II 3314

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ



80(=81)(063)+009(=81)(063)

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
БЪЛГАРСКИ НАЦИОНАЛЕН КОМИТЕТ НА СЛАВИСТИТЕ

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

ДОКЛАДИ И СТАТИИ
ЗА XI МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС
НА СЛАВИСТИТЕ

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

II 3311

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

БЪЛГАРСКИ НАЦИОНАЛЕН КОМИТЕТ НА СЛАВИСТИТЕ

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ

ТОМ 21

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

ЧИТАЛНЯ

СОФИЯ • 1993

80(=81)(082)

РЕДАКЦИОНЕН КОМИТЕТ

ТОДОР БОЯДЖИЕВ, СВЕТЛИНА НИКОЛОВА, ЛЮБОМИР СТАМАТОВ, ИВАН ПАВЛОВ, ИВАН БОЖИЛОВ, МИЛЕНА БЕНОВСКА-СЪБКОВА, ВАСИЛ БАЛЕВСКИ

ПРОВЕРЕНО
2009 - 2010

Бъ 4801/94

ISBN 954-430-192-5

© Български национален комитет на славистите
1993

8(05)

БАН
БИБЛИОТЕКА

ДАР

БОЖИДАР РАЙКОВ

СТАРАТА СЛАВЯНСКА СЛУЖБА НА КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ—КИРИЛ

Един от съществените проблеми в палеославистиката е установяването на кръга на оригиналната литературна дейност на братята Кирил и Методий и техните ученици в Моравия и Панония в периода 863—885 г., на първите съчинения, възникнали в западнославянските земи през тази епоха. Към тези най-древни паметници на славянската писменост и култура принадлежи и старата Служба на Константин Философ — Кирил.

* * *

Честта на откривател на тази извънредно ценна химнографска творба се пада на известния руски славист Виктор Григорович (1815—1876). През 1844—1845 г. по време на своето знаменито пътешествие на Балканите с научна цел, обогатило славистиката с множество ценни открития, той посещава и българския манастир Зограф на Света гора (Атон), където попада на неизвестно дотогава съчинение — кратка славянска служба в чест на създателя на славянската писменост Константин Философ — Кирил. Руският учен открива творбата в празничен миней за м. февруари—август, българска редакция, писан на пергамент от кописта Добриян, който днешната палеография отнася към втората половина на XIII в. Службата е поместена под 14 февруари, деня на успението на славянския първоучител, и е озаглавена Пама[т] прѣп[д]бнаго wц̃а нашего К[w]стантина фїлосwфа прѣтворенаго именем Кѵрїла вчїтелѣ словеньскомѹ ѫзыкѹ. Силно впечатлен от находката, Григорович отнася ръкописа в Русия, но поради пречки от църковно-цензурен характер успява да публикува текста на съчинението едва през 1862 г. във връзка с 1000-годишнината на славянската писменост заедно със Службата на Методий за 6 април по същия ръкопис[1]. Въз основа на съображения от историко-литературен и езиков характер той заключава: „Можно предположить, что службы в оригинале не позже по крайней мере X столетия."[2]

Поради своето ценно съдържание, художествени качества и старинност Кириловата служба веднага привлича вниманието на палеославистите и вече 130 години е обект на всестранен научен интерес и на многобройни проучвания, свързани с различни нейни проблеми. Нямайки възможност да засегна всички въпроси, които съчинението поставя, ще се задоволя да се спра на три от тях: текстологически наблюдения над съдържанието и със-

[1] Вж. Григорович, В. Древне-славянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов, святых Кирилла и Мефодия. 2. Казань, 1862. 29 с.

[2] Пак там, с. 4.

тава на службата и тяхното изменение по време и място; хронологизация и локализация на протографа; авторство.

1. Днес в резултат на дългогодишните проучвания върху Службата на Кирил Философ тя е позната в повече от двадесет преписа от българска, руска и сръбска редакция, чийто хронологически диапазон варира от XII до XVII в.[3] Най-старинен е руският Синодален препис № 164 от XII в., който е нотиран с писмо от невмен тип („крюкови" ноти), а най-многобройни са българските преписи, които датират от XIII до средата на XVII в. Досега изцяло са публикувани 14 преписа, на които се базира и настоящото текстологическо проучване, чието начало бе поставено преди повече от двадесет години в една моя публикация чрез моделиране на състава и структурата на отделните преписи. За целта всяко песнопение от вечерния и утринния дял на службата получи условна поредна номерация, като за еталон бе избран Григоровичовият (Добриянов, Зографски) препис от XIII в. с въведената от неговия издател номерация на стихирите и тропарите, служеща за ключ при

---

[3] Цитираната по-горе публикация на Григорович е препечатана повторно в: Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившимся тысящелетии славянской письменности и христианства в России. М., 1865, 235—270 (нататък цитиран съкратено КМСб, 1865). По-долу привеждам в хронологичен ред библиография за проучванията върху преписите на Кириловата служба: Горский, А. В. О древних канонах святым Кириллу и Мефодию. — КМСб, 1865, 271—296; Казанский, П. С. Сравнительное достоинство списков службы Св. Кириллу, просветителю Славян, принадлежащаго г. Григоровичу и московской Синодальной библиотеке. — КМСб, 297—308; Арсеньев, А. И. Варианты к службе св. Кириллу, из списков московской Типографской библиотеки. — КМСб, 550—555; Срезневский, И. И. Служба св. Константину Философу по восьми древним спискам. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Вып. 3, 28. СПб., 1867, 65—78; Александров, А. И. Служба св. славянским апостолам Кириллу и Мефодию в болгарском списке XIV в. — РФВ, 29, 1893, № 2, 193—203; Александров, А. И. Служба святому Кириллу учителю славянскому. По рукописи русского Пантелеймоновского монастыря в Афоне. — Памятники древней письменности, 107, 1895, 1—27; Радченко, К. Ф. Заметки о рукописях, хранящихся в болгарской митрополии Скопья с приложением службы Константину Философу по среднеболгарскому списку XIII в. — Изв. ОРЯС, 12, 1907, № 3, 158—162; Шляков, Н. В. Служба преподобному отцу нашему Кириллу, учителю словенскому. — Изв. ОРЯС, 15, 1910, № 3, 151—187; Лавров, П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 108—111, 116—122; Иванов, Й. Български старини из Македония. 2. изд. С., 1931, 290—300; Теодоров-Балан, А. Кирил и Методий. Т. 2. С., 1934, 51—65; Гошев, И. Светите братя Кирил и Методий. Материали из ръкописите на Синодалния църковен музей в София. — Год. СУ. Богосл. фак., 5, 3, 1937—1938, 99—120; Ангелов, Б. Ст. Старобългарски текстове. III. Служба на Кирил Философ. — Изв. на Архивния инст. БАН, 1, 1957, 283—289; Ангелов, Б. Ст. Славянски извори за Кирил и Методий. — Изв. Държавната библиотека [НБКМ] за 1956 г. С., 1958, 195—196; Кодов, Х. Един непознат препис от службата на Кирил Философ. — В: Хиляда и сто години славянска писменост (863—1963). С., 1963, 295—304; Ангелов, Б. Ст. Служба на Кирил Философ. — В: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. 2. С., 1967, 3—16; Райков, Б. Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 203—218; Нихоритис, К. Из славянските ръкописи на Великата лавра в Света гора. (Новооткрит препис на службата на Кирил Философ). — Palaeobulgarica, 1982, № 4, 21—31; Наумов, А. Службата на св. Кирил Философ в един кирилски ръкопис от Люблин. — Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. 1. С., 1988, 293—299; Нихоритис, К. Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 7, 1990, 39—108.

Своден текст на службата (editio variorum) в полски превод, придружен с полезен коментар, вж. у Naumov, A. Pasterze wiernych słowian: święci Cyryl i Metody. Kraków, 1985, 113—140.

моделирането на състава и реда на песнопенията на останалите преписи. За песнопенията, които не влизат в еталона, бе въведен нов номер, а за тези, които заместват съществуващо в него песнопение — допълнителна индексация. Съставът и структурата на отделните преписи бяха представени чрез таблица, даваща възможност да се проследят генеалогията и филиацията им и да се очертаят промените по време и място[4].

Проучването на многовековната традиция на битуването на Кириловата служба в православния славянски свят позволи да се направят следните изводи:

1. Преписите на съчинението се отличават с устойчивост на състава и реда на песнопенията. Почти всички изследвани преписи имат броя и реда на песнопенията така, както са представени в еталона — № 1 — 41. Това позволява да се заключи, че архаичните преписи поднасят текст, *близък по състав и структура до първоначалния вид на творбата.*

2. Промените са засегнали предимно пет песнопения: стихирата на стиховните (№ 4) и отпустителния тропар (№ 5) от вечерната; седалния (№ 14), третия тропар от 8-а песен (№ 35) и светилния (№ 41).

3. С оглед на тези именно пет песнопения преписите се разделят на две групи. Първата група е със запазени песнопения № 4, 5, 14, 35 и 41, а във втората песнопения 4, 5, 35 липсват, седалният (№ 14) се замества с нов седален (14а), а светилният (№ 41) — с други светилни (№ 41а, 41б, 41в).

I група	II група
4. Чистаа дховнаа стынхь памѧ(т) вселшин сѧ въ ч(с)тѣ ср(д)цн тн. всеблжене Курїле. прп(д)бне оче. н дхмъ лжкавомь страшна та прогонителѣ показавь. н не еднно страшна нж н скрьвенымь неджгом врачѣ. тѣмъ н дрьзновенне нмѣѧ къ чколюбцоу Бгу неwслабно молн сѧ .дшевныа наша скврны н тѣлесныж свобдн.	
5. Ѡ пелень прїлежно прѣмждwсть сестрж себѣ створнвъ. бгогласе. прѣсвѣтлжж вндѣвъ ѩко двцж чїстж. еж же прнемь прїведе. ѩко монисты златы сеж вкрасн своѭ дшж н вмъ н обрѣте сѧ ѩко дроугын Курїль блжене разоумомь н нменемь мждре.	
14. Ѩко зарѣ просвѣщь вса земѧ. еретнкы гонншн в'знсклѧ на въстощѣ н западѣ н сѣверѣ же н юзѣ. трнжзычнкы правншн проповѣдаж странамь. жзыкы нмь глѧ н книгы прѣдаж.	14а. Бж(с)намн м(л)твамн просвѣщ'сн срце. просвѣтова дшж бодъхновне вченнн нмѣ же прнде на свѣ(т) неве(ч)рннн. тѣмь дне(с) свѣтоно-

[4] Райков, Б. Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ. . ., 203—218.

Рнма же дошедь тоу тѣло свое положн бл҃жне. в ржцѣ гн҃н дш҃ж своѫ прѣдавь. бл҃говѣрна вчїтелю. мл҃н Ха҃ Ба҃ грѣховъ wставленне податн чтѫщнмь любовнѫ ст҃ѫ твоѫ памать.

35. Велнка та ѡплота н тврьдь земѣ Паноньскаа нмащн бл҃жне. бладн еретнчьскыѫ роушнть кннгамн трнѫзычннкы. крѣпко наоучена тобоѫ. тѣмѥже та оучнтелѣ мѫдраго помннаѫще прнсно Ха҃ прославлѣемь.

41. Ѣко свѣтнлннка та Хс҃ мнровн показа н вчїтелѣ вселенѣн прѣбл҃жене Кнрїле. солоунскаа ѡраслн. тѣмь н намь помнна҃щнмь че(с)тнѫѫ тн памa(т) ѡ него нспросн мнлость.

41а. Прѣ(д) Бг҃мь ст҃е сконча жнтне свое. кннгамь вънмаѫ фнлософьскы. тѣмъ просвѣтн сѧ дш҃а твоя. н навї сѧ въ нспльненне бнѧго разоума . Кнрле достохвалне.

Специален интерес представлява Палаузовският препис от XIII в., българска редакция (Санкт Петербург, Библиотека Академии наук, 24. 4. 11, Срезн. 58), който включва две песнопения, съхранени единствено тук и които привеждам по-долу според публикацията на Срезневски:

На хва(л). ст(х)ры. гла(с). Н҃.

Кырле славне оучнтелю добротѣ наоучн Моравлѣнн. свонмн Ба҃. благодарнтн. прѣлагаѧ на Словеньскы. ѧзыкь. ѡ Грьчьскаго законъ гн҃ь. н правде его. тѣмъ нн҃ѣ ра(д)ѫщесѧ Словеньстн народн. Бо҃у слава вьснлоуать:

Кто можеть нсповѣдатн чю(д)са гн҃ѣ . ѩже сьтворн славнѣмь сн Курнломь. ѡ ѧда Срацнньска нзбавн. н ѡ тна же горькыѫ нстрьже. н разьвращаѫ в Козарѣ(х) вѣра гн҃а. н вста нмь заклоучн ѧзыком его. ослади воды горькыѫ. н на днвнаѧ тмамн сьдѣѧ.

Сла(в). гла(с). Н҃.

О сладькы оучнтелю Кырле. о тнхаѧ бѣседо. о ма(с)рдное ср(д)це н вме прѣмѫдрн. о глы слаж(д)ен меда. онн странн прѣлѣтаѧ ако н wрель. ѡ о втори Павле н оученнче Петровь. вь него же градѣ нзволн почнтн. помѣнн ны грѣшнна кь гоу. м҃лтвамн твонмн сп(с)ны.

Няма никакво съмнение, че първата група преписи трябва да бъде считана за *архаична* заедно с песнопенията, запазени в Палаузовския препис. Тяхното съдържание показва определено, че те принадлежат към първона-

чалния състав на службата и са възникнали още в мораво-панонските земи. Те се отличават със своята историческа конкретност и възпяват предимно делата на св. Кирил всред западните славяни: спомената е борбата му срещу триезичниците, гробът му в Рим, панонската земя, учителските и просветителските му заслуги всред моравците. В най-пълен и чист вид тази първична, старинна редакция е запазена в Григоровичовия (български) препис от XIII в. и във Востоковия (руски) препис от XII в.

Преписите от втората група отразяват явно *по-късна, нова редакция*, сочеща по-голяма отдалеченост от времето на Кирил. Промените и съкращенията в тази група преписи са резултат от стремежа да се освободи службата от ония моменти, свързани с дейността на Кирил в западнославянските земи, подчинени на римската църква, и с една чужда действителност. По всичко личи, че тази редакция е възникнала на *българска почва* — почти всички принадлежащи към нея преписи, като Драгановия, Софийския № 902, Врачанския от 1608 г. и Варовитския от XVII в., са от българска редакция или произхождат от български книжовни центрове. В тази редакция песнопенията, съдържащи западни реалии, се съкращават напълно или се заместват с нови, които имат общ, неутрален характер. Въпросната българска редакция обаче е възникнала също в твърде ранна епоха, доказателство за което е наличието на новия неин седален (№ 14а) във Востоковия руски препис от XII в., който инак като цяло отразява архаичната мораво-панонска версия.

Късните преписи от XV—XVII в. образуват една подгрупа, в която личи явна тенденция към съкращаване на службата: изоставени са третият тропар от първа песен (№ 8) и третият от четвърта песен (№ 17); разменени са местата на тропари № 11 и 12. Налице са и някои характерни редакционни поправки. Най-ранният препис в тази група е от XV в. и е от българска редакция, а Врачанският и Варовитският от XVII в. също произхождат от български писарски центрове, така че най-вероятно е тази редакция да е направена на българска почва може би към края на XIV в.[5]

Във всички изследвани преписи службата е *кратка* — състои се от три стихири във вечерния дял и канон. Изключение прави късният Погодинов препис от XVII в., сръбска редакция, публикуван от Шляков[6], където службата е *пълна* и има много разширен размер — към познатото първоначално ядро са прибавени всички останали песнопения от двете основни групи, а заедно с това творбата е значително обогатена и с нови стихири и тропари. По всичко личи, че това е една късна сводна химнографска преработка.

За *отделно съчинение* трябва да бъде смятана публикуваната от Б. Ст. Ангелов Служба на Кирил Философ в препис от XIV в. (София, БАН, № 23), в която от представените в еталона песнопения са запазени единствено първите три стихири от вечерната, а от другите познати песнопения са съхранени само № 41б, 41а (като тропар от третата песен) и седалният № 14а[7].

Изясняването на основните текстологически проблеми на Кириловата служба позволява да се обърнем към въпроса за времепоявата, местопроизхода и авторството на съчинението. Прочее в славистиката твърде отдавна

---

[5] Наличието на тази редакция пръв установи и посочи К о д о в, Х. Един непознат препис от службата на Кирил Философ. — В: Хиляда и сто години славянска писменост (863—1963). С., 1963, 295—304.

[6] Вж. Ш л я к о в, Н. Служба преподобному отцу нашему Кириллу, учителю словенскому. — Изв. ОРЯС, 15, 1910, № 3, 151—187.

[7] А н г е л о в, Б. Ст. Старобългарски текстове. 3. Служба на Кирил Философ. . ., 283—289.

вече се е утвърдило становището за възникването на творбата още през IX в., за което има сериозна опора в самото съдържание на службата — наличието на редица топоси, свързани пряко с мораво-панонските земи и съхранени предимно в преписите от първата (архаична) група и в песнопенията от Палаузовския препис, цитирани по-горе. Всички те непосредствено насочват към обществено-историческата обстановка в Моравия и Панония през 70-те —80-те години на деветото столетие, а изразът „Помени, блажени, своите ученици, които те възпяват с вяра, стоящи до раклата на твоето тяло" позволява да се допуска, че службата е създадена във време, когато непосредствените Кирилови ученици са могли да се поклонят пред мощите на своя учител в Рим.

Всички исторически, текстологически, литургически и езикови особености на съчинението подкрепят схващането за възникването на неговата първоначална редакция в мораво-панонските земи още преди разгрома на славянската писменост в тях. Неговата поява е пряко свързана с началния период от възникването на култа към основоположника на славянската книжнина Константин Философ — Кирил, с включването на деня на неговата памет (14. II) в църковния календар и богослужебната практика. Текстуалният анализ сочи пряка връзка на творбата с Пространното житие на Кирил, за което със сигурност е установено, че е създадено до 882 г. Службата отразява най-ранния етап от появата на оригиналната славянска химнография: тя, както се изтъкна, е от краткия тип служби, създадена е според Студийския устав. В това отношение се родее с другите най-древни творби на славянобългарската църковнопесенна поезия, като Службата на Методий (СМ) от Константин Преславски и общия акростишен канон на Кирил и Методий (ККМ), както и с цикъла от общи служби за светци от Климент Охридски, за които ще стане дума по-нататък.

За възникването на Кириловата служба в най-ранен етап говори и едно допълнително обстоятелство: навсякъде в нея, а това са 18 случая, Кирил е назован „блажен" (μακάριος, beatus), а не „свят" (ἅγιος, sanctus), което показва, че творбата е създадена преди официалното му канонизиране за светец. Инак вече бяха посочени многобройните исторически реалии в песнопенията от първата (архаична) редакция, като Панония и Рим, моравците, триезичниците — всичките тези топоси, свързани със западнославянските земи и римокатолическата църква, които по-късно при преработката на съчинението на българска почва са били или напълно премахнати във втората редакция, или пък заменени с нови песнопения с неутрален характер.

Древността на произведението се потвърждава и от неговия старинен език и лексика, които го свързват с най-старите славянски паметници от IX—X в. В преписите, например в най-стария от тях — Синодалния от XII в. (ГИМ, Син. 164), има следи от глаголически оригинал.

Така в светлината на вече 130-годишното научно дирене върху Службата на Кирил можем да приемем, че тя е създадена в мораво-панонските земи в периода, заключен между смъртта на славянския първоапостол (869) и унищожаването на славянската книжнина и богослужение в Моравия (885).

Докато обаче по отношение на хронологизацията и локализацията на творбата като едно от първите славянски оригинални химнографски произведения вече съществува яснота, то по отношение на нейното авторство мненията на изследователите се разделят, тъй като съчинението е анонимно. Най-многобройни са привържениците на схващането, че Кириловата служба е дело на Климент Охридски — най-прекия и талантлив ученик на солун-

ските братя (Н. Державин, Б. Ст. Ангелов, Д. Петканова)[8]. Тяхното становище се базира предимно на стилно-езикови съпоставки на Службата на Кирил с други сигурни Климентови творби на ораторската проза, като Похвалното слово за Кирил и други негови оригинални съчинения. Съществуват обаче и други мнения. Така например сръбският учен Драгутин Костич вижда в Кириловата служба следи от акростих Сава пиа(ъ), свързвайки по този начин авторството ѝ с един от Седмочислениците — Сава[9], обаче това четене е твърде натегнато, изкуствено и затова неубедително и отхвърлено в славистиката. Константинос Нихоритис смята съчинението за дело на самия Методий[10], а Стефан Кожухаров допуска възможността тя да е съставена от Наум Охридски[11].

Всред тези становища най-меродавно остава мнението за Климентовото авторство, но сравнително доскоро то не можеше да бъде подкрепено със сигурен компаративен химнографски материал. Извънредно важните открития през последните двадесетина години в областта на старобългарската химнография от IX—X в. на Георги Попов, Стефан Кожухаров, Боньо Ангелов, Климентина Иванова, Благой Шаламанов промениха коренно представата за характера и обема на църковнопесенната поезия през тази бележита епоха на средновековната българска култура. Оригиналната акростишна част в триода на Константин Преславски от трипесници и четирипесници, значителният брой общи служби на светци на Климент Охридски и други негови химнописни творби, в които е вплетено името му (цикъл предпразнични трипесници за Рождество Христово, Канон за Евтимий Велики, Канон за ризата и пояса на Богородица), Канонът на апостол Андрей от Наум Охридски и др. разкриха извънредно богати нови възможности за сравнителното изучаване на най-ранния класически период от развоя на славянобългарската химнография.

Що се отнася до пряко занимаващата ни Служба на Кирил, от особено важно значение се оказа откриването и обнародването на Климентовия цикъл от „общи служби". Част от този цикъл по препис от 1435 г. (София, НБКМ, № 122) пръв публикува през 1969 г. Боньо Ангелов, като с множество стилно-езикови и историко-литературни аргументи отдаде неговото авторство на Климент Охридски, изказвайки съжаление, че в единствено познатия му дотогава препис неговото име не е запазено[12]. По-късно между другите големи открития, които направи, Георги Попов обърна внимание на важния факт, че в началните букви на тропарите от осмата и деветата песен в общата служба за светител се чете името на нейния създател — Климен(т). Нещо повече, в руски ръкопис от XII—XIII в. на Австрийската национална библиотека във Виена (Cod. slav. № 37) той откри втори попълен препис от цикъла общи служби на Климент Охридски, в който и акро-

---

[8] Державин, Н. К вопросу о литературной деятельности Климента Величского. — Македонски преглед, 1929, № 3, 27—44; Ангелов, Б. Ст. Някои наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 год. от смъртта му. С., 1966, 79—81; Петканова, Д. Старобългарска литература. 1 (IX—XII век). С., 1986, с. 192.

[9] Вж. Kostič. D. Бугарски епископ Константин — писац службе св. Методију. — Byzantinoslavica, 7, 1937—1938, 199—201.

[10] Нихоритис, К. Атонската книжовна традиция в разпространението на старобългарската литература. Автореферат. С., 1987, 35—37.

[11] Предположение, изказано на Първата международна конференция по славянска химнография в Краков през 1983 г.

[12] Вж. Ангелов, Б. Ст. Климент Охридски — автор на общи служби. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 237—259.

стихът с неговото име е напълно запазен[13]. За друг препис и преработки от този важен Климентов химнографски труд съобщи и Бл. Шаламанов[14].

Тези изключително ценни открития върху химнописното творчество на големия старобългарски книжовник, и особено на цикъла общи служби, дават възможност да се стъпи на значително по-солидна основа при атрибуирането на Кириловата служба. Досега сравнителното изучаване на СК почиваше на съпоставката на художествено-стилните ѝ похвати с тези от поучителните и похвалните слова на Климент, отнасящи се към друг литературен жанр, въпреки че и там аналогиите са значителни. Сега вече една стилистична съпоставка на съчинения от същия жанров кръг прави много поубедителни тези сравнения, които показват удивително стилно-художествено и езиково-лексикално единство.

Ограниченото място, с което разполагам, не ми позволява да приведа тук нашироко конкретен материал, потвърждаващ Климентовото авторство на Службата на Кирил. Ще се задоволя само да посоча някои от най-ярките съвпадения и паралели от общите служби спрямо СК, свързани предимно с характерната за Климент „светлинна образност". Ето и по-типичните примери: пр҃ѣсвѣтлнмн зарамн сѣвыше wзараѥ(м), пронде ꙗко мльнніа; сѣвыше wзараѥмь, ꙗко свѣтлоѥ вьсніа сл҃нце; свѣтлоѥ сто҃ѥ и прч(с)тноѥ и свѣтоносноѥ твоѥ трьѣьство; пронде ꙗко мльнніа, пр҃ѣсвѣтлнмн лоучамін всѣ(х) просвѣщаіа; нзбавн тн творецьі(х) твоѥ праз(д)ньство, трнсльньчною зарею посвѣтн на(с); жнтніе без порока стежавь; златозарноѥ свѣтнло вь д҃шн своѥн стежавь. . . мл҃нтвамн и бдѣннѣмь д҃ш8 сн просвѣтнвь; и дрьзновеннніе нмѣѥ кь х҃(с)ѡу, пр҃ѣпо(д)бне, за нн прнлежно помолн се ѡ нападтн и бѣдь нзбавнтн, wч҃е и др.[15]

Разбира се, въпреки убедителността на горните примери и тук биха могли да се направят възражения, че тази еднаквост се дължи на „общия стил на епохата", на принадлежността към една и съща литературна школа. Но към приведените доказателства напоследък се прибави още един важен аргумент, на който обърна внимание младата изследователка Бойка Мирчева, която установи *пълното съвпадение на богородичните тропари* в 7-а, 8-а и 9-а песен в Службата на Кирил и в Общата служба за апостол от Климент Охридски[16]. А използуването и пренасянето на тропари на един и същ химнописец от една в друга негова творба е практика, добре позната както в историята на византийската химнография, така и в старобългарската църковнопесенна традиция[17]. Тези прехвърляния са извънредно важен индикатор при атрибуирането на анонимни химнописни творби или в случаите, когато по една или друга причина името на автора не е запазено. Както изтъква руският учен И. Карабинов: „Лучше всего обстоит дело с авторами канонов: имена их довольно часто указываются прямо, нередко их можно узнать из

---

[13] Станчев, К. и Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. С., 1988, 135—144, 189—210.

[14] Шаламанов, Б. Неизвестни химнографски произведения на Климент Охридски. — Сп. БАН, 1987, № 1, 51—56; № 2, 47—54; № 3, 63—68; № 4, 52—60.

[15] Извънредно полезни наблюдения вж. в съдържателната статия на Йонова, М. Стилистични проблеми на ранните старобългарски химнографски произведения за Кирил и Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 8, 1991, 100—114.

[16] Мирчева, Б. За една възможна атрибуция на две ранни Кирило-Методиевски произведения (под печат).

[17] Вж. Станчев, К. и Г. Попов. Климент Охридски. . ., 149—150.

акростиха или общего, или же специального — в 9-ой песне, в богородичнах, в троичнах и богородичнах. В некоторых случаях автора канона можно узнать прямо по богородичнам последнего, потому что песнописцы иногда повторяют их в различных своих канонах."[18] Подобно съвпадение на богородичните тропари има и в Канона на Кирил и Методий и общата служба за светител (4-а, 5-а и 6-а песен) и мъченик (7-а песен), което поставя въпроса за участието на Климент и в съставянето на това химнографско съчинение.

И така, резултатите от настоящото проучване върху Службата на Кирил могат да бъдат резюмирани по следния начин:

1) Творбата е възникнала в мораво-панонските земи, за да бъде осигурен църковно-богослужебен помен за паметния ден на св. Кирил (14 февруари).

2) Произведението е създадено в периода между Кириловата смърт и разгрома на славянската писменост в Моравия и Панония, т. е. между 869 и 885 г. Началната *мораво-панонска редакция* (представена чрез преписите от I група) съдържа множество реалии, отразяващи обществено-историческата, църковната и културната обстановка в западнославянските земи от тази епоха.

По-късно на българска почва Службата на Кирил е била редактирана, при което в духа на източното православие почти всички песнопения, съдържащи топоси, свързани със западнославянската действителност и Рим, са изключени или заменени с други, имащи неутрален характер. Точното време на възникване на тази вторична *българска редакция* (представена чрез преписите от II група) засега не може да бъде дефинитивно определено, но тя се е появила още през средновековната епоха. В България и в славянския православен свят са се разпространили и двете редакции — първичната (мораво-панонската) и вторичната (българската).

3) Всички историко-литературни, стилно-поетически и езиково-лексикални данни дават основание за автор на съчинението да бъде смятан Климент Охридски.

---

[18] Карабинов, И. Постная триодь. СПб., 1910, VIII.

БОРЯНА ВЕЛЧЕВА, АНДРЕЙ ТОДОРОВ

ЗА НОВА ХРОНОЛОГИЯ НА РАННИТЕ СЛАВЯНСКИ НЕДАТИРАНИ РЪКОПИСИ

По случай 1100 години
от Преславския събор

Въпросът за времето, от което са най-ранните славянски запазени ръкописни книги и откъслеци, е основен в палеославистиката и въпреки това не е решен принципно. Разногласията при датировките в изследванията и учебниците са несъмнени. Преобладава отнасянето на всички недатирани „класически" паметници към XI в. — времето на византийското владичество в южнославянските предели, а не към предходните времена на книжовен разцвет. Откриването на Самуиловия надпис от 993 г., станало още в края на миналия век, допринася твърде малко за промяна във възгледите.

Откритията на българската археология през последните десетилетия измениха изцяло нашата представа за развоя на глаголицата и кирилицата. Въпреки това старите датировки останаха малко променени, макар че още през 1955 г. в своята забележителна статия за надписа на Чъргубиля Мостич и преславския епиграфски материал Вера Иванова постави остро въпроса за необходимостта от предатиране на старобългарските ръкописи (Иванова 1955). Въз основа на блестящ анализ на надписи и графити от Преслав и Плиска тя изтъкна още тогава фактите, които налагат ранното отнасяне на първите недатирани писмени паметници към X, а не към XI в. Това са, на първо място, едновременното съществуване на младия гръцки унциал със следи от заобления начертания на стария в гръцките надписи от Симеоново време на Балканския полуостров, на второ място, едновременното съществуване на различни типове писмо още в най-старата кирилска епиграфика и на трето, особено важно, ранната поява на едноеровия правопис (срв. например надписа на Павел само с ь в Кръглата църква в Преслав от Симеоново време или надписа на презвитер Йоан близо до Плиска само с ъ). В. Иванова отнася последния към X и „евентуално към последната четвърт на IX в., когато в Плиска и около нея са били съградени навярно много църкви" (Иванова 1955:98). Владимир Мошин отнася надписа също към ранна дата — първата половина на X. в. (Мошин 1983:44).

Откритията и изследванията в последно време потвърдиха изводите на В. Иванова (срв. Медынцева, Попконстантинов 1984). Всичко това не можеше да не даде отражение в славянската палеография. Всъщност още през 1970 г. големият специалист по славянска кирилска палеография Вл. Мошин изтъкна значението на новите открития по епиграфика за проучването и датирането на ръкописните книги (Мошин 1970, срв. също Гълъбов 1976, Велчева 1980). В своята последна статия, излязла посмъртно, Вл. Мошин

направи едно своеобразно обобщение на дългогодишния си труд по кирилска палеография и предложи нова датировка на ранните кирилски ръкописи (Мошин 1988). Въпреки че статията е без критичен апарат и е твърде кратка за проблема, който разглежда, тя заема важно място в проучванията по славянска палеография през последните години. За Мошин откритията са показали ясно, че по писмо и правопис ранни кирилски паметници като Зографски листове, Савина книга, Супрасълски сборник, Хилфердингов (Македонски) лист, Слуцки псалтир, Кодов (Ресенски) триод, Ундолски листове, Хилендарски листове, Енински апостол не могат да се отнесат по-късно от X в. За Мошин най-ранни от всички тези кирилски паметници са Зографските листове, а Новгородските листове са най-късни — от края на X или началото на XI в.

Като приемаме по принцип по-ранното датиране, бихме искали да се спрем на някои конкретни въпроси, свързани с появата и развоя на кирилицата и нейното взаимоотношение с глаголицата, които налагат и промяна на самите принципи на датиране.

Мошин подрежда по време споменатите кирилски ръкописи в рамките на X в., като при тази подредба изхожда от една предварително приета теза, с която е трудно да се съгласим. Априорно е неговото твърдение, че най-старата кирилица е отразявала смекчаването на съгласни пред предни гласни и едноеровият правопис отразява вече загуба на консонантната мекост. Той пише: „В русском языке до наших дней неизменно сохраняются мягкие согласные почти на всем протяжении азбуки, тогда как в южнославянских языках новые эпиграфические открытия датированных надписей несомненно доказали потерю мягких согласных уже во второй четверти X-го века, что отразилось в одноеровых текстах и в двуеровых с бессистемным смешением твердого и мягкого еров“ (Мошин 1988:85). На това може да се възрази в няколко отношения: 1. Няма никакви доказателства, че консонантната мекост пред малкия ер, както и пред останалите предни гласни, е била налице през IX и началото на X в. „в южнославянских языках“. Допускането на такъв етап от развоя представя механично пренасяне на явления от руската езикова история към историята на всички други славянски езици. Нямаме основание също така да приемем, че двата ера на този етап са се различавали само по предходната мекост във всички позиции. 2. Богатият епиграфски материал, който се откри през последните десетилетия, не дава никакви основания да приемем, че двуеровата кирилска писменост предхожда по време едноеровата. Всички ранни надписи и графити — и надписите от Кръглата църква от времето на Симеон, и надписът от Избул (Теке Козлуджа), и надписът на Ѥнь вь темницѣ сѣдѧ от Преслав, и надписите от Крепча от второто десетилетие на X в., и надписите върху керамични плочки от началото на X в., — всички са написани с едноерова проста по състав кирилица с още неоформен знак за малка носовка. Срв. също ранното начертание на ѭ като ѧ в надписа на Мостич. Изключение прави само двуеровият печат на Георги Синкел, който е недатиран, но В. Иванова смята буквените му написания за много ранни.

За ранната кирилица, нейната поява и разпространение, връзки с византийския унциал и глаголицата, състав и ранен развой вече имахме случай да пишем другаде (Велчева 1966, 1988 b, Velčeva 1988).

На дадения етап, като се отчитат всички трудности за датирането на ранните пергаментни паметници, навярно е по-важно да се определят по време определени явления в ранната писменост — преди да се избърза с изработването на абсолютната хронология на конкретни ръкописи. В това отношение ще поставим няколко проблема.

Още от времето на Ягич се смята, че най-старата глаголица се е различавала по състав от глаголицата на Зографското и Асеманиевото евангелие. Тази ранна глаголица, чиято най-характерна черта е отсъствието на знак ⱔ за малка носовка и употребата на ѻⱔ, най-общо казано, като „трета носовка", се възстановява главно по някои части в Синайския псалтир, Киевските и Охридските листове. Много важен е фактът, че новооткритите поетични акростишни творби, свързани с имената на Наум, Климент и Константин Преславски, които датират по време от края на IX в., пазят следи от тази ранна глаголица. Показателно е също така, че тази глаголица в един ранен период е била в употреба в Североизточна България. Името на Константин Преславски, а и следите от нея в новооткритите надписи с глаголица от Черноглавци, Шуменско, са доказателство за това. Кога се появява новата по състав глаголица, която познаваме например от Зографското евангелие? Появата на този по-млад глаголически пласт, в който Б. фон Арним виждаше „кирилизми", може да се свърже очевидно с авторитетен книжовен център в Преслав или свързан с Преславската книжовна дейност (вж. Arnim 1930, Велчева 1966, Гълъбов 1978, Славова 1989). Кога е станала тази реформа в глаголицата? Има ли наистина, както предполагаше Ив. Гълъбов, връзка с дейността на Константин Преславски? Във всеки случай частта на главния преписвач в Изборника от 1073 г. представя препис именно от ръкопис с такава глаголица. От своя страна и кирилицата търпи очевидни промени. Даже в един книжовен център, както ни показва епиграфиката от Преслав, са съществували или са се редували в кратки периоди различни графически кирилски системи. Кога се появява сложната по състав кирилица — с два ера, букви за йотувани гласни, знак за консонантна мекост, надредни знаци за гласни букви в интервокална позиция? Несъмнено глаголицата и кирилицата имат различна логика на своя развой и все пак успоредицата в графическия състав и правопис на паметници като Зографското евангелие и Супрасълския сборник са несъмнени. Трудно е да се твърди къде тези промени са станали по-рано и къде са станали едновременно. Сигурно е едно — тези промени са станали най-късно до средата на X в.

Появата на кирилицата като самостоятелна графична система може да бъде отнесена не по-късно от края на IX в. Може би нейното „узаконяване" е станало на Преславския събор от 893 г. Възникването ѝ е било свързано несъмнено и с широката разпространеност на византийската писменост сред българските славяни и особено сред рано християнизираното население. Възникването на кирилицата е пряко свързано и с доброто познаване на глаголицата. По-голяма част от добавените към гръцката азбука букви могат да бъдат успешно обяснени само с паралели от глаголицата (срв. ⰶ и ж, Ш и ш, Ⱋ и щ, Ⱎ и ц, Ⱑ и ч, Ⱍ и ь, Ⰵ и ж, Ⰰ и ѣ, Ⱍ и ъ, Ⱂ и ю и т. н.). От гръцката азбука е заето ⳟ, но с типичния още за глаголицата диакритичен знак се превръща в буква за [*dz*].

Като най-древни по начертания кирилски букви за славянски звукове вероятно трябва да сметнем именно тези, които по своето написание са най-близки до глаголическите. Това например са ш, подравнено от горната страна с три различни по големина черти, от които последната е най-малка (Ундолски листове, Енински апостол, следи в Савина книга и Хилендарски листове, Добромирово евангелие). Тази форма на буквата има успоредици в ранни глаголически ръкописи с висящо писмо и с унциални гръцки висящи написания на ѡ; ю с висока първа част, на която „виси" по-малката втора половина (Хилендарски листове, Ундолски листове, печат на Георги Синкел), ч с горна трапецовидна част и остри ъгли (Енински апостол), ь с на-

писание, идентично с глаголическото ⱏ („р“), ѣ с триъгълна долна част, на върха на която има кръст (Савина книга, Енински апостол, срв. и Надписа на Тудора).

Наличието на ранни епиграфски паметници от X в. само с малък или само с голям ер отхвърля тезата за късното старобългарско развитие на едноеровата кирилица. Още по-интересен се оказва и фактът, че двете правописни системи (само с ъ или само с ъ), се откриват все на територията на Североизточна България приблизително по едно и също време. Подобно различно отношение към отразяването на еровите гласни на една малка територия поражда и въпросът, дали буквите за двата ера са били въведени по едно и също време и в една и съща школа. Разликата в начертанието на големия и малкия ер в кирилицата се приема като наличие или отсъствие на „допълнителен диференциален елемент“ (Илчев 1991:48). Буквата за малък ер има за основа глаголическо ⱏ (Велчева 1988а). Начертанието на ъ се обяснява и с буквите за ерове в глаголицата (както ⰚⰚ, така и ⰚⰚ). Трябва да се има предвид, че малкото кръгче в глаголицата при кирилицата обикновено се стилизира в черта (срв. ⰜⰜ и ⰩⰩ, ⰜⰜ и ⰡⰡ). При това положение на един ранен етап ⰚⰚ и ⰚⰚ са отговаряли еднакво на ъ.

Както е добре известно, в глаголицата не е познато противопоставянето на буквите по принципа йотуваност/нейотуваност. Следователно идеята за подобна противопоставеност между буквите е липсвала вероятно и в най-ранната кирилица. Този ранен етап на развитие е отразен в Листа на Хилфердинг, който не познава кирилското ѭ, а пише само ⰟⰟ.

До отразяването на *j* в кирилицата едва ли се е стигнало изведнъж. Ако се съди по писмените паметници, процесът на написание на ⱑ, ѥ, ⱔ не е обхванал в еднаква степен всички правописни школи до края на X в. Най-късно вероятно са се появили ⱑ и ⱔ. Интересен паралел в написанията с ѣ към постепенното написание с ⱑ се среща в Ундолските листове, отразяващи по-древното състояние (само с ѣ), и в Енинския апостол, където се срещат наченки на правопис с ⱑ в интервокално положение. За някои старобългарски школи, както свидетелствуват Изборниците от 1073 и 1076 г., вероятно е било характерно и йотувано ѣ.

В разнообразието от начертания на букви за малки носовки по паметниците се откриват два етапа: 1. Установяване на букви за предна назална гласна (ⰰ, ⰰ, ⰰ, ⰰ), съответствуваща на ⰔⰔ в ранната глаголица. Една част от тези букви показват връзка с глаголическото ⰰ, а написанието ⰰ е пряко повлияно от гръцкото писмо. Дали всички тези написания отразяват един и същи гласеж, е спорен въпрос, на който няма да се спираме. 2. Поява на два знака малка носовка — един след съгласна и друг в интервокално положение (срв. ⰰ след съгласни и ⰰ в интервокално положение в Супрасълския сборник (а също и в Слуцкия псалтир) и точно обратното правило за употреба на тези букви в Хилендарските листове). Написания с ⱔ са запазени като система само в ранни староруски паметници, но няколко случая се срещат и в Супрасълския сборник. Казаното дотук ни кара да предположим следните етапи в старобългарския развой на кирилския правопис:

1. Едноерова система с две носовки, без букви за йотувани гласни, без някои гръцки букви (напр. ⰾ и ⰹ). Висящо и наклонено надясно писмо.

2. Обогатяване на системата с букви за йотувани гласни. Поява на регламентация при буквите за малка носовка. Въвеждане на нови гръцки букви.

ЧИТАЛНЯ
БИБЛИОТЕКА

3. Правопис с два ера, четири носовки и пълна успоредност в тяхната графика (ѫ и ѭ, ѧ и ѩ). Стоящо и право писмо.

На тази база може да се предположи следната класификация по време и по признаци на старобългарските кирилски паметници:

А. Едноерови школи

I. Школи само с ь.

1. Преславска едноерова школа с ь — Лист на Хилфердинг, надписи върху керамични плочки, надпис на Павел Хартофилакс, едноерова част в Пандектите на Антиох от втората половина на XI в. Школата е подробно описана от Ив. Гълъбов (Гълъбов 1978, 1986).

2. Западнобългарска едноерова школа с ь. Единственият запазен стар представител е Кодовият триод от XI в. (у Мошин Ресенски триод от X в.), но по своите правописни данни тя може да бъде отнесена в самото начало на възникването на кирилицата. Тази школа е представена в оригинала на кирилската част на Реймското евангелие, среща се в ръкопис 203 от НБКМ, Евангелието от Сибиу (Тодоров 1990: 17—28; Момина 1988; Пиструй 1971). Школата оказва влияние върху формирането на босненската кирилица. Нейни най-ярки черти са липсата на букви за йотувани гласни, две букви за носовки, без буква за [dz], липса на надредни знаци, редовен правопис с ѫ след меки съгласни — особено характерни са примерите след *l'*: ѫѫдии и др., и т. н.

3. Третата школа само с ь би могла да се възстанови с известна приблизителност по ранния руски ръкопис, известен като Лист на Викторов. По своите особености тя се намира между такива ранни по език паметници като Зографските листове и Савината книга и Преславската едноерова школа. Нейните главни особености са: три букви за носови гласни — ѫ, ѧ и ѭ, употреба само на є в интервокална позиция и след меки съгласни, но последователна поява на ѩ в същите позиции, щ. В Савината книга и Зографските листове е възприето малката носовка да се пише като глаголически ѧ. Трудно е да се предположи времето на възникване на тази школа, но е очевидна близостта ѝ до споменатите два паметника. Могат да се предположат следните етапи на развитие: 1) школа с ѧ за малка носовка, само с малък ер и буква за ери с ь (оригинал на Листа на Викторов); 2) школа с ѧ, двуеров правопис, но буква за ери с ь (Зографски листове); 3) ѧ, два ера и ери с ъ (Савина книга).

4. Към четвъртата старобългарска школа с ь е Добромировото евангелие, което по своите палеографски особености трябва да се отнесе към втората половина на XI в. По палеографски особености и правопис евангелието е много архаично и показва връзка с глаголическа система с едноеров правопис (Велчева 1975). То заема усамотено място сред кирилските паметници без истински последователи в среднобългарската епоха.

II. Школи само с ъ.

1. Доказано е засега съществуването само на една кирилска школа само с ъ. Нейните главни особености са: употреба на ън или на свързано ери с ъ; две букви за носовки (обикновено ѫ, ѧ или ѧ); ѣ във всички позиции; правопис тѣдгѧ, єдгѧ; употреба на т. нар. „обърнато ѡ“ и т. н. Представи-

тели на тази школа са Ундолските листове, Енинският апостол, надписът от Избул, може би надписът на Антуний от второто десетилетие на X в. Ако се съди по правописните белези, Ундолските листове са по-древни от Енинския апостол. Школата се е появила може би едновременно с първата школа с ь и несъмнено нейната поява трябва да се търси в края на IX или самото начало на X в.

Б. Преходни школи

1. Под преходни школи разбираме двуерови школи, които са силно повлияни от предходните едноерови. Със сигурност може да се отдели една такава школа, чийто старобългарски представител са Зографските листове. Това е двуерова школа с три носовки, малката носовка се пише като ѧ, употребява се шт, а ери се пише с малък ер. Следи от тази школа се откриват в Изборниците от 1073 и 1076 г. Може да се предположи, че тази школа е действително ранна. Тя е свързана с паметници, за чиито оригинали се предполага, че са възникнали по времето на Симеон. Езикът на Зографските листове е също много архаичен, което е дало основание на Вл. Мошин да говори за него като за най-древния кирилски ръкопис (Мошин 1988).

В. Двуерови школи

Всъщност за двуеровите школи в старобългарския период ние разполагаме с най-малко информация. Освен двата източнобългарски паметника Савина книга и Супрасълски сборник в науката са известни единствено Хилендарските листове. Ив. Гълъбов направи анализ на системата, отразена в Супрасълския сборник, и нейните връзки с едноеровата кирилица (Гълъбов 1978, 1986). Очевидно системата на Супрасълския сборник се е трансформирала в система с два ера, ѧ и ѩ на един по-късен етап от развитието. Тази система е отразена най-добре в Новгородските листове и Остромировото евангелие.

След направения по-горе преглед ще си позволим да предположим следното хронологическо съотнасяне на ранните кирилски ръкописи според отразените в тях *системно* свързани правописни черти:

Лист на Хилфердинг
Ундолски листове
Зографски листове
Савина книга
Супрасълски сборник
Енински апостол
Хилендарски листове
Добромирово евангелие
Кодов триод

Ако се имат предвид езиковите белези, картината няма да се измени съществено. Работата е там, че само пълно статистическо изследване на лингвистичните особености може да насочи към сигурни критерии. За такова изследване кратките ръкописни откъслеци и кратките по текст надписи не дават достатъчен по количество материал. Направената от нас количествена съпоставка на фреквенцията на еровите знаци върху по-пространните по текст паметници показва като най-ранни Савината книга и Зографското евангелие, следвани от Синайския евхологий и Клоцовия сборник. В такъв случай се оказва много важно да се установи най-ранната дата, с която могат да се свържат кирилски ръкописи като Супрасълския сборник и глаголически като Асеманиевото евангелие — два паметника, които най-често се отна-

сят към XI в. На тази дата за Супрасълския сборник рязко се противопоставя В. Иванова в споменатата вече статия. Още през 1955 г., като съпоставяше някои явления в преславската епиграфика със Супрасълския сборник, Иванова отнесе паметника към X в. (Иванова 1955:72). Близо 30 години по-късно въз основа на цялостен анализ на украсата на Супрасълския сборник Иванова заедно с Л. Мавродинова потвърди ранната датировка на паметника и писа, че не би могъл да бъде по-късен от X в. (Иванова, Мавродинова 1983:166). Особено важна е направената съпоставка на писмото и украсата с византийски образци. Паралели се откриват в ръкописи до и през IX в., „като най-късните от тях не надхвърлят границите на следващия X в." (Иванова 1983:174).

Склонни сме да приемем втората половина на X в. като дата за възникване на Супрасълския сборник. Несъмнено е между другото, че най-авторитетната правописна система, която ляга в основата на ранната руска писменост, се открива в най-цялостен вид в Супрасълския сборник. Това дава основания да се мисли, че този правопис е бил вече най-авторитетният за славянската кирилска писменост по време на покръстването на Киевска Русия.

За глаголическото Асеманиево евангелие спорните въпроси са повече. Паметникът, от една страна, показва много древни черти, а, от друга, отразява развоя на по-младия тип ранна глаголица от X в. — с кръгъл дуктус, поява на букви за йотувани носовки, стоящо писмо, нови черти в езика. В последно време започна по-често да се появява датировката „края на X или началото на XI в." (Велчева 1966; Mareš 1991). В новото издание на паметника той е отнесен също към края на X в. (Иванова 1981). На ранното датиране на този изключително важен ръкопис рязко възрази в една неотдавнашна статия Х. Лънт (Lunt 1986:112). Доказателствата, които той излага, са, така да се каже, предварителни. Той смята, че особеностите на синаксара в съпоставка с византийски ръкописи ще оспорят едно сравнително ранно датиране.

Ще обърнем внимание на един любопитен факт, свързан с успоредиците между Асеманиевото евангелие и византийските ръкописи от X и XI в. Съжителството на красива кръгла глаголица с ранна кирилица в паметника има поразителна успоредица във византийски ръкописи с „перлен минускул" и „минускул букле", на полето на които се среща унциален „Aufzeichnungsschrift". Тази калиграфска особеност се допълва от други общи подробности в оформянето — човешките лица в инициалите, двете колони писмо (в Асем. до л. 117), най-често 29 реда на страница, заграждане на маргиналните бележки с точки, оформяне на цифровите означения с повече от една титла и др. Византийските ръкописи с такива черти са главно от втората половина на X и първите две десетилетия на XI в. Имаме предвид ръкописи като 2138 от Библиотеката на Ватикана от 991 г. (226 у Lake), Grottaferata 3. a. 19 от 975 г. (379 у Lake), Laurenziana, Флоренция 687 от 943 г. (365 у Lake), British Museum 18.231 от 972 г. (66 у Lake), Патмос, м-ра Св. Йоан 27 от 1079 г. (23 у Lake) и др. (Lake 1934—1945, Велчева 1988 b).

Успоредицата показва „модата" в писмената практика в определено време и подкрепя отнасянето на Асеманиевото евангелие към една сравнително ранна дата — края на X или началото на XI в.

Що се отнася до Новгородските листове, то според нас те са най-ранният староруски паметник, писан преди 1056 г.

ЛИТЕРАТУРА

Велчева 1966: Велчева, Б. Глаголицата и школата на Климент Охридски. — В: Сборник Климент Охридски. С., 1966, 133—143.

Велчева 1975: Велчева, Б. Добромирово евангелие. С., 1975.

Велчева 1980: Велчева, Б. Актуални въпроси на славянската палеография и дипломатика. — В: Славянска палеография и дипломатика. Balcanica III. Etudes et documentes. С., 1980, 18—24.

Велчева 1988a: Велчева, Б. Кирилицата. — В: Втори международен конгрес по българистика. Кирилометодиевистика. С., 1988, 265—270.

Велчева 1988b: Велчева, Б. Глаголицата на Балканите до началото на XIII век (докторска дисертация). С., 1988.

Гълъбов 1976: Гълъбов, Ив. Приносът на епиграфския материал за решаване на лингвистични проблеми. — Изв. на Народния музей, 12, Варна, 1976, 33—48.

Гълъбов 1978: Гълъбов, Ив. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. С., 1978.

Гълъбов 1986: Гълъбов, Ив. Избрани трудове по езикознание. С., 1986.

Иванова 1955: Иванова, В. Надписът на Мостич и преславският епиграфски материал. — В: Надписът на Чургубиля Мостич. С., 1955, 43—144.

Иванова 1981: Иванова-Мавродинова, В., А. Джурова. Асеманиево евангелие. Старобългарски глаголически паметник от X в. С., 1981.

Иванова, Мавродинова 1983: Иванова-Мавродинова, В., Л. Мавродинова. За украсата на Супрасълския сборник. — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 165—174.

Илчев 1991: Илчев, П. Старобългарската графика. — В: Граматика на старобългарския език. С., 1991, 41—52.

Медынцева, Попконстантинов 1984: Медынцева А. А., К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1984.

Момина 1988: Момина, М. Об одном фрагменте из болгарской рукописи XI—XII в. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 5. С., 1988, 109—130.

Мошин 1970: Мошин, Вл. Палеографско-правописне норме за јужнословенске рукописе пергаменог раздобља — В: Кирил Солунски. Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски. Кн. 2. Скопје, 1970, 229—237.

Мошин 1983: Мошин, Вл. Новгородски листићи и Остромирово јеванђеље. — Археографски прилози 5, Београд, 1983.

Мошин 1988: Мошин, Вл. Мысли о начале славянского письма и об архаическом периоде южнославянской письменности в X веке. — В: Кирило-методиевскиот (старословенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија. Скопије, 1988, 85—97.

Пиструй 1971: Пиструй, К. Евангелски листове от Сибиу. — Старобългарска литература, 1, 1971, 323—332.

Славова 1989: Славова, Т. Към локализацията на Зографското евангелие — старобългарски паметник от X—XI в. — Palaeobulgarica, 13, 1989, 1, 33—38.

Тодоров 1990: Тодоров, А. Система правописания кирилловской части Реймсского евангелия. — В: Русский язык и литература. Проблемы сопоставительного исследования. С., 1990, 17—28.

Arnim 1930: Arnim, B. von. Studien zum altbulgarischen Psalterium Sinaiticum. Leipzig, 1930.

Mareš 1991: Mareš, Fr. V. Význam staroslověnských rukopisů nově objeveých na hoře Sinaj. — In: Palaeoslovenica. Památce Josefa Kurze (1901—1972). Praha, ČSAV, 1991, 1—7.

Lake 1934—1945: Lake, K., S. Lake. Dated Greek Minuskule Manuscripts to the Year 1200, t. I-X. Indices, Boston, Mass., 1934—1945.

Lunt 1986: Lunt, H. G. On Old Church Slavonic Gospels. — Byzantinobulgarica, 1986, 8, 112—121.

Velčeva 1988: Velčeva, B. Glagolica, Kyrillica, Orthographie und Sprache. — Symposium Methodianum. Selecta Slavica 13. Hieronymus. München, 1988, 703—708,

ЕКАТЕРИНА ДОГРАМАДЖИЕВА

СТРУКТУРА НА СЛАВЯНСКИТЕ РЪКОПИСНИ ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЯ

Структурата на славянските ръкописни четвероевангелия досега е останала встрани от вниманието на изследователите. Техният интерес е бил насочен главно към самия евангелски текст, към неговите текстологични и езикови проблеми. Строежът на евангелската ръкописна книга е засяган бегло. В описанията на ръкописните сбирки с различна степен на пълнота и точност се изброяват частите на евангелския ръкопис и техният ред.

Специално посветена на въпроса за строежа на Четвероевангелието е статията на Й. Врана[1] за типовете, редакциите и взаимоотношенията на четвероевангелията. Плодотворна е идеята на автора евангелските ръкописи да се разделят на типове според техния строеж. В зависимост от това, дали книгата е предназначена за богослужебна практика, Й. Врана разделя четвероевангелията от XIII до XV в. на 3 типа: 1) неразделени на четива; 2) разделени на четива със Синаксар и Месецослов в края на кодекса; 3) разделени на четива с надслови в текста за подвижната църковна година и Месецослов в края на кодекса. Авторът обръща внимание и върху възможността да има преходни типове. Й. Врана се спира на следните елементи от структурата на Четвероевангелието: разделянето на четива, мястото на надсловите, разграничителните сигнали за четивата, думите за начало и край, пунктуацията, инициалите, означаването на Обширните глави, Амониевите глави и Евсевиевите канони. Той отбелязва и следните допълнителни части: Синаксар с Утренни евангелия, Месецослов с Евангелия за различни потреби. Сериозният научен принос на Й. Врана в тази статия доказва необходимостта от проучване на строежа на Четвероевангелието.

Кръгът от въпроси, свързани със структурата на славянските ръкописни четвероевангелия, е много широк. Тук ще се спрем само на основното деление на евангелския ръкописен кодекс на съставни единици, за да изясним въпроса за тяхната последователност, взаимовръзката помежду им и хронологическите граници на особеностите в този кръг явления. Въпросът за статиите към Четвероевангелието съм разгледала по-обстойно в друга публикация — „Състав на славянските ръкописни четвероевангелия“ (под печат).

Проучени са славянски ръкописни четвероевангелия от XI до XVII в.: 7 издадени текста и 194 ръкописа. Издадените текстове са: Зографско и Мариинско евангелие от XI в., Добромирово и Галицко евангелие от XII в., Добрейшово и Банишко евангелие от XIII в., Лондонско евангелие от 1355—1356 г. (вж. списък на съкращенията и изданията им в края на статията).

---

[1] Vrana, J. O tipovima, redakcijama i medusobnom odnosu staroslovjenskih evanđelja (Četveroevandelja). — Slavia, **29**, 4, 552—571.

Като отделни текстологични единици се разглеждат късните добавки в даден ръкопис. По микрофилми или фотокопия са проучени и късните календарни добавки към издадените паметници: добавка от XII в. към Зогр, добавка от XV в. към Дм и Лонд. Изследвани са и следните ръкописи, наименувани по съкращенията на книгохранилищата и номера им (вж. списъка на съкращенията на книгохранилищата в края на статията): 2 от БАН, 8 от ГБЛ, 1 от НБГ, 133 от НБКМ, 3 от ЦГАДА, 47 от ЦИАМ[2]. По микрофилми са проучени 16 ръкописа от БЗМ, 1 от ГПБ, 2 от ЮАЗУ. Като допълнителен източник са събрани сведения и от описите на Хр. Кодов[3] за БАН (8), на Хр. Кодов, Б. Райков и Ст. Кожухаров[4] за БЗМ (17), на А. Горски и К. Невоструев[5] за ГИМ (15), на Б. Райков, Хр. Кодов и Б. Христова[6] за НМРМ (7). Следователно са използувани данни от 270 ръкописа.

Структурата на Четвероевангелието се формира от център — евангелския текст, и от указания към него. Указанията са два типа: статии и цифрови номерации.

В състава на славянската евангелска ръкописна книга могат да се включат следните статии: 1) Списък на Обширните глави пред всяко от четирите евангелия; 2) Предисловия на Теофилакт Български пред всяко евангелие; 3) Заключителна формула за времето на възникването и броя на стиховете в края на всяко евангелие; 4) Кратка молитва на пристъпващия към ежедневно четене на Евангелието с начало „Господи, Исусе Христе"; 5) Молитва с начало „Владико, Господи Боже наш"; 6) Бележка за ползата и необходимостта от ежедневно четене на Евангелието; 7) За четиричността на Евангелието; 8) Месецослов; 9) Синаксар; 10) Специално пояснение за евангелските четива от Лк; 11) 11 утренни възкресни неделни евангелия; 12) Указания, кога се четат Утренните евангелия; 13) Евангелия различни за всяка потреба; 14) Евангелия в памет на светци; 15) Евангелия заупокойни за цялата седмица; 16) Сказание, приемащо евангелското число на цялата година — указания, как се четат евангелистите по реда на подвижната църковна година: Йо, Мт, Мк, Лк; 17) Сказание, как се четат евангелията през годината — също по евангелисти, но с данни за главите; 18) Кратко указание, кога се четат евангелистите по реда им в Четвероевангелието; 19) Друг сказ за евангелистите — подробно указание, кога се четат евангелистите по реда им в Четвероевангелието: Мт, Мк, Лк, Йо; 20) Сказание за Рождество Христово; 21) Сказание за дневните евангелия през седмицата; 22) Сказание, как подобава да се намират вседневните евангелия; 23) Указание, как се чете Тетраевангелието през Велика неделя на часове; 24) За общите служби; 25) Прокимени възкресни на утрените в неделя преди евангелското четиво; 26) Стълп — таблица за съгласуването между църковните гласове на Октоиха, Утренните евангелия и апостолските четива на литургия; 27) Стълп в месецословен вид за големи празници от неподвижната църковна година; 28) Стълп с указания, как се пеят стиховете на 12-те страстни евангелия; 29) Чин за четенето на Евангелието за Пасха на литургия в манастир; 30) Чин за Рождество Христово и Богоявление; 31) Чин как се чете Четверо-

---

[2] Сърдечно благодаря на колегите от посочените книгохранилища за предоставената ми възможност да работя с ръкописите и за тяхната доброжелателност.

[3] Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969.

[4] Кодов, Хр., Б. Райков, Ст. Кожухаров. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. Т. 1. С., 1985.

[5] Горский А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел первый Священное писание. М., 1855.

[6] Райков, Б., Хр. Кодов, Б. Христова. Славянски ръкописи в Рилския манастир. Т. 1. С., 1986.

евангелие над болен; 32) Сказание как се чете Евангелие в своя килия; 33) Тропар и Кондак с Богородичен тропар за всеки евангелист; 34) Тълкуване на молитвата „Отче наш"; 35) Тълкуване на св. изображение на вярата; 36) Тълкуване във въпросно-отговорен вид на евангелската притча за човека, нападнат от разбойници — Лк 10.30; 37) Послание на Евсевий Кесарийски до Карпиан; 38) Таблица на Евсевиевите канони; 39) Синоптична таблица на четиримата евангелисти, различна от Евсевиевата таблица; 40) Пасхална таблица. Възможно е списъкът да бъде увеличен с разширяване на изследвания материал.

Цифровите означения на фрагменти от евангелския текст са следните: 41) Обширни глави; 42) Амониеви глави; 43) Евсевиеви канони; 44) Перикопни глави; 45) Глави за делението на Евангелието на 5 части според делничните дни.

Материалът разкрива изключително разнообразие по отношение на броя и подредбата на статиите. За илюстрация ще приведа няколко примера по векове: а) Зогр и Мар от XI в., Дм от XII в.; б) ЦГАДА Ф 381 № 1 от XII в.; в) ГПБ Гилф 4 от XIII в.; г) Бан от XIII в.; д) ЮАЗУ IIIа30 от 1273 г.; е) НБКМ 852 от XIV в.; ж) НБГ Ф 2 В 42 от XIV—XV в.; з) НБКМ 24 от XIV—XV в.; и) ЦИАМ 374 от 1497 г.; й) ГБЛ Ф 304 № 66 от 1472 г.; к) НБКМ 479 от XV в.; л) НБКМ 876 от 1595 г.; м) НБКМ 66 от 1511 г.; н) ГИМ Син 739 от XVII в.; о) ЦИАМ 353 от XVII в. Статиите са означени според номерата им в приведения по-горе списък.

а)	б)	в)	г)	д)	е)	ж)	з)	и)	й)	к)	л)	м)	н)	о)
1	1	1	ев	8	1	1	9	2	7	16	1	9	37	1
ев	ев	ев	13	9	ев	2	11	1	16	9	2	7	38	2
	3	9	12	ев	9	ев	8	7	1	11	ев	26	7	ев
	11	11	18		8	8	13	ев	2	12	3	1	16	3
	12	12	11		9	9	23	3	ев	8	8	2	1	16
	9	8	8		11	11	21	8	8	13	9	ев	2	9
	8	13	9		12	13	26	13	9	14	11	3	ев	11
	13		11		13	12	25	9	11	22	13	8	3	12
	11		12		14		1	11	26	17	14	9	8	8
	36		26		25		ев	25	14	23	23	11	9	13
					24			23	13	7	24	12	23	14
					26			16	стр	25	25	13	30	25
								26		21	33	14		26
										26	26			
										32				
										1				
										2				
										ев				
										3				

Анализът показва, че на практика всяка статия може да заеме всяка позиция в строежа на Четвероевангелието. В това многообразие обаче се установи наличието на определен йерархичен принцип, който организира част от съставните елементи в *относително устойчиви блокове, около които свободно се нареждат несвързаните в блокове статии.*

Организиращ център в структурата на Четвероевангелието естествено е самият евангелски текст. Статиите са подчинени на него, те са предназначени да улесняват използуването му в богослужението и при самостоятелното четене. Усложнението в строежа обаче започва още от този изходен пункт. Евангелският текст е организиращ център в две разновидности. Едни от ста-

тиите са ориентирани пряко към отделното евангелие, а други — общо към четирите евангелия. По правило пряко към отделното евангелие са насочени 4 статии: Списък на Обширните глави, Теофилактовото предисловие, Тропар за съответния евангелист, Заключителна формула. Когато са налице тези статии, първите три стоят пред него, а четвъртата — след него. Комбинацията от четирите евангелия заедно със съпътствуващите ги статии за всяко отделно евангелие образува *централния блок*. Доколкото се състои от няколко елемента, той има своя структура. Тя може да се яви в няколко варианта. Първият вариант е централен блок без помощни статии, сиреч само с евангелски текст. Той е присъщ на ръкописи от XIII и XIV в.: Дш, Бан, НБКМ 844, ЮАЗУ IIIа30, ЦГАДА Ф 381 № 2, НБКМ 31, 23+468, БЗМ 20 и 29. Централен блок, съставен от Списък на Обширните глави и евангелски текст, е типичен за ръкописи от XI до началото на XV в., напр.: Зогр и Мар от XII в., Дм и Гал от XII в., НБКМ 466 и БЗМ 15 от XIII в., Лонд и БЗМ 24 от XIV в., ГБЛ Ф 256 № 118 и БАН 9 от началото на XV в. Централен блок с 4 съставки — Теофилактово предисловие, Списък на Обширните глави, Евангелие и Заключителна формула, е характерен за ръкописи от края на XIV до XVII в., напр.: ЦГАДА Ф 196 № 1699, НБКМ 853 от края на XIV в., БАН 10 и 13 от XV в., БЗМ 37 и БАН 14 от XVI в., ЦИАМ от XVII в. Подредбата на съставките варира — Предисловие: Списък или Списък: Предисловие. Твърде често пред Мт редът е Предисловие: Списък, а пред останалите евангелисти е Списък: Предисловие, напр.: ЦИАМ 572 от XVI в., БАН 17 от XVII в., или обратно — Списък: Предисловие пред Мт, а Предисловие: Списък пред останалите евангелисти. Еднократно е засвидетелствуван нетипичен случай в НБКМ 40 от XV в. В началото на ръкописа са изредени Предисловията за Мт, Мк и Лк, а Предисловието за Йо е поместено на мястото си пред Йо. Списъците са на обичайното си място пред съответния евангелист. Еднократно в НБКМ 878 от XVI—XVII в. е установено друго изключение. Пред евангелията са поместени Списъците и Предисловията, но липсва Заключителната формула в края на евангелията. При всички разгледани по-горе случаи съставките на централния блок са разположени непосредствено една до друга. Допускат се обаче случаи, при които между съставките на Матеевия блок се вмъкват други статии: За четиричността на Евангелието в ЦИАМ 374 от XV в.; Сказание приемащо в БЗМ 36 от XVI в.; Евсевиевото послание и Таблицата на Евсевиевите канони в ГБЛ Ф 37 № 330 от XV в.; Молитва в ГИМ Син 922 от XV—XVI в.; а в ГИМ Син 810 от XVI в. в началото на ръкописа частите са разположени така: Евсевиево послание, Теофилактово предисловие за Мт, Таблица на Евсевиевите канони, Списък на Обширните глави, Молитва, Мт, а пред останалите евангелисти съставките са Списък и Предисловие. Ръкописите с 5 съставки в централния блок включват Списък на Обширните глави, Теофилактово предисловие, Евангелие, Заключителна формула и Тропар за евангелиста. Те са характерни за XVI и XVII в. Местоположението на Тропара варира спрямо останалите съставки. В едни ръкописи Тропарът стои в началото на блока, напр. в НБКМ 57; в други случаи е непосредствено пред Евангелието, напр. в НБКМ 44; в трети случаи пред Тропара е поместена бележка, как се чете Евангелие в своя килия с препратка към Типика, напр. в ЦИАМ 187; в четвърти случаи Тропарите за четиримата евангелисти са събрани на едно място, напр. в БЗМ 42 са поместени след Списъка и Предисловието, а в НБКМ 73 са поставени в края на ръкописа.

Съществен с оглед на структурата въпрос е за местоположението на централния блок в линейния ред на статиите. Той може да стои в началото, в средата или в края на ръкописа. Значително преобладават случаите с

начална позиция на централния блок. В тази група спадат ръкописи от XII до XVII в., напр.: ЦГАДА Ф 381 № 1 от XII в., Бан от XIII в., НБКМ 470 от 1342 г., ЦИАМ 374 от 1497 г., БЗМ 42 от 1562 г., ЦИАМ 145 от 1616 г. В групата със средна позиция на централния блок се включват ръкописи от XIV до XVII в., напр.: НБКМ 1139 от XIV в., ГБЛ Ф 304 № 66 от 1472 г., НБКМ 66 от 1511 г., ГИМ Син 61 от XVII в. В групата с крайна позиция на централния блок има ръкописи от XIII до XVI в., напр.: ЮАЗУ IIIа30 от 1273 г., НБКМ 24 от XIV—XV в., НБКМ 478 от XV в., НБКМ 68 от XVI в.

Вторият по важност блок се организира от 2 центъра — *Синаксара* и *Месецослова*. Важността на тези два центъра се определя от факта, че без тях Четвероевангелието не може да се използува за богослужение. Затова те са задължителни статии към всяко предназначено за богослужение Четвероевангелие. Те са взаимно допълващи се и затова са неразривно свързани. По тази причина този блок е с 2 центъра. Тясно свързани с тях са *11-те утренни евангелия* и *Евангелия различни на всяка потреба*. Те допълват в подробности Синаксара и Месецослова. Тези статии обаче се явяват в различни разновидности. Статията с четивата на Утренните евангелия може да бъде допълнена със статия, в която се разяснява кое утренно евангелие в коя неделя се чете. А статията Евангелия различни на всяка потреба, както е обичайното заглавие, може да се яви в няколко разновидности с различен тип заглавия. Евангелия различни на всяка потреба обикновено включва обобщени служби, напр. в Бан от края на XIII в.: за освещаване на църква, за ангелите, за Богородица, за апостолите, за Честния кръст, за пророци, свещеници, мъченици, изповедници, преподобни, свети жени; за подстригване в схима на брат или сестра, за страх от земетръс, слънчево затъмнение, бури и силен дъжд, за поставяне на игумен, за изповед, за победа на цар или войн, за всяко добро приношение, за освещаване на масло от 7 попа над болни мъже. При втория тип има известна систематизация на службите, подведена под две заглавия. Евангелия различни на всяка потреба включва четива за освещаване на масло при болен, а Евангелия в памет на светци събира останалите четива. Тези два типа са най-разпространените, като първият е присъщ предимно на ранните ръкописи, а вторият е типичен за ръкописи от XIV в. насетне. Третият тип също е с общо заглавие, но то е Евангелие в памет на светци, напр. в ЦИАМ 473 и 250 от XVI в. Четвърти тип, установен еднократно, се съдържа в ЦИАМ 11 от 1577 г. В него най-напред се изреждат четивата за освещаване на масло над болен, а със заглавие Евангелия различни на всяка потреба в памет на светци се поместват статиите, които обичайно стоят под заглавие Евангелия в памет на светци. Възможно е тук да е станала грешка при преписването — заглавието на първия дял да е изпуснато и после да е преписано механично пред втория дял.

Структурата на Синаксарно-Месецословния блок се усложнява от факта, че Синаксарът може да се яви общо или разделен на две части, понякога частично съвпадащи. Когато е неразчленен, Синаксарът по правило започва от Великден и свършва до Велика събота. Ръкописи с такъв Синаксар са засвидетелствувани от XII до XVII в., напр.: ЦГАДА Ф 381 № 1 от XII в., ЮАЗУ IIIа30 от XIII в., НБКМ 470 от XIV в., ГБЛ Ф 256 № 118 от XV в., ЦИАМ 250 от XVI в., ЦИАМ 76 от XVII в. В редки случаи Синаксарът започва от Неделя на митаря и фарисея и завършва със Сирна неделя, напр. ЦИАМ 374 от XV в., ЦИАМ 473 от XVI в. По-голямо е разнообразието, когато Синаксарът е разделен на две части. Такъв Синаксар е засвидетелствуван в ръкописи от XIV до XVI в., напр.: НБКМ 852 от XIV в., НБКМ 1140 от XV в., НБКМ 66 от XVI в. Ръкописите със Синаксар от две части мо-

гат да се групират в 3 класа в зависимост от това, с какво започва I част: 1) с Пасха, 2) с Неделя на митаря и фарисея, 3) с Неделя на всички светии. Първият и вторият тип от своя страна се разделят на подкласове в зависимост от останалите граници — края на I част и началото на II част: 1.1. От Пасха до Неделя на митаря и фарисея или 17-а неделя след Ново лето, или Събота 18 след Ново лето, или Сирна неделя и от Неделя на митаря и фарисея до Велика събота, напр. в НБКМ 852 от XIV в.; 1.2. От Пасха до Велика събота и от Неделя на митаря и фарисея до Неделя на всички светии, напр. НБКМ 492 от XVI в.; 1.3. От Пасха до Сирна неделя и от Четиридесетница до Велика събота, напр. НБКМ 480 от XV в.; 1.4. От Пасха до Петдесетница и от Петдесетница до Велика събота, напр. БЗМ 36 от XVI в.; 2.1. От Неделя на митаря и фарисея до Велика събота и от Пасха до Сирна неделя, напр. ГБЛ Ф 113 № 56 от XV в.; 2.2. От Неделя на митаря и фарисея до Велика събота и от Пасха до Неделя на всички светии, напр. БЗМ 42 от XVI в.; 2.3. От Неделя на митаря и фарисея до Велика събота и от Пасха до Велика събота, напр. ГБЛ Ф 37 № 330 от XV в.; 2.4. От Неделя на митаря и фарисея до Неделя на всички светии и от Неделя на всички светии до Неделя на митаря и фарисея, напр. БЗМ 41 от XVI в.; 3. От Неделя на всички светии до Пасха и от Пасха до Неделя на всички светии, напр. НБКМ 478 от XV в.

Взаимното разположение на частите от този блок също варира. Случаите с единен Синаксар могат най-напред да се разделят в 2 групи: 1) с контактна позиция на съставките; 2) с дистантна позиция. Когато четирите съставки са в контактна позиция, се явяват следните варианти по местоположение: 1.1. Синаксар, Утренни евангелия, Месецослов, Евангелия различни (най-често) в ръкописи от XIII до XVII в., напр. НБКМ 844 от XIII в.; 1.2. Синаксар, Утренни евангелия, Евангелия различни, Месецослов, Евангелия в памет на светци — в НБКМ 866 и 875 от XVI в.; 1.3. Синаксар, Утренни евангелия, Евангелия различни, Месецослов в ЦИАМ 183 от XV—XVI в.; 1.4. Синаксар, Месецослов, Евангелия различни, Утренни евангелия в ЦИАМ 569 от XVI в.; 1.5. Месецослов, Синаксар, Утренни евангелия, Евангелия различни, напр. в БЗМ 26 от XIV в.; 1.6. Месецослов, Евангелия различни, Синаксар, Утренни евангелия, напр. в ЦИАМ 374 от XV в.; 1.7. Месецослов, Евангелия различни, Синаксар, Утренни евангелия, Евангелия различни в ГИМ Син 63 от XVI—XVII в.; 1.8. Утренни евангелия, Синаксар, Месецослов, Евангелия различни, Утренни евангелия в ЦГАДА Ф 381 № 1 от XII в. Когато между четирите съставки се включва друга част, се явяват следните варианти: 2.1. Синаксар, Утренни евангелия — Месецослов, Евангелия различни, напр. в НБКМ 39 от XV в.; 2.2. Синаксар, Утренни евангелия, Евангелия различни — Месецослов, напр. БАН 12 в по-късен календар от XVI в.; 2.3. Синаксар — Утренни евангелия, Месецослов, Евангелия различни в НБКМ 74 от XVI в.; 2.4. Месецослов, Евангелия различни, Синаксар — Утренни евангелия в НБКМ 857 от XV в.; 2.5. Месецослов, Евангелия различни — Синаксар, Утренни евангелия в НБКМ 52 от XVI в.; 2.6. Месецослов, Синаксар — Утренни евангелия, Евангелия различни в ГИМ Син 399 от XVI в.; 2.7. Месецослов — Синаксар, Утренни евангелия, Евангелия различни в НБКМ 484 от XVI в.; 2.8. Месецослов, Синаксар — Евангелия различни, Утренни евангелия в ЦИАМ 250 от XVI в.; 2.9. Евангелия различни, Утренни евангелия — Утренни евангелия, Месецослов, Синаксар, Утренни евангелия в Бан от XIII в. Разделяща ги част или части могат да бъдат почти всички други статии.

Трети блок образуват статиите, свързани с църковните гласове за Утренните евангелия: 1) *Прокимени* възкресни за неделните утрени преди еван-

гелското четиво; регистрирани са в ръкописи от XIV до XVII в., напр.: НБКМ 852 от XIV в., ЦИАМ 374 от 1479 г., НБКМ 876 от 1595 г., НБКМ 76 от 1658 г.; 2) *Стълп* — таблица, която посочва как се съгласуват 8-те църковни гласа от Октоиха с Утренните евангелия и апостолските четива за литургия; засвидетелствувани са в ръкописи от XIII до XVII в., напр.: Бан от XIII в., НБКМ 470 от 1342 г., ГБЛ Ф 304 № 66 от 1472 г., НБКМ 66 от 1511 г., ЦИАМ 145 от 1616 г.; 3) *Стълп в месецословен вид* за големи празници — Петрови пости, Илинден, Въздвижение на Честния кръст, Рождество Христово, Богоявление, Великия пост; регистриран е само в ЦИАМ 213 от XV в.; 4) *Стълп на 12-те страстни евангелия,* отбелязан от А. Горски и К. Невоструев за ГИМ Син 810 и 398 от XVI в. Петте съставки не са субординирани помежду си. Тяхното взаимно разположение варира. В многобройна група ръкописи е включен само обичайният Стълп. Той е разположен в средата или края на ръкописа. Твърде е възможно за част от случаите, когато Стълпът се намира на последния лист, след него да е имало и други статии, днес изгубени. Най-често той стои след Евангелия различни за всяка потреба, по-рядко след Утренните евангелия, Синаксара, Месецослова, Сказание приемащо, евангелията и много други статии. В 4 ръкописа има само Прокимени, но доколкото всички те са в края на книгата, не би могло с увереност да се твърди, че след тях не са следвали и други статии, включително Стълп: НБКМ 39, 41, 480, БЗМ 32. В ЦИАМ 213 от XV в. има само Стълп в месецословен вид. В контактна позиция преобладаващият ред е Прокимени — Стълп, по-рядко Стълп — Прокимени, Стълп — Стълп на 12-те страстни евангелия. Блокът се помества в средата или в края на ръкописа, най-често след Евангелия различни или други статии. Не е регистриран нито един случай в контакт с Утренните евангелия, с които е свързан функционално. В дистантна позиция редът също варира: Прокимени — Стълп, Стълп—Прокимени, Стълп—Стълп за 12-те страстни евангелия. Между тях се включват различни статии. Прави впечатление, че няма стремеж тези пет статии, функционално ориентирани към Утренните евангелия, да стоят в контактна позиция с тях. Случаите на съседство са съвсем редки. В голям брой ръкописи от XII до XVII в. не са засвидетелствувани статии от този блок. В една част от случаите може би те са изгубени, но в друга част, както показва състоянието на книгата, те не са присъствували в нея. Навярно те са чести, но незадължителни статии в структурата на Четвероевангелието. Прави впечатление, че значителен брой от ранните ръкописи спадат към тази група: ЦГАДА Ф 381 № 1 от XII в., ГПБ Гилф 4, НБКМ 466 и 844, ЮАЗУ IIIа30 от XIII в., БЗМ 17, 24, 26, 29, НБГ Ф 2 В 42, НБКМ 24, 32, 509, 1139 от XIV в. Вероятно включването на Прокимените и Стълповете през XIII и XIV в. е ставало спорадично, а през XV—XVII в. по-последователно, но също незадължително.

Останалите статии свободно се разполагат помежду блоковете, понякога, както вече беше показано, се вмъкват и вътре в тях. Не съм успяла да установя някаква тенденция по отношение на местоположението на тези статии. Те могат да стоят в началото, средата или края на ръкописа, или пък да са в съседство с различни статии.

В преобладаващите случаи Четвероевангелието започва с централния блок. В зависимост от състава му най-напред се оказва: 1) или Евангелието, ако липсват съпътствуващите го статии, напр. Бан от XIII в., 2) или Списък на Обширните глави, напр. Дм от XII в., 3) или Теофилактовото предисловие, напр. ЦИАМ 214 от 1407 г. В низходящ ред по честота в началото е поставено Сказание приемащо, Синаксарът, Евсевиевото послание, Месецословът, Молитва, Сказание, как се чете Четвероевангелие в своя килия,

За четиричността на Евангелието, Утренните евангелия, Тропар и Кондак за евангелиста, Таблица на Евсевиевите канони, Синоптична таблица на четивата по евангелисти, Сказание, как се чете Евангелието през Велика неделя на часове, Чин, как се чете Четвероевангелие над болен. Аналогично е положението със заключителната част на Четвероевангелието. Там до голяма степен материалът е несигурен, защото може да има загубени части. В значителен брой случаи в края на ръкописа стои Евангелието. От статиите в преобладаващото число случаи ръкописът завършва със Стълп. Следват в низходящ ред по честота Евангелия различни, Синаксар, Месецослов, Прокимени, Утренни евангелия, Сказание приемащо, За общите служби, Сказание, как се чете Четвероевангелие в своя килия, Кратко сказание, как се четат евангелистите по цикли, Сказание, как се чете Евангелието през годината, Сказание, как се чете Четвероевангелието през Великата неделя по часове, Сказание, как се намират вседневните евангелия, Молитва, Тропар и Кондак за евангелист, Чин, как подобава да се чете Четвероевангелието, Чин за Рождество Христово и Богоявление, Чин за литургията на Пасха, За четиричността на Евангелието, Тълкувание на „Отче наш", Тълкувание на евангелската притча за човека, нападнат от разбойници, Пасхална таблица.

Въз основа на проведения анализ могат да се направят следните изводи.

По въпроса за броя на статиите в състава на Четвероевангелието като книга трудно могат да се направят абсолютно сигурни констатации, тъй като твърде често са загубени части от ръкописите в началото и края, където по правило се помества помощният апарат. Все пак въз основа на съхранените досега данни може да се установи, че броят на статиите не е бил строго определен. В проучените ръкописи той варира от 1 до 20. При това се забелязва тенденция с течение на времето да се увеличава броят на статиите. Междинната граница е XIV в. До XIV в. броят на статиите стига до 6, 7 или 8. От XIV в. вече той се повишава на 15, 16, 17, даже до 20, например с 15 статии са НБКМ 478, ЦИАМ 20, с 16 статии са ГИМ Син 922 и 30, със 17 статии са НБКМ 479 и 864, с 20 е НБКМ 63. Броят на статиите се повишава постепенно с течение на времето, но с отстъпления от тази линия.

Съставът като цяло също не е установен. В различните ръкописи са включени различен комплект статии.

Строежът на четвероевангелската ръкописна книга е относително свободен, с елементи на йерархична структура. Организиращ център е евангелският текст. Към всяко от четирите евангелия пряко се присъединяват непосредствено свързаните с него статии: Списък на Обширните глави, Теофилактово предисловие, Тропар и Кондак за евангелиста, Заключителна формула. Всички тези съставки образуват централния блок в структурата на Четвероевангелието. На него като цяло е подчинен II блок, съставен от функционално задължителните статии за богослужебното Четвероевангелие: Синаксар, Месецослов, Утренни евангелия, Евангелия различни за всяка потреба. В неговата микроструктура съставките му са равностойни, те се съподчиняват поотделно на централния блок. Израз на тяхното структурно единство е тенденцията да се поставят в съседство. На Утренните евангелия функционално е подчинен III блок, съставен от Прокимени и Стълп в няколко разновидности. В неговата микроструктура съставките му също са равностойни, съподчинени поотделно на Утренните евангелия. И при тях проява на структурното им единство е стремежът да са в контактна позиция. Функционалното им подчинение на Утренните евангелия не намира обаче изява в тенденция да се поместват непосредствено след Утренните евангелия. Този блок се включва в Четвероевангелието от XIV—XV в. нататък. Останалите ста-

тии свободно се подреждат около блоковете, по изключение се вмъкват и вътре в тях. Не е установена тенденция да се наредят в близост до статията, която поясняват функционално.

СЪКРАЩЕНИЯ НА КНИГОХРАНИЛИЩАТА

БАН = Българска академия на науките, София
БЗМ = Библиотека на Зографския манастир, Света гора
ГБЛ = Русская государственная библиотека, Москва
ГИМ = Государственный исторический музей, Москва
ГПБ = Государственная публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина, Санкт-Петербург
НБГ = Научная библиотека им. А. М. Горького, МГУ, Москва
НБКМ = Национална библиотека „Св. Кирил и Методий", София
НМРМ = Национален музей „Рилски манастир"
ЦГАДА = Центральный государственный архив древних актов, Москва
ЦИАМ = Църковноисторически и археологически музей, София
ЮАЗУ = Югославска академия на науката и изкуството, Загреб

СЪКРАЩЕНИЯ И ИЗДАНИЯ НА ПАМЕТНИЦИТЕ

Бан = Дограмаджиева, Ек., Б. Райков. Банишко евангелие, средно-български паметник от XIII в. С., 1981.
Гал = Архимандрит Амфилохий. Четвероевангелие Галичское 1144 г. Т. I—III. М., 1882—1883.
Дм = Алтбауер, М. Добромирово евангелие, кирилски споменик од XII век. Т. I. Скопје, 1973; Велчева, Б. Добромирово евангелие, български паметник от началото на XII в. С., 1975.
Дш = Цонев, Б. Добрейшово четвероевангеле. — Български старини. Кн. 1. С., 1906.
Зогр = Jagić, V. Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim zographensis nunc petropolitanus. Graz, 1954.
Лонд = Живкова, Л. Четвероевангелието на цар Иван Александър. С., 1980, и по микрофилм.
Мар = Ягич, И. В. Памятник глаголической письменности Мариинское четвероевангелие с примечаниями и приложениями. Graz, 1960.

СВЕТЛИНА НИКОЛОВА

АКТУАЛНИ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ НА КИРИЛОМЕТОДИЕВИСТИКАТА

Преди повече от сто години изтъкнатият хърватски филолог Ватрослав Ягич, тогава професор по славянска филология в Петербургския университет, подчертава: „. . . с тех пор, как существует славянская филология, вопрос о деятельности Кирилла и Мефодия занимал первое место в научных исследованиях славистики.“[1] Действително, ако проследим развитието на славянската филология от нейното възникване до днес, ще установим, че кирило-методиевските проблеми винаги са представлявали важна област от нея. Всъщност именно с делото на Кирил и Методий са свързани първите стъпки на славистиката през XVII в., когато в Западна Европа са открити и публикувани някои латински извори за двамата славянски просветители и се появяват първите по-цялостни обзори върху техния живот и дело. От този момент нататък кирило-методиевската проблематика продължава неизменно да привлича вниманието на славистите. Комплексните първоначално изследвания, основани на ограничен материал, който не дава възможност за достигане до точни изводи, постепенно придобиват специализирана насоченост, задълбочават се проучванията върху отделни частни въпроси и се разширява техният обсег. В изучаването на Кирило-Методиевото дело все повече се включват специалисти с най-различни профили — богослови, лингвисти, специалисти в областта на политическата, културната и литературната история, текстолози, палеографи, историци на музиката, изкуствоведи, археолози, философи, фолклористи, библиографи. По този начин в продължение на столетие и половина (преди всичко през XIX и първата половина на XX в.) се натрупва огромен брой съществени приноси във всички направления на кирило-методиевската проблематика. През втората половина на XX в. обаче, когато кирило-методиевските изследвания се развиват особено интензивно, вече започва да се чувствува осезателно нуждата от нов синтез и цялостно осмисляне на постиженията на научната мисъл на ново, по-високо равнище. В резултат днес се наблюдава засилване на интереса към синтетични, комплексни изследвания, осъществявани с методите на различни научни дисциплини, оформя се една специализирана област на славистиката, означавана с названието кирилометодиевистика, която има своите методи и представители.

Най-яркият признак на стремежа към решаване на кирило-методиевските въпроси в съвременната наука с помощта на специфични комплексни методи е огромната активност през последните десетилетия по отношение на

[1] Я г и ч, В. Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской филологии. — Приложение к LI тому Записки Академии наук, 1885, с. 3 (Сборник ОРЯС, 38, № 1).

изследването им от гледна точка на текстологията (или критиката на текста, понятие, много близко до термина текстология), наука, която сама по себе си е синтетична и си служи с доказателствата на различни науки, подчинявайки ги на своите цели и методи. Веднага трябва да се каже, че тази активност беше съпроводена с достигането до извънредно важни решения, благодарение на което текстологическите проучвания в областта на кирилометодиевистиката се очертаха като тип изследвания с най-голяма резултатност и ефективност[2].

Разбира се, тук не е възможно дори само да се споменат всички проблеми, решавани в текстологическите изследвания от последните десетилетия в областта на кирилометодиевистиката. Ще се ограничa да посоча само най-важните направления, в които беше достигнат съществен напредък и много нови решения, както и най-съществените въпроси, над които според мене би трябвало да се съсредоточат усилията в бъдеще.

На първо място, значителни резултати има в областта на текстологическото проучване на кирило-методиевските извори. След като през разглеждания период бяха издирени и въведени в научно обръщение голям брой техни неизвестни преписи, особено на славянски и латински творби, което разшири и направи много по-сигурна базата за текстологическото им изследване, в редица случаи се получиха доста точни отговори на спорни и неразрешени проблеми. Забележителни в това отношение са текстологическите проучвания на Италианската легенда, в резултат на които вече разполагаме с безспорни отговори на въпросите за времето на възникването ѝ, авторството и автентичния ѝ текст (П. Девос и П. Мейвер[3], М. Таден[4]). Много беше направено за установяването на авторството, времето на създаването, точните текстове и издаването и на някои други латински извори, като например Залцбургския меморандум (Х. Волфрам[5]), Кристиановата легенда (Я. Людвиковски[6]), Beatus Cyrillus (Я. Людвиковски[7], П. Девос[8]), Моравската легенда (П. Девос[9]), Дуклянската хроника (Вл. Мошин[10]), Историята на сплитските архиепископи от архидякон Тома и Historia Salonitana Maior (С. Гуняча[11], Н. Клаич[12]). Изключително активни бяха

---

[2] За това вж. Николова. Св. Постижения и перспективи на кирило-методиевските изследвания. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 4, с. 38.

[3] Meyvaert, P., P. Devos: 1. Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la „Légende Italique" résolues grâce à un document inédit. — Analecta Bollandiana, 73, 1955, 375—461; 2. Autour de Léon d'Ostie et sa „Translatio S. Clementis" (Légende italique des ss. Cyrille et Méthode). — Analecta Bollandiana, 74, 1956, 189—240; 3. La date de la première rédaction de la „Légende Italique". — In: Cyrillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964, 57—71.

[4] Tadin, M. La légende intitulée Translatio corporis sancti Clementis. Paris, 1955.

[5] Wolfram, H. Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien. Wien—Köln—Graz, 1979.

[6] Kristiánova legenda. Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmíly. K vydání připravil, přělozil a poznámkami opatřil Jaroslav Ludvíkovský. Praha, 1978.

[7] Ludvíkovský, J. Legenda Beatus Cyrillus. — Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university, seria 8, 1961, 94—104.

[8] Devos, P. La „Legenda Christiani" est-elle tributaire de la vie „Beatus Cyrillus". — Analecta Bollandiana, 81, 1963, 351—367.

[9] Devos, P.: 1. La Légende morave de S. S. Cyrille et Méthode et ses sourses. — Analecta Bollandiana, 74, 1956, 441—469; 2. Une mosaïque: La légende morave des Saints Cyrille et Méthode. — Analecta Bollandiana, 81, 1963, 229—250.

[10] Mošin, V. Letopis popa Dukljanina. Zagreb, 1950.

[11] Gunjača, S. Historija Salonitana maior. — Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 283, 1951, 175—244.

[12] Klaić, H. Historia Salonitana maior. Београд, 1967. (Српска академија наука и уметности. Посебна издања. 399. Одељење друштвених наука, 55), 1—69, 95—105.

изследванията на текстовете на славянските извори. Решаваха се често проблемите, свързани с установяването на текста на отделни пасажи от пространните жития на св. Кирил и св. Методий, с времето и мястото на възникването на тези творби, правеха се опити да се изясни историята на текста им и да се реконструира първоначалният текст, осъществени бяха нови техни издания (Фр. Гривец и Фр. Томшич[13], А. Лвов[14], Т. Лер-Сплавински[15], Р. Пикио[16], А. Ваян[17], Вл. Киас[18], И. Шевченко[19], Н. Радович[20], Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов[21], Б. Флоря, А. Турилов, И. Льовочкин, О. Князевска[22], Д. Петканова[23], Х. Голдблат[24], Б. Панцер[25], О. Кронщайнер[26], М. Капалдо[27], Дж. Дзифер[28] и др.). Останалите славянски кирило-методиевски извори също се радваха на вниманието на текстолозите. Специални текстологически проучвания бяха осъществени по отношение на Похвалното слово за св. Кирил, Похвалното слово за св. Кирил и Методий, Службата за св. Кирил, Канона за св. Кирил и Методий, Проложното житие на

---

[13] Tomšić, F. Vita Methodii. Teksnokritične opombe. — Slavistična revija, 8, 1955, 195—208; Grivec, F., F. Tomšić. Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Zagreb, 1960 (Radovi Staroslavenskog Instituta, 4).

[14] Лвов, А. С.: 1. Някои въпроси на кирило-методиевската проблематика. — — Български език, 10, 1960, № 4, 297—319; 2. Старославянское кънигы — боукъви. — Краткие сообщения Института славяноведения, 28, 1960, 61—69; 3. К истокам старославянской письменности. — Slavia, 44, 1975, № 3, 274—283; 4. О чтении одного места Жития Мефодия. — В: Источники по истории русского языка. М., 1976, 75—79.

[15] Lehr-Spławiński, T. Żywoty Knstantina i Metodego (obszerne). Przekład polski ze wsępem i objaśnieniami oraz z dodatkiem zrekonstruowanych tekstów starocerkiewnosłowiańskich. Poznań, 1959.

[16] Picchio, R.: 1. Compilazione e trama narrative nelle „Vite" di Costantino e Metodio. — Ricerche Slavistiche, 8, 1960, 61—95; 2. Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XIII della Vita Constantini. — Ricerche Slavistiche, 17—19, 1970—1972, 419—445.

[17] Vaillant, A. Quelques notes sur la Vie de Méthode. — Byzantinoslavica, 24, 1963, 229—235.

[18] Kyas, V.: 1. Charvátskohlaholské texty Života Konstantinova. — Slavia, 25, 1966, 530—553; 2. Delši a kratší čtení v rukopisech Života Konstantinova. — Slavia, 38, 1969, 574—581; 3. Zásady rekonstrukce textu Života Konstantinova. — In: Studia Palaeoslovenica. Praha, 1971, 195—200; 4. Problem puvodního textu Života Konstantinova a Metodějova. — Slavia, 54, 1985, 174—176.

[19] Ševčenko, I.: 1. The Greek Source of the Inscription on Solomon's Chalice in the Vita Constantini. — In: To Honor Roman Jakobson. III. The Hague-Paris, 1967, 1806-1817; 2. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine. — In: For Roman Jakobson. Essays on the occasion of his sixtieth birthday. The Hague, 1956, 449-457.

[20] Radovich, N. Le pericopi glagolitiche della Vita Constantini e la tradizione manoscritta cirillica. Napoli, 1968 (Testi e studi publicati dal Seminario di Filologia Slava dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1).

[21] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Подготвили за печат Боню Ст. Ангелов и Христо Кодов. С., 1973.

[22] Жития Кирилла и Мефодия. М. — С., 1986, 25—246.

[23] Петканова, Д.: 1. Към въпроса за авторството на житието на Методий. — Език и литература, 41, 1986, № 2, 3—10; 2. Zur Frage der Autorenschaft der Vita Methodii. — In: Symposium Methodianum. Neuried, 1988, 485—490.

[24] Goldblatt, H. On "Russkymi pismeny" in the Vita Constantini and Rus'ian Religious Patriotism. — In: Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio Dicata. 1. Roma, 1986, 311-328.

[25] Panzer, B. Zum Text der Method-Vita. — In: Symposium Methodianum. Neuried, 1988, 647—655.

[26] Kronsteiner, O. Житие блаженааго Мефодиа архиепископа Моравьскааго. Das Leben des heiligen Method des Erzbischofs von Sirmium. — Die Slawischen Sprahen, 18, 1989.

[27] Capaldo, M. Rispetto del testo tràdito o avventura congetturale? Su di una recente interpretazione di Vita Constantini 13. — Europa Orientalis, 9, 1990, 541—644.

[28] Ziffer, G. La tradizione russa sud-occidentale della Vita Constantini. — In. Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70. compleanno. Udine, 1992, 370—397:

ЧИТАЛНЯ
БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

св. Кирил, Проложното житие на св. Методий, Краткото житие на св. Кирил (т. нар. „Успение Кирилово"), Солунската легенда, хърватските глаголически служби за св. Кирил и Методий, като в отделни случаи беше постигнат немалък напредък в изясняването на въпросите за авторството, първоначалния текст, времето на възникване, историята на текста и някои от тези извори бяха представени в нови издания (например трудовете на Ив. Снегаров[29], Б. Ст. Ангелов[30], Б. Райков[31], В. Ткадлчик[32], Св. Николова[33], В. Иванова[34], К. Куев[35], Б. Флоря[36], А. Косова[37], Г. Поп-Атанасов[38], Ал. Наумов[39], М. Япунджич[40], М. Спасова[41], К. Нихоритис[42], А. Милтенова[43], Т. Лалева[44], Б. Мирчева[45] и др.).

За първи път именно през анализирания период бяха подложени на сериозен текстологически анализ някои от най-важните гръцки кирило-методиевски извори и бяха подготвени техни цялостни научни издания: Пространното житие на св. Климент Охридски от Теофилакт Охридски и Краткото му житие от Димитър Хоматиан, византийският химнографски цикъл, създаден в негова чест, Пространното житие на св. Наум и неговата

---

[29] Снегаров, Ив. Неиздадени старобългарски жития. — Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски", 3(29), 1953—1954, 159—162.

[30] Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 1. С., 1958, 22—35; Т. 2. С., 1967, 4—66; Т. 3. С., 1978, 3—16; Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, 415—510; Ангелов, Б. Ст. За два преписа на Солунската легенда. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984, 9—20.

[31] Райков, Б. Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, 203—218.

[32] Tkadlčik, V. K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději. — Slovo, № 27, 1977, 85—128.

[33] Николова, Св.: 1. За възникването на Проложното Методиево житие. — В: Литературознание и фолклористика. С., 1983, 89—92; 2. К истории текста проложного жития Мефодия. — В: Symposium Methodianum. Neuried, 1988, 473—484; 3. Разпространение на Проложното житие на св. Методий в Русия. — В: Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Т. 2. С., 1989, 100—109.

[34] Иванова, В. Проблеми на авторството на Похвалното слово за Кирил и Методий. — Palaeobulgarica, **9**, 1985, № 4, 103—111.

[35] Куев, К. Проложните жития за Кирил и Методий в ленинградските хранилища. — Palaeobulgarica, **9**, 1985, № 1, 3—24.

[36] Флоря, Б. К вопросу о датировке „Успения Кирилла". — Советское славяноведение, 1986, № 6, 63—69.

[37] Коссова, А. Принос към изучаване на ръкописната традиция на Похвално слово за Кирил от Климент Охридски. — В: Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio Dicata. T. 1. Roma, 1986, 287—297.

[38] Поп-Атанасов, Г. Белополскиот препис на „Солунската легенда". — В: Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија. Скопје, 1988, 113—117.

[39] Наумов, Ал.: 1. Службата на св. Кирил Философ в един кирилски ръкопис от Люблин. — Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia. V. 1. Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. С., 1988, 293—299.

[40] Japundžić, M. Il culto e l'ufficio dei SS. fratelli Cirillo e Metodio nella letteratura glagolitica. — In: Christianity among the Slavs. The Heritage of saints Cyril and Methodius. Roma, 1988, 95-118.

[41] Спасова, М. Scriptio continua и ролята на един предлог. — Palaeobulgarica, **13**, 1989, № 2, 55—70.

[42] Нихоритис, К. Атонската книжовна традиция в разпространението на кирило-методиевските извори. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 7. С., 1990, 39—108.

[43] Милтенова, А. Солунската легенда и нейните типологически паралели. — Год. СУ. Научен център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев", 1, 1987, 1990, 213—227.

[44] Лалева, Т. Редакции на Климентовото похвално слово за Кирил. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 8, 1991, 32—44.

[45] Мирчева, Б. Нов препис на Канона за Кирил и Методий. — Palaeobulgarica, **16**, 1992, № 1, 26—43.

служба (О. Полах[46], П. Готие[47], Ал. Милев[48], Ив. Дуйчев[49], Ив. Снегаров[50], М. Георгиевски и Р. Ильовски[51], Е. Трап[52], К. Нихоритис[53], Св. Николова[54] и др.). Накрая, беше направен опит да се изследват проблемите, свързани с пълното издаване на кирило-методиевските извори, и беше защитена идеята за необходимостта от подготовката на критическо издание на тези извори (Св. Николова[55]), разгледани бяха въпросите за текстологическото проучване на източниците за живота и делото на Методий (Св. Николова[56]).

Втората голяма област, в която работиха съвременните текстолози, беше изследването на преводните и оригиналните творби на създателите на славянската писменост. Особено активни бяха текстологическите изследвания на Кирило-Методиевите преводи. Най-голямо внимание беше отделено за проучването на Кирило-Методиевия превод на Евангелието. В резултат именно на текстологическите проучвания върху него беше установено по безспорен начин, че първоначално е бил преведен краткият празничен апракос, който по-късно във Велика Моравия е бил допълнен до Четириевангелието; бяха разяснени отношенията между Кирило-Методиевия превод и гръцките текстове; бяха проучени текстовите взаимоотношения между старобългарските евангелски преписи и бяха разграничени редакциите на евангелския текст както в най-ранния период от неговото развитие, така и в по-късно време; подготвиха се нови важни издания на евангелски текстове, които позволяват да се изяснят проблемите на първоначалния Кирило-Методиев превод; бяха направени редица опити за използуване на нови методи при осветляването на историята на текста на славянския превод на

---

[46] Polách, O. Kdo je autorem tak zv. „bulharské legendy". — Acta Academiae Velehradensis, 18, 1947, 53—74.

[47] Gautier, P. Deux œuvres hagiographiques du Pseudo-Théophilacte. Paris, 1963 (Thèse de doctorat de spécialité, 3e cycle).

[48] Милев, Ал.: 1. Двете гръцки жития на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. С., 1966, 143—160; 2. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966.

[49] Дуйчев, Ив. Краткото Климентово житие от Димитрий Хоматиан. — В: Климент Охридски. С., 1966, 161—171.

[50] Снегаров, Ив. Фотокопие от Охридския (Московския) препис на Пространното житие на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. С., 1966, 173—219.

[51] Георгиевски, М., Р. Илјовски. Новооткриен ракопис од почетокот на XVIII век со Краткото житие на Климент Охридски. — Гласник на Институтот за национална историја, 18, 1974, № 2, 237—249.

[52] Trapp, E.: 1. Die Viten des hl. Naum von Ochrid. — Byzantinoslavica, 35, 1974, 161—185; 2. Die Sieben Slavenapostel in der liturgischen Dichtung. — Analecta Bollandiana, 100, 1982, 469—483; 3. Die Akoluthie des hl. Naum von Ochrid (eine Analyse). — In: Essays in the area of Slavic languages, linguistics and byzantology. A Festschrift in honor of Antonín Dostál on the occasion of his seventy-fifth birthday. — Byzantine Studies, 8, 11, 12, 1981, 1984, 1985, 395—404.

[53] Нихоритис, К.: 1. Нови сведения за неизвестни южнославянски книжовници, ръкописи и преписи от атонските манастири. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986, 194—200 (и фотокопия); 2. Атонската книжовна традиция, 109—184, 195—216, 226—232, 252—265.

[54] Николова, Св. За един непознат препис от Службата на св. Наум Охридски. — В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. С., 1993, 31—57.

[55] Николова, Св. Проблемът за пълното издание на кирило-методиевските извори. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986, 9—17.

[56] Николова, Св. Източници за живота и делото на Методий. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, 61—63.

Евангелието (К. Хоралек[57], Й. Курц[58], Й. Врана[59], Л. Мошински[60], К. Мирчев[61], Л. Жуковска[62], Ив. Добрев[63], О. Неделкович[64], Б. Скупски[65],

---

[57] Horálek, K.: 1. Význam Saviny knigy pro reconstrukci překladu evangelia. — Věstnik Královské české spolecnosti nauk, třída filosoficko-historicko-filologická, 3, 1946. 1948, 1—128; 2. К otázce poměru staroslověnského evangeliáře a tetra. — Časopis pro moderní filologii, 30, 1947, 102—105; 3. К dějinám tekstu staroslověnského evangelia. — Acta Academiae Velehradensis, 19, 1948, 208—229; 4. Evangeliáře a čtveroevangelia. Příspěvky k textové kritice a k dějinám staroslovenského překladu evangelia. Praha, 1954; 5. La traduction vieux-slave de l'Evangile. Sa version originale et son développement ultérieur. — Byzantinoslavica, 20, 1959, 267—284; 6. Zum heutigen Stand der textkritischen Erforschung des altkirchenslawischen Evangeliums. — Zeitschrift für slavische Philologie, 27, 1959, 255—274.

[58] Evangelium Assemani. Codex Vaticanus 3 slavicus glag. 2. Uvod, texte v přepise cyrilském, poznámky textovéseznamy čtení. Vyd. J. Kurz. Praha, 1955.

[59] Vrana, J.: 1. O tipovima, redakcijama i međusobnim odnosu staroslovjenskih evanđelja. — Slavia, 26, 1957, 321—336; 29, 1960, 552—571; 2. L'Evangéliaire de Miroslav. Contribution à l'étude de son origine. S'Gravenhag, 1961; 3. Makedonska redakcija staroslavenskih evanđelja. — В: Кирил Солунски. 2. Скопје, 1970, 51—64; 4. Вуканово еванђелије. Београд, 1976; 5. О odnosu Vukanova i Mstislavova evanđelja i postanka duljega evanđelistara novije redakcije. — Slavia, 54, 1985, 141—160; 6. Postanak i evolucija texta staroslavenskih duljih evanđelistara. — Slovo, № 35, 1985, 57—76.

[60] Moszyński, L.: 1. Staro-cerkiewno-słowiański aprakos. — Studia z filologii polskej i słowiańskiej, 2, 1957, 373—395; 2. Ze studiów nad rękopisem kodeksu Zografskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1961; 3. Głagolski text Bojańskiego palimpsestu wobec innych cyrylometodejskich ewangeliarzy. — В: Изследвания върху историята и диалектите на българския език. С., 1979, 271—275; 4. Aktualne problemy tekstologiczne najstarszych staro-cerkiewno-słowiańskich ewangeliarzy. — В: Међународни научни скуп Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности. Београд, 1981, 171—181; 5. Zografskie i Mariańskie tetraewangelia jako ksiegi liturgiczne. — Полата книгописьнаѣ, № 14—15, 1985, 76—99.

[61] Мирчев, К. Из историята на Кирилометодиевия евангелски превод в българските земи. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, 155—164.

[62] Жуковская, Л. Н.: 1. О переводах евангелия на славянский язык и о „древнерусской" редакции славянского евангелия. — В: Славянское языкознание. М., 1959, 86—97; 2. Значение и перспективы изучения Остромирова евангелия. — В: Исследования по грамматике и лексикологии русского языка. М., 1961, 14—44; 3. Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием. — Вопросы славянского языкознания, № 7, 1963, 73—81; 4. Новые данные об оригиналах русской рукописи 1092 г. — В: Источниковедение и история русского языка. М., 1964, 84—118; 5. О глаголической традиции в славянском евангелии — апракос. — Slovo, № 21, 1971, 351—358; 6. Текстологическое исследование наследия Кирилла Философа. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, 31—40; 7. О текстологическом изучении памятников традиционного содержания. — В: Текстология славянских литератур. Л., 1973, 175—182; 8. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976; 9. Апракос Мстислава Великого. Издание подготовили Л. П. Жуковская, Л. А. Владимирова, Н. П. Панкратова. Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983.

[63] Добрев, Ив.: 1. Към въпроса за прототиповете на старобългарския глаголически тетраевангелски текст. Codex Zographensis. — Български език, 17, 1967, № 2, 144—146; 2. Глаголическият текст на Боянския палимпсест. Старобългарски паметник от края на XI век. С., 1972; 3. Текстът на Добромировото евангелие и втората редакция на старобългарските богослужебни книги. — Български език, 29, 1979, № 1, 9—21; 4. Кои старобългарски текстове са най-близо до Кирило-Методиевия евангелски превод. — Старобългарска литература, №14, 1983, 3—9.

[64] Неделъковић, О. Редакције старословенског еванђеља и старословенска синонимика. — В: Кирил Солунски. Т. 2. Скопје, 1970, 269—278.

[65] Скупский, Б.: 1. Славянский перевод Л. XXIII. 45. — Slovo, № 23, 1973, 115—140; 2. К вопросу о греческих оригиналах древнейших славянских переводов. — — Вопросы языкознания, 1977, № 2, 126—130; 3. Из наблюдений над языком первоначального славянского перевода евангелия. — Slovo, № 37, 1987, 41—53; 4. К вопросу о латинском влиянии на славянский перевод евангелия. — Slovo, № 27, 1977, 5—26.

Б. Велчева[66], К. Логачов[67], Е. Дограмаджиева и Б. Райков[68], А. Алексеев[69], Х. Лънт[70], Н. Родич и Г. Йованович[71], Н. Косек[72], Тр. Кръстанов[73], Т. Славова[74] и др.).

Текстът на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола също беше подложен на проучвания въз основа на запазените негови покъсни преписи и редакции, на отношенията му с евангелския и псалтирния текст, беше анализирано съотношението между превода на Изборния апостол и на пълния апостолски текст и бяха подготвени важни издания на апостолски текстове (К. Мирчев и Хр. Кодов[75], З. Хауптова[76], О. Неделкович[77], Д. Стефанович[78], Ив. Добрев[79], Р. Ковачевич[80], П. Пенев[81] и др.).

---

[66] Велчева, Б. Добромирово евангелие. Български паметник от XII век. С., 1975.

[67] Логачев, К. И. О языке и тексте оригиналов древнейших славянских переводов. — Вопросы языкознания, 1976, № 2, 94—98.

[68] Дограмаджиева, Е., Б. Райков. Банишко евангелие. Средновековен български паметник от XIII век. С., 1981.

[69] Алексеев, А. А. : 1. О греческой основе славянских библейских переводов. — Palaeobulgarica, 8, 1984, № 1, 3—20; 2. Проект текстологического исследования Кирилло-Мефодиевского перевода Евангелия. — Советское славяноведение, 1985, № 1, 82—95; 3. Греческий лекционарий и славянский апракос. — В: Litterae slavicae medii aevi. München, 1985, 11—17; 4. Филологические критерии выявления библейских переводов св. Мефодия. — Полата книгописьмена, № 14—15, 1985, 8—14; 5. Опыт текстологического анализа славянского Евангелия (по спискам из библиотек Болгарии). — Palaeobulgarica, 10, 1986, № 3, 8—19; 6. Переводческое наследие Кирилла и Мефодия и его исторические судьбы (переводы св. Писания в славянской письменности). — В: X Международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1988, 124—145; 7. Четий перевод св. Мефодия между Служебным и Толковым текстами св. Писания у славян. — В: Symposium Methodianum. Neuried, 1988, 565—577.

[70] Lunt, H. G. On Old Church Slavonic Gospel Texts. — Byzantinobulgarica, № 8, 1986, 112-121.

[71] Јовановић, Г. Неколико речи о проучавању лексике старосрпских јеванђеља. — Археографски прилози, 2, 1980, 183—188; Родић, Н., Г. Јовановић. Милослављево јеванђеље. Критичко издање. Београд, 1986.

[72] Коссек, Н.: 1. Евангелие Кохно. Болгарский памятник XIII в. С., 1986; 2. К вопросу о текстологии кирилло-мефодиевских переводов. — Вопросы языкознания, 1988, № 2, 101—108 и др.

[73] Кръстанов, Тр. Български Ватикански палимпсест. — Palaeobulgarica, 12, 1988, № 1, 38—66.

[74] Славова, Т. Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. С., 1989, 15—129.

[75] Мирчев, К., Хр. Кодов. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI век. С., 1965.

[76] Hauptová, Z.: 1. Lexikalní rozbor apoštola Eninského. — In: Studia Palaeoslovenica. Praha, 1971, 105—121; 2. K otázce vstahu perikopního a poplňkového textu staroslověnského apoštola. — In: Palaeoslovenica. Praha, 1971, 29—50; 3. Древнейший славянский перевод текста Апостола. — Palaeobulgarica, 8, 1984, № 1, 59—63 и др.

[77] Nedeljković, O. Problem strukturnih redakcija staroslovenskog prijevoda Apostola. — Slovo, № 22, 1972, 27—40.

[78] Стефановић, Д.: 1. Словенске паралеле грчке речи у апостолским текстовима. — Археографски прилози, 2, 1980, 189—196; 2. Šišatovački apostol 1324 godine. Priredio D. E. Štefanovič. Beč, 1989.

[79] Добрев, Ив. Апостолските цитати в Беседата на Презвитер Козма и преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984, 44—62.

[80] Ковачевић, Р.: 1. Неки проблеми грецизације у црквенословенским апостолским текстовима у XIV и XV веку. — В: Научни састанак слависта у Вукове дане, 14/1. Београд, 1985, 123—128; 2. О ревизији словенског апостолског текста, извршеној под утицајем грчког оригинала средином XIV века. — Полата књигописьмена, № 14—15, 1985, 100—108.

[81] Пенев, П. 1. Кирило-Методиевият превод на Апостола — проучвания и проблеми. — Научни трудове на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски", 16, 1978, 127—159; 2. Към проблема за сравнителното проучване на старобългарски пис-

Извънредно широк кръг текстологически проблеми бяха разработвани във връзка с Кирило-Методиевия превод на Псалтира: въпросите, свързани с установяването на първоначалния текст на превода и отношението му към гръцката основа; особеностите на по-късните промени, внасяни в него; класификацията на средновековните източноправославни псалтирни текстове; осъществени бяха издания на преписи на Псалтира, позволяващи да се осветлят проблемите на Кирило-Методиевия превод (Й. Вайс[82], Ж. Леписие[83], Ив. Буюклиев[84], Й. Влашек[85], М. Пантелич[86], И. Тот[87], Й. Хам[88], Х. Лънт[89], Е. Чешко[90], И. Карачорова[91], Ел. Коцева[92], М. Алтбауер[93], Й. Тарнанидис[94],

мени паметници. Евангелският текст в Апостола. — Научни трудове на Пловдивския унив. „Паисий Хилендарски", 17, 1979, № 5, 123—143; 3. Към проблема за сравнителното проучване на старобългарските писмени паметници. Псалтирният текст в Апостола. — Научни трудове на Пловдивския унив. „Паисий Хилендарски", 20, 1982, № 5, 81—108; 4. Основни проблеми около появата на първия старобългарски превод на апостола и неговата по-нататъшна съдба (Преглед на изследванията). — Старобългарска литература, № 17, 1985, 98—116; 5. Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. С., 1989, 246—317; 6. Към езиковата характеристика на Преславската (цар Симеоновата) редакция на старобългарския превод на Апостола (върху материал от Слепченския апостолски препис). — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Кирилометодиевистика. Симпозиум. С., 1989, 146—155.

[82] Vajs, J.: 1. Které recense byla řecká předloha staroslověnského překladu žaltaře. — Byzantinoslavica, 8, 1939—1946, 55—86; 2. Je-li staroslověnský překlad evangelií a žaltáře nějak závislý na gotském překladu Vulfilově. — Byzantinoslavica, 8, 1939—1946, 146—171.

[83] Lépissier, J. La traduction vieux-slave du psautier. — Revue des Etudes slaves, 43, 1964, 59—72.

[84] Буюклиев, Ив.: 1. Шопов псалтир (текст и коментар). — Български език, 13, 1963, № 3, 234—254; 2. Към въпроса за съществуването на нова редакция на славянския превод на псалтира. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, 171—177.

[85] Vlášek, J. Po stopách archetypu staroslověnského překladu žalmů. — In: Studia Palaeoslovenica. Praha, 1971, 389—392.

[86] Pantelić, M. Zapadne varijante u staroslovenskim psaltirima. — В: Кирил Солунски. 2. Скопје, 1970, 291—300.

[87] Тот, И. Х. Бычковская псалтырь XI века. — Acta Universitatis Szegedensis de Attila József Nominate. Dissertationes slavicae, 12, 1972, 71—114.

[88] Хамм, И. И. К истории древнеславянского перевода Псалтыри. — В: Культурное наследие древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976, 359—363.

[89] Lunt, H. G. The Byčkov Psalter. — Slovo, № 25—26, 1976, 255—261.

[90] Чешко, Е. В: 1. Второе южнославянское влияние в редакции псалтырного текста на Руси (XIV—XV в.). — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 4, 79—85; 2. Об афонской редакции славянского перевода Псалтыри в ее отношении к другим редакциям. — В: Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982, 60—93; 3. Редакции и особенности перевода Псалтыри Томича. — Старобългарска литература, № 14, 1983, 37—58; 4. Кирилло-Мефодиевский перевод Псалтыри и древнеболгарские правленные редакции. Структура слова и реляционные элементы. — В: Studia slavico-byzantina europensia. V. 1. Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. С., 1988, 217—230; 5. Норовская псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV века. Издание подготовили Е. В. Чешко, И. И. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко. Т. 1, 2. С., 1989.

[91] Карачорова, И.: 1. Лексиката на Чудовския псалтир и преславската редакция на старобългарските богослужебни книги. — Български език, 34, 1984, № 1, 53—61; 2. Към въпроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. С., 1989, 130—245.

[92] Коцева, Ел., Ив. Карачорова, Ас. Атанасов. Некоторые особенности славянских псалтырей — на материале XI—XVI вв. — Полата книгописьнаꙗ, № 14,—15, 1985, 25—75.

[93] Altbauer, M. One Pericope from an Old Russian Praxapostle. — In: Litterae slavicae medii aevi. München, 1985, 19—29.

[94] Tarnanidis, I. C. The Slavonic manuscripts discovered in 1975 at st Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988, 87—91, 109—110, 191—192, 204—205, 249—281, 283—316.

А. Тодоров[95], М. Макробърт[96] и др.).

След дългогодишно прекъсване бяха подновени текстологическите проучвания над Методиевия превод на Стария завет. На систематизация бяха подложени всички данни за славянските преписи на старозаветните книги (Р. Матиесен[97]). Специално внимание беше отделено за историята на текста на „Песен на песните", като се използуваха и нови методи за установяване на взаимоотношенията между преписите (А. Алексеев[98], Х. Лънт[99], А. Минчева[100]). Проучваше се интензивно и текстът на Паримейника (Вл. Киас[101], Б. Йованович-Стипчевич[102], Е. Афанасиева и Е. Шварц[103], А. Пичхадзе[104], Зд. Рибарова[105], А. Шоберг[106]).

Продължително време бяха обсъждани проблемите на атрибуцията на някои от другите Кирило-Методиеви преводи, главно идентифицирането на

[95] Тодоров, А. Псалмы новой части Бычковской псалтыри. — Palaeobulgarica, **14**, 1990, № 1, 49—71.

[96] MacRobert, M. The Greek Textological Basis of the Early Redactions of the Church Slavonic Psalter. — Palaeobulgarica, **14**, 1990, № 2, 16—22 и др.

[97] Mathiesen, R.: 1. Handlist of Manuscripts Containing Church Slavonic Translation from the Old Testament. — Полата книгописьнаѣ, № 7, 1983, 3—48; 2. The Typology of Cyrillic Manuscripts (East Slavic vs. South Slavic Old Testament Manuscripts). — In: American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Kiev, September 1983. 1. Linguistica. Columbus, 1983, 193-202.

[98] Алексеев, А. А.: 1. К определению объема литературного наследия Мефодия (четий перевод Песни песней). — ТОДРЛ, 37, 1983, 229—255; 2. Принципы историко-филологического изучения литературного наследия Кирилла и Мефодия. — Советское славяноведение, 1984, № 2, 99—104; 3. Цитаты из Песни песней в славянской письменности (Цитаты и текстология). — Старобългарска литература, № 18, 1985, 74—92; 4. К истории русской переводческой школы XII в. — ТОДРЛ, 40, 1988, 154—196; 5. Песнь песней в Острожской библии. — В: Федоровские чтения. 1981. М., 1985, 116—125; 6. Der Stellenwert der Textologie bei der Erforschung altkirchenslavischer Übersetzungstexte. — Die Welt der Slaven, 31, 1986, 415—438; 7. Место Острожской Библии в истории славянского текста Священного Писания. — В: Острожская библия. Сборник статей. М., 1990, 48—73.

[99] Lunt, H. G. The OCS Song of Song: One Translation or Two? — Die Welt der Slaven, 30, 1985, 279—318.

[100] Минчева, А. За Виенския препис на Песен на песните. — Palaeobulgarica, **13**, 1989, № 2, 3—22.

[101] Киас, Вл. Положение исследования в области византийско-старославянского паримейника. — Byzantinoslavica, 16, 1955, 374—376; Kyas, Vl.: 1. Starozákonní citáty v životě Konstantinově a Metodějově ve srovnání se staroslověnským parimejnikem. — Slavia, 32, 1963, 367—374; 2. Problem původního textu staroslověnského parimejníku. — В: Palaeoslovenica. Praha, 1971, 81—94; Kyas, Vl., Z. Šaraparatková. Prehled starozákonních lekcí staroslověnského parimejníku. — В: Palaeoslovenica. Praha, 1971, 95—108; Kyas, Vl. Zur griechischen Vorlage des altkirchenslavischen Parömienbuch. — Byzantinoslavica, 46, 1985, 89—93.

[102] Стипчевић, Б. О српским паримејницима. — В: Кирил Солунски. 2. Скопје, 1970, 374—387; 2. Значај српских паримејника за текстолошко разврставање словенских преписа и реконструкцију првобитног ћирилометодског оригинала. — Зборник за историје књижевности, 10, 1976, 1—20; 3. Структура, историчност и поетика грчко-словенског паримејника. Преднацрт. — В: Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија. Скопје, 1988, 56—70.

[103] Афанасьева, Е. В., Е. М. Шварц. Древнейший славянский перевод книги Иова (по пергаменным рукописям). — В: Источниковедение литературы древней Руси. Л., 1980, 7—32.

[104] Пичхадзе, А. Типология паримейних чтений книги Исход. — Palaeobulgarica, **10**, 1986, № 1, 20—34.

[105] Рибарова, Зд. Грчките синтаксички елементи во паримейникот и нивната дистрибуција во текстот. — В: Реферати на мадкедонските слависти за X меѓународен славистички конгрес во Софија. Скопје, 1988, 75—80.

[106] Sjöberg, A. Four 14th-Century Slavonic Paroemiarion Fragments in Sweden and Their Relationship to Other Slavonic Paroemiaria. — In: Symposium Methodianum. Neuried, 1988, 669—674.

преводите на „отеческите книги“ (Р. Нахтигал, Т. Иванова, Св. Николова, Е. Блахова, Р. Айцетмюлер, Й. Братулич, Хр. Кодов, У. Федер, Г. Биркфелнер, Ф. В. Мареш, М. Капалдо, Й. Русек, Ал. Наумов, И. Льовочкин и др.)[107] и на Номоканона (Й. Вашица, С. Троицки, Й. Жужек, Х. Папастатис, Я. Шчапов, Кр. Илиевска)[108].

Проблемите на авторството занимаваха активно изследователите и що се отнася до оригиналните творби на Кирил и Методий, писани както на гръцки, така и на старобългарски език. Особено подробно бяха анализирани проблемите на атрибуцията на молитвите на Константин-Кирил (Р. Якобсон[109], П. Димитров и М. Тихова[110]), на текста от надписа на Соломоновата чаша (И. Шевченко[111], М. Таубе[112]), на Кириловите творби, посветени на св. Климент Римски (Б. Ст. Ангелов[113], Ю. Бегунов[114]), на Прогласа към Евангелието (Р. Якобсон[115]), на азбучните акростихове (Ф. В. Мареш[116], Н. Драгова[117], Н. Демкова и Н. Дробленкова[118]), на Македонския кирилски лист (А. Ваян[119], Кл. Трост[120], Ал. Наумов[121], А. Минче-

[107] Обобщение на резултатите от проучването на този въпрос и цялата литература до момента вж. в: Николова, Св. Отечески книги. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. С., 1993. По-ранното състояние на изследванията е представено от Р. Поуп в: The Old Church Slavonic Translation of the Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος in the Edition of N. van Wijk. Edited by D. Armstrong, R. Pope and C. H. van Schooneveld. The Hague-Paris, 1975, 1-24, 31—32.

[108] Обобщение на резултатите от проучването на този въпрос и цялата литература по въпроса вж. в: Щапов, Я. Н. „Номоканон“ Мефодия в Великой Моравии и на Руси. — В: Великая Моравия и ее историческое и культурное значение. М., 1985, 238—253; Добрев, Ив. Номоканон. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. С., 1993; Илиевска, Кр. По трагите на Методиевиот Номоканон. — В: Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија. Скопје, 1988, 43—49.

[109] Jakobson, R. Похвала Константина Философа Григорию Богослову. — Slavia, 39, 1970, 334—361.

[110] Димитров, П., М. Тихова. Предсмъртната творба на Константин-Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1981, 123—133.

[111] Ševčenko, I. The Greek Source of the Inscription on Solomon's Chalice in the Vita Constantini. — In: To Honor Roman Jakobson. V. 3. The Hague-Paris, 1967, 1806-1817.

[112] Taube, M. Solomon's Chalice, the Latin Scriptures and the Bogomils. — Slovo, № 37, 1987, 161—169.

[113] Ангелов, Б. Ст.: 1. Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. С., 1966, 81—90; 2. Климентовият химн в чест на Климент Римски. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, 255—269.

[114] Бегунов, Ю. К. „Слово похвальное Клименту Римскому“ — предполагаемо съчинение на Константин-Кирил Философ. — Език и литература, 27, 1972, № 2, 83—88.

[115] Jakobson, R. St. Constantine's Prologue to the Gospels. — In: St. Vladimir's Seminary Quarterly. New York, 1954, 19-23.

[116] Mareš, F. V. Azbučna báseň z rukopisu státní veřejné Knihovny Saltykova-Ščedrina v Leningradě (Gign. Q. I. 1202) (Puvodni text abecedni basné?). — Slovo, № 14, 1964, 5—23.

[117] Драгова, Н.: 1. Непроучен старобългарски акростих. — Език и литература, 23, 1968, № 3, 37—58; 2. Втората апология на българската книга и нейните извори. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, 326—344.

[118] Демкова, Н. С., Н. Ф. Дробленкова. К изучению славянских азбучных стихов. — ТОДРЛ, 23, 1968, 27—61.

[119] Vaillant, A. La préface de l'Evangéliaire vieux-slave. — Revue des Etudes slaves, 24, 1948, 5—20.

[120] Trost, K. Die übersetzungtheoretischen Konzeption des Cyrillisch-mazedonischen Blätters und des Prologs zum Bogoslovie des Exarchen Joann. — In: Slavistische Studien zum VII. Internationalen Slavistenkongreß in Warschau 1973. München, 1973, 497—525.

[121] Naumow, A. E. Najstarsze słowiańskie rozwazania o sztuce tłumaczenia. — Zeszyty naukowe Universytetu Jagiellońskiego. Prace historiczno-literackie, 33, 1975, 9—17.

ва[122], Ив. Добрев[123] Ф. В. Мареш[124], Е. Ханзак[125]), на Херсонската легенда (Й. Вашица[126], Ф. Шолц[127], К. Ханник[128]), на Написание за правата вяра (В. Ткадлчик[129], К. Куев[130], А. Юрченко и Е. Верешчагин[131], Н. Кочев[132]), на Анонимната хомилия в Клоцовия сборник (Фр. Гривец, А Ваян, Й. Вашица и др.)[133], на Канона за св. Димитър Солунски (Дм. Чижевски[134], Р. Якобсон[135], Й. Вашица[136], Ст. Кожухаров[137], К. Нихоритис[138] и др.), на Законъ соудный людьмъ (Х. Шмит, Й. Вашица, М. Андреев, С. Троицки, Вл. Прохаска,

---

[122] Минчева, А.: 1. Старобългарски кирилски откъслеци. С., 1978, 76—89, 110—111; 2. За текста на Македонския кирилски лист и неговия автор. — Старобългарска литература, № 9, 1981, 3—19.

[123] Добрев, Ив. Съдържа ли Македонският кирилски лист откъс от произведение на Константин-Кирил Философ за преводаческото изкуство? — Старобългарска литература, № 9, 1981, 20—32.

[124] Мареш, Ф. В. Потеклото на македонското кирилско ливче. — Slovo, № 32—33, 1983, 5—14.

[125] Hansack, E. Das Kyrillisch-mazedonische Blatt und der Prolog zum Bogoslovie des Exarchen Johannes. — Die Welt der Slaven, 31, 1986, 336—414.

[126] Vašica, J.: 1. Slovo na prenesenije moštem preslavnago Klimenta neboli legenda Chersonska. — Acta Academiae Velehradensis, 19, 1948, 1—2, 38—80; 2. Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des Heiligen Clemens. München, 1965 (Slavische Propyläen. Text in Neu- und Nachdruchen, VIII).

[127] Scholz, F. Das I. Kapitel des „Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta" (Korsuner Legende). — Anzeiger für slavische Philologie, № 10—11, 1978—1979, 147—162.

[128] Hannick, Ch. Das „Slovo na prenesenie moštem sv. Klimenta" als liturgiegeschichte Quelle. — In: Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Roma, 1988, 227—236 (Orientalia Christiana Analecta, 231).

[129] Tkadlčík, V. Das Napisanije o pravěj věrě seine ursprüngliche Fassung und seine Autor. — In: Das östliche Christentum. Neue Folge, 22. Konstantin-Kyrill aus Thessalonike. Würzburg, 1969, 185—209.

[130] Куев, К. Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981, 141—182.

[131] Юрченко, А. И.: 1. К проблеме идентификации „Написания о правей вере". — В: Балто-славянские исследования. 1985. М.,1987, 221—231; 2. К проблеме идентификации „Написания о правой вере". — В: Тысячелетие крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция. Киев, 21—28 июля 1986 года. Материалы. М., 1988, 326—330; Верещагин, Е. М., А. И. Юрченко. Греческий источник „Написания о правой вере" Константина-Кирилла Философа. — Советское славяноведение, 1989, № 3, 54—63; Юрченко, А. И. К проблеме идентификации „Написания о правой вере". — ТОДРЛ, 43, 1990, 255—262 и др.

[132] Кочев, Н. Еретическите учения в ареала на византийската ортодоксия през VIII—IX в. и появата и развитието на текстове на църковната вероизповед (Написание о правѣи вѣрѣ). — В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. С., 1983, 78—87.

[133] Обобщение на резултатите от проучванията върху Анонимната хомилия, както и цялата литература по въпроса вж. в: Смедовски, Ст. Анонимна хомилия. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 80— 82.

[134] Čyževsky, D. Neue Lesefrüchte. — Zeitschrift für slavische Philologie, 24, 1955, 79—81.

[135] Jakobson, R. Methodius' Canon to Demetrios of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi. — Sborník praci filosofické fakulty Brněnské university. 14. Řada uměnovědná, 9, 115—121.

[136] Vašica, J. Původní staroslověnský liturgický kánon o sv. Dimitrijovi Soluňském. — Slavia, 35, 1966, 513—524.

[137] Кожухаров, Ст. Методиевият канон за Димитър Солунски (Нови данни за историята на текста). — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986, 72—78.

[138] Nichoritis, K. : 1. Der hl. Methodios und sein altslavischer Kanon auf den hl. Demetrios. — In: Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos. Münsterchwarzach, 1991, 59—64; 2. Unknown Stichera to St. Demetrios by St Methodius. — In: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Thessaloniki, 1992, 79-86.

Х. Папастатис)[139]. Успоредно с въпросите на атрибуцията на тези произведения почти винаги бяха изследвани проблемите, свързани с особеностите на текстовете им, в някои случаи бяха направени опити за реконструкция на първоначалния им облик, публикувани бяха нови техни издания. Появи се и цялостна концепция за подготовка на пълно издание на корпуса от съчинения на Кирил и Методий (Св. Николова[140]).

Текстологическите проблеми бяха сред най-често разработваните през последните десетилетия и що се отнася до творчеството на Кирило-Методиевите ученици и последователи, работили в България: Климент Охридски, Наум, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър. Важни резултати бяха постигнати в текстологическите изследвания, посветени на произведенията на Климент Охридски. За пръв път се предприеха цялостни издирвания за установяване на ръкописната традиция на Климентовите агиографски и омилетични творби, в резултат на което беше публикувано тритомно научно издание на съчиненията му. Освен Пространното житие на св. Кирил и Пространното житие на св. Методий то включва и 82 сигурни и предполагаеми Климентови поучителни и похвални слова и е подготвено от Б. Ст. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов и Кл. Иванова[141]. Изключително плодотворни бяха текстологическите проучвания на химнографското творчество на Климент Охридски — не само бяха направени редица аргументирани предположения за участието на Климент Охридски в написването на някои химнографски творби, като например Общия канон за св. Кирил и Методий, Канона за св. Климент Римски и няколко общи служби (Б. Ст. Ангелов[142]), но и въз основа именно на преки текстологически доказателства беше установено Климентовото авторство на цикъла предпразнични трипеснеци за Рождество Христово, на Канона за св. Евтимий Велики, Канона за ризата и пояса на св. Богородица, цикъла от общи служби и бяха публикувани текстовете на новооткритите творби (Г. Попов[143], Бл. Шаламанов[144]). Освен това бяха издирени многобройни нови преписи на Климентовите слова, на специален анализ бяха подложени въпросите, свързани с авторството на тези слова, с историята на текста на някои от тях, публикувани бяха текстовете на неизвестни преписи (У. Федер[145], Б. Ст. Ангелов[146],

---

[139] Обобщение на резултатите от проучванията върху Законъ соудный людьмъ, както и цялата литература по въпроса вж. в: Андреев, М. Законъ соудный людьмъ. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 711—717.

[140] Николова, Св. Проблемът за изданието на съчиненията на Кирил и Методий. — Palaeobulgarica, **11**, 1987, № 1, 72—78 (същото в: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 21. Кирилометодиевистика. Симпозиум. С., 1989, 156—165).

[141] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970; Т. 2. С., 1977; Т. 3. С., 1973.

[142] Ангелов, Б. Ст.: 1. Няколко наблюдения. . ., 79—102; 2. Климент Охридски — автор на общи служби. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, 237—259.

[143] Попов, Г. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. — Български език, **32**, 1982, № 1, 3—36; Станчев, Кр., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. С., 1988, 112—220; Попов, Г. Химнографското творчество на Климент Охридски. — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 21. Кирилометодиевистика. Симпозиум. С., 1989, 307—318.

[144] Шаламанов, Бл. Неизвестни химнографски произведения на Климент Охридски. — Сп. БАН, 1987, № 1, 51—56; № 2, 47—54; № 3, 63—68; № 4, 52—60.

[145] Ведер, У. Една новооткрита сбирка старобългарски хомилии. — Език и литература, **29**, 1974, № 1, 11—38.

[146] Ангелов, Б. Ст. Климент Охридски — автор на общата „Похвала за Кирил и Методий". — В: Ангелов, Б. Ст. Страници из историята на старобългарската литература. С., 1974, 124—133.

Кл. Иванова[147], Н. Линдгрен[148], Св. Николова[149], А. Милтенова[150], В. Иванова[151], Ив. Добрев[152], Ст. Смядовски[153], Ив. Иванов[154], Т. Славова[155] и др.).

Именно през последните десетилетия беше открито, и то благодарение на текстологически анализ, първото и засега единствено познато произведение на Наум Охридски — Канон за апостол Андрей (Ст. Кожухаров[156]).

Твърде значителни бяха постиженията също на текстологическите трудове, посветени на творчеството на Константин Преславски. На първо място тук безспорно трябва да се посочи откриването и цялостното текстологическо проучване и издаване на акростиховите канони на Константин Преславски (трипеснеци и четирипеснеци за делничните дни на Четиридесетница в състава на Триода), началните букви на чиито тропари образуват значителна самостоятелна поетична творба и най-дългия акростих в средновековната източноправославна химнография, както и на неговите предпразнични азбучни стихири за предпразненство на Богоявление в състава на Минея (Г. Попов[157], текстът на акростиха е анализиран и от А. Минчева[158]). Наред с това важен успех беше откриването на Константиновия канон за архистратига Михаил, съдържащ акростих, който е поместен в Празничен миней (Ст. Кожухаров[159]). Установяването на авторството на Константин Преславски беше тема и на многобройни други текстологически изследвания, като специално внимание беше отделено на проблемите на авторството на Азбучната молитва, но се разискваха също възможностите Константин Преславски да е автор на Прогласа към Евангелието, Похвалното слово за св. Кирил и Методий, превода на Църковно сказание от константинополския

---

[147] Иванова, Кл.: 1. Няколко наблюдения върху книжовното наследство на Климент Охридски. — Старобългарска литература, № 3, 1978, 91—106; 2. Неизвестни преписи от творби на Климент Охридски в книгохранилищата на Югославия. — Palaeobulgarica, **13**, 1989, № 4, 51—67.

[148] Линдгрен, Н. Новые списки двух поучений Климента Охридского по Пинежской рукописи XVII века. — Palaeobulgarica, **7**, 1983, № 4, 74—85.

[149] Николова, Св. Някои текстологически проблеми в творчеството на Климент Охридски (по материали от „Похвално слово за пророк Илия"). — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984, 63—119.

[150] Милтенова, А.: 1. Неизвестни преписи от слова на Климент Охридски в сборник от Свищовската ръкописна сбирка. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 1, 1984, 146—158; 2. Хомилиите на Климент Охридски в късната средновековна българска книжнина (XV—XVIII в.). — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. С., 1991, 84—99.

[151] Иванова, В. Проблеми на авторството на Похвално слово за Кирил и Методий. — Palaeobulgarica, **9**, 1985, № 4, 103—111.

[152] Добрев, Ив. Текстологични проблеми на Климентовото творчество. — Старобългарска литература, № 22, 1990, 14—33.

[153] Смядовски, Ст. Похвалното слово за Ириней (?) от Климент Охридски. — Palaeobulgarica, **15**, 1991, № 2, 46—53.

[154] Иванов, Ив. Към въпроса за авторството на едно похвално слово за Никола Чудотворец. — Palaeobulgarica, **15**, 1991, № 4, 78—82.

[155] Славова, Т. Евангелските и апостолските цитати в словата на Климент Охридски и преславската книжнина. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. С., 1991, 60—83.

[156] Кожухаров, Ст. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. — Литературна история, 12, 1984, 3—19.

[157] Попов, Г.: 1. Новооткрити химнографски произведения. . .; 2. Триодни произведения на Константин Преславски. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. С., 1985.

[158] Минчева, А. Бележки към четенето на акростиховата похвала на Константин Преславски Гранеса добра Константинова. — Старобългарска литература, № 23—24, 1990, 3—7.

[159] Кожухаров, Ст. Пъти достоить архистратига (Новооткрито произведение на Константин Преславски). — В: Литературознание и фолклористика. С., 1983, 59—62.

патриарх Герман, Катехезите на Кирил Йерусалимски и др. (А. Ваян[160], Фр. Гривец[161], Е. Зиков[162], К. Куев[163], Ст. Сакач[164], Е. Георгиев[165], Ст. Урбанчик[166], Фр. Томсън[167]). Значителен напредък имат съвременните кирилометодиевисти и по отношение на другите текстологически проблеми, свързани с Азбучната молитва: беше разкрита цялостно ръкописната ѝ традиция; осветлена беше историята на текста; разискваха се проблемите на авторския текст; бяха направени редица опити за реконструкция на първоначалния облик на творбата (Ст. Стоянов[168], Б. Ст. Ангелов[169], К. Куев[170], Кл. Иванова[171], Е. Зиков[172], А. Джамбелука-Косова[173], Хр. Трендафилов[174]). Предмет на проучвания бяха също текстовете и на Константиновия превод на „Четири слова против арианите“ от Атанасий Александрийски, спомена-

---

[160] Vaillant, A.: 1. La traduction vieux-slave des Catéchèses de Cyrille de Jérusalem. — Byzantinoslavica, 4, 1932, 253—302; 2. Une poésie vieux-slave: la préface de l'Evangile. — Revue des Etudes slaves, 33, 1956, 7—25.

[161] Grivec, F. Sermo panegyricus in memoriam SS. Cyrilli et Methodii. — Acta Academiae Velehradensis, 18, 1947, 1—25.

[162] Зыков, Э. Г.: 1. К вопросу об авторе „Азбучной молитвы“. — Изв. Инст. бълг. литература, 9, 1960, 173—197; 2. О литературном наследии Константина Преславского. — Старобългарска литература, № 3, 1978, 34—47.

[163] Куев, К.: 1. Към въпроса за авторството на Азбучната молитва. — Език и литература, **17**, 1962, № 3, 69—71; 2. Към въпроса за авторството на Азбучната молитва. — В: Славистични студии. С., 1963, 325—336; 3. Някои езикови данни във връзка с въпроса за авторството на Азбучната молитва. — Изв. Инст. бълг. език, 19, 1970, 651—656; 4. По въпроса за авторството на Азбучната молитва с оглед на посочените в заглавията лица. — В: Изследвания в чест на акад. Михаил Арнаудов. С., 1970, 99—109; 5. По някои въпроси на авторството на Азбучната молитва. — Старобългарска литература, № 1, 1971, 103—120; 6. Отговор на една критика. — Език и литература, 27, 1972, № 1, 79—83.

[164] Sakač, S. Die kürzere slavische Fassung des Briefes „Gloria in excelsis Deo“. — In: Cyrillo-Methodiana. Köln-Graz, 1964, 411—431.

[165] Георгиев, Е. Граматика срещу логика. — Език и литература, **26**, 1971, № 3, 77—80.

[166] Urbanczyk, St. Dwa zabytki staro-cerkiewno-słowiańskiej poezji: Proglas i Modlitwa abecedłowa. — Pamiętnik słowiański, 22, 1972, 345—360.

[167] Thomson, F. J.: 1. Constantine of Preslav and the Old Bulagrian Translation of the 'Historia ecclesiastica et mystica contemplatio' Attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople. — Palaeobulgarica, **10**, 1986, № 1, 41—48; 2. Сравняване на славянски преводи с некритични издания на гръцки текстове — няколко примера за методологическа грешка. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986, 292—294.

[168] Стоянов, Ст.: 1. Бележки върху стиха „лѣтить нынѣ и словѣньско племѧ“ в Азбучната молитва. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, 165—170; 2. Относно разночетенето летитъ/лѣть ти в Азбучната молитва. — Език и литература, **30**, 1975, № 5, 26—35.

[169] Ангелов, Б. Ст. Неизвестен препис от Азбучната молитва. — Литературна мисъл, **12**, 1968, № 4, 164—169.

[170] Куев, К.: 1. Неизвестни преписи от Азбучната молитва. — Език и литература, **24**, 1969, № 1, 74—86; 2. Разпространение и сегашно местонахождение на Азбучната молитва. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, 289—308; 3. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974; 4. Новооткрити преписи от Азбучната молитва. — Palaeobulgarica, 3, 1979, № 4, 26—33.

[171] Иванова, Кл. Нови данни за разпространението на Азбучната молитва в средновековната руска литература. — Език и литература, **25**, 1970, № 6, 63—79.

[172] Зыков, Э. Г.: 1. Судьба „Азбучной молитвы“ в древнерусской письменности. — ТОДРЛ, 26, 1971, 177—191; 2. Русская переделка древнеболгарского стихотворения. — ТОДРЛ, 28, 1974, 308—316.

[173] Джамбелука-Коссова, А.: 1. Възстановим ли е текстът на Азбучната молитва. — Palaeobulgarica, **2**, 1978, № 2, 52—65; 2. Върху ръкописната традиция на „Азбучната молитва“ (В отговор на проф. Куйо М. Куев). — Старобългарска литература, № 10, 1981, 95—99.

[174] Трендафилов, Хр. Неизвестный список Азбучной молитвы. — Palaeobulgarica, **10**, 1986, № 1, 77—80.

тото вече Църковно сказание, Учителното евангелие, при което се изясняваше отношението им към гръцките текстове, търсеха се връзките между текстовете на Константиновите творби, откриваха се нови техни преписи, подготвяха се издания на отделни текстове (А. Ваян[175], Н. Молнар[176], Б. Ст. Ангелов[177], Кл. Иванова[178], Е. Зиков[179], Ал. Милев[180], К. Куев[181], Т. Лалева[182]).

Един от най-привлекателните обекти за текстологически проучвания сред съвременните кирилометодиевисти беше творчеството на Йоан Екзарх. В резултат на внимателното изследване на ръкописната традиция на някои от неговите съчинения бяха подготвени няколко фундаментални издания: на Шестоднева в седем тома (Р. Айцетмюлер[183]), на Богословието в четири тома (от Л. Садник с индекс от Р. Айцетмюлер[184]), на превода на Житието на Йоан Златоуст, предполагаемо дело на Йоан Екзарх, в три тома (Е. Ханзак[185]). Публикувани бяха и редица издания на словата на Йоан Екзарх, като бяха издирени доста нови преписи както от тях, така и от Шестоднева, разработваха се активно проблемите на авторството на словата, осветлявана беше историята на текста на творбите, издирваха се източниците на произведенията и съотношенията с гръцките текстове, коментиран беше принципът на компилиране, използван широко от този старобългарски писател (П. Илиевски[186], Бл. Конески[187], Й. Юфу[188], П. Олтяну[189], Д. Иванова-

[175] V a i l l a n t, A.: 1. Discours contre les ariens de saint Athanase. Sofia, 1954; 2. Une Homélie de Konstantin le Prêtre. — Byzantinoslavica, 28, 1967, 68—81.

[176] M o l n á r, N. A Stylistic Comparison of the Greek and Old Slavonic Text of Athanasios — First Sermon Against the Arians. — Studia Slavica, 14, 1968, 283-290.

[177] А н г е л о в, Б. Ст. Извороведски приноси. — Старобългарска литература, № 1, 1971, 367—368.

[178] И в а н о в а - К о н с т а н т и н о в а, Кл. Два неизвестни азбучни акростиха с глаголическа подредба на буквите в среднобългарски празничен миней. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, 345—348.

[179] З ы к о в, Э. Г. „Азбучная молитва“ в ее отношении к „Учительному евангелию“ Константина Преславского. — В: Культурное наследие древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976, 363—368.

[180] М и л е в, Ал. Старобългарският превод на „Четири слова против арианите“. — Старобългарска литература, № 2, 1977, 61—73.

[181] К у е в, К.: 1. Нови преписи от „Черковно сказание“ на Константин Преславски“. — В: Помощни исторически дисциплини. 1. С., 1979, 247—266; 2. Иван Александровият сборник. . ., 321—365.

[182] Л а л е в а, Т. Така нареченото четвърто слово на Атанасий Александрийски срещу арианите в превод на Константин Преславски. — Старобългарска литература, 22, 1990, 108—162.

[183] A i t z e t m ü l l e r, R. Das Hexaemeron des Exarchen Iohannes. Graz, 1. 1958; 2. 1960; 3. 1961; 4. 1966; 5. 1968; 6. 1971; 7. 1975. Вж. също и: A i t z e t t m ü l l e r, R. : 1. Über einige Šestodnev-Handschriften. — Slavistična revija, 10, 1957, 268—278; 2. Kritisches und Antikritisches zur Šestodnev-Ausgabe. — Anzeiger für slavische Philologie, 1, 1966, 136—155.

[184] Des Hl. Iohannes von Damascus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. 1. Wiesbaden, 1967; 2. Freiburg, 1981; 3. Freiburg, 1983; 4. Freiburg, 1983 (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 5, 14, 16, 17).

[185] H a n s a c k, E. Die Vita des Johannes Chrisostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung. 1. Würzburg, 1975; 2. Freiburg, 1980; 3. Freiburg, 1984 (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 10, 13, 18).

[186] И л и е в с к и, П. Две слова на Климент Охридски и едно на Јован Егзарх во еден ракописен зборник од XV век. — Македонски јазик, 7, 1956, № 1, 73—98.

[187] К о н е с к и, Бл. Словата на Јоана Егзарха. — Македонски јазик, 8, 1957, № 1, 13—25 (същото в: К о н е с к и, Бл. Од историјата на јазикот на словенската писменост во Македонија. Скопје, 1975, 35—49).

[188] I u f u, I. Sbornicul lui Gherman (1359). — Ortodoxia, 12, 1960, 253—279.

[189] O l t e a n u, P.: 1. Contribuţii la studiul literaturii omiletica în vechile literaturii bulgariă şi română. — Romanoslavica, 14, 1967, 305—358; 2. Sintaxa şi stilul paleoslavei şi slavonei. Bucureşti, 1974, 288—297.

Мирчева[190], Кл. Иванова[191], Б. Ст. Ангелов[192], Г. Баранкова[193], Х. Кайперт[194], У. Федер[195], Д. Фрайданк[196], Е. Ханзак[197], М. Капалдо[198], М. Матеич[199], Т. Копреева[200], Фр. Томсън[201], Е. Вайер и Х. Миклас[202], Дз. Сато[203], Кр. Станчев[204]).

Текстологическите изследвания, свързани със съчинението на Черноризец Храбър „За буквите", също бяха сред предпочитаните от съвременните кирилометодиевисти. На първо място тук трябва да се спомене фундаменталното издание на К. Куев, в което за пръв път беше представена цялост-

---

[190] Иванова-Мирчева, Д.: 1. Йоан Екзарх Български. Т. 1. Слова. С., 1971; 2. Среднобългарска преработка на Похвалата на Йоан Екзарх за Йоан Богослов. — Старобългарска литература, № 4, 1978, 47—54.

[191] Иванова-Константинова, Кл.: 1. Пълен текст на Словото за Сретение от Йоан Екзарх. — Изв. Инст. бълг. език, 20, 1971, 239—262; 2. Словото за Преображение от Йоан Екзарх (Текстологически бележки). — Старобългарска литература, № 4, 1978, 55—73; 3. Неизвестен препис на Екзархово слово в състава на Ягичевия Златоуст. — В: Изследвания върху историята и диалектите на българския език. С., 1979, 182—196.

[192] Ангелов, Б. Ст.: 1. Извороведски приноси. . ., 367—368; 2. За едно неиздирено съчинение на Йоан Екзарх. — Palaeobulgarica, 8, 1984, № 1, 115—117; 3. Йоан Екзарх — преводач на тълковно евангелие. — Език и литература, 39, 1984, № 1, 64—67.

[193] Баранкова, Г. С.: 1. К текстологическому и лингвистическому изучению „Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского. — В: Восточнославянские языки. Источники для их изучения. М., 1973, 172—215; 2. Опыт лингво-текстологического анализа списков „Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского, хранящихся в ГБЛ. — Записки отдела рукописей, 35, 1974, 104—121; 3. О взаимоотношениях „Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского и „Толковой Палеи" (Текстолого-лингвистический аспект). — В: История русского языка. Исследования и тексты. М., 1982, 262—277.

[194] Keipert, H.: 1. Ein neues Werk Johanns des Exarchen? — Zeitschrift für Slavische Philologie, 37, 1974, 356—370; 2. Griechischslavische Übersetzungsprobleme bei einem fachsprachlichen Adjektivtyp (Die Adjektive auf -τινός im Bogoslovie Johannes des Exarchen). — In Studia slavico-byzantina et Mediaevalia Europensia. V. 1. Исследования по славяно-византийскому средневековью. С., 1988, 201—216.

[195] Ведер, У. Една новооткрита сбирка. . ., 12—16.

[196] Freydank, D. Die Himmelfahrtschomilie 'Veselite se nebesa' des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen. — Zeitschrift für Slawistik, 20, 1975, № 3, 382—390.

[197] Hansack, E.: 1. Der Übersetzungsstil des Exarchen Johannes. — Palaeobulgarica, 1, 1977, № 3, 33—59; 2. Der Übersetzungsstil des Exarchen Johannes. — Die Welt der Slaven, 24, 1979, 121—171; 3. Die theoretischen Grundlagen des Übersetzungsstils des Exarchen Johannes. — Die Welt der Slaven, 26, 1981, 15—36.

[198] Capaldo, M.: 1. Jean l'Exarque en tant que compilateur et traducteur. — Полата книгописьная, № 3, 1980, 69—89; 2. Pour l'édition des sermons attribués à Jean l'Exarque. — Балканско езикознание, 25, 1982, № 1, 19—39; 3. Art compilatoire et technique de traduction dans l'omilie de Jean le Prêtre sur le Baptême du Seigneur. — Полата книгописьная, № 8, 1983, 2—14; 4. La source principale du Sermon sur la Nativité, attribué à Jean l'Exarque. — Полата книгописьная, № 9, 1984, 3—29.

[199] Матеич, М. Хилендарски препис на „Слово за Сретение" от Йоан Екзарх. — Старобългарска литература, № 9, 1981, 82—97.

[200] Копреева, Т. Н. Неизвестные отрывки из „Богословия" Иоанна Экзарха Болгарского в списке XV в. (Болгарские истоки книжного Возрождения на Руси). — Palaeobulgarica, 7, 1983, № 4, 93—100.

[201] Thomson, Fr.: 1. The Eulogy of St. John The Divine Attributed to John the Exarch of Bulgaria. — Slavica Gandensia, 11, 1984, 129—158; 2. John the Exarch's Theological Education and Proficiency in Greek as Revealed by His Abridged Translation of John of Damascus' 'De fide orthodoxa'. — Palaeobulgarica, 15, 1991, № 1, 35-58.

[202] Вайер, Е., Х. Миклас. Преводачески похвати в Богословието на Йоан Екзарх в сравнение с по-късни паралелни преводи. — Старобългарска литература, № 19, 1986, 29—59.

[203] Сато, Дз. Языковые особенности произведения Иоанна Экзарха Болгарского „Шестоднев". — В: Comparative and contrastive studies in Slavic languages and literatures. Japanese contributions to the Tenth International Congress of Slavists. Sofia, September 14-21, 1988. Tokyo, 1988, 61-79.

[204] Станчев, Кр. Словата на Йоан Екзарх Български. — Старобългарска литература, № 25—26, 1991, 66—72.

но ръкописната традиция на творбата, бяха изяснени важни въпроси, отнасящи се до авторството, времето и мястото на създаването на „За буквите“ и до първоначалния авторски текст[205]. Появиха се и многобройни други текстологически трудове, посветени на проблемите на авторството, на изворите на произведението, на ръкописната му традиция, на характера на първоначалния текст, публикувани бяха и няколко опита да се подготви критически текст на „За буквите“ (Р. Нахтигал[206], А. Достал[207], В. Ткадлчик[208], Й. Влашек[209], Р. Пикио[210], Ф. Мареш[211], Ст. Гечев[212], А. Джамбелука-Косова[213], Ив. Добрев[214], М. Дамянова[215], Т. Ямамото и Дз. Сато[216], Р. Марти[217], К. Куев[218], Кл. Иванова[219], Св. Николова[220], Я. Трембоволски[221], Дж. Дзифер[222]).

Очевидно е, че интензивното развитие на съвременните кирило-методиевски текстологически изследвания и важните резултати, постигнати в тях, разкриват добри перспективи за следващите проучвания. При това положение веднага възниква въпросът: в какви направления би трябвало да се

---

[205] Куев, К. Черноризец Храбър. С., 1967. Трудовете на К. Куев върху текстологическите проблеми на Храбровото сказание от 1956 г. нататък са отразени в: Шверчек, Л. Библиография на трудовете на проф. Куйо Куев (1934—1989). — Palaeobulgarica, 14, 1990, № 1, 7—15.

[206] Nachtigal, R. Nekai pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Konstantina Cirila. — Slavistična revija, 1, 1948, 5—18.

[207] Dostál, A. Les origines de l'apologie slave par Chrabre. — Byzantinoslavica, 24, 1963, 236—246.

[208] Tkadlčík, V. Le moine Chrabre et l'origine de l'écriture slave. — Byzantinoslavica, 25, 1964, 75—92.

[209] Vlášek, J. Quelques notes sur l'apologie slave par Chrabre (Essai d'une conception nouvelle). — Byzantinoslavica, 28, 1967, 82—97.

[210] Picchio, R.: 1. On the Textual Criticism of Xrabr's Treatise. — In: Studies in Slavic Linguistics and Poetics in Honor of Boris O. Unbegaun. New York-London, 1968, 139-147; 2. Questione della lingua e Slavia cirillomethodiana. — In: Studi sulla questione della lingua presso gli slavi. Roma, 1972, 86—108.

[211] Mareš, F. V. Hlaholice na Moravě a v Čechách. — Slovo, № 21, 1971, 140—152.

[212] Гечев, Ст. Към въпроса за авторството на Храбровата апология. — Литературна мисъл, 19, 1975, № 4, 87—101.

[213] Коссова, А. Руската преработка на „За буквите“ от Черноризец Храбър. — Литературна мисъл, 22, 1978, № 4, 107—122; Черноризец Храбър. О писменехъ. Критическо издание, изготвила Алда Джамбелука-Коссова. Словоуказател, изготвила Екатерина Дограмаджиева. С., 1980.

[214] Добрев, Ив. За отношението на Черноризец Храбър към едно разсъждение на Псевдо-Теодосий. — Език и литература, 33, 1978, № 3, 38—40.

[215] Дамянова, М. Об одном интересном моменте в неисследованном списке сочинения Черноризца Храбра „О писменех“. — Palaeobulgarica, 2, 1978, № 3, 80—86.

[216] Ямамото, Т. Храбър и групирането на глаголическите букви. — Бюлетин на японската асоциация на русистите, 1980, № 2, 1—15 (на японски език); Сато, Дз. По поводу состава алфавита в списках сочинения Храбра „О писменехъ“. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 4, 50—55.

[217] Марти, Р.: 1. Стилистические особенности апологии Храбра. — Старобългарска литература, № 10, 1981, 59—70; 2. Textologische Probleme der Apologie Chrabrs. — Anzeiger für slavische Philologie, 14, 1983, 117—147.

[218] Куев, К: 1. Нов препис от Храбровото сказание. — В: Литературознание и фолклористика. С., 1983, 77—81; 2. Черногорският препис на Храбровото сказание. — Palaeobulgarica, 12, 1988, № 3, 103—112.

[219] Иванова, Кл. Един вероятен източник на „За буквите“ от Черноризец Храбър. — В: Литературознание и фолклористика. С., 1983, 82—88.

[220] Николова, Св. Проблемът за пълното издание. . ., с. 14.

[221] Трембовольский, Я. Древнеболгарский памятник „О писменехъ Черноризца Храбра“ на Руси. — Palaeobulgarica, 13, 1989, № 4, 68—90.

[222] Ziffer, G. Sul testo e la tradizione dell'Apologia di Chrabr. — Istituto Universitario orientale. Annali del Dipartamento di studi dell'Europa orientale. Sezione Slavistica, 1, 1992, 1—37.

насочват бъдещите текстологически трудове в областта на кирилометодиевистиката? За да се определят тези направления, отначало трябва да се изясни общата цел, към постигането на която би трябвало да са ориентирани кирило-методиевските текстологически проучвания. Едва ли може да има съмнение, че тази цел може да бъде само една — преодоляването на съществуващия сега парадокс при наличието на многобройни високорезултатни текстологически трудове науката почти да не разполага с текстове, възможно най-близки до авторските — нито на изворите за живота и делото на Кирил и Методий, нито на преводните и оригиналните творби на създателите на славянската писменост, нито на съчиненията на учениците и последователите на славянските просветители, работили в България. Безспорно установяването на тези текстове ще създаде необходимата надеждна основа, върху която могат безусловно да се изграждат всички езиковедски, исторически, историко-литературни и други изследвания по кирилометодиевистика, които и до ден-днешен поради липсата на такава основа неизбежно носят отпечатъка на известна условност, а в някои случаи дори достигат до неточни и неверни заключения.

За да могат да бъдат установени възможно най-близките до авторските текстове както на кирило-методиевските извори, така и на съчиненията на Кирил и Методий, на техните ученици и последователи, несъмнено трябва да се премине от етапа на частични проучвания на отделни текстологически проблеми, етап, в рамките на който се осъществяваха досегашните текстологически анализи в областта на кирилометодиевистиката, към етапа на обобщаващи изследвания както на всеки отделен текстологически проблем, така и що се отнася до цялостната текстологическа проблематика, свързана с кирило-методиевските извори и с творчеството на Кирил и Методий, Климент Охридски, Наум, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър. В този смисъл се очертават няколко актуални направления на съвременните кирило-методиевски текстологически проучвания. На първо място, това е проблемът за авторството на отделни творби и за обема на книжовното наследство на отделните автори. Тясно свързани с проблемите на атрибуцията са въпросите около времето и мястото на възникване на произведенията, които, що се отнася до кирило-методиевския кръг творби, също обикновено се разрешават посредством текстови доказателства. Много важно направление в съвременните текстологически изследвания трябва да бъде пълното издирване на всички свидетелства на ръкописната традиция и на всяко съчинение, и що се отнася до цялостното творчество на проучваните автори. Работата в това направление би трябвало да върви успоредно с пълния текстологически анализ и разкриването на историята на текста във всички случаи. В резултат естествено текстологическите изследвания трябва да продължат в посоката на установяването на облика на авторския текст.

Работата в тези направления ще даде възможност да се осъществят няколко фундаментални издания, чиято липса днес се чувствува осезателно. На първо място, това е критическото издание на кирило-методиевските извори, за подготовката на което днес има благоприятни условия и над което вече се работи. На второ място, в недалечно бъдеще би могло да се изготви пълно научно издание на творчеството на Кирил и Методий. Крайно наложително е да се представи в пълни критически издания, изработени на равнището на съвременните текстологически изисквания, творчеството на Климент Охридски, Наум, Константин Преславски, Йоан Екзарх и Черноризец Храбър. Успешната работа върху тези издания несъмнено ще бъде от огромна важност за развитието на кирилометодиевистиката изобщо и ново доказателство за голямото значение на съвременните текстологически изследвания в областта на кирило-методиевската проблематика.

ИВАН БУЮКЛИЕВ

ЗА СЛЕДИТЕ ОТ АНТИЧНОСТТА В ПРАВОСЛАВНИТЕ СЛАВЯНСКИ ТЕКСТОВЕ

Дълбоката криза, в която античният свят изпада в първите векове на новата ера, създава благоприятни условия за широкото разпространение на християнската религия. Тази религия, носителка на един свеж и жизнен идеализъм, не само надмогва скептицизма на обикновените граждани и им предлага възможност за духовно спасение, но печели на своя страна и мнозина от големите интелектуалци на епохата.

Десетилетия наред християните са подложени на жестоки гонения, но това само повече ги сплотява и увеличава привържениците им. Макар че в първите векове са принудени от преследвачите си да живеят в катакомби, те упорито бранят чистотата на своята идеология. Гоненията на християните не избавят преследвачите им от необходимостта да се съобразяват тази млада и жизнеспособна сила.

Но едва император Константин Велики (280—337) решава да легализира чрез Миланския едикт от 313 г. християнската религия. С този акт той се стреми да спечели на своя страна християнската църква с нейната изградена вече йерархия, за да въведе ред и установи стабилна власт в империята. Този акт обаче не му създава необходимата сигурност и увереност в старата столица, поради което решава да премести административния център на ново място, необременено от предразсъдъците на консервативни традиции.

Изборът му пада на един почти неизвестен дотогава град на Мраморно море и през 330 г. се пренася в новата столица Византион. Този град, разположен на полуостров и защитен естествено от три страни, представлявал естествена крепост срещу варварите, които и по-късно често са спирали пред стените му. Така възниква Византия. Ето как се възпява новата столица в една византийска хроника от XII в. (хрониката на Константин Манасий, преведена и на български през XIV в.):

Ἐκεῖθεν μεταθέμενος στρέφει τὴν γνώμην ὅλην
Ἐπὶ τὴν πανευδαίμονα πόλιν τῶν βυζαντίων,
Καὶ πόλιν ὀλβιόπολιν αὐτῇ προσανεγείρει,
Πόλιν τὴν μεγαλόπολιν, πόλιν τὴν νέαν Ῥώμην,
Ῥώμην τὴν ἀῤῥυτίδωτον, τὴν μήποτε γηρῶσαν,
Ῥώμην ἀεὶ νεάζουσαν, ἀεὶ καινιζομένην,
Ῥώμην ἀφ' ἧς προχέονται χαρίτων αἱ συρμάδες,
Ἥν ἤπειρος προσπτύσσεται, θάλασσα δεξιοῦται,
Ἠπίως ἀγκαλίζονται παλάμαι τῆς Εὐρώπης,
Ἀντιφιλεῖ δ' ἑτέρωθεν τὸ τῆς Ἀσίας στόμα[1].

[1] Migne. Patrologia graeca. T. 127. Paris, 1864, p. 308. Български превод: „. . .и преминавайки оттук, насочва мисълта си към византийския прославен град и там издига град на градовете славен, града нови Рим, Рим, силно укрепен и който не познава старост,

Когато Константин Велики извършва този исторически акт, византийското общество не е монолитно нито в народностен, нито в религиозен смисъл. Християнството наистина е представлявало алтернатива, която е можела да заличи етническата и религиозната пъстрота, но то съвсем не се е наложило изведнъж[2].

До смъртта на Константин Велики през 337 г. християнската религия е била възприета от една малка част от обкръжението на императора. Това е свързано и с особеното положение, което личността на императора е трябвало да заеме с оглед на новите представи за устройството на държавата и света. Смятало се е за чест да бъдеш избран лично от владетеля, защото той, избиран изцяло от обществото на смъртни, е натоварен с божествената мисия да донесе мир на земята. „Както съществува само един Бог и един закон на небето, така и на земята трябва да съществува само един върховен управител, който като наместник на Бога изисква послушание и набожност от целия човешки род."[3]

Срещу хаотичния свят от последните векове на елинизма, описан така добре в Диалозите на Лукиан, християнството предлага свят, организиран върху строги принципи, свят, изграден поне привидно върху божествената система, отразена в Новия завет. „Вярата в божествената съдба на Източния Рим и в изключителното елинистично право на културата се изгражда върху съзнанието на православието (т. е. верния начин да се мисли в материята на вярата) и на божествената благодат, проявявана непрекъснато към избрания народ."[4]

Масовото покръстване на образованите хора в тази ранна епоха е по-скоро символичен акт на приобщаване към новата държавна религия, отколкото вътрешен екстаз и това няма съществено отражение върху гражданското им поведение. Старите идеали, типични за римляни и гърци, достойнството и доблестта като морални качества и елементи от античната философия проникват и в новата доктрина[5].

Това взаимно проникване се отразява и върху формалните черти на ранохристиянската литература. Първите християнски текстове, които се появяват на местата, където на времето е процъфтявала античната софистика и реторика, изглеждали груби и необработени в очите на писатели и философи. Поради това не липсват и опити отделни евангелски и апостолски текстове да се преработят в хекзаметри. В първите векове и вярващите се държали в църквата, както преди това на площадите при срещите си с ораторите, и ръкопляскали при вдъхновените слова на раннохристиянските проповедници[6].

Това е лесно обяснимо, като се има предвид, че и първите християнски писатели, и отците на християнската църква произхождат от утвърдените антични реторски школи в Александрия, Антиохия, Газа или Атина.

Тази двойственост се проявява в облика на творците и в характера на литературата. Един и същ поет разработва както сюжети на древни митове, така и евангелски мотиви. Типичен пример в това отношение е византий-

---

Рим, вечно подмладяващ се и вечно обновяван, Рим, от който се разливат реки благодатни, когото море обима и суша обгръща, разпростерни го поемат длани европейски, от другаде го целуват уста азиатски."

[2] Storia del Mondo Medievale. 3. L'impero bizantino. Red. J. M. Hussey, D. M. Nicol, G. Gowan, Milano, 1984 (превод от английски, с. 72).

[3] Storia del Mondo medievale. . ., p. 29.

[4] Пак там, с. 31.

[5] Пак там.

[6] H a u p t o v á, Z. Antické tradice ve velkomoravském písemnictví. — Listy filologické, 101, 1978, с. 142. Срв. също: B u j u k l i e v, I. Antika a stredoveká bulharská jazyková kultura. — Slavica Slovaca, 25, 1990, 56—63.

ският поет Ноно (или Нон) от Панополис (IV—V в.). От една страна, той съживява мита за Дионисий, от друга страна, пише и парафраза в хекзаметри на Евангелието от Йоан.

Византийската теология се изгражда до голяма степен върху античната философия. Идеите на Аристотел, Платон, както и на неоплатониците Плотин и Прокъл намират своеобразно отражение в изграждането на християнската философия. Това личи ясно в произведенията на Дионисий Ареопагит — „Небесна йерархия", „Църковна йерархия", „За имената на Бога" и „Мистична теология"[7].

Трудно е да се проследи днес влиянието на класическата гръцка литература върху византийската цивилизация като цяло. Не може да се пренебрегне едно важно достойнство на византийското общество — интересът към образование, който не отличава само обществото в столицата. Дори в отдалечените села и градове младежите посещават училища към църквите или манастирите или се учат от пътуващи учители. За такъв пътуващ учител се споменава и в Житието на Константин Философ — Кирил: **въшь же въ мнѡгы бесѣды и оумь велiи, не могы разоумѣти глъбины, въ оуныниѥ велико въпаде. Странь'же нѣкои бѣ тоу, оумѣѥ граматiкiю, и къ нѣмоу шь, молѣше и, на ногоу емоу падае, добрѣ наоучити и художьствоу граматическомоу. Онь же талантъ свои погребь, рече къ нѣмоу: „Юнѡше, не трoужан се, ѡрекль есмь никогоже оучити сему въ вьсе мое дни житiа."**[8]

В резултат на дълбоката криза, в която империята изпада през VII и VIII в. — т. нар. „тъмни векове", тя загубва източните провинции — Палестина, Сирия, Египет, Северна Африка. Разпространението на исляма в тези области се отразява негативно върху престижа на империята и има отражение върху вътрешния духовен живот, белязан от надмощието на иконоборците.

През IX в., епохата, която има непосредствено отношение към християнизацията на българското общество, се поставя началото на културен подем, който, справедливо или не, се определя като възраждане, ренесанс за Византия. В неговите външни прояви виждат преди всичко събирането, преписването и проучването на древни ръкописи, съдържащи както съчинения на антични автори, така и текстове по теология и философия. Сред дейците на това движение на първо място изпъква личността на Йоан Граматик, „iniziatore e il cervello del secondo periodo iconoclastico"[9].

Любопитно е, че тъкмо сред късното иконоборство се заражда този своеобразен класицизъм, защото и другата голяма личност, допринесла за неговото утвърждаване, е от същата среда — става дума за големия византийски интелектуалец Лъв Философ, известен като математик, геометър, астро-

---

Италианският историк Паоло Бреци с основание разглежда класическата култура не само като компонент, но и като стълб на средновековното общество: „. . . non vi è dobbio che il messaggio religioso cristiano, la tradizione culturale classica e gli ordinamenti politici romani sono la base e i pilastri fondamentali di tutta la costruzione medievale, anche se ciascuno di quegli elementi fu, in quel tempo ed ambiente, accolto ed interpretato in una maniera particulare, fu adatto alla mentalità dell' epoca e venne tradotto in forme che sono valide solamente se considerate in un prospettiva speciale" (B r e z z i, P. La civiltà del Medioevo Europeo, I, Roma, 1985, p. 15).

[7] D i o n i g i A r e o p a g i t a. Tutte le opere. Milano, 1983.

[8] К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 90.

[9] „Инициатор и ум на втория период от иконоборството" (I m p e l i z e r i, S. Fozio: la rinascita culturale del IX secolo a bizanzio. — In: Studia slavica medievale et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986, p. 336).

ном и медик (ἰατροσοφιστής). За него италианският учен Салваторе Импелицери казва, че е „una figura di umanista non dissimile per certi aspetti dal nostro Petrarca“[10].

Лъв е поканен от император Теофил за преподавател във висшето училище при църквата „Св. Четиридесет мъченици“ в Константинопол. В това училище преподава почти до края на живота си с едно прекъсване от три години (между 840 и 843 г.), когато е архиепископ на Солун.

По-късно кесар Варда премества висшето училище в Магнаурския палат и тогава начело на този университет застава Лъв Математик. Между преподавателите се нарежда и младият тогава Фотий. Тъкмо в това училище учи и славянският първоучител и равноапостол Константин. Негов учител наред с Фотий е и Лъв Математик.

Младостта на Константин Философ съвпада с разцвета на Фотиевия класицизъм[11] и това безспорно дава отражение както върху формирането на неговата личност, така и върху началните импулси на славянската култура. Може би тук трябва да търсим най-ранните контакти между православната славянска цивилизация и класическата древност.

Самата образователна програма, която задължително е трябвало да следва младият Константин, напомня облика на късноантичните източни и западни школи със седемте свободни изкуства (artes liberales) и с двете степени — тривиум и квадривиум:

Егда же прнде къ Црнграду, въдаше его оучнтелємь да се оучнть. И въ трн мце навыкь граматнкію и прочїнхь се оученїн. Наоучн же се Омнрoу, и гєѡмнтрн, и оу Лъва и оу Фотѣ діалеѣїцѣ, и въсѣмь філософ'скынмь оученїємь; къ снм' же и рнторнкїн, и арнтмнтнкїн, и астрономїн и моусікїн и въсѣмь прочїнмь еллнн'скынмь художьство[12].

От това сведение може да се заключи, че Константин Философ е изучавал и познавал класическата гръцка култура. Но тя, изглежда, е била позната и на други писатели. Знае се, че Йоан Екзарх е бил изпратен да се учи заедно със Симеон — сина на българския владетел княз Борис-Михаил, и то в същото училище, в което е учил и славянският първоучител. В редица негови преводи и компилации присъствуват имената на гръцки философи и мислители. Иван Дуйчев посочва много любопитен пример — Йоан Екзарх споменава в своите писания дори един малко известен автор — Алкмей от Кротон, живял през VI в. пр. н. е.[13]

От прегледа, който прави големият наш медиевист, се вижда, че античната гръцка култура, но и не само тя, присъствува в литературната традиция не само през IX—X в., но и през Второто българско царство, а и далеч след неговата гибел, независимо от степента на проникване в езиковото и литературното съзнание на образованото българско общество. Съвсем основателно се отбелязва, че доколкото е позната в българска среда, тя е опосредствувана от византийската литература, и то само доколкото се вписва в

[10] „Фигура на хуманист, немного различна от определена гледна точка от нашия Петрарка“ (I m p e l i z e r i, S. Цит. съч., с. 337).

[11] Свързването на този класицизъм с името на Фотий става преди всичко заради двете му бележити съчинения: „Μυριοβιβλίον“, съдържащо бележки за 279 литературни съчинения, голяма част от които са на антични автори, и „Λεξικόν“, което „. . . ci da frutti dell' attività filologica ed esegetica di più antichi grammatici, riprende una tradizione ellenistica e tardo-antica“ (I m p e l i z e r i, S. Цит. съч., с. 340).

[12] К л и м е н т О х р и д с к и. Събр. съч. Т. 3, с. 91.

[13] Д у й ч е в, И. Древноезически мислители и писатели в старата българска живопис. С., 1978, с. 47.

християнската идеология, а не ѝ се противопоставя. Иван Дуйчев посочва и как се стига до помирение на двете култури — античната и християнската: „Така в резултат на един дълъг и мъчителен процес на колебание се стига до едно положително становище, което позволява това наследие да бъде попълно и цялостно използувано.“ И по-нататък: „ . . . благодарение на неколцина видни представители на патристичната литература Средновековието стига до едно „помирение“ между езическата древност и християнското учение.“[14] Посочва се, че апологетите на вярата не достигат до първоизворите, непосредствено до съчиненията на един или друг античен писател, а си служат със сборници от избрани изрази, флорилегии (антологии или цветосъбирания). Такива сборници са били познати и на православното славянство.

Наред с това обаче трябва да имаме предвид и някои високообразовани представители на източното славянство, преминали през различни европейски университети, които са имали възможност и по-непосредствено да овладеят античната (латинска и гръцка) култура.

Измежду тях на първо място трябва да бъде посочен Франциско Скорина. В неговата култура се съвместяват различни стихии: Скорина учи в Ягелонския университет в Краков, завършва в Падуа, посещава различни страни, установява се задълго в Прага. И когато говорим за компромис между античната и християнската цивилизация, непременно трябва да посочим неговия опит да извлече от библейските книги съдържанието на седемте свободни изкуства. Срв.: Хощеши ли уметн Граматику Или по рускы говорячи Грамотоу еже добре честн и мовнтн учнть, знандеши взупол'ном Бнблии ѵал'тыру ч'тн ее. Пак ли тн са любнть разуметн Лонку, она же учнть з доводом' розознатн правду ѡ кривды. Чтн Книгу светого Іова, Или Посланна светого Апостола Павла. Аще ли же помыслнши уметн Рторнку, еже естъ Красномов'ность, чтн книги Салоыоновы. А то суть три наукн Словесные. Восхощеш' ли пакъ Учнтн са Музнкн, тоестъ Певницн, Премножество стнховъ и песнен светыхъ по всен книзе сен знандеши.

Любо ли тн е уметн Ариѳ'метику, еже во крат'це А не омылне счнтатн учнть. Четвер'тын книги Моисеевы часто ч'тн. Пак ли имаши пред очима науку Геометрню, еже по рускы сказует са землемереннe, чтн Книги Іисуса Навина. Есть ли Астрономии или звездочетн, нандеш' на почат'ку книги сее о сотвореннн сол'ца и месеца, и звездъ, нандешъ Во иисусе Навине, яко стояло сол'неце на едномъ месте за целын день. Знандешъ во книгахъ Царствъ, Иже сол'неце воспять поступило неколико ступ'невъ. Знандешъ во светомъ Еуан'гелии о новосотворенон звезде часу нароженна нашего спаснтела Іса Хрта, Более во истин'ну чуднтн са превелнкон Божнен Мусншъ нпж' ли Учнтн са. А то суть сед'мъ наукъ вызволеныхъ (Предисловие към книга Битие)[15].

[14] Пак там, 56—57.

[15] Франциск Скарина. І яго час, энцыклапедычны давенднік. Минск, 1988, 10—11.

Засега е все още трудно и преждевременно да се прецени доколко античната култура е проникнала в православната славянска книжовност и в каква степен е обогатила философското, религиозно-догматичното и езиковото мислене на православното славянство. Трудно е дори да се определи до каква степен мисли на античните автори са били разпознавани и разграничавани от общия дух на византийската литература.

Поради това ограничение ще се спра по-нататък върху два аспекта на античното наследство и отражението му в православните славянски текстове: проникването на паремии, известни ни от древни автори (без това да означава, че са заети пряко от тях), и значението на антични граматически теории за тълкуването и опознаването на свойствата на собствения език.

Изрази от първия тип срещаме още в Житието на Константин Философ:

Събравь же съборь цр҃ь и призва Кѡнстантина Философа. И сътвори слышати рѣчь сію, и рече: „Вѣм' те трудна соуща, філѡсофе, нъ потрѣба є҆ тебѣ тамо нти; сію бѡ рѣчь не можеть нынь никтоже исправити якоже ты.“ Ѡ҆вѣщавь же філосѡфь: „И трудьнь сын и больнь тѣлѡ҆м, съ радостію идоу тамо, аще имають боуквы въ езыкь свои.“ Гла же цр҃ь къ нѣмоу: „Дѣдь мои и wц҃ь мои и иныи mnogi, искавше того, нѣсоуть обрѣли, и како азь могоу то wбрѣсти?“

Філосѡфь же рече: „И кто можеть на вѡдоу бесѣдоу писати и неретническо име себе обрѣсти?“[16]

В случая се актуализира древна паремия. От многото ѝ варианти ще посоча този, познат ни от диалога „Федър“ на Платон: Οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι[17] (LXIc).

В тази реплика на Сократ „писането върху водата“ се асоциира с ритуалното, празничното (на шега) сеене на земеделеца, от което той не очаква плодове.

В текста на житиеписеца „писането върху водата“ се свързва с правенето на нещо несъществуващо, което от своя страна носи заплаха за обвинение в еретичество (единственият първосъздател е Бог!). Независимо от тази чисто християнска актуализация тази паремия не губи и първичния си смисъл на „правене на нещо безполезно, преходно, което не носи плодове“.

Този първичен смисъл се запазва и в късни византийски текстове и чрез тях прониква и в българската традиция. Срв. например следните стихове в хрониката на Константин Манасий:

Ὁ δὲ σημάνας ἐν γραφῇ ταῦτα τῇ βασιλίδι
Ἐπὶ κουρίας τὲ τυχεῖν ἐκ ταύτης ἱκετεύεις,
Ὡς ἔγνω πάντα μάταια τεχνόμενος καὶ πράττων
Καὶ γράφειν τὸ λεγόμενον ἐπιχειρῶν εἰς ὕδωρ[18].

---

[16] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3, с. 104.

[17] „Значи той няма сериозно да седне „на вода да ги пише“ и служейки си с перо и мастило, да сее слова, неспособни както да помогнат сами на себе си, опрени на словото, тъй и да обучат добре в истината“ (Platonis dialogi, secundum, ex recognotione Caroli Friderici Hermanni. Vol. II, editio stereotypa. Lipsiae, 1909, 61, c. 265).

[18] Migne. Patrologia graeca. T. 127. Paris, 1864, p. 389.

Ѻ́нъ же назнаменавъ писанїемь снѣ цр҃ц҃н.
и помощїи оулоучитн ѿ неѫ помолнв сѧ посла.
да ꙗко же разоумѣ сѧ вьсѣ вѣсоуе начинаѫ и творѧ.
и писатн еже глѧ начинаѫ на водѣ[19].

С изразите τὸ λεγόμενον и еже глѧ обикновено се въвежда мисъл (сентенция) на древните мъдреци или паремия (пр҃нтъча). Вписването на паремията в контекста е свързано и с други формални средства — въвеждането на финални или вътрешни рими. Тези рими са най-често граматически (хомойотелевти). Срв.:

и кто можеть на воду бесѣду писатн
и неретничьско нме себѣ обрѣсТН[20].

За да се избегне подозрението, че това може да е случайно, ще посоча още няколко подобни паремии от Житието на Константин Философ:

Не подобно ѥ̀ въ есень цвѣть нскѧТН
нн старца на воньскоу гнѧТН
ꙗко юнношу нѣкоего Нестора[21].

Тази структура наистина е подсказана от гръцката първооснова (Ив. Дуйчев установи, че подобна паремия се среща в писмата на Григорий Богослов), но не трябва да се забравя, че тя е трябвало да бъде направена със средствата на собствения език. А това означава, че при възприемането на чуждата основа се търси начин да се съхранят всички равнища. Срв.:

. . .Ἐν μετοπώρῳ τὰ ἄνθη τοῦ λειμῶνος αἰτΕΙΣ
καὶ γεγηρακότα ὁπλίζΕΙΣ.
τὸν Νέστορα ἐμὲ τὸ νῦν ἀπαιτῶν δεξιὸν εἰς λόγους[22].

Същият похват е използуван и в друга паремия, приписана от житиеписеца на сарацините:

дрѣво, нже прьвѣе трьнь сътворНТЬ
напослѣдькь сладькь плодь прнплодНТЬ[23].

Наред с рими, маркиращи семантично завършени сегменти, се използуват вътрешни рими, с които се обвързва протазисът с аподозиса. Срв.:

Wгнь нскоушаЄТЬ злато и сребрw
а ч҃лкь оумw̃ wсѣкаЄТ лъжу ѿ нстнны[24].

С този похват се срещаме и в други текстове, което показва, че подобни изразни средства не са случайно попаднали, а са съзнателно търсени. В хрониката на Константин Манасий на император Тиберий се приписва следната паремия:

роуно wстрнзѧТН хощѫ овцамъ,
нж не прнстрнзѧТН лютѣ даже до кожж[25].

[19] Дуйчев, И. Летописта на Константин Манаси. С., 1963, 284—285.
[20] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3, с. 104.
[21] Пак там, с. 92.
[22] Duicev, I. Constantino Filosofo-Cirillo e Giovanni VII Grammatico. — Зб. радова Византолошког института, 12, 1970, 15—19.
[23] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3, с. 102.
[24] Пак там, с. 101. Поговорка, сходна на тази, се приписва на Хилон, отнасян според Диоген Лаерций към седемте мъдреци на древността. Срв. Crescenzo, L. de. Storia della filosofia greca. I presocreratici. Milano, 1987, p. 23.
[25] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3, с. 152.

Институт за литература БИБЛИОТЕКА
БАН БИБЛИОТЕКА

И тук римите са подсказани от гръцката основа:

Τὸν πόκον περικείρεΣΘΑΙ βούλομαι τῶν προβάτων,

Ἄλλ' οὐ ζουρᾶΣΘΑΙ δυσμενῶς μέχρις ἐπιδερμίδος[26].

Стремежът да се съхранят формалните особености на гръцките паремии подсказва, че средновековните книжовници не са пренебрегвали формалните характеристики на речта.

Наподобяването на гръцките паремии е породило появата на неочаквани и рядко срещани в други текстове изразни средства, с което се обогатява техническото въоръжение на книжовния език. А това има важно значение за езиковата култура. Известно е, че в старогръцката литература поговорките са породили своеобразен стихов размер, наречен τὸ παροιμιακὸν μέτρον (букв. пословичен размер) — анапестов диметър с каталексис.

Изброените особености характеризират не само средновековните български поговорки, но се срещат и в народните пословици, поговорки (притчи). Дори само в това да се ограничаваше влиянието на античната традиция върху православната славянска книжовност, тя пак би заслужавала специално внимание.

Наред с обогатяването на езика със сентенции, паремии и други метафорични изрази, често редактирани в християнски дух, античната култура е спомогнала и за разбирането на славянския език като същност и инструмент за постигането на божествената истина.

Този въпрос отново привлича вниманието на изследвачите, и то най-вече заради идеите, съдържащи се в единствения псевдограматически трактат „Wсьмь честнн слова". Това съчинение, колкото и непълно да представя осемте части на речта и колкото и фрагментарни да са характеристиките на отделните описани части, отразява идеи на класическата граматическа мисъл.

Италианската славистка Силвия Тоскано открива влиянието на следните съчинения на елинистичната и византийската литература върху него: „Граматическото изкуство" на Дионисий Тракийски (170—90); схолиите към граматиката на Дионисий; „Предисловията" („Пролегомена") и схолиите върху образците на Теодосий Александрийски (IV—V в.) от Георги Хировоск; граматиката на Псевдо-Теодосий Александрийски и „Еротемата" на Мануел Москопуло (род. ок. 1265)[27].

Тоскано дори изтъква, че „ . . . славянският трактат върху осемте части на речта се извежда от тази граматическа традиция, на която „Техне" (граматиката на Дионисий Тракийски — б. а., И. Б.) е първо известно свидетелство"[28].

На друго място авторката установява, че порядъкът, в който се излагат частите на речта в трактата, съвпада с реда, посочван и от Дионисий Тракийски:

Сѹтъ же оубо слова честнн wсмь ѥлнка глаголемь н пишемь. вьнѣ снхъ ннчтоже ѥсть. сѹтъ же сѥ. нме, рѣчь, прнчестне, разлнчїе, место-нмене, прѣдлогъ, наречїе, сѣѹзъ. Τοῦ δὲ λόγου μέρη ἐστιν ὀκτώ: ὄνομα, ῥῆμα, μετοχή, ἄρθρον, ἀντωνυμία, πρόθεσις, ἐπίρρημα, συνδεσμός[29].

Голямо е значението на класическата граматическа традиция, достигнала до славянския свят чрез византийските автори, за изграждането на сла-

[26] Migne. Patrologia graeca. T. 127, p. 293.

[27] Toscano, S. L'articolo nel trattato slavo sulle otto parti del discorso. — Ricerche Slavistiche, 29—31, 1982/1984, 24—25.

[28] Пак там, с. 25.

[29] Toscano, S. La „definizione" del nome nel trattato sulle otto parti del discorso. — Europa Orientalis, 6, 1987, p. 27.

-янската граматическа терминология. Ще се позова само на няколко харак-ерни примера от гръцко-славянския словник на Е. Вайер[30]. Показателни са -акива названия, с които си служим и до днес, като падежь или паденїе за πτῶσις, нарѣчїе за ἐπίρρημα (отнесено към рѣчь за ῥῆμα — сказуемо или глагол), повелѣньнь за προστακτικός (повелителен, заповеден — термин, известен още от Аристотел).

Любопитно е, че в отделни случаи славянските книжовници се стараят да изградят метафори, които точно отговарят на гръцката основа. Така например гръцката дума συζυγία означава 'съюз, връзка, компания; брачна или сексуална връзка; конкубинат или съпружество'. Името се извежда от глагола συζυγέω 'впрягам заедно (в един ярем)'. Само като граматически термин συζυγία означава както спрежение, така и склонение. Явно в обвързването на формите на думите (глаголи или имена) е намирано сходство със свързването (впрягането) на добичета в ярем или на лицата в брачен или друг съюз.

Подобен пренос е осъществен и в латински, където coniugatio има отношение към coniugium 'брачен съюз', 'съпруг', 'съпруга'. Като граматически термин думата се ограничава само в означаването на спрежение.

В славянския граматически трактат сѫпрѫжьство почива върху същата образна система и означава същата категория. Срв. сѫпрѫгъ 'две добичета, впрегнати в ярем', 'съпружеска двойка'. Като граматически термин сѫпрѫжьство означава спрежение, както личи от следния контекст[31]:

нніѧ же послѣдующа рѣчи скажемь. іаже сѫ се. нзложенне. залогь. внди. начрьтанніа. чнсла. wбразы. врѣмена. и сѫпрѫжьства.

Едва ли може да се оспорва, че създаването на названия за определени граматически категории от собствения език означава и осъзнаване на неговите свойства и неговото своеобразие.

Проблемът за античното влияние върху православната славянска езикова култура е все още трудно разрешим. Но няма съмнение, че неговото проучване ще осветли нови черти на славянската средновековна култура.

[30] Weiher, E. Die älteste Handschrift des grammatischen Traktats „Über die acht Redeteile". — Anzeiger für Slavische Philologie, Bd. 9, 2. Gedenkschrift für Josef Matl. Graz, 1977, 426—427.

[31] Да не говорим, че и в съвременния термин *спрежение* прозира същият образ на *впрягането*, на *впряга*.

ГЕОРГИ ДАНЧЕВ

ВЕСТИ ЗА ДЕЙНОСТТА НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ, СЪХРАНЕНИ ЗА НАУКАТА ОТ ВЛАДИСЛАВ ГРАМАТИК

В книжовното наследство на мнозина старобългарски писатели и книжовници преписвачи, живели по различно време през Средновековието, са съхранени в една или в друга жанрова форма разнообразни вести за дейността на Кирил и Методий. Това са или преписи на произведения, сътворени от двамата солунски братя, или съчинения на прославящите ги писатели (жития, похвални слова, служби, тропари, полемични творби и др.), или по-късни преписи на тези произведения, направени от трудолюбиви техни следовници. Отдавна литературната история е оценила по достойнство стореното в тази насока както от видните преки Кирило-Методиеви ученици, така и от близките и по-далечните им последователи: Климент Охридски[1] и Константин Преславски[2], Йоан Екзарх[3] и Черноризец Храбър[4], Евтимий Търновски[5] и Григорий Цамблак[6], Константин Костенечки[7] и др.

Настоящото проучване има за задача да насочи вниманието ни към заслугите на един книжовник от втората половина на XV в. за съхраняване

---

[1] Ундольский, В. М. Климент епископ словенский, с предисловием П. А. Лаврова. М., 1895; Балас чев, Г. Климент епископ словенски и службата му по стар словенски превод. С., 1898; Vondrák, V. Studie z oboru cirkevněslovanského písmenictvi. V Praze, 1903,; Теодоров-Балан, А. Свети Климент Охридски в книжовния помен и научното дирене. С., 1919; Снегаров, И. Свети Климент Охридски. С., 1927; Киселков, В. Сл. Климент Охридски. С., 1941.

[2] Jagić, V. Nedjelna propovijedanja Konstantina prezvitera Bugarskogo po starosrpskom rukopisu XIII vjeka. — Starine, Zagreb, 1873, № 5; Соболевски, А. И. Епископ Константин. — СбНУ, 18, 1901; Костић, Д. Бугарски епископ Константин — писац службе св. Методију. — Byzantinoslavica, 1937—1938, № 7.

[3] Калайдович, К. Йоан Ексарх болгарский. М., 1824; Архим. Панарет. Животът на Йоана Екзарха български. Станимака, 1914.

[4] Вилинский, С. Г. Сказание Черноризца Храбра о письменах славянских. Одесса, 1901; Mazon, A. Le moine Chrabr et Cyrile. — В: В. Н. Златарски [сборник]. С., 1925; Лавров, П. А. Кто был Черноризец Храбр? — Доклады Академии наук СССР. М., 1928; Куев, К. Черноризец Храбър. С., 1967.

[5] Сырку, П. А. К истории исправления книг в Болгарии. Т. 1, вып. 1: Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898:; Русев, П. Школата на Евтимий Търновски в манастира „Св. Троица". — В: Търновска книжовна школа. Т. 1. С., 1974, 27—38; Данчев, Г. Общобалканско и общославянско значение на Търновската книжовна школа — продължител на Кирило-Методиевото дело. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1981, 172—179.

[6] Киселков, В. Сл. Митрополит Григорий Цамблак. С., 1943; Харалампиев, И. Константин Костенечки и Григорий Цамблак за делото на Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1981, 188—197.

[7] Трифонов, Ю. Живот и дейност на Константина Костенецки. — Сп. БАН, 1943, № 66; Kujew, К. М. Konstantin Kostenecki w literaturze bulgarskiej i serbskiej. Krakow, 1950; Петков, Г. Евтимий и школата му според „Сказание о писменех" от Константин Костенечки.— В: Търновска книжовна школа. Т. 1. С., 1974, 531—544.

на вести за стореното от великите славянски просветители. Известен като съставител и преписвач на различни сборници, но и като автор на оригиналната „Повест за възстановяване на Рилския манастир и за пренасяне мощите на свети Иван Рилски от Търново в Рила", Владислав Граматик има значителни заслуги и за запазване на две от най-ценните творби за Кирил и Методий: Пространно житие на Константин-Кирил Философ и Похвално слово за Кирил и Методий. Чрез тяхното преписване той спомага не само за разпространяването им, но и за съхраняване на култа към солунските братя в земите на балканските народи.

На пръв поглед стореното от този старобългарски книжовник, отнасящо се до Кирило-Методиевото дело, не се очертава с някаква особена мащабност. Но съобразим ли се с факта, че извършеното от него в тази насока не носи белега на епизодичността, а на траен интерес, пред нас се откроява по-ярко значението му. В случая става дума за четири Владиславови преписа на споменатите вече две от най-значителните съчинения за живота и дейността на славянските просветители.

За пръв път в науката се заговорва за Владислав Граматик преди около век и половина, а поводът за това е поместеното в неговия Рилски панегирик от 1479 г. Пространно житие на Константин-Кирил Философ. Публикувайки в 1851 г. това житие по преписи от XV в., видният чешки славист Павел Й. Шафарик използува на първо място Владиславовия препис от 1479 г.[8] Този сборник, както е известно, съдържа и Похвално слово за Кирил и Методий.

Проучванията върху съдържанието на различните сборници на Владислав Граматик показват обаче, че за пръв път книжовникът насочва погледа си към съчиненията, посветени на Кирил и Методий, не при преписване на Рилския панегирик от 1479 г., а десет години по-рано — когато съставя Загребския сборник (1469), предназначен за видния старобългарски писател Димитър Кантакузин. В този сборник той помества редом с произведенията на видните византийски писатели Василий Велики, Йоан Златоуст, Анастасий Синайски, Андрей Критски, Йоан Дамаскин, Ефрем Сирин, Григорий Ниски, Епифаний Ерусалимски и някои произведения на старобългарската литература[9]. Между тях са и Пространното житие на Константин-Кирил Философ и Похвално слово за Кирил и Методий.

Включването на тези две произведения в сборника недвусмислено разкрива почитта и уважението на Владислав Граматик към солунските братя. Като се има предвид обаче обстоятелството, че този сборник е съставен и преписан по личната писмена поръка на Димитър Кантакузин[10], може да се допусне, че идеята да бъдат включени и тези две произведения е Кантакузинова. За жалост все още неоткритото Кантакузиново послание до Владислав Граматик, което е съдържало и конкретни указания и напътствия за съдържанието и характера на сборника, не ни позволява да бъдем категорични при отговора на въпроса, Владиславова или Кантакузинова е първоидеята и заслугата за присъствието на тези две произведения за Кирил и Методий в Загребския сборник от 1469 г.

Трябва да се подчертае трайният интерес на Владислав Граматик към тези две произведения. Рилският панегирик от 1479 г. категорично потвърждава Владиславовото отношение към делото на великите славянски просве-

---

[8] Šafarik, P. I. Život sv. Konstantina řeceneho Cyrilla. Z rukop. XV st., Památky drevniho pisemnistvi jihoslovanůl. V Praze, 1851, p. III сл.

[9] Данчев, Г. Владислав Граматик — книжовник и писател. С., 1969, 52—58.

[10] Пак там, 42—44; Данчев, Г. Димитър Кантакузин. С., 1979, 14—15.

тители, както и стремежа му да популяризира и запази за поколенията спомена за стореното от тях.

Показателно е и не бива да се забравя и обстоятелството, че Панегирикът от 1479 г. е бил предназначен за монасите от Рилския манастир и че в него са поместени и други произведения от старата българска литература, чиито автори са: Евтимий Търновски, Григорий Цамблак, Йоасаф Бдински, Димитър Кантакузин[11]. Тук Владислав Граматик включва като продължение на Евтимиевото житие на свети Иван Рилски и своята повест за последното пренасяне мощите на светеца от някогашната българска столица Търново в Рилския манастир.

Въпросът за старинността на Владиславовите преписи на Пространно житие на Константин-Кирил Философ и на Похвално слово за Кирил и Методий е особено важен. За да се изяснят неговата същност и значение, трябва да се отдели, макар и мимоходом, внимание на многобройността на преписите на тези произведения, с които днес науката разполага.

След откриването на пространните жития на Кирил и Методий от А. В. Горски в 1843 г.[12] броят на новооткритите преписи на Кириловото житие постепенно се увеличава. В продължение на десет години (през 1863, 1864 и 1873 г.) О. Бодянски издава текстовете на 16 негови преписа[13]. В 1920 г. Ал. Теодоров-Балан споменава, че „ръкописи с това житие са известни около две десетки [17], ала никой от тях не е по-стар от половината на XV век“[14]. След известно време М. Попруженко и Ст. Романски съобщават, че през 1933 г. от Житието на Кирил са им познати 29 преписа[15]. За значително по-голям брой преписи — 50, съобщават Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов при изданието на съчиненията на Климент Охридски (1973). Те допускат възможността за откриване на още преписи[16]. Същия брой споменава и Кл. Иванова при публикуване на Пространното Кирилово житие в новобългарски превод[17].

Къде е мястото на двата Владиславови автографа в поредицата от толкова многобройните преписи? Естествено, за да се отговори на този въпрос, те трябва да се сравнят с най-старите преписи на Пространното житие, а последните, както и Владиславовите, са от XV в. Преписи на житието от по-предни векове все още не са открити.

Проучванията и на други учени показват, че двата Владиславови преписа на Пространното Кирилово житие са едни от най-старинните. Съществуват и още няколко преписа от XV в., но с изключение само на един руски препис те са създадени в края на това столетие. Старинността на Владиславовите преписи е предпоставка и за разпространяване на житието чрез нови преписи, направени от Владиславовите сборници, а и за съхраняване на култа към Кирил и Методий.

Подобна роля, макар и в не такава степен, играят и другите два преписа на Владислав Граматик на Похвално слово за Кирил и Методий (от 1469

---

[11] Данчев, Г. Владислав Граматик. . ., 65—75.

[12] Горский, А. В. О св. Кирилле и Мефодие. — Москвитянин, № 6. М., 1843, 405—434.

[13] Бодянский, О. М. Чтения ОИДР. М., 1863, кн. II (№ 1—7, 1—224); 1864, кн. II (№ 8—12, 255—398); 1873, кн. I (№ 13—16, 399—534).

[14] Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. С., 1920, с. 68.

[15] Попруженко, М. Г., Ст. Романски. Библиографски преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирил и Методий. С., 1935, 27—33.

[16] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973, с. 30.

[17] Стара българска литература. Т. 2. Житиеписни творби. Съставителство и редакция Кл. Иванова. С., 1986, с. 500.

и 1479 г.). И те спомагат за поддържане на култа към двамата братя, и те разпространяват сред балканските народи вести за стореното от тях, макар че по отношение на старинността нямат особен приоритет.

Това похвално слово за славянските просветители е разпространено в две редакции: първична с около 30 преписа и вторична, позната в 4 преписа — два български и два сръбски[18]. Най-старият препис от първичната редакция е поместен в Успенския сборник от XII—XIII в. А от вторичната редакция най-стари са преписите на Владислав Граматик (от 1469 и 1479 г.), докато сръбските са съответно от 1598 г. в сръбски панегирик от манастира Хопово, Фружка гора[19], и в Хилендарския ръкопис № 444 (348) от 1626 г.[20]

Би трябвало да се изтъкне обстоятелството, че и четирите Владиславови преписа на споменатите произведения не само са създадени, но са и съхранени през следващите векове, а и до днес се пазят в земите на балканските славяни. За първия сборник се знае, че е завършен през 1469 г. в Жеглиговския манастир „Света Богородица", наричан още „Матейче", намиращ се в подножието на Скопска Черна гора[21]. Известно е, че по-късно, в средата на XIX в., Иларион Руварац го открива в книгохранилището на една от църквите в Карловци и го изпраща през 1867 г. на Дж. Даничич в Загреб[22], където се съхранява и досега[23]. Другият сборник, в който са поместени вторите Владиславови преписи на същите творби, е завършен през 1479 г. пак в Жеглиговския манастир[24], след което наскоро е занесен в Рилския манастир (1483), за чието братство е бил предназначен. Там се съхранява и през Средновековието, и през Възраждането, там се намира и сега.

Тези четири преписа, създадени от Владислав Граматик, са съхранили за редица поколения на южнославянските народи ценни вести за живота и дейността на Кирил и Методий — преди и по време на моравската мисия. И това те са вършили в продължение на четири столетия — от средата на XV до средата на XIX в., т. е. от създаването им през 1469 и 1479 г. до публикуването на текста на Пространното Кирилово житие по Рилския му препис[25]. Впрочем Владиславовите преписи са били четени и проучвани, разбира се, и след тази публикация.

Владиславовите преписи и на Кириловото пространно житие, и на Похвалното слово за Кирил и Методий неведнъж са привличали погледите на учените слависти. Научният интерес към тях се появява още в средата на миналия век, след откриването им. Този интерес не заглъхва в продължение на век и половина. Те са били споменавани и използувани като извор на вести за живота и дейността на славянските просветители, отделяно им е внимание и при изследване на книжовното наследство на Владислав Граматик и по-конкретно при проучване съдържанието на двата му сборника, в които са поместени те. В отделни случаи обаче някои от тези преписи биват издавани самостоятелно или са публикувани части от тях за разлика от други подобни преписи.

---

[18] Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. Съставителство и редакция Л. Грашева. С., 1982, с. 316.

[19] Пак там.

[20] Матеич, М. Хилендарски препис на „Слово за Сретение" от Йоан Екзарх.— Старобългарска литература, 1981, № 9, с. 82, 85.

[21] Данчев. Г. Владислав Граматик. . ., с. 42.

[22] Радојичић, Ђ. Сп. Развојни лук старе српске књижевности. Нови Сад, 1962, с. 252.

[23] Сперанский, М. Загребският сборник на Владислава Граматика. — СбНУ, 16—17, 1900, 325—338.

[24] Данчев, Г. Владислав Граматик. . ., с. 66.

[25] Šafarik, P. I. Památky drevniho pismenistvi. . ., 1851, с. III сл.

Споменато беше, че още в 1851 г. видният славист Павел Шафарик публикува Пространното житие на Кирил по ръкописи от XV в., сред които е и Владиславовият препис в Рилския панегирик от 1479 г.[26] След двайсетина години Шафарик издава за втори път труда си „Паметници на старославянската писменост", където в основата на Кириловото житие ляга същият Владиславов препис[27].

Междувременно Рилският препис на Владислав Граматик привлича погледа и на О. Бодянски, който го издава редом с други 15 преписа[28]. Франтишек Миклошич също използува Владиславовия препис при изданието на житието в 1870 г.[29] Балан изтъква, че при неговото издание е използуван „ . . . текст по ркп. в библиотеката на Московската духовна академия, от сръбски извод, от втората половина на XV в. до глава XV, а останалото по ркп. на Владислава Граматик"[30]. С Владиславовия препис се съобразява при изданието на Кириловото житие в 1902 г. и Фр. Пастърнек[31], който се придържа към споменатите издания на П. Шафарик и Фр. Миклошич[32].

Другият Владиславов препис на Кириловото житие (в Загребския сборник от 1469 г.) също става известен на науката още в началото на втората половина на миналия век, след като в 1869 г. Дж. Даничич описва сборника[33]. Текстът и на този препис е издаван, макар и по-късно[34].

В България се проявява интерес главно към втория Владиславов препис на житието (Рилския). Още в 1901 г. Ив. П. Церов включва в своята „Христоматия по българска литература", предназначена за средните учебни заведения, част от този Владиславов препис, като под линия пояснява: „Според Рилския ръкопис, писан в 1479 г."[35]

С Владиславовия Рилски препис се съобразява и Ал. Теодоров-Балан при издаването на Кириловото житие в 1920 г. „Тук — съобщава Балан — е даден текстът по изданието на Миклошича (М), сличен още еднъж с изданието на Шафарика (Ш) и с онова на Пастърнека (П), като се отбелязват разликите спроти текста в Рилския Владиславов Панегирик (Р)."[36]

По Рилския препис на Владислав Граматик издава текста на Кириловото пространно житие през 1938 г. и Ив. Гошев[37]. При едно от най-прецизните научни издания на житието през 1973 г. (в т. 3 на „Събрани съчинения" на Климент Охридски) издателите са се насочили към другия, по-стар негов препис — Загребския[38]. Мотивите за това предпочитание са обосновани от Б. Ст. Ангелов в археографските бележки, предхождащи текста на преписа: „Ние считаме южнославянската редакция за по-близка (ако не изцяло, то поне в някои отношения) до старобългарския оригинал на Кириловото житие, поради което издаваме нейния най-стар днес познат пре-

[26] Пак там.
[27] Šafarik, P. I. Památky drevniho pismenistvi jihoslovanůl. V Praze, 1873.
[28] Бодянский, О. Чтения. . ., 1873, кн. I (№ 13—16, 399—534).
[29] Miklosich, E. Die Legende vom heiligen Cyrillus. Wien, 1870.
[30] Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. . ., с. 68.
[31] Pastrnek, F. Dějiny slovanskych apostolu Cyrilla a Methoda s otiskem a rozborem hlavnich pramenu. V Praze, 1902, 155—215.
[32] Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. . ., с. 68.
[33] Daničič, Đ. Rukopis Vladislava Gramatika, pisan godine 1469. — Starine, Zagreb, 1869, № 3, 44—85.
[34] Лавров, П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 34—66.
[35] Церов, И. П. Христоматия по българска литература в две части: устна и писмена българска словесност. Варна, 1901, с. 220.
[36] Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. . ., с. 68.
[37] Гошев, Ив. Светите братя Кирил и Методий. С., 1938, 9—55.
[38] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, 89—119.

пис — преписа на Владислав Граматик от 1469 г., който изобщо е най-старият датиран препис на житието."[39]

Споменатите тук издания на Пространното житие на Константин-Кирил Философ въз основа на неговите два Владиславови преписа или съобразени с техните текстове, по категоричен начин потвърждават значимостта им. От средата на миналия век досега те привличат вниманието на учените и със старинността си, и с пълнотата на съхранените в тях вести за живота и дейността на Кирил и Методий.

Владиславовите преписи и на другото съчинение за славянските просветители — Похвално слово за Кирил и Методий, макар че не са така стари в сравнение с някои от другите му преписи, също са били предмет не само на проучване, но и на издаване. Ще припомня, че първата публикация по първия му препис — Загребския от 1469 г., е осъществена в 1869 г. от Дж. Даничич[40]. Преди тази публикация обаче О. Бодянски издава по 15 ръкописа Похвално слово за Кирил и Методий, между които е и Рилският препис на Владислав Граматик от 1479 г., единственият южнославянски препис в това издание[41].

Към Владиславовите преписи на Похвално слово за Кирил и Методий са проявявали интерес преди всичко учени, които са тълкували неговите художествени достойнства или са взимали отношение към авторството му, приписвано най-често на Климент Охридски[42]. Преводът на словото на новобългарски език е въз основа на най-стария му препис в Успенския сборник от XII—XIII в., но е съобразен и с текста на Владиславовите преписи[43].

В някои публикации се срещаме с предположения за евентуалната редакционна намеса на Владислав Граматик при преписваните от него съчинения за Кирил и Методий. Още в 1869 г. Дж. Даничич открива различия в двата Владиславови преписа на Кириловото пространно житие[44]. На тези различия отделя мимоходом внимание и Б. Ст. Ангелов при споменатото издаване на Загребския му препис[45]. Като споменава за съществуващите редакционни различия между руските и южнославянските групи преписи на Кириловото пространно житие, Кл. Иванова изказва подобно предположение: „Освен това най-старият препис на Владислав Граматик от 1469 г. има особености на текста, които го отличават от всички останали преписи; някои от тях вероятно се дължат на индивидуална намеса на преписвача."[46] Имайки предвид творческия натюрел на книжовника и писателя Владислав Граматик, засвидетелствуван и в неговите сборници, и в оригиналната му Рилска повест, съм склонен да приема това предположение, но след съответно проучване.

Възможно е Владислав Граматик да има намеса и при съставянето на първия препис (Загребския) на вторичната по-кратка редакция на Похвално

---

[39] Пак там, с. 32.

[40] Даничић, Ђ. Rukopis Vladislava Gramatika. Pohvala sv. Ćirilu i Metodu. — Starine, III, 1869, 60—65.

[41] Бодянский, О. М. Чтения ОИДР. Кн. 2, № 15. М., 1865.

[42] Киселков, В. Сл. Славянските просветители Кирил и Методий. Живот и дейност. С., 1923; Ангелов, Б. Ст. Климент Охридски — автор на общата „Похвала за Кирил и Методий". — В: Страници из историята на старобългарската литература. С., 1974, 124—133.

[43] Стара българска литература. Т. 2. На с. 317 е споменат преводът на Ат. Бончев, „направен по преписа в Успенския сборник със сравнения по преписа в Рилския панегирик от 1479 г."

[44] Даничић, Ђ. Rukopis Vladislava Gramatika. . ., с. 55.

[45] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, 32—33.

[46] Стара българска литература. Т. 4, с. 500.

слово за Кирил и Методий. Както беше отбелязано, от четирите южнославянски преписа на тази редакция най-стари са двата Владиславови преписа. Тези интересни въпроси относно Владиславова авторска или редакторска намеса в преписваните текстове могат да бъдат предмет на едно друго детайлно изследване с текстологически характер, в което споменатите предположения трябва да се докажат с конкретни факти и аргументи.

Заслугата на Владислав Граматик за създаването на четирите разглеждани тук преписа на двете от най-значителните произведения за Кирил и Методий е очевидна. Научноизследователските и издателските интереси към тях в продължение на близо век и половина са безспорно доказателство за това. С основание неговото име може да се нареди, макар и в края (разбира се, по хронологични причини), в поредицата от имена на Кирило-Методиеви преки и непреки ученици и на близки и далечни техни следовници. Чрез тези преписи, чиято научна стойност е значителна, той не само съхранява, но и спомага за разпространяването на ценни вести за дейността на великите славянски просветители.

АКСИНИЯ ДЖУРОВА

ВИЗАНТИЙСКАТА КУЛТУРА НА КОДЕКСА И РЕЦЕПЦИЯТА Й ВЪРХУ СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ГЛАГОЛИЧЕСКИ И КИРИЛСКИ РЪКОПИСИ

(Ирошотландска следа в украсата на старобългарските ръкописи?)

Поставянето на проблема за ролята на Византия в предаването на ръкописната традиция в Източна Европа, и по-конкретно върху старобългарските глаголически и кирилски ръкописи, би трябвало да стане с пълното съзнание за обективните възможности, пред които се изправя едно подобно типологическо проучване.

Отсъствува цялостно изследване върху палеографията и кодикологията на българските ръкописи, а въпреки добрите помагала по славянска палеография все още липсва труд върху обща славянска палеографска типология[1]. Конкретно за старобългарските ръкописи не е осветлено достатъчно геокултурното положение на България във връзка със смяната в кратък период на две азбучни системи. С други думи, не са изяснени връзките между наследените писмени традиции на Балканите — латинска и гръцка, и отхвърлянето на странната и в известна степен „езотерична“ глаголица, неподходяща за неофитски период (IX в.), за сметка на кирилската азбука, представляваща адаптация на гръцкото унциално писмо към особеностите на славянската реч. Не е обърнато и достатъчно внимание на особеностите на графичната система на глаголицата и широкия паралел от традиции, които се привличат от учените в търсенето на нейните източници във връзка с геокултурната контактна зона, в която се създава българската държава (681 г.).

---

[1] Срезневский, И. Славянорусская палеография XI—XIV вв. СПб., 1885; Соболевский, А. Славяно-русская палеография с 20 палеографическими таблицами. 2. изд. СПб., 1908; Лавров, П. Палеографическое обозрение кирилловского письма. Петроград, 1915—1916; Щепкин, В. Учебник русской палеографии. М., 1918, 2. изд., М., 1967; Карский, Е. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928; Черепин, Л. Русская палеография. М., 1956; Инструкция за съставяне на каталог на старите славянски ръкописи, приета от Едиционно-текстологическата комисия при международния комитет на славистите на съвещанието във Варшава през септември 1962. — Slavica, 32, 1963, № 2, 240—249; Подобедова, О. И. Некоторые проблемы изучения рукописной книги. — В: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, 7—24; Кодов, Хр., Б. Райков. Принципи и методи на описване на славянските ръкописи с оглед на съставяне на каталог на българските ръкописи X—XVIII в. Исторически преглед и методически указания. — Известия на НБКМ, № 14—20, 1978, 55—80; Вж. също Paléographie et diplomatique slaves. — Balcanica. Etudes et documents, I, 1980, II, 1985, с поместените там статии, както и Description et catalogage des manuscrits médiévaux. — Balcanica. Etudes et documents, III, 1986; Джурова, А. Украсата на ръкописната книга като проблем на аналитичния опис и на краткия каталог. — Balcanica, III, 25—34 и цитираната там литература върху украсата на славянските и византийските ръкописи.

Имайки предвид всичко това, би трябвало да сме наясно, че експериментална типология на орнамента (т. е. дизайна на кодекса) — заставка, инициал, концовка, параграфни знаци, във връзка с писмото би могла да бъде приложена едва за периода след византийското владичество (1018—1185), когато кирилските ръкописи оформят своя модел, следвайки типологията на византийските кодекси предимно от Комниновата епоха. Амбивалентността в приемането на византийската култура на кодекса от Първата българска държава (681—1018) е заменена през XIII—XIV в. със съзнателно подражаване на византийската ръкописна книга, процес, който би могъл да бъде охарактеризиран с термини като акултурация, осмоза и т. н.[2]

* * *

Известно е, че краят на иконоборчеството (713—843) е преходът между късната античност и същинското Средновековие. Това означава, че България възприема византийската култура (образец), когато античната традиция е още силна и в нея не са се оформили в завършен вид същинските белези на класическото Византийско средновековие. Тази нехомогенност на византийската култура оказва влияние и върху сформлението на византийските, респективно и на първите славянски ръкописи — глаголически и кирилски.

В старобългарските ръкописи (IX—XII в.) възможността за проявата на подобни разнопосочни тенденции се поддържа по-продължително и поради факта, че в един кратък период (IX—XI/XII в.) в употреба са били и

---

[2] Относно тези термини вж. F r a n k l i n, S. The Reception of Byzantine Culture by the Slavs. — The 17th Inter. Byz. Congress. Major Paper. Washington D. C., Aug. 1986. New York, 1986, 383—397; O b o l e n s k y, D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe. 500—1453 A. D. London, 1974, 280—283. Относно типологическите различия в оформянето на българските ръкописи от Първата и Втората българска държава вж.: Д ж у р о в а, А.: 1. Хиляда години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. С., 1981, 13—52; 2. Le manuscrit pendant le deuxième royaume bulgare (1185—1396), (Étude de l'ornement). — Cyrillomethodianum, IV, 1977, 36—99; 3. Ornement et miniature dans les manuscrits bulgares du X^e au XIV^e siècle. — Byzantion, Revue Internationale des Etudes Byzantines, XLIX, 1979, 110—132, pl. I—XI; 4. Томичовият псалтир, I—II. — Studia Slavico-byzantina et Europaensia Medievalia, I, S., 1990.

Относно характера на културните модели през Първата и Втората българска държава вж.: Д ж у р о в а, А.: 1. За характера на културния модел през XIV в. — В: Доклади на II международен конгрес по българистика, София 23 май—2 юни, 1986 г. Изобразително изкуство и архитектура. С., 1988, 10—18; 2. Certaines observations sur le caractère du modèle culturel en Bulgarie au XIV^e siècle (notes préliminaires). — Αρμος, Thessalonique, 1990, 585—591; 3. L'intégration du monde slave dans le cadre de la communauté orthodoxe (IX^e—XII^e siècle). — Notes préliminaires, Harvard Ukrainian Studies. Proceeding of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'Ukraine, XII/XIII, 1988/1989, 643—671; 4. Византия и славяните — типологическа съпоставка на културните модели (план-тезиси, изнесени на XVI конгрес по балканистика, София 23 август — 2 септември, 1988 г.). — В: Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски", Научен център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев", III. С., 1990 (под печат).

Върху типологията на византийската и славянската ръкописна книга вж.: Д ж у р о в а, А.: 1. Типологическое сопоставление орнамента византийских рукописей X—XII вв. — В: Славянские культуры и мировой культурный процесс. Минск, 1982; 2. Проблеми на художествената система във връзка с жанровата типология на балканските ръкописни книги. — Славянска палеография и дипломатика, 2. С., 1985, 183—186; Б о г д а н о в и ћ, Д. Питање упоредности у развоји писма и орнамента. — Balcanica, III, 1986, 187—190.

си сменят местата две различни славянски азбуки — глаголическа и кирилска[3]. С глаголица са писани най-ранните запазени славянски ръкописи[4].

В тези ръкописи изследването на типологическите съпоставки на украсата им показва, от една страна, колебание между ръкописната украса на столичното изкуство на Византия и нейните източни и южноиталиански провинции, и от друга — на латинската традиция от Предроманския и Романския запад[5]. Като имаме предвид вече посочената от нас зависимост на украсата от писмото, би трябвало да търсим причините за това разнообразие и в първоизточниците, които са послужили за създаването на глаголическата азбука, използувани от славянските първоапостоли св. Кирил и Методий. Това е един от най-сложните въпроси в палеославистиката, който все още не е намерил своя точен отговор[6]. В случая за нас е важно да отбележим това, което има пряко отношение към украсата на старобългарските

---

[3] Ягич, Я.: 1. История славянской филологии. СПб., 1990; 2. Глаголическое письмо. — В: Энциклопедия славянской филологии, вып. 3, част III. СПб., 1911; Лавров, П. Палеографическое обозрение кирилловского письма. — В: Энциклопедия славянской филологии, вып. IV, I. Петроград, 1914; Илинский, Г. Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена „кириллицей". — Byzantinoslavica, 1, III, 1931, 79—88; Цонев, Б. История на българския език. I. С., 1940; Гранстрем, Е.: 1. О связи Кирилловского устава с византийским унциалом. — Византийский временник, III, 1950, 427—433; 2. К вопросу происхождения глаголической азбуки. — ТОДРЛ, I (1953), 218—229; Кирило-методиевска енциклопедия. Т. 1. А—З. С., 1985, 491—509; Райков, Б.: 1. Българската палеография като помощна историческа дисциплина и поглед върху проблема за произхода и авторството на българските азбуки. — Помощни исторически дисциплини. Т. 1. С., 1979, 176—187; 2. Развой на българското кирилско писмо през Средновековието. — Славянска палеография и дипломатика, 2, 1985, 9—16; Попконстантинов, К.: 1. Новооткрити старобългарски надписи от X в. в Североизточна България. — Славянска палеография и дипломатика, 1, 1980, 288—310; 2. Разпространение на старобългарската писменост през IX—XI в. — Старобългарска литература, 17, 1985, 39—69.

[4] Джурова, А. Хиляда години . . ., 17—18 и цитираната там литература,

[5] Иванова-Мавродинова, В.: 1. Украсата на старобългарските глаголически ръкописи. — Изкуство, 14, 1963, 10—16, ил. 7; 2. За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа. — В: Сборник Преслав, I. С., 1968, 80—124; 3. История на старобългарското изобразително изкуство (Украсата на ръкописите). С., 1976, 103—119; Соболевский, А.: 1. Несколько слов о лицевых рукописях. — ИОРЯС, Имп. АН, XIII (1908), факс. I. СПб., 95—98; 2. Остатки библиотеки XIII в. — В: Материалы и исследование в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910; Ivanova-Mavrodinova, V., A. Džurova. Il Vangelo Assemani. Monumento paleobulgaro glagolitico del sec. X (Studio artistico-storico). I—II. S., 1981; Džurova, A. L'ornamentazione glagolitica all'incrocio tra l'Oriente e l'Occidente. (In base a materiali della Biblioteca Apostolica Vaticana). — Atti del 8 Congresso Internationale di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 3—6 novembre, 1981. Spoleto, 1983, 137—150, tav. I—XIV; Džurova, A., K. Stančev, M. Dzapundžić. Catalogo dei manoscriti slavi della Biblioteca Vaticana. S., 1985; Džurova. A. L'ornement des manuscrits vieux bulgares glagolitiques et leurs rapports avec l'art de Byzance, des provinces grecques d'Orient et de l'Italie du Sud (sur l'ornement de l'évangiliaire d'Assemani). — Bizantiaka, t. 8. Thessalonique, 1988, 24—39; Mavrodinova, L. Les modèles de l'ancienne enluminure bulgare et ses parallèles dans les autres arts. — Byzantinobulgarica, 8, 206—226.

[6] Гардхаузен, В. Греческое письмо IX—X столетий. — В: Энциклопедия славянской филологии. Вып. 3. СПб., 1911, 37—50; Ягич, В. Глаголическое письмо. — В: Энциклопедия славянской филологии, 3. СПб., 1911, 251—262; Vajs, J. Rukověť hlaholské paleographie. Praha, 1932; Grivec, F., F. Tomišić. Constantinus et Methodius Thessalonicences. — Radovi Staroslavenskog Instituta, No 4, Zagreb, 1960; Vaillant, A.: 1. Manuel du vieux slave. 1. Paris, 1948, p. 21 suivant; 2. L'alphabet vieux-slave. — Revue des Etudes slave, 32, 1955, 7—31; Гранстрем, Е. Э. О происхождении глаголической азбуки. — ТОДРЛ, 11, 1955, 300—313; Dujčev, I.: 1. Die historischen Voraussetzungen für die Enstehung des Slavischen Schriftums. — In: Harder, H. B., H. Rothe. Studien zu Literatur und Aufklärung in Ostereuropa. Gieben, 1978, 19—28; 2. Protostoria del' alfabeto slavo. — Palaeobulgarica, Diplomatica et Archivistica, Studi in onore di Giullio Battelli. Roma, 1979, 231—249; 3. La naissance des lettres slaves. — In: Paléographie et diplomatique slaves. Sofia, 1980, 12—17.

ръкописи, а именно, че за разлика от кирилицата, чиито азбучни знаци са заимствувани от гръцкия маюскулен унциал, глаголицата като графична система, по-близка до модерния минускул от IX в., се явява нова азбука[7]. Необичайността на глаголицата като графична система, различна от латинската и гръцката, е довела до привличането на широк диапазон от паралели при изследването на нейния орнаментален репертоар и начини на стилизация в украсата ѝ. Неслучайно Игор Шевченко нарече глаголическата украса „следотърсач на контакти" между сиропалестинския кръг, Византия, Италия и Латинския запад[8]. И точно тук бих искала да припомня, че още големият руски учен Н. П. Кондаков след пътуването си до Синай и въз основа на публикувания вече от В. В. Стасов албум стига до подобна констатация по повод звериннata орнаментика в ръкописите: „В частности по данному вопросу, благодаря публикации орнаментики коптских рукописей, стало ясным, что звериная орнаментика ведет свое начало не из Египта, а передаточным пунктом этой формы является также Сирия."[9] И по повод северните теории на скандинавско-германските археолози за произхода на звериния стил той пише по-нататък: „ . . . Однако, и здесь являются крупные и сложные вопросы о формах плетения и звериных типов во орнаменте галло-меровингском и готском (разумея под последним массу характерных древностей Испании, от VI—IX столетий). Анализ этих древностей должен быть противопоставлен разбору сибирских древностей и среднеазиатских начала нашей эры. На этом разборе должна быть построена характеристика орнамента сасанидского и, в связи с ним, начального сироарабского в памятниках VII—IX веков (и отчасти его влияния на орнаментику греческую и славянскую (сербско-болгарско-русскую) X—XI столетий. Только пройдя этот путь и притом шаг за шагом, можно было бы понять состав так называемого ломбардского стиля . . ."[10] Привеждам този дълъг цитат, за да напомня, че тези въпроси са поставени още преди столетие от руските учени. Тук можем да си припомним и казаното в тази насока още в 1879 г. от Бутовски[11].

Неустановеността на мотиви, форми, орнаментален репертоар, начини на стилизация и техника на изпълнение в ранните български ръкописи е плод обаче, както отбелязахме, и на еклектичния по дух и хетерогенен като

---

[7] Илчев, П. Глаголица. — В: Кирило-методиевска енциклопедия. Т. 1, 491—509.

[8] Ševčenko, I. Report on the Glagolitica Fragments (of the Euchologium Sinaiticum?) Discovered on Sinai in 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts. — Harward Ukrainian Studies, Vol, 6, No 2, June, 1982, 119—151. Вж. също рецензията за тази статия на Tomson, F. Early Slavonic Translation — An Italio-Greek Connection? — Slavica Gandensia, 12, 1985, 221—234.

[9] Кондаков, Н. Л.: 1. Путешествие на Синай в 1881 г. Из путевых впечатлений. — В: Древности Синайского монастыря. Одесса, 1882; 2. Зооморфические инициалы греческих и глаголических рукописей X-го—XI-го столетия в библиотеках Синайского монастыря. СПб., 1903; Спасов, В. В. Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1887.

[10] Кондаков, Н. Л.: 1. Зооморфические инициалы. . ., VII—VIII; 2. Migration and Hiberosaxon art. — Dictionary of the Middle Ages, 8, New York, 8, 1987, 363—375 с цитираната там подробна литература по въпроса; вж. също: Manuscript illumination. Manuscript books. Production. — In: European Dictionary of the Middle Age, 8, 1987, 101—105; 105—113; Initials, decorated and historiated. — In: Dictionary of the Middle Ages, 6, 1985, New York, 461—465.

[11] Бутовский, М. Русское искусство. М., 1879, с. 56; вж. също: Leroy, J. Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés (décoration aniconique des manuscrits). Paris, 1974, 67—73; Gruneisen, W. de. Les caractéristiques de l'art copte. Florence, 1922; Baltrušaitis, J.: 1. Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique. Paris, 1955; 2. Cosmographie chrétienne dans l'art du Moyen Age. Chap. 4. Cercles astrologiques et cosmographiques à la fin du Moyen Age. Paris, 1939.

култура постиконоборчески IX в. Не е по-различно състоянието на културата през този период и в Латинския запад. Предроманският и романският стил в своите разклонения — ирландски, меровингски, англосаксонски, каролингски и лонгобардски, разкриват усвояването на сасанидско-персийските и ислямските мотиви в западната култура, пречупени естествено през латинската естетика[12].

Християнското изкуство в IX—XII в. като цяло и културата на кодекса в България не са изключение от общото развитие на процесите в Европа. Но едновременно с това в него се проявяват и специфичните белези, свързани с начина на възприемане на византийския образец. Факт е например зависимостта на украсата в старобългарските ръкописи по-скоро от традициите на гръко-източните византийски ръкописи, в които реминисцира късноантичната традиция, отколкото от тези, които са излезли от константинополските скриптории[13].

Тази зависимост е обусловена и от посочената вече органична връзка на орнамента с типа писмо. До IX в. византийските ръкописи са писани предимно с унциално писмо, което определя геометричния облик на ранновизантийските инициали. Минускулното писмо завладява византийската книга в течение на IX в.[14] Това внася нови моменти в книжната украса, тъй като в нея се противопоставят два основни принципа в изграждането на буквата и съответно на инициала. От една страна — този на яснотата и строгостта, характерни за унциалното писмо, и от друга — този на разчлененността и нечетливостта, по-близки до минускулното писмо. Както отбелязахме вече, кирилицата като изцяло унциално писмо, доминиращо през цялото Българско средновековие (до края на XIV в.) е асинхронна на византийската писмена традиция, която след IX—X в. постепенно бива завладяна от минускулното писмо. Но съществено е да се отбележи също, че кирилицата като унциално писмо е близка до епиграфските паметници по българските земи, изпълнени с византийския унциал, т. е. до това, за което вече говорихме, а именно до съществуващата предходна традиция, както и съвременна практика на славянската писмена култура по българските земи. Това означава, че в глаголическите и кирилските ръкописи строгостта и яснотата би трябвало да доминират над разчлененността. В действителност обаче картината е малко по-различна.

Въпреки геометричните очертания на глаголицата, и особено на кирилицата, в средновековните български ръкописи и предимно тези от старобългарския период (IX—XII в.) съжителствуват две противоположни тенденции. Едната е късноантичната, характеризираща се със строгост и четливост[15] под влияние на унциалното писмо и лапидарността на късноантичното изкуство, а другата — източната, отличаваща се със склонност към разлагане на буквения знак, особено силно проявяващо се в провинциалните скриптории и в тератологичния стил в българските ръкописи, наченки на който

---

[12] Относно хетерогенната основа на византийското изкуство през IX—X в. и отражението му върху изкуството на ръкописната книга вж.: I r i g o i n e, J. Pour une étude des centres de copie byzantins. — Scriptorium 12, 1958, 225—226; N o r d e n f a l k, C. Die Spätantiken Zierbuchstaben. Stockholm, 1970, 98—99 (вж. за разнообразието на латинските ръкописи).

[13] Вж. бел. 5.

[14] D e v r e e s s e. R. Introduction à l'étude des Manuscrits grecs. Paris, 1954, 30—35.

[15] N o r d e n f a l k, C. Цит. съч., 77—78, 132; M a v r o d i n o v a, L. Les modèles de l'ancienne enluminure bulgare et ses parallèles dans les autres arts. — Byzantinobulgarica, 8, 206—226.

откриваме още в ранните старобългарски глаголически и кирилски паметници[16].

Известно е, че заставката се създава и развива предимно в гръко-източната ръкописна орнаментика, така както разгънатият на цяла страница инициал е патент предимно на латинските ръкописи. Подчертавам предимно, тъй като в провинциалните източни и западни византийски ръкописи в периода IX—XII в., даже и до XIII в. би могъл да се открие инициал, разположен по протежението на една трета от текстовата колонка, а в арменските и грузинските ръкописи, както и в глаголическите и ранните кирилски ръкописи — и по цялото протежение на текста. Става въпрос за т. нар. „гигант-инициал". В персийските, сирийските и арабските ръкописи той почти не съществува като отделен украсителен елемент в периода, който разглеждаме[17].

В старобългарските ръкописи в сравнение с инициала заставките показват устойчивост на формите, на орнаменталния репертоар и мотивите поради относителната им независимост от вида на писмото. В този смисъл заставките не са и така зависими от функционирането на двете азбуки и смяната на едната с другата. В Асеманиевото евангелие например геометризираният им обем напомня античните архитектурни паметници. Дори добавените отвън — по ъглите им, легнали полулиста наподобяват акротериите на античните сгради и саркофази[18]. Начинът, по който се третират отделните мотиви в заставките на Асеманиевото и Зографското евангелие, също разкрива влияния от архитектурните форми. Втвърдените преплетени плетеници, изпълващи рамките, приличат на ремъци и се чупят под ъгъл при прегъването си за разлика от меките ленти, извити в плетеничните мотиви на заставките в Синайския евхологий, или от дребните цветни мотиви с пъпки и листа, съставящи заставките и инициалите в Мариинското евангелие[19]. Лентите в заставките на първите два ръкописа се промушват в плочките със заглавния текст, напомнящи табелки. Подобен похват се среща и в Служебника от Ленинград, в Добромировото евангелие, реминисцира и в заставките на някои славянски и гръцки ръкописи с архаизиращи традиции от XIII—XIV в., като Евангелие № 22 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София и евангелия № 166, 274, 351 и др. от гръцката колекция на Центъра за славяно-византийски ръкописи „Иван Дуйчев"[20]. За старобългарските ръкописи втвърдяването на ивиците в заставките съответствува на своеобразните инкрустационни плочки, в които се помества заглавното

---

[16] Джурова, А. Хиляда години. . ., ил. 1—12, 14, 15, 19, 20, 22, 28, 31, табл. I—IV.

[17] Lowe, E. An Unknown Latin Psalter on Mount Sinai. — Scriptorium, IX, 1955, II, 789; Alison-Franz, M. Byzantine Illuminated Ornament. — The Art Bulletin, 16, 1934, No 7, p. 54, pl. XXIV; Leroy, J. Les Manuscrits Syriaques à Peintures. Paris, 1964, 104; Nordenfalk, C. Цит. съч., 19, Taf. 7.

[18] Diehl, Ch. Manuel d'Art byzantin. I. Paris, 1925, 267—268, fig. 130; Nersessian, S. L'Art Arménien. Paris, 1977, fig. 51; Alison-Frantz, M. Byzantine Illuminated Ornament, 65—66; Grabar, A. Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne. Paris, 1972, fig. 76, 78, 82, 83; Cavallo, G.: 1. La cultura italo-greca nella produzione libraria. — In: I Bizantini in Italia. Milano, 1982, 497—612; 2. La circolazione della cultura tra Oriente e Occidente. — In: Splendori di Bizanzio Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina. Milano, 1990, 39—54.

[19] Джурова, А. Хиляда години. . ., ил. 7, 12, 14, 15, 17—19, 24, 28.

[20] Пак там, ил. 31, 57, 149 (за славянските ръкописи), относно гръцките ръкописи вж.: Džhurova, A. La collection des manuscrits grecs du Centre d'Études slavo-byzantines „Ivan Dujčev" et la place que les manuscrits du monastère Kossinitsa en occupent. Athènes (под печат). Вж. също подготвяния за печат Inventaire-sommaire на колекцията от 450 гръцки ръкописа заедно с фрагментите в Центъра „Дуйчев" съвместно с колегите Кр. Станчев, В. Ацалос и В. Кацарос.

писмо, повлияно от архитектурната украса на късноантичната епоха[21]. Твърдите пък копиевидни листа на някои от заставките в Асеманиевото и Зографското евангелие носят спомена за украсата на ранните коптски ръкописи[22]. В някои от заставките, издържани в подчертано геометричен стил, рамките им представляват насечени правоъгълници с разнороден пълнеж — л.125, 127 в Асеманиевото и л. 84 и 225 в Зографското евангелие. Пластичната плетеница доминира вече в следващите векове в заставките на ръкописи като Синайския евхологий, Енинския апостол, Добромировото евангелие[23].

В общи линии употребата на заставките в старобългарските ръкописи е умерена и съответствува на функционалното предназначение на ръкописа. Любопитно за отбелязване е, че в някои ръкописи заставката се използува и бифункционално (т. е. като заставка и концовка). Особено нагледно тази двойна употреба би могла да се проследи на л. 157 об. в Асеманиевото евангелие, където най-голямата заставка в този ръкопис е поместена в края на евангелските четения и в началото на типикарските указания. Този начин свидетелствува за архаични подложки (първообразци), използувани при най-ранните старобългарски глаголически ръкописи, при които една забравена вече за IX в. в културата на кодекса практика свидетелствува за първоначалния произход на заставката от концовката или например за тяхната недостатъчно обособена функция в традицията на свитъка.

Едно подобно анахронично отношение към функцията на основните украсителни елементи, които след иконоборческия период се включват в определени типови модели, изработени във византийските скриптории на столицата, свидетелствува за използването на образци за първите славянски ръкописи извън този кръг. И това се потвърждава от факта, че в провинциалните гръцки ръкописи и след XII в. се откриват подобни примери. Ще посочим само някои образци от Асеманиевото евангелие (л. 74, 121, 125) и Синайския евхологий (л. 1), при които заставките подпират текста в долното поле на листа като концовки, вместо да бъдат пренесени на следващата страница или колонка от текста, където започва новият пасаж от евангелските четения или требите[24]. Това дава основание да допуснем също, че в тези ръкописи машиналното, етикетното преписване на текста (било от свитък или от ръкопис) е доминирало над функционалното, в което текстът и орнаментът са подчинени на строго определена субординация, подавана от установените модели така, както това вече е налице в евангелията — Зографско, Мариинско, Остромирово и Мстиславово, както и в Светославовия изборник[25]. В последните три ръкописа, свързани с царска поръчка, заставките са оформени във византийския цветен стил и миниатюрите са на цели страници. То-

---

[21] Ivanova-Mavrodinova, V., A. Džurova. Il Vangello. . ., 37—39.

[22] Leroy, J. Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés. Paris, 1974, 76, 81—84, pl. 12, 15, 22, 23, etc.; Cramer, M. Koptische Buchmalerei. Recklinghausen, 1964, Abb. 8.

[23] Мирчев, К., Хр., Кодов. Енински апостол. С., 1965; Алтбауер, М. Добромирово евангелие. Кирилски споменик от XII в. Т. 1—2. Скопие, 1973; Велчева, Б. Добромирово евангелие. Български паметник от началото на XII в. С., 1975; Jagič, V. Studien zum über das altslovenische Zographosevangelium, I, 1976, II, 1977; Джурова, А. Хиляда години. . ., ил. 1, 7, 12, 14, 15, 24, 27, 31, 51, 57, 58.

[24] Ivanova-Mavrodinova, V., A. Džurova. Il Vangello Assemani, I, 31, 35, 41.

[25] Остромирово евангелие 1056—1057 г. I—II. Л., 1988; Изборник Святослава 1073 года. М., 1983; Jagič, V. Памятник глаголической письменности Мариинское евангелие. СПб., 1883; Бузук, П.: 1. К вопросу о месте написания Мариинского евангелия. — ИОРЯС, 23, fasc. 2, 1918; 2. Замечания о Мариинском евангелии. — ИОРЯС, 29, 1924.

ва свидетелствува за установеност на моделите в ръкописите от константинополския кръг, послужили за образци на ранните, разкошно оформени в царския двор славянски ръкописи. Известни белези на функциониране на украсата като модел се откриват и в ръкописи като Зографското и Мариинското евангелие.

Значително по-различно е положението при изборните евангелия. В тях в периода X—XII в. (ръкописи от IX в. засега не са открити) доминират цветните замазки, използувани за заглавията, началата на евангелските четения, литургичните указания, изпуснатите места в текста, заглавните букви и дори инициалите. Показателен пример в това отношение е организацията на текста в Асеманиевото евангелие (отчасти и в Синайския евхологий), където въпреки заставките и честата употреба на инициала зелените, жълтите и кафяво-червените замазки са тези, които доминират при сигментирането на текста и ориентират в него. Тази практика изчезва в ръкописната традиция след XII в. с изключение на редки случаи, и то предимно в ръкописи от XIII в., в които откриваме провинциални архаизиращи подложки, например Радомировия псалтир от средата на XIII в. (Света гора, Зографски манастир, I а. 13), Триод постен и цветен от втората половина на XIII в. (Загреб ЮАЗУ, IV d. 107), Орбелски постен и цветен триод от втората половина на XIII в. (Ленинград ГПБ, Fп. I. 102), Драганов миней от края на XIII в. (Св. гора, Зографски манастир, I. а. 8)[26]. Характерно за ръкописите от X—XII в. е, че те не могат да бъдат обединени в строго определени стилови групи[27]. И въпреки този хетерогенен характер на византийската култура в IX в., респективно и тази на кодекса, както и на славянските ръкописи (X—XI в.), ние ще рискуваме и ще се опитаме да посочим някои елементи, характерни за украсата предимно на ранните глаголически ръкописи, които с налагането на кирилската ръкописна традиция в България постепенно замират в украсата на кирилския кодекс. Някои елементи ги отличават съществено и от традициите на ръкописите, възникнали в столичните скриптории на Константинопол. И така, каква традиция са използували славянските първоапостоли като някакъв детерминант, регламентиращ връзката между писмото и орнамента в глаголическите ръкописи?

Първо — можем ли да отбележим различни кодикологични отличия в сравнение с ръкописите след XII в.? Ще обърна внимание на един факт, свързан с изработването на тетрадите в кодекса. Става дума за изобразяването на птици върху последния лист на колата като своеобразна „реклама" (без да се включва вътре и името на писача, както е при латинската, но и при еврейската, коптската и грузинската традиция)[28]. Според идентификацията на проф. Петър Илчев три тетради от Синайския псалтир са писани от ръката на един и същ писач. На последните им листове (л. 90б, 131 об., 141 об.) в лявата долна част на полето са изрисувани птици, които биха могли да бъдат обяснени като знак — „тип реклама" на един от многото пи-

[26] Вж. върху ръкописите с архаизиращи тенденции: Джурова, А. Хиляда години. . ., ил. 86, 105, 116, 129.

[27] Вж. бел. 2.

[28] Beit-Arie, M. Hebrew codicology. Institut de recherche et d'histoire des textes. — In: Etudes de paléographie hébraïque. Paris, 1976; Leroy, J. Les manuscrits coptes. . ., p. 70. Вж. също Шмерлинг, Р. Художественное оформление грузинской рукописной книги IX—XI столетий. Тбилиси, 1979, II, табл. 49. (В сборник от жития А-397 от втората половина на XI в. освен обичайното отбелязване на тетрадите е използувано също изобразяването на птици, риби, фантастични същества, както и правоъгълни, кръстообразни, звездообразни, квадратни и ромбоидни фигури в края на тетрадата в долното поле на листа.)

сачи на този ръкопис[29]. Подобна практика се открива още в два ръкописа от XII—XIII в., отново в псалтири — руски и сръбски, съхранявани също в манастира „Св. Екатерина" в Синай и издадени от проф. Алтбауер[30]. В изданията на Алтбауер не се посочват или по-точно не се обяснява на какво се дължи свободното разполагане на птици, геометрични и звездообразни фигури в долното поле на последния лист в някои от колите на тези ръкописи. За византийската ръкописна традиция е характерно отбелязването на колите да става със съответните буквени означения в горното поле (дясно, ляво или средата), на същите места в долното поле на листа. Рекламата се среща значително късно във византийските ръкописи[31]. Отсъствието на такава практика във византийските и респективно в славянските ръкописи (тук изключваме тяхната спорадична поява) се дължи вероятно и на чисто социокултурни причини — мястото на създаване на ръкописите и техните поръчители[32]. Във Византия и България ръкописите са се пишели обикновено в манастирските и царските скриптории за богослужебни цели или по „висока" поръчка в отличие от източната традиция (при евреите например е фамилна) и от западната, където частната поръчка извън клира и кралския двор е често срещано явление. В православния свят въпреки запазените приписки (в някои от които се отбелязват буквално часът и денят на привършване на ръкописа) статусът на писача е свързан с неговата анонимност, с това, че самият акт на преписване почива на правилото за „идеалния калфа", който пренася автоматично божественото слово в устроения от него храм на божието слово — кодекса[33]. В този смисъл във византийските и славянските ръкописи се отбелязва по-рядко авторството на различните писачи на един кодекс. Наличието на подобна традиция, най-ярко демонстрирана в Синайския старобългарски ръкопис от втората половина на XI в., би могло да бъде обяснено с престоя на двамата славянски първоапостоли на Витинийския Олимп. Първите писачи на славянските книги са имали на разположение там ръкописи от различни писмени традиции, включително еврейски и коптски. В тях тази практика на разграничаване на различните писачи чрез зооморфни и орнитоморфни мотиви, поставени в полето на последния лист на тетрадата, е нещо естествено. В някои коптски ръкописи по този начин се е отбелязвал всеки лист от тетрадата: подобна традиция се практикувала и в еврейските ръкописи[34].

Второ — сегментирането на текста според функцията за старобългарските ръкописи, особено глаголическите, става не само чрез орнаменталните, изобразителните и шрифтовите елементи, но и с полагането на жълта, зелена, червено-кафява замазка за началата, абзаца, рубриките, литургичните указания и т. н. И това използуване на цветните подложки като основна индикация в текста, постепенно изчезваща след XII в., също насочва към ръкописната традиция на източните гръцки провинции, които са включили в

---

[29] Илчев, П. Синайският псалтир и неговите писачи. — В: Славянска палеография и дипломатика. С., 2, 1985, 89—96.

[30] Altbauer, M. Psalterium Sinaiticum, An 11th. Century Manuscript from Catherin's Monastery. Skopije, 1971; Altbauer, M., H. G. Lunt. An Early Slavonic Psalter from Rus'. Harvard, 1978; Altbauer, M. Der Älteste serbische Psalter. — Slavische Forschungen, 23, Koln, 1979.

[31] Irigoine, Pour une étude. . ., 225—226.

[32] Dzhurova, A. Some remarks on the Bulgarian Manuscript tradition. — Год. СУ „Св. Климент Охридски", Научен център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев", IV. София (под печат).

[33] Янакиев, К. Средновековната книга като дом на словото. — Философски преглед, 1991, № 3, 92—101.

[34] Beit-Arie, M. Hebrew codicology. Paris, 1970.

своята ранна традиция на създаването на кодекса писмената култура на Сирия, Палестина и Египет. От тях черпят в своята ранна традиция и манастирските скриптории на Южна Италия, както и първите ирландски мисионери, които са пренесли тези източни традиции, особено на коптите, през Европейския континент във великолепните кодекси на тяхното островно изкуство[35].

Трето — част от инициалите в глаголическите и ранните кирилски ръкописи се отличават съществено по мащаб и като акцент в кодекса от ръкописите на XIII—XIV в., когато техният мащаб е осъразмерен с основния модул в страницата — кирилската буква. Така наречените „гигант-инициали", които се срещат в ръкописи като Синайския евхологий, Зографското и Мариинското евангелие, Добромировото евангелие, Енинския апостол, се наблюдават и в ръкописите от източните гръцки провинции — арменски, грузински, коптски, но са монопол предимно на ирландските и меровингските ръкописи от същата епоха. Тази своеобразна експанзия на орнамента, свързана с насочващата функция на началната украсена буква в глаголическите ръкописи, ги отличава в чисто концептуално отношение, както отбелязахме вече, от кирилската традиция след XII в. Но наличието им на този ранен етап свидетелствува за недостатъчната проученост и оценка на факта за неоднородността на историческото пространство (в което възникват и функционират първите глаголически и кирилски ръкописи) и неговото йерархическо измерване на този етап единствено чрез компонентите център — периферия. Все още са слабо изследвани и контактните зони например престоя на Методий и учениците му сред западните славяни и евентуалното им съприкосновение с мисията на ирландския монах Виргилий в Залцбург, Пасау, Райхенау и др.)[36].

Четвърто — изследването на орнаменталния репертоар сочи, че той, значително по-богат, макар и еклектичен, е с по-разнообразни варианти на художествена стилизация от този на XIII—XIV в., когато мотивите, освен че се редуцират, се и конвенционализират, обогатяват се по отношение на растителната и се опростяват по отношение на геометричната орнаментика[37].

Пето — орнаменталната ивична украса, въз основа на която се търсят първоизточниците на глаголическата украса в Южна Италия (И. Шевченко), е основен мотив в украсата не само на глаголическите ръкописи. Тя се използува в зависимост от конструкцията на заглавната буква в различните писмености и региони на трите континента — Азия, Африка и Европа. Тази близост и различие в стилизирането на ивичната украса на старобългарските в сравнение с гръцките и латинските ръкописи, особено с коптските и с тези от сиропалестинския кръг, ни насочват към един факт — развитието на същата тази ивична украса във византийската, ломбардската, коптската, раннопалестинската, арменската и грузинската украса, както и в украсата от други източни провинции на Средиземноморския изток до VII в. и по-късно, предшествуващ развитието на споменатите дотук ръкописи в Латинска Европа. Тя ни напомня, че ние недостатъчно обръщаме внимание

---

[35] A l e x a n d e r, J. A survey of manuscripts illuminated in the British Isles. Vol. 6: Insular manuscripts 6th to 9th century. London, 1978; C r a m e r, A. Koptische Buchmalerei. Recklinghausen, 1964; G u i l l o u, A. La culture slave dans le katépanat d'Italie (X^e—XI^e s.). — In: La culture slave et les Balkans. 1. S., 1978, p. 272 (вж. по-конкретно бележките върху цветните подложки в Синайския псалтир и Синайския евхологий).

[36] Д ж у р о в а, А. Моравско-ирландската традиция в украсата на глаголическите и ранните кирилски ръкописи. — В: Глаголическата традиция на Балканите (под печат).

[37] Д ж у р о в а, А. Томичов псалтир. . .

на основни излъчващи центрове от периферията на Византия и Латинския запад и продължаваме да реконструираме историята на средноевропейската култура на кодекса изключително въз основа на столичното константинополско изкуство. Забравяме също, че обикновено периферията е тази, която пази традицията, а столицата, центърът, подава модата, така че типологията на орнаменталния репертоар би трябвало да се разглежда освен през призмата на взаимовръзката център — периферия, но и въз основа на асинхронността на адептите спрямо столичната мода и синхронността им спрямо византийските провинции. Ще дам още един пример. Ако орнаментиката на Синайския евхологий трудно намира паралели с ръкописите на столичното изкуство от XI в., когато е създаден глаголическият ръкопис, то начинът на сегментирането на текста в него от орнамента и особената гъвкавост на ивичната украса напомнят ръкописите, излезли от египетските коптски манастири на първите християнски монаси отшелници, които манастири през VII в. са завладени от арабите[38]. Техният статут и богатата им книжовна продукция (изработвана за продан), не бива да се забравя, стават образец за целия християнски свят[39]. Най-ранните галски и ирландски манастири и украсата на техните ръкописи се създават също под прякото влияние на египетските. Не бива да се забравя също, че някои мотиви, като главата на дракон, захапал собствената си опашка (Зографско евангелие), изпълнени с плетеници хасти, подпрени в долната част от влечуги (Асеманиево евангелие), инициали с благославяща десница (Синайски евхологий), инициали с бюстове на светци (Асеманиево евангелие) или обогатяване на външните хасти на инициалите с растителни мотиви, повлияни от арабската традиция (в Мариинското евангелие), се срещат и в ръкописите на източните византийски провинции, но са патент предимно на ръкописната традиция на Латинския запад[40].

Защо е този широк диапазон от примери, които привличам, и каква връзка има той с поставената тема? Този широк културен ареал се привлича често и когато се правят опити да се изследва близостта на есообразния мотив, използуван в стволовете на глаголическите инициали, които завършват често и с очи, клюнове, животински, птичи и човешки глави. Този тип украса се среща и в ръкописите от източните и западните гръцки провинции, както и в ирландските, но се отличава от третирането на природните форми в коптските ръкописи, запазващи винаги своята адекватност. Богатият бестиарий на коптските ръкописи не се отклонява от реалната природна фауна и така остава далеч от вкуса към причудливото, неординерното, странното, чудовищното, който сближава славянските ръкописи например с ирландските и келтските[41]. Така ние отново се връщаме към необходимостта от изказаното становище преди повече от век от руските учени, цитирано в началото на нашия материал.

Най-плахо в орнаментиката на глаголическите и ранните кирилски ръкописи навлизат растителните мотиви и т. нар. „сасанидска палмета", залег-

[38] Weitzmann, K. Die Byzantinische Buchmalerei des 9. und 11. Jahrhunderts. Berlin, 1935, 18—31.

[39] Leroy, J. Les manuscrits coptes. . ., 69—73, 79—85.

[40] Leroy, J. Цит. съч., 15—52; Roth, U. Studien zur Ornamentik frühchristercher Handschriften des insularen Bereiches. — Bericht der Römisch-germanischen Kommission. Bd. 60, 1979, 26—30; Grabar, A. Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne. Paris, 1972. Вж. също Vavoulis, P. Byzantine decorative Art. Introduction by Kostas S. Tsiropoulos. Athens, 1977.

[41] Grünesein, W. de. Les caractéristiques de l'art copte. Florence, 1922, 128—135; Leroy, J. Les manuscrits. . ., 15—52.

нала в основата на византийския цветен стил[42]. Едва след XI—XII в. той ще се наложи в книжната украса на славянските кирилски ръкописи.

Като цяло орнаменталният репертоар на старобългарските ръкописи по своя земен колорит (тъмнозелено, охра, жълто, няколко варианта на кафяво до кафяво-червено, много рядко синьо и злато) издава връзка с подовите мозайки и керамика, както и с тъкани, но взет, след като е преработен от ръкописната традиция на византийските провинции.

Ако трябва да обобщим: орнаменталният репертоар на старобългарските ръкописи свидетелствува за използуването на аниконичното византийско изкуство на иконоборския период, което черпи от орнаменталния репертоар на близкоизточните народи — Иран, Сирия, Палестина, Египет. Провокираният интерес към античната изобразителна традиция след иконоборчеството, известна като „Македонски ренесанс", почти няма да се отрази върху украсата на старобългарските ръкописи. Вероятно друга причина е перманентната асинхронност на българското средновековно изкуство, което по принцип изостава от своя образец-модел обикновено повече от половин столетие, а илюстраторската традиция е слаба. Но тя остава такава и в следващите векове с изключение само на трите богато илюстрирани ръкописа, възникнали около средата на XIV в. при царуването на Иван-Александър (1331—1371) — Манасиева летопис от 1344—1345 г. (Cod. Vat. Slavo 2), Лондонско евангелие от 1356 г. (London, Add. Ms. 39627) и Томичов псалтир от около 1360 г. (ГИМ, Москва № 2752). Тези ръкописи са твърде показателни по отношение на синхронност — асинхронност. В България се развива една илюстраторска традиция тогава, когато константинополското изкуство вече не я поддържа, т. е. тя вече е поета от провинциите[43]. Така на принципа на традиционализма ретроспективно в нашата култура на кодекса ще се навакса нещо, което никога не е било присъщо или е съществувало само като спорадично явление, поддържано от царския двор или патриаршеския скрипторий — илюстрираните кодекси с текстови материали[44].

Проследяването само на някои образци от украсата на глаголическите ръкописи и ранните кирилски ръкописи свидетелствува за сходства, излезли от няколко центъра: константинополски, малоазийски, южноиталиански, латински. Но дали тези сходства са резултат на контакти, или се дължат на действуващи славянски общини във византийските провинции или Латинския запад, за каквито по литературни и езикови данни засега нямаме сведения? „Следотърсач" на какво се явява глаголическата украса, както в последните години тя се определя в науката? Да се отричат преки контакти на първите славянски мисионери с източната и западната ръкописна традиция, е най-малкото неточно. Тези контакти са били възможни при пребиваването на Кирил и Методий във Витиния и в Рим и при моравската мисия на Методий до идването на техните ученици в България. Тук бихме могли да си припомним освен факта, че Методий е бил игумен на манастира „Полихрон" във Витинийския Олимп, и някои особености на характера на молитвите в Синайския евхологий, като например Службата за погребение, в която

---

[42] Frantz, Al. Byzantine Illuminated. . .; Джурова, А. Хиляда години. . ., 15—29.

[43] Belting, H. Das Illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft. Heidelberg, 1970.

[44] Джурова, А. Традиционализм лицевых рукописей XIV в. (О рукописях, возникших во время царствования Ивана Александра 1331—1371 гг.). — Славянские культуры и Балканы, I, С., 1978, 301—313.

се среща комбинация, характерна за четири латински сборника от периода 1000—1100 г., но не се среща в славянските ръкописи[45].

Глаголическата украса и част от кирилската ни заставят да се замислим и върху това, дали достатъчно оценяваме дейността на един общ за славяните и византийска Италия (а може би не само за тях) малоазийски епицентър, който е силен като въздействие в периода VI—X в. Изследването на орнамента на глаголическите и кирилските ръкописи не може да се отдели или разглежда самостоятелно от първообразците на украсата на книжното изкуство както на Византия, така и на романския и предроманския стил в Латинска Европа. Не би могло да се разглежда изолирано и от сложната, хетерогенна основа на европейската култура в IX—X в., когато различните части на Европа не са били така рязко отделени, както ние в момента за улесняване на изследователския процес ги разделяме. Но типологическите сходства на глаголическите и кирилските ръкописи с източните и западните надали са последица от използуването на директни модели, т. е. на директни първообразци, като не изключваме, макар и спорадично, съществуването на подобни възможности. Тези сходства са резултат по-скоро от духа на епохата, в която възникват първите славянски ръкописни книги, и от начина, по който едни византийски първообразци биват възприети, адаптирани, често опростявани, а понякога и обогатявани от славянските реципиенти. Прехвърлянето на орнаменталния репертоар в един друг регион, макар и вкарано в познатия християнски код, както и понякога съчетаването на мотивите, води до нов културен синтез, трудно обясним само със сходствата и паралелите[46]. Затова констатирането предимно на трансмисията — това,

---

[45] Arranz, M. Christologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'Eucologue slave du Sinaï. L'église dans la liturgie. — Conférences saint-serge XXVIe semaine d'études liturgiques. Paris, 26—29 juin 1979, Bibliotheca Ephemerides Liturgicas, Subsidia, 18 (1980), 19—66; Вж. също OCP, 48 (1982), 92—123; Пенкова-Педерсен, П. Старобългарският молитвеник и електронната машина. — В: Първи международен конгрес по старобългаристика, София 23 май—3 юни 1981 г., Доклади. Симпозиум Кирилометодиевистика и българистика. С., 1982, 139—150; Djourova, A. L'influence de la tradition manuscrite latine sur les manuscrits bulgares de la période de l'église orthodoxe uniate. — In: Actes du cinquième congrès international d'études du Sud-Est Européen, Beograd, 11—16 septembre 1984. Dujčev, Iv. Riflesi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso. — Atti del convegno storico interecclesiastico, V, Italia Sacra. 20, Padone, 1973, 181—212.

[46] Върху този културен синтез са обърнали внимание в публикациите си редица учени: Grabar, A.: 1. Recherches sur les influences orientales de l'art balcanique. Paris, 1928; 2. Les deux images de la Vierge dans un manuscrit serbe. — In: L'art byzantin chez les Slaves. 2. Paris, 1930, 264—276; 3. Influence musulmane sur la décoration des manuscrits slaves balcaniques. — Revue des études slaves, 27, Paris, 1950, 124—135; 4. Miniatures gréco-orientales. — In: L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge. 2. Paris, 1968, 797—839; 5. Un relief du XIe siècle à Brauweiler et l'origine des motifs „sassanides" dans l'art du Moyen âge. — L'art de la fin de l'Antiquité . . ., 677—685; 6. Reflets de l'art islamique sur les peintures médiévaux en Italie méridionale (Xe—XIIe siècle). — In: Studies in Memory of Gaston Wiet. Jerusalem, 1977, 161—169; Arnold, T. W. Painting in Islam. New York, 1965; Rice, D. T. The Seasons and the Labors of the Months in Islamic Art. — Ars Orientalis, 1904, 1—39; Mano-Zissi, B. Koptska umetnost i mii. — Umetnički pregled, 6—7, 1940; Cramer, A. Koptische Buchmalerei. Recklinghausen, 1964; Buchtal, N. A School of Miniature Painting in Norman Sicily. — Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend. Princeton, 1955; Novak, V. Paleografia i slovensko-latinska simbiosa od VII—XV stoleća. — Istorijski časopis. Beograd, 1957, 1—19; Quillou, A., K. Tchérémissinoff. Note sur la culture arabe et la culture slave dans le katépanat d'Italie (Xe—XIe s.). — Mélanges de l'école française de Rome. Moyen âge, Temps modernes, 88, 1976, 677—692; Dujčev, I. Riflessi della religiosita italo-greca nel mondo slavo ortodosso. — JS, XX, 1973, 181—212; Weitzmann, K. Illustrated therin's Monastery on Mount Sinai. Collegeville, 1973, 12—13; Tomson, F. Early Slavonic Translation — An Italo-Greek Connection? — Slavica Gandensis, 12, 1985, p. 221—234; Джурова, А. За Кирило-Методиевото дело

което правим в момента — не е достатъчно. По-важно е да се установят не само външните прилики между орнаменталния репертоар, но преди всичко аналогичните родства, които са предизвикали тези сходства, т. е. типологията, а това е най-трудното.

В този смисъл тук аз само поставям въпроса за украсата на глаголическите и кирилските ръкописи, в които по един безспорен начин чрез първообразеца, от който те възприемат моделите, рефлектират стилистическата еклектичност и разнообразие в орнаменталния репертоар на изкуството от IX—X в. Сходствата, които се откриват в ръкописите от различни региони в Европа, Азия и Африка, вероятно идват по две направления — от една страна, сиропалестинския християнски провинциален център и християнското изкуство в Египет през VII—X в., а от друга — губещото ни се звено във веригата на възстановяване на Кирило-Методиевата мисия във Витинийския Олимп, в Рим и при западните славяни до идването на учениците им в България. Може би тук също, както във Витиния, се извършва преплитане и обновяване, реновация на мотиви, излезли преди столетия от периферията на Византийската империя — малоазийските раннохристиянски центрове на изкуството[47].

и първоизточниците на глаголическата орнаментика (предварителни бележки), Международен симпозиум. — В: 1100 години от блажената кончина на св. Методий, II. С., 1989, 157—163.

[47] L o w e, E. A. An unknown latin psalter on Mount Sinai. — Scriptorium, IX, 1955, 177—199; вж. също за мисията на Методий и неговите ученици при западните славяни: И с а ч е н к о, В. К вопросу об ирландской миссии у панонских и моравских славян. — Вопросы славянского языка, 7. М., 1963, 43—72.

ПЕНКА Д. ФИЛКОВА

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЯЗЫК В РОССИИ (XI—XVIII ВВ.)

Вопросы, связанные с церковнославянским литературным языком, с его генезисом и терминологическим обозначением, с его эволюцией и периодизацией, продолжают служить предметом дискуссий. Авторы единодушны только в том, что „церковнославянский язык не был до сих пор предметом особого внимания в славистике" (Андрейчин 1977, с. 25), что „все еще не исследованы важные стороны его характера, процессы его формирования, периоды его развития, источники, которые давали бы данные о нем" (Мирчева 1987, с. 334), что „судьба церковнославянского языка и судьба церковнославянских элементов почти не изучены" (Копроский 1962, с. 67). Именно это предопределило исследовательский интерес к некоторым из указанных проблем, которые рассматриваются в информационном виде и конспективной форме.

I

Генезис церковнославянского литературного языка. Выяснение генезиса церковнославянского литературного языка предполагает принятие во внимание ряда культурно-исторических и литературно-лингвистических фактов.

С принятием христианства по византийскому образцу в Древней Руси широкое распространение получают, как известно, списки с кирилло-мефодиевских переводов с греческого языка богослужебных книг, многочисленные древнерусские списки с переводных и оригинальных сочинений, выражающих христианское мировоззрение болгарских книжников и писателей древнеболгарского и среднеболгарского периода (IX—XV вв.), таких, как Климент Охридский, Иоанн Экзарх, Черноризец Храбр, Григорий Цамблак и т. д., а также и ряд анонимных авторов. Основной состав христианской литературы проникает из Болгарии. Некоторая ее часть переводится в Древней Руси или переносится из других стран.

Вместе с указанной богослужебной, богословской и другой христианской литературой в Древнюю Русь проникает и получает распространение и ее язык. В научной литературе высказывались и высказываются различные мнения о генетическом статусе этого языка. Его анализ и сопоставление с языком различных славянских народов и специально с языком древнерусской (и русской) народности, с языком болгарской (славяноболгарской) народности, с языком многочисленных надписей X—XI вв., найденных в различных письменных центрах Болгарии, с языком письменности среднеболгарского периода, с данными славянских диалектов и специально

русских и болгарских — все это убедительно свидетельствует о древнеболгарской принадлежности этого языка. Можно указать на некоторые характерные языковые черты, представленные в рассматриваемой христианской литературе, распространенной в Древней Руси, которые в совокупности выражают специфику норм как староболгарского литературного языка (древнеболгарского и среднеболгарского периода), так и современного болгарского языка. В своей целостности эти черты определяют отличие староболгарского и современного болгарского языка от всех остальных славянских языков и, в частности, от древнерусского и современного русского языка. Укажем на некоторые их этих специфических черт староболгарского и современного болгарского языка: 1) рефлекс — *щ* (шт, щ) на месте праславянских сочетаний *tj, *kt', *gt', напр. др. болг. свѣшта, ношть, совр. болг. *свещ, нощ*, русск. *свеча, ночь*; 2) рефлекс *-жд* на месте праславянского сочетания *dj, напр. др. болг. вижⷣ, межⷣа, совр. болг. *виждам, межда*, русск. *вижу, межа*; 3) широкое произношение -ѣ, напр. др. болг. вѣра, мѣсто, совр. болг. *вяра, място*, русск. *вера, место*; 4) начальное *-а*, напр. др. болг. азъ, агнѧ, совр. болг. *аз, агне*, русск. *я, ягненок*; 5) начальное — *ja* (ꙗ), напр. др. болг. ꙗхати, ꙗздити, совр. болг. *яхам, яздя*, русск. *ехать, ездить*; 6) начальное — *je* (є), напр. др. болг. елень, есень, совр. болг. *елен, есен*, русск. *олень, осень*; 7) начальное *ju*(ю), напр. др. болг. югъ, юноша, совр. болг. *юг, юноша*, др. русск. оугъ, оуноша; 8) неполногласные сочетания *-ра, -рѣ, -ла, -лѣ* между согласными в одной морфеме на месте праславянских сочетаний *tort, *tert, *tolt, *telt, напр. др. болг. бразда, брѣгъ, злато, млѣко, совр. болг. *бразда, бряг, злато, мляко*, русск. *борозда, берег, золото, молоко*; 9) начальные сочетания *-ра, -ла* перед согласными на месте праславянских сочетаний *ort, *olt, напр. др. болг. равьнъ, лакъть, совр. болг. *равен, лакът*, русск. *ровный, локоть*; 10) сонантические *-р, -л*, обозначаемые сочетаниями *-ръ, -лъ, -рь (-ль)*, напр. др. болг. скрѫбь, слѫнце, врьхъ, совр. болг. *скръб, слънце, връх*, русск. и др. русск. *скорбь* — скърбь, *солнце* — слънце, *верх* — върхъ; 11) сохранение *-ъ*, в определенных позициях, напр. др. болг. дъждь, сънъ, совр. болг. *дъжд, сън*, русск. *дождь, сон*; 12) аналитическая форма повелительного наклонения с *-да*, напр. др. болг. да бѫдетъ, совр. болг. *да бъде*, русск. *пусть будет*; 13) конструкция с дательным принадлежности и особенно краткие формы дат. пад. личных местоимений и возвратного местоимеиия *(ми, ти, си, имъ)* в приименном употреблении для выражения принадлежности, напр. др. болг. сынъ мн иесн (Супр. 243:21), совр. болг. „ти си синът *ми*“, русск. „ты *мой* сын“; 14) разные типы конструкций с различными предлогами, напр. др. болг. „сътвори бичь *отъ* връви“ (Зогр., No. 2,15), совр. болг. *-от*, русск. *-из*; различные виды местоименных и отыменных наречий, союзов и союзных слов, напр. др. болг. въкоупѣ, опакы, обаче, совр. болг. *вкуп, опаки, обаче*, русск. *вместе, наоборот, однако*; 16) лексические единицы с префиксами *-въз/вс, -из/ис* (с выделительным значением), *-прѣ, -раз/рас*, напр. др. болг. възглавьница, избирати, прѣдати, рас(с)ыпати, совр. болг. *възглавница, избирам, да предам, да разсипя*, русск. *подушка, выбирать, передать, россыпь*; 17) праболгарский субстратный слой, напр. др. болг. бисьръ, дѣлы, совр. болг. *бисер, делва*, русск. *жемчуг, бочка*; 18) лексические единицы, засвидетельствованные первоначально на древнеболгарской языковой территории

напр. др. болг. жѹпьлъ, прокжждатн, совр. болг. *жупел, прокуждам*, русск. *сера, смола* (первоначальное значение), *прогонять* и т. д. Именно такие факты дали основание А. М. Селищеву обобщить: „Историческое изучение болгарского языка обнаруживает все главные черты звукового и морфологического состава кирилло-мефодиевских переводов“ (Селищев 1951, с. 22).

Итак, с генетической точки зрения язык христианской литературы в Древней Руси — древнеболгарский язык в его письменно-литературной форме, древнеболгарский литературный язык. С XI в. этот язык начинает функционировать на языковой территории древневосточнославянской народности, где функционировал ее язык — древнерусский. Отличия этих языков, показанные в выборочном порядке, свидетельствуют о наличии „в древнерусскую эпоху близкородственных, но самостоятельных языков“ (Филин 1981, с. 239).

Древнерусский и древнеболгарский литературные языки употребляются в Древней Руси на общей языковой территории, в общей языковой среде, их использует попеременно одна и та же часть общества (грамотная, образованная). Это является причиной возникновения межъязыковых контактных отношений между ними. У. Вайнрайх пишет: „Два или несколько языков находятся в контакте, если их попеременно использует один и тот же человек“ (Вайнрайх 1953, с. 1). Установление контактных межъязыковых отношений между указанными двумя языками обуславливает возникновени взаимодействия и взаимопроникновения, с которыми связаны процессы перенесения, проникновения, замены или утраты некоторых элементов, стимулирующие или тормозящие тенденции языкового развития. По этому поводу А. Мартине отмечает: „Взаимодействие языков — один из самых могучих стимулов языкового развития“ (Мартине 1972, с. 83).

II

Формирование редакции древнеболгарского литературного языка. Древнеболгарский литературный язык в Древней Руси оказывается, хотя и в близкородственной, но в другой этнической среде, которая в одной или другой степени воздействует на него. С другой стороны, язык христианской религии тоже оказывает определенное влияние на древнерусский и русский языки. Направление процесса взаимодействия и взаимовлияния, его интенсивность и объем во многом зависят от статуса контактирующих языков в общественной жизни и от их внутреннего развития. Б. Гавранек полагает, что „активным является заимствующий язык, а пассивным — язык, из которого заимствуют“ (Гавранек 1972, с. 107). Наверное, целесообразно было бы воспринимать контактные отношения как двусторонний процесс, протекающий с различной степенью интенсивности.

Древнеболгарский литературный язык в Древней Руси подвергается воздействию со стороны древнерусского языка в процессе списывания богослужебной, богословской, проповеднической и другой христианской литературы. Процесс изменений затрагивает главным образом некоторые из специфических черт древнеболгарского языка, отличающих его от древнерусского. Первоначально возникающие изменения носят спорадический, неустойчивый характер, в результате чего появляется значительное количество вариантов древнеболгарских и древнерусских форм. Постепенно часть из изменений принимает более или менее регулярный, системный, устойчивый характер, что дает основание многим лингвистам указывать на формирование редакции (извода, локального типа, разновидности, варианта, по другой

терминологии) древнеболгарского литературного языка. Спонтанный или осознанный, системный характер изменений в большой степени зависит от образованности древнерусских книжников, от их стремления сохранять языковые традиции или приспосабливать древнеболгарский литературный язык к характерным чертам древнерусского языка с целью его более легкого восприятия.

Термин „редакция" определяется неоднозначно в трудах различных авторов. Р. М. Цейтлин, напр., считает, что редакция — это история текста как конкретного литературного памятника (Цейтлин 1986, с. 11). Л. П. Жуковская определяет редакцию „как результат преднамеренной замены языковых черт" (Жуковская 1976, с. 18). Д. Мирчева пишет, что „основная черта языковой редакции это проникновение чужих готовых элементов в другую языковую основу, это встреча и взаимодействие двух различных языковых систем" (Мирчева 1987, с. 63—64).

Термин редакция, который имеет как текстологическое и палеографическое, так и лингвистическое значение, вошел уже в обиход, поэтому мы используем его, но с некоторыми дополнениями. Действительно, проникновение иноструктурных элементов — важная черта редакции. Так, напр., в редакции устанавливаются древнерусские рефлексы носовых. Наряду с этим формирование редакции сопровождается и процессом частичной адаптации некоторых элементов заимствованной системы. Так, напр., происходит приспособление *-щ* [*шт*] в древнеболгарском языке к *-щ* [*шч*] в древнерусском языке в случаях, относящихся к праславянским сочетаниям *stj, *skj, см. праславянское *tistja, др. болг. **тъща** [тъшта], совр. болг. *тъща* [тъшта]. Под влиянием др. русск. **тьща** [тьшча] и в редакции устанавливается *тъща* [тъшча]. Адаптация распространяется и на др. болгарское *-щ* (шт) из праславянских сочетаний *tj, *kt', *gt', напр. **мощь** [мошть] в др. болг., **мощь** [мошчь] в редакции. Проникновение определенных языковых элементов в систему заимствованного языка спопровождается обычно возникновением рядов вариантов, некоторые из которых сохраняются до периода стабилизации норм редакции (к XVII/XVIII вв.), напр. в род. пад. мн. ч. сущ. м. р. — *враговъ* и *врагъ*.

Необходимо дополнить, что языковая редакция — явление динамическое. В некоторых случаях проникновение языковых элементов и замена отдельных единиц системы иноструктурными элементами оказываются недолговременными, так как находят выражение на определенном отрезке времени, а впоследствии подвергаются изменениям. Так, напр., древнерусское *-ж* из праславянского — *dj в Киевской Руси последовательно вытесняет древнеболгарское *жд*. После XIV в., когда в Московской Руси распространение получает второе южно-славянское влияние, древнеболгарское *-жд* начннает вытеснять древнерусское *-ж*.

Следует обратить внимание и на эволюционный характер редакции, которая подвергается различным изменениям с XI до XVII—XVIII вв. Обстоятельство, что отдельные изменения находят выражение в разные периоды, дает основание для более детального обозначения редакции с точки зрения хронологической. Выделяется древнерусская редакция древнеболгарского литературного языка, в которой выражены ее особенности в древнерусский период (XI—XIV вв.); выделяется и русская редакция староболгарского литературного языка (древнеболгарского и среднеболгарского периода), в которой выражены ее особенности в период функционирования в среде русской (великорусской) народности (XIV—XVII вв.). К

XVII—XVIII вв., когда получают распространение печатные книги, грамматики и словари церковнославянского языка, относится период ее кодификации и стабилизации норм.

Древнерусская и русская редакция староболгарского литературного языка характеризуется определенными языковыми чертами, которые, как упоминалось, меняются в отдельные периоды, но ее языковая основа, древнеболгарская, остается устойчивой со своими дифференциальными признаками (напр., неполногласие, лексические единицы с *-щ*, с начальными *-а*, *-е*, *-ра*, *-ла*, с префиксами *-въз/въс*, *-раз/рас*, *-прѣ* и т. д.). Именно это определяет специфический характер редакции, которая отличается как от древнерусского и русского языка, так и древнеболгарского и среднеболгарского языка.

Принимая во внимание высказанные соображения о характере редакции (в частности, о редакции староболгарского литературного языка), мы могли бы предложить более подробное определение понятия „языковая редакция". Это лингвистическая система, подвергнутая частичным изменениям под воздействием другой языковой системы, с которой установлены контактные межъязыковые отношения. Языковая редакция — историческое явление, она возникает на определенном этапе истории двух языковых систем, вступивших в контактные связи. Языковая редакция и динамическое явление, отличающееся своим эволюционным характером. Она формируется постепенно, подвергается частичным изменениям на протяжении веков, сохраняя устойчиво свою исходную языковую основу (константу). Для языковой редакции свойственны частичные иноструктурные проникновения, замена некоторых элементов структуры, отдельные внутриструктурные изменения и известная адаптация к местному языку.

Древнерусская и русская редакция староболгарского литературного языка обслуживает сферы христианской идеологии, литературы, образования, культуры, науки, богослужения, церковных обрядов, церкви. Все это характеризует ее функциональный статус, который предопределяет возможность использования и другого термина для обозначения древнерусской и русской редакции староболгарского литературного языка — церковнославянский литературный язык.

III

Формирование норм древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка (XI—XIV вв.). Начальный процесс формирования норм древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка, представленной в древнерусской церковно-богослужебной, богословской и другой христианской литературе преимущественно в списках, можно отнести, как показывает анализ ее языка, ко второй половине XI в. — началу XII в. (Тот 1985). На начальном этапе формирования редакции наблюдается действие двух тенденций. Первая — это тенденция к языковым изменениям под воздействием древнерусского языка, засвидетельствованным многократно и в различных памятниках. См. употребление *-оу (у)* в начале слова в соответствии с *-ю* в древнеболгарских памятниках, напр. в Изб. 1073 г.: оуностн (л. 69об.), оуноша (л. 42об.), оуны (л. 42) и др.; в Мст. ев.: оуностн (Мф. 19,56 а), оуноша (Мф. 19,57 г.), оуны (И. 21,25 г.) и др. Вторая — это тенденция к сохранению традиций, норм древнеболгарского литературного языка, что обуславливает широкое распространение рядов вариантов (древнерусских и древнеболгарских форм). См., напр., употребление лексических еди-

ниц с -ж и -жд (из праславянского сочетания *dj): прѣже (л. 78) и прѣжде (л. 60 об.), штоужаѭ (л. 76 об.) и штоуждннхъ (л. 76 об.) в Изб. 1073; прѣже (И. I, 4 б) и прѣжде (И. 1,4 а), чюжемь (И. 10,196 г.) и чуждемь (Л. 16,104 в) в Мст. ев. и т. д.

Некоторые языковые изменения осуществлялись параллельно и в древнерусском, и в древнеболгарском языках. В таких случаях изменения в древнерусской редакции можно рассматривать и как результат внутреннего развития древнеболгарского языка, и как результат стимулирующего воздействия древнерусского языка. Так, напр., взаимодействие двух типов склонения, восходящим к древним основам на *-ŏ* и *-ĭ*, обусловило появление окончания *-овъ* в род. пад. мн. ч. сущ. с основой на *-ŏ* наряду с нулевым окончанием. Это представлено как в древнерусском языке, так и в древнеболгарском языке, а также и в редакции. См., напр., в Изб. 1073: грѣховъ радн (л. 70), отъ трудовъ (л. 76), отъ чаровъ (л. 78 об.) и др. наряду с отъ врагъ (л. 63 об.), свонхъ грѣхъ (л. 48) и др.

В XII и XIII вв. происходит постепенное сокращение некоторых рядов вариантов и установление замены языковых элементов. Так, напр., постепенно древнерусская форма дат. пад. ед. ч. полных прилагательных *-омоу* заменяет древнеболгарскую *-оуоумоу*. Но в Изб. 1073 г. представлена преимущественно форма *-оуоуму*: праведьноуоумоу (л. 63 об.), богатоуоумоу (л. 79), зълоуоумоу (л. 72 об.) и в единичных случаях *-омоу*: грѣховномоу (л. 105 об.), горькомоу (л. 105 об.). В Жит. Феод. засвидетельствовано уже преимущественное употребление формы *-омоу*, напр. добромоу (43,1), велнкомоу (36,6), земьномоу (56 об.), безаконьномоу (65,16) и др.

В конспективной форме можно определить основные специфические черты древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка.

1) Последовательное употребление эпентетического *-л* в рефлексах сочетаний губных *(б, в, м, п)* с *-j* в неначальном слоге. Известно, что многие древнерусские памятники отражают отсутствие эпентетического *-л*. Это характерно и для памятников среднеболгарского периода и для современного болгарского языка. В русском языке эпентетическое *-л* устойчиво сохраняется, а под его воздействием — и в редакции. См. в Изб. 1073: корабль л. 64), благословленъ (л. 68), прнемлють (л. 77) и др.; в Мст. ев.: възлюблю (И. 19,123 а), земли (Мф. 10,32 г) и т. д.

2) Постепенная замена букв -ѫ, -ѭ, -ѧ, -ѩ, обозначающих носовые характерные для древнеболгарское языка, буквами *-оу, -ю, -а(я), -а*, обозначающие чистые гласные, свойственные древнерусскому языку. См. в Изб. 1073: моудростьное (л. 60 об.), соуть (л. 61), ожндаютъ (л. 33) и др. наряду с написаниями: мѫдрость (л. 60 об.), сѫть (л. 60 об.), нскоушаѫть (л. 68 об.) и др. К концу XII в. — началу XIII в. в памятниках стали исчезать буквы -ѫ, -ѭ, -ѩ. Для буквы -ѧ и -ѩ устанавливаются правила, регламентирующие написание буквы -ѧ после букв, обозначающих согласные, и буквы -ѩ в начале слов и после букв, обозначающих гласные, напр. в Жит. Феод.: боурѧ (л. 101 об. 15), ѩзыкъ (76, 1), моѩ (146,8) и др.

3) Изменение сочетаний еров с плавными типа *-ръ, -лъ, -рь, (-ль)*, характерных для древнеболгарского языка, сочетаниями типа *-ър, -ъл, -ьр, (-ьл)*, употребительных в древнерусском языке. См. в Изб. 1073: кърмлю (л. 79 об.), скърбн (л. 63), дължнн (л. 75 об.), дьрзость (л. 62 об.) и др. В памят-

никах XI в. засвидетельствовано значительное количество вариантов. См. в Изб. 1073: **съмрьть** (л. 103), **длъго** (л. 104), **прьваго** (л. 106) и др. В XII и XIII вв. употребление сочетаний *-ър, -ъл, -ьр, (-ьл)* принимает более или менее регулярный характер: См. в Жит. Феод.: **гърдын** (102,7), **съмьрть** (166,18), **дьрзостню** (39,8), **вьрхъ** (147,12), **дългаго** (108, 17) и др.

4) Употребление *-ж* (на месте праславянского *dj), свойственное древнерусскому языку, в соответствии с древнеболгорским *-жд*. В памятниках XI в. — начала XII в. засвидетельствовано большое количество вариантов с *-ж* и *-жд*. См. в Изб. 1073: **ража** (л. 77 об.) и **ражден** (л. 62 об.), **прѣже** (л. 6) и **прѣжде** (л. 48), **чоужа** (л. 78 об.) и **надежда** (л. 64). В XII и XIII вв. употребление лексических единиц с *-ж* принимает более регулярный характер. См. в Жит. Ниф.: **вижю** (31,6), **дажь** (15,18), **жажею** (3,14), **каженне** (9 об. 6), **поджь** (32 об. 12), **преже** (21,3) и т. д.

5) Постепенное вытеснение начального *-ю*, характерного для древнеболгарского языка, начальным *-оу* [у], свойственным древнерусскому языку. В памятниках XI в. представлены варианты. См. в Изб. 1073: **оуноша** (л. 42 об.) и **южноша** (л. 43), **оуны** (л. 42) и **юнъ** (л. 61), **оуностн** (л. 80) и **южноты** (л. 104 об.) и др. В памятниках конца XI в. и особенно XII в. и XIII вв. употребление лексических единиц с начальным *-оу (у)* принимает более или менее системный характер. См. в Мст. ев.: **оугъ** (Л. 12,88а), **оуностн** (Мф. 19, 56 а), **оуноша** (Мф. 19,55 г) и др. и единичное **южьнаꙗ** (Мф. 12:37 в). См. еще в Усп. сб.: **оуга** (102 а), **оуность** (271 в), **оуноша** (28 б), **оунъ** (31 б), **оуньць** (140 в), **оуношьскъмь** (298 б) и т. д.

6) Употребление *-ѣ* в начале слова, характерное для древнерусского языка, в соответствии с *-ꙗ* в древнеболгарском языке. Написание с *-ѣ* и *-ꙗ* представлено во многих памятниках XI—XII вв. См. в Мст. ев.: **ѣстн** (И. 6, 10 б) и **ꙗстн** (Мф. 6,34 б), **ѣмъ** (Мф. 6,30 б) и **ꙗмъ** (Мф. 6,34 в), **ѣдоуще** (М. 7,64 в) и **ꙗдоуше** (Мф. 24,66 а) и т. д. Постепенно употребление начального *-ѣ* принимает более регулярный характер. См. в Жит. Ниф.: **ѣдѣннн** (11 об.), **ѣстн** (2 об.), **ѣдоущнмн** (11 об. 14) и др.

7) Частое употребление сочетаний *-ре, -ле* между согласными (из праславянских сочетаний *tert, *telt) вместо *-рѣ, -лѣ* в древнеболгарских памятниках. В XI—XII вв. варианты *-ре* и *-рѣ, -ле* и *-лѣ* представлены в значительном количестве. См. в Мст. ев.: **брегъ** (Мф. 13,170 г), и **брѣга** (М. 5,60 а), **времена** (Мф. 23,61 а) и **врѣмѧ** (Мф. 11,35 г), **времене** (Л. 4,71а) и **врѣмѧ** (И. 7,122), **вреднть** (Л. 10,94 б) и **врѣднвъ** (Л. 4,71 г), **древо** (Мф. 7,172 б) и **дрѣво** (Мф. 7,30 г) и т. д. Постепенно написание *-ре* и *-ле* принимает более или менее устойчивый характер. См. в Жит. Феод.: **брегомъ** (148 об.), **влецн** (94 об.), **времена** (41 об.), **нзвлечн** (139), **плененъмъ** (160), **преже** (42), **преложнтн** (151) и др.

8) Регулярное употребление окончания *-ть* (в третьем лице глаголов настоящего и будущего простого времени), свойственного древнерусскому языку, вместо окончания *-тъ*, характерного для древнеболгарского языка. Еще в XI в. варианты *-ть* и *-тъ* представлены редко. Окончание *-ть* получает широкое распространение. См. в Изб. 1073: **погоубнть** (л. 35 об.), **можеть** (л. 62), **нмоуть** (л. 62), **могоуть** (л. 62) и т. д.

9) Широкое распространение окончания *-ъмь -ьмь*, в твор. пад. ед. ч. сущ. м. и ср. р., употребительного в древнеруском языке, на месте окончаний *-омь, емь*, характерных для древнеболгарского языка. В памятниках XI в. представлено множесто вариантов. См. в Изб. 1073: богъмь (л. 9) и разоумомь (л. 60 об.), огньмь (л. 70 об.) и помысломь (л. 61 об.), лицьмь (л. 76 об.) и мѵромь (л. 63 об.) и т. д. В памятниках XII—XIII вв. употребление окончаний *-ъмь* и *-ьмь* принимает более устойчивый характер. См. в Усп. сб.: ангелъмь (2г), апостолъмь (108 в), богъмь (40г), братъмь (12 б), лицьмь (9 а), морьмь (173 в) и т. д.

10) Постепенное распространение окончаний *-омоу, -ѥмоу* в дат. пад. ед. ч. полных прилагательных м. и ср. р., употребительных в древнерусском языке, на месте окончаний *-оуоумоу (оуѥмоу), оумоу, -юоумоу (юѥмоу)*, свойственных древнеболгарскому языку. В памятниках XI в. формы на *-оуоумоу, -юоумоу* все еще представлены широко. См. в Изб. 1073: богатоуоумоу (л. 79), зълоуоумоу (л. 72 об.), блнжьнюоумоу (л. 80 об.) и др. В XII в. и в дальнейшем окончания *-омоу, -ѥмоу* постепенно утверждаются. См. в Усп. сб.: апостольскомоу (113 в), велнкомоу (6 б), жнвомоу (7 в), градьномоу (132 г), блаженомоу (44 г) и т. д.

Вне анализа остались и другие признаки древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка, напр. древнерусские формы на *-ѣ* в *-а* основах, древнерусские окончания в имперфекте и др. Не были указаны также и нерегулярные древнерусские проникновения, напр. полногласие, начальное *-о* и др. Но приведенный материал является достаточным для доказательства того, что в Древней Руси в XI—XIV вв. формировались нормы древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка.

IV

Формирование норм русской редакции староболгарского литературного языка (XIV—XVII вв.). С конца XIV в. нормы древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка подвергаются дополнительным частичным изменениям, которые находят выражение на протяжении XV и XVI вв. Указанные изменения обусловлены действием двух противоположных тенденций в языковом развитии. Это, с одной стороны, тенденция к дальнейшему изменению русского (великорусского) языка. Так, напр., в этот период в нем происходит изменение *-е* в *-о* в определенной позиции (*береза — бер'оза*), прояснение *-й* и *-ь* в *-о* и *-е* в сочетаниях типа *-ър, -ъл, -ьр (скърбь—скорбь, сълнце—солнце, дьражати — деражати), -ръ, -лъ, -рь (кръвь —кровь, плътъ — плоть, крьстъ — крестъ)* и т. д. С другой стороны, это действие процесса известной архаизации языка христианской литературы в результате исправления церковных книг и восстановления многих старых особенностей графики, орфографии, грамматических форм и т. д., напр. воскрешение букв *-ѫ, -ѭ, -ѧ* и др., сохранение старой системы прошед. ших времен, двойственного числа, супина и т. д. Все это находит отражение в редакции, которая подвергается дополнительным частичным изменениям как под воздействием норм русского (великорусского) языка, так и норм староболгарского литературного языка (древнеболгарского и среднеболгарского периода).

Анализ языка христианской литературы в Московской Руси в XIV—XVII вв. показывает, что в этот период устойчиво сохраняются часть язы-

ковых элементов, характерных для древнерусского языка, представленных в древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка. См.: 1) рефлексы *-оу (у), -ю, -а (я),* -*а* на месте носовых, напр. в Библии 1581: *пѫти* (Пс. а.), *оубоюсѧ* (Пс. г.), *ꙗзыки* (Пс. В.) и др.; 2) эпентетическое *-л,* напр. в Библии 1581: *възлюбленъ* (Сол. д.), *поставленъ* (Пс. В.), *земли* (Пс. а.) и др.; 3) окончание *-омоу, -емоу* в дат. п. ед. ч., напр. в Библии 1581: *правдивомѫ* (Иез. Г.), *преподобномѫ* (Пс. ЕІ.), *искреннемѫ* (Пс. а.) и др.; 4) сочетания *-ре, -ле* между согласными на месте *-рѣ, -лѣ.*

Наряду с указанными древнерусскими чертами в XIV—XVII вв. распространение получают и некоторые дополнительные черты под воздействием русского (великорусского) языка. См.: *-о* и *-е* на месте *-ъ* и *-ь* в сильной и в слабой позиции (по аналогии), напр. в Библии 1581: *сонъ* (Сир. мв.), *темныи* (Сол. з), *дождѧ* (Иез. а.) и др.; 2) *-о* и *-е* на месте *-ъ* и *-ь* в сочетаниях типа *-ър, -ъл, -ър,* напр. в Библии 1581: *долготу* (Пс. к.), *скорбь* (Пс. ка.), *приверженъ* (Пс. ка) и др.; 3) *-о* и *-е* на месте *-ъ* и *-ь* в сочетаниях типа *-ръ, -лъ, -рь,* напр. в Библии 1581: *кровь* (Сол. S.), *плоть* (Пс. е.), *слезами* (Пс. S.) и др. 4) окончание *-и* в род. пад. е. ч. сущ. с основой на *-ja,* напр. в Библии 1581: *земли* (Пс. а.), *наковални* (Сир. лн.) и др.; 5) окончания *-овъ, -евъ, е й* в род. пад. мн. ч. сущ. с основой на *-ŏ* и *-jŏ,* напр. в Библии 1581: *трѫдъ* (Сол. г.), *бреговъ* (Сол. и.), *звѣрей* (Сол. з.) и др.; 6) окончание *ы* в им. пад. мн. ч. сущ. с основой на *-о,* напр. в Библии 1581: *кѫмиры* (Иез. S.), *шлемы в*(Макк. S.), *грады* (Сол. е.) и др. 7) окончания *-амъ, -ямъ* в дат. пад. мн. ч., *-ами, -ями* в тв. п. мн. ч. и *-ахъ* в м. п. мн. ч. сущ. с основой на *-о* и *-jŏ,* напр. в Библии 1581: *полѧмъ* (Иез. S.), *коврами* (Сол. з.), *дѣлахъ* (Сол. г.) и др.; 8) разрушенный перфект, напр. в Библии 1581: *видѣли* (Иез. и.), *погѫбилъ* (Макк. з.), *сплелъ* (Парал. г.) и др. Следует отметить, что процесс распространения новых языковых форм протекает медленно. Это обуславливает во многих случаях появление вариантов, напр. в Библии 1581: *ополченїи* (Макк. S.) и *оплъченїе* (Макк. з.), *земли* (Сир. ли.) и *землѧ* (Сир. ли.), *сокровищахъ* (Кн. г. Царств. е і.) и *сокровищихъ* (Кн. г. Царств. е і.) и т. д.

В XIV—XVII вв. происходит окончательное или временное вытеснение некоторых языковых элементов, свойственных древнерусскому языку, употребительных в древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка, языковыми соответствиями, характерными для староболгарского языка См.: 1) староболгарские лексические единицы с начальным *-ю* начинают вытеснять лексические эквиваленты с древнерусским начальным *-оу (у),* напр. в Библии 1581: *юношами* (Сир. мв.), *юности* (Сир. мз.), *юнець* (Сир. ли.), и др.; 2) постепенно вытесняются слова с *-ж* (из праславянского **dj*), употребительные в древнерусском языке и в древнерусской редакции, словами с древнеболгарским *-жд,* напр. в Библии 1581: *надежда* (Сол. а.), *даждь* (Макк. з.), *чуждеи* (Макк. з.) и др.; поскольку процесс вытеснения протекает медленно, то в текстах христианской литературы засвидетельствован ряд вариантов, напр. в Библии 1581: *одежду* (Сир. и.) и *одежа* (Сир. ме.), *рожденїе* (Сол. г.) и *роженїа* (Иез. д.) и др.; 3) слова с начальным *-ꙗ,* характерные для староболгарского языка, постепенно вытесняют соответствия с *-ѣ,* употребительные в древнерусском и русском языке, напр. в Библии 1581: *ꙗздѧщимъ* (Сир. лг.), *ꙗждь* (Иез. д.), *изꙗдѧтъ* (Иез. д.) и др.; 4) окончания *-ъмь, -ьмь* для твор. пад. ед. ч. имен сущ. с основой на *-ŏ* и *-jŏ,* представленные в древнерусском языке и в древнерусской редакции, вытесняются окончаниями *-омъ, -емъ,* употребительными в староболгар-

ском языке; необходимо подчеркнуть, что в рамках русского языка это изменение поддерживалось процессом *прояснение еров,* напр. в Библии 1581: *словомъ* (Сир. лв.), *тѣломъ* (Сир. л.), *лицемъ* (Сол. д.); 5) окончание *-ть* для третьего л. глаголов настоящего (и будущего простого) времени, представленное в древнерусском языке и в древнерусской редакции, вытесняется окончанием *-тъ (т),* характерным для староболгарского языка; следует принимать во внимание и процесс отвердения согласного *-т* в русском языке после утраты редуцированных конечного мягкого согласного, напр. *възлюбитъ* (Сол. и.), *оуслышатъ* (Иез. в.), *бываютъ* (Сир. лд.) и др. в Библии 1581: 6) временное вытеснение сочетаний типа *-ър, -ъл, -ьр,* напр. *скърбь, съльнце, дьржати,* представленных в древнеруском языке и в древнерусской редакции, сочетаниями типа *-ръ, -лъ, -ль,* характерными для староболгарского языка, напр. в Библии 1581: *одръжаша* (Макк. з.), *мръзость* (Сол. аі.), *длъго* (Макк. з.). В XV в. в результате второго южно-славянского влияния подобные образования получают широкое распространение. См. в Ман. Хрон.: *блъгаре, блъгарскыи, брѣзыи, влъкъ, влъна, влъхвъ, врътоградарь, врѣхъ, грѣци, грѣдость, грѣтань* и др. К XVI в. под воздействием русского языка осуществляется вторичная метатеза и прояснение еров. Но в этот период процесс все още оставался незавершенным, поэтому в Библии 1581 г. представлены варианты, напр. *одръжаша* (Макк. з.) и *одержание* (Пс. в.), *оплъченїе* (Макк. з.) и *полны* (Иез. а.) и др.

Необходимо обратить внимание и на еще одну особенность формирующейся редакции староболгарского литературного языка в Московский период, которая находит частичное выражение еще в предшествующий период. Это внутреннее развитие самой редакции, которое выражается в следующем: 1) проясняется *-ъ* в префиксе *-въз/въс* в результате церковнославянского произношения, напр. *возмогоша* (а. Макк. S.), *восходѧще* (а. Макк. з.), *воздвигнѕ* (а. Макк. S.) и др.; книжная традиция оказывает сдерживающее воздействие, в результате чего сохраняется и использование лексических единиц с приставкой *-въз/въс,* напр. в Библии 1581: *възнесетъ* (Сол. д.), *възвахъ* (Пс. в.), *възгоритсѧ* (Пс. в.) и др.; 2) проясняется *-ъ* в префиксе *-съ* тоже в результате церковнославянского произношения; наряду с этим под воздействием книжной традиции *-ъ* в некоторых случаях сохраняется, см. в Библии 1581: *сотвори* (Сол. д.) и *сътѵорихъ* (Сол. д.), *согрѣшающей* (Сол. и.) и *съгрѣшаите* (Пс. в.), *сокровище* (Сол. з.) и *съкровища* (Сол. дı.) и др.; 3) появляются формы, отсутствующие как в древнерусском и русском языке, так и в староболгарском, см. в Библии 1581: *преже* (а. Макк. S.), *гражаны* (Сол. аı.), *оуслажати* (Сир. мв.) и т. д.

Следует дополнить, что независимо от различных изменений, русская редакция староболгарского лит. языка устойчиво сохраняет свою древнеболгарскую (и среднеболгарскую) языковую основу с ее характерными чертами (неполногласие, слова с *-щ,* с начальным *-а, -ра* и т. д.).

V

Стабилизация норм русской редакции староболгарского литературного языка (церковнославянского литературного языка) в XVII—XVIII вв. В XVII—XVIII вв. происходит постепенная стабилизация норм русской редакции староболгарского литературного языка, который становится языком православных славянских церквей. В этот период получают распространение печатные книги, первые грамматики и словари церковнославян-

ского языка. Книгопечатание, которое было связано с отредактированием книг, с упорядочением орфографии и пунктуации, с урегулированием грамматических и лексико-семантических норм, играет важную роль в их стабилизации. Сопоставление текста Псалтыри 1581 г., 1663 г. и 1797 г. раскрывает процессы стабилизации языковых норм. См., напр., установление *-о* на месте *-ъ* в префиксах *-въз/въс* и *-съ, -о* на месте *-ъ* в предлогах *-въ, -съ* и *-къ*, сочетания *-ор, -ер* на месте *-ръ, -рь*, окончания *-овъ, -евъ, -ей* в род. п. мн. ч. имен существительных на месте нулевого окончания, окончание *-ей* на месте *їй* в род. п. сущ. ж. р., окончание *-ахъ* на месте *-ихъ* в м. п. мн. ч., замену дательного притежательного родительным падежом.

	Псалтырь 1581 г.	**Псалтырь 1663 г.**	**Псалтырь 1797 г.**
Пс. г.	въстаютъ	востаютъ	востаютъ
	въстахъ	востахъ	востахъ
Пс. В.	събрашасѧ	собрашасѧ	собрашасѧ
	съкрꙋшилъ	сокрꙋшилъ	сокрꙋшилъ
Пс. а.	въ времѧ	во времѧ	во времѧ
Пс. в.	съ страхомъ	со страхомъ	со страхомъ
	къ мнѣ	ко мнѣ	ко мнѣ
	растръгнемъ	расторгнемъ	расторгнемъ
	отвръстъ	отверстъ	отверстъ
Пс. а.	губитель	губителей	губителей
	врагъ	враговъ	враговъ
	кровїи	кровей	кровей
Пс. д.	концыхъ	концахъ	концахъ
	ложихъ	ложахъ	ложахъ
Пс. г.	жертвꙋ правдѣ	жертву правды	жертву правды

В рассматриваемый период устанавливаются более или менее стабильные нормы русской редакции староболгарского литературного языка, т. е. церковнославянского литературного языка, которые сохраняются главным образом в церковно-богослужебной христианской литературе. См., напр., в Библии 1663 г.: 1) эпентетическое *-л*: *врагꙋмлю* (Пс. ла.), *корабль* (Сол. е.); 2) рефлексы носовых *-оу (у), -ю, -а, -а*: *мꙋжъ* (Пс. а.), *воскреснꙋтъ* (Пс. а.), *ѩзыцы* ((Пс. в.); после согласных сохраняется написание *-ѧ*: *времѧ* (Пс. а.), *кнѧзи* (Пс. в.); 3) окончания *-омꙋ, -емꙋ* в дат. пад. ед. ч.: *грѣшномꙋ* (Пс. ла.), *вышнемꙋ* (Пс. з.); 4) сочетания *-ре, -ле* между согласными: *превыше* (Пс. и.), *средѣ* (Сол. и.), *млечна* (Сир. мS.); в отдельных случаях засвидетельствовано и написание *-рѣ, -лѣ*: *чрѣво* (Иез. г.), *плѣнъ* (Мак. з.); 5) прояснение *-ъ* и *-ь* в *-о* и *-е*: *ложь* (Пс. лв.), *левъ* (Пс. з.); 6) прояснение *-ъ* в *-о, -ь* в *-е* в сочетаниях типа *-ър, -ъл, -ьр*: *расторгнемъ* (Пс. в.), *смерти* (Пс. S.); 7) прояснение *-ъ* в *-о, -ь* в *-е* в сочетаниях типа *-ръ, -лъ, -рь*: *кровей* (Пс. е.), *окрестъ* (Пс. г.); 8) прояснение *-ъ* в *-о* в префиксах *-въз/въс, -съ*: *вознеси* (Пс. з.), *востани* (Пс. з.), *согрѣшаите* (Пс. д.); 9) прояснение *-ъ* в *-о* в предлогах *-въ, -съ, -къ*: *во вѣкъ* (Пс. е.), *со страхомъ* (Пс. в.), *ко мнѣ* (Пс. в.); в некоторых случаях *-ъ* выпускается, напр. *в' совѣтъ* (Пс. а.); 10) окончание *-и* в род. пад. е. ч. сущ. с основой на *-ја*: *земли* (Сир. лн.), *наковални* (Сир. лн.); в текстах встречается все еще и окончание *-ѧ*, представленное в грамматике Смотрицкого: *землѧ* (Сир. лн.); 11) окончание *-овъ, -евъ, -ей* в род. пад. мн. ч. сущ. м. р. с основой на *-ŏ* и *-jŏ* наряду

с нулевым окончанием, что допускается и в грамматике Смотрицкого: *человѣкѡ въ* (Пс. к.), *губителей* (Пс. а.), *врагъ* (Пс. S.); 12) окончание *-ей* в род. пад. мн. ч. сущ. ж. р.: *мыслей* (Пс. е.), *песнй* (Пс. д.), только в единичных случаях сохраняется старое окончание — *їй*; 13) окончание *-ы* в им. пад. мн. ч. сущ. м. р. с основой на *-ŏ*, наряду с которым встречается и старое окончание *-и*: обе формы допускаются в грамматике Смотрицкого: *власы* (Песни. е.), *телцы* (Пс. ка.), *власи* (Песни д.); 14) окончания *-ами, -ахъ* в твор. и м. п. мн. ч. наряду с окончаниями *-ы, -ѣхъ*, представленные в грамматике Смотрицкого: *градами* (Сол. SI.), *концахъ* (Пс. д.), *дѣлы* (Пс. и.), *облацѣхъ* (Сир. и.).

В церковнославянском литературном языке засвидетельствованы и ряд других языковых черт, характерных для русского языка, но в эпизодическом употреблении.

В XVII—XVIII вв. староболгарская языковая основа церковнославянского литературного языка устойчиво сохраняется, напр. *мощи* (Пс. ка.) *главой* (Пс. ка.), *агьцы* (Сир. мз.), *юности* (Сир. мз.), *праведнаго* (Пс. з.) и т. д. Наряду с подобными староболгарскими чертами показателем нормы церковнославянского литературного языка (русской редакции староболгарского литературного языка), стали некоторые нормы, которые сохраняются в его системе, а в русском языке вытесняются новыми формами, напр. двойственное число, форма звательного падежа, энклитические формы местоимений, вторая палатализация, неразрушенный перфект, аорист, имперфект, суффиксы инфинитива *-ти, -чи, -щи*, форма второго лица ед. ч. глаголов *-ши* и др.

После рассмотрения в конспективном виде основных этапов развития и главных языковых черт церковнославянского литературного языка (древнерусской и русской редакции староболгарского литературного языка) на языковой территории древнерусской и русской народности, мы могли бы подвести определенные итоги.

Установление контактных межъязыковых отношений между древнеболгарским литературным языком и древнерусским языком приводит к возникновению взаимодействия и взаимовлияния между ними.

Формирование языковой редакции древнеболгарского литературного языка является результатом воздействия древнерусского и русского языка на древнеболгарский и староболгарский литературный язык.

Языковая редакция староболгарского литературного языка (древнеболгарского и среднеболгарского периода) характеризуется своим динамизмом. Она подвергается частичным изменениям вместе с изменениями древнерусского и русского языка и под воздействием внутренних тенденций развития.

Изменения затрагивают главным образом некоторые общие участки языковых систем, оформленных по-разному в обоих языках.

Церковнославянский язык как язык православных христианских церквей остается до наших дней. Его языковая основа, которая устойчиво сохраняется, это староболгарский литературный язык.

В развитии церковнославянского литературного языка в России можно выделить три периода: а) древнерусский период (XI—XIV вв.), когда формируется и устанавливается норма древнерусской редакции древнеболгарского литературного языка; б) период Московской Руси (XIV—XVII вв.), когда формируется и устанавливается норма русской редакции староболгарского литературного языка; и в) период стабилизации норм церковно-

славянского литературного языка (XVII—XVIII вв.), когда осуществляется его кодификация (Филкова 1991).

Церковнославянский литературный язык на всем протяжении своей истории связан органически с древнеболгарским и среднеболгарским литературным языком и древнерусским и русским языком главным образом в его письменной форме.

ЛИТЕРАТУРА

Андрейчин 1977: Андрейчин, Л. Ролята на старобългарската и черковнославянската писмена традиция. — В: Из историята на нашето езиково строителство. С., 1977.

Гавранек 1972: Гавранек, Б. К проблематике смешения языков. — Новое в лингвистике. Вып. VI. М., 1972.

Жуковская 1976: Жуковская, Л. П. Текстология и язык древнейших памятников. М., 1976.

Копорский 1962: Копорский, С. А. Выступление на IV Международном съезде славистов. Материалы и дискуссии. Т. 2. М., 1962.

Мартине 1972: Мартине, А. Распространение языков и структурная лингвистика. — Новое в лингвистике. Вып. VI. М., 1972.

Мирчева 1987: Иванова-Мирчева, Д. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. С., 1987.

Селищев 1951: Селищев, А. М. Старославянский язык. Ч. 1. М., 1951.

Смотрицкий 1619: Смотрискіи, М. Грамматіки Славенския правилное Сінтагма. Евье, 1619. Переиздание.

Тот 1985: Тот, И. Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI — начала XII в. С., 1985.

Филин 1981: Филин, Ф. П. Истоки и судьбы русского литературного языка. М., 1981.

Филкова 1991: Филкова, П. Д. Староболгарские традиции в истории русского литературного языка. С., 1991.

Цейтлин 1986: Цейтлин, Р. М. Лексика древнеболгарских рукописей X—XI вв. С., 1986.

Вайнрайх 1953: Weinreich, U. Languages in Contact. N. Y., 1953.

ИСТОЧНИКИ

Библия 1581: Библия. Острог, 1851. Переиздание.

Библия 1663: Библия. М., 1663.

Библия 1797: Библия. М., 1797.

Жит. Ниф.: Житие Нифонта. — Выголексинский сборник. М., 1977.

Жит. Феод.: Житие Феодора Студита. — Выголексинский сборник. М., 1977.

Зогр. — Зографское евангелие: Jagić, V. Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Berolini, 1879.

Ман. Хрон.: Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манасии. С., 1988.

Мст. ев.: Апракос Мстислава Великого. М., 1983.

Сим. сб. Изб. 1973 г.: Симеонов сборник. С., 1991.

Супр. — Супрасльская рукопись: Супрасълски или Ретков сборник. Т. 1—2. С., 1982—1983.

Усп. сб.: Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971.

РУМЯНА ПАВЛОВА

ЖИТИЯ РУССКИХ СВЯТЫХ В ЮЖНО-СЛАВЯНСКИХ РУКОПИСЯХ XIII—XIV вв.

Сведения о русских святых начинают появляться в южно-славянской письменности довольно рано. Это, явно, было связано с оформлением месяцеслова. Известно, что развитие месяцеслова у южных и восточных славян было в зависимости от греческого месяцеслова. Но славянский пласт в нем тоже имел свое развитие. Это не случайно. В самой Византии местная традиция могла играть определенную роль в формировании месяцеслова: „и при константинопольской централизации было более свободы для частных церквей и монастырей в деле празднования святых и в составлении месяцесловов"[1]. „Местная" традиция создавалась и у славян. Но она, явно, если не во всех, то во многих случаях не оставалась только узко местной, а становилась известной вообще славянской православной церкви. Только так можно объяснить многочисленные факты почитания южно-славянских святых или праздников восточными славянами и восточно-славянских южными славянами. Владимир Мошин сообщает о трех сербских рукописных евангелиях Загребской библиотеки, в месяцесловах которых есть упоминание о Борисе и Глебе и о Феодосии Печерском: Богданово XIII—XIV в., Лесновское XIII—XIV в. и Слепчанское XIV в.[2] В болгарском Тырновском евангелии 1275 г. под датой 24 июля тоже есть память о Борисе и Глебе, а под датой 3 мая — о Феодосии[3]. О тех же русских святых есть сообщение в болгарском евангелии XIV в., написанным Драгием, сыном попа Бартолина[4], а также в сербской рукописи Народной библиотеки Сербии № 11 (901)[5], в болгарском Зографском евангелии 1305 г.[6], в сербском евангелии Берлинской библиотеки Ms slav. Wuk 4 и т. д. Из интересной работы Д. Стефановича видно, что в месяцесловы ранних южно-славянских Апостолов внесены четыре русских праздника: Освящение церкви святого великомученика Георгия в Киеве 1051—1054 гг. (под датой 26 ноября), память Феодосия Печерского, умершего в 1074 г. (под датой 3 мая), Перенесение мощей святого Николая из Мира Ликийских в Бар в 1087 г. (под датой 9 мая), смерть

---

[1] Архиеп. Сергий. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. М., 1875, с. 16.

[2] Mošin, V. Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije. I deo. Opis rukopisa. Zagreb, 1955, с. 123, 125, 133.

[3] Ангелов, Б. Ст. Из историята на книжовното проникване у нас. — Изв. инст. българ. лит., № 3, 1955, с. 44.

[4] Ангелов, Б. Ст. Из историята на руско-българските литературни връзки. С., 1972, с. 55.

[5] Матић, Св. Опис рукописа Народне библиотеке. Београд, 1952, с. 3, 12.

[6] Кодов, Хр. Б. Райков, Ст. Кожухаров. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. Т. 1. С., 1985, с. 59.

Бориса и Глеба в 1015 г. (под датой 24 июля)[7]. Из месяцесловов Евангелия и Апостола, как справедливо отмечает В. Мошин[8], память о русских святых перешла в Пролог. Ранние дошедшие до нас южно-славянские Прологи относятся к XIII или к XIV вв. Их количество сравнительно небольшое. Нами просмотрены: 1) Уваровский (Норовский) Пролог второй половины XIII в., сербская рукопись, хранится в ГИМ- под шифром Увар. 70;2) Пролог XIII в., болгарская рукопись, хранится в библиотеке Болгарской Академии Наук № 72 (35). Содержит чтения с 4-ого сентября по 6-ое июля с немалым количеством потерянных листов; 3) Берлинский Пролог конца XIII в., сербская рукопись, хранится в Staats-bibliothek Preußischer Kulturßesitz в Берлине под шифром Ms slav Wuk 37. Содержит чтения на сентябрь — май (до 15 мая); 4) Загребский Пролог конца XIII в., сербская рукопись, хранится в Загребской Академии Наук под шифром III с 6, годовой; 5) Румянцевский Пролог XIII—XIV вв., сербская рукопись, хранится в ГБЛ, ф. 256 № 319, годовой, но листы за м. сентябрь потеряны; 6) Станиславов (Лесновский) Пролог 1330 г., болгарская рукопись, хранится в Сербской Академии Наук и искусств (САНУ) в Белграде № 53, годовой; 7) Тырновский Пролог 1339 г., болгарская рукопись, хранится в ГПБ в собрании М. Погодина, шифр: Погод. 58. Пролог годовой, но из-за потерянных листов отсутствуют чтения за 11.IX — 16.IX, 25. XI—3. I, 10. III—13. III и с 24. VIII до конца месяца; 8) Берлинский Пролог XIV в., сербская рукопись, хранится в Берлине (см. № 3) под шифром Ms slav. Wuk 38. Содержит чтения за сентябрь (с 23. IX) — май (под датой 16 мая); 9) Хлудов Пролог XIV в., сербская рукопись, хранится в ГИМ-е под шифром: Хлуд. 189. Содержит чтения о мартовской половине года; 10) Хлудов Пролог конца XIV — начала XV в.[9], болгарская рукопись хранится в ГИМ под шифром Хлуд. 191. Рукопись написана на бумаге (л. 1—190) и пергаменте (л. 191—218). Пролог годовой, но из-за потери листов отсутствуют чтения за сентябрь, начало октября (статьи начинаются с 11-го октября) и конец августа; 11) Пролог XV в., болгарская рукопись, хранится в библиотеке Болгарской Академии Наук № 73. Рукопись состоит из трех отдельных частей, переплетенных вместе. Главная часть (вторая) представляет собой один из списков среднеболгарского перевода стишного Пролога. Третья часть рукописи л. 346—399 — Пролог, который отличается от других нестишных болгарских Прологов двумя главными признаками: а) чтения расположены под избранными датами; б) кроме житий и паметей под многими датами находим учительные слова. Пролог содержит чтения о летней половине года.

Л. Стоянович указывает на два Пролога XIV в., которые находились в Народной библиотеке в Белграде, № 19 и № 27, но оба они сгорели в 1941г.[10] Некоторые ученые сообщают о Прологе Любы Ковачевича, который

---

[7] Стефановић, Д. Прилог проучавању месецослова XIII и XIV века. — Јужнословенски филолог, XLV, Београд, 1989, 143—144, 150—152, 155—158.

[8] Mošin, V. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti visantijsko-slavenskih odnosa XII—XIII v. Zbornik Historijskog Jnstituta Jugoslavenskih Akademije, Zagreb, 1959, c. 57.

[9] А. Попов датирует Хлуд. 191 XV в. (Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки Л. И. Хлудова. М., 1872, № 191), а В. Мошин — XIII в. (Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svetlosti visantijsko-slavenskih odnosa XII—XIII v. — Zbornik Historijskog Jnstituta Jugoslavenskih Akademije. Zagreb, 1959, vol. 2, p. 33.

[10] Стојановић, Љ. Каталог Народне библиотеке у Београду. Рукописи и старе штампане књиге. Фототипска издана, Београд, 1982, № 19, № 27.

был повторением Станиславова (Лесновского) Пролога. В описаниях Пролог Л. Ковачевича отмечается еще как Лесновский и сообщается, что первоначально находился в Народной библиотеке в Белграде, в старом собрании. В Народной библиотеке в Белграде теперь есть болгарский Пролог № 705, который похож на Станиславов (Лесновский Пролог).

В южно-славянских нестишных Прологах XIII и XIV вв. можно найти статьи или упоминания о древнерусских святых Борисе и Глебе, Феодосии Печерском, Мстиславе, Ольге, Владимире.

СВЕДЕНИЯ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ[11]

В южно-славянских простых Прологах XIII и XIV вв. встречаются: а) проложное житие под датой 24 июля в двух вариантах; б) упоминание о Борисе и Глебе без текста или краткий проложный текст в двух разновидностях о перенесении мощей святых под датой 2 мая; в) проложный текст об убиении Глеба под датой 5 сентября.

В сербской служебной Минее XIII—XIV вв., хранящейся в ГИМ, шифр Хлуд. 160, есть служба Борису и Глебу. Текст службы известен восточно-славянской письменности и принадлежит Иоанну, митрополиту Киевскому, скончавшемуся в 1089 г.

Один из вариантов проложного жития Бориса и Глеба содержится в Увар. 70 под датой 24 июня, л. 332, начало: стрть стыю мкоу новою стцю борнса и глѣба:· снѣ погоубын братъ свон проклетнн стоплькь борнса на кельтѣ а глѣба на смѣдьнѣ. . . Н. Серебрянский, опубликовавший житие святых братьев в Увар. 70, считает, что оно было составлено южным славянином[12]. Второе проложное житие пространнее первого и встречается чаще. Оно внесено в Рум. 319, Станиславов № 53, Хлуд. 189 под датой 24 июля[13]. Цитирую начало по Хлуд. 189, л. 197об.: стрть стоую мкоу борнса и хлѣба роушьскоую а вь крщенн романь и двдь. снѣ стаіа мка хва бѣста ѡ землѣ роушьскые. роженнем' же гра кнѣва. ѡцоу же ею самодрьжцоу землю роушьскые. нже томоу землю кртнвшоу. нарнцаемомоу владнмнроу. . . Оба текста проложного жития Бориса и Глеба в южно-славянских Прологах XIII и XIV вв. отличаются от восточно-славянских редакций проложного жития святых братьев. Житие в Увар. 70 появилось в болгарской письменности не позже XII в.[14] Для второго проложного южно-славянского жития был использован русский источник, написанный ранее[15]. Упоминание или тексты о перенесении мощей святых братьев вносятся под датой 2 мая (случайно ли это? Креститель Болгарии князь Борис I умер 2-го мая 907 г., а мать Бориса и Глеба — болгарка)[16]. В Увар. 70 краткое чтение относится к

[11] Павлова, Р. Сведения о Борисе и Глебе в южнославянской письменности XIII—XIV вв. — Palaeobulgarica, 12, 1988, № 4, 26—40; См. также Ангелов, Б. Ст. Из историята на руско-българските литературни връзки. С., 1972, 46—58.

[12] Серебрянский, Н. Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). М., 1915, с. 21.

[13] В обоих Берлинских Прологах нет чтения за июль, а в Загребском Прологе III с 6 несмотря на то, что м. июль представлен, дата 24 июля отсутствует.

[14] См. Павлова, Р. Цит. соч., 27—28, 30.

[15] Там же, 29—31.

[16] Подобная традиция связи и уважения к предыдущим существовала и в Византии.

первому перенесению мощей в 1072 г., начало: та бо стаіа мка Хва нменемь борись и Хлѣбь оубіена бнста завистію братомь своимь. . . В Прологах III с 6, Ms slav. Wuk 37. Ms slav. Wuk 38 под датой 2 мая находим другое чтение о перенесении мощей святых в 1175 г. Публикую текст по Загребскому Прологу III с 6, л. 195 в [17]. вь ть же днь пренесеніе мощемь стыю цркоу роушькоую. романа и двда. сноу стго владимира. кнеза великаго роушькаго вьтораго костантина. крьтивьшаго всоу роускоую землю: тако стаіа мченика Хва. нменемь борысь и глѣбь. оубіена быста завистію братомь своимь wканьнымь стопълкомь ею же чтьные мощи пренесены быше вь новоую црквь великоую. ндеже нніа лежнта. подающа нцѣленіе всѣм wбильно. прихождещимь к нима съ вѣрою вь славоу бгоу и до сего дне амінь. А. Яцимирский считал этот текст южно-славянским по происхождению [18].

Под датой 5 сентября внесена статья об убиении Глеба, и, как это известно, она почти не различается от статьи в восточно-славянских Прологах. Чтение встречается в Прологах: Увар. 70, III с 6, Станиславовом, Хлуд. 189, Погод. 58, Ms slav. Wuk 37. Публикую текст по списку в Загребском Прологе III с 6 [19]: оубіеніе стго мка Хва славнаго кнеза роушькаго глѣба. . . ть стын мнкь Хвь глѣбь снь благочтиваго кнеза владимира. иже всоу зему роушькоую крщеніемь просвѣтивь. и прѣстави се вь кіевѣ и положень бы вь цркви стыіе бце юже бѣ самь създаль. по смрти же блаженаго васіліа. тако бо вь крщеніи прозвнь васіліемь. сѣдшоу же снви его вь кіевѣ на столѣ злочтивомоу. стопълкоу. и оумыслн изьбити братію свою. глѣбь же тьга мюромъ кнежаше. и слышавь смрть wца своего. ндоущоу же емоу виделн гроба w нег . тоу же срѣтоше и смолиньска w стопълка посланн моужи крьвопіицн. и заклаше и іако агньца непорочна. и повьргоше прѣчтоие тѣло его вь дубравѣ межоу двѣ кладама. бжіемь же изволеніемь. проіавлено бы. и братн его положень бы вь бра емоу борыса. и многа нцѣленіа подаета всѣмь прихождещимь съ вѣрою к нима и до сего дне бгоу же нашемоу слава.

СВЕДЕНИЯ О ФЕОДОСИИ ПЕЧЕРСКОМ

Житие Феодосия Печерского [20] содержится в двух южно-славянских Прологах: Румянцевском 319 и Хлудовом 189 под датой 3 мая. По сравне-

[17] Этот список не был опубликован в моей работе Сведения о Борисе и Глебе. . .

[18] Яцимирский, А. И. Мелкие тексты и заметки по старинной южнославянской и русской литературам. — Известия ОРЯС, 21, 1916, № 1, с. 198; Ангелов, Б. Ст. Из историята. . ., с. 55.

[19] Текст по этому списку не был опубликован в статье Сведения о Борисе и Глебе. .

[20] Павлова, Р. Житие Феодосия Печерского в южнославянских рукописях

нию с другими проложными житиями, отличающимися краткостью, текст южно-славянского жития Феодосия довольно пространный: в Рум. 319 оно занимает л. 110об.—114, в Хлуд. 189—л. 141—144об. Начало по Хлуд. 189: вь тъ днь памѧ прпбнаго wца наше ѳеwсніа игоумена печарьского монастырѣ: сын бжественын wць нашь ѳеодосіе бѣ w едного роустекы граду. нарицаемы васнлевьскые. рошьскіе wбластн. . . Текст южно-славянского жития Феодосия отличается от проложного восточно-славянского жития, хотя, без сомнения, автор южно-славянского жития не только знал Несторово житие Феодосия, но до определенного момента следовал его структуре. В списке по Успенскому сборнику житие Феодосия находится на лл. 26а—67 в. Автор южно-славянского жития воспользовался событиями, изложенными на лл. 27г—37б, добавив после этого краткие сведения о смерти святого. Компилируя южно-славянское житие, его автор не списывал буквально с Несторова жития, а пересказывал события своими словами, составляя таким образом другой текст. Несмотря на значительный объем южно-славянского жития Феодосия в нем отсутствуют русизмы, за изключением слова печерьскаго, встречающегося в заглавии и которое, естественно, не могло быть изменено. Картина употребления носовых, реконструируемая по Румянцевскому списку, указывает на то, что житие Феодосия появилось на юге не позже XII в.

В прологах: Увар. 70 Ms slav. Wuk 37, Ms slav. Wuk 38, III с 6, Станиславовом под датой 3 мая (в Wuk 38 — под датой 2 мая) есть упоминание святого, например в Увар. 70, л. 246: прѣпбнаго wца нше ѳеwсніа игоумена печерьскаго монастира вь роусын.

ЖИТИЕ КНЯЗЯ МСТИСЛАВА

Князь Мстислав, умерший в 1132 г., был известен южным славянам благодаря житию о нем, встречающемуся часто в болгарских и сербских Прологах под датой 15 апреля, а также в служебной Минее за апрель. Житие находится в: Увар. 70 (л. 223об.—224), БАН — София № 72 (л. 95об.—96), Ms slav. Wuk 37 (л. 166—166об.), 111 с 6 (л. 179б—179в) ф. 256 № 319 (л. 100—100об.), Станиславовом Прологе № 53 (л. 191об.—192), (л. 164—164об.), Хлуд. 189 (л. 130—130об.), Хлуд. 191 (л. 119—119об.), а также в служебной Минее XIV в. за март — апрель, хранящейся в ГИМе, шифр: Хлуд. 154 (л. 119в—119г.). Производит впечатление, что из указанных мной одиннадцати южно-славянских Прологов житие Мстислава не встречается только в Погод. 58, в котором нет также жития Бориса и Глеба под датой 24 июля, а под датой 2 мая есть только упоминание, но есть статья о Глебе и житие княгини Ольги. Житие Мстислава отсутствует и в Прологе БАН — София № 73, однако этот болгарский нестишный Пролог (л. 346—399) специфичен по составу. Относительно жития Мстислава Серебрянский констатирует, что „в русской письменности этот памятник сохранился случайно в одном лишь списке Пролога XIV—XV вв. Типографской библиотеки № 177/372“[21]. Нынешний шифр указанной Серебрянским рукописи — ф. 381 № 177. В этой же рукописи на л. 66а—66б под датой 20 мая есть текст о перенесении мощей Бориса и Глеба, а под датой 24 июля л. 83в—

XIII—XIV вв. — Palaeobulgarica, 26, 1992, № 2; Ангелов, Б. Ст. Из историята. . ., 62—63.

[21] Серебрянский, Н. Древнерусские княжеские жития, с. 15.

84в находим житие Бориса и Глеба. Оба текста не совпадают с южно-славянским. Можно добавить, что житие Мстислава находится и в другом русском Прологе Типографского собрания под шифром: ф. 381 № 172 л. 39 под датой 15 апреля. Будущие разыскания, наверное, обогатят наши представления о распространении жития Мстислава в восточно-славянской письменности. Нет сомнения, что житие князя Мстислава как текст было заимствовано южными славянами из восточно-славянской письменности. Об этом говорят следующие аргументы: а) житие встречается в восточно-славянских рукописях; б) в некоторых южно-славянских списках остались русизмы, как, например, беспредложная форма локатива кыевѣ в Хлуд. 191, коуевѣ в Хлуд 154, сохранение вставочного л не в начале слова в форме люблаше (Увар. 70, Ms slav. Wuk 37, Ms slav. Wuk 38), люблiаше (IIIс 6, Хлуд. 124). В Прологах БАН — София № 72, Рум. 319, Станиславов 53, Хлуд. 189, Хлуд. 191 находим любѣше[22]. В служебной Минее Хлуд. 154 несмотря на сербское правописание встречаются русизмы, и это подсказывает, что список связан с русским протографом.

Публикую житие княза Мстислава по спискам в болгарском Прологе Хлуд. 191 и в сербской Минее Хлуд. 154.

Пролог Хлуд. 191

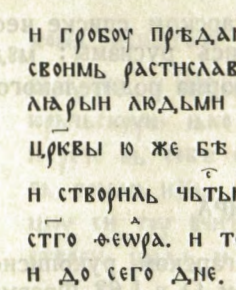
л. 119 вь тѣ днь памѧ благовѣрнаго кнѧза мьстнслава
а вь стѣмь крщенн бѣ нздано нмѧ емоу ѳе-
дорь: тъ благовѣрныи кнѧзь мьстнславь.
снь бѣ стго владнмнра. по прѣставленнн
же wца своего кыевѣ кнѧжшоу емоу
почтень же бывь w бга за добродѣтель жнтнѧ
его · бѣше же мнлостнвь зѣло на всакого чл-
ка. ревность же нмѣѧ бжественѫ. сьзда же
црквь вь новѣградѣ стго б'лговѣщенніа. н вь-
нѫтрь покова всѫ. златомь н сребромь. н каме-
ннемь драгымь н бнсеромь многоцѣннымь.
кыевѣ же сьзда црквь вь нмѧ свое стго ѳеwра
н сты ѫ сщеннемь велнкымь сь метрополнтомь
мнханомь. н нны многы цркви wстнвь
днн своѫ. сребра же н злата вь рщѣ свон не
прнимаше. зане не любѣше бгатьства н
вь днь прѣставленнѧ своего. оувѣдьвь прѣже
л. 119об. повелѣ слоугамь своимь гробь себѣ оуготоватн н

[22] В некоторых списках (Увар. 70, Ms slav. Vuk 37, III с 6, Ms slav. Vuk 38, Хлуд. 191. Хлуд, 154) есть Растнславомь, но это едва ли связано с русским аканьем и это написание можно объяснить южно-славянскими рефлексами сочетаний *ort, *olt в начале слова.

тако честнѣ прѣставн сѧ. н гробоу прѣдань бы
сыномь своимь растнславомь. н съ болѣры н съ лю-
дмн. вь цркви ѧ же бѣ самь създаль. н створнль.
манастирь честнн стго ѳеwдора. н тоу лежнтъ
н до сего дне. бгоу же ншемоу слава в вѣкы: ~

Служебная минея Хлуд. 154

л. 119в вь ть же днь благовѣр'наго
кнеза мьстнслава.
а вь стѣмь крьщены бѣ нзь
но нме іемоу ѳеwрь.
ть благовѣрнн кнезь мстнславь.
снь бѣ стго владнмнра
по прѣставленнн же wца своего
вь кнѣвь кнежещоу ѣмѕ.
почтень бы w̃ ба. за добродѣ-
тель жнтнѧ его. бѣше бо
л. 119 г млотивь зѣло на вьсакого члвѣка
рьвьность же нмы бжтвь-
ною. създа же црковь вь новѣградѣ
стго благовѣщенніа.
н вьноутрь покова всоу златомь
н сребромь. н каменнѣмь
драгнмь н бнсеромь многоцѣнннмь
коупѣвѣ же създа црковь
нме стго ѳеwдора. н свети ю
свщенніемь велнкнмь · с мн-
трополнтомь мнхаломь
н нны многы цркывы wстнвь
дны своѥ. сребра же н злата не
прнмаше в роуцѣ свон. зане не
любляше братьства. н вь днь
прѣставленнѧ своего увѣвь
прѣже. н повелѣ слоугамь
своимь гробь себѣ оуготоватн.
н тако благочьтьнѣ прѣставн се



ЖИТИЯ КНЯГИНИ ОЛЬГИ[23]

В южно-славянской письменности были известны две разновидности жития Ольги. Первая сохранилась в Прологах: а) Станиславовом (Лесновском) № 53. Житие находится на лл. 243—243 об.; б) Тырновском — Погод. 58, л. 158—158 об.; в) БАН — София № 73, л. 369 об—369 об.; г) Румянцевском № 319 л. 131 об.; д) Хлудовском 189, л. 164—164об. Начало жития (по Погод. 58): вь ть же дньь прѣставленне стыѧ цркѧ роускыѧ олгы прѣматере вьсѣхъ кнѧзн роускыхъ. сн блженаѧ ѡлга нже ѡставившн елньскѫѧ злѫѧ прѣльсть. Интересно, что это житие Ольги сохранилось в болгарских Прологах и в тех сербских Прологах, которые несомненно относятся к болгарским протографам — об этом говорят данные языка и правописания, а также наличие болгарских и русских святых и отсутствие сербских[24]. Рассматриваемое житие было названо Серебрянским „югославянским", так как оно встречается в южно-славянских Прологах, но пока не обнаружено в восточно-славянских. Фраза в этом житии ѡ тебе нзрастоше кнезы нашн подсказывает восточно-славянский источник. Может быть, это та древняя повесть, о которой предполагают А. Шахматов и Серебрянский и которая, по их словам, стала первоисточником летописных и ранних агиографических сочинений о благоверной княгине. Языковые данные указывают на то, что это житие стало известным болгарской письменности не позже XII в.[25] На основании того, что житие не найдено в восточно-славянской письменности и на основании отсутствия русизмов в нем можно предположить, что оно было составлено для болгарской письменности, естественно, при использовании русских источников.

Серебрянский считал, что второго жития Ольги нет в южно-славянской письменности. Б. Ангелов[26] показал, что это неточно, опубликовав житие Ольги по среднеболгарской рукописи XIII в. Q п I 63 (ГПБ, Санкт-Петербург) л. 1—2. Начало: сн блаженаѧ олга родомь пльсковытынѣ. жена же нгорова. . . Это житие, названное Серебрянским „русским", отнесено Шах-

---

[23] См. Павлова, Р. Жития княгини Ольги в южнославянских рукописях XIII—XIV вв. — Болгарская русистика, 1989, № 5, 42—53; Ангелов, Б. Ст. Из историята. . ., с. 59.

[24] Это заключение о Румянцевском Прологе сделал еще А. Востоков. См. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842, 44—454. См. также Павлова, Р. Жития княгини Ольги. . .,с. 44, 48—50.

[25] Павлова, Р. Цит. соч., 48—49.

[26] Ангелов, Б. Ст. Из старата. . ., 196—197.

матовым к очень древним памятникам[27]. В болгарском списке несмотря на стремление к болгаризации правописания остались русизмы: мѣдра, всоу рѣскую, не сѣтн, царствоующе, чадн народная форма родительного падежа мѣченицѣ (в заглавии) и др.

ЖИТИЕ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА

Житие князя Владимира сохранилось в болгарском рукописном фрагменте XIII века, хранящемся в ГПБ под шифром Q п I 63. Фрагмент является частью рукописи, имевшей Синайское происхождение[28], состоит из шести листов пергамента и является палимпсестом. Сведения о крестителе России Владимире редки в южно-славянской письменности. Б. Ангелов публикует службу о Владимире в более поздней болгарской рукописи XVI в.[29] Это интересный и редкий факт. Житие Владимира вместе с похвалой в Q п I 63 проникло в болгарскую рукопись из русской письменности. На это указывают русизмы в болгарском списке: полногласные формы володнмнр (л. 3, л. 3об., л. 5), оу на месте большого юса: недоуга (л. 3 об.), застоупннка (л. 4 об.), беспредложная форма дательного падежа пришедъ кнѣвоу (л. 3 об.), окончание -ѣ в винительном падеже единственного числа ꙗ-склонения: хвалнть ѕбо рнмскаꙗ землѣ петра н павла (л. 4 об.) и др. Текст жития Владимира в рукописи Q п I 63 показывает несомненную связь с летописным сказанием о нем и с Корсунской легендой.

ЖИТИЕ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА В РУКОПИСИ Qп I 63

л. 3

мца· того· еі· . .

вь тѣ· днь. вспенніе бла-
женаго н велнкаго кнѣза володнмнра·
крѣтнвшаго всоу роускоую землю ·
сьн ѕбо володнмнрь бѣ снь стославль·
ѡ племене варѧжьского· н перьвѣ-
іе кь ндоломь много тьщанніе тво-
рѧ· по ѡчію прѣданню· да кгда бь вь-
схотѣ себѣ нзбратн людн новыѫ·
вьдьхнжь себе благодать стго дха
н вьзбноу ꙗко ѡ сна· ѡ лютаго ндоло-
сложенніа· н посла кь всѣмь жзы-

[27] Шахматов, А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб, 1908, с. 468.

[28] Загребин, В. М. О происхождении и судьбе некоторых палимпсестов Синая. — Из истории рукописных и старопечатных собраний. Сборник научных трудов ГБП, Труды отдела рукописей, Л., 1953, 61—80.

[29] Ангелов, Б. Ст. Прослава на Владимир, Борис и Глеб. — Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1958, 198—199.

комь. испытаж законь их. како
веруютъ. и введе въ стую веру
крьчьскую. яко свѣщж на свѣтилѣ.
и рече въ себѣ сице да створю. пондоу
въ землю их. и плѣню градь их. обрѣ-
л. 3об. щоу сн тоу вчителѣ. да еже помысли то и
створи. шедь и въза коурсоунь. и посла
къ црю грьцкомоу. глада за ма се-
стрж своѭ. аще ли не даси створю гра-
доу твоемоу. яко и семоу створих.
wн же w҃вѣща нѣ зѣ таково wбычаи.
иже крьтианомь да ѩти за погыбыа
аще ли крьтиши то и се полоучишь. и ва-
ще сего црьтво нбоное. и рече володимн-
рь тако створю. пришедше ти съ црьцею
да крьтат ма. а в то врѣма въпаль бѣ-
ше володимирь въ неджгь wбема wчи-
ма. и рече пославши црца к немоу. аще
не крьтиши са не избждеши болѣзни то-
а. wн же рече крьтите ма. нбо на то вы
иесмь призвалъ. и ега крьтиша и створи
ри са чюдо велие. и вышедшоу бо немоу
бъ стжиа кжпѣль. w҃вердостѣ са немоу
wчи. и быста яко и николиже имѣвши
недоуга. и прозрѣвь похвали всѣх ба.
и просвѣщень бывь дшею и тѣломь ра-
доваше са. и пришедь кыевоу изби вса
л. 4 идолы. пероуна. хора. дажьбога. и м-
кошь. и прочаи коумиры. по семь съ-
зва все множство людии. заповѣдавь
имь крьтити са. наречь имь дань рекь
сице. аще кто не wбращет са ютро
на рѣцѣ. то бждеть противникь
мнѣ. и снидѣ на поуанноу рѣкоу ве-
сь вьзрасть мжи и жены младень-
цы. свершен же въ водѣ стоя-
хоу. овии до поиса. инии до выа.
а дроузии бродѣхж. а прозвитери по

брѣгоу стоѫще молитвы глаχоу·
иже надь крьтимимн· и wтолн на-
рече сѧ мѣсто стоѥ· ндеже и нынѣ·
цркви ѥсть стою мнкоу· тоурова·
и тьи бы прьвын χодатаи нашемоу
спенню· владимирь же назрѣвь на
нбо· помолн сѧ за крьтиѧны глѧ·
призри на ново просвѣщеныѧ лю-
дн сниѧ· и дажь имь гн 8вѣдѣти те-
бе бѫ истиного· и 8твердн в нихъ пра-
л. 4об. вою вѣрѫ. и мнѣ помозн гн на съпро-
тивныѫ врагы· да надѣю сѧ на тво-
ю дрьжавоу попроу кьзни ѥго· пове-
лѣ людемь ставити цркви· по всѣ-
мь градомь· а самь соѫза цркьвь
стыѧ бцѧ· 8дивовь· прѣбыв же нѣ-
колико лѣтъ· нача болѣти· и пре-
ставн сѧ кь боу· вь· ѥі· июлѣ мца
тѣло же ѥго положиша 8 црь-
кве стыѧ бцѫ юже самь со-
ѫза· и плака сѧ ѥго все множьство
людии· боіаре іако wца· людие іа-
кы застоупника· сироты іако по-
момощника (sic)· нищи и вдовицѣ· іако
печалника и крьмителѣ· да како
тѧ вьзможемь постоіанию поχва-
лити· сьтворшаго тѣло рабно· апло-
мь· χвалить 8бо римскаѧ землѣ пе-
тра и павла· а сниѧ бо сѧ овца иwана·
игюпетьска марка· антиwχиньска
лоукоу· а грьчска андреѧ· всѣ же роу-
л. 5 скаѧ землѣ тебе во-
лодимире іако гнѣ апла
молебнымн пьнми·
памать твою празноу-
ѫще· похвалныѫ вѣнцѫ приноси-

мь тн глⷭще· ра҃ун[1] сⷭ блⷤжены воло-
лодимре (sic) · прнемын вѣнець ѿ
вседрьжителѣ ба ра҃ун[2] сⷭ стаꙗ
главо· божоун ѕчнтелю нашь·
нмже нзбывше тмы. н свѣть по-
знавше ра҃ун[3] сⷭ честное дрⷭво са-
мого раꙗ· нже нзрастн намь стаꙗ
мⷤченнка борнса н глеба· ѿ нею-
же нынѣ снове роустнн насыща-
ют сⷭ· прнемлюще недоугомь н-
цѣленне· ра҃ун[4] сⷭ дѣлателю вѣ-
ры Хвы· нстерзавь лестное терь-
ное нзь роусн· н вьзоравь крнн-
немь всю землю· н насѣявь сты-
мн книгамн· ѿ ннхже жноуть
роустнн снове· полезныꙗ роуко-
л. 5об. ꙗтн покаꙗннꙗ· дроу-
зни же ꙗдать нескоу-
дноу пнцоу· вь црь-
ствнн нбснѣмь· н жже
трапезы спобым сⷭ· нмы не-
достоннка юще сⷭ свонхь грѣ-
сѣхь ÷ ~

Кроме жития Ольги и жития Владимира в фрагменте Qn I 63 содержится еще один русский текст — Житие Варяга и его сына Иоанна (л. 2—3). Следует публикация текста:

л. 2 мц̑ тогоже· вь· вı· днь· прѣблаженоу
моученнкѕ· варꙗга н сна его· ивана
оубненѕю· вь кыевѣ· ва̑днмрь велнкы
ѥще погань сы· побѣдн ꙗть вѣгы
н прншедь в кыевь· н творѣше жртвоу нд-
оломь· сь боꙗры о побѣдн рѣша старн
мечамь жрабн· на сны н на дшерн на-
ша· да нзрѣжемь бомь нашнм· н бѣ-
ше нѣхто члкь бн· нменемь варꙗгь
родомь пришел бѣ нсь цр̑а̑ града· сно҃м

[1,2,3,4] Лиг. ау.

л. 2об. свонмь· нвань (на)вль· сѧдаше вь кы-
невѣ· дрьжа вѣроу крьстьяньскѹю·
н сего не трьпѣше дьяволь· власть бо
нмѣяше надь всѣмн· а се немоу бѣше
яко оражне вь сдцн· не могы емѹ· що
створнтн· наоучн на нь лѹдн· н рѣша прн-
дьше к немоу послання паде жрѣбн на снь
твон· вьзлѹбнша бо бзн нашн· да его ство-
рнмь трѣбѹбоу бомь нашнмь· wнь же ре не
сѣть бзн· на дрѣво нстесано бездшно н по
малѣ сгннеть· нн ядать вон н пнать нн мль-
вить· бо бо ѥдн есть на небесехь· немоу
же слоужать грцн· вь нма га нса ха· крщ-
на свѣты бо створн небо н земалю· а ва-
шн бозн что створншѧ· на самн вамн
сѧдѣванн сѣть· не дамь бѣсомь сна свое-
го· н тн шедше повѣдаша людемь н вь-
земьше оржне н прндоша на нь· н ржшь
дан сна твоего на трабцѧ бомь онь
же ре аще сѣть бзн то да прндеть ѥдинь·
w ннхь да понметь снь мо· а вы чемѹ
н ѹдите ма· н клнкнѹша кыане по-
л. 3 дьсакоша с ннмь санн. тоу сачена быста
нсповѣдающе са крьстьяна· прнастъ
вѣчнѹю жнзнь· за стѹю вѣроу моучена÷

* * *

Тексты о древнерусских святых в южно-славянских рукописях можно разделить на две группы: 1. Статьи, которые как текст не встречаются в восточно-славянской письменности: оба проложных жития Бориса и Глеба, оба текста о перенесении мощей святых братьев, житие Феодосия Печерского, „южнославянское“ житие княгини Ольги, 2. Статьи, которые как текст заимствованы из восточно-славянской письменности: чтение об убиении Глеба, служба о Борисе и Глебе, „русское“ житие Ольги, житие Мстислава, житие Владимира, житие Варяга.

Статьи первой группы были составлены в связи с необходимостью пополнения южными славянами книги Пролог в результате развития славянского месяцеслова. Для них были использованы древнерусские источники. Вопрос со статьями второй группы решался проще — они были взяты в готовом виде южными славянами из восточно-славянской письменности.

Наличие житий и памятей древнерусских святых в книге Пролог яв-

ляется для некоторых ученых главным аргументом, чтобы решить место и время возникновения Пролога у славян. В. Мошин определяет первый русский пласт — это тексты о Борисе и Глебе, житие Феодосия и житие Мстислава. Этот пласт, по его мнению, вошел в книгу одновременно с ее переводом в восточно-славянской среде и после 1132 г. (год смерти Мстислава). Эту гипотезу принять трудно, так как оба жития о Борисе и Глебе, статьи о перенесении мощей святых, житие Феодосия как тексты явно были составлены на юге славянства, естественно, при использовании древнерусских источников. Если принять мнение Мошина, что этот, по его словам, „первый русский пласт" вошел в книгу Пролог одновременно с ее переводом в Киевской Руси и что потом книга распространилась среди южных славян, следовало бы ожидать более устойчивую историю и гармонию текстов о русских святых и в восточно-славянской, и в южно-славянской письменности. Даже в самих южно-славянских Прологах картина статей о древнерусских святых разнообразная. Очевидно, более правы такие ученые, как Серебрянский, который считал, что русских житий „не было в первоначальной редакции Пролога, общей для болгар и русских, они появились в результате последующего обмена рукописями"[30]. Для определения места первоначального перевода книги Пролог явно надо искать другие более веские аргументы.

Интересен также вывод, что южные славяне рано познакомились со сведениями о древнерусских святых: некоторые тексты появились в южнославянской письменности не позже XII в.

[30] Серебрянский, Н. Древнерусские княжеские жития. . ., с. 13.

ЦВЕТАНКА ЯНАКИЕВА

СТРАТЕГИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ПРОЦЕДУРЫ ПО НОРМАТИВНО-СИСТЕМНОМУ РАССЛОЕНИЮ ЛЕТОПИСЦА ПЕРЕЯСЛАВЛЯ-СУЗДАЛЬСКОГО В СОСТАВЕ АРХИВСКОГО ХРОНОГРАФИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Памяти Г. А. Хабургаева

0. Сложность языковой ситуации древней Руси порождается наличием двух письменных языков (Унбегаун 1969; Успенский 1973); церковнославянского — языка престижной, духовной культуры, языка Книги — библейской, богослужебной и четьей; и древнерусского — языка Документа — частного, административного и международного, в том числе нестандартного, оформленного по типу челобитной (Моление Даниила Заточника и под.), акта духовного завещания (Завет Владимира и под.) и др. Книга по своему содержанию всемирна, панхронична, „вместилище вечных идей" (Панченко 1984, с. 168), в то время как Документ, как правило, имеет конкретные локально-временные измерения: срв. детальное отражение обстоятельств создания Русской Правды, Смоленского договора 1229 г., Духовной грамоты вел. кн. Ивана Даниловича ок. 1338 г. и т. д., содержащихся в самом тексте. К последнему типу примыкают и маргиналии в Книге — заметки на полях и приписки, в которых содержится указание на время, место и конкретные обстоятельства создания.

1. Один из важнейших вопросов языковой ситуации Руси связан с интерпретацией языка летописи как функциональной парадигмы одного из письменных языков или обоих одновременно, то есть как языка смешанных, переходных, гибридных текстов. Сосуществование в рамках летописи сочинений разнообразной композиции и содержания — погодных записей, повестей и сказаний, значительно усложняет вопрос о коммуникативном предназначении и статусе летописи — как документальной Книги (в терминах литературоведов — документальной прозы) или как Документа с книжной доминантой, поскольку связь текста с документом и последовательная опора на источник представляются несомненными.

1. 1. Опубликованные за последние десятилетия замечательные исследования языка летописи Герты Хютль-Фольтер, О. В. Творогова, А. С. Львова, И. С. Улуханова, Т. Н. Кандауровой и др., а также ряд докладов на IX Международном съезде славистов в 1983 г. относятся преимущественно к древнейшим и наиболее популярным летописям — Первой Новгородской по Синодальному списку, Лаврентьевской по списку 1377 г., Ипатьевской по списку начала XV в. и некоторых других. Все исследованные летописи представляют собой обособленные памятники в самостоятельных рукописях.

1. 2. Перспективным представляется, в этой связи, обращение к Летописцу Переяславля-Суздальского (ЛПС) в составе Архивского хронogра-

фического сборника XV века — ЦГАДА ф. 181 МГАМИД № 279, так как сам факт включения текста летописи (лл. 481а — 539 б) в сборник создает дополнительные текстуально-прагматические задачи перед редакторами/составителями и переписчиками.

1.2.1. Сборник написан на лощеной бумаге в лист, в два столбца, мелким полууставом, переходящим в скоропись, и содержит 539 листов. Водяные знаки — пять вариантов головы быка и высокая тиара, украшенная крестом, датируют бумагу 1466—1483 гг., что с учетом коэффициента ее залежалости позволяет датировать рукопись концом XV в., то есть временем правления Ивана III Васильевича — временем, чрезвычайно интересным в истории русской государственности.

1.2..2. Включение текста ЛПС в сборник знаменует намерение составителей представить историю Руси как продолжение всемирной истории: рассматриваемый текст замыкает Хронограф, который содержит информацию об истории еврейского народа из библейских книг, об истории Греции, Рима и Византии по хроникам Иоанна Малалы и Георгия Амартола, „Иудейской войне“ Иосифа Флавия и Александрии, содержит также выписки из Шестоднева, сочинений Иоанна Златоуста и т. д. Подобное намерение находит эксплицитное выражение и в самом заглавии ЛПС в сборнике — Летописец русских царей, хотя для истории Руси ранее 1547 г. эта титулатура является явно произвольной экстраполяцией, обусловленной предшествующими текстами Хронографа.

Сверхзадача текста ЛПС создает принципиально новый круг проблем, так как органическое вхождение летописи в текст сборника предполагает не только намеренную содержательную преемственность, но и соответствующую формально-языковую преемственность.

1.2.3. Не менее важным представляется и тот факт, что ЛПС имеет близкий аналог в лицевой Радзивиловской (Кенигсбергской) летописи (РЛ) по списку рубежа XV—XVI вв. Помимо хронологической близости, обе летописи характеризуются наличием общего текста, доходящего до 1206 г. Сопоставление ЛПС и РЛ позволит эксплицитно представить дополнительные нормативно-системные модификации писцов ЛПС, объективно задающиеся фактом включения летописи в ранее несвойственный ей текст, так как перед писцами и составителями РЛ подобные задачи не стояли.

1.2.4. Значительная текстуальная близость наблюдается также и между ЛПС и Лаврентьевской летописью по списку 1377 г. (ЛЛ) в части до 1187 г. несмотря на то, что редакция Повести временных лет (ПВЛ) в ЛПС не совпадает с редакцией ЛЛ (Поленов, 1854). Вместе с тем сопоставление летописей дает возможность выявить специфический набор нормативно-языковых примет текста ЛПС и РЛ, в которых в отличие от ЛЛ отражаются отдельные явления второго южно-славянского влияния.

1.2.5. Результаты сопоставительного анализа летописей целесообразно использовать при исследовании внутритекстового нормативного варьирования самого ЛПС с целью выявления нередактированных или редактированных с разной степенью интенсивности участков. Результаты подобного исследования позволят выявить также комплекс нормативно-системных дифференциальных признаков редакторской правки и ее установку в целом, характер оснований для наблюдающейся многослойности текста, создаваемой в том числе и правкой, и место отдельного слоя/участка в ценностной иерархии нормативных представлений авторов правки.

2. Самое поверхностное сравнение ЛПС с ЛЛ и РЛ свидетельствует об активной позиции его составителей при компоновке текста: так, например, из традиционного состава ПВЛ исключается текст Чисел (хронология от

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

Адама до смерти Святополка), известия о Симеоне Болгарском, исторические экскурсы и топонимические подробности в Мести Ольги, текст договора 971 г., все тексты о радимичах, известия о заключении мира с волжскими болгарами под 985 г., с поляками, уграми и чехами под 966 г., Повесть о белгородском киселе, ряд новгородских известий, текст о княжении Святополка, о междоусобицах Ярославичей, сюжеты из жизни монастырской братии в Печерском монастыре и др. Более пространно, чем в ЛЛ и РЛ, приводится текст, в котором осуждаются обычаи древлян, дреговичей и др. с аргументами традиционной антилатинской направленности и с изложением скандальных подробностей по тексту хроники Амартола; текст Сказания о преложении славянских книг; рассказ о крещении Ольги; Слово Философа с дополнительным текстом из книги Бытия, с расширенной новозаветной частью, в том числе с перечислением семи смертных недугов Ирода по тексту Амартола, и др. Не совпадает с ЛЛ и РЛ и часть текста об Убиении Бориса и Глеба, которая дается по житийному варианту, но со значительными сокращениями.

Подобная работа над текстом ПВЛ вскрывает намерение составителя редуцировать документальные известия местного характера и сосредоточить внимание на важнейших моментах приобщения Руси к христианскому миру.

За пределами ПВЛ ЛПС отличается от РЛ включением специальных известий под 1151, 1154 и 1155 гг. о событиях, связанных с деятельностью младшего Мономашича — Юрия Владимировича и его сыновей (прежде всего, Андрея) на Юге; подробностями об убийстве и убийцах Андрея под 1175 г., а также включением повести о злочестивом Федорце. От ЛЛ и РЛ рассматриваемый текст отличается последовательным отражением участия залесских переяславцев во всех инициативах владимирцев, а также семейных событий Всеволода Юрьевича Большое Гнездо: рождения, крещения и свадеб его детей, „постригов" всех его сыновей, смерти его дальних родственников и свойственников, приведения им второй жены и т. д. Особое внимание уделяется личности Ярослава Всеволодовича: в тексте ЛПС содержится молитвенное обращение к покойному Андрею Боголюбскому, составленное по модели святительского обращения к мученику, о заступничестве его перед Богом „о прижитии детей благородных", многолетстве и мире для его „приснаго и благородного сыновца" Ярослава, чьим прямым потомком в восьмом поколении является сам Иван III Васильевич.

2.1. Обращает на себя внимание и редакционно-стилистическое „поновление слога" в ЛПС, о чем сообщает его издатель князь М. А. Оболенский (Оболенский 1851, IV) и рецензент издания Д. В. Поленов: „Язык Переяславской летописи кажется более обработанным. Особенно замечательна его краткость, которая во многих местах делает смысл яснее, тогда как Лаврентьевская часто многословит и без нужды повторяет свои речи" (Поленов 1854, с. 39). Сопоставление показывает, что чисто редакторские сокращения ЛПС направлены именно на устранение „многословия" — тавтологий, плеоназмов и малоинформативных сообщений: глосс о восточно-европейских реках, о амазонках и бритах, о восточно-славянских племенах и обрах, а также цитат монологических выступлений непрестижных лиц — мусульман в Слове философа, Блуда, Святополка Окаянного и т. д.

2.2. В тексте ЛПС различаются три почерка: первого писца — лл. 481а — 489а и лл. 491а — 498б (текст ПВЛ до 991 г.), второго писца — лл. 501а — 514б (текст ПВЛ от Убиения Бориса и Глеба до конца и летописные известия под 1138—1151 гг.), и третьего писца — с л. 515а до конца ЛПС. Другим почерком написан текст на л. 489б—490б, а текст на л. 499б —500б трудно поддается идентификации ввиду его чрезмерной сжатости на

последних листах тетради. Различия между писцами, кроме особенностей почерка, выражаются также и в несовпадении у трех писцов орфографических правил при написании графем, корреспондирующих с а переднего ряда — ѧ/а/ꙗ в абсолютном начале слов, после гласных и после палатальных *ч*, *ш* и *щ*; в альтернативном написании ки или кы, рь или ре и т. д., то есть правил, характеризующихся постоянной вариативностью в памятниках восточно-славянской письменности. Следует учитывать и то обстоятельство, что писцы ЛПС участвуют в написании собственно хронографической части: достоверно — первый писец, так как его руке принадлежит ряд заглавий, маргинальных заметок и текст на л. 75 и след., и предположительно — второй писец, почерку которого можно приписать текст на л. 425 а и след. с определенной дозой вероятности. Все же подобное обстоятельство свидетельствует о профессиональном признании писцов ЛПС.

3. Дифференциальные признаки редакторской правки ЛПС. Незначительное отражение явлений второго южно-славянского влияния в РЛ: употребление *ы*, отсутствие (непоследовательно) йотации перед *а* в абсолютном начале слова и в поствокальной позиции, употребление широкого опрокинутого *е* и четырех типов *о* — омеги, узкого, широкого и глазкового, особые правила в употреблении *и* и *ї*, надстрочные знаки придыхания и др. (то же, срв. Шахматов 1902, с. 9) охватывает ЛПС несравненно глубже, причем в нем представлены особенности, абсолютно неизвестные РЛ: отражение буквы юса большого ѫ, буквы зело *s*, южно-славянской последовательности плавных и редуцированных, гиперкорректного ѣ в этимологической последовательности прояснившегося редуцированного переднего ряда с плавным и лексем с *жд* из **dj*.

3.1. Отражение ѫ позволяет выделить зоны в тексте: редактированная (л. 495а — л. 508б) и нередактированная, не знающая подобного отражения (л. 481а — л. 494б и лл. 509а — 539б). Собственно отражение ѫ начинается во второй части Слова Философа при отражении новозаветных событий (этот текст отсутствует в РЛ) и знаменует обращение писца к тексту евангелия новой правленой юсовой редакции. Подобное обращение отражает важную сторону нормативной концепции писца и вскрывает высокий нормативный престиж новой редакции для восточно-славянского книжника, в том числе при создании летописи.

Интенсивное отражение ѫ, таким образом, кроме Слова Философа, приходится на текст под 988 г. о событиях у Корсуня и крещении Руси, Суда Ярослава и Сказания о начале Печерского монастыря, причем наблюдается высокая частотность гиперкорректного отражения ѫ в корнях и флексиях (более подробно — Янакиева 1991, с. 26, 29).

Любопытно отражение графемы в тексте об убиении Бориса и Глеба — графема наблюдается только в части, совпадающей с ЛЛ, в то время как текст другой редакции не содержит ее обозначения.

3.2. Свободная от употребления *s* зона расположена на лл. 502а—504а (вторая часть текста об убиении Бориса и Глеба) и лл. 509а—514б (летописные известия под 1138—1151 гг.). В остальной части ПВЛ, особенно в Слове Философа и Сказании о начале Печерского монастыря, *s* представлена последовательно, даже с некоторыми гиперкоррекциями типа *сѫзиждѕть* л. 482б (в цитате из Хроники Г. Амартола), *прєѡбразисѧ* л. 492а (Слово Философа), *сѣлїе* л. 505а (Суд Ярослава), *прозвитеръ* л. 505б (О начале Печерского монастыря); то же в зоне III писца: *вознѣхъ*, и *сѣздомъ* л. 523а (известия под 1175 г.). В целом, III писец отражает преимущественно в корнях *кнѧзь* и *зло* — нормативное решение, которое не разделяется I и II писцом.

3.3. Отражение болгарской последовательности плавных с редуцированными типа *дрѣжати* — стабильная и последовательная особенность языка ЛПС, органически включающая его в один текст с собственно Хронографом. За пределами употребления остается только текст на л. 509а — 515б в зоне II писца (известия под 1138—1151 гг.), менее интенсивное редактирование осуществляется в участках Мести Ольги, известий под 969—980 гг., а также во II части текста об убиении Бориса и Глеба. Нормативное правило нередко отражается гиперкорректно, распространяясь и на случаи с этимологическим гласным полного образования: *ол* через *лъ* — *плъстица* вм. *пол/о/стница, стлъникъ* вм. столникъ, *самовльныи* вм. самовольныи, в том числе в популярных топонимах и этнонимах — *Глъгофа, Влъга, Плътескъ; ор* через *ръ* — *скрѣпїи, грѣнїи, Крѣснь, Чрѣниговъ, мрѣдва, трѣчин; ел* через *лъ* — *вльми, тльцю; ер* через *ръ* — *прѣнатыа; ал* через *лъ* — *Млъко*/Малъко/Любечанинъ; *ър* через *ръ* — *иноврънымъ* и т. д.

В зоне III писца правило проводится непоследовательно — редактирование ограничивается постоянным репертуаром корней *плък-, дръж-, млъв-, трън-, тлък-* с единичными гиперкоррекциями типа *млъба.*

3.4. В зоне, очерченной признаком 3.3., только в ПВЛ, в тех случаях, когда I и II писцы употребляют формы с этимологической последовательностью прояснившегося редуцированного переднего ряда с плавным р, довольно часто отмечается гиперкорректное написание с *ѣ*: *сѣрби, смѣрти, свѣрже, свѣршеніе, смѣрди, дѣржати* и т. д., причем преднамеренность отказа от сочетания *ер,* как и в 3.3., не вызывает сомнения.

3.5. Отражение лексем с *жд* из*dj, нерегулярное в тексте ЛПС, не представлено в РЛ. Редактированная часть, содержащая подобные лексемы, охватывает как ПВЛ: Слово Философа, Корсунскую повесть, повесть об убиении Бориса и Глеба, так и летопись в части 1151—1186 г. Лексемы с *жд* не представлены в тексте ПВЛ до начала Слова Философа, в повести о начале Печерского монастыря и летописи 1138—1151 гг. Вместе с тем в ЛПС наблюдается гиперкорректное употребление *вежди половецкия* вм. *вежи*-шатры, деформирующее смысл. Нормативное решение III писца отличается от употреблений I и II писцов: в отличие от них он последовательно отражает *прѣжде* и *междѕ* несмотря на то, что лексемы с *жд* в его зоне крайне редки.

3.6. Рассмотренные дифференциальные признаки, характеризующие вместе с тем собственно Хронограф и неизвестные ЛЛ и РЛ, эксплицируют не только последовательную ориентацию переписчиков на нормы церковнославянского языка, но и стремление к преодолению особенностей нормативной системы церковнославянского языка до второго южно-славянского влияния: гиперкоррекции в 3.1.—3.5. являются достаточным свидетельством подобной ориентации.

4. Между сопоставляемыми летописями наблюдаются существенные различия в интенсивности сопротивления отражению диагностических признаков древнерусского языка. Наиболее представительным в этом отношении является употребление в ЛПС, форм, маркированных полногласием, *ч* из **mj, *kt, *gt,* начальным *ро-* и начальным *о-*.

4.1. Отражение форм с полногласием — стабильная примета всех участков летописи в тех случаях, когда речь идет о безэквивалентных восточнославянских реалиях типа привычных апеллятивов: *волокъ, жерело, болонье* и под., предметов и явлений быта: *теремъ, солома, веретено, короста* и под., специфических социальных явлений и терминов: *колодникъ, холопъ, толока* и под. Безэквивалентная ономастическая лексика, однако, заменяется на определенных участках ПВЛ в ЛПС неполногласными формами

Премышль, Преѧславль, Бѣлградъ, Вышьградъ, Новъградъ, Владимирь и др. на лл. 489а—491б и 497а—506а, причем подобное употребление создает последовательную корреляцию с РЛ, которая употребляет во всех этих позициях только лексику с полногласием.

4.1.2. Альтернативную лексику, представленную в ЛПС в полногласном и неполногласном начертании, удобно рассматривать как лексические пары с денотативными различиями типа *власть/волость, храмъ/хоромъ, хранити/хоронити* и под. и пары с модальными различиями (в силу коннотативных потенций неполногласной) типа *градъ/городъ, злато/золото, вратитиса/воротитиса, плѣнъ/полонъ, пре, прѣ/пере-* с глаголами и под. В ПВЛ последовательное предпочтение оказывается лексеме с неполногласием, в то время как в летописи после 1138 г. проявляется различное отношение к двум разрядам лексики. Там же при парах с денотативными различиями последовательно предпочитается полногласное начертание, а при отражении лексем с модальными различиями возможны оба начертания, причем выделяется зона нередактированного текста на лл. 516а—525а (известия под 1151—1175 гг.) и зона редактированного текста — с л. 525б до конца ЛПС. В этом отношении представительной является дистрибуция форм *градъ—городъ* (срв. интересную работу Хютль-Уорт 1980) и глагольных форм с *пре/пере-*.

4.2. Сопоставление с ЛЛ и РЛ показывает, что отражение лексем с *ч* из **mj*, **ĸt* и **gt* значительно ограничено в ЛПС. По сравнению с РЛ и в отличие от нее писцы ЛПС в 81 позиции на протяжение всего текста предпочитают лексемы с *щ* лексемам с *ч*. Представительным в этом отношении является распределение употребления форм с суффиксами *ущ, ащ/уч, ач* и форм *хощ-/хоч-*. Наряду с этим, однако, наблюдаются зоны более ослабленного нормативного контроля как в ПВЛ: в повести о варягах под 862 г., походе Игоря под 907 г., Мести Ольги, известиях об осаде Киева печенегами под 968 г., Суде Ярослава, известиях о волхвах под 1070 г. (лл. 483а, 485б, 486а—487б, 488б, 499б) и др., так и в летописных известиях под 1138—1154, 1157—1160 и 1176—1214 гг. Таким образом, последовательный нормативный контроль имеет место в целом в ПВЛ, за исключением отмеченных текстов, и в летописных известиях 1154—1156 и 1164—1175 гг.

4.3. Редакторская рука заметна в ЛПС и при сопоставлении с ЛЛ и РЛ в отношении отражения лексем с начальным *ра-, ла-/ро-, ло-*. Зоны, более свободные от контроля и отражающие единичные лексемы с *ро-, ло-*, намечаются как в ПВЛ: Мести Ольги, известиях под 980 г. о борьбе за киевский стол Владимира, II части повести об убиении Бориса и Глеба, так и в летописных известиях под 1138—1154 гг., в том числе во включениях об инициативах Юрия Владимировича на Юге, отсутствующих в ЛЛ и РЛ, а также в заключительной части летописи после 1186 г., совпадающей только с РЛ.

4.4. Корригирующая рука писцов ЛПС заметна и при отражении лексем с начальным *е-/о-*: в отличие от ЛЛ и РЛ в ЛПС оказывается предпочтение лексемам с *е*-типа *езеро, единъ, едъва, Елена* — твердое нормативное решение, которое нарушается только в известиях о деятельности Юрия и его сыновей на Юге. Исключение из этого правила представляет постоянное употребление лексемы осень и союза оже в известиях после 1138 г. В РЛ преобладают лексемы с *о-*.

5. Рассмотренные признаки редакторской правки (3.1.—3.5.), отличающие ЛПС от ЛЛ и РЛ и порожденные его включением в текст Хронографа, недвусмысленно свительствуют о намереннии ее авторов осуществить

последовательную книжную обработку летописного текста, знаменательным симптомом которой выступает значительное количество гиперкорректных употреблений.

5.1. В рамках ПВЛ подобная задача облегчается намеренной редукцией составителем значительного круга документальных известий местного характера и одновременным расширением пространства текстов, интерпретирующих сакральные и культурные темы.

Результаты анализа показывают, что признаки правки — *ѫ*, *s*, *жд* и начертания типа *дрѣжати* и *Влъга* — имеют для восточной Славии подчеркнуто яркий, но чисто внешний характер, и не затрагивают фундаментальных аспектов языка. Их употребление обеспечивает преимущественно графико-визуальное единство текста всего сборника.

Вместе с тем, редакторская работа в ПВЛ проводится достаточно дифференцированно, вскрывая тем самым место отдельного текста в ценностной иерархии книжных представлений авторов. Так, например, интенсивно редактируется текст и без того ориентированный на высокие книжные образцы: Слово Философа, весь текст под 988 г. о событиях у Корсуня и о крещении Руси — то есть, цикл текстов, отражающих инициативы Владимира в определенный период, в том числе и Завет Владимира, структурно оформленный как деловой документ. Аналогичное, но не столь интенсивное редактирование наблюдается в повести об убиении Бориса и Глеба (особенно во второй части) и в сказании о начале Печерского монастыря. В остальной части ПВЛ, особенно в текстах, содержащих информацию о восточных славянах и о деятельности русских князей до к. X в., редакторская работа направлена преимущественно на сопротивление отражению маркированных по-древнерусски форм (4.1.—4.4.).

5.2. Признаки редакторской правки в ЛПС за пределами ПВЛ (3.1., 3.3. и 3.5.) представляют отдаленный отголосок коррекций предшествующего текста: *ѫ* отражается в нескольких цитатах, а *s*, *жд* и начертание типа *дрѣжати* отражаются в весьма ограниченном постоянном репертуаре. Тем самым этот текст не поддерживает даже внешнего единства сборника.

Тем не менее, достаточно заметным представляется стремление переписчиков к нейтрализации ярких русизмов (4.1.—4.4.), чем осуществляется незначительное смещение норм в сторону церковнославянских. Следует заметить в этой связи, что подобное смещение норм имеет избирательный характер: так, например, оно не распространяется на летопись Переяславля-Русского времени Изяслава Мстиславича (в известиях 1138—1154 гг.), но заметно характеризует северо-восточную летопись времени Андрея Юрьевича Боголюбского (в известиях под 1164—1175 гг.).

6. Результаты редакторской правки в ЛПС эксплицируют неравноправность текста ПВЛ и летописи после 1138 г. в нормативном сознании восточно-славянского книжника в конце XV века. Справедливость заключения о том, что „в летописях в большей степени, чем в других текстах, отражается языковая ситуация Древней Руси“ (Успенский 1983, с. 45), распространяет вывод о подобной неравноправности на отношение книжника к обоим письменным языкам и снимает вопрос о литературном двуязычии на Руси до XVI в.

ЛИТЕРАТУРА

Оболенский 1851: Оболенский, М. А. Предисловие. — В: Летописец Переяславля-Суздальского (издан кн. М. А. Оболенским). М., 1851.
Панченко 1984: Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984.
Поленов 1854: Поленов, Д. В. Обозрение Летописца Переяславского. — Ученые зап-ки, II Отд. Имп. АН, кн. I, СПб., 1854.
Унбегаун 1969: Unbegaun, B. Selected Papers on Russian and Slavonic Philology. Oxford.
Успенский 1983: Успенский, Б. А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.
Хютль-Уорт 1980: Hüttl-Worth, G. Die Lexeme grad und gorod in der Nestorchronik. — Zeitschrift für slavische Philologie, v. 41, 1980, 9—15.
Шахматов 1902: Шахматов, А. А. Исследование о Радзивилловской, или Кенигсбергской летописи. — В: Радзивилловская, или Кенигсбергская летопись. Ч. II. СПб., 1902.
Янакиева 1991: Янакиева, Цв. Гиперкоррекция как симптом в восточнославянской письменности. — Palaeobulgarica, 15, № 2, 23—31.

ИСТОЧНИКИ

Лавр. лет. 1377 г. — Полное собрание русских летописей. Т. I. М., 1962.
Летописец Пер.-Сузд. — Сборник Летописно-хронографический XV в. ЦГАДА, ф. 181, № 279 (рукопись).
Летописец Переяславля-Суздальского (издан кн. М. А. Оболенским). М., 1851.
Радз. лет. — Радзивилловская (Кенигсбергская) летопись. Ч. I. СПб., 1902.

ФЛОРЕНТИНА БАДАЛАНОВА

АПОКРИФЕН ТЕКСТ И ФОЛКЛОРЕН КОНТЕКСТ

(Или „МИТАРСТВА“ и „ПРЕВЪПЛЪЩЕНИЯ“ на „ЕПИСТОЛИЯ ЗА НЕДЕЛЯТА“)

„Този, който хвърля камък, има власт над него само докато не го е хвърлил—но не и след това!“ — е казал навремето Аристотел. Същото твърди народът ни за „речената дума“ — веднъж произнесена, тя вече е „хвърлен камък“ и поема свой път, независим и различен от пътя на този, който я е промълвил.

Такава е и съдбата на ръкописите. Веднъж излезли изпод перото на автора, те заживяват сами по себе си и сами за себе си — неподвластни на волята на своя създател; те са част от неговия живот дотолкова, доколкото и той е част от техния — с това отношението на взаимна зависимост между тях се изчерпва. Текстът на творбата има своя съдба и свои сетнешни митарства и превъплъщения — и това е съдба самостойна, независима и различна от орисията на нейния автор (макар и изконно подвластна нему — но само в началото на пътя! — докато ръката стиска все още камъка или избира посоката, в която ще понечи да го запрати).

Такава — самостойна и независима, подобна на летежа на хвърления камък, е и съдбата на апокрифа „Епистолия за неделята“[1], кръстен от любородния български книжовник дамаскинар „Камък падна от небето“[2].

В рамките на предпазливата догадка бих си позволила да предположа, че този надслов има дълбок културен контекст и многопластов символен подтекст; неговите корени само привидно лежат в повърхностния, „собствено повествователен“ текст на апокрифа. Подвеждаща би била констатацията, че българското (и по-точно побългареното) заглавие на въпросната творба цели единствено да резюмира и да поднесе в лаконична форма многословното и разгърнато съобщение за сакралната същина на епистолията като „камък, който висеше над Божия престол; бе чуден и много страшен във въздуха, не бе възможно никому да го хване, защото бе силен и тежък . . . ; патриархът го разтвори, видя и намери в него написани тез думи: „На вас казвам, чуйте, братя, и разберете, синове човешки, пратих ви послание . . . “[3]

[1] За произхода и разпространението на апокрифната творба „Епистолия за неделята“ вж. коментарните бележки и посочената в тях литература по въпроса в подготвения от Д. Петканова т. 1 от поредицата „Стара българска литература“ — „Апокрифи“ (С., 1982, 396—398), както и: Schmucker-Breloer, M. Ein Beitrag zur Apokryphenforschung „Epistolija o nedele“. — Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongreß in Sofia 1988 (Hrsg. von R. Olesch und H. Rothe), 1988, Köln/Wien: Böhlau, 543—567.

[2] Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. С., 1965, 121—122.

[3] Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи, с. 265.

Надсловът „Камък падна от небето“ *не описва* събитието, превърнало се в център на апокрифното повествование, а *назовава* и *означава* това събитие като **чудо** — личба и знамение, низхождащо до грешната земя. Струва ми се, че подобен надслов е не само в пряка връзка, но е и провокиран от редица библейски формули, свързани със символиката на образа на Месията. За да не бъда голословна, ще се позова на тълкуването, което предлага протосингелът на Неврокопска митрополия — архимандрит Партений, на символиката на образа на „тайнствения камък“ от „Пророчеството на Данаил“ (срв. Дан. 2:34; 2:45) в прение с представители на православното сектантско общество „Добрия самарянин“ през 1943 г. Той пояснява: „пророк Данаил няколко пъти поменава, че „този камък не го е ръка съборила“. И макар да не казва за него нищо повече, Църквата винаги е виждала в този вехтозаветен образ пророчество за безмъжното раждане на Спасителя Христа. В този смисъл той е използван нашироко в църковната поезия: „Камень нерукосѣчный от несѣкомыя горы тебѣ, Дѣво, краеугольный отсѣчеся Христосъ!“ (често срещан девети ирмос в ежедневните църковни канони, глас IV); „Тя величаем, Богородице, вопиюще: Ты еси гора, от неяже неизглаголано отсѣчеся камень и врата адови сокруши!“ (опустителен Богородичен „на конец утренни“, глас IV, сряда и петък). Още по-добре е използвано това пророчество на Даниила в неговата годишна църковна служба (17 декември): „Гору видел еси Даніиле свещеннѣйше, едину пречистую приснодѣву отроковицу, из неяже отсѣчеся камень краеугольный и лесть сокруши всю!“; или „Камень Тя без руки отсѣченъ, Слове, от горы зрить Дѣвы Богородицы Даніилъ пророкъ, взывая и воспѣвая Твое рождество!“[4]

Съзнателно се позовах на репликата на архимандрит Партений вместо на текстологичната или културологичната реконструкция. Обстоятелственото и пространно обяснение на протосингела на Неврокопската митрополия от 1943 г. снема необходимостта от ретроспективен анализ на старозаветни и новозаветни текстове с оглед на символиката на образа на Месията, както и от проспективни размисли по повод тяхното разпространение и жизненост в „културното пространство“ на българския християнин. Очевидно е, че кръгът символични образи *камък — Месия — слово — камък* функционира като формообразуващо ядро в контекста на цитираните от православния пастир словесни конструкции; нещо повече — архимандрит Партений разчита на несъмнената им „прозрачност“ за „духовното зрение“ на мирянина: Исус е и Словото, и камъкът; камъкът е Слово и Месия; Словото е камък, то е и Спасителят. В контекста на подобни размисли надсловът „Камък падна от небето“ зазвучава с нови, „дълбинни“ значения, кръжащи около многолика, но единосъщна семантика.

Изкушавам се да напомня, че мотивът за непорочното зачатие (партеногенеза) в контекста на фолклорната култура често пъти се съотнася с мотива за зачатието от камък (петрогенеза). Особено ярко е съхранена тази връзка в корпуса героико-епически текстове, разпространени в Централна и Южна Азия[5], в руските билини и в южнославянските,

---

[4] Добросамарянство и православие. От Архимандрит Партений, протосингел на Неврокопската митрополия. С., 1943, с. 67.

[5] Трубецкой, Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли). — В: Избранные труды по филологии. М., 1987, 346—350; Акаба, Л. К. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976, 74—85; Топоров, В. Н. Русск. Святогор: свое и чужое. К проблеме культурно-языковых контактов. — В: Славянское и балканское языкознание. М., 1983, с. 115; Бадаланова, Ф. Процесс циклизации героического эпоса восточных и южных славян в историческом становлении. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1984, 50—53;

юнашки песни[6]. В тези текстове *камъкът* се интерпретира като една от възможните хипостази на културния герой — той е „оживял камък“ или „заченат“ („роден“) от камък. В някои райони на Тибет, Монголия, Гилубар-Сюме, Балтистан и пр. дори названията за „материнско лоно“ и „скален процеп“ са идентични[7]. Тези „каменни проходи“ са били свързани с някои религиозни церемонии, символизиращи „възраждане“ или „прераждане“ (Wiedergeburt); участниците в тях се промушвали през каменното отвърстие, като се притискали плътно към стените му. Излизането от скалната „утроба“ символизирало начало на „нов“ живот. Подобни ритуални практики не са непознати на южните славяни. Най-ярък пример в това отношение е пещерата на св. Иван Рилски, маркираща „фолклорно-християнския“ център на „българския Йерусалим“ — свещеното пространство на Рилската обител. Скалният процеп над гроба на светията е своеобразен каменен храм-утроба: пропълзяващите през него миряни или погиват, като получават възмездие за греховете си, или пък излизат — опростени и чисти, за да започнат нов, праведен живот.

Показателно е, че подобно „прераждане“ се асоциира с пространството, белязано от присъствието на „светеца на България“ — св. Иван Рилски; а в контекста на класическия фолклорен етос тъкмо *светията* (редом с „юнака“, „царя“ и пр.) хипостазира една от възможните представи на етноса за „културен герой“. Неслучайно стъпките на „всеславянската слава“ — Крали Марко и неговите сподвижници или противници; на „царя Костадина“, Ивана-Шишмана и „Ясеня-царя“; на „светията на България“ — пустинножителя св. Иван Рилски — са *белязали със следи по камъка* границите на „нашата земя хубава“. Историческата „памет“ на народа се аргументира и илюстрира с тяхното вкаменено, непреходно присъствие; тези „стъпки“ са пространствените маркери за „обозначаване“, „осмисляне“ и „разгръщане“ на фолклорната история; те са зримите следи на текста на „простонародните хронисти“, разпяван и разказван по трапези и мегдани.

Така — на *камъка* „изписана“ и чрез *слово* въплътена — фолклорната памет отстоява културния идентитет на пространството.

За причастността на славянския културен ареал към подобен прочит на комплекса архаични културни универсалии, свързващи образа на *Месията*, на героя — спасител и избавител, със символиката на *камъка*, убедително свидетелстват множество словесни фолклорни текстове: редица южнославянски епически песни за деца-юнаци[8], някои митически песни от типа „Слънчова женитба“[9]; някои варианти на руската билина за двубоя между богатира Иля Муромец и неразпознатия от него син[10] и пр.

Heissig, W. Festgeburt (Petrogenese) und Bergkult. — Asiatische Forschungen. Bd. 73 (Fragen der Mongolischen Heldendichtung. T. 2. Vorträge des 3. Epensymposiums des Sonderforschungbereichs, 12. Bonn, 1980). Hrsg. von W. Heissig, 1982. Otto Herasowitz. Wiesbaden, 16—36; Eliade, M. Schmiede und Alchemisten. Stuttgart, 1980, 47—48.

[6] Топоров, В. Н. Цит. съч., 89—126; Бадаланова, Ф. Цит. съч., 55—57, 102—103, 166—168.

[7] Heissig, W. Цит. съч., 16—20.

[8] Вж. прегледа на вариантите у Романски, С. Преглед на българските народни песни. — Известия на Семинара по Славянска филология, 2. С., 1929, с. 162; вж. също Сб. НУ, 57, зап. 204.

[9] Избраната за невяста на Слънцето земна девойка е „родена от камък“.

[10] На въпроса на Иля Муромец: „Ты с цьего роду, да цьего племени, / ты с цьего отца, да цьей ты матери?“, победеният от него богатир отговаря: „Я от батушки синя моря, от камешка, / я от матушки Настасьи Королевисьни.“ Този отговор е и ключовата фраза към развръзката — разпознаване на бащата и сина. Вж. варианта, публикуван в т. 2 на сб. „Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 г. А. В. Марковым, А. М. Масловым и Б. А. Богословским“ (М., 1908, с. 46).

Особено показателни за същината на фолклорната представа за „раждащия камък“ (petra genetrix) у южните славяни са някои ритуални практики от Западна Стара планина, свързани с лекуването на безплодие. Универсалният „цяр за безчедна утроба“ е тъкмо парче къмък, откършено от скалата, запратена (според местната легенда) от Крали Марко при единоборството му с Муса Кесаджия. Необходимото и достатъчно условие за постигането на желаната бременност е жената да обиколи „чудотворната канара“ (кръстена с показателното име „Марков камък“), да отломи камъче и да го изпие. Така зачатието на рожбата, наречена по-сетне Камен или Каменка, се превръща в демонстрация на оплодителната сила на petra genetrix.

Аналогична символика е залегнала и в записаната от М. Цепенков легенда „Света Богородица заченала от камък“[11], според чийто текст девицата Мария, „като метела“ черквата, „намерила едно камъче лъскаво и светливо, което много приличало на елмаз. За да не го изгуби, взела и го турила в устата си и намислила, като помете, тогази да иде да пита какво е това и чие е . . . Още като метела черквата, слязъл св. архангел Гавраил ненадейно от небото, и като отблизу познат с нея, потупал я изневерки с ръка и рекъл: „Марие, какво правиш тука и що си се тъй замислила? Радвай се!“ Света Богородица се стреснала от това и забравила камъчето, що било в устата, и го погълнала. От това хубаво камъче станало зачеването на Господа от Духа Светаго; от него и тя станала непразна и родила Господа.“

Както личи от приведения по-горе текст на легендата, кръгът символични образи *камък — Месия — слово* изпълнява отново формообразуваща функция. Подобен културен текстопораждащ механизъм се разгръща и в някои фолклорни творби от полския ареал. Съществуват гатанки, в които въпросът-описание разгръща синонимията „камък“ =„Месия“, като обиграва нейната несъмнена „прозрачност“: „Narodził się Mesyjasz z kamienia, kole niego kosy, a na łbie korona“[12]; „Narodził się prorok z białego kamienia, nie był przy zegarze, wie która godzina“[13].

Показателно е, че и в двата случая отговорът „назовава“ емблемния за фолклорната култура образ на Христовото възкресение — петела. Фолклорната символика отново разчита на „очевидната“ му, „притчова“ връзка с образа на *родения от камък Месия*, като го съотнася и отпраща към познатия синонимичен ред културни универсалии: камък — Месия — слово.

Надявам се, че приведеният по-горе фолклорен материал убедително доказва, че в надслова „Камък падна от небето“ е залегнала мощна архаична символика, иманентна както на християнската, така и на фолклорната култура. Не е лишено от основание предположението, че това заглавие „резюмира“ идеята за низхождението на *Месията-слово-камък* при грешните човеци. ***Той*** *— Месията —* ***е самата епистолия.*** Той е ***Словото,*** Той е небесното ***послание-камък.*** Той ***„пада от небето“***, за да напомни, че неделята е ден свят, ден на сътворението Адамово и Евино, ден на Благовещението, на зачатието и въплъщението Христово, на кръщението му, както и на неговото възкресение; и пак в неделя ще бъде пришествието му, за да съди живи и мъртви. Той низхожда на земята, за да напомни за сетен път за гнева си.

---

[11] Сб. НУ, 12, с. 184, зап. 3.

[12] Polskie zagadki ludove. Wybral i opracowal S. Folfasinski. Warszawa, 1975, p. 142, zagadka nr. 601.

[13] Polskie zagadki ludove. . ., p. 145, zagadka nr. 621. Използувам случая сърдечно да благодаря на колежката от Люблин М. Мазуркевич, която ми предостави въпросните текстове.

Подобен семантичен прочит на заглавието „Камък падна от небето“ е не само възможен; за мирянина, живеещ в съгласие със законите на класическия фолклорен етос, той е закономерен, логичен и очевиден. „Светата неделя“ е символичното средоточие на Едем и Голгота, а божественото послание за нея — поредното, „но последно“ напомняне, че грехопадението е свързано с изкупление. Така *есхатологичният мотив* се трансформира във *фолклорна мотивация* на нормите и забраните, свързани с времето за труд и почивка; така „писаното слово“ актуализира устното предание за „селскоселенски“ ред, за изконните, иманентни нему категории „делник“ и „празник“. „Тачиш ли празника — значи тачиш Бога; погазваш ли празника — погазваш и Бога!“ — това е един от основните постулати на „нашата вяра хубава“. Това е формулата, в която фолклорният светоглед синтезира както ортодоксалния християнски канон и съпътстващите го, макар и противостоящи нему, апокрифни текстове, така и тяхната интерпретация от селяните-миряни, „простонародния“ им „прочит“, обозначен от изследователите с дискутирания и оспорван термин „фолклорно християнство“. Рецепцията на апокрифа „Епистолия за неделята“ от славяните и неговото десетвековно присъствие в тяхното културно пространство са прекрасна илюстрация на този процес, както и на спецификата на иманентните нему текстопораждащи механизми.

Неслучайно образът на „падналото от небето“ сакраментално послание — „бяло книже с черно слово“, е един от възловите в класическото фолклорно наследство на българина. Той е смислово-емоционалният център на тематичния кръг песни, повествуващи за крушението на царството на „дигноглавия Константин“ — греховния владетел, от когото Господ отвръща лицето си. Знакът за „снемането“ на божествената закрила и благословия от българската царщина е тъкмо „падналото от небето“ писмо; донася го под крилото си „сиво пиле гълъбенце“ — а едва ли е нужно да напомняме, че в неговия облик християнинът съзира Божествената хипостаза; защото Св. Дух е „любовта Божия, на Отеца към Сина и на Сина към Отеца“[14].

Струва ми се, че тематичният кръг песенни и наративни текстове за крушението на българската царщина и за падането на Цариград е своеобразен фолклорен аналог на „Епистолия за неделята“. И в двата случая Божественото послание низхожда по чудодеен начин до грешните човеци; и в двата случая то е достъпно само на избрани праведници, и в двата случая вещае погибел като наказание за неразкаяни грехове. „Предреченият“ от „бялото книже с черно слово“ апокалипсис се отъждествява от фолклорната словесност с историческата катастрофа, сполетяла южното славянство през XIV в.; робството е възмездие за отхвърлянето на Божия ред и закон, то е сбъднатото чудо.

Същевременно текстологичният анализ на песните от тематичния кръг за падането на обречената „хубава Цариграда“ показва, че знамението за апокалиптичния погром над владенията на доскоро „честития цар“ е дадено тъкмо в ден „света Неделя“ — деня на изпълнения Господен гняв[15].

В контекста на казаното по-горе е логично да се очаква, че апокрифната творба „Епистолия за неделята“, белязала с толкова мощно присъствие културната памет на българина, ще намери своите нови превъплъщения и като „печатано слово“. Водена от подобна догадка, реших да тръгна по сле-

---

[14] Булгаков, С., прот. Православие. Очерки учения Православной церкви. М., 1991, с. 29.

[15] Вж. напр. Памятники болгарского народного творчества. Собр. В. Качановский. СПб., 1982. Вып. I, зап. 175 и пр.

дите на това произведение в следосвобожденския ни печат. Оказа се, че в периода 1880—1944 г. то е претърпяло над петдесет издания[16] под различни заглавия, най-често срещаните от които са „Писмо от Бога към християнете“,

[16] *Сънят на Света Богородица, Мъките на грешните и Послание. Камък падна от небето.* Търново, П. Иванов, печ. К. Тулешков, 1880; *Писмо от Бога към християнете и сън пресвятия Богородици.* Варна, печ. Х. Х. Ралева, 1884; Самоков, напечата се за ползата на православните християне, 1884; *Свиток Богоматери или Молитва пресвятия Богородици.* Самоков. Напечата се с иждивението на поп Михаил Попгеоргиев. Печатница старобългарска, 1884; *Свиток и молитва пресвятия Богородици.* С., печ. К. Кушлев, 1889; *Свиток и Молитва към Пресветая Богородица.* Сливен, Г. Александриев, печ. „Българско знаме“; *Сънят на Св. Богородица, Мъките на грешните и Послание на Господа нашего Исуса Христа, Камък падна от небето и Молитва към Пресвятая Богородица.* С., книж. на Т. Кушлев, печ. Ник. Х. Йончев, 1891; С., печ. Г. Петров, 1893; С., печ. Г. Петров, 1895; С., печ. Димитър Б. Бързаков, 1895; *Сънищата на Пресвятая Богородица. Мъките на грешните. Послание на Господа Нашего Исуса Христа с 32 неблагополучни дни. Камък падна от небето. Снетието на Исуса Христа от кръста.* Пловдив, печ. Ив. К. Божинов, 1896; *Сънят на Света Богородица. Мъката на грешните и Послание на Господа нашего Исуса Христа. Свиток падна от небето.* Тетевен, печ. Бр. М. Икимджиеви, 1898; *Сънят на Света Богородица. Мъките на грешните и Послание на Господа нашего Исуса Христа. Камък падна от небето.* В. Търново, Цаню Николов, скоропеч. П. х. Панайотов, 1899; Силистра, печ. Д. Иванов, 1899; Силистра, Йордан Н. Слепия, печ. Д. Иванов, 1903; Станимака, книж. Г. А. Примов и Ив. Попангелов, 1903; Хасково, печ. А. Мазенов, 1908; *Сънят на Св. Богородица. Мъките на грешните и послание на Господа нашего Исуса Христа.* С., Йордан Манев, печ. Фотинов, 1900; *Сънят на Св. Богородици, Мъките на грешните и Камък падна от небето.* Търново, Ц. Николов, печ. П. х. Панайотов, 1901; *Сънят на Светая Богородици, Мъките на грешните. Послание на Господа Нашего Исуса Христа, Камък падна от небето и Молитвите към пресветая Богородица и архангела Михаила.* Сливен, печ. „Българско знаме“, 1902; Пловдив, печ. „Труд“ на П. Беловеждов, 1908; *Сънят на св. Богородица, Мъките на грешните и Послание Господа нашего Исуса Христа, Камък падна от небето, Молитви към пресветая Богородица, сутренни и вечерни и Чудесата на свети Сисой.* С., Йордан Манев, печ. П. Калъчев, 1904; *Сънят на св. Богородица, Мъките на грешните, Послание на Господа нашего Исуса Христа, Камък падна от небето, Молитва и разговор на грешника със св. Богородица.* Г. Оряховица, печ. „Росица“ на Симеон Минчев; 1904; *Сънят на св. Богородица, Мъките на грешните и Послание на Господа нашего Исуса Христа, Камък падна от небето.* Сяр, Василка А. Николова. С., печ. Гавазов и Чомонев, 1904; *Сънят на св. Богородица и мъките на грешните. Послание на Господа нашего Исуса Христа. Камък падна от небето и Молитвите към пресвятая Богородица, сутринна и вечерня. Чудесата на св. Сисой и 12 петъка.* В. Търново, Цани Николов, печ. П. х. Панайотов, 1904; В. Търново, печ. Н. М. Церовски, 1906; В. Търново, печ. Н. М. Церовски и сие, 1908; В. Търново, печ. Н. М. Церовски, 1912; В. Търново, печ. Н. М. Церовски, 1915; В. Търново, печ. Н. М. Церовски, 1916; В. Търново, печ. Братя Касабови, 1916; *Сънищата на Пресвета Богородица. Мъките на грешните. Камък падна от небето. Разговор на грешника със св. Богородица. Чудесата на св. Сисой. Разни молитви, които всеки християнин е длъжен да знае. 12-те забележителни петъци.* Пловдив, книж. Братя Краварееви, печ. „Македония“, 1905; *Сънят на св. Богородица, Мъките на грешните, Послание на Господа Нашего Исуса Христа, Камък падна от небето, Молитви към пресвета Богородица, сутренни и вечерни, Чудесата на св. Сисой и 12-те петъци.* С., Тодор Иванов, печ. „Габрово“, 1905; *Сънят на св. Богородица, Мъките на грешните, Послание за Господа Нашего Исуса Христа, Камък падна от небето, Молитва към пресвятая Богородица, сутренна и вечерна, Чудесата на св. Сисой.* Кюстендил, печ. „Изгрев“, 1906; *Сънят на Св. Богородица, Мъките на грешните и Послание на Господа Нашего Исуса Христа. Камък падна от небето и Молитва към пресветая Богородица, сутренни вечерни. Чудесата на св. Сисой и 12-те петъци.* Ст. Загора, Георги Х. Тодоров, печ. „Напредък“, 1908; *Сънят на св. Богородица, Послание на Господа нашего Исуса Христа, Камък падна от небето, Молитва и Мъките на грешниците.* В. Търново, печ. Панайотов, 1908; *Сънят на св. Богородица, живота на светицата. Послание към Господа нашего Исуса Христа. Камък падна от небето. Молитви към пресветая Богородица, сутренни и вечерни, които всеки християнин е длъжен да знае. Чудесата на св. Сисой. 12-те забележителни петъци.* Сливен, печ. „Труд“, 1908; *Сънят на св. Богородица. Мъките на грешните. Послание към Господа нашего Исуса Христа. Камък падна от небето. Молитви към пресветая Богородица, сутренни и вечерни, които всеки християнин е длъжен да знае. Боговдъхновената мома Куртеза по случая откритото от нея аязмо в Борисовград.* Пловдив, Д. Златанов; Сливен, 1908; *Сънят на св. Богородица. Мъките на грешните. Чудесата на*

„Послание на Господа нашего Исуса Христа", „Свиток падна от небето", „Камък падна от небето", „Божие чудо в Йерусалим", „Писмо от Господа Исуса Христа З. У. Е. К. Ч. У" и пр. То е публикувано в обкръжението на такива „класически" апокрифни текстове като „Сон Пресвятия Богородици", „Разговор на грешника със св. Богородица", „Свиток Богоматери", „Свиток и молитва пресвятия Богородици", „Мъките на грешните" (в които съзираме съвременните редакции на разпространения сред южните и източните славяни апокриф „Ходене на Богородица по мъките", както и възможните „превъплъщения" на „Откровение на св. Богородица за седемте гряха"), „Дванадесетте забележителни петъци" (съвременна редакция на ползуващия се с изключителна популярност сред южните и източните славяни апокриф „Сказание за дванадестетте петъка") и пр. Показателно е, че издаването на подобен тип религиозна „народна книжнина" се „спонсорира" от самите миряни, като след заглавието на брошурата се изписва и името на дарителя — напр. „напечата се с иждивението на . . ."; същевременно се отбелязва, че въпросната книга „напечата се за ползата на православните християне". В подобен акт не е трудно да съзрем трансформация на акта на ктиторството; *печатането* на имената на спомоществователите, заръчващи дадено „душеспасително" издание, е функционален еквивалент на *изписването* на имената на дарителите на църкви и манастири върху икони, стенописи и пр., целящо измолването на „здраве и благополучие за тях и цялата им челяд нине, присно и во веки веков".

св. Сисой и неговата божествена сила. Молитвите към пресветая Богородица, сутренни и вечерни, които всеки християнин е длъжен да знае. Послание към Господа нашего Исуса Христа. Камък падна от небето. (Не е отбелязано мястото на издаване и печатницата, както и спомоществователите — Ф. Б.), 1911; *Сънят на пресв. Богородица, Мъките на грешните, Молитва към Господа нашего Исуса Христа, 12 петъци, Послание на Господа нашего Исуса Христа, Разговор на грешника със св. Богородица, Молитва сутринна и вечерна, Молитва на св. Василий Велики, Молитва на св. Архангел Михаила и др. разни. Житието на св. Антони Велики и душеполезни поучения. Житието на св. Димитрия Солунски и пр.* Трявна, Антон Димитров, 1913; *Сънят на св. Богородица и Мъките на грешните. Послание на Господа нашего Исуса Христа. Камък падна от небето. Молитва към св. Богородица сутрин и вечер и чудесата на св. Богородица.* Търново, М. Кожухарова, печ. Х. Фъртунов, 1914; *Сънят на св. Богородица и Мъките на грешните. Послание на Господа нашего Исуса Христа, Камък падна от небето и Молитвите към пресвета Богородица сутрин и вечер. Чудесата на св. Сисой и 12 петъка.* Русе, Григор Петров; С., печ. „Победа", 1914; *Сънят на св. Богородица, Мъките на грешните, Послание на Господа нашего Исуса Христа. Камък падна от небето.* Наредил Ив. Игнатов. Белоградчик, изд. ред. печ. Св. Каменов, 1924; *Писмо от Господа Исуса Христа ЗУЕКЧУ.* С., печ. „Св. Иван Рилски", 1933; Бургас, печ. „График", 1934; Казанлък, Т. и Д. Мънкови, печ. „Гутенберг", 1936; С., печ. „Св. Иван Рилски", 1937; Плевен, Мотавчиев, 1939; *Сънят на св. Богородица и Камък падна от небето.* С., печ. „Св. Иван Рилски", 1936; 1937; *Сънищата на св. Богородица. Посланието на Исуса Христа. Чудесата на свети Сисой и разни молитви.* Варна, печ. Кънчо Николов, 1939; *Сънищата на св. Богородица. Мъките на грешните. Послание на Господа Исуса Христа.* С., печ. Хр. Д. Стамболиев, 1940; *Сънищата на св. Богородица. Мъките на грешните. Посланието на Господа Исуса Христа. Божие чудо в Йерусалим. Камък падна от небето и дванайсетте петъци.* С., печ. „Нов живот", 1942; и пр.

Любопитни превъплъщения на текста на апокрифа откриваме и в българската религиозна периодика между двете войни; показателни в това отношение са публикациите: „Българи! Покайте се, наказание!" (в. „Утеха", бр. 30 от 25 март 1929 г., с. 1), „Неделният ден. Законът и правилата за пазене неделния ден" (в. „Утеха", бр. 98 от 20 ноември 1934 г., с. 2), „Неделната и празнична почивка" (в. „Утеха", бр. 152 от 30 април 1939 г., с. 3) и др. Нещо повече — самият вестник „Утеха" функционира като една от възможните „печатни" хипостази на „Епистолия за неделята" — в бр. 125 от 25 февруари 1937 г. е отправено предупреждението: „Вестник „Утеха" да се пази чисто и никой да не го къса или пък употребява за увиване или за друго нещо, защото е грешно!" (с. 4), а две години по-късно в бр. 149 от 30 януари 1939 г. то е формулирано и аргументирано по следния показателен начин: „*Утеха е слово Божие*, затова да се пази от замърсяване и употребление за каквото и да било" (с. 1).

Естествено е да се очаква, че в печатните издания на съвременните редакции на апокрифа „Епистолия за неделята“ ще настъпят и изменения в текста, но като цяло той съхранява своята изконна архитектоника и съдържа всички композиционни звена, иманентни на класическия апокрифен текст, а именно:

1) *съобщение за „небесния произход“ на посланието;* често пъти то е изведено като подзаглавие на книгата (напр. „Приказвание за великото и страшно тайнство, което стана в святий град Йерусалим, в храмът Сионский“, „Божие чудо в Йерусалим“ и пр.), или пък като нейно „мото“ („Божие видение, Божествено чудо“); още във встъпителната част на текста се отбелязва, че Божественото послание е „камък, паднал от небето“ в святото, чисто пространство на „Сионския храм в Йерусалим“, или пък „се намери в свят град Йерусалим в селото Гетсимания отгоре на гробът на пресветая Богородица и приснодева Мария“; разгадано е при вмешателството на „негово преосвященство Ерусалимския патриах Йоански“ (вар.: „негово преосвещенство Патриарха Йоаникий“, „патриарх Ерусалимски Йоан“ и др.);

2) *съобщение за сакраменталното съдържание на посланието;* обикновено то изчерпва „същинската част“ на „Писмото на Господа Исуса Христа“, като се разгръща причината за Божия гняв и се напомня за забравения от християните закон за тачене на деня на „светата неделя и другите Господни празници“;

3) *съобщение за призванието на „истинския християнин“ да преписва и разпространява текста на „Божественото послание“,* като се пояснява съответната награда или пък наказанието за изпълнението или неизпълнението на това призвание.

Обикновено текстът приключва със стиховете:

На свещеното послание край!
Все що дума истина е знай!
И слава Вишнему воздай!

В някои варианти „дума“ се замества с „диша“, което е вероятен намек за „вечноживата“ същина на свитъка-послание като вместилище на Светия Дух:

На святаго послание край!
Все що диша истина е знай!
И славу Вишнему воздай!

В по-късните печатни издания на „Епистолия за неделята“ откриваме любопитни допълнения към класическата сюжетна схема, които демонстрират специфично преплитане на „Римския“ и „Йерусалимския“ вариант: Божественото послание е дадено ту „в маслиничната гора на Архангел Михаил“, ту почива върху гроба на Божията майка, ту следва митарствата на апостол Петър. В изданията от тридесетте години насетне пък дори историческите събития по земите на православното славянство, свързани с избухването на „болшевишката революция в Русия“ и прочетени като „знамение за нов апокалипсис“, като възмездие за грехове пред Бога, са намерили достойно и многословно отражение. Тази своеобразна „приписка“ съдържа както намек за отколешното крушение на българската царщина като наказание за неправедност, така и споменаване за аналогичната съдба на руския престол; но тъкмо защото българите са получили с много страдания изкуплението, ще им бъде даден Божият благослов да съхраняват и разпространяват „нине, присно и во веки“ словото Господне. Това е една от многото мотивировки

за по-сетнешното ръкописно разпространение или препечатване на текста на „Епистолия за неделята“ в България, както и за функционирането на отделните брошури или свитъци-преписи като амулет. Аргументацията на подобна функция е залегнала в самия текст на апокрифа, както и в по-сетнешните му „превъплъщения“: „Който го преписва и го носи с вера в себе си, куршум не ще го повреди, ни гръм, ни молния, ни огън, ни вода, ни звер, ни разбойник. Амин!“ В едно издание от 1900 г. дори се казва: „тази книга . . . е дадена на първосвещения патриарх Йоаникий, който я беше проводил на брата си Краля Йоана да му бъде на помощ против завистниците му“, друго пък — от 1934 г., допълва, че тя е спасила от мъченическа смърт „един от руските бежанци от армията на генерал Врангеля“, и пр.

Ръкописните „митарства“ на апокрифа „Епистолия за неделята“ имат и своята най-нова история. В руския ареал текстът се разпространява под формата на т. нар. „круговые письма“, „святые письма“; в полския — като „Łańcuszek Swiętego Antoniego“, в България пък — като „свето писмо“, „божие писмо“ и пр. Макар и значително променен и трансформиран, текстът на тези ръкописни послания пази „паметта“ за изконното си родство с „Епистолия за неделята“. В Русия и България те обикновено започват с набор от енигматични знаци (намекващи за необикновения произход на текста); те могат да бъдат изписани на кирилица (напр. абревиатурата „З. У. Е. К. Ч. У“, която — макар да се състои от шест букви! — означава „петте Рани Господни“), на латиница или да се образува споена от вътрешен, незрим за „грешните непосветени очи“, смисъл верига от букви на кирилица и латиница, римски и арабски цифри и други знаци: „V—18—116—54 на +ux nuwe kv 54 спуск“; „п+86—II—нух/ /1+БС (ОСК)—х“ и пр. Този енигматичен блок от знаци най-често функционира като встъпителна формула (макар че може и да изчерпи текста на писмото или да означи края му). Следва съобщението за „митарствата на писмото“ — то е обиколило 999, 888, 666, 618, 444, 22 и пр. пъти света, като „пътешествието“ му е започнало от земя тайнствена и далечна — Филипините, Нова Англия, Холандия; в тази „обетована земя“ се пази и оригиналът му. Дават се множество примери за щастливата съдба на преписалите го 3, 9, 12, 22 и пр. пъти (в срок от 9, 12, 22, 96 дни или часове) мисионери, милионери и прости чиновници, както и за нещастието на онези, които са се отнесли към него с неверие и „са го игнорирали“. Така например според някои руски преписи успехът на Артур Конан Дойл се дължи тъкмо на това, че е застанал в началото на веригата на разпространение на подобно небесно послание; негов колега на свой ред се отнесъл с пренебрежение към акта на преписването и погинал. Отделните преписи на писмата[17], кръжащи из пощенските кутии на Москва през последните пет години, ни правят съпричастни към нещастието на непознати люде отвъд океана (генерал Ричард, пастор Джуд и т. н.), прекъснали веригата на разпространение на небесното послание, както и на именити политически фигури с аналогична съдба: „в 1937 году письмо попало к маршалу Тухачевскому, который сжег его, а через 4 дня его арестовали, потом судили и расстреляли его же подчиненные“; „Хрущеву письмо подбросили на дачу в 1964 году, но его выбросил и через 4 дня его свергли его друзья по партии“. Не по-малко въздействуващи са и съобщенията за известни личности, които преписали в определения срок и разпространили в нужното количество текста на чудодейното послание: „в 1907 году его полу-

[17] Използувам случая да благодаря сърдечно на колегата си от Москва Михаил Андреевич Мухлынин, който беше така любезен да ми предостави множество варианти на т. нар. „круговые письма“.

чила и размножила крестьянка Крупова, а через 4 дня она откопала на своем огороде клад с золотом и впоследствии она вышла замуж за князя Голицына, сейчас ее дочь — миллионерша, живет в США"; „а когда Ленин в 1917 году получил это письмо, попросил секретаршу размножить его и через несколько дней выиграл 20 тыс. долларов"; „в 1983 г. певица Алла Пугачева отправила 20 писем и через 4 дня неожиданно получила приглашение фирмы „ЮНАЙТЕД АРТИСТЕ" и за 4 месяца получила на свой счет 2 млн. долларов"; в някои случаи, повествуващи за шанса на Алла Пугачова да стане супербогата естрадна звезда, фирмата е наречена просто „ЮНАЙТЕД СТЕЙТС". Обикновено изреждането на подробностите от живота на знаменитостите, докоснали се до „небесното писмо", завършва с фразата: „Таких случаев много." Следва забраната за късането на писмото или промяната на текста, както и напомнянето: „Это — нить между вашим прошлым и будущим."

Съпоставителният текстологичен анализ на руските и българските съвременни редакции на „Епистолия за неделята" показва тяхната структурна близост, както и сходство в съдържанието. То може да бъде изчерпано както с кратък текст на молитва към „Исус Христос — сина Божий" или към неговата Майка с препоръката да се изпрати преписът на 9, 12, 20 адреса „за ваше добро", или пък да се превърне в обстоятелствен разказ за произхода на свещеното послание и резултатите от мъдрото или недалновидното докосване на миряните до него. Борави се с непознати, но впечатляващи имена на генерали и архитекти, лекари и бизнесмени; „милионерите" стават „мисионери" и обратно; паралелно с това се зачекват съдби, превърнали се в емблемен знак за житейски успех или неуспех, като се търси опора за „достоверност" в популярността на нашумяла фамилия. Така всяка личност сама за себе си „съпреживява" докосването до сакралния небесен свитък; при това апокалипсисът застрашава не всеобщата съдба на всемира и човечеството, а космоса на конкретната личност, на „малкия човек". Така превъплъщенията на „Епистолия за неделята" ни помагат да съзрем и многоликите превъплъщения на инак познатия възглед за апокалипсис, както и за вселена. Защото тъкмо съхранението на вселенския ред, а това значи — на човека, е онзи идеен стожер на апокрифната творба „Епистолия за неделята", който е гарантирал нейното десетвековно присъствие в културната памет на православното славянство.

ЛЮДМИЛА БОЕВА

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ БАРОЧНОГО ГУМАНИЗМА В РУССКОЙ, БОЛГАРСКОЙ И СЛОВАЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Термин гуманизм — один из многих, которые в наши дни нуждаются в переосмыслении, в восстановлении его истинной стоимости. В широком смысле гуманизм — это человечность, забота о людях, или то, что свойственно людям, прежде всего познание и нравственное совершенствование. Гуманисты — это все, кто идею человека и человечности поставили в основу своей философии и практической деятельности. Более узкое понимание отражено в большинстве учебников, справочников и энциклопедий славянского региона: Гуманизм — это „исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей."[1] Гуманизм как система взглядов и широкое течение общественной мысли формируется прежде всего в период Ренессанса, охватывая филологию, философию, литературу и искусство. Он борется с феодальной идеологией и религиозной догматикой. В работах многих советских ученых Возрождение и связанная с ним Реформация находятся в положении контрастных оппозиций. „Гуманисты были убеждены во всемогуществе человеческого разума, напротив, реформаторы вдохновлялись идеей всемогущества веры. Разум допускался как вспомогательное средство, но вера ставилась неизмеримо выше" — пишет один из авторов сборника статей „Культура эпохи Возрождения и Реформации"[2]. Притом уже Гегель видел между ними иную связь, Возрождение было для него зарей новой исторической эры, а Реформация — полным сиянием солнца[3]. Следующей высшей ступенью гуманизма назывался революционный гуманизм эпохи буржуазных переворотов и Просвещения, а его высшей фазой — советский гуманизм.

Между Ренессансом и Просвещением явления, связанные с феноменом гуманизма, почти не прослеживались, тем более их не было принято связывать с упадком, мистикой и регрессией, оформившимися в искусстве и литературе в форме барочного направления, стиля. Хотя еще такой проницательный исследователь барокко как А. Андьял писал именно о „барочном гуманизме"[4]. В странах с господствующими атеистическими воззрениями почти не писалось и о христианском гуманизме. В историческом аспекте

[1] БСЭ. Изд. 3, т. 7, М., 1972, с. 444.

[2] Стам, С. М. Гуманизм и церковно-реформационная идеология. — В: Культура эпохи Возрождения и Реформации. Л., 1981, с. 30.

[3] Гегель. Сочинения. Т. 8, М.—Л., 383—385.

[4] Angyal, A. Die slawische Barockwelt. Leipzig, 1961, Wiek 17-Kontrreformacia—Baroc, Wrocław, 1970; Barocový slavismus a slovanské obrodenie. — Slavia, 1961, č. 1, 45—48.

термин гуманизм связан прежде всего с христианством: основной евангельский принцип, что все люди равны между собой, главный завет Христа, чтобы они любили и прощали друга друга. Великий писатель русской земли Ф. М. Достоевский всегда считал Евангелие книгой книг, а Христос был для него не только объектом истинного поклонения, но и критерием гуманности. Для его героев в их нравственном поиске, в метаниях между верой и неверием именно отношение к Христу было пробным камнем, определяющим их искренность, воззрения, отношения к людям. „Изучайте православие, — призывал Достоевский, — в нем даже мистицизма нет, — в нем одно человеколюбие, один Христов образ." И литературу допетровской Руси он особенно ценил, т. к. она была для него „хранительницей истинной истины", настоящего „Христова образа"[5].

Гуманизм глубоко представлен в христианской гносеологии и этике, в тех же аспектах его находят и в средневековой литературе. Барокко было своеобразным продолжением Ренессанса, как об этом писали А. Андьял, Д. Чижевский и А. А. Морозов[6], но и спором с ним, разочарованием в идеалах светской гуманности, социальной активности. В нем наметился и возврат к ценностям средневековой культуры, прежде всего к христианскому гуманизму, идее о грешном и раскаявшемся человеке и божьем всепрощении, божьем человеколюбии. Но сложнейшее переходное время, в которое возникло барокко, — религиозных войн, разрухи, народностного гнета, идеологических противоречий — привело к крайней дисгармонии, отчаянным контрастам, мистической нервозности, антиномичности, отразившимся в изощренной, необычной, удивляющей и поражающей поэтике барокко. Многие исследователи искренно считали, что в этой сложной, противоречивой художественной модели не осталось места для гуманизма. Но пафос гуманизма ярко освещает и барочные произведения. Все его оппозиции: жизни и смерти, пессимизма и жизнеутверждающих надежд, горя и счастья, земли и неба, души и тела, греха и покаяния и т. п. проистекают из заботы о человеке, стремлении спасти в страшное время его душу, убедить его покаяться, найти праведный путь к богу, к небу. Особенно ясно это выражено в славянском барокко и в трех избранных нами литературах, из которых типичные черты восточно-славянских литератур представлены русской, южно-славянских — болгарской, а западно-славянских — словацкой литературой.

Барочные гуманистические идеи выражены как в литературе католиков, так и протестантов и православных авторов. Разделение на высокое аристократическое барокко с учеными трактатами, духовной поэзией или любовной лирикой, и низкое, протестантское, еретическое, профанное не ведет за собой художественной определенности. Вне зависимости от религиозной принадлежности и даже от народностных отличий барочные авторы одинаково ставят на передний план в своих текстах идею человека страдающего, мучимого, грешного и выражают ее полной экзальтацией, причудливой амплификацией, символикой, словесной орнаментальностью художественной формы. Литература славянского барокко имеет ясные отличительные черты. По сравнению с европейским барокко она достигает на полстолетие или на целый век позже своего расцвета, но она теснее связана как с Ренессансом,

[5] Достоевский, Ф. М. Литературное наследство. Т. 83. М., 1971, с. 570.
[6] Морозов, А. А. Проблемы барокко в русской литературе XVII—начала XVIII вв. — Русская литература, 1962, № 3; Национальное своеобразие и проблема стилей. — Русская литература, 1967, № 3 и др. его работы; Чижевский, Д. К проблемам литературы барокко у славян, — Literaria, t. 13, Bratislava, 1971.

задачи которого она обыкновенно выполняет, так и со сменившим ее классицизмом. Она более оптимистична и жизненна, менее мистична и иррациональна. Ее светлому и ясному характеру, ее выразительной человечности, интересу к верхам и самым низам общества, способствовала и модель, знаковость христианского гуманизма.

Совершенно точно замечает А. И. Рогов: „Были оставлены идиллические представления Ренессанса о гармоническом начале в человеке. Художник и поэт осмелились глубже заглянуть в его душу и увидели ее мятущейся между земным и небесным, духовным и плотским началами. Это раздвоение человека стало лейтмотивом поэзии барокко. Оно стало главной антиномией барочного искусства."[7] Гуманизм в искусстве барокко получает как бы новую наполненность, утрачивается прежняя гармония, равновесие, цельность, ее сменяет неуверенность, разорванность, судорожность, скепсис, но продолжаются поиски идеала человека и человечности. Только теперь это осуществляется не через секуляризацию, обмирщение, освобождение человека от церковных уз, науки от религиозной схоластики и т. п., а, наоборот, через своеобразный возврат к цельности средневекового христианского идеала, системе, вмещавшей бога и человека, святого и грешника.

Контрасты переходного времени, религиозные распри и национальное угнетение заставляют гуманистов искать спасение в сочетании несочетаемого, в обращении к античным мифам и богам и к христианским постулатам в надежде на светлое завтра и в страхе перед Страшным судом. Одни ищут грядущего спасения, развивая эсхатологические и апокалиптические константы, призывая через покаяние спасти свои души, другие надеются на приход тысячелетнего царства божия на земле. Одно из религиозных учений, расширенных в Европе в барочную эпоху, — это хилиазм или милленаризм. Его не принимают ни атеисты, ни господствующие, ортодоксальные церковники. В нем выражаются надежды низов, угнетенных слоев на приход справедливости и счастья на земле.

Мессианство присутствовало и в иудаизме, и в последней книге Нового Завета — Апокалипсисе (Откровении Иоанна Богослова), где пророчества о конце света связаны и с утопиями о царстве божьем на земле, с призывами к раскаянию и искуплению грехов. Подобные идеи найдем в системе барочного гуманизма в словацкой литературе второй половины XVII века. Почти все произведения пишутся тогда по-латыни или чешской „библейщиной" с сильной языковой словакизацией, литература и ее язык находятся в процессе начального формирования, ее авторы зачастую одновременно творят и в чешской, и венгерской литературе. Хилиазм и визионарство отразили тексты Микулаша Драбика, изгнанного из Южной Моравии за принадлежность к общине чешских братьев, сторонника и последователя Яна Амоса Коменского, ставшего священником в Ледници при Пухове. Протестантский священник Ондрей Луцае уже в первой своей книге с характерным для барочной поэтики названием *Зеркало справедливости* (1650) призывал искать „вечные радости" в жизни. В латинских и словацких двустишьях или переложенных на стихи текстах Евангелия (1653) он же пишет о последнем суде, предчувствие которого он находил в целом ряде знамений, которые должны припомнить человеку, в чем его спасение:

> Ač se znamení spatrují mnohá, avšak málo dbají
> bezbožní jsúc v bezbožnosti živí a v rozpustilosti.

[7] Рогов, А. И. Проблемы славянского барокко. — В: Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979, с. 6.

Když vidíš hrozná znamení, znej, žet' se blíží spasení
tve a hrozný den poslední, žet' ovšem daleko není.

В *Оружии верующих* (1655) и в *Ритмических молитвах* (1669) он описывает и ужасы окружающей его жизни и в барочной причудливой форме соединяет реальные „страх, беды, падения и грусть" с дивными видениями о неизбежности конца мира, суда над ним и божественного прихода Иисуса Христа. Страшные предсказания возбуждают весь свет, толкают к „bedlivému bdení, k častému modlení, z lakomství, z obžerství ženu k nabožeńství". В специальном эпистолярном трактате, письме, посланном графу Яну Олмутцерови, графу 13 спишских городов и всем управляющим кругам, Ондрей Луцае утверждает, что святая Троица раскрыла ему загадку последнего суда, поэтому он строго требует всех христиан прочесть и распространять дальше его письма, а главное — покаяться, потому что грядет последний день, радостный для справедливых и страшный для неверующих[8].

В русской литературе в старообрядческих писаниях, относимых А. Морозовым и рядом других ученых к низовому барокко, тоже идеи конца света, признание торжества зла в мире, неизбежность прихода Антихриста, которого отождествляли то с патриархом Никоном, то даже с царем Петром Великим, искупительные мотивы, призывы спасти душу человеческую то через аскетический голодный пост до смерти (капитоновщина), то через ритуальные самосожжения присутствуют особенно четко в писаниях представителей „крестьянской эсхатологической реформации", как их называл исследователь русской церкви и старообрядчества Н. М. Никольский[9]. Подобные мотивы в стихах Ивана Наседки, у юродивого Афанасия, в выговской школе. Противоположные идеи защищают противники изуверства, представители высшего, аристократического барокко, как Симеон Полоцкий со своим трактатом *Жезл правления* (1667) и великолепными барочными проповедями, собранными в сборниках *Обед душевный* (1681) и *Вечеря душевная* (1683), члены его кружка, поэты-силлабики, так и старообрядец Евфросин, со своим *Отразительным писанием* (1691), направленным против „огненного крещения", в защиту земного существования человека, против боли и страданий, против ужасного конца прекрасного человеческого тела, детей, стариков, зрелых людей, любого человека, душа которого должна вознестись к богу не через „огненную купель". Барочный гуманизм в эффектной метафоричной форме раскрыт в проповедях Симеона Полоцкого, где он говорит о совершенном создании, которому покорны и земля, и воздух, и пучины морские: „Кого ради солнце день творит, луна со звездами тьму нощную озаряет?" — „Ради человека", потому что Бог сотворил его по своему подобию и поставил его над всем сущим[10]. Христианский гуманизм, религиозная чувствительность и возрожденческая вера во всесторонне развитую личность здесь сочетаются причудливым образом.

Трагический барочный гуманизм присутствует и в болгарской литературе, ее авторы видят в непрекращающемся османском иге наказание за грехи. Используя излюбленную барочную эмблематику в своей *Стематографии*(1741), Христофор Жефарович сплетает в характерную триаду изображение портретов и гербов славянских и балканских державников и государств, надпись над картиной и стихотворную подпись, дополняя их столь же аб-

[8] Mišianik, J. Pohl'ady do staršej slovenskej literatúry. Bratislava, 1974, 185—193; Antológia staršej slovenskej literatúry. Bratislava, 1964.

[9] Никольский, Н. М. История русской церкви. Изд. 3. М., 1983, с. 157.

[10] Елеонская, А. С. Концепция личности у славянских гуманистов. — В: Славянские литературы, доклады советской делегации на X съезде славистов. М., 1988, с. 99.

стрaктными, символическими толкованиями. Так, в надписи к гербу Турции он развивает идею греха и божественной казни за грехи:

Меч сугуб держит, турска свирепа рукою
Казнь от Бога посланну видим от обою. . .

Болгарское католическое барокко, умеренно экстатического характера, присутствует в богословских трактатах Петра Богдана Бакшича, — переведенных с латинского *Благосокровище* и *Размышлениях св. Бонавентуры о страстях Господних*; в его стихах одним из основных мотивов было „memento mori" (памятуй о смерти) и необходимость покаяния. Барокко представлено и в богословских сочинениях Крыстю Пейкича, писавшего, как и Бакшич, на латинском и иллирийском языке, считавшимся средством для будущего объединения всех славян, сначала языково, а потом и политически, особенно в его трактате с популярным у барочных авторов заглавием: *Зерцало истине меж църкве Източне и Западне*. Пейкич защищает красоту и моральность христианской религии в сопоставлении с магометанством, он проводит гуманистическую идею любви и уважения к людям, выступает за права своего народа и рассказывает о храбрости болгар в их вековой борьбе с османцами, но пишет и о грехах, за которые бог наказывает чужеземным игом. Братья Яков и Георгий Пеячевичи в своих философских трудах защищают славянское единство, языковой универсализм, равенство перед всепрощающим богом. Франц Ксавер де Пеячевич в богословском трактате об источниках теологии и о едином и троедином Боге и в исторических сочинениях с барочной пышностью прославляет Троицу и идеализирует прошлое болгар и сербов. Барочный историзм и славизм находит у всех у них широкое развитие. Проникают в их книги и просветительские элементы под воздействием австрийского „иозефинизма".

Основным противоречием всех болгарских католических авторов была их динамичная, экспрессивная публицистичность в защиту своего народа от османского ига, религиозных притеснений и монашеский провиденциализм, францисканская проповедь абстрактно-мистически понимаемой бедности, нищенствования во имя искупления людских грехов. Типичное сочетание абстрактного и конкретного, символического и натуралистического, возвышенного и низменного также присутствует в этом болгарском варианте ученого, католического барокко. Покаянные стихи можно найти в духовной поэзии болгарских католиков-павликян, падающей на XVIII век.

Разорванность и противоречивость барокко может происходить из того, что у его колыбели стояли и гуманистическая античность, и „мрачное" Средневековье. Синтез Средневековья и Ренессанса видят в барокко такие исследователи, как А. Андьял, А. М. Панченко и Д. С. Лихачев[11]. Действительно, барокко отражает кризис гуманистического мировоззрения под влиянием феодально-католической реакции, ужасающей действительности, непрекращающихся религиозных распрей, но это кризис, а не отказ от гуманизма, особенно в славянских странах.

В Словакию гуманистические тенденции в ренессансной трактовке проникают очень рано, уже в XV веке при короле Матее Корвине под влиянием итальянских гуманистов их характерным знаком было открытие в Братиславе университета — Academia Istropolitana, просуществовавшего 26 лет с 1465 по 1491 г. Потом знаком католической Контрреформации и барочного времени станет основание в Трнаве иезуитского университета (1636—1777), собиравшего католических авторов целой Европы и широко издававшего их

[11] Славянское барокко, с. 108.

работы, например, и болгарина Крыстю Пейкича; эти издания до сих пор сохраняются в Братиславской университетской библиотеке.

В России барокко исполняло функции Ренессанса; под западным польско-украинским влиянием в тексты высокого барокко поэтов-силлабиков проникали просветительские и реформаторские идеи, энциклопедизм, представления о идеальном государстве и монархе, его долге перед своим народом и под.

В болгарской католической литературе, наряду с идеями христианского гуманизма, очень ясно было течение просветительского иозефинизма, гуманистическая мысль о судьбе своего угнетенного народа, призывы к его освобождению с помощью соседних держав и таких государей, как например, Петр Великий.

Барокко в славянских странах обращается и к своей античности, много берет от своего, народностного средневекового культурного ареала. „Витиеватость" стиля, „плетение словес", любовь к тератологии и к контрастам, формальные увлечения, идеи „суеты сует" всего существующего, хронографическая поучительность и многое другое — все это не „возродилось" в русском барокко, не явилось в качестве какого-то стилистического переворота, а было довольно спокойным продолжением своих, местных традиций, лишь переосмысленных в недрах нового стиля с его частично заимствованными формами"[12]. Возвращение к своей античности в русской, болгарской и словацкой литературах выразилось в интересном, общем для трех литератур, факте обращения к традициям Кирилла и Мефодия, появлению их имен в барочных текстах, их идеализации и прославлению. Протопоп Аввакум, причисляемый, вместе с рядом других старообрядческих авторов к низшему барокко в русской литературе, пишет похвалу русскому языку и восклицает, что азбуку нам дали святые братья Кирилл и Мефодий, чего же нам больше хотеть, не языка же ангельского! В Болгарии кирилло-мефодиевская традиция присутствует на всем протяжении развития ее культуры, поддержанная гордостью от того факта, что именно здесь царь Борис приютил изгнанных учеников солунских братьев, что в их жилах, по всей вероятности, текла болгарская кровь. К их именам обращаются и богословы, и историографы, они вспоминаются в стихах и прозе. В словацкой литературе имена Кирилла и Мефодия связаны с введением письменности, с Великоморавским государством и тоже находят традиционное отражение в культурной истории и Чехии, и Словакии. Барочные авторы часто ссылаются на них. Уже словацкий поэт-гуманист Якоб Якобеус в аллегорическом сочинении *Народа словацкого слезы, вздохи и желания* (около 1645) рисует страдающий от нападений турок народ и видит в его прошлом, в великой кирилло-мефодиевской традиции основание для успешной борьбы против габсбургского и католического гнета в свое время. Кирилло-мефодиевская тематика сливается с патриотическими мотивами в лирике и прозе болгарских и словацких авторов, входит в сферу общехристианского просветительства в русской барочной литературе.

В русской литературе наследником Кирилла Философа изображается князь Владимир, креститель Руси, так трактуется его значение для Руси в предисловии к Минеи 1600 г., изданной при Борисе Годунове. Его образ[13] использован и Феофаном Прокоповичем в барочной трагикомедии *Владимир* для аллегорического восхваления реформаторской деятельности Петра Великого. В проповедях Прокоповича, в барочных школьных драмах петровского времени, которое в русском литературоведении получило наи-

[12] Лихачев, Д. С. Прошлое — будущему. Статьи и очерки. М., 1985, 326—327.
[13] Славянские литературы, с. 105.

менование второго этапа русского барокко, причудливо смешиваются своя и классическая античность, тоже происходит и в любовной лирике.

Вообще барочная противоречивость и экзальтированность в человеческих чувствах интересно отражена в лирике, духовной и любовной. В период барочного расцвета в словацкой лирике в 1670—1740 гг. главным ее героем становится кающийся грешник, чувства которого в мучительном напряжении пытаются совместить страх перед грехом и карающим богом и взвинченную, нервическую страсть к возвышенному и божественному[14]. Причем выражения этой страсти в духовной лирике зачастую более эротичны, чем в лирике любовной. Таковы некоторые из песен, вошедшие в сборник *Citra sanctorum* (*Цитра святых*) — *Песни духовные старые и новые* (1636, Левоча), составленный евангелическим священником Юраем Трановским из песен, переведенных с латинского и немецкого, оригинальных чешских и словацких и его собственных. Духовные католические песни были изданы иезуитом Бенедиктом Селлеси, это *Cantus catholici* (*Песни католические*) (1655, Трнава). Но песни преследуемых протестантов более выразительны, отличаются причудливой мистикой и довольно отработанным правильным силлабическим стихом. *Цитра святы* была настолько популярна, что переиздавалась более 100 раз с сильными редакционными изменениями и дополнениями. Барочной зрелостью характеризуется особенно переиздание, осуществленное Даниэлем Синапиусом-Горчичкой (1684, 1696), куда он поместил и собственные духовные песни и стихи Иеремиаша Ледницкого, имеющие подлинную эстетическую ценность, например песня *Kdy, ach, kdy se jen ukáže, žádostný den pokoj*. Вершиной мистико-эротической поэзии становятся песни Горчички *Nech mne pomoc tva občerství* и *Můj milý, spanilý*.

Můj milý, spanilý
tešitel v žalosti,
jenž mezi lilium
pase vždy s radostí,
odebrav se tajně
šel od stanu mého,
ó že sem nevážně
uctila tvář jeho.

On volal líbezné,
a ja sem dřímala,
nyní mru bolestí,
ktorá mne potkala, , ,
Jestli ho najdete,
povězte v rychlosti,
že sem všecka pro něj
nemocná milosti.

Под несомненным воздействием библейской Песни песней, описания страстной любви Соломона, трактуемой в высоком духовном смысле как экзальтированная страсть к церкви, написаны и стихи Горчички в сборнике *Садик набожной душеньки* (1676):

nemůžem se nasytiti
z tvých žlebčeku libežných,
nesmím ustům odepríti
vodiček tvých májových,
neb od nich mé usta sladnú,
když jich sobe kunštem kradnú.

В болгарской католической поэзии мотив эротически-страстной преданности богу и особенно Святой деве тоже присутствует, прежде всего в творческом наследии павликян. В поэзии особенно часто ими используют-

[14] Mišianik. Pohl'ady, 194—216, а также см. Rudo Brtáň. Barokový slavizmus, Liptovskí Sv. Mikulás, 1939, Pri prameňoch slovanskej obrodeneckej literatúry. Bratislava, 1970.

ся песни, хотя есть, как и у словаков, стихотворные молитвы, плачи, похвалы, наконец, написанные в простонародном духе сказки и басни; главным их представителем был Павел Гайдаджийский из Дуванлии. В его духовных песнях присутствуют темы о сотворении человека и его грехопадении, о рождестве Христове, о его муках и смерти, о воскресении, есть песни в честь Девы Марии, об ангеле-хранителе и даже в честь матери популярнейшего в целом славянстве святого Алексея, человека божия. В основном они носят догматическо-поучительный характер, больше припоминая средневековую поэзию, чем барочную, может быть, и в силу известной примитивности, но присутствуют и барочные мотивы, обновлен язык и стихотворная ритмика. Страстный эротизм, более яркий, чем в светской любовной песне, находим в павликянской лирике, обращенной к Деве Марии:

Да те милувам
искам, Девице,
вярна кралице,
мое добро.

Близо до тебе
аз да остана
да се ка махна
на мене дай.

Че то те обикна
с милост най-силна,
с драгост най-милна,
с вързел най-здрав.

Страстное любовное чувство, преклонение и восторг, извечное славянское гуманное отношение к терпящему ребенку переполняют и стихи о Рождестве:

Ты слезиш от звездите, о цар от небе,
и у колиба влезиш без жал на тебе.
О родено дете блажено,
аз вида, чи трипериш,
о Боже от сила!
Колко си теглил ти за моя мила!
Ти си от небе и от земе велик строител,
пък нямаш дрехи и огън, о мой Спасител,
Мое драго дете благо,
ах, колко ми и драга
тази сиромашия!
Защо и сиромах стана за кротосия. . .[15]

В этих стихах христианское и светское сливаются в экзальтированном, общечеловеческом, бессмертном любовном переживании.

В русских барочных духовных стихах эротическое преклонение перед Создателем отсутствует, даже более того, если страстные чувства присущи были стихам Симеона Полоцкого, написанным по-польски, то в русских текстах они отсутствуют. Точно та же тенденция отличает и стихи других украино-русских и белорусско-русских авторов-силлабиков. В русской литературе черты барочного гуманизма можно найти уже с начала XVII века. Барочной изощренностью и знаками христианского гуманизма отличаются, например, стихи новоиерусалимских поэтов, среди них мастера барочного акростиха, любимца патриарха Никона, Германа, произведения которого были открыты, и изучены А. В. Позднеевым. В стихах авторов приказной школы, поэтов-новоиерусалимцов, в анонимных сборниках второй половины XVII века и особенно у поэтов-силлабиков кружка Симеона Полоцкого встречается и воспевание Девы Марии, пресвятой Троицы, святых и ангелов, праздников Рождества, Крещения и т. п. Знаки экзальтированности и

[15] Станчев, К. Поезията на българските павликяни. — Литературна мисъл, 1975, № 1, 63—71.

созерцательности сочетаются в особенно частом жанре покаянного стиха, таких, как *„Мария, Мария, спаси, погибаю . . .“* или полное личной скорби *Память предложити смерти,* где Герман зашифровал сразу два акростиха: „Плавая водою, Омываема тою, Зри ту умерша, Писаша вирша, Герман ридая, Поя и вздихая“ по 11 верхним стихам и „Маия месяца болезен“ в трех нижних стихах (находка и расшифровка Позднеева).[16] Типично барочное — памятуй о смерти! особенно человечно и трогательно в сочетании с глубоким личным переживанием.

У поэтов-силлабиков и прежде всего Симеона Полоцкого тема любовной страсти трактуется чаще всего в дидактическо-нравоучительном плане. Несмотря на всю „этическую умеренность“ поэта, страсти осуждаются как греховные, но осуждение связано с сочувствием к любому человеку, которому Симеон Полоцкий советует:

Честный муж честней да ся не сближает
жене: тако б честность исчезает.
Ибо лен с огнем не может терпети,
нужда сгорети...
Друг другу лен есть, огнь взаим бывает,
демон углие плоти разжизает,
да пожар душам обою сотворит,
грехом уморит.[17]

Высокая любовная страсть с оттенком кавалерского преклонения перед девицей или дамой, с барочным смешением античной и христианской знаковости в русской литературе открывается в анонимной любовной лирике петровского времени, причем в отдельных случаях ее лексика, стих, стилевая изобразительность параллельны словацким и болгарским духовным песням, например, *Что убо — сугубо сердце во мне играеше . . .*:

Цвет красный, свет ясный
Очей моих зенице,
Дражайша, сладчайша,
Прекрасная девица!
Ничто же возможе
В любви нас разлучите,
Аще же и вверже
В нас хитросные сити.
Очию точию
На нас токмо взирают,
Лукавством, злонравством
Ничтоже успевают.
Аз уже тя, друже,
Не престану любити
Никога, но всегда —
Доколе имам жити.

Черты барокко откроем и в драматургии, в словацкой и болгарской литературе — это начальный, далекий от подлинной художественности этап развития. Культивируются драматические диалоги и школьная драма и в русской литературе, но в нейс творчеством Симеона Полоцкого, Димитрия Ростовского, Феофана Прокоповича и др. барочная драматургия достигает и определенного уровня художественности. Абстрактный аллегоризм, типичные мотивы человеческой греховности, смертности, суетности, эстетизация страшного и безобразного, христианская этика и морализаторство — все это выражено с яркой орнаментальностью и декоративностью. Знаки барочного гуманизма отличают перетрактовку библейской легенды о блудном сыне, осуществленную Симеоном Полоцким в пьесе *Комидии*

[16] Позднеев, А. В. Поэт XVII века Герман (Мастер акростиха). — Československá rusistika, XIV, 1969, № 4, с. 153.

[17] Панченко, А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973, с. 201.

притчи о блудном сыне. Извечный человеческий конфликт отцов и детей передан через серию оппозиций, прежде всего свободы и несвободы, солнца и тьмы. Младший „блудный" сын отвергает мораль отцов, восхваляет свободу, радость узнавания нового. Пребывание в отеческом доме он сравнивает с заключением, а свободу на чужбине уподобляет пению птиц, вольному существованию зверей в природе, сиянию солнца. Отец был для него мучителем, дом — неволей. И еще один контраст: Блудный в конце странствия — голодный, в рубище, разделивший пищу со свиньями, проливает слезы, вспоминая сладкие яства в доме отца. И снова контраст — возвращение к отчему очагу: „Блудный одеян и честен, хвалит Бога, яко возвратися."

Несмотря на общую близость славянских литератур барочного времени, в них можно найти и различия даже в области жанровых предпочитаний. В словацкой литературе на передний план выходит духовная поэзия, в болгарской — эмблематичная, связывающая слово и живопись, и ученое барокко с теологическими трактатами и патриотической публицистикой. В русской литературе барокко богато по жанрам, но большего художественного совершенства достигают поэты-силлабики кружка Симеона Полоцкого в панегирических жанрах на первом этапе барокко и жанр проповедей, бесед, речей, представленный публицистикой Феофана Прокоповича в петровское время на втором этапе русского барокко. Во всех трех литературах культивируются покаянные стихи, духовные песни, начинает развиваться эпистолярная литература, драматический диалог, а среди трактатов очень популярны так называемые „зеркала", это барочное отражение жизни человека, его греховной души, мира как книги и книги как зеркала житейской действительности, диады Бог и человек.

Русская, словацкая и болгарская литературы объединяет в барочную эпоху и единство коммуникационной триады. Везде авторы — духовные лица, священники, монахи, в Словакии прежде всего преследуемые государством и церковью евангелисты, но и отдельные католические книжники; в Болгарии — находящиеся вне основного русла культурного развития страны эмигранты-католики, католики-павликяни, а также живописец, график и поэт, книгоиздатель и торговец, православный иеродьякон, как он сам подписывается, Христофор Жефарович. В России — это представители православной веры, монахи, епископы, митрополиты (Димитрий Ростовский был даже причислен к лику святых), но все по происхождению связаны с Украиной, Белоруссией, а по учебе и воспитанию с Польшей, знают и католические догмы и унию. Все они пишут барочные тексты, насыщенные христианским гуманизмом, все обращаются к читателю, живущему в сложной обстановке войн, религиозных распрей, национального угнетения и стремятся спасти его душу и тело, призвать к раскаянию, убедить в божественной справедливости, но и неизбежности судного дня. Барочный реципиент — это человек читающий, а еще чаще слушающий, поэтому в коммуникационной триаде много черт устности, нарративности; члены триады связаны между собой более естественно, прямо. Характерное для барокко стремление привлечь внимание, изумить и поразить читателя также способствует семантическому, внутреннему единству триады.

Русское, словацкое и болгарское барокко имеет и свои народностные, исторические, социальные отличия. С неодинаковой функциональностью, в различной степени совершенства барокко способствовало в славянских литературах выработке нового литературного языка, средств изобразительности, нового стиха и жанров, а также развитию идей гуманизма в своеобразной, причудливо декоративной форме.

ДОЧО ЛЕКОВ

БЪЛГАРСКИЯТ ПИСАТЕЛ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО В ДИАЛОГ С ЧИТАТЕЛЯ ОТ СЛАВЯНСКИТЕ СТРАНИ

Значителна част от художествените творби на българските писатели през Възраждането са създадени в чужбина: Каравелов твори в Русия, Сърбия и Румъния; Ботев — в Русия и Румъния; Григор Пърличев — в Гърция; Никола Пиколо — в Гърция и Франция; Димитър Великсин — в Румъния и Франция, и т. н. Но докато повечето възрожденски белетристи, драматурзи или поети независимо от „географския паспорт" на творчеството си пишат на родния си език и проблематиката на произведенията им е българска, други творят на няколко езика: Пърличев — на гръцки и български; Великсин — на румънски, френски и български; Никола Пиколо — на гръцки и френски . . . В зависимост от това проблемът за билингвизма е особено актуален през епохата на Българското национално възраждане. В определени случаи той излиза извън класическите норми на двуезичието, тъй като някои книжовници пишат на повече от два езика и водят диалог следователно с повече от две национални общности. В творческата практика на писатели от различни страни е налице и такъв вариант — творецът живее в няколко страни, произведенията му се появяват на техните езици, без той да ги е създавал на тях. В зависимост от това билингвизмът поставя въпроси, свързани с езикознанието, литературната история, рецептивната естетика, народопсихологията. В случая ни интересува един от тях — диалогът на твореца от Българското възраждане с читателя от славянските страни в текста и чрез текста, като се ограничим в рамките на художествената, публицистичната и литературоведската книжнина.

„Авторът създава . . . един образ за себе си и друг образ на своя читател — отбелязва американският критик Уейн Бут; — той създава своя читател, както и своя втори „Аз" и най-успешното четене е това, в което създадените „Аз"-ове, на автора и читателя, могат да намерят съвършено съгласие."[1] Невинаги обаче писателският „Аз" в творбата е свързан с една категория въображаеми възприемателя, с които авторът е в постоянно общуване.

За типовете читатели в художественото произведение и извън него спорове е имало и ще има. Когато става въпрос за спецификата на възприемателя обаче, трябва да се има предвид не само сложната взаимозависимост между писател и читател, но и оня комплекс от условия — обществени, културни, национални, психологически, които дават отражение върху литературния текст като обединяващо звено между автор и адресат. Обикновено читателят е разграничен на няколко основни категории — въображаем, проектиран в рамките на текста, реален — читателската публика, коя-

[1] Цит. по: M a i l l o u x, St. Interpretive Conventions. The Reader in the Study of American Fiction. Cornell University Press. Ithaca and London, 1982, p. 83.

то чете, интерпретира и възприема конкретна творба, и идеален — несъществуващ като жизнена категория в момента, но с конкретни очертания в съзнанието на писателя, който предвижда действителното му формиране в близкото или далечното бъдеще. Тази теоретическа постановка за диференциацията на възприемателя с оглед на неговото битие, култура, психология, национален характер трябва да се има предвид, тъй като тя насочва към характера и спецификата на диалога, който води писателят с читателя от различни категории и националности в художествения, публицистичния или научния текст. По един начин се осъществява този диалог с гръцкия читател в „Сердарят" и „Скендер бег" на Пърличев, по друг на Великсин чрез неговите български, румънски или френски стихотворения.

Рецепцията на всеки жанр има свои индивидуални и общи особености. Всяка национална аудитория, разгледана като единна категория и диференцирано, реагира и възприема чрез *свои* критерии и норми. Не трябва да се изключват, разбира се, аналогичните моменти и особености както в творческата реализация на писателите от различни страни, така и в рецепцията на произведенията им от различни национални общности. Но в такъв случай е необходимо да се имат предвид и еднаквите или сходните елементи в психологията, характера и духовното битие на тези общности. Към такава теоретическа и литературноисторическа постановка насочват литературите на славянските народи в своето тематично и жанрово многообразие, с творческото присъствие на писатели „чужденци" в тях.

„Народът е материя, от която изкусният майстор може всичко да слепи . . ." — теоретизира Каравелов. И документира тази максима като художник и публицист чрез произведенията и на други писатели.

През 1859 г. в сп. „Русская беседа" (кн. 18) е обнародвана белетристичната творба на Васил Попович „Отрывок из рассказов моей матери. Поездка в виноградник. (Болгарская повесть)". Още в заглавието на произведението авторът съзнателно посочва, че тематиката му е свързана с българската действителност, с български национални явления и проблеми. Но фактът, че то е обнародвано в руския периодичен печат, показва, че е предназначено за руския читател, който няма изчерпателна информация за българския политически, социален и духовен живот. Основната задача на Попович е да *осведоми*. Но това той би могъл да направи и чрез друга жанрова форма, като статията, дописката или мемоара. Заангажирането с конкретна творческа разновидност предопределя начина на подбора, поднасянето и тълкуването на информацията, спецификата на диалога между автор и възприемател. Попович прави опит да поддържа беседа с читател чужденец, за да го убеди, развълнува и спечели за определена национална кауза. Липсват му обаче творческо дарование и опит, познания и усет за психологията и вкуса на руския адресат. Затова и диалогът с него е национално немотивиран и недиференциран.

По същото време в Москва се формира и друг български белетрист — Л. Каравелов. Но за да стигне до момента, когато ще поведе непринуден диалог и с елитарния, и с обикновения руски читател, той трябва да експериментира в продължение на няколко години. Започва с разказа „Божко", който не обнародва веднага. Възпират го недостатъчната художествена убедителност на образите, неизяснението все още въпрос за перипетиите на диалога с чуждестранната читателска общност.

След месеци или година прави втори белетристичен опит — „Рассказ няны". Променена е не само тематиката, но и езикът — творбата е написана на руски, т. е. българският писател е започнал да *мисли на руски,* да води беседа и в текста, и извън него с езика на възприемателя — необходимо ус-

ловие за пълноценната рецепция на художественото произведение. Приятелят на Каравелов Ив. Г. Прижов прочита пръв „Рассказ няны". Но отзивът на първия консултант и читател, както личи от бележките по ръкописа, не е ласкав — и произведението не е обнародвано, докато е жив неговият автор.

Каравелов продължава да обмисля как да провокира и активизира вниманието на руския читател. „Руската тема" го поставя в рискована ситуация не само по отношение на проблематиката и художествената стойност на текста, но и поради тревожното очакване, как руският възприемател ще се отнесе към писател чужденец, който поставя на обсъждане и оценка собствените му национални въпроси. Каравелов трябва да вземе алтернативно творческо решение — и се насочва към родното, за да се утвърди като *самобитен* български белетрист, публицист, фолклорист, литературен критик в една чужда национална среда. Но как той подема и води диалог с тази среда, след като чрез тематиката, акцентите, заглавията и подзаглавията на творбите си, както и чрез целия текст е обвързан с българския възприемател? Тази дилема белетристът трябва да разрешава както при различните редакции на „руските" си разкази и повести, така и през „сръбския" период на творчеството си.

В какви позиции се намират писателят, руският и българският читател в текста, какви са взаимоотношенията между тях? Дава ли това отражение върху художествената специфика, върху структурата на произведението?

Проблематиката, активната гражданска позиция на твореца предопределят доминиращата роля на диалога между Каравелов и българския възприемател в границите на текста. Това е логично, като се имат предвид закономерностите, на които е подчинен художественият процес. Но диалогът с българския читател в белетристичния текст, обнародван в руската периодика, не омаловажава контакта на писателя с руската читателска публика. Напротив, чрез него преди всичко Каравелов прави опит да заинтригува чуждестранния възприемател, да го открои като страна чрез личното му съпреживяване, чрез „сътворчеството" при определени звена и кодове на текста. Така чрез „засичането" на двете линии на диалога на писателя с читатели от две национални общности се стига до оня ефект, който позволява на творбата да битува в различни национални общности.

Анализът на руските и българските редакции на Каравеловите разкази и повести, писани в Москва, дава разностранна информация за етапите, през които преминава творческият процес в зависимост от националния адресат, от целите на писателя в конкретната духовна и обществена ситуация. В руските редакции на белетристичните си произведения Каравелов се стреми да осъществи контакт с аудитория, незапозната или слабо осведомена за бита, душевността, политическите и социалните структури в България. Затова той се насочва към съществено и проявява склонност към подробностите само тогава, когато те имат обяснителен характер. В повечето случаи предпочита да загатне, без да навлиза в детайла, в разгърнато описание. Това дава повод на Б. Пенев да твърди, че „руските" разкази и повести на Каравелов имат по-голямо художествено сцепление, по-издържан център, отколкото българските им редакции[2]. Изследователят пренебрегва целите, които ръководят в случая белетриста, характера и спецификата на диалога, който той трябва да реализира в текста и посредством текста.

[2] Вж. Пенев, Б. История на новата българска литература. Т. 4. Ч. 2. С., 1936, 1369—1370.

След установяването си в Румъния Каравелов обнародва „руската“ си белетристика на български. Променен е езикът, а заедно с това и адресатът. Диалогът от двунационален става еднонационален — само с българския читател. Онова, което е необходимо като задължителна информация за руския възприемател, става излишно за българския. И то отпада. В замяна на това взаимоотношенията с новата аудитория налагат нови акценти, съобразени с политическата и духовната атмосфера в България, с контекста на изданията, в които ще бъдат обнародвани новите редакции на творбите. Това води до промени в структурата, до подсилване на политическия акцент, на публицистичния колорит, на философско-етичните разсъждения. Обогатени или редуцирани са фолклорните цитати, появяват се нови образи. Включено и защитено е онова, което Каравелов е нямал възможност да изрази на страниците на руския печат — отношението си към руската аристокрация, към социалните противоречия в Русия. Диалогът между писателя и българския читател е освежен и разнообразен, изчистен от информацията, необходима на руския възприемател. Споделеното в текста намира нови измерения в интерпретациите на читателя — той възприема по своему реплики, постъпки, оценки. Творбите в новите си редакции започват нов живот...

Обръщаме специално внимание на белетристиката на Каравелов, защото тя дава цялостна представа за етапите и спецификата на диалога, който възрожденският писател води с възприемателя от различни славянски общности. И защото авторът ѝ умее да сменя находчиво и перспективно адресата, проблематиката, начина на контакт и въздействие. Това той документира с дарование и усет и в „сръбските“ си разкази и повести — „Крива ли е съдбата?“, „Сока“, „Наказал я Бог“.

В Сърбия Каравелов се адаптира към проблемите на духовния и политическия живот значително по-бързо, отколкото в Русия. Тук той попада в среда, значително по-предразполагаща и близка на неговата душевност, влиза в контакт с аудитория, която започва да го чувствува като *свой*. И прозвището „брата бугарин“ възприема не като етикет на ласкателство или вежливост, а като характеристика с нравствено, общославянско и хуманно съдържание. Каравелов открива общи моменти в характера, в индивидуалния и колективния бит на българи и сърби. В стремежа си да постигне духовно и обществено единение между два славянски народа за българския писател е без значение, когато защитава общочовешки и общославянски принципи, дали ще говори от името на едната, или другата националност.

Чрез текста на своите публикации Каравелов осъществява контакт със сръбското общество не като единна и неразчленима цялост. Той го възприема в конкретните му интелектуални и социални слоеве, чрез различните му представители и институции. Това го заставя да има индивидуален подход, позиции, начин на повествование не само в рамките на конкретен жанр, но и при всяка своя обществена и лична изява. Той вниква в комплексността на проблемите, разбира сложността и противоречивостта на различните становища. В зависимост от това още в началната част на „Крива ли е съдбата?“, когато поставя въпроса за общественото мнение, го представя през погледа и посредством критериите на банкера, на безгръбначния чиновник, на онези „честни и добри хора, които нямат парче хляб, а богаташите гледат на тях с презрение и ги наричат фукари . . .“[3] Полемизирайки с едните и утвърждавайки принципите на другите, белетристът влиза в непосредствени взаимоотношения с тях, заставя ги чрез остри спорове да защитават правотата и актуалността на своите позиции.

[3] Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1984, 443—444.

„Сръбската“ белетристика на Каравелов, разгледана в зависимост от новата национална обстановка и новия национален адресат, поставя в друг план конкретни проблеми на поетиката, възприемането и битуването на художествената творба. Нарушени са спокойният тон при описанието на лица и събития, идиличната атмосфера, романтиката на битовите диалози в една от завладяващите „руски“ повести на писателя — „Българи от старо време“. Събитията в Сърбия през 60-те години на XIX в. поставят нови въпроси, налагат нови решения. Наистина някои от тези въпроси занимават Каравелов още в Русия. Но в друга национална среда, в друг социален и политически контекст те имат и други акценти и нюанси, други решения и оценки. Това води до нов подход в творческата реализация, до „подмяна“ на модела и стила. И ако повестта на Гогол „Как се скарали Иван Иванович с Иван Никифорович“ е образец за белетриста при създаването на „Българи от старо време“, за сръбската белетристика на Каравелов подобен модел е вече неподходящ. Необходими са такива структури в повествованието, такива похвати при обрисуването на героите, във воденето на диалога, които предоставят по-големи възможности при полемиката с различни литературни и политически общности. Затова, без да изпада в подражателство, от „Как се скарали Иван Иванович с Иван Никифорович“ белетристът се насочва към „Что делать?“ на Чернишевски и „Кто виноват?“ на Херцен. Като читател на тези романи в Русия Каравелов започва диалог с техните автори и герои, с дейци на руската интелигенция. Този диалог е многоаспектен — читателят творец анализира различни страни от руската действителност, психологията на различни социални категории. Въпросите, поставени на преден план още в заглавието на двата романа — „Кой е виновен?“ и „Какво да се прави?“, — го провокират. Попаднал в Сърбия, той продължава диалога от Москва с Херцен и Чернишевски чрез „Крива ли е съдбата?“. Реминисценции от този диалог се долавят в композицията; в разчупването на класическите белетристични норми; в пренебрегването на шаблонизирани принципи при характеристиката на герои и събития; в условните граници на „съжителство“ на белетристичното с публицистичното; при поддържането на активния диалог между белетрист и читател от заглавието до финала на творбата; при разглеждане на парливите въпроси на съвременността от позицията на различни съсловия и индивиди.

Проблематиката на „сръбската“ белетристика на Каравелов създава измамното впечатление, че тя не кореспондира с неговите разкази и повести, писани в Москва и Букурещ. Наистина в нея (с изключение на „Горчива съдба“) се поставят въпроси, пряко свързани със сръбското общество. Затова по-късно Каравелов не обнародва в нов, „побългарен“ вече вариант нито „Крива ли е съдбата?“, нито „Сока“ и „Наказал я Бог“. Този факт не променя основни принципи в творческия процес, общовалидността на определени норми, проблеми и тенденции, задължителни за различни национални общности. Проблемът за поколенията например Каравелов поставя и в „руската“, и в „сръбската“, и в българската си белетристика — в „Българи от старо време“, „Крива ли е съдбата?“, „Богатият сиромах“, „Главчо“, „Децата не приличат на бащите си“. Принципите, от които се ръководи, са валидни за всяко общество и време. Но те се реализират в зависимост от специфични духовни и обществени условия, от конкретен национален кристализиращ център. В резултат на това и диалогът, който писателят подема и осъществява с определена национална аудитория, има свой творчески и интимен колорит. В „Българи от старо време“ Каравелов не само отхвърля догмите на *старото*, но посочва и силите, които ще утвърдят новите житейски и морални принципи. Това става обаче внимателно, в границите на установе-

ните битови и икономически отношения. Без да отстъпва от гражданските и творческите си позиции, писателят се старае да стои на дистанция от епоха, герои, събития.

Друга е позицията му по същия проблем в „Крива ли е съдбата?“. Променените политически, социални и духовни структури в друга национална обстановка — в Сърбия, в друго време — края на 60-те години, при друг национален адресат го заставят да има друг подход както при трактовката на посочения проблем, така и в отношенията си с читателя. Той изяснява новото нравствено и обществено верую на „младите“, поставя ги в конфликтни ситуации с консерватизма на „старите“, превъплъщава се, когато е необходимо, в образа на Калмич, дискутира напористо с различни категории възприемател. Писател, герои и читатели са фокусирани на определена територия — Сърбия, беседват по въпроси с национален и общочовешки смисъл, всеки споделя своите възгледи. Но всички са „дирижирани“ от една воля — на писателя. Той обединява и разграничава, утвърждава и отхвърля. И целенасочено и упорито търси нова проблематика, нови герои и решения, нов читател.

До каква степен реализацията на един непринуден и логичен диалог между писател и читател в текста и посредством текста определя стойността и въздействието на конкретна художествена творба, документира по неоспорим начин Каравелов. Той умее да контактува с читатели от различни националности, защото подхожда към въпросите на рецепцията в социологически, психологически и общокултурен план. И като теоретик, и като практик се ръководи от един основен принцип: „Всеки народ има свой вкус, и сърбите имат свой народен характер, свои схващания за нещата, поради което тяхното възпитание и образование трябва да бъде преди всичко напълно народно. Руската пословица казва: „Что русскому здорово, то немцу— смерть.“ От нея може да се направи такава поговорка: „Каквото за немеца е здраве — за сърбина е смърт“, и тази поговорка ще бъде също така правилна, както и руската.“[4] Поставил въпроса теоретически, Каравелов трябва да експериментира, да го обоснове практически. И в „Сока“ разглежда проблема за националния характер на твърде широка основа, в зависимост от специфичните политически, социални и народопсихологически особености на сръбското общество.

Диалогът на българския възрожденски писател с читателя от славянските страни се осъществява не само чрез текста на художествената творба. В сръбската периодика Каравелов се изявява и като литературен критик и публицист. В. Д. Стоянов обнародва статии в чешкия периодичен печат по проблеми на литературата, фолклора, етнографията, политическия живот. Р. Жинзифов сътрудничи в руски вестници и списания като публицист с материали из областта на българското народно творчество, а в сборника на Н. В. Гербел „Поэзия славян“ — като литературен историк и критик. Но контактът на всеки от посочените български творци с чуждестранния читател е в зависимост както от жанровата специфика на произведението, така и от нагласата на критика, фолклориста или публициста към конкретния национален адресат, от начина, по който го възприема, от това, доколко и как е заживял с неговия бит, характер, манталитет. В Русия например Каравелов не пише нито една литературнокритическа статия, свързана с проблеми, творци или творби на руската литература. В Сърбия обаче обнародва отзиви за книги на сръбските писатели М. Янкович, Й. Илич и др., съдържателния обзор „Сръбската литература“, библиографски прегледи. И кри-

[4] Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 6. С., 1966, с. 59.

тикува, утвърждава и отхвърля от позициите на автор, който чувствува сръбската литература като *своя*, более за нейните недостатъци и се радва на успехите ѝ. „*Нашата* литература — отбелязва критикът Каравелов не за българската, а за сръбската литература — стана блудкаво забавление, смешно и жалко губене на време, безсмислено каламбурство и детинщина и вече съвсем е загубила облика на човешко творение, а камо ли и на човешка мисъл и някакъв народен дух . . .“[5] И в случая подходът на Каравелов е диференциран — той води беседа с елитарния сръбски читател, със сръбската литературна интелигенция преди всичко, но с такива акценти, които, ако статията е анонимна, в никакъв случай не биха дали повод за съмнение, че нейният автор е чужденец, а не сърбин. На същите закономерности се подчинява не само „сръбската“ белетристика и литературна критика, но и „сръбската“ публицистика на Каравелов.

Друг е подходът на В. Д. Стоянов към чешкия читател. Независимо че живее в Прага цяло десетилетие (от 1858 до 1868 г.), че е запознат отлично с чешката история, литература и култура, с чешкия бит, психология и национален характер, в диалога с чешкия възприемател той съзнателно се разграничава от него. Не е случайно, че под част от публикациите си посочва своята националност: „Съобщава *българинът* Васил Д. Стоянов.“ Това вече е сигнал за спецификата на диалога, който ще се води на страниците на чешката периодика по проблеми, за които тя трябва да бъде *информирана* от представител на друга националност. Конкретните задачи, които си поставя Стоянов — да осведоми чешката общественост за литературата, културата, фолклора, за историческото минало и съвременното политическо битие на българския народ, — предопределят подхода на автора при подбора и интерпретацията на информацията, неговия стил, реакции, позиции. Разграничил се съзнателно от адресата, когато знае, че този адресат няма сведения за конкретни сфери от духовния живот на българите, той го осведомява целенасочено и богато за събития, явления и процеси из областта на литературата, фолклора, етнографията, историята. В подобни случаи диалогът му е документално подплатен и без да прибягва до паралели между културата на два славянски народа — чешкия и българския, насочва към тях. Така чешкият читател и преди всичко чешката интелигенция имат възможност да интерпретират фактите самостоятелно с оглед на свои национални предпочитания, критерии и вкус, да проявяват по-голямо „сътворчество“ в процеса на адаптирането на информацията, свързана с друг славянски регион. В такъв план са написани библиографските обзори, както и литературните прегледи на В. Д. Стоянов за българската литература — „Българската литература“[6], „Слово първо за литературните работи на онези български писатели, които са допринесли и допринасят особено много за развитието и усъвършенстването на националната ни българска реч“[7], „Слово второ. Общо за съвременните български писатели“[8] и др.

Когато пише по въпроси, за които чешката интелигенция има предварителна информация, диалогът с нея променя своя характер. Това личи в част от политическата публицистика на Стоянов. В такива случаи тонът става емоционален, предопределя и налага своеобразната публицистична образност: „Опиянението опиянява човешката душа също като любов. Любовта оковава с розова примка, отмъщението кове кървава верига. Старото предание издига кръста и на този кръст разпънатата любов. След този символ

[5] Пак там, с. 112, к. м.
[6] Narodni listi, No 1, 1863.
[7] Časopis Musea Kralovstvi českeho, No 3, 1866.
[8] Пак там, No 4, 1866.

препускат ятагани и пушки като игли след магнит — на пътя стои полумесецът.“[9]

След установяването на Стоянов в Браила литературнокритическата му дейност секва, независимо че органът на Българското книжовно дружество — „Периодическо списание“, му предоставя богати възможности да продължи литературнооценъчната си дейност. С промяната на националния адресат критикът трябва да промени и подхода си при интерпретацията на художествения факт — да бъде вече не информатор, а преди всичко съдник и ценител; да влезе в съперничество с авторитети като Н. Бончев, В. Друмев, Л. Каравелов, Хр. Ботев; да убеждава със силата на анализа и литературнокритическото обобщение; да поведе диалог с читатели от различни интелектуални категории. Стоянов разбира, че ще му бъде изключително трудно — и насочва усилията си в друга насока.

„Публицистът е длъжен да върви пред читателя, за да му въздействува активно“, отбелязва един от теоретиците на публицистичното слово[10]. Тази теоретическа постановка намира реално потвърждение не само в публицистиката на творци, влезли в диалог само с една национална общност, но и в публицистичното творчество на писатели, появило се в чуждестранния печат: на Каравелов — в руския и сръбския, на В. Д. Стоянов — в чешкия и немския, и т. н. Тенденциите, посочени при публицистиката на Стоянов в чешката периодика, запазват своята валидност и в „руската“ публицистика на Жинзифов, и в политическите статии на Каравелов в сръбския периодичен печат. Необходимо е само публицистът да знае кога, къде и как да експериментира.

В зависимост от жанра, дарованието, културата, собствената си нагласа писателят, литературният критик, публицистът се приближават или дистанцират от чуждестранния адресат, дават му възможност за собствена интерпретация и „сътворчество“, правят го съпричастен към проблемите на различни националности. И ако руси, украинци, чехи, словаци, сърби проявяват интерес към формиращата се новобългарска литература и култура, към политическия ни живот, това в определена степен се дължи и на оня диалог, който творци като В. Попович, Л. Каравелов, В. Д. Стоянов, Р. Жинзифов подемат и водят на страниците на руския, сръбския или чешкия периодичен печат.

[9] Hlas, 13. 4. 1861.

[10] Вж. Здоровега, В. И. Публицистика, ее природа, общественная роль, гносеологические и психологические основы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1970, с. 14.

ЛИЛЯНА МИНКОВА

РОМАНТИЗЪМ В ПРЕВОДНАТА ПРОЗА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Библиографията на българската възрожденска преводна проза[1] не оставя съмнения — в нея широко място заемат романтиците, предимно руски и френски. Тази констатация поражда много въпроси. Ако отговорим поне на някои от тях, бихме се приближили, струва ми се, към решаването на отдавнашния спор: можем ли да говорим за романтизъм в литературния живот на Българското възраждане. Прекъснат задълго, от 30-те години на XIX в. той започва да се изгражда отново и ролята на преводите за създаването му трудно може да бъде надценена. Спирам се тук само на прозаичните, за да бъде единен подходът, който в противен случай би предполагал различия при поезия, драматургия и белетристика. Като най-многобройни тези преводи дават и достатъчно материал за изводи.

Ако от гледна точка на литературната комуникация[2] като естествена се възприема ситуация, при която на единия полюс е елитарното, а на другия — популярното, то положението през Възраждането е специфично и временно. При отсъствието на елитарна традиция двата полюса са сближени, а раздалечаването им ще бъде резултатът от процеси, започнали през Възраждането, но завършили след Освобождението. Тогава елитарното заема обичайното си централно място, а популярното се озовава в периферията.

Всъщност още с появата на възрожденската преводна проза започва нейното диференциране. Към читател с различна (включително и литературна) образованост са адресирани публикуваните през 1845 г. „Приключения на Телемах“ от Франсоа Фенелон и „Изгубеното дете“ от Христофор Шмид. Романът на френския автор предполага елинистична подготовка, интерес към проблеми на държавното устройство, към въпроси на педагогиката и т. н. Желанието на преводача Пиперов да въведе архаизиран литературен език също е потвърждение за насочването към по-тесен читателски кръг. Сантименталните разкази на Христофор Шмид, разнасяни и от амбулантни книжари, ще намерят в България своята обичайна, вече спечелена във всички европейски страни публика — разширяващия се кръг от хора, усетили за пръв път сладостта от умението да четеш. За учители е бил предназначен започнатият от Райно Попович още през 30-те години превод на „Робинзон младши“ от Йоахим Хайнрих Кампе. За повече читатели е преработката му,

[1] Българска възрожденска книжнина. Аналитичен репертоар на българските книги и периодични издания 1806—1878. Съставил д-р Маньо Стоянов. С., 1957.

[2] Вж.: Escarpit, R. Le littéraire et le social. — In: Eléments pour une sociologie de la littérature. Paris, 1970, 9—41; Lalewicz, J. Socjologia komunikacji literackiej. Warszawa, 1985; Publiczność litaracka. Pod. redakcją St. Zółkiewskiego i Maryli Hopfinger. Warszawa, 1982.

издадена от Иван Богоров. Наистина опозицията високо/ниско през Възраждането е по-слабо изразена, но е налице и се задълбочава.

Когато новобългарската литература започва развитието си, другаде дадени явления са вече история: класицизмът и борбата между „стари" и „модерни", толкова разноликият в различните страни романтизъм, а нови търсения преодоляват вече и задържането при реализма. Когато казваме, че характерна черта на възрожденската литература — оригинална и преводна, е нейният дидактизъм, имаме предвид, че формиращата се българска интелигенция я поставя в служба на насъщни общонационални проблеми. На свой ред това обуславя насочването на преводачите към определени направления, жанрове, сюжети.

Първостепенна задача на възрожденците литератори, духовни наставници на своя народ и по професия най-често учители, е да приобщят българина към света, като му внушат основните постулати от катехизиса на третото съсловие — най-подходящи за народ от селяни и занаятчии. Това обяснява „връщането" към идеите и литературата на Европейското просвещение. От антропоцентричната представа за един благ и снизходителен Бог, който бди над честния труженик, през основните понятия за държавно устройство и за взаимоотношенията между поданик и монарх до най-подробните правила за всекидневно поведение в семейството и сред хората — всичко е почерпано от наследството на XVIII в.[3] Усилено се превеждат „Нравоучения" — от Й. Х. Кампе, Мари Льопренс дьо Бомон, Франческо Соаве, Константинос Вардалахос и др. В различни варианти широко разпространение получава Франклиновият „Алманах на бедния Ричард"[4], от по-близките по балканско съседство автори просвещенци добре познат е Доситей Обрадович. Заслужава да се отбележи, че макар условията да са най-благоприятни за контакти с френската и руската литература и педагогическа книжнина, в популяризиран вариант идеите на Просвещението стигат в българските земи (най-често през гръцки и сръбски) чрез съчиненията и на немалко немски автори.

С течение на времето преводачите се пренасочват все по-определено от абстрактното морализаторство към литературни творби на Европейското просвещение, които през XIX в. в други страни вече са преминали към детското четиво. Можем да изредим: идилията на С. Геснер „Първият мореплавател" (преведена от П. Р. Славейков), две повести от Волтер, романа „Куция дявол" от Ален-Рьоне Лесаж (от него А. Шопов е публикувал първата част), романа на Й. Х. Кампе „Откриването на Америка" (от който П. Кисимов също е успял да издаде само първите две части), по-нататък повестите на късния просвещенец Х. Чоке „Село Златарица" и „Ракийска чума" и т. н. Не само философски, политически, но и литературни норми на XVIII в. получават в България достатъчно широко разпространение, тъй че романтизмът не идва тук на празно място. Макар да липсва елитарна традиция, създалата се ситуация поражда противоборство между почитатели на Боало и на нормативните поетики и привърженициte на романтизма като либерализъм в изкуството. Присъщото за Българското възраждане ускорено разви-

[3] Вж.: Гуковский, Г. Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938; Cassirer, E. Die Philosophie der Aufklärung. 3. Aufl. Tübingen, 1973; Gusdorf, G. Les principes de la pensée au siècle des Lumières. Paris, 1972; Goyard-Fabre, S. La philosophie des Lumières en France. Paris, 1972.

[4] Аретов, Н. Интересът към творчеството на Мари Льопренс дьо Бомон в България през Възраждането. — Литературна мисъл, 1988, № 7, 100—113. Рецепцията на Бенджамин Франклин в България през Възраждането. — Литературна мисъл, 1983, № 4.

тие[5] включва едновременно разнородни явления и прави общата картина понякога твърде неясна. Но само ако вземем предвид проникването на Просвещението, ще можем да разберем и какво обуславя обхвата и същността на българската възрожденска рецепция на романтизма.

В основната си маса до Освобождението читателят се интересува преди всичко от темата на произведението, а не от начина, по който то е „направено". Тъкмо при романтизма добре проличават както афинитетът към определени мотиви и сюжети, така и тенденцията към диференциране на адресата. Съпротива срещу национален или социален гнет — такава е тематиката на преобладаващата част от преведените през Възраждането белетристични творби. Лесно обясним е подчертаният интерес към повести със сюжети из българската история: „Райна, българска княгиня" от А. Ф. Велтман, „Кърджали" от А. С. Пушкин и едноименната повест от Михаил Чайковски, „Борис, първи християнски цар на българите" от Йосифина Турноградска и др. Възхвала на саможертвата в името на националната свобода звучи в „Тарас Булба" от Н. В. Гогол, „Л'Орко" от Жорж Санд, „Кармелюк" от Марко Вовчок.

Едни и същи мотиви, сюжети и герои намираме в произведения както на високата, така и на популярната литература. Опозицията ще проличи ясно, ако проследим честата поява на образа на благородния разбойник. Намираме го и в „Разбойници" на Шилер, и в „Абелино, прочутия бандит" — първа, младежка повест на неговия следовник Хайнрих Чоке. Закрилник на онеправданите е той у Пушкин, Жорж Санд, Марко Вовчок. Наред с това особеност на възрожденската преводна проза е присъствието на този образ в почти всички преведени през този период популярни романи. А както ще видим по-нататък, имаме основание да виждаме в тях втория член на опозицията високо/ниско при възприемането на романтизма. В „Пикильо Алияга или маврите през царуването на Филип III" от Йожен Скриб благородният разбойник носи чертите на испанския пикаро, в „Тайните на инквизицията" от госпожа Сюбервик Манофина е главорез, повярвал в светостта на Жан д'Авила, в „Лодойска" — откъс от романа на Луве дьо Кувре „Приключенията на кавалера дьо Фобла" — татарин, предвождащ чета, спасява героя и му помага да освободи любимата си. Неслучайно в преведения от П. Р. Славейков роман от неизвестен автор „Осем дена царуване или историята на Мазаниело" се появява предводителят на въстанието, което вдигат през XVI в. неаполските рибари. С измами и подкупи аристократите успяват да потушат бунта, в който и от двете страни са пролети реки от кръв. За възможността и на такъв изход от стихийно въстание трябва да е мислил Славейков, издавайки превода си през 1867 г. Галерията от благородни разбойници във възрожденската преводна литература може да бъде продължена. Няма съмнение, че при нейното възприемане решаващ е бил фонът на хайдушкия епос. Но докато получилите в чужбина висше образование — Н. Бончев, Л. Каравелов, М. Греков, М. Балабанов и др. — търсят интересуващата българина тематика в произведенията на известни автори, хората от цариградския кръг, които не се съмняват във въздействащата сила на популярния исторически роман, предпочитат него като четиво за по-широки кръгове.

В книгата си „Байрон и Пушкин"[6] Виктор Жирмунски убедително е показал осезаемото присъствие в Байроновите „източни", в по-малка степен и в Пушкиновите „южни" поеми на влияние, идващо от романите на ужасите, от Ан Радклиф, от Уалпол и Луис. Необикновени, силни характери,

[5] Гачев, Г. Ускоренное развитие литературы (На материале болгарской литературы первой половины XIX в.). М., 1964.

[6] Жирмунский, В. М. Байрон и Пушкин. М.—Л., 1938; Мюнхен, 1970.

неистови страсти, мелодраматични изживявания, ефектно облекло и пози, екзотична обстановка, сцени на мъчения и пр., и пр. — целия този реквизит на „готическия роман", който се е оказал подходящ за високата поема, намираме и в повечето от преведените през Възраждането популярни романи. Наистина в огрубен вид, но подходящи за публика с непретенциозен вкус. Тъй или иначе, неочакван на пръв поглед аспект на байроничната поема се оказва близък до стилистиката на популярния роман. Това ни дава основание, както вече бе казано, да видим в него популярен вариант на проникващата у нас през Възраждането романтична проза.

От същото място би могла да се подхване още една насока на изследване. Ако романтичната поема подсказва наличието на допирни точки между високата и популярната романтична литература, тя сочи и кои аспекти на романтизма липсват при българската му рецепция и защо. Очевидно е пълното отсъствие на толкова представителния за европейския романтизъм жанр на лиричната поема, взет като еталон за психологически романтизъм с определени съдържателни и стилистични белези. Съсредоточаването, да речем, в Байроновите „източни" и в Пушкиновите „южни" поеми на авторовото внимание върху един главен герой и едно преживяване (най-често любовно), използуването на фабулата само като отражение на вътрешния конфликт правят тези творби „неизползваеми" за целите на преводача от Възраждането. Произведения, в които абсолютен център е извисяващата се над всички останали герои изключителна личност, чиято сърцевина е психологическият анализ, не могат да бъдат подчинени на дидактични цели, предполагащи широко въздействие върху неизкусен в литературата читател. При това преводачът от тази епоха не може да си позволи да бъде песимист, пък и читателят му едва ли би разбрал нещо от тирадите на разочарован от цивилизацията мизантроп, търсещ сред недокоснати от нея народи забрава за своята мирова скръб. В живота на млада и устремена към цивилизацията нация няма място и за метафизичните разсъждения, така присъщи, да речем, на немския романтизъм. Навярно неслучайно той почти липсва в българската възрожденска преводна проза.

Допълнителна причина е, че така важният за Байрон, Пушкин и други романтици „източен" колорит е за българина прозаично и дори отблъскващо всекидневие. Прелестите на харемни красавици и великодушието на мъдри паши не могат да го заинтригуват и пленят. За него Изтокът не е поетична тема. Показателно е, че характерната за много творби на романтизма екзотична рамка в подбраната от българските възрожденци проза е тази на Испания, Италия или Америка. Характерните за романтизма изразни средства: лирическата хипербола, хармонизиращите с душевните изживявания на героите природни картини, оценъчните епитети и пр. са все още стилистика, за която българският преводач няма цветове на палитрата си.

Колкото и общи да са обзорите на Пол ван Тигем за развитието на романтизма у различните европейски народи, те позволяват да направим паралел между отсъствието както в италианския или в испанския романтизъм, така и във възприетите от възрожденската преводна литература на философски анализи, мъгляви мечти, неистови страсти и на интерес към подчертано екзотичното. Според френския учен италианският романтизъм е „дискретно сантиментален, той дава простор на въображението и на идеализацията, като наред с това е подчертано морализаторствуващ и наситен с патриотични чувства"[7]. Характеристика, която го прави близък до онова, което наблю-

[7] Tieghem, P. Van. Le romantisme dans la littérature européenne. Paris, 1948, p. 201.

даваме в преводната романтична проза на български, издадена преди Освобождението.

След всичко това възниква въпросът, доколко е правомерно да отграничаваме рязко романтизъм и сантиментализъм в литературния живот на Българското възраждане. Оказва се, първо, че преведените произведения от автори, христоматийно известни като романтици, принадлежат на ранното им творчество, още тясно свързано със сантиментализма. Такава е например повестта на Василий Жуковски „Марьина роща", написана през 1808 г., когато авторът усилено се занимава с поетиката на Просвещението, не се е откъснал от влиянието на Карамзин и превежда за „Вестник Европы" „. . . произведения от широко популярни по негово време, но сега полузабравени писатели от епохата на прехода от класицизма към романтизма"[8]. Друг общопризнат руски романтик — А. Ф. Велтман, само „придръпнал" повестта си „Райна, королевна болгарская " към сантиментализма. Воювал през руско-турската война от 1828 г. на българска земя, човек, близък до кръга на известните руски слависти Венелин, Липранди, Погодин, Калайдович, Бодянски, Велтман адресира „Райна" не към руския, а към българския читател. Затова се отказва от така характерното за него пресичане на историческия план със съвременния за извличане на комичен ефект. Събитията, за които разказва, са трагични за българите, затова повестта е издържана в драматичен тон. Героите, ясно разделени на добри и зли, свои и чужди, техните безкрайни приключения и перипетии, начинът, по който е разгърната любовната линия — всичко дава основание повестта да бъде наречена сантиментално-авантюрна. Интересно е последователното изчистване в превода на Елена Мутева на „останалото" от романтизма — явни и скрити цитати из произведения на древноруската литература, използувани за условен местен колорит, усложнени сравнения и метафори и др.

Макар и по други причини, не е типично романтична и повестта на Жорж Санд „Дяволското блато". Тази късна творба е създадена, когато след крушението на революцията от 1848 г. писателката се завръща в родния си край, в Бери. Според френския литературовед Пол Верноа цялата трилогия („Малката Фадета", „Франсоа копелето" и „Дяволското блато") продължава традицията на пасторала от XVI в. и на т. нар. „морализаторски разказ" от XVIII в.[9] А към този тип проза можем да причислим и преведените през Възраждането: „Аделаида, алпийската пастирка" от Жан-Франсоа Мармонтел, „Първия мореплавател" от Саломон Геснер, „Павел и Виржиния" от Бернарден дьо Сен Пиер, „Клетата Лиза" от Карамзин и др. В „Дяволското блато" са идеализирани физическата и духовната красота на селянина, неговото трудолюбие и скромност, непоколебимите му нравствени устои, синовна привързаност — все черти, присъщи на хора, живеещи според законите на природата. В цялата тази поредица от повести — идилии или утопии, българският читател е намирал много за себе си. Откривал е собственото си двойствено отношение към цивилизацията. Тя приобщава към Европа и нейните възможности за придобиване на материални блага, но руши близкото, родното, идилично-патриархалното. В „Дяволското блато" Жорж Санд се е отказала от разточителната романтична стилистика, тук и сюжетната линия е предълно изчистена, композицията ясна. Това също е улеснило пътя до българския читател.

Любопитно е, че във възрожденската преводна проза има ред чуждестранни творби, които се ползуват днес с особено изследователско внимание.

[8] Петрунина, Н. Н. Жуковский и пути становления русской повествовательной прозы. — В: Жуковский и русская культура. Л., 1987, с. 70.

[9] Vernois, P. Le roman rustique de George Sand à Ramuz. Paris, 1962, p. 16.

Прави се нов анализ, който да докаже принадлежността им към романтизма, като се отхвърлят аргументи, по силата на които досега са били определяни като сантиментални. Става дума всъщност за задълбочаването на един „висок" прочит, опрян (например при „Павел и Виржиния" на Бернарден дьо Сен Пиер) на фройдистки изтълкуван подтекст[10]. От такъв прочит са били далече и българските читатели от XIX в., и много от съвременниците на автора. Техният „популярен" прочит е добре документиран. Известно е, че на свои почитатели, работници и занаятчии, убедени, че разказаното в повестта и героите са „истински", авторът винаги се е стараел да отговаря утвърдително. Защото разбирал, че в противен случай тези хора биха се почувствували измамени, биха съжалили за пролетите сълзи. Очевидна е зависимостта на прочита от степента на литературна образованост. Впрочем също и от литературоведските тенденции на времето. Защото в пълната достоверност на „Павел и Виржиния" са вярвали дълго време и мнозина френски изследователи.

Да се даде достатъчно обоснован отговор на въпроса, сантиментален ли е прочитът на преведените през Възраждането творби от романтици от сюжетно до стилистично равнище, ще бъде възможно, след като се направят още много изследвания. И тогава, когато литературоведите ще могат да се опрат на езиковедите. Засега оставаме твърде често в сферата на хипотезите, на интуитивно доловеното и на изводи, получени от съпоставянето на достатъчно голям брой еднотипни явления. Ето един от тях.

При културна ситуация като тази в българските земи през Възраждането неоценима заслуга на преводачите е обогатяването на езика. Пресъздавайки литература от XVIII в., те изграждат нови лексикални пластове, като боравят с еднозначното, моносемантично слово. Огромните трудности ще възникнат, когато дойде ред да бъде усвоена присъщата на романтиците полисемантичност на думата. Като правило, колкото по-силна е индивидуалността на автора романтик — Шатобриян например или Ламартин, — толкова по-непреодолими стават преградите по пътя на неговото пресъздаване на български. Оказва се, че при произведения, стоящи на границата между сантиментализма и романтизма, лексиката може да се „придръпне" към сантименталната. Но при творби с ярко романтична стилистика това се оказва невъзможно. Всъщност на българските преводачи в тези случаи липсва целият „фон". Характерното за романтизма отношение между автор — герой — общество е още непознато в българската действителност. Онова, което елитарната интелигенция в ред европейски страни вече е премислила и филтрирала през чувствата си, трябва да стане част от националния опит, за да намери изказ както в оригиналното творчество, така и в преводите. Що се отнася до преводите на романтици, нагледен пример може да ни даде сравнението между употребата на епитета в оригинала и в превода. Така ще ни стане по-ясно защо някои неща просто не са могли да бъдат предадени на български през 60-те — 70-те години на XIX в.

Гр. Гуковски пише за романтизма: „Тук епитетът служи, за да бъде възведен предметът до емоцията; от съществителните сякаш се отстранява тяхната предметност, за да изпъкнат в състава им онези признаци, които се възприемат от поета като негово отношение към предмета. Именно въз основа на вторичните, асоциативните значения на думата се извършва нейното преосмисляне според принципите на романтизма в нещо ново — метафората."[11]

[10] H u d d e, H. Bernardin de Saint Pierre. Paul et Virginie. München, 1870; F l a h a u l t, F. Paul et Virginie lu comme un mythe. — Revue philosophique, 3, 1968, 361—379.

[11] Г у к о в с к и й, Г. Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938, с. 284.

Докато при сантиментализма — четем пак у Гуковски — епитетът бързо се превръща в шаблон. „Защото самата психологическа среда, емоционалната сфера, изразена с неговия речник, е субективна, но не и индивидуална. Тя възниква на почвата на идеята за човека и човечността, но извън осмислянето на тази идея от буржоазно-индивидуалистическото съзнание."[12] Психологическата и емоционалната сфера на възрожденския литератор и читател са тези на сантименталния аспект в рамките на просвещенческото. Именно той е вече усвоен и словесно. Що се отнася до индивидуалното, намерило изказ у авторите романтици, възрожденските преводачи правят едва първите стъпки за неговото претворяване, а най-способните сред тях (Марко Балабанов, Павел Бобеков, Никола Михайловски) постигат и първите успехи.

Още малко за случая Шатобриян. Анализи на неговия стил намираме в работи на Гюстав Лансон, Беатрис Дидие, Мая Летонен и др. Още Гюстав Лансон пише за прозата на този автор, че в нея „ . . . Епитетът е неопределен, неограничен, заличаващ контурите, привнасящ усещане за безкрайност, извикващ представата за необозримо пространство и време"[13]. Защо при формиращ се литературен език преводачите независимо от подготовка и талант не могат да се справят с романтични текстове? Отговор може да ни даде именно анализът на „Атала" от Шатобриян в студията на големия чешки учен Феликс Водичка „Юнгмановият превод на „Атала". Изследователят блестящо е показал защо по времето на Юнгман състоянието на чешкия литературен език още не позволява да се направи адекватен (при цялата условност на термина) превод на тази повест. Но и защо това е станало осъществимо по времето на Карел Хинек Маха. Ходът на мисли у Водичка е напълно приложим за преводите на романтици през Българското възраждане. Сюжетът на „Атала" лесно се вписва в контекста на възрожденската преводна проза, той именно е „помамил" А. Шопов. Но в тази поема в проза повествователната канава е най-маловажното. Извезаните по нея пейзажи са с необичайно богати и наюансирани багри, а музиката, която звучи от всяко изречение, е сякаш сътворена от тонове — пише Лансон. Декор и музикален акомпанимент са в „Атала" съзвучни, или пък контрастират на изживяванията на героите, те потапят в дълбините на нещо неповторимо, вече не на общочовешкото. За всичко това и опитът на възрожденския преводач, и българският литературен език са още недостатъчни. Няколко десетилетия покъсно Шатобриян вече няма да затруднява особено преводачите.

И тъй, стигаме до няколко предварителни, изискващи по-нататъшно изследване, изводи за рецепцията на романтизма в преводната проза на Българското възраждане.

Романтизмът привлича българските литератори и читатели най-вече с някои от своите най-разпространени мотиви и сюжети, особено с онези, които са свързани с националноосвободителни борби. Някои от преведените произведения са от ранен, още тежнеещ към сантиментализма период в творчеството на техните автори и това улеснява възприемането им на всички равнища. По ред причини все още е ограничено и трудно реципирането на психологическия романтизъм, на интровертното, метафизическото в него. Чужда остава и присъщата на това течение ирония и самоирония. На стилистично равнище за Възраждането постигнатото остава най-вече в пределите на еднозначното слово, но именно чрез романтични текстове започва усвояването и на полисемантичното, а това е един от най-важните моменти в развитието на възрожденската преводна проза.

[12] Пак там.

[13] L a n s o n, G. L'art de la prose. 9ème édition. Paris, s. a., p. 221; D i d i e r, B., P. A r t h a u d. Littérature française, le XVIII siècle. Chapitre IX. Paris, 1976, p. 293; L e h t o n e n, M. L'expression imagée dans l'oeuvre de Chateaubriand. Helsinki, 1964.

ИВАН ПАВЛОВ

НАРОДНОТО ХРОНИКЬОРСТВО ПРЕЗ БЪЛГАРСКОТО И ЧЕШКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Писмовното отразяване на протекли събития в хронологически ред (хроникьорство) по принцип съчетава приближаването на личното чувство за принадлежност към дадена общност до усещането за стойностност на собственото съществуване, потвърждавано чрез самоличностно писмено фиксиране на определени факти. Първият тематичен комплекс — хроникалният — на зараждащата се чешка литература подкрепя авторитета на чешката държавна мощ още със самото ѝ легитимиране през Ранното средновековие. Бързо разпространилият се жанр на хрониките започва да се изявява посредством всевъзможни модификации — от емблематичното подкрепяне на институционализма на чешката корона чрез официалните хроники до резултатите от самодейни летописни начинания, разпространяващи се след масовото огрaмотяване през Реформацията. По време на Ренесанса пък именно от хрониките се обособява новата историографска линия за проучвателно отразяване на отминали събития. Все по-често срещаният хроникьорски рефлекс постепенно се „раздробява", като се реализира чрез всевъзможни приписки, глоси, бележки, дневници, родословни летописи, автобиографии и пр.

В средновековната българска литература доминира култът към владетеля, а не спрямо държавата като цяло, което е едно от обясненията за малобройността на българските исторически хроники и за доминирането на житийната книжнина. Раздутите биографични параметри в агиографските образи предлагат необходимите книжовни примери за масово подражание с цел укрепване на държавно-народностния престиж. Много активното фолклорно съзнание изгражда максимално убедителни като възприятие, но нищожни като исторически факти епически представи за поддържане на потиснатия народностен дух. Едва през Възраждането интересът към значимото от историческото минало придобива по-цялостен летописен, а при Паисий — историографски характер. Това дава основания на Боян Пенев първи да включи новопоявилата се „хроникьорска" линия в рамките на литературно-историографските си проучвания за нашето Възраждане: „епосът е не само израз на национално съзнание, но и едно мощно средство, което крепи това съзнание, дава му тласък, като определя все повече и по-ясно общата национално-историческа мисъл."[1] Така по-ранните постановки на чешките литературни историци (Ян Махал, Франк Волман и др.)[2] за поя-

[1] Пенев, Б. История на новата българска литература. Т. 1. С., 1930, с. 135.

[2] Wollman, F. Slovanské literatury. Metodologická úvaha na základě Máchalových Slovánských literatur, Česká revue. Praha, 1927; Pekář, J. O smyslu českých dějin. Praha, 1990, 314—357, 365—376. Чешките цитати са взети от: Robek, A. Městské lidové zdroje národního obrození. Praha, 1977.

вата на корелацията историческо мислене — книжовно мислене именно през Възраждането се потвърждава и в български условия. Вече в най-ново време на съотношението между книжовно и народно отразяване на историческата памет на етноса се обръща специално научно внимание. Важните методологически предупреждения на В. Я. Проп[3] и на Б. Н. Путилов[4] за наслагваните в народното съзнание исторически факти като обект на тълкуване с историографска или естетическа стойност в зависимост от позицията на изследователя се допълват у нас с търсене на връзката между епоса като проява на фолклорно или фиксиращо народната памет съзнание[5]. Закономерната според самата си изразителна колективна същност „незавършена епичност на народното художествено съзнание“[6] подтиква към преодоляването на фолклорната времева неопределеност посредством различна степен на квалифицирана писмена намеса с цел фиксиране и предаване на поуката от случилото се в подчертано хроникьорски аспект. Началото на този процес може да се наблюдава в първите възрожденски историографии, още неотърсили се от спонтанната пристрастна реакция въпреки поставените много по-глобални цели. Така например монументалният патос на „История славянобългарска“ — „събрах и написах от руските прости речи преведох“, е „принизен“ от самия Паисий с финалната изцяло лична приписка: „И я съставих в манастира Хилендар при игумена Лаврентия, мой роден брат от една майка и по-стар от мене: тогава той имаше 60 години, а аз — 40. В това време Хилендар даваше данък на турците три хиляди гроша и беше задлъжнял 27 хиляди гроша. И имаше голям смут и несъгласие между братята . . .“[7]

Засилващата се практика писмено да се отразява ходът на живота обаче не означава, че всеки хроникьор създава книжовен текст и може да бъде обозначен за отделен автор, без да бъдат съобразени стадийните особености на литературния процес. Стилното прилагане на говоримата реч, позната на Софроний Врачански от неговата активна проповедническа практика, както и селективното концентриране на неговото внимание върху определени преживелици превръщат неговото „Житие и страдание“ според Стефана Таринска в ново отмерване на текстуалните пропорции при описанието на отделната случка, непознати дотогава нито за фолклора, нито за старата литература[8]. Несъмнено е, че личната писмена практика съвсем не дава основание тя да бъде анализирана като писателска дейност (възрожденската скромност на пишещия е прословута), но прилагането на писмения език става видимата част на една от страните на изграждания национален престиж. Тук би могло да се цитира обобщаващата констатация на Петър Увалиев, че „в безпросветните векове езикът е не само проводник на словесна комуникация, той е заместител на държава, народ и нация . . . Българската филология неусетно се превръща в българска онтология.“[9] Това мнение типологически е твърде близко до една нова, пробиваща си път културологич-

---

[3] Проп, В. Я. Фольклор и действительность. — В: Об историзме фольклора и методах его изучения. М., 1976, 83—131.

[4] Путилов, Б. Н. Типология народного эпоса. — В: Об историзме фольклора и методах его изучения.

[5] Динеков, П. Между фолклора и литературата. — В: Към 1300-годишнината на българската държава. С., 1978, с. 73; Симеонова, Н. Към типологията на историзма в българския юнашки епос. — В: Фолклор и история. С., 1982, 187—194.

[6] Холевич, Й. Проблеми на българската възрожденска култура. С., 1986, с. 13.

[7] Българска възрожденска литература. С., 1972, с. 39.

[8] Таринска, С. Фолклорът и началото на новобългарската проза. — Проблеми на българския фолклор, 1972, № 1, 273—278.

[9] Увалиев, П. Език и поезия. — Литературна мисъл, 1991, № 10, с. 14.

на концепция за лингвоцентризма на Чешкото възраждане, изразена най-ярко от Владимир Мацура[10]. Езикът като абсолютно достъпен източник за така желания национален (а и личен) престиж води до масовия стремеж за неговата изява посредством писане и четене. Появяват се и двете страни — писател—читател, в националната читателска общност. Разпространяването на книги чрез преписване (достатъчно е да се припомни разпространението на „История славянобългарска") засилва желанието за персонално участие в разгръщащия се и излизащ от чисто утилитарните си рамки писмовен процес. При чехите не е без значение и психологоподражателният механизъм спрямо дейността на енорийския свещеник, който, отчитайки раждания, погребения и сватби, фактически е водел хрониката на живота във всяко селище. Отношението към църковните кондики у нас не е изяснено, но е факт, че към масово издаваните библии (например тази от 1925 г.) е прикрепена специална „семейна летопис" с раздели: „Младоженци", „Деца", „Починали" и „Важни събития в семейния живот" с мото: „Предай пътя си на Господа и нему се уповавай, и Той ще извърши и изведе като светлина твоята правда."

Веднъж изграден, подражателният стереотип на възприемателя улеснява насочването и към създаване на писмовен текст също по подражателен път. Навред присъствуващата агиографска литература, всевъзможни хроники, а в Чехия и най-различни печатни листове по повод нашумели бедствия или атракции създават образци, следвани съзнателно или не от появилите се масово (в Чехия през XVIII в., у нас малко по-късно) народни летописци (хроникьори), наричани от чехите писмаци. Писмацката книжовност е отчитана в класическите образци на чешкия литературоведски позитивизъм — обобщаващите литературни истории на Ян Якубец, Ярослав Вълчек, Арне Новак.

Под влиянието на структуралистичните изисквания от най-ново време и прекаленото социологизиране, проникнало в литературната методология, писмаците са само бегло споменати в „Академичната история на чешката литература" от 1959—1963 г. Същевременно интересът към тях от страна на историци, етнографи и фолклористи подчертано нараства. В този смисъл не бива да се пропускат основоположните изследвания на чешкия историк позитивист Йозеф Пекарж, включил много известните писмацки хроники на Франтишек Ян Вавак от XVIII в. и на Йозеф Дласек от XIX в. в разсъжденията[11] си за смисъла на чешката история още през 1898 и 1907 г. Ако се изключи спорадичното публикуване на различни летописни паметници, съпровождащи отделни статии и наблюдения, първото цялостно изследване на интересуващия ни български материал е направено от Петър Динеков в „Първи възрожденци" (1942), а уникален цялостен подбор е извършен в антологията от приписки и летописи „Писахме да се знае", съставителство, коментар и бележки В. Начев и Н. Ферманджиев (1984).

Масовата хроникьорска традиция в България има предимно автобиографичен характер (описанието на биографията се смята за своеобразно лично житие, предназначено за себе си и за другите) и като такава тя е разгледана от Донка Петканова[12] и Кирил Топалов[13]. Според Б. Ангелов Пар-

[10] Мацура, В. Знаменията на зараждането. Чешкото възраждане като културен тип. Прага, 1983.

[11] Pekář, J. O smyslu českých dějin. Praha, 1990, 314—357, 365—376.

[12] Петканова, Д. Раждането на автобиографията в българската литература. С., 1974, 239—288.

[13] Топалов, К. Възрожденската автобиография. — В: Проблеми на българската възрожденска литература. С., 1983, 212—240.

тений Павлович (1695—1760) е автор на първата автобиографична творба в литературата на българи и сърби[14].

Величината на създателите на първите автобиографични описания в България и в Чехия е различна, но в типологичен план последователното желание за хроникиране на собствените преживявания върху по-обобщаващ фон е сродно и в двете страни. Започва интересен извънлитературен процес на писмено субективизиране при констатациите на житейските неща, обществените факти и природните явления, насочен към евентуален читател, на който създаващите се стереотипи за писане и възприемане в българската и чешката белетристика дължат много.

Най-общият съпоставителен преглед на народното хроникьорство у българи и чехи показва една съществена отлика. Запазените чешки паметници са предимно конкретно описателни, докато българските хронисти насочват описанието към познатия модел на житията — всичко случило се наподобява страданията на християнските мъченици, измъчвани от друговерското зло. Позата на спонтанно учудване от страна на пишещите обаче е обща и се изразява със сходен писмовен похват на въвеждащи емоционални повторения: „Оле, оле, окаянство мое, кой сотвори мене недостойния, непотребния, бедния. Ох, Господи мой, Господи, чудни дела твои, и тъй и тъй — отвърнал си се от мене . . .“[15] Наблюдателният поглед на писмака В. Кршечек обхваща опустошените от градушка поля, които предизвикват подобни повторения: „Ето че виждам (в чешкия оригинал навред глаголът „vidim“ е съпроводен от частицата „tu“, която се изявява в различна семантика — б. а., И. П.) нашата кула, останала без връх, смъкнат от вятъра. Ето че виждам къщи без покрив, пък виждам и отнесени хамбари, ето виждам и цялото поле, заляно като море, но без нито един стрък останал . . .“[16]

Социалният произход на занимаващите се с хроникьорство е почти еднакъв — на първо място са духовните лица (особено при българите), последвани от грамотни селяни или занаятчии. Поради турската поземлена собственост у нас липсват летописи на селски старейшини (много често срещани при чехите); от друга страна, в Чехия не се срещат калугери хронисти поради различния статут на католическата църква. Хронистът почти винаги упоменава какъв е, но задължителната авторска скромност от това време в покъсните издания на паметниците е реално усложнявана от всевъзможни користни величаения (у нас най-вече вследствие различни патриотарски подбуди) на дошлия от вековете неподправен „глас на народа“.

Въпреки задължителното рамкиране и вмъквания — хронологичната подредба от типа на вечен календар, включвания на данни за цени, описания на имотни граници, сведения за хода на селскостопанските работи и пр., понякога под въздействие на наистина литературни творби (фактор, особено осезаем в Чехия) съзнанието за извънпрагматичната стойност на написаното надхвърля и вътрешнозадължаващото изискване за „ползу роду“. Така например Дамаскин Хилендарец води своя летопис „не заради полза, не заради смях, не за укор, не за похвала, но заради развлечение“ и понататък: „от най-първо време се е работело с лък и стрела, а след тях с щит и броня, а след това с калъч, топуз, топ, пушка и сопа, а перото с мастилото си е все перо — най-слабото нещо, а най-голяма тежест удържа и укрепява.“[17]

---

[14] Ангелов, Б. Ст. Съвременници на Паисий. С., 1964, с. 37.

[15] Михайлов сборник от XVIII в. — В: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 2. С., 1923, с. 249.

[16] Чешките цитати са взети от: Robek, A. Městské lidové zdroje národního obrození. Praha, 1977.

[17] Писахме да се знае, 343—346.

С течение на времето писмената деятелност на хроникьора се превръща в предпоставка за функционално разнообразяване на композиционните типове на писмения език и неговото книжовно консолидиране. Фиксираната спонтанност на човешките действия и преживявания подготвя условията за по-късните преходи към литературни превъплъщения. Поколения преписвачи натрупват визуален опит при отчитането на отделните текстуални акценти. Разделението по глави и пасажи обикновено е дело на преписвача. На него се дължи структуралната подредба на ранните чешки и български прозаични текстове. Много лични писмени сведения се правят като допълнение към преписвани произведения — у нас при преписите на Паисиевата история, а при чехите огромното разпространение на Хайковата хроника от XVI в. чак до средата на миналия век поставя началото на интертекстуалните контакти в чешката литература.

В центъра на народното, както и на официалното хроникьорство са едни и същи силно впечатляващи събития — войни, природни бедствия, епидемии и пр. Въпреки това деофициализирането и регионалната насоченост на народните летописи се дължат на охотно даваната преднина на спонтанната лична реакция спрямо познатото и преживяното. Проникващият навред дух на критицизъм (в Чехия подбуждан от просвещенските реформи на Йосиф II, а у нас вследствие разпространението на школски знания) нарушава унаследения от Средновековието фатализъм. Във времеви план в хронистките описания започва разкъсването на връзката между днешно (за всички) и унаследено (пак за всички) време. Появява се отражение на личното време на пишещия — елемент, отсъствуващ във фолклорните представи. В този смисъл понятието „хроникьорство“ може терминологично да се доуточни, че не означава задължително създаване на хроники, а е основано на описания за протичащото време. То поставя началото в изграждането на рецептивните стереотипи при изравняването на условното време на разказването с „реалното“ време на протичането на описваното деяние — важен белег за белетризирането на прозата: за разлика от сакралните повествования белетризираният разказ непрекъснато се „онагледява“ чрез моменталното му пренасяне посредством достъпни асоциации в съзнанието на читателя. В механизма на пряката доверяемост спрямо прочетеното (чутото) се вмъква условността в личното хронистко интерпретиране на значимото от настоящето или от миналото. Започва да изпъква двойственият характер на езиковото явление, чието писмовно реализиране започва да надхвърля изискванията на обичайната практика и речевата комуникация.

Вид хроникьорство, насочено биографично към собствения живот, но с подчертан морализаторски акцент, изявен в търсена диалогичност спрямо реален или мним читател, са т. нар. „видения“ (от лат. visio), писани от чехи с известно образование. Поради тяхното установено авторство и подражание (или поне познаване) на някои литературни произведения те са наречени от чешките изследователи „полународна“ литература. Основен образец за този вид според М. Копецки и др. е „Видения различни на простичък селянин“ от свещеника Валентин Бернард Йестржабски (1630—1719). Български аналози биха могли да се открият в някои поучително насочени към тогавашната действителност пасажи в дамаскинарската продукция от типа на „Поученията“ на Н. Петков от втората половина на XVIII в.[18] и в диалогичното изложение на собствената биография от Неофит Бозвели в „Раз-

[18] Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1948, 513—515.

говор с един бесарабски българин", с което се поставя началото на много подобни книжовни „разговори" във възрожденската ни литература.

Превръщането на речевата динамика в динамика на написаното слово по време на въображаемия диалог в рамката на съкровено излагане на собственото мнение и живот води до поява на типизиращи белези и подготовка за прилагането на пряката реч във възрожденските текстове. Тласък за тази тенденция дава хронистката практика сами да си задават въпроси и съответно да намират отговорите им. Тук биха могли да се потърсят и предпоставките за сказовостта в смисъла на определението на руските формалисти като „илюзия за пряк контакт между автора и читателя посредством текстуални сигнали, насочващи читателя към написаното като предаден речев комуникат, но преследващ художествен ефект".

Сакралната агиографска атмосфера започва да се възприема като духовен, фиктивен декор спрямо действителността, обкръжаваща пишещия. Появяват се контурите на позицията на разказвача (той все още е само разказващ), който, освен че е пряк наблюдател или поне пряк слушател за станалото, изразява и лично мнение. Доказателство за това е появата на вмъкната пряка реч, обобщения от описателно-епически характер и улавяне на силно въздействуващи детайли, чиято селекция понякога е поразителна. Проявяващият се артистизъм на пишещия се улеснява от изявената игрова основа на всевъзможни обществени обичаи и ритуали. Затова много рядко остават незабелязани всевъзможни паради, шествия, коронации и други подобни официализирани зрелища, съдействуващи в социален план за „приобщаване" на мнозинството (в това число и на самия хроникьор) към моменти, смятани за исторически.

Най-дълбоко и всестранно са описани всевъзможни местни бунтове, въстания и войни, в които участието на пишещия е пряко и личната каузалност (одобрителна или отрицателна) предизвиква раздвижване в текста на изложението най-вече с регистрирането на отклоненията от ежедневния ход на нещата. Даскал Тодор Пирдопски в своя летопис отбелязва набиващата се в очите визуална промяна: „Така много първи чиляци погубиха от градищата и по села. Тогава повелиха и събраха пушките по християнете и много ги мъчиха за тези пушки дяволски. И избиха люди много по други места. Тогива са не видеше нож или червен пояс, или начална дреха на человека, ами се проста и садрана."[19]

През XVIII в. Франтишек Хасек от Високи описва мащабно селския бунт от 1775 г., непощадил и господарските книжа: „На 24 март дойдоха селяни от ломницкото господарство и така хубаво се държаха, че успяха да изпочупят замъка и в канцеларията всички стъкла, изкъртиха мрежите, отнесоха де що има колове, изтърсиха перушината от дюшеците, всички книжа и книги вън попиляха. В пивовара имаше две варки пиво. Изтръгнаха чеповете и пълниха кани и кой каквото имаше, а останалото оставиха да си изтече." Бурната обществена ситуация не пречи на пишещия да констатира разделението между „писемности" (книжа) и „книхи" (книги), сочещо началото на рецептивно разграничаване за писмеността като документ и като книга сред най-обикновените хора. Дори в посмъртните завещания на пишещите започват да се включват и книги редом с подялбата на най-важното — земята. Така например Иржи Хлоушка през 1745 г. отбелязва: „Библията да остане вкъщи за всички. Хрониката на Бецковски завещавам на синовете си . . . ", а същевременно описанието на общоселските усилия за закупуването на някоя ръкописна книга е широко застъпено сред бъл-

[19] Цонев, Б. Цит. съч., с. 345.

гарските летописци. Прилагането на сравнителен анализ на документални книжовни паметници от различни периоди разкрива постепенното заменяне на средновековната хронистка анонимност с личен повествователен талант. Важността на хроникьорската традиция се потвърждава от нейната продължителност, общо взето, в непроменен вид, въпреки че голяма част от нея премоделира значението си и става пряк предшественик на новата българска и чешка проза, което е отбелязано от изследователите.

От една страна, несъмнена е връзката между хроникьорската традиция и нейната сложна метаморфоза в автобиографиите на Г. С. Раковски, П. Р. Славейков през „Моето пътуване по Стара планина" от Панайот Хитов, та чак до „Записки" на Захари Стоянов и дори до днешната мемоаристика. Същият генетичен механизъм би могъл да се приложи в чешката литература, като за илюстрация би бил достатъчен един пример — книгата на Бохумил Храбал „Моритати и легенди" (1969), основана на записи за публични екзекуции (моритати) през Средновековието, включени в сказовата тъкан на романовото повествование[20].

От друга страна, хроникьорският рефлекс, превърнат в административна необходимост, продължава посредством наличието на нещатен хроникьор във всяко чехословашко селище, който пише всеки ден в специален том хроника на населеното място. Различни по луксозност на подвързията празни албуми с надпис „семейна хроника" се продават във всеки по-голям чехословашки магазин. Съвсем неочаквано в „Казуси по наказателно право на НРБ" може да се открие юридически казус, потвърждаващ съществуването до днес на лични хроникьорски амбиции в съвсем възрожденски вид: „Георгиев бил мързелив. Значителна част от времето си прекарвал в четене на стари булевардни романи. Редовно слушал емисиите на западните станции на български език. Под тяхно влияние започнал да води дневник, в който наричал работниците и селяните „паплач" и „мръсна сган" . . . Дневникът давал на приятелите си да го четат."[21] Налице е желание за писане на дневник и споделяне на написаното с други. Не липсва дори и известен хералдически нюанс, припомнящ ни за закономерното появяване на „Стематографията" на Христофор Жефарович — „по листовете на дневника чертаел пречупени кръстове и други фашистки знаци"[22] (с. 81).

Запазването на готовност за подобни рецепционни ритуали свидетелствува и за готовност за приемане и преоценка на подобни творби, забранявани доскоро предимно по политически причини. Публикуваните във в. „Литературен форум" на 11. III. 1992 г. откъси от „Моите спомени от септемврийските събития 23. IX. — 28. IX. 1923, станали във Фердинанд и околията" (1931) на протойерей Йордан Попов предизвикаха оценка на писателя Марко Ганчев, наричащ Попов „едновременно Софроний, поп Минчо

[20] Според Карел Чапек „средният чешки роман свидетелствува, че на чешките писатели липсва огромната външна емпирия, от която се ражда истински голямата литература. Тематичната, ситуационната, емоционална и преживяна емпирия на обикновения чешки писател е бедна и кратка" (Č a p e k, K. Na břehu dnu. Praha, 1966, p. 281). Срещу странната смес от подражателство и остатъци от романтичен месианизъм, изпълващи чешката междувоенна литература, чрез статията си „Книги на житейската мъдрост" (1931) Чапек препоръчва обръщане към възрожденските традиции на чешкия писател и читател, насочени към взаимното откриване на естетически потребности: „С радост бихме приветствували новата поява на писменото хроникьорство (на чешки „писмацтви"); с радост бихме видели как в днешния цивилизован период се отнасят към старата и сериозна необходимост в думите да не се търси само забавното, но и одобрението или неодобрението на прочетеното, направено от обикновена ръка."

[21] М и х а й л о в, Д., Цв. Ц е н к о в. Казуси по наказателно право на НРБ. С., 1974, с. 81.

[22] Пак там.

и Захари“ — „появата на малката книга с автентични записки на протойерей Й. Попов от гр. Фердинанд ще бъде събитие не само за българската историография, но и за българската литература, каквито събития бяха „Житието“ на Софроний Врачански, „Видрица“ на поп Минчо Кънчов и „Записките“ на З. Стоянов“. Тази оценка предизвика обаче далече по-скептичното мнение на В. Янев по същия повод: „Чак толкоз! Все искаме великите у нас да израстват като гъби след дъжд. После се оказва, че гъбите ги няма, а сме пропуснали да се порадваме поне на дъжда.“[23] В пародиен план пък периодически излиза хрониката на Дамян Бегунов „Писа ръка Бегунова“ в хумористичния седмичник „Стършел“. Налице са множество доказателства за продължаващия да се изявява в български и чешки условия творчески потенциал (еднакво валиден за автор и за възприемател) на традицията на народното хроникьорство.

[23] Демокрация, 11 март 1992, с. 3.

МИЛА САНТОВА

ПРОБЛЕМИ НА ВЪЗРОЖДЕНСКАТА ГРАДСКА ФОЛКЛОРНА КУЛТУРА

Широката формулировка на заглавието изисква поне две предварителни уточнения.

Първо — в специализираната литература вече е изведена тезата най-общо за присъствие на „селското" в „градското" (и обратно)[1]. Нещо повече — що се отнася до взаимоотношенията между идеалните конструкции „град" и „село", проблемът за взаимопроникването или за двупосочно упражнявани инвенции на съответните им култури е коментиран неедноkратно[2]. В този смисъл под „фолклорна култура" (на възрожденския град) тук ще разбирам културни форми и механизми, чиито корени са предимно в абстракцията „традиционно патриархално село", без това да означава, че някои или повече от тях не се срещат в града. Оттук понятието „фолклорно" ще използувам в широкия му смисъл[3].

Второ — в случая под „град" ще разбирам „малък град". Основанията за подобна уговорка се базират върху вече широко доказаната теза за съществената роля, която изиграват малките градове от времето на Възраждането в моделирането на националните култури на народите под османско владичество[4]. Именно „малкият град" е този, който ражда и големите възрожденски личности: Паисий Хилендарски, Софроний Врачански и др. Не е тайна обаче, че статутът на малкия град именно като град не е ясно диференциран в съзнанието на съвременниците си[5]; терминът „малък град" е по-скоро плод

---

[1] Barbichon, G. Ruralite citadine et specificite urbane. — Ethnologie francaise, 1982, No 2, 217—222 и др.

[2] Рабинович, И. Г., М. Н. Шмелева. К этнографическому изучению города. — Советская этнография, 1981, № 3.

[3] Може да се каже, че въпросът за по-широките (и дори „размиващи" се) граници на фолклорното конкретно през Възраждането е третиран широко в литературата. Ще приведа тук само някои заглавия: Динеков, П. Между фолклора и литературата. С., 1978; Холевич, Й. Проблеми на българската възрожденска култура. С., 1986; Генчев, Н. Традицията в българската култура. — Проблеми на културата, 1986, № 2, 18—32.

[4] Вж. Гандев, Хр. Проблеми на българското Възраждане. С., 1976. „Банскалии се чувствуват граждани, откак започнали търговията със Запада. Донасяли чужда култура, благосъстояние и друго чувство" — ми каза през 1988 г. информатор банскалия (вж. АИФ I, 20, с. 10, зап. М. Сантова).

[5] Ще аргументирам това твърдение с привеждането на авторски подписи върху икони, принадлежащи на работили през XIX в. зографи. Данните черпя от А. Василиев (Български възрожденски майстори. Живописци, резбари, строители. С., 1965), като в скоби след всеки надпис цитирам страницата: подпис на Иван Николов върху икона на Христос от църквата „Св. Никола" в с. Стайчовци при Трън: „В сей храм изобразиса от рука Г-да Йоан Николаевич от Разлог из *село Банско* 1877 8-ий юлий" (с. 521; навсякъде к. а. — М. С); от Миалко Голев в църквата „Св. Димитър", с. Марулево, Благоевградско: „. . . 1893. Образописател Миалко Юванов от Разлог *село Банско*" (с. 517), и др. По аналогичен начин тревненските зографи се самоопределят като от село Трявна (с. 71, 67, 45 и др.).

на новото време[6]. Немаловажна роля има и това, че според османските закони „населено място, в което не живеят турци, няма право да се нарича град"[7]. „Големият град" от периода (София, Пловдив) е интеретничен конгломерат. Той снема османската административна уредба, структурата на държавната власт, на държавата. Чрез тези си функции той е „теза" на държавното управление. Нейна „антитеза" в този план е „малкият град" — относително компактен в етническо отношение, като структура пряко свързан със селската община[8]. Парадоксът, който следва от въвеждането на опозицията *„теза—антитеза"*, е, че големият град в този смисъл притежава концентрически функции за разлика от ексцентрическите на малкия град. Последното предполага „разтвореност, разкритост и културни контакти"[9]. Конкретно за българския възрожденски малък град това означава активизирани културни контакти — например с християнския Запад.

Частен пример в това отношение представлява българският възрожденски малък град Банско, в който и до днес витае легендата за обучението в художество във Виена (Беч) или Италия на първия представител на Банската художествена школа — Тома Вишанов Молера.

И едно допълнително пояснение: Банско, българският възрожденски малък град, бидейки ексцентрически, е със сменена знакова функция от гледна точка на общата семиотика на града по отношение на понятията *естествено/изкуствено*[10]. Той е apriori естествено социално образувание, придобиващо по-скоро по еволюционен път характеристиките на града независимо от възможната конкретна негова типологическа стратиграфия. И до днес, когато банскалии говорят за местен човек, чийто бит е свързан по-скоро със селския начин на живот, със земеделието, казват: „те са селски хора", „тя е жена селянка"[11]; „който си е земеделец, пъшка под земеделието, той си е селянин"[12]. Става въпрос за земеделието като функционална основа на тип култура — фолклорната. Сборникът на Молеровци — Димитър и Костадин[13], доказва активността и жизнеността ѝ в Банско във времето на прехода между XIX и XX в.

Естественият характер на възрожденския малък град, неговата ексцентричност го поставят, от една страна, в маргинална позиция спрямо държавната култура на империята[14]. От друга обаче, позволяват възможните

---

[6] Става въпрос за свързваното главно със следосвобожденска България административно-териториално членене. Напр. Банско, който днес има 14 000 жители, е обявен за град едва през 1914 г.; според някои информатори днес Банско е град от 1930 г. (АИФ I, 86, с. 6, зап. М. Сантова; вж. също и: Неделчева, Г. Новият малък град. Социалнопсихологически аспекти. С., 1983; Неделчева, Г. Малката община. С., 1986).

[7] Иванова, Е. Противоречието „национално—социално" в самочувствието на възрожденския българин. — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. България през XV—XIX век. С., 1989, с. 405.

[8] Гроздановa, Е. Българската селска община през XV—XVIII век. С., 1979.

[9] Лотман, Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города. — ТЗС, 18, вып. 664, Тарту, 1984, с. 31.

[10] Пак там.

[11] АИФ I, 86, с. 1, зап. М. Сантова.

[12] АИФ I, 86, с. 3, 6, зап. М. Сантова.

[13] Молерови, Д. и К. Народописни материали от Разложко. — Сб.НУ, 48, 1954.

[14] Само ще припомня, че такава по презумпция „държавна" институция като училището до Берлинския договор (1878) има в Банско следните форми: килийно училище, свързано с местния Хилендарски метох; частни килийни училища — на поп Петър Бенин (бащата на Неофит Рилски) и др.; обществено училище под егидата на църковното настоятелство; светско училище на Н. Попфилипов, открито в 1847 г. и намиращо се под грижите на местната община. Вж. за това в: Банско —книжовен център. Банско, 1989, по-специално статиите на: Ванчев, Й. Поглед върху просветното дело през Възраждането; Мельов, А. Демографска характеристика на Банско.

културни наслоения, чиито корени са например в християнския Запад, да попадат в условията на една почти ненарушена култура на селото (запазваща се в известен смисъл и до наши дни). Като се отчете казаното погоре, това ще бъде средата на една почти ненакърнена фолклорна култура, разбирана в широк смисъл. От нея тръгват банскалиите Паисий и Неофит — типични ярки представители на българската възрожденска интелигенция[15]. Така — и това е коментирано в литературата — интелигенцията, типологически отнасяща се към структурата на града[16], е не само пряко свързана със селото като културна среда, но е и моделирана в условията на фолклорна по същината си култура[17]. Смятам, че в първо приближение подобна особеност може да бъде инерпретирана като един от основните проблеми на културата на възрожденския (малък) град. Съхраняваща почти ненакърнени характеристиките си като фолклорна, тя се оказва в състояние да моделира интелигенция (в пряка връзка с посочените особености), от своя страна типологически свързана с културата на града.

Възрожденското Банско *село-малък град* има своята интелигенция. Редица изследвания сочат, че то е родното място на този, който с написването на своята „Славянобългарска история" през 1762 г. полага условното начало на Българското национално възраждане — Паисий Хилендарски. Според преданието около това време банскалията Тома Хаджииконом0в (или Хаджипопов) Вишанов, който по-късно ще бъде наречен Молера (или Молеров), поема пътя за Европа, за да учи иконопис[18].

Структурирането на типа изследване на града, определяно като етнографско, предполага, на първо място, отделянето или дори само отбелязването на „тези етнически или социално-професионални групи граждани, които са характерни именно за дадения град"[19]. Приемам тази операция като съществена в подстъпа към неговата култура. От около средата на XVIII докъм втората половина на XX в. в Банско има ясно изразена „професионална група граждани", наричана днес в литературата „Банска художествена школа". Става въпрос за тип функционално образувание, базирано на професионален признак — група банскалии и „сателити", практикуващи зографство и резбарство. Основанията да твърдя, че това е именно функционално образувание, са, от една страна, исторически доказаният факт на уседнало художествено производство със седалище Банско, а от друга — податките, показващи недвусмислено предаване и приемственост на професионалното умение в поколенията[20]. Що се отнася до изискването за социална еднородност на групата, в случая доказването ѝ за банските зографи и резбари е относително дотолкова, доколкото Възраждането (ранният му период) е време на начална социална диференциация, все още недовела до ярки социални разграничения[21]. Началото на Банската художествена школа

---

[15] Вж.: Паисий Хилендарски. Славянобългарска история. С., 1972, предговор П. Динеков; Радкова, Р. Неофит Рилски и новобългарската култура. С., 1975.

[16] Le Goff, J. Les intellectuels au Moyen .age. Paris, 1963 и др.

[17] „В географско отношение процесите на формиране на новобългарската интелигенция имат известни различия. Те протичат по-бързо в *селищата от градски тип* (к. а. — М. С.) или в някои „стари градове". . ." (Радкова, Р. Българската интелигенция през Възраждането (XVIII — средата на XIX в.). — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. България през XV—XIX век, с. 256).

[18] Василиев, А. Тома Вишанов Молера. С., 1966.

[19] Рабинович, И. Г., М. Н. Шмелева. Цит. съч., с. 27.

[20] Василиев, А. Български възрожденски майстори. . ., 483—532.

[21] Berov, Z. The material status of the free-lanced profession in South-Eastern Europe 18th-19th centuries. — EB, 1984, No 1.

е поставено от завърналия се в Банско, след като е получил европейско художествено образование, Тома Вишанов Молера.

Вече неколкократното споменаване на последния факт не може да не породи един закономерен въпрос: темата на това изложение предполагаше разглеждане на проблеми на фолклорната култура, докато в случая с обучението на Тома Вишанов на Запад става въпрос предимно за форми на упражняване на ексцентрически функции като възможни за възрожденския малък град.

Въпросът е основателен и ме задължава малко или повече да конкретизирам широкия смисъл на понятието „фолклорно". Ще се спра на негови отделни страни — мирогледни, поведенческонормативни или художествени особености на функционалното образувание „Банска художествена школа", принципи, отнасящи се до предаване на художественото умение. Веднага трябва да кажа, че това, което тук ще наричам „фолклорно", в съзнанието на съвременниците си (а и по-късно) се обозначава като „традиционно" или „традиция", „народно", „стари обичаи" и пр. В изложението ще изхождам главно от публикуваната през 1923 г. статия на единия от братята записвачи — Д. Г. Молеров[22], както и от вече посочената капитална работа на А. Василиев[23].

Какво предлага текстът на Д. Г. Молеров? Първото интересно сведение в него се отнася до фамилното име на Молерови. В статията се фиксира придобилата характеристики на семейно предание интерпретация на К. Величков, известна в цяло Банско, според която Молеров има етимология Малер — Молер и се свързва с немското название на иконописец, което Тома Вишанов „донася" от Виена. Това, което в случая представлява специален интерес, е коментарът на Д. Г. Молеров: „След това вече тая дума *се популяризирала, ста̀ала народна дума* (к. а. — М. С.) и днес всички хора в Банско употребяват тази дума вместо гръцката зограф." С него авторът маркира един много съществен функционален културен механизъм, който ще нарека условно *мирогледно фолклоризиране* на резултати от ексцентрическите функции на възрожденския малък град. Изразът „популяризирала, станала народна дума" недвусмислено набляга и на възможността за усвояването на чуждото като свое, във връзка с което то може да придобие дори емблематичен характер[24]. Преведено, смислено прекодирано, се оказва, че това чуждо е възможно да се включва органично в собствената култура.

Тук обаче бих добавила: не всяко чуждо в културата на възрожденския малък град подлежи на подобна прекодировка. Имам предвид конкретно рецепцията на художествената страна от творчеството на Тома. Макар и възпитан в духа на най-модни за времето си европейски художествени стилове, своеобразният му академизиран барок не се приема от съвременниците му. Получава се определен културен парадокс — изградени в логиката на авангардна за времето си европейска художествена стилистика, иконите на Тома Вишанов са „прости"[25] за съвременниците му (те не блестят, по тях няма достатъчно злато). В семиозиса на функциониращите в българския въз-

---

[22] Молеров, Д. Г. Иконопис в Банско. — ИНЕМ, 3, № 1—2, 1923.

[23] Вж. бел. № 20.

[24] Сходен е механизмът, по който например в Банско се налага думата „приоданец". С нея се обозначават не-банскалии, дошли да живеят или да работят в Банско. Отбелязвани като „чужди", приоданците са в същото време и „свои", а на тях престава да се гледа като на чужди едва с поколенията.

[25] Василиев, А. Български възрожденски майстори. . ., с. 505. Аналогичен е случаят с рецепцията на творчеството на Хр. Димитров, основателя на Самоковската школа, а по-късно — мъчителното приемане на Николай Павлович и дори на Станислав Доспевски.

рожденски малък град (и по-широко във възрожденското общество от края на XVIII в.) текстове субтекстът на авангардното европейско художество се оказва непреводим, непрекодируем. Смятам, че едно от съществените основания за подобна особеност е естествеността, еволюционният път на конституиране на средището на професионалната група на зографите — малкия град-антитеза. Макар и като „град" да е принуден постепенно да започва да изпълнява функциите на „интегратор на (различни) култури", на „котел от текстове с кодове"[26], той продължава да бъде (в известен смисъл и до днес)[27] тясно свързан и обвързан с диахронното си културно статукво. Оттук следва и втори културен парадокс, свързан с фигурата на първия Молер. Синът му Димитър учи малерство при баща си, но очевидно е принуден „да коригира" бащините уроци с обучение в Атон. По-късно става много известен иконописец. Изкусните му творби „лъщят" от златен варак и са широко харесвани, съвременниците му го възприемат като следовник на традицията. Видяна като един от субтекстовете на културата, тази (атонска?) традиция очевидно се е превърнала в нейна неотделима част, покривайки семиотичното поле на „художеството". Що се отнася до културата — ще я определя като фолклорна, като извън цитирания вече сборник на братя Молерови се ограничa с едно пряко и едно косвено доказателство.

За прякото вече стана дума — цитираният свод теренни материали от Банско, съхранявани в Архива на Института за фолклор при БАН, недвусмислено показва наличието на запазен до днес почти пълен фолклорен цикъл. Като допълнение много от жените в Банско и досега изпълняват някои традиционни домашни дейности — например тъкат, имат стан вкъщи[28], — които целенасочено предават на дъщерите си. И до днес в Банско женското облекло съхранява елементи на традиционната носия.

Косвеното е по податка. То се свързва с изложеното по-горе схващане за земеделския труд като функционална основа на фолклорната култура. Става въпрос за сведение, отнасящо се до сина на Димитър — Симеон Молеров, „човек буен, непорядъчен, пияница, ненабожен"[29]. Симеон наследява от баща си пари и имот — парите пропил, а имота съхранил, което предполага обработката му. В по-широк смисъл това означава съхранена връзка на групата на зографите със земеделието. В контекста на заключението за естествения му еволюционен характер подобна особеност е закономерна. Тя има отношение и към типа култура на малкия град.

Второто сведение от текста на Д. Г. Молеров, на което искам да обърна внимание, се отнася до поведенческонормативни особености, в случая— целенасоченото отбелязване от автора на облеклото на първите Молеровци. Макар и пето поколение в семейството на зографите, макар и роден и израсъл в Банско, Д. Г. Молеров има висше филологическо образование. Този факт го поставя малко или повече в ситуацията на наблюдател, на „външен", определя своеобразния му „граничен" статус, който пък от своя страна предполага равнище на относителна обективност на описваното. Допълнението към всичко това е, че разказът на Д. Г. Молеров се основава на разказ на неговия дядо Симеон (трето поколение от зографската фамилия на Молерите), който в момента на разказването е 75-годишен. Уточнението е съществено, тъй като от изложението се вижда, че именно Симеон е представен в доста отрицателни краски.

[26] Лотман, Ю. М. Символика. . ., с. 35.

[27] Вж. свода от теренни материали, записани в Банско от екип на Института за фолклор при БАН, съхранявани в Архива на Института (АИФ).

[28] Вж.: АИФ I, 20; АИФ I, 86, зап. М. Сантова.

[29] Молеров, Д. Г. Цит. съч.

Според текста второто поколение във фамилията — Митър Молера, е „порядъчен, добродушен, кротък човек . . . По два пъти на ден ходил на черква.“ Това, на което искам да обърна специално внимание, е градацията на притежаваните от Димитър добродетели, степенувани във възходяща линия до честото посещение на черквата. Като се добави към това и щастливият семеен живот на Митър със съпругата му Катерина, с която живеят „много тих, порядъчен и богат живот“, едва ли остава съмнение, че не само прижи-ве, но и в спомените Митър е образец на патриархална нравственост, патриархален тип нормативно поведение. От тази гледна точка Митър е типичен представител на фолклорната култура, което в голяма степен обяснява и обръщането му към „традицията“ на атонските ателиета. В негово време тази „традиция“ (също както и на друго равнище ходенето на черква) вече има характер на фолклорен субтекст. Поантата в обрисовката на стария зограф като традиционен човек от патриархален тип е: „В негово време мъжката носия в Банско била поизменена, но *той до края на живота си носил менте* [дълга горна дреха без ръкави] (к. а. — М. С.), което другите не са носили вече.“

„Много изкусен живописец“, Симеон — синът на Митър и дядо на Д. Г. Молеров, е „безбожен, буен, непорядъчен, пияница“. По логиката на използуваната при обрисовката на прадядото градация, тази за дядото достига върховата си точка, но с обратен знак при описанието на външния му вид: „Обличал се много небрежно и лошо“; „*Пръв* от старите хора в Банско *започнал да носи панталони*“ (к. а. — М. С.). В 20-те години на XX в. филологът с висше образование Д. Г. Молеров поставя негативен знак пред факта на носене на панталони! Едва ли ще сгреша, ако потърся обяснение за това, че Д. Г. Молеров отбелязва специално този факт, в присъщата на възрожденския малък град култура. В редица отношения — мирогледни, поведенческонормативни, тя продължава да бъде култура, типологически свързана с традиционното патриархално село. Тази култура е изиграла съществена роля и в моделирането на самия автор на статията. Нещо повече — приведените примери са щрихи, отнасящи се до представители на онази професионална група, която на практика (заедно с търговците в Банско)[30] реализира онези функции, определени по-горе като ексцентрически за малкия град. Имайки историческата привилегия (напр. „ферманлии села“) да не „репродуцират“ изцяло или частично административната структура на османската държава и нейната култура, в крайна сметка възрожденските малки градове, на които Банско е типичен представител, отстояват мирогледни, поведенчески и пр. текстове, градящи свода на една, разбирана в широк смисъл, фолклорна култура. Типологически корените ѝ са в традиционното патриархално село.

Оттук и културното многоезичие, характеризирано като амалгама от непрекъснато възпроизвеждащи се диахронно и синхронно моделирани текстове със стремеж към равностойната им унификация, характерно (както е ставало дума в литературата) за големия град[31], има своеобразни модификации във възрожденския малък град. В него текстовете, получени предимно в резултат на ексцентрическите му функции, търпят значително по-активен процес на превод. Доминантният културен код, към който те в най-честия случай се привеждат, е предлаганият от фолклорната култура. В редица отношения тази специфика се съхранява и до новото време.

[30] Вж. приведеното в бел. № 4 тук изказване на съвременен информатор.
[31] Лотман, Ю. М. Цит. съч., с. 35.

Бидейки в този смисъл в голяма степен (традиционно патриархално) село, възрожденският малък град е едновременно и не-село. Едно от съществените социологически основания за това твърдение е съхраняващата се и до днес в него липса на рязко разграничение на групите жители по отношение сферите на заетост[32], което се основава в голяма степен и на трайното присъствие на земеделието сред основните дейности. Успоредно с това обаче тези сфери са вече значително по-разчленени, отколкото в селото — моделирани са „типичните групи граждани". За Възраждането такава по-широка група, притежаваща определено вътрешно членене — зографи, книжовници и пр., е интелигенцията. Изследванията показват, че в професионалната ѝ структура „до средата на XIX в. границите на отделните групи все още не са ясно очертани и в повечето случаи се губят"[33]. И още нещо: „Липсата на условия и институции за задълбочаване на специализацията се отразява зле върху професионализма в отделните групи. Някои от интелектуалните професии *дълго се усвояват в практиката* (к. а. — М. С.), където се натрупват и необходимите знания и навици."[34]

Тук ще направя една уговорка, отнасяща се до механизмите на предаване на информацията, на художественото умение. Приемам установеното в литературата мнение, че диахронният принцип на предаване на информацията е типологически присъщ на традиционното патриархално село, на неговата фолклорна култура, а синхронният е по-скоро механизъм на новото време, на (големия) град, на специализираната, високата, автохтонната култура.

„Монолитната Банска художествена школа" обаче съвсем не е единно образувание. Вътрешно тя се члени на поне два основни клона, наричани от Д. Г. Молеров „бечка" и „арнаутска" школа. Това разграничение той свързва, от една страна, с основателите им: „бечка" — с Тома Вишанов; „арнаутска" — с дошлия от с. Тресонче, Дебърско, в Банско уста Велян Огненов. От друга страна, разграничението е по художествен признак. За „бечлии" Д. Г. Молеров използува определения като изкусен молер, изкусен иконописец. За иконите на уста Велян и неговите последователи той отбелязва, че приличат на „бабугери", отличават се „с ярки цветове и груба изработка", те са „сандъкчийско рисуване".

Представителите на „бечката" школа — Молеровци — са потомците на училия в Беч (Виена) Тома Вишанов. Същественото при тях е, че художественото умение остава в границите на *семейството* в четири поколения зографи — Тома (ок. 1750 — след 1811) обучава сина си Димитър (ок. 1780—1868), който обучава сина си Симеон (1816—1903), който обучава сина си Георги (1844—1876). Георги С. Молеров е бащата на филолога Д. Г. Молеров и на философа Костадин Г. Молеров. Или — макар и „получила" първоначално умения в областта на художеството по синхронен път — Банската функционална формация „бечка" школа следва в развоя си принципи на предаване на художествено умение, типични за традиционното патриархално семейство[35]. Едно от възможните заключения, което следва, е, че в културата на възрожденския малък град *семейството продължава да има функции на съществена културна институция*. Там то, както и в тради-

[32] Неделчева, Г. Новият. . ., с. 26.

[33] Радкова, Р. Българската интелигенция. . ., с. 255.

[34] Пак там, с. 257.

[35] Михайлова, Г. Ролята на материалната художествена култура за съхранение историческата памет на народа. — В: Фолклор и история. С., 1982; Михайлова, Г. За характера на българската народна традиционна материална култура. — Българска етнография, 1978, № 2.

ционното патриархално село, „държи“ основен механизъм за съхранение и предаване на художественото умение, на специализацията в него. Особено значение придобива това заключение от гледна точка на изложените по-горе разсъждения за превода, свеждането на (културни, художествени и пр.) текстове в културата на възрожденския малък град към един доминантен код. Очевидно за целта той, малкият град, си е осигурил, съхранявайки ги, и съответните културни институции, функционални механизми. Отново припомням, че в случая с „бечлии“ става въпрос за функционална формация, която в лицето на Тома Вишанов е най-близко до съвременните западноевропейски художествени стилове. Възрожденският малък град не само няма необходимост да „превежда“ предлаганите от тях субтекстове, той все още не разполага и с механизми да го прави. Затова и Димитър Молеров „коригира“ наученото от баща си с обучение в Атон — този факт всъщност налага необходимото равновесие, синхрон между механизъм и текст. Неслучайно специализираните оценки за художеството на Димитър го определят като „верен на старите обичаи“[36]. Що се отнася до сина му, то „живописта на Симеон почти напълно покрива тази на баща му“[37], което очевидно е валидно и за краткия житейски и зографски път на Георги С. Молеров[38]. Очевидно процесите на културен превод в случая на художествени текстове във възрожденския малък град са толкова активни, че подвластни им стават не само самите (художествени) текстове, но и пораждащите ги механизми[39].

Тук може да възникне напълно основателно възражение, отнасящо се до неподготвеността на социалната среда от края на XVIII и първата половина на XIX в. за рецепция и възпроизводство на текстове, свързани с новата култура. Дори и само поставянето на въпроса по този начин вече предполага едно съществено уточнение. Макар и типологичните реконструкции и изводите от тях да са възможни главно на синхронно равнище, когато става въпрос за конкретен социален, исторически съществуващ организъм, би следвало винаги да се отчита и „корекцията“ на диахронните процеси.

Едва ли е случайно, че основите на „арнаутската“ школа са поставени от съвременник на третото поколение Молеровци — Симеон (средата на XIX в.). Основателят уста Велян Огненов идва от Дебърско, или Арнаутлука, както наричат в Банско тази област, откъдето и общото име на този клон на Банската школа. Уста Велян е „външен“ спрямо културата на Банско. От гледна точка на типа (художествена) информация, която носи „отвън“, той се явява в позиция на синхронен културен медиатор. Отнесен към механизма на предаване на художественото умение при консолидиралата се около него група на „арнаутите“, фактът на „външността“ му не остава без своеобразни „последствия“, сведения за които дава А. Василиев: „Уста Велян наел няколко младежи от Банско за помощници.“[40] Или при арнаутите предаването на художественото умение се осъществява на синхронен принцип, извън рамките на семейството. Нещо повече. В случая „синхронността“ не е само механизъм. Тя е и възможност за вариантна съпоставка на два конкретни ре

---

[36] Василиев, А. Цит. съч., с. 505.

[37] Пак там, с. 514.

[38] Пак там, 515—516.

[39] Ще ми се да припомня известния случай с посещението на Феликс Каниц при знаменития тревненски резбар поп Кою Витанов. В работилницата на попа Каниц има възможност да види работи на бащата, на самия поп-майстор и на неговия син, след което заключава: „Аз успях да открия само незначителна разлика в работите и видях въплътена картина на живи традиции, които аз всъщност теоретически допусках“ (Василиев, А. Цит. съч., с. 49).

[40] Василиев, А. Цит. съч., с. 486.

гионални културни модела (Банско — Арнаутско). Съществено е, че те са типологично единни, възможните разлики са „диалектни“ спрямо общ единен културен код. В този смисъл едва ли е случайно, че поканеният за „шаровете“ на строящата се тогава в Банско църква уста Велян се жени в града и вдига там знаменитата си къща. Точно възрожденският малък град е средище, позволяващо подобна синхронна вариантна съпоставка на регионални модели[41].

Как обаче те правят единния текст на културата на възрожденския малък град?

Би било много лесно да се твърди, че ако типичните местни банскалии — „бечлиите“, остават в лоното на фолклорната традиция, което намира израз в типа диахронно предаване на информацията при тяхната професионална конфигурация, то външните, „арнаутите“ (явяващи се исторически по-късно), рушат тези принципи и чрез начина на предаване на художествена информация — синхронен. Историческата реалия обаче отхвърля възможността за подобно категорично структуриране. Заедно с местните момчета Велян обучава и сина си Ангел на своя занаят. Ученикът на Велян — — Миалко Голев, обучава Митър С. Сирлещов, който пък въвежда в занаята сина си Минчо С. Сирлещов. Митър и Миалко са учители на Коце Марунчев х. Попов, който преминава изцяло на сандъкчийство. Всъщност при арнаутите типът предаване на (художествена) информация е смесен, успоредно се практикуват синхронни и диахронни форми. Нещо повече. Например Коце Марунчев х. Попов учи при Симеон Молеров (Симеон и Велян са врътници!). Ученици на Симеон са и някои външни, небанскалии зографи, изграждащи във втората половина на XIX в. диаспората на Банската художествена школа: Стефан Ст. Стамов и брат му Венко, Иван К. Терзиев от с. Баня. От своя страна при Стефан Ст. Стамов учи забележителният Георги Бобошевски от Бобошево, а при Иван Терзиев — Иван Димитров от Кочериново. С други думи — и при Молерови семейната „затвореност“ в предаване на художествената информация е относителна. Всъщност нарушаването ѝ идва с диахронното развитие на процесите в малкия град. Успоредно с това обаче той и съхранява отделни текстуални „пасажи“ и механизми — при Молеровци „семействеността“ съществува до началото на XX в., както и стилистичните особености на творбите им.

Вече стана дума, че работите на арнаутите приличали по-скоро на „бабугери“, което подтикнало основателите на клона скоро да се откажат от иконописанието и да се посветят предимно на декоративната живопис и сандъкчийството. Приведеният по-горе пасаж от статията на Д. Г. Молеров разширява тази информация, допълвайки я с това, че иконите им се отличават с ярки цветове и груба изработка. Оставям настрана „груба изработка“ — разширяващият се периметър на включвани в иконописанието лица е достатъчно обяснение за снижаване на качеството. Сред възможностите за интерпретация, които дава приведената от Д. Г. Молеров информация, ще се спра в частност на формалния белег „ярки цветове“. Отнасям го към богатата динамична палитра, вложена в продуктите на традиционните народни занятия. Добавям, че и високопрофесионалните в художествено отношение икони на Митър Молеров (и поколения) са препълнени с активна цветност. Изводът, който правя в тази връзка, засяга взаимоотношенията на (художествен) текст и механизъм в условията на културата на възрожден-

[41] Това заключение е валидно и по отношение изграждането на българския език във времето на Възраждането (вж. напр. езиковедските статии в цитирания сборник „Банско — книжовен център“).

ския малък град. Когато процесите на културен превод на текстове (успоредно с историческия развой) не стигат до пълната асимилация на външните в контекста на автономните, което повече или по-малко води към разрушаване на структурния автоматизъм на културата, в момента, в който се нарушават принципите на организация на продуциращите тези текстове функционални механизми, културата на възрожденския малък град открива компенсаторни решения. Динамизираната цветност в творбите е именно такова компенсаторно решение, което повече или по-малко поема функциите на „традицията". В собствения си набор от възможности културата на възрожденския малък град е открила онова трето, което като текст я прави четивна за съвременниците.

МИХАИЛ БЪЧВАРОВ

Д-Р ИВАН СЕЛИМИНСКИ ЗА СЛАВЯНСКАТА ВЗАИМНОСТ

> Нашите свети праотци, братята св. Кирил и Методий, научиха на писменост, просветиха и свързаха в едно всички племена с великата и обществена догма на светата славянска Троица, която се състои в едно име, един общ език и една обща книга на вярата.
>
> Ив. Селимински

Сред първите теоретици на идеята за славянското единство и за славянската взаимност през Българското възраждане е д-р Иван Селимински[1]. Той е и един от първите българи, взели участие във всеславянски форуми, които демонстрират славянската взаимност и провъзгласяват необходимостта от световно славянско единство. Д-р Селимински извършва и огромна практическа дейност за разпространението на идеята за славянската взаимност сред българската интелигенция и преди всичко сред емиграцията. Убеден русофил, той е главно действуващо лице в организацията на български доброволци за участие в Кримската война на страната на руската армия с цел освобождението на България от вековното османско владичество.

Тук си поставяме задачата да изясним теоретичната основа на схващанията на Иван Селимински за славянската взаимност, съдържанието на панславизма му, предпоставката на русофилството му и участието му в славянския събор във Велеград и Прага (Чехия) през 1863 г.

Възгледите на Селимински за славянското единство постепенно се задълбочават и разширяват, без да променят принципните си предпоставки. В идейната програма на своя живот, наречена „Политическата ми изповед", приложена към писмо до приятеля му Г. Золотович от 24. XI. 1843 г., Селимински формулира: „10. Вярвам и проповядвам, че колкото нашият народ е по-тясно свързан с другите народи, които са от славянски произход, колкото по-близко стои до тях, толкова повече се заздравяват родствените ни връзки, толкова по-сигурни и здрави основи се поставят за благоден-

[1] Литературата, посветена на живота, делото и възгледите на д-р Ив. Селимински, е значителна: Табаков, С. История на гр. Сливен. Т. 2. 1911; Библиотека „Д-р Иван Селимински" (БИС). Кн. 1—6. С., 1904—1907; Кн. 7—14. С., 1928—1931. Станев, Н. Д-р Иван Селимински. С., 1935; Арнаудов, М. Селимински—живот—дело—идеи (1799—1867). С., 1938; Кристанов, Ц., И. Пенаков, С. Маслев. Д-р Иван Селимински. С., 1962; Бъчваров, М. Д-р Иван Селимински (1799—1867). — В: Д-р Иван Селимински. Избрани съчинения. С., 1979; Д-р Иван Селимински. Съчинения. С., 1989; Димчева, Р. Из историята на Просвещението в България през XVIII и XIX в. С., 1985.

ствието на нашия народ и колкото повече се занимава с напредналата вече тяхна филология и история, толкова по-лесно ще опознае, предвижи напред и усъвършенствува нашите и толкова по-бързо ще достигне славата и блясъка не само на нашите прадеди, но и на сегашните просветени европейски народи."[2]

Тъй като цитираната точка 10 от „Политическата изповед" на Селимински не е случайно изказана фраза, а е програмен пункт от идейно-политическото му верую, тя заслужава по-голямо внимание. Като приема за максима необходимостта от приобщаването на българите към славянското семейство, той търси и средство за решаване на два въпроса. Първият цели да се осъществи самообновяването на българите и собствения им език чрез внушаването на идеята за славянска принадлежност. Вторият има за цел те да се влеят в европейската общност на културните народи чрез приобщаването на българите със славянските народи.

Необходимо е да се отбележи, че програмните положения на Ив. Селимински за славянското единство са обсъждани и в кореспонденцията му с Васил Априлов, Николай Палаузов и Георги Золотович още преди 1843 г. Той настоятелно поставя въпроса за подготовката на български младежи в славянски страни и преди всичко в Русия с оглед на бъдещето на свободна България и необходимостта от компетентни ръководители и квалифицирани политици. В писмо до В. Априлов от 15. VII. 1841 г. Селимински обосновава тезата си: „Господине, винаги и при най-простите механически и обикновени занятия са необходими и научни знания, и опитност. А какво трябва да мислим за най-висшата наука—политиката. Предмет на тази наука не е управлението на бездушната материя, а самият човек. . . Спасителни за народа правила и учения раждат онези умове, които са се постарали в продължение на много години да се запознаят из основи с висшата политическа наука."[3] От тази гледна точка той подхожда към политиката на Русия към балканските славяни, Грузия, Крим и т. н. Тъкмо уроците на историята, стремежът към свобода, организирането на просветното дело и обучението на младежта ще създадат условия за освобождение. Българският народ „. . . търси свобода, здрава храна и лек, за да може да оздравее напълно и да стане достоен за ново славно поприще, което да бъде достойно за великото, славянско семейство"[4].

Д-р Иван Селимински развива, обогатява и популяризира тези две идеи и през 50-те и 60-те години на XIX в.

В кореспонденцията си от 40-те години Селимински разглежда тезата за необходимостта „славянското име" и „славянският дух" да бъдат важно средство в борбата на българския народ против фенерското духовенство за самостоятелна българска църква и за целенасочено обучение на млади българи в славянски страни[5].

„Едно спасително средство остава още за нашия народ, и това е да основем едно заведение в гр. Киев като най-близък до нас град (. . .) В Киев нашите младежи (. . .) да следват в духовните училища. По този начин ще получават многообразно възпитание и общи славянски чувства, та като се върнат в България, ще бъдат полезни като свещеници, проповедници и учители на българския народ."[6] Темата за обучението на българските

---

[2] Д-р Иван Селимински. Съчинения. С., 1989. с. 43.
[3] Пак там, с. 367.
[4] Пак там, с. 370.
[5] БИС. Кн. 3, 1905, 33—34.
[6] Пак там. Прошение до Киевския митрополит Филарет . . ., (8-II-1847), с. 5 1.

младежи в различни славянски страни е постоянна в творчеството на Селимински.

От непосредствената защита на българите като славяни от нападките на фанариотите той преминава към проблема за защита на славянското единство като цяло. Смята, че идеята за славянското единство е критикувана от турските владетели и от представители на Гръцката патриаршия. В интересния си отговор на статия на в. „Имера“ от 11. IV. 1858 г. той изрично подчертава, че славяните имат добри чувства към власи, гърци, албанци, те са близки с тях. Славяните винаги са помагали на своите съседи и особено на гърците в тяхната революция през 20-те години на XIX в. Затова твърденията на в. „Имера“, че славяните са недостоен народ, са измислици и непотвърдени с факти политически твърдения; „. . . славяните от векове си имат своя славянска народност, която постоянно се развива, като се основава върху великото славянско семейство и върху своята сила в Европа и Азия . . .“[7] В края на статията си Селимински призовава към гръцко-славянско разбирателство върху равноправна основа.

През същата година в меморандум до руски дипломат той критикува остро усилията на великите сили да откъснат българите от другите славяни, което съвпада с политическите интереси на Турция. „Всичките агенти искат да ни убедят, че не сме клон от великото славянство, че нашата религия е unice, зависима от Рим, че (. . .) нямаме никакво сходство нито политическо, нито религиозно с другите славяни, а особено с Русия.“[8] На тази основа се обосновава възгледът, че Русия трябва „като велика европейска сила и като едноплеменна, едноезична и едновярна с България да се залови сериозно с тоя въпрос. Неприлично и непростимо е България след петвековно робство да търпи още безброй бедствия, като храни само надежда, че ще бъде спасена от руските императори и от добрите руси, а накрая да бъде изоставена на разположение на Англия и Австрия.“[9]

Д-р Селимински обогатява и разширява идеята за славянското единство със специалните си изследвания за русофилството и панславизма. Във връзка с това той написва няколко студии и статии, сред които две имат особено важно значение, а именно: „Политиката на Русия и на великите държави към Турция и подвластните ѝ народи“ (Каларaш, 31. VIII. 1859 г.) и „Русия, панславизъм и русофилство“ (1860).

Първата студия е анализ на следствията от Кримската война (1853—1856). В нея се разкрива печалното положение на българския народ като последица от политиката на великите европейски сили против Русия и в защита на Османската империя. Разочарованието от действията на Великобритания, Австрия и Франция, изоставили славянските народи, е огромно сред българския народ. Селимински подробно разглежда върху основата на много исторически факти отрицателното отношение на трите велики държави — Англия, Австрия, и Франция, не само към Русия, но и към славянството изобщо, а това означава подкрепа на Турската империя и увековечаване на робството на южните славяни. Тъкмо тук той разкрива отношението си към панславизма и славянофилството. Селимински намира, че Австрийската империя съзнателно е пречила на развитието на просветното движение сред южните славяни и е обявила панславизма за европейска опасност. „Кой през 1822 г. провъзгласи — пита Селимински — панславизма и го представи за ужасен звяр, готов да разкъса и изяде целия свят? — Австрия, която в същото време приканваше всички народи на земята да

[7] Пак там, с. 60.
[8] Пак там, 62—63.
[9] Пак там, с. 63.

се надигнат и избавят, като унищожат този многоглав славянски змей — **панславизма**."[10] За него панславизмът е естествена идея на славянството за самозащита и израз на стремежа към взаимност и взаимопомощ. В борбата срещу Русия австрийските управници се съюзяват с всички антиславянски сили и ратуват за запазването на Османската империя. Австрия забравя ролята на славяните в защита на нейната цялост и суверенитет в историята на XIX в.

На основата на този анализ Селимински прави заключението, че докато Великобритания, Австрия и Франция са против културно-просветното и политикоосвободителното движение на славянските народи в Османската империя, то Русия е техен естествен съюзник и покровител. Изброяват се и се разглеждат огромно количество исторически факти и примери от политиката на Русия през XVIII и XIX в. Стига се до извода, че южните славяни, както и Гърция, Влахия и Молдова могат да се надяват само на руска помощ. „Нашият български народ (. . .), като виждаше големите жертви, които Русия прави за православните народи (. . .) се увери, че тя като едноверска и еднородна се грижи най-много за него и че ще дойде време, когато и него ще възкреси от мъртвите за свободно политическо съществуване. (. . .) Преданността на нашия народ към Русия относно земното му съществуване е равносилна на вярата и пълната му надежда в Бога."[11] Българската младеж, която има възможност да се учи в руските учебни заведения, може да черпи от извора на славянството жива вода и да формира национално и общославянско съзнание. И оттук произлиза силният стремеж за единение на славянското семейство. „Народът ни се убеди, че русите, поляците, чехите, моравците, хърватите, каринтийците, далматинците, илирийците, бошнаците, херцеговинците, черногорците, сърбите (. . .), всички тези са наши братя, от един и същ произход, на брой 120 милиона, всички просветени, мощни, имащи голяма тежина на световните везни както поради многочислеността си, така и поради естествените си качества, характерни за великия славянски род."[12] По такъв начин Селимински довежда разсъжденията си за ролята на Русия в съдбата на южните славяни до идеята за всеславянското братство, славянската взаимност и необходимостта от българо-руско единство.

Във втората си студия „Русия, панславизмът и русофилството" д-р Селимински отначало разглежда цялостната политика на Русия (като се започне от дейността на Петър Велики) за самоутвърждаването ѝ като велика държава и изработване на трайна политическа концепция за защита на славянството и на християнските народи, които живеят в угнетение под османско владичество. В този пункт се преплитат и противостоят интересите на великите сили и Русия. Защитата на поробените славянски народи намира конкретен израз и в отношението на Русия към България. През първата половина на XIX в. проучват и изследват българската история, старини и стремежа за народностно единение руските учени Юрий Венелин, Виктор Григорович, Погодин, архимандрит Порфирий и др., които събуждат интереса на славистите и на учения свят към българите като поробен славянски народ[13].

Българският народ със съдействието на Русия започва борба против три основни злини — политическата власт на турската държава, духовната зависимост от Гръцката патриаршия и всеобщото невежество и „(. . .)

[10] Д-р Иван Селимински. Избр. съч. С., 1979, с. 212.
[11] Пак там, 224—225.
[12] Пак там, с. 236.
[13] Пак там, с. 262.

оттогава се въведе за нас понятието за народност, като се призна народността ни, която до тогава не се признаваше, а се включваше във верското понятие — гърци“[14].

Върху основата на обосноваването на идеята за народността се обогатява и идеята за славянската взаимност. „Народът започна да се грижи за езика си, да изучава историята си, да познава едноутробните си братя и с радост се свърза с тях, за да се причисли и той към сродното му славянско семейство.“[15] В тази студия той отново повтаря тезата си за единството на всички славяни и като ги изброява, прави ново заключение, че славяните са „велико, културно и мощно племе с значителна тежест на световните везни.“[16]

Оттук се заражда и развива панславизмът, смята Селимински. „Това дело не остана за дълго неизвестно и то породи идеята за панславизма, която се оказа опасна за останалите европейски държави, особено за германците. Макар и развила се на запад, тази идея се оказа толкова опасна за тях, че германците призоваха всички неславянски народи на борба за възпрепятствуването на подетото от Русия единение на славянството.“[17]

Главният аргумент от гледна точка на Селимински, който се издига от гърците, е, „че с нашата преданност към останалите славянски народи и особено към Русия подготвяме своето ново робство“[18]. Тази заплаха е фалшива, смята той. Това е така, защото: „Русия има толкова просторна земя и толкова милионен народ, та с присъединяване на България или без нея каква ще ѝ бъде ползата или вредата? Но като освободи България от позорното робство, нейната полза и слава ще бъдат големи.“[19]

Във връзка с тези разсъждения Селимински се стреми да разкрие тенденциите в политическото развитие на балканските народи и от тази гледна точка намира, че славянските и християнските народи, които са били свързани с Русия, са имали исторически успехи.

Европейската история пък показва, че и славянските народи, които са под влиянието на западната църква, възприемат идеята за славянско единство и се стремят към панславизма. Основният извод, който следва от изложението на Селимински, е, че основата на панславизма е русофилството. Предполага ли панславистичната доктрина, защитавана от българския славянофил, пълно сливане на отделните славянски народи в обща сплав — уеднаквена и обезличена? Не е ли панславизмът основа за всеобщо руско господство над славянството и поглъщане на малките славянски народи от „големия“ брат и „покровител“?

Анализът на панславистичната концепция на д-р Иван Селимински, изложена в цитираните две студии, както и в редица писма и по-малки статии, ни убеждава, че славянофилът Селимински решително отхвърля по-горе формулираните исторически възможности. Той е горещ привърженик на тезата за историческата обособеност и реалната самостоятелност на всеки славянски народ в рамките на всеславянското единение и на славянската взаимност. Панславистичното обединение е единство от суверенни народи. Панславизмът е велика идея за освобождението на поробените славяни, за защита на разединените славянски народи, за покровителство на малките славянски народи от Русия. Теоретична предпоставка за това са

[14] Пак там, с. 263.
[15] Пак там.
[16] Пак там.
[17] Пак там, с. 267.
[18] БИС. Кн. 11, 1930, с. 87.
[19] Пак там.

убежденията, че „сегашният век не е век на вярвания, а век на здравия и положителния разум“[20]. Едновременно се изтъква и обстоятелството, че историята е дала редица поуки, които се опират и на природните закони. Една от тези поуки, важаща за всички народи, в това число и за славянските, е, че малкият народ, за да се противопостави на гнета на по-силния, търси възможност да се сближи с друг народ, като е уверен, че ще намери истинско съчувствие и подкрепа, и преди всичко се сближава с еднородните и едноверните народи. „Увереността в бъдещето щастие, която силният едноверен братски народ се опитва да вдъхне на по-слабия си и страдащ брат, ни кара да търпим теглото, като настойчиво пазим *вярата, нравите, обичаите* и *народността си*.“[21]

Вече знаем отношението на Селимински към славянството и необходимостта българският народ да се приобщи по-тясно към свободните славянски народи и преди всичко към Русия, която има историческата мисия да покровителствува малките и поробените славянски народи.

В тази светлина ще разгледам участието на д-р Иван Селимински в тържествата във Велеград и Прага през 1863 г. по случай 1000 години от моравската мисия на Кирил и Методий. Селимински е избран за делегат за всеславянските тържества в Чехия от Браилската българска община, една от най-активните български общности в чужбина. Селимински е представител не само на Браила, но и на целия български народ[22]. От историята на Българското възраждане документално е установено, че българската общност в гр. Браила е играла голяма роля в развитието на освободителните процеси на българския народ и особено в борбата за независима автокефална църква и за народна просвета, култура и наука. Неслучайно в 1869 г. в гр. Браила се създава Българското книжовно дружество (предшественик на БАН). Един от най-активните дейци сред тази общност е Иван Селимински.

Интересно и необходимо е да отбележа, че схващанията за славянската взаимност, развити при участието му в славянския събор, и оценките, дадени от него на това историческо сборище, се предхождат от няколко негови работи от началото на 60-те години, които са тяхна теоретична основа. Сред тези изложения най-много заслужават внимание „Религията, духовенството и църковния ни въпрос“ (27. XII. 1860 г.) и „Български църковен въпрос“ (1862)[23]. Първата статия-писмо е характерна с концептуалното си изложение върху историята на религията, християнството и православието.

Във второто съдържателно изследване нас ни интересува постановката на въпроса за светата троица като символ на славянското единство. Троицата той схваща като природен феномен и като основен принцип на християнството.

Специфичните особености на троицата в контекста на славянската взаимност се изразяват в това, че славяните имат общ произход, общ език — създаден от апостолите Кирил и Методий, и обща вяра. На тази основа е и общото бъдеще на славяните. Този основен тезис на Селимински за същността на панславизма намира различни формулировки, но основата му е неизменна. Така при разглеждането на проблема за необходимостта от съзна-

---

[20] Д-р Иван Селимински. Избр. съч., с. 267.

[21] Пак там, с. 266.

[22] За ролята на Българската браилска община през XIX в. и за избора на д-р Иван Селимински като делегат вж.: Арнаудов, М. Цит. съч., гл. XIII, 385—426; Кристанов, Ц., И. Пенаков, С. Маслев. Цит. съч., 283—290; Жечев, Н. Браила и българското културно национално Възраждане. С., 1970, 173—175.

[23] Д-р Иван Селимински. Съчинения.

телното изграждане на славянското единство в съчинението си „Българският църковен въпрос“, раздел „Църковната борба и нейният успех“, Селимински смята, че „ние славяните (. . .) притежаваме един и същ богослужебен език, едни и същи апостоли — Кирил и Методий, общ произход, обща родина и общо славянско бъдеще. . .“[24]

Но веднага трябва да се изтъкне, че той не противопоставя славянството на другите етнически общности, на другите вероучения и останалите християни. Той изтъква, че в българската църква при всяко богослужение всички „се молят преди всичко за мир в целия свят, за благосъстоянието на църквите и за тяхното съединение (. . .) българският народ приема, че всички християнски общини са части на един и същи град“[25].

И така, обединението на славяните върху общия произход, общия език и общите апостоли Кирил и Методий чертае общославянското бъдеще. Тази идея той развива и в студията си „Някои моменти от отношението на българите към съседните им християнски народи“ и по-специално в част II, обозначена „Историческа студия“. Разсъждавайки върху народния език като средство за овладяване на съвременните знания, Селимински бележи: „Говоримият ни език, който е дъщеря на църковния език, който пък е майка на всички славянски езици, които сега вече щедро помагат на по-малката си сестра — българския език. Нашите младежи, които знаят граматиката на старобългарския език, без затруднения се обучават в училищата на останалите славянски страни. Многобройното славянско семейство, което говори един и същ език, има едни и същи представи за добро и зло, притежава една и съща естествена и нравствена връзка.“[26]

На този фон и в този контекст трябва да се разглежда участието на д-р Иван Селимински в тържествата във Велеград и Прага по случай 1000 години от мисията на Кирил и Методий. Заедно с д-р Иван Селимински е определен за делегат и архимандрит Натанаил, по-късно митрополит Пловдивски (и Охридски). Натанаил поради неизвестни причини не взема участие в славянския събор.

Пълномощното, дадено на д-р Иван Селимински от българската община в гр. Браила[27], гласи: „Понеже през м. май 1863 г. се напълват 1000 години от приемането на християнството от нашите прадеди, вследствие на което събитие потомството извлякло грамадни блага, решено е да стане тържествен молебен до небесния отец в моравския град Велеград. Тъй като са поканени да присъствуват представители от всичките славянски племена, ние, живущите в крайдунавските княжества християни, славяни, изпращаме като наши представители в името на целия български народ д-р Селимински и архимандрит Добровски (Натанаил), които ще изкажат благодарност до небесния отец, дарител на всички блага, заедно с другите християни славяни и се молят „за мир на цялата вселена, за твърдост на св. черква и за целокупно съединение“[28].

По оценката на самия Селимински цитираното писмо-пълномощно е направило „такова благоприятно впечатление между нашите братя славяни, щото не мога да изразя това с думи“[29]. Интересно е да се отбележи, че пълномощията на Селимински като български делегат се потвърждават и

[24] Пак там, 239—240.
[25] Пак там, с. 244.
[26] Пак там, 347—348.
[27] За това е уведомена и българската община в гр. Букурещ. По въпроса вж. К р и с т а н о в, Ц., И. П е н а к о в, С. М а с л е в. Цит. съч., с. 284.
[28] БИС. Кн. 3, с. 96.
[29] Пак там, с. 96.

от Виенската българска община (Т. Райнов и А. Михайлов). Селимински се представя на д-р Владислав Ригер (30. IV. 1863 г.) — председател на Юбилейния комитет. По-късно, на 12. VII. 1863 г., Селимински взема участие в тържествата, което е отразено в чешката преса (Moravska Orlice. Т. 1, № 97, 7 юли 1863). За нас са крайно интересни възгледите, развити от Селимински по този повод.

В писмо до Браилската община от лятото на 1863 г. д-р Селимински предава не само впечатления от честването във Велеград и Прага, но и развива мислите си, които е споделял там с други делегати, и обосновава наново идеята за светата славянска троица. Хилядолетието от приемането на християнството от славяните е повод за поглед към историята на този велик преврат в съдбините на славянството. Селимински приема, че българският цар Борис пръв от славяните е покръстил българите в гр. Преслав в 862 г., а през 863 г. се е покръстил хазарският цар, „Трети Венцеслав, Моравски цар, в гр. Велеград", а по-късно други славянски народи. Тези съждения на Селимински почиват върху две схващания: а) за разпространението на християнството сред славяните преди дейността на Кирил и Методий; б) за покръстването и възприемането на християнството като държавна господствуваща религия.

По първия въпрос той смята, че обективните нужди са продиктували необходимостта от възприемане на християнството, и то непосредствено от светите апостоли — ученици на Христа. „Славянските племена понеже виждали, че тяхната стара религия не отговаряла на напредналото им обществено положение и че тя не хармонирала с изникналите тогава политически и религиозни идеи, почнали да приемат Евангелието от самите ученици на Христа, апостолите. Така апостол Павел разпространил Евангелието в Македония, Дардания, Мизия, Илария, Далмация, а апостол Андрей в източните страни Дация, Крим и пр."[30] В духа на славянския романтизъм Селимински твърди, че тогава, както и през XIX в., там са живели славяни. Интересно е да се отбележи, че и през XX в. има редица учени, които утвърждават тезата, че християнството се е разпространило сред южните славяни много по-рано от IX в. (Иван Йорданов, Емил Георгиев и др.)[31].

По втория поставен въпрос за държавното покръстване на славяните Селимински издига следната теза: „През IX в. славяните приели християнството и като господствуваща религия в своите държави. Това се дължи на съдействието на двамата солунски братя Кирил и Методий. Славяните отдават почит на паметта на двамата велики апостоли и остават верни последователи на тяхното учение. В България се празнува хилядагодишнината на 11 май 1862 г., тъй като на този ден (11 май) е починал св. Методий. В Русия е станало тържество през същия ден на същия месец 1863 г. в Моравия в гр. Велеград в 1863 г. 29 ст. ст. (9 юлий н. ст.). В последното тържество присъствуваха поклонници от всичките славянски земи. Това е голяма чест за св. славянски Апостоли, които съединили славянството в една вяра и писменост. Това тържество беше просто един израз на благодарност към великите дарители на славянството."[32]

Описаните два тезиса на д-р Селимински за покръстването на славянските народи и възхвалата на историческото дело на светите братя Кирил и Методий са изходната му позиция за основната му идея, че славяните са

[30] Пак там, с. 97.

[31] Йорданов, И. Северна Македония. С., 1906; Георгиев, Е. Славянская писменность до Кирилла и Мефодия. С., 1959, и др.

[32] БИС. Кн. 3, 97—98.

приели истинното, първичното евангелско учение. То лежи във фундамента на светата славянска троица. През последното хилядолетие — бележи той — единната църква се разделя между католицизма и православието. Тяхната взаимна борба, която до голяма степен е фалшива, пагубно е влияела на славянските народи. Неговото заключение е, че и двете висши духовенства — католическо и православно, — са експлоатирали невежеството на народите и са ги превръщали в свои роби, че и двете духовенства не са „се грижели за спасение на своето паство". Благодарение на заблудите, посети от двете църкви сред славяните в течение на векове, те „пренебрегвали народната, политическата и обществената си история, както и своите общи интереси, а се занимавали с безизходни глупави разисквания"[33]. Според Селимински най-много са пострадали от тези борби българите, които са забравили своите славянски корени.

Ходът на разсъжденията на Селимински не е случаен. Той упорито внушава мисълта за необходимостта от осъзнаването на специфичната славянска идея за собствено вероучение, построено върху Евангелието и осветено от делото и образите на апостолите Кирил и Методий. Логическият извод от историческите анализи и теоретичните построения на Селимински е: „ И така славянските племена, които приели християнството в същия език и от същите учители и Апостоли Кирил и Методий, отпосле се заблудили от гореказаните две враждебни помежду си духовенства. Вместо да останат всички славяни съединени в догмите на св. славянска троица, т. е. на християнството, славянската писменост и племенното родство, и да образуват най-силния народ от 120 милиона *съединени национално и религиозно* (к. а. — М. Б.). Те се разделили на няколко части — противодействуващи помежду си. Едните станали роби на римската черква, а другите на фенерската."[34] Историческата съдба на славянството е трагична и жестока. И днес, 130 години след историческите анализи на д-р Селимински, можем да кажем, че славянството не само е разединено, но се пролива славянска кръв от взаимни крамоли и нетърпимост.

В 60-те години на XIX в. Селимински е все още оптимист. Неговият исторически оптимизъм за славянското единство се базира на успехите на науката, културата, съобщенията и пресата на XIX в., които ще съдействуват за преодоляване на невежеството и укрепване на всеобщите истини. Към това той изрично подчертава, че: „Гениални мъже (Шафарик, Венелин и др.), надарени с превъзходен ум, с здрава логика, със силна воля и смелост, чрез своето нравствено влияние, право разсъждение, красноречие и с разни съчинения освободиха 120 мил. славяни от небесните заблуждения на западната и източната черква. Тези мъже доказаха, че всички славянски племена са приели своето естествено съществуване от общата природа, организирали своето политическо и обществено положение, получили християнството чрез ученията на славянските апостоли (освен чрез апостол Павел и Андрея през първите времена на християнството).

По този начин славяните са били съединени помежду си чрез *общата народност, еднакъв език* и *еднакво вероизповедание* (к. а. — М. Б.). Следователно този велик народ не принадлежи нито на западната, нито на фенерската, нито на друга някоя черква, но принадлежи на себе си, на своята славянска черква, на своя език, на своята народност. Следователно няма по-глупаво нещо от това, да се мисли, че някоя черква има божествени права върху един цял народ, и то в 19 век!"[35]

[33] Пак там, с. 98.
[34] Пак там, 98—99.
[35] Пак там, 99—100.

Приведохме този дълъг цитат, защото в него най-ярко е отразено заключението на Селимински за обективната нужда от славянска взаимност и единение, които са повеля на историята.

Честването на 1000-годишнината от приемането на християнството през юли 1863 г. във Велеград му вдъхва убедеността и вярата да заяви, че славянският свят се е събрал „да се запознае със своите едноезични, еднородни и едноверни славянски братя, за да покаже, че живее и копнее да възобнови старата връзка въз основа на св. догма, на св. славянска троица“[36]. По-късно Селимински в прочувствена реч пред учениците и преподавателите на Централното българско училище в гр. Болград изтъква приноса на българските земи в европейската култура и гордостта на българите от делата на своите сънародници.

„А нашите свети праотци, братята св. Кирил и Методий — говори той, — научиха на писменост, просветиха и свързаха в едно всички племена с великата и обществена догма на светата троица, която се състои в едно име, един общ език и една обща книга на вярата. И наистина, като направите подробен анализ и на свещената славянска троица, ще се уверите, че по-висше и по-обширно понятие от нея никой народ, стар или нов, не е могъл, нито може да даде или да реализира. Някои инородци пожелаха такава слава, като коварно присвоиха нашите гореспоменати праотци, напразно ги дадоха на народа си като празнична слава, която по право принадлежи само на нашия народ.“[37]

И така Селимински не само отново и отново повтаря тезата си за светата троица, но приема, че това е оригинално славянско творение. Тъкмо това е теоретичната основа за славянската взаимност и славянското обособяване в културния свят. А всичко това е възможно благодарение на историческото дело и апостолската мисия на св. братя Кирил и Методий.

Ще завърша изследването си с подчертаване на дълбоката убеденост и горещата вяра на Селимински в неминуемото тържество на славянския дух като символ на единение и културен разцвет.

„Благодарение на Шафарик, Венелин и на много други учени славяни, които с филологическите си изследвания откриха свещените лица на светата троица, с които св. Кирил и св. Методий успяха да извършат най-голямото от човешките неща на земята, сега с нея си служат повече от 100 милиона благочестиви човеци, които се подкрепят и поддържат един друг. Сега мисълта за духовно единство се носи като Божия дух над целия славянски свят. Ще дойде време, когато тази мисъл, като слово божие, ще стане плът и ще се всели в тях.“[38]

---

[36] Пак там, с. 100.
[37] Д-р Ив. Селимински. Съч., 309—310.
[38] Пак там, с. 310.

РУСЕЛИНА НИЦОЛОВА

МЯСТОТО НА СЕМАНТИЧНИТЕ РОЛИ В СЪПОСТАВИТЕЛНОТО ПРОУЧВАНЕ НА СЛАВЯНСКИТЕ ЕЗИЦИ

За разлика от някои нови понятия в езикознанието, към които се проявява интерес през определен период, а после биват изоставени, семантичните роли (дълбоките падежи, семантичните падежи, тематичните отношения) са понятие, което, макар и с определени различия в обема и съдържанието му, е намерило място в концептуалния апарат на много съвременни лингвистични теории (напр. тагмемиката, функционалната граматика на М. А. К. Халидей, функционалната граматика на С. Дик, стратификационната граматика на У. Съливан, семантиката на У. Чейф, граматиката на ролята и референцията на У. А. Фоли и Р. Д. ван Валин-младши и др.) и е използувано както при описанието на отделни езици, така и при съпоставителното и типологическото проучване на езиците[1].

Схващанията за семантичните роли претърпяват значително развитие от появата на получилата огромен положителен и критически отзвук студия на Ч. Филмор „The Case for Case" (1968). Обикновено Филмор се смята за родоначалник на теорията за семантичните падежи, но не бива да се забравят и стимулите за развитието на тази теория от работите по лексикална семантика на Дж. Грубер (1965) и Р. Джакендоф (1976), в които т. нар. „тематични отношения" (съответни приблизително на семантичните роли) се представят като деривационни от експлицитно изразената семантична структура на предикатите.

Семантичните роли са елемент от описанието на вътрешната семантична структура на изказването на равнище, по-ниско от пропозиционното равнище. Семантичните роли конкретизират семантичните отношения между предиката и неговите аргументи, т. е. те означават синтагматични, а не парадигматични отношения. На първо място, семантичните роли определят отношението към предиката на ядрените аргументи (core-arguments), представени синтактично като подлог и пряко допълнение. Семантичните роли характеризират преди всичко актантите, като от сирконстантите (по терминологията на Теньер) предимно локативът намира място в класификациите на ролите у редица автори. Това се дължи както на факта, че при много глаголи за местоположение и движение локативът е задължителен аргумент (напр. *Книгата е на масата, Аз отивам на гарата*), така и на възможността локативът да „се издигне" до ранга на ядрен аргумент —подлог или допълнение, срв.: 1) *Тухлите са натоварени* ***в камиона***; 2) ***Камионът*** *е натоварен с тухлите*; 3) *Натовариха* ***камиона*** *с тухлите* — и в трите изречения подчертаният именен израз играе ролята на локатив, като разли-

[1] Библиографски данни за такива работи вж. в обзора на Бенатова (1979).

чието между (1), от една страна , и (2) и (3), от друга страна, както е известно, е това, че в (2) и (3) се посочва, че камионът цялостно е използуван, докато в (1) няма такава информация.

Каква е същността на семантичните роли? Представляват ли те семантични примитиви, елементарни единици? Имат ли универсален характер или езиците могат да се различават по семантичните роли, отразени в тях? По какъв критерий и с какви процедури се определят семантичните роли? До убедителен отговор на тези въпроси, далеч обаче не окончателен, се стигна след преодоляване на редица теоретични затруднения, породени от първата студия на Филмор (1968) за падежите. Това преодоляване е резултат на дългогодишен труд на много езиковеди, в това число и на самия Филмор.

Първоначално Филмор смята дълбоките падежи, в които се включват агентив, инструментал, обектив, фактитив, локатив, бенефактив и може би и някои други според него, за категории. Те представляват „множество универсалии, може би вродени, понятия, идентифициращи някои типове съждения, които човек може да изказва за събития, които стават около него — съждения за нещата от такъв вид като 'кой е направил нещо', 'с кого се е случило нещо', 'кое е подложено на изменение'"[2]. Езиците се различават от гледна точка на повърхностната реализация на дълбоките падежи, която може да бъде осъществена чрез падежна флексия в именната група, чрез предлози и следлози, чрез определен словоред, чрез падежни показатели в глагола и др.

Всеки глагол има определена падежна рамка — неговото обкръжение, в което се включват задължителни и факултативни падежни елементи. Глаголите се делят на класове в зависимост от тези падежни рамки, а семантичната характеристика на глаголите ги съотнася или със специфични падежни елементи в обкръжението им, или с елементи с определени признаци (от вида на 'одушевеност'), които се въвеждат като задължителни при отделните падежи.

В по-късната си студия „The Case for Case Reopened" Филмор се отказва от когнитивно-онтологичната трактовка на семантичните падежи и възприема комуникативния подход. Като излиза от основната теза, че значенията се обуславят от ситуациите, той дели частите на съобщението на две групи: части, които влизат в перспективата, и части, които са извън перспективата. Изказването предава само част от определена ситуация, която съществува в нашите представи, като при това върху ситуацията се налага определена перспектива чрез принципите за избор на субекта и йерархия на падежите. При всяка своя употреба предикатът задава определена перспектива. Граматичните функции на имената, които означават елементи от тази перспектива, отчасти се определят от йерархията на дълбоките падежи. Като признаци, осигуряващи изпъкване на даден елемент и благоприятни за включване в перспективата, Филмор сочи: 'човек', 'изменение на състояние или на място', 'определеност' и 'тоталност'. В крайна сметка Филмор стига до извода, че при падежния анализ трябва да се различават две неща: а) анализ на ролите на участниците в ситуацията; б) условията, при които говорещият може да направи избор за включване на определени участници в перспективата чрез определяне на структурата на изречението чрез ядрените граматически отношения (субект и обект).

---

[2] Филлмор, Ч. Дело о падеже (рус. превод на „The Case for Case" (1968). — В: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 10. М., 1981, с. 405.

Филмор обаче, както и много други автори, не дава ясен и определен отговор за същността на семантичните роли. Единствено граматиката на ролята и референцията (по-нататък ГРР) на Фоли и Ван Валин-младши предлага логически издържан отговор на този въпрос. Като излизат от работите на Грубер (1965) и Джакендоф (1976), Фоли и Ван Валин приемат, че семантичните роли са **деривационни** от експлицитно представената логическа структура на предикатите. В ГРР се възприема семантичната класификация на предикатите в английски на Д. Даути (1979), основаваща се на известната класификация на З. Вендлер. Като използува методологията на граматиката на Монтегю, Даути представя логическата структура на четирите основни класа предикати, като постулира един хомогенен клас глаголи — статични предикати, и от него с помощта на три или четири оператора и конектора извежда останалите три класа. Ето най-обобщения вариант на тази класификация: state verbs — **predicate′** (*x*), achievement verbs — BECOME **predicate′** (*x*), activity verbs — DO (*x*, [**predicate′** (*x*)]), accomplishment verbs — ∅ CAUSE ψ (когато ∅ нормално е activity verb, а ψ — achievement verb). При това глагол от един клас може да се превърне в глагол от друг клас в зависимост от синтактичното обкръжение, което променя логическата структура на предиката — например един активен глагол може да се превърне в accomplishment verb, ако е свързан с определена цел, срв. *walk — walk to the story*. Обратно, някои accomplishment verbs могат да се превърнат в активни глаголи, ако обектът им е генерично име или съществително, означаващо вещество, срв. *eat popcorn — eat a bag of popcorn*. Класификацията на Даути отчита и двудялбата на глаголите на агентивни /неагентивни, както и темпоралната характеристика на процеса от гледна точка на темпоралната логика с интервали. За всички видове глаголи в класификацията се предлагат диагностициращи тестове с морфологичен, синтактичен или семантичен характер[3]. Интересно е да се отбележи, че в ГРР класификацията на Даути, направена за английските предикати, се прилага към език от съвсем друг тип (лакота), където намира учудващо потвърждение в деривационната морфология на глагола. Там субектът на активните и на неутралните глаголи, означаващи състояние, се изразява с различни прономинални префикси.

Възниква въпросът, какво общо има подобна семантична класификация на предикатите със семантичните роли на техните аргументи. Оказва се, че общите семантични признаци на един клас глаголи обуславят еднаквата логическа структура на пропозициите, които те образуват, което пък води до еднаквост на семантичните роли на техните аргументи. Например статичните предикати означават състояние или локация. В първия случай предикатите имат един аргумент, който изпълнява ролята на **пациенс** (например *Иван е добър*). Когато означават локация обаче, статичните предикати имат в логическата си структура абстрактния двуместен предикат **be-at′** (*x*, *y*), където *x* е локализираният елемент, изпълняващ семантичната роля **тема**, а *y* е мястото и изпълнява семантичната роля **локатив**, напр. *Котката (x) е на килима (y)*. Същата локалистична трактовка се прилага и към предикатите, означаващи притежание, и към предикатите за перцепция и когнитивна дейност. Активните предикати се делят на потенциално контролирани и предикати за движение. В първата група се различават контролирани предикати с логическа структура DO (*x*[(**predicate** (*x*)]), където *x* изпълнява семантичната роля **агенс,** и неконтролирани предикати с логическа структура **predicate′** (*y*), където *y* изпълнява семантичната роля

[3] Семантичната класификация на Даути предаваме според описанието ѝ у Foley, W. A., R. D. van Valin Jr. Functional Syntax and Universal Grammar, Cambridge—London—New Rochelle—Melbourne—Sydney, 1984, 36-47.

ефектор. Предикатите за движение имат логическа структура **fall′** (*x*), където *x* изпълнява семантичната роля **тема**.

Така по твърде икономичен начин само с помощта на пет семантични роли (тема, локатив, пациенс, агенс и ефектор) се представят семантичните отношения на всички класове предикати с техните аргументи. Друг е въпросът, дали този анализ с твърде високо равнище на абстракция може да бъде адекватен във всички случаи. Така например се предлага като диференциален признак в логическите структури на глаголите за локация (**be-at′**) и на глаголите за притежание (**have**) единствено различието в реда на аргументите от гледна точка на повърхностната им реализация (sic!) в английски, срв. *The cat is on the mat — John has the book*, но как бихме могли да разграничим логическата структура на изречения като българските *Тази книга е на масата* и *Тази книга е на Иван*, в които словоредът на темата и локатива е един и същ?

Ценен принос на ГРР е твърдението, че аргументите могат да се съотнасят и с конституентни предикати от логическата структура на предиката, например в един от вариантите на логическата структура на изречението *Joan broke the glass* е [**do′**(Joan)] CAUSE [BECOME **broken** (glass)], glass е пациенс към стативния предикат BECOME **broken**, както и в другите варианти, които се различават по това, дали действието е целенасочено, т. е. с него се е целяло именно счупването на чашата, или не.

Докато първоначално Филмор смяташе, че всеки именен аргумент може да изпълнява само една семантична роля, в ГРР се обръща внимание и на случаите, когато именен израз изразява едновременно две роли, тъй като е едновременно аргумент на два конститутивни предиката, например в изреченията *The man hit the cane against the wall*; *The man hit the wall with the cane* логическата структура е [[DO (man, **Ido′** (man)]) [CAUSE **Ido′** (cane)]] CAUSE [BECOME **be-at** (cane, wall)], като the cane е **ефектор-тема**, тъй като е аргумент и на двата предиката (конститутивни) **do′** и **be-at′**, а wall е локатив.

ГРР допуска и по-нататъшна диференциация на семантичните роли на едно по-ниско равнище на семантичен анализ. Така например се различават три вида локативни релации: **позиционен локатив** при предикатите от вида **be-at′** (*x, y*), **локатив-цел** или **получател** при предикатите от вида BECOME **be-at′** (*x, y*) и **локатив-източник** при предикатите от вида BECOME NOT **be-at′** (*x, y*).

Разглеждането на семантичните роли в ГРР като деривационни от конститутивната структура на предикатите спомага да се избягнат всички теоретични затруднения от разглеждането на семантичните роли първоначално като семантични примитиви, когато те доста произволно се определяха от гносеологично-онтологична гледна точка. Несъмнено е обаче, че определянето на логическата структура на предикатите може да става по различен начин в зависимост от нивото на абстракцията на анализа. Това пък от своя страна ще доведе до определяне на различни семантични роли. Можем напълно да се съгласим с П. фон Поленц, който подчертава, че списъкът на ролите ще изглежда в известна степен различно в зависимост от целите на проучването, в зависимост от това, дали ролите се използуват за осветляване на синтактични проблеми, на словообразуването, на лексикографски проблеми при съставяне на речници, на стилистични въпроси, или при лингвистичната обработка на данни[4].

[4] Polenz, P. von. Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen—Lesen. Berlin—New York, 1985, p. 169.

Тъй като означават отношение, не е достатъчно за семантичните роли описание само на семантичната структура на предикатите, а и описание на релевантните семантични признаци на именните аргументи. Докато в областта на семантичната класификация на предикатите има напредък след прилагане на компонентния анализ, то в областта на именните аргументи липсва подобна системна разработка — посочвани са като релевантни за отделни роли както качествени признаци, като 'човек', 'одушевеност', така и признаци във връзка с квантификацията, като 'определеност' и 'тоталност'. Някои интересни наблюдения за връзката между квантификацията на именните аргументи и аспекти на предиката (в най-широк семантичен смисъл) са направени в аспектната теория на Веркьоил (1971) и от неговите последователи (за български например Линдстет (1985) и Кабакчиев (1992), но за съжаление в тези проучвания не са взети предвид семантичните роли на аргументите.

Трябва да отбележим, че семантичните роли трябва да бъдат определени в два аспекта: 1) от гледна точка на отношението им към предиката, на който са аргумент (този предикат може да бъде и конститутивен); 2) чрез диференциране спрямо другите именни аргументи на този предикат, ако той е многоместен.

Що се отнася до отношенията между именните аргументи на един и същ предикат, те при запазване на основното противопоставяне между тях могат да варират и да се обогатяват в зависимост от това, какви допълнителни признаци притежават обектите, означени в изказването. Например в изреченията с глаголи за движение се откриват две семантични роли: тема (обект, който се движи) и локатив (обект, спрямо който е ориентирано движението по някакъв начин). В изречението *Мария взе цветята от масата*, където тема е *цветята*, а локатив *от масата*, отношението между двете семантични роли се допълва с отношението статичност/ движение. Това противопоставяне не е налице обаче в изречението *Мария хвърли цветята от движещия се влак*, тъй като и темата (*цветята*), и локативът (*от движещия се влак*) означават движещи се предмети. При това влакът е едновременно аргумент на два предиката — локатив в логическата структура на главния предикат *хвърли*, тема в логическата структура на номинализирания второстепенен предикат *движещия се*.

По принцип в едно изречение не може да има два аргумента към един и същ предикат с една и съща семантична роля. На това твърдение обаче противоречат някои случаи от славянските езици, като бълг. *Болят ме ръцете*, чеш. *Bolí mě zuby*, където на лицето и на частта от неговото тяло се приписва ролята на пациенс. При това семантиката на изречението имплицира отношението **част: цяло** между двата именни аргумента. Явно е, че в случая е необходимо да се въведат две модификации на пациенса: пациенс$_1$ (одушевен) и пациенс$_2$ (неодушевен, част от пациенс$_1$). От гледна точка на макроролите **актор** и **търпящ** в ГРР обаче се явява съществена разлика — единствено пациенс$_2$ е търпящ, т. е партиципант, който е засегнат в ситуацията, и има най-високия ранг в синтактичната структура. Да видим обаче какво ще се получи, ако одушевеният предмет бъде издигнат до този ранг. За целта трябва да променим логическата структура на предиката — *Аз имам болки в ръцете*. От гледна точка на ГРР отново се получава съвпадение на семантичните роли на *аз* и *в ръцете* — и двата израза играят ролята на локатив, като *аз* има макроролята **търпящ**.

Необходимостта от въвеждането в ГРР на макроролите **актор** и **търпящ** — двата аргумента на транзитивната предикация, е свързана с необходимостта да се намери връзка между семантичните роли и синтактичните от-

ношения. Тези макророли, особено актьорът, който е аргумент на предиката, означаващ партиципант, който извършва, произвежда, провокира или контролира ситуацията, представена от предиката, са твърде важни за граматиката на всеки език, тъй като влияят силно върху твърде много граматически процеси. Затова актор и търпящ (undergoer) в ГРР се смятат напълно основателно за универсални семантични отношения. Актьорът е обединение на няколко семантични роли (агенс, ефектор и локатив, пряко свързан с предиката), както и търпящият (пациенс, тема, локатив). Коя именна група в даден случай ще бъде актор, зависи от определена йерархия на семантичните роли, според която по-нискостоящият член в йерархията може да стане актор, ако в изказването не фигурира по-високостоящият член. Прототипният актор е агенс, ако той не фигурира в изказването, актьорът може да бъде ефектор и т. н. По-труден е изборът на търпящ, тъй като за него не могат да се формулират строги йерархични отношения, както при избора на актор, ако при някои глаголи има повече от една възможност за такъв избор. Ясно е обаче, че прототипният търпящ е пациенсът. Ценна е идеята на ГРР за семантичен континуум от различни семантични роли, на двата полюса на който стоят агенсът (прототипният актор) и пациенсът (прототипният търпящ), йерархиите на ролите са насочени в двете противоположни посоки, като в средата се явява припокриване при някои роли.

По въпроса за повърхностното означаване на семантичните роли в ГРР се възприема теорията на Силверстейн[5]. Според него морфосинтактичният феномен на повърхностната падежна (ролева) маркировка е зависима променлива, чиито варианти са резултат от взаимодействието на четири независими променливи: лексикалното значение на именния израз, семантичните роли в изречението, синтактичното обкръжение на самото изречение, системата за дискурсна кореферентност, която се използува.

Към тези четири фактора бихме могли да добавим и пети: взаимодействието между чисто формалните средства за означаване на семантичните роли. За илюстрация могат да послужат следните примери: чеш. *Auto je koupeno Ivanem od Petra* — бълг. *?Колата е купена от Иван от Петър.* Логическата структура на двата примера е една и съща. Семантичната роля на *Иван* според ГРР е локатив-цел (реципиент), на *колата* — тема (предмет, който се премества от един собственик у друг), на *Петър* — локатив-източник, който се лишава от колата, но получава срещу нея пари — четвърти аргумент, който не фигурира в логическата структура на изречението, но е включен в лексикалното значение на *купя*. (За такива аргументи не се говори в ГРР, но те трябва да бъдат взети предвид при семантичния анализ, както се доказва убедително от Данеш и неговите сътрудници[6].) Локативът-цел и локативът-източник в чешки имат различна маркировка — с падежна флексия за творителен падеж и със съчетание на предлога *od* +род.-вин. п., докато в български маркировката е една и съща — с предлога *от* + обща форма на името, което прави изречението двузначно и не особено приемливо. Естествено, ако лексикалното значение на един от именните изрази позволява неговата семантична роля да бъде определена еднозначно в случая, изречението може да бъде напълно приемливо въпреки еднаквата падежна маркировка, напр. *Колата е купена от Иван от завода за коли.*

Членението на изречението от гледна точка на семантичните роли на именните аргументи на предиката влиза в отношение с редица други чле-

[5] Теорията на Силверстейн предаваме според Фоли, Ван Валин (цит. съч.).
[6] Daneš, F., Z. Hlavsa a kol. Větné vzorce v češtině. Praha, 1981.

нения: с членението на пропозиционната структура на изречението, с членението на семантични макроролн (както е в ГРР) или с друг вид семантично членение (както е например във функционалната граматика на Халидей), с граматичното членение на части на изречението (подлог, допълнение и т. н.), с различни видове комуникативни членения (напр. членението на изречението на ос (pivot) и останала част в ГРР, членението на тема и рема, на топик и коментар и др.), с комуникативно-когнитивни членения, като ситуация и перспектива (у Филмор), и др. Връзките на семантичните роли с всички тези членения образуват обширна проблематика, в която едва сега се навлиза.

Сравнителното и типологическото проучване на славянските езици имат нужда от теоретичен инструмент в областта на семантичните релации в изречението. В настоящия момент най-подходящ такъв инструмент ни изглежда граматиката на ролята и референцията, която освен всичко останало вече е приложена при типологически проучвания на най-различни езици. При това някои основни идеи на тази граматика (напр. компонентният анализ на предикатите, връзката на един именен аргумент с два конститутивни предиката и др.) са намерили място в славистичните проучвания като плод на самостоятелно развитие (срв. напр. работите на Апресян, Мелчук и Жолковски, Гак, Храковски и особено на Данеш и неговата група).

В славянските езици се наблюдават различия в ролевата маркировка, свързани не само със синтетичния или аналитичния им характер (български), но и различия в употребата на падежите и на предложните групи. Не е изключено да има и различия в най-широк семантичен план, различия в използуваната семантична мрежа от релации за предаване на еднакви ситуации. Затова като tertium comparationis може да служи логическата структура на изказването, за чието изследване дава добри теоретични предпоставки граматиката на ролята и референцията.

ЛИТЕРАТУРА

Апресян, Ю. Д. Лексическия семантика. М., 1974.

Бенатова, П. Падежна граматика и съпоставителните изследвания. — Съпост. езикозн., 1979, № 3, 82—88.

Гак, В. Г. Проблемы лексико-грамматической организации структуры предложения. М., 1967.

Гак, В. Г. К проблеме семантической синтагматики. — В: Проблемы структурной лингвистики. М., 1972, 367—395.

Гак, В. Г. Высказывание и ситуация. — В: Проблемы структурной лингвистики. М., 1973, 349—372.

Кабакчиев, К. Глаголно-именна съчетаемост и аспектуалност. С., 1992.

Мельчук, И. А., А. К. Жолковский. К построению действующей модели языка „смысл—текст". — Машинный перевод и прикладная лингвистика, 1969, II, 5—35.

Мельчук, И. А. Опыт теории лингвистических моделей „смысл—текст". М., 1974.

Филлмор, Ч. Дело о падеже. — В: Лингвистическая семантика. М., 1981, 369—495.

Филлмор, Ч. Дело о падеже открывается вновь. — В: Лингвистическая семантика..., 496—530.

Храковский, В. С. (ред.). Проблемы лингвистической типологии и структура языка. Л., 1977.

Чейф, У. Л. Значение и структура языка. М., 1975.

Daneš, F., Z. Hlavsa a kol. Větné vzorce v češtině. Praha, 1981.

Daneš, F. Věta a text. Studie ze syntaxe spisovné češtiny. Praha, 1985.

Dik, S. C. Seventeen Sentences: Basic Principles and Application of Functional Grammar. — In: Syntax and Semantics, 1980, vol. 13, Current Approaches to Syntax. London, 45-76.
Dowty, D. Word Meaning and Montague Grammar. Dordrecht, 1979.
Foley, W. A., R. D. van Valin Jr. Functional Syntax and Universal Grammar. Cambridge University Press, 1984.
Gruber, J. Studies in lexical relations. MIT. 1965. Dissertation.
Halliday, M. A. K. An Introduction to Functional Grammar. Bungay-Suffolk, 1985.
Jackendoff, R. Toward an explanatory semantic representation. — LI, 1976, 7, 89-150.
Lindstedt, J. On the semantics of tense and aspect in Bulgarian. Helsinki, 1985.
Polenz, P. von. Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesen. Berlin—New York, 1985.
Sullivan, W. J. Syntax and Linguistic Semantics in Stratificational Theory. — In: Syntax and Semantics, 1980, vol. 13. London, 301-328.
Vendler, Z. Philosophy in Linguistics. Ithaca, 1967.
Verkuyl, H. J. On the compositional nature of the aspects. Amsterdam, 1971.

ИВАН КУЦАРОВ

ИЗРАЗЯВАНЕ НА КОНКЛУЗИВНОСТ В СЛАВЯНСКИТЕ ЕЗИЦИ

1. **Проблемата за конклузива в съвременния български книжовен език.** Единно е мнението, че в съвременния български книжовен език съществува ред форми с еднородно съдържание, които наричаме конклузивни. Споровете се свеждат до семантичното съдържание на тези форми и до мястото им в системата от морфологични категории на българския глагол. При това не се оспорва еднородността на съдържанието. Най-често (като се приеме за начало Дьомина 1959 или още по-рано Андрейчин 1938) се говори за форми от типа *пишел е, писал е, бил е писал, щял е да пише, щял е да е писал*; като по отношение на формите от типа *писал е*, напълно съвпадащи с изявителния (у Герджиков 1984 — удостоверителния) перфект (или сегашно резултативно време — Пашов 1965), се изказват противоречиви мнения относно принадлежността или непринадлежността им към разглеждания ред форми. Конклузивната парадигма представяме по-долу, а преди това ще изразим собствените си разбирания по въпроса.

1.1. Формален показател на конклузива е актуализираната чрез морфемата *л* имперфектна морфема *-'а-/-е-/-а-*, която пък е носител на значението относителност или зависим таксис (вж. Куцаров 1987). Характерна за конклузивните форми е и последователната употреба на сегашната форма на спомагателния глагол *съм* във всички лица. Изключение правят само третоличните преизказни конклузивни форми. При това приемаме, че причастието *бил* представлява именно актуализирана имперфектна морфема (основа), тъй като представлява актуализиране на формите от типа *бях*, *беше* (вж. още Герджиков 1984, с. 245, и Чвани 1990). Актуализираната имперфектна морфема не присъствува само в аористната конклузивна форма *писал е*, която принадлежи основно към резултативната парадигма (маркираната част от категорията, която наричаме **вид на действието** — вж. Куцаров 1991, с. 249—258), но участвува и в конклузивната парадигма. Този факт също има формална основа — наличие на актуализираща морфема *л* и сегашна форма на *съм*. Както ще видим обаче по-долу, става дума за различен тип актуализиране на действието.

1.2. Най-спорен е въпросът за **семантиката на конклузива.** Според нас нейната същност е актуализиране на действието от гледна точка на говорещото лице, т. е. в момента на говоренето (вж. напр. Петков 1987; преди него подобно мнение вж. у Русинов 1968, Деянова 1968 и др.). Отбелязаната характеристика обаче в никакъв случай не може да се приеме за темпорална (Петков, Деянова, Кънчев 1960 и др.). Тук не става дума за отношение на действието към изказването, за неговата предходност, едновременност или следходност, защото действията, изразявани с конклу-

зивни форми, са винаги предходни на изказването и би трябвало да изравним значението на конклузива със значението на аориста. Става дума за оценка, и то субективна оценка, на говорещото лице за действието или резултата от действието. В този смисъл се солидаризираме с мнението на огромното мнозинство изследователи, че конклузивната семантика е субективномодална (Е. И. Дьомина, Ю. С. Маслов, Св. Иванчев, Г. Герджиков, Р. Ницолова, Р. Русинов, В. Станков, К. Чвани и др.; подробности вж. у Куцаров 1991, с. 2—214). В рамките на тази субективна оценка се наблюдават различни модални нюанси — предположение, умозаключение, обобщение, а и самото обобщение може да варира от несигурност до изказване на категорична увереност в действителността на събитието (вж. Герджиков 1984, с. 20—22 — у него се акцентува на субективността на информацията, докато ние наблягаме на субективността на оценката за действието). Следователно актуализирането на действието от позицията на говорещото лице (а това означава актуализиране с оглед на изказването) е субективномодална оценка за действието, значение от сферата на модалността.

Веднага трябва да направим паралел и с другия тип актуализиране — резултативното, носено от актуализираната чрез морфемите *л*, *н*, *т* аористна морфема. Това е вече друг тип актуализиране — към най-близък следващ във времето ориентационен момент, актуализиране от гледна точка на глаголното лице, а не на говорещото лице. При формите на немаркирания с други вербални значения перфект, сегашното резултативно (П. Пашов) или сегашното предварително време (П. Петков) — *писал е* — най-близкият следващ ориентационен момент (неговият резултативен момент — Г. Герджиков) е моментът на изказването. Именно поради това формите от този тип участвуват и в двете парадигми — конклузивната и резултативната.

1.3. Става дума за граматикализирана модалност, чието място естествено би трябвало да се търси в морфологичната категория наклонение. В съгласие с българската граматична традиция (вж. Андрейчин, Иванов, Попов 1957, с. 66; Стоянов 1964, с. 373; Граматика, 1983, с. 351, и др.) приемаме, че семантичното съдържание на тази категория се основава на **отношението на говорещото лице към действието** (вж. и Куцаров 1985, с. 70 и 103). Категорично възразяваме срещу разширяването на съдържателния обем на наклонението чрез включването на други (според нас несубективномодални) значения. В редица свои работи (вж. напр. Куцаров 1984) се постарахме да докажем, че преизказността не е наклонение. Още по-необмислени са твърденията, че в българския език изявителното наклонение е „по-особено" (вж. Андрейчин 1962, с. 95; Станков 1967; Русинов 1968) в сравнение с останалите езици. По принцип това е вярно, но няма никаква логика да се съпоставят немаркираните грамеми на една и съща категория в различните езици. На практика това означава да се съпоставят всички останали граматикализирани значения на дадената част на речта.

Отношението на говорещото лице към действието може да бъде два вида — субективно и несубективно, т. е. категорията наклонение се гради върху опозицията субективност—несубективност (с главно значение на немаркирания член обективност). Вече обосновахме становището си, че в морфологичната система на съвременния български език съществува ред форми с еднородно съдържание, изразено в структурата на езика, който нарекохме конклузив. Това съдържание има ясно изразен субективномодален характер, т. е. то е съдържание, което се основава на отношението на говорещото лице към действието: чрез конклузивните форми говорещото лице установява минало действие по пътя на умозаключението, обобщението или предположението. И дотук имаме основания да определим мястото на кон-

клузива в категорията наклонение, но ще добавим и други аргументи. Така например конклузивното значение се съчетава (съвместява) в рамките на една и съща словоформа със значенията от категориите лице (*пишел съм, пишел е*), число (*пишел е, пишели са*), време (*пишел е, щял е да пише*), залог (*бил е писан*), вид на изказването (*бил пишел*), вид на действието (*бил е писал*), статус (*не е пишел*), род (*пишел е, пишела е*) и т. н., но не се съчетава с маркираните значения от категорията наклонение — никой никъде не е отбелязвал нито като ексцерпция, нито като теоретична постановка конклузивни повелителни или пък конклузивни условни форми. Прилагането на принципа на А. И. Смирницки („Ни в какой словоформе не могут соединяться одновременно две категориальные формы одной и той же категории" — Смирницки 1959, с. 9) показва не само това, че конклузивът не принадлежи към категориите лице, число, време, залог и т. н., но и това, че не изгражда самостоятелна опозиция, която да стои в основата на нова морфологична категория. В никакъв случай не може да се приеме и тезата за участието на конклузива заедно с преизказността в една и съща сложна категория, поставена на йерархични отношения (категорията модус на изказването у Г. Герджиков — вж. Герджиков 1984; за подобна, но вече петчленна категория пише и Ал. Александров — вж. Александров 1988). Вече видяхме, че тези две значения могат да се съчетават в една и съща словоформа (*бил пишел* и др.). Освен това в посочената категория преизказността и конклузивът са единично маркирани членове, т. е. представят една и съща степен на йерархията в сравнение с немаркирания член, от една страна, и с двойномаркирания, от друга. В същото време става дума все за изказване. А на всеки е ясно, че преизказността сигнализира вторично изказване, препредаване на информация, докато конклузивът — първично изказване, той не предава отново друго изказване (повече подробности вж. у Куцаров 1991, с. 134—135 и 234—235). По подобни причини не можем да приемем и тезата на Ю. С. Маслов за едновременната принадлежност на конклузива и преизказността към категорията наклонение (вж. Маслов 1981, с. 192—193).

И така, несъчетаемостта с маркираните модални значения, от една страна, и ясно изразената субективномодална сематика, от друга, определят мястото на конклузива в морфологичната категория наклонение. Категорията има една немаркирана грамема — индикатив, и три маркирани грамеми — императив, кондиционал и конклузив, обединени от семантиката субективно отношение на говорещото лице към действието срещу несубективността (обективността), изразявана от индикатива. При това оставяме открит (на този етап) въпроса за наличието на други субективномодални грамеми в българския език.

2. **Изразяване на конклузивност в съвременния български език.**

2.1. Българските конклузивни форми.

2.1.1. Непреизказни нестрадателни форми.

2.1.1.1. За имперфект: *пишел съм, пишел си, пишел е, пишели сме, пишели сте, пишели са.*

Примери: „Свекърът ти крие оръжие против нас. *Готвел се е* и той да ни избива" (ПЗ). „И пак *е греело* слънцето" (С). „Оттук венецианците *са бранели* града" (Т).

2.1.1.2. За плусквамперфект: *бил съм писал, бил си писал, бил е писал, били сме писали, били сте писали, били са писали.*

Примери: „В Манастирската река пак *е бил слезнал* някой клисурски комита" (ПИ). „*Не са* го *били виждали* никога такъв" (АС).

2.1.1.3. За футурум претерити: *щял съм да пиша, щял си да пишеш,*

щял е да пише, щели сме да пишем, щели сте да пишете, щели са да пишат.
Примери: „Там *са щели да правят* кладенец за поста“ (ЧГ). „Знаете ли какъв *е щял да стане?*“ (ПХ).

2.1.1.4. За футурум екзактум претерити: *щял съм да съм (бъда) писал, щял си да си (бъдеш) писал, щял е да е (бъде) писал, щели сме да сме (бъдем) писали, щели сте да сте (бъдете) писали, щели са да са (бъдат) писали.*
Примери: „Всички налични факти дават основание да се мисли, че още преди да бъде арестуван, той *е щял да е напуснал* страната.“ „*Щял е да е написал* съчинението си, ако не са го били прекъснали.“

2.1.1.5. За аорист: *писал съм, писал си, писал е, писали сме, писали сте, писали са.*
Примери: „Защо се върна Нона? *Забравила е* нещо. . .“ (ЧГ). „Ба, кюпенци *са били*, слугинята *се е* пак *измамила*“ (ПИ).

2.1.2. Преизказни нестрадателни форми.

2.1.2.1. За имперфект: *бил съм пишел, бил си пишел, бил пишел, били сме пишели, били сте пишели, били пишели.*
Примери: „*Не съм бил можел* да свържа Черкювското поле със селото“ (АК). „. . . крещяха, че ги *били лъжели*, и искаха улични боеве и въстания“ (ИК).

2.1.2.2. За плусквамперфект форми няма.

2.1.2.3. За футурум претерити: *щял съм бил да пиша, щял си бил да пишеш, щял бил да пише, щели сме били да пишем, щели сте били да пишете, щели били да пишат.*
Примери: „*Щели били да орат* нивата. . .“ (ЧГ). „*Щели били да чукат* главите ни на камък“ (ЙЙ).

2.1.2.4. За футурум екзактум претерити: *щял съм бил да съм (бъда) писал, щял си бил да си (бъдеш) писал, щял бил да е (бъде) писал, щели сме били да сме (бъдем) писали, щели сте били да сте (бъдете) писали, щели били да са (бъдат) писали.*
Примери: „Преди петелът да пропеел, той *бил щял да се бъде отрекъл* трижди от него“ (ЛАн). „В същото време той *щял бил да е напреднал* значително“ (ДП).

2.1.2.5. За аорист: *бил съм писал, бил си писал, бил писал, били сме писали, били сте писали, били писали.*
Примери: „Следователят го обвинява в убийство на длъжностно лице, понеже *бил стрелял* по полицията“ (ИК). „Мнозина говореха, че *бил намерил* имане или пък *бил излъгал* на времето дядо Добри. . .“ (Ж).

2.1.3. Непреизказни страдателни форми.

2.1.3.1. За неследходност: *бил съм писан, бил си писан, бил е писан, били сме писани, били сте писани, били са писани.*
Примери: „Африка *е била съединена* не само с Индия, но и с Америка“ (ОТ). „Тя, Божана, бог да я прости, така ѝ *е било писано*“ (ЕП).

2.1.3.2. За следходност: *щял съм да съм (бъда) писан, щял си да си (бъдеш) писан, щял е да е (бъде) писан, щели сме да сме (бъдем) писани, щели сте да сте (бъдете) писани, щели са да са (бъдат) писани.*
Примери: „Той споменава още за някаква буря — дали *не сме щели да бъдем нападнати* тука и *уловени?*“ (ПИ). „Още една стъпка и Дочо *е щял да бъде изправен* пред съда“ (ТВ).

2.1.4. Преизказни страдателни форми.

2.1.4.1. За неследходност форми няма.

2.1.4.2. За следходност: *щял съм бил да съм (бъда) писан, щял си бил да си (бъдеш) писан, щял бил да е (бъде) писан, щели сме били да сме (бъ-*

дем) писани, щели сте били да сте (бъдете) писани, щели били да са (бъдат) писани.

Примери: „*Щял бил да бъде обезглавен*. Така се предполагало от всички." „Излизаше, че *щели били да бъдат нападнати* още преди пристигането на артилерията."

2.2. Освен чрез конклузивни форми в съвременния български език конклузивност се изразява и чрез всички типове неморфологични средства, характерни за останалите славянски езици. Поради ограничения обем на настоящата работа ще представим само някои от тях в рамките на съпоставителния материал по-долу (за подробности вж. Куцаров 1991, с. 309—328).

3. **Изразяване на конклузивност в останалите славянски езици.**

Конклузивната семантика не е граматикализирана в останалите славянски езици. Там тя се изразява с разнообразни неморфологични средства, най-характерните от които последователно ще представим.

3.1. Всички съвременни славянски езици притежават широк спектър от лексикални конклузивни модификатори (по-нататък — КМ) — частици и наречия. Те могат да се разграничат на предимно предположителни и предимно умозаключителни, но най-характерният тип са универсалните КМ, чиято семантика и функции на практика се изравняват със семантиката и функциите на актуализираната имперфектна морфема в съвременния български книжовен език.

3.1.1. Като универсални конклузивни модификатори (КМ) определихме *ведь, уж* в руски; *gotovo, seveda* в словенски; *мабыць, відаць, жа* в белоруски; *мабуть, же (ж)* в украински; *na pewno, chyba, więc* в полски; *asi, určitě, jistě* в чешки; *iste, ved', zrejme, určite* в словашки; *drje, dźe* в горнолужишки. За български и сърбохърватски е трудно да се определят универсални КМ. Най-близо до тази квалификация като че ли стои наречието *сигурно*. Трябва да се отбележи и фактът, че и при универсалните КМ преобладава предположителната модална отсянка.

Примери: Руски: „Те *са носели* досега гердани само от раковини и от зъбите на животни. . ." „*Ведь* они носили ожерлья из раковин или звериных зубов . . ." (ОТ). „Много *си бил* злопаметен." „*Уж* очень ты злопаметен" (ИК). Словенски: „Това мазане ми *е помогнало*. . ." „To maziljenje mi je *gotovo* služilo v korist. . ." (ВХ). „. . . той добре знае, че и друг път *е изпитвал* нещо подобно." „. . . in dobro je vedel, da je že tudi nekoč — *seveda* drugje doživel nekaj podobnega" (Ж). Белоруски: „*Били са* го днес. . . говедарите *са* му *правили* кушия. . ." „Яго сёння білі,. . . пастухі, *мабыць*, гоняліся за ім. . ." (С). „Те за това *са приказвали*." „Яны, *відаць*, і пра гэта гаварылі" (С). Украински: „Света Богородице, пак някоя християнска душа *са погубили*. . ." „Пресвята богородице, знову, *мабуть*, згубили якусь християнську душу" (ПИ). „*Не* ги *е купувал* сега." „Не купив *же*, їх тепер" (ПХ). Полски: „Ба, кюпенци *са били*, слугинята *се е* пак *измамила*." „Ba, to *na pewno* okiennice stukały, służącej znów się coś przywidziało" (ПИ). „Ага, тая сутрин *си стъпил* с левия крак." „Aga, *chyba* wstałeś dziś lewą nogą" (ВР). Чешки: „Синът му ни *е чул* и *е побягнал*." „Jeho syn nás *asi* uslyšel a vzal do zaječích" (ВР). „Хрътките *са видели* друг дивеч. . ." „To chrti *určitě* zahlídli jinou zvěř. . ." (ПИ). Словашки: „Света Богородице, пак някоя християнска душа *са погубили*." „Svätá Bohorodička, *iste* už znova zmarnili nejakú krest'anskú dušu" (ПИ). „Стопанинът набързо *е отворил*. . ." „Majitel' *zrejme* narýchlo otvoril. . ." (ИК). Горнолужишки: „Това *е било* известно на този и онзи. . ." „To bě *drje* temu a tamtemu wědomne. . ."(Сч). „Мъжът *е знаел* мъките на своето паство." „Muž *dźe* znaješe žedźby swojich wowcow" (Сч).

3.1.2. Най-често употребяваните предимно предположителни КМ в отделните славянски езици са: български — *може би, може да, вероятно, трябва да, ще да, сякаш, като че ли, май, изглежда, навярно* и др.; сърбохърватски — *можда, мора да, биће да, вероватно, свакако, ваљда, изгледа, као да, тобоже* и др.; словенски — *morda, menda, najbrž, verjetno, mogoče, nemara, kakor da, češ da* и др.; руски — *может, может быть, возможно, вероятно, наверное (наверно), наверняка, небось, не иначе, должно быть, ка ется, похоже, словно, будто бы, якобы, вроде, пожалуй