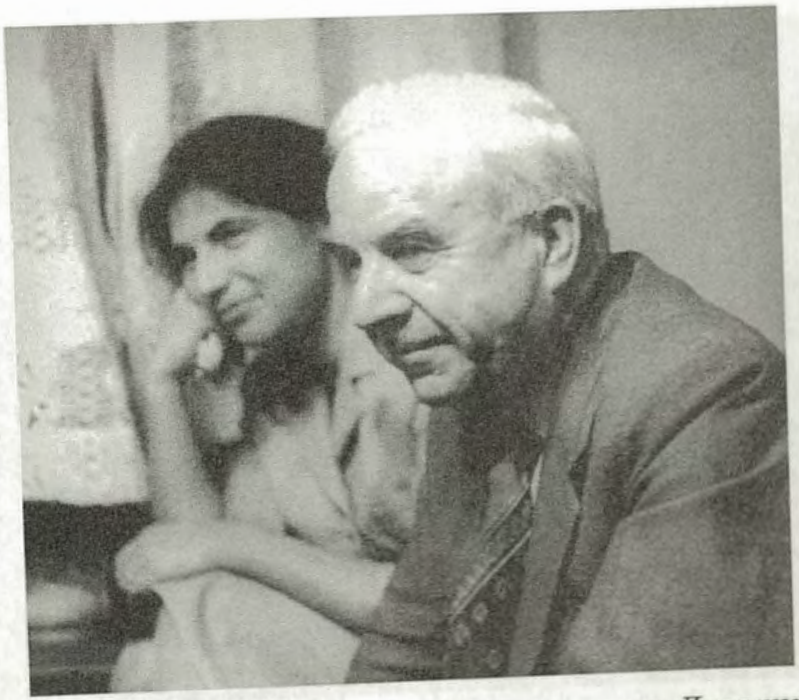
Ученици на професор Динеков (Софийски университет, 1979)



Секцията „Българската литература до Освобождението" отбелязва 70-годишния юбилей на своя ръководител професор Петър Динеков (октомври, 1980)



Гена Динекова, Дочо Леков, Анисава Милтенова и Сергей Райчинов на юбилея на професор П. Динеков (октомври, 1980).



Петър Динеков с докторантката си Димитринка Димитрова (1980).



Матея Матеич, Петър Динеков и Дейвид Робинсън в Кълъмбъс, Охайо (1981)



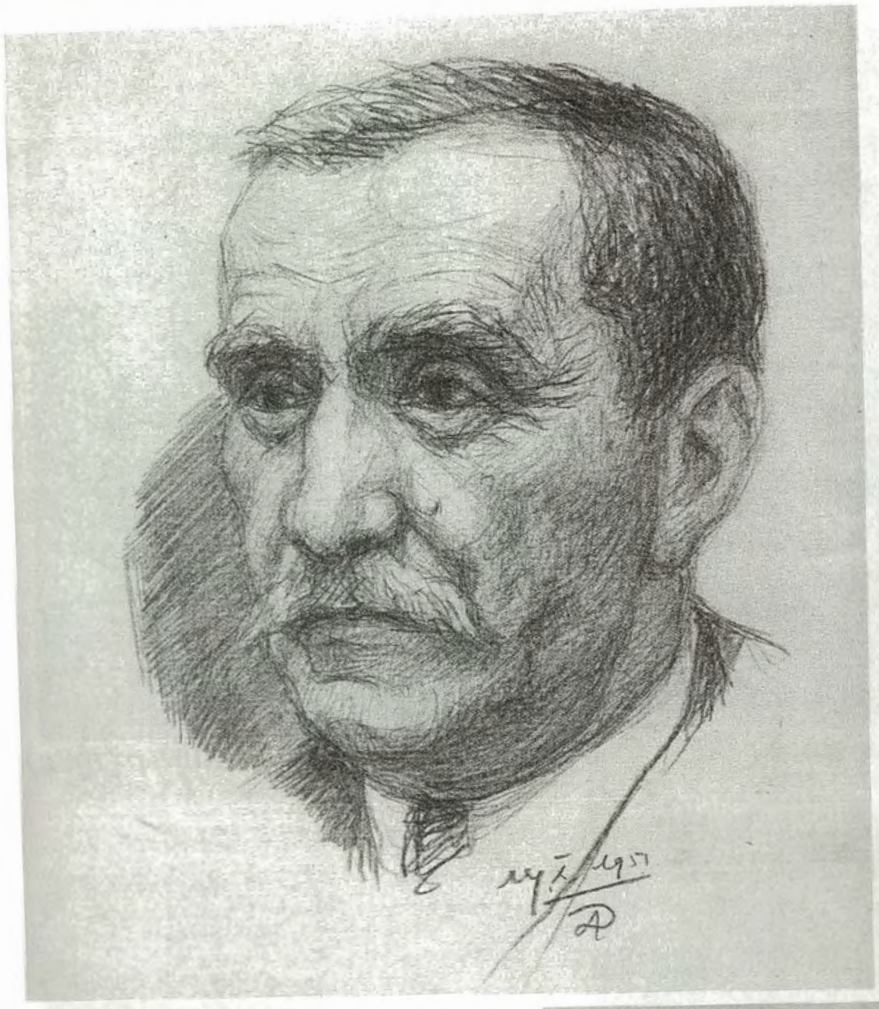
Петър Динеков, Боян Ничев, Милена Цанева, Петър Пашов и Тончо Жечев (Швеция, 1982)



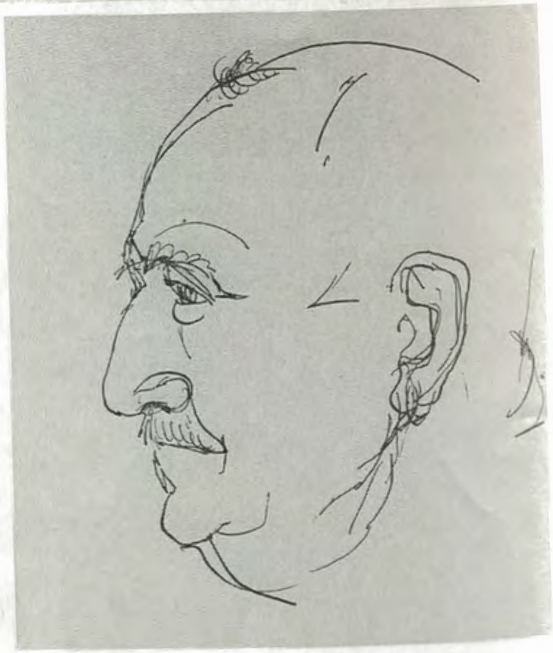
На прием по случай 24 май в българското посолство в Кипър (1982)



Петър Динеков на 25 г., по времето, когато се запознава с Владимир Василев



Графична скица на Владимир Василев от архива на художника проф. Димитър Арнаудов. Непубликувана.





Петър Динеков и Аксиния Джурова с папа Йоан Павел II при посещението на официалната българска делегация в Рим за 24 май 1979 г.



Боряна Велчева и Петър Динеков – 1982 г.



Петър Динеков и Стефан Кожухаров (1982)



Сватбата на Любомира Парпулова и Чарлз Грибъл (София, 20 септември 1982)



Аксиния Джурова, Надежда Драгова, Петър Динеков, Христо Попов на прием в резиденция Бояна (1986).



Петър Динеков изнася пленарен доклад на Втория международен конгрес по българистика (София, 25 май 1986).

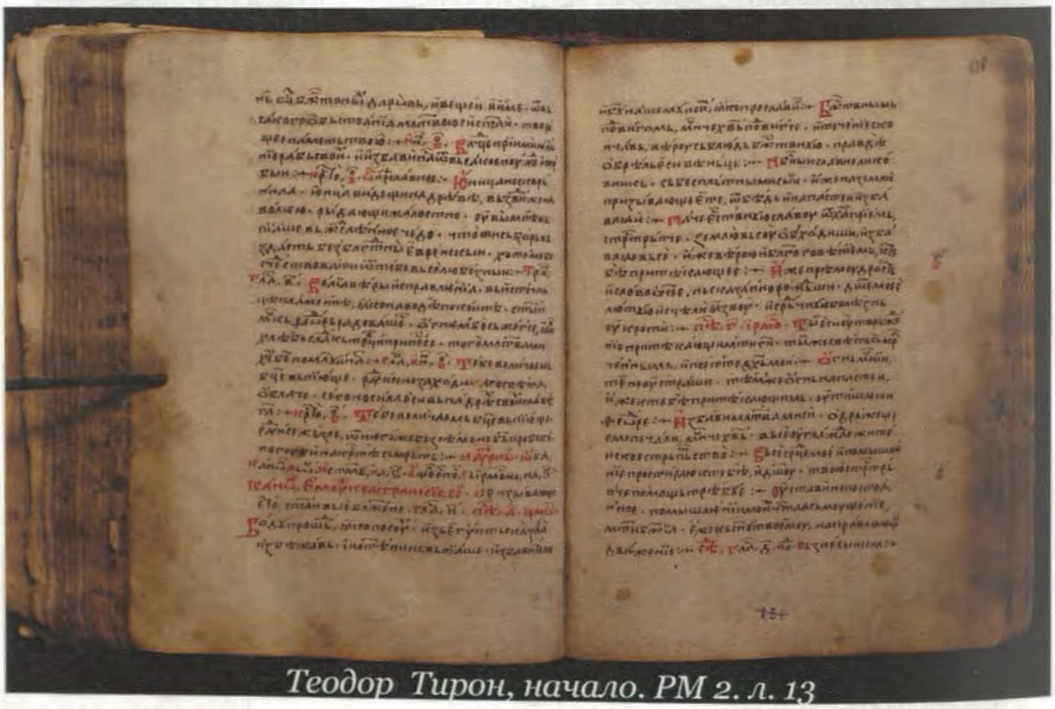


У Динекови – Любомира Парпулова, Петър Динеков, Гена Динекова и Климентина Иванова (29 декември 1990).

Илюстрации към статията на ИСКРА ХРИСТОВА-ШОМОВА



Теодор Тирон, начало. РМ 2. л. 7



Теодор Тирон, начало. РМ 2. л. 13

Илюстрации към статията на ЕЛКА БАКАЛОВА



Сцени от житието на св. Георги. Стенопис в притвора на църквата «Св. Георги» в Кремиковския манастир. 1493 г.



Сцени от житието на св. Георги. Стенопис в притвора на църквата «Св. Георги» в Кремиковския манастир. 1493 г.
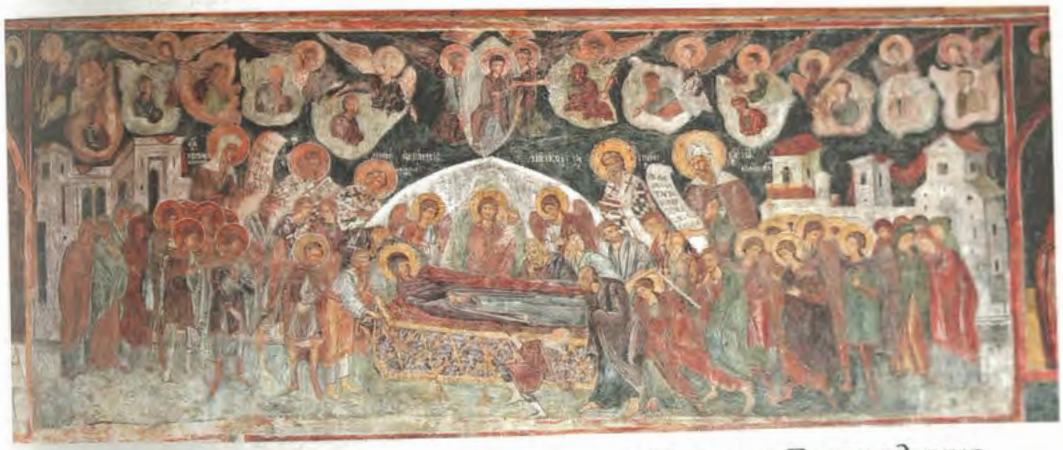


Св. Йоан Дамаскин със свитък. Стенопис от края на XII век в църквата „Св. Пантелеймон и Николай" в Бояна.

Св. Йоан Дамаскин със свитък. Стенопис от 1259 г. в църквата „Св. Пантелеймон и Николай" в Бояна.

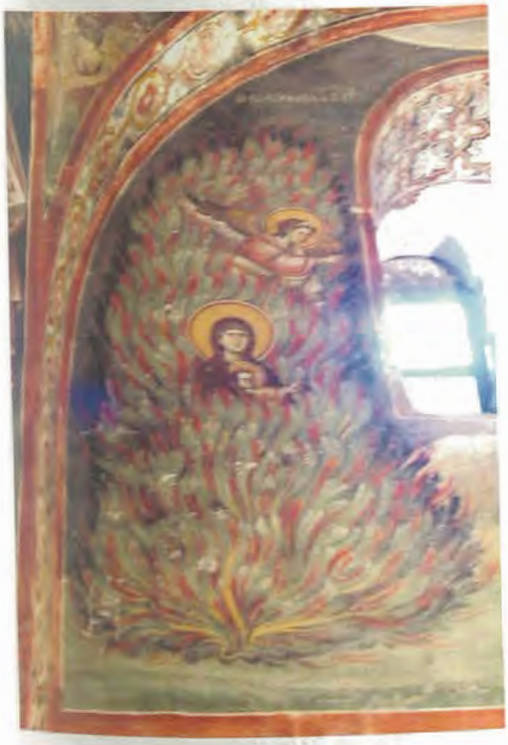


мос: . . . нж[всѣ]чьс[каѧ] . . . ест . . .
памат[ь] . . . нть бо бракоуненскоус-
[н]а[а]дѣвнце ѡт зема прѣставнѣ ѣко
же скровнще животa. къ небеснѣн
ѡбнтьлн· :·

Текст на свитъка на св. Йоан Дамаскин. 1259 г. в църквата „Св. Пантелеймон и Николай" в Бояна.



Успение Богородично. Стенопис от църквата „Св. Стефан" (Новата митрополия) в Несебър. 1599 г.



Неопалима къпина. Старозаветна префигурация на Богородица. Стенопис в притвора на църквата „Св. Богородица Перивлепта"(„Св. Климент") в Охрид. 1295 г.



Св. Пророк Мойсей и Неопалимата къпина. Илюстрация към песнопението „Свише те пророци предизвестиха...". Стенопис в църквата „Св. Богородица" в Драгалевския манастир. 1476 г.



Св. Пророк Захария и „Седмозрачния" свещник. Илюстрация към песнопението „Свише те пророци предизвестиха...". Стенопис в църквата „Св. Богородица" в Драгалевския манастир. 1476 г.



Сцена, визуализираща Стихирата за Рождество Христово „Что ти принесем, Христе". Стенопис в притвора на църквата «Св. Георги» в Кремиковския манастир. 1493 г.



Сцена, визуализираща песнопението „О тебе радуется". Стенопис в църквата „Св. Атанасий" в Арбанаси. XVII век.



Сцена, визуализираща XI икос от Богородичния акатист. Стенопис в Постницата „Св. Лука" на Рилския манастир. 1798–1799 г.



Сцена, визуализираща XII икос от Богородичния акатист. Стенопис в Постницата „Св. Лука" на Рилския манастир. 1798–1799 г.

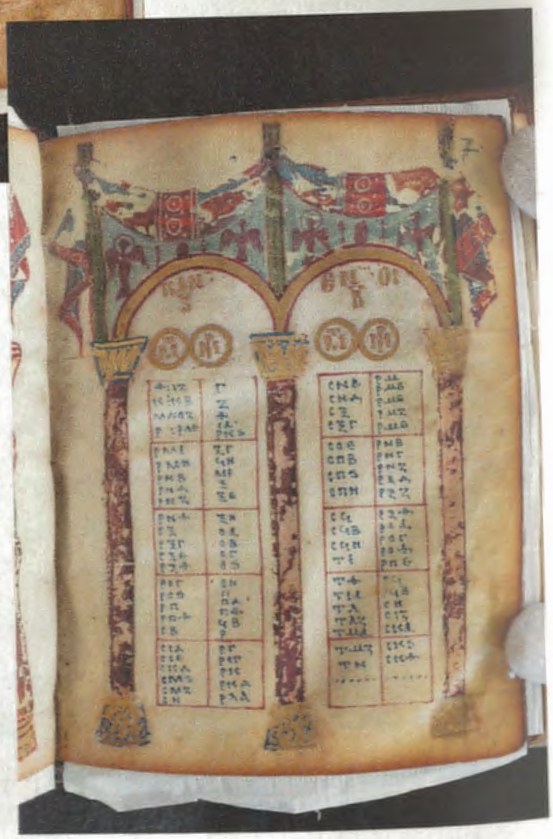
Илюстрации към статията на АКСИНИЯ ДЖУРОВА



Четвероевангелие Корча 93, л. 2 – заставка към Писмото на Евсевий Кесарийски



Четвероевангелие Корча 93, л. 4 – Канонични таблици – Канон I



Четвероевангелие Корча 93, л. 7 – Канонични таблици – Канон VII



Четвероевангелие Корча 93, л. 12v – евангелист Матей



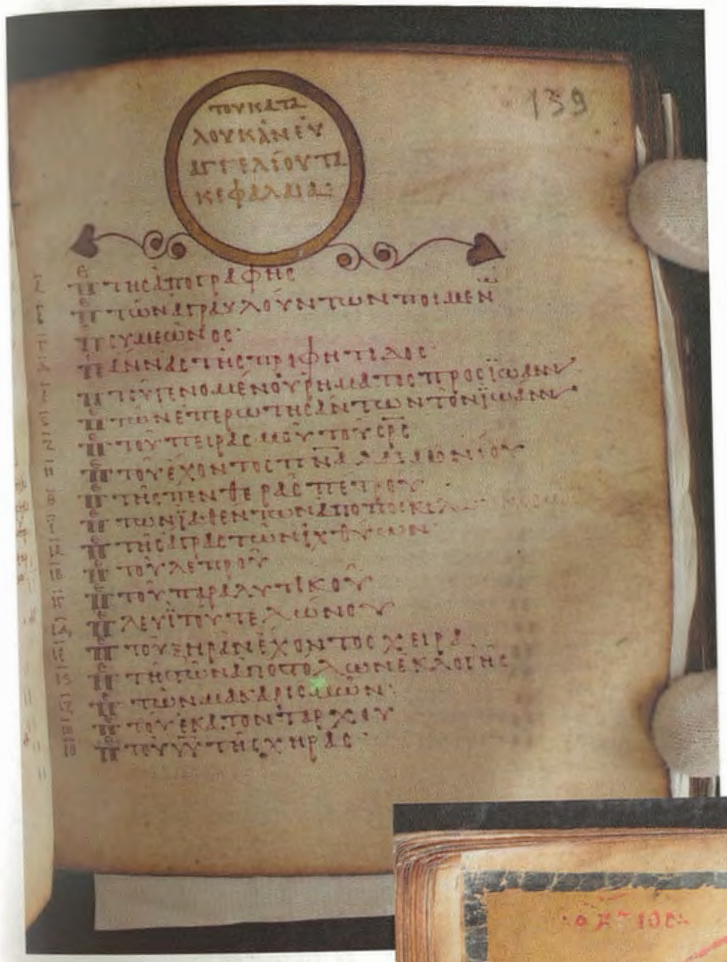
Четвероевангелие Корча 93, л. 13 – заставка и инициал към Евангелие от Матей



Четвероевангелие Корча 93, л. 92v – евангелист Марко



Четвероевангелие Корча 93, л. 93 – заставка и инициал към Евангелие от Марко



Четвероевангелие Корча 93, л. 139 – заставка към Оглавлението към евангелие от Лука



Четвероевангелие Корча 93, л. 141v – евангелист Лука



Четвероевангелие Корча 93, л. 142 – заставка и инициал към Евангелие от Лука



Четвероевангелие Корча 93, л. 225v – евангелист Йоан



Четвероевангелие Корча 93, л. 226 – заставка и инициал към Евангелие от Йоан

БАН
БИБЛИОТЕКА

АКАДЕМИК ПЕТЪР ДИНЕКОВ И ХУМАНИТАРНАТА НАУКА – ИДЕИ, ПОЗИЦИИ, КОНЦЕПЦИИ

Сборник с материали от Колегиума, посветен на 100 години от рождението му

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Румяна Дамянова, Елена Томова,
Вихра Баева, Катя Станева,
Съставители: Румяна Дамянова, Елена Томова,
Вихра Баева, Катя Станева
Библиографско оформление: Нелма Вълчева,
по утвърдените правила за библиографско цитиране
на Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий"
според ISBD.
Именен показалец: Андриана Спасова, Николай Желев
Художествено оформление на корицата: Мирела Асенова
ИК „Мултипринт"

Формат 16/70/100
Печатни коли 45,75

ISBN 978-954-362-231-3



Цена: 20 лева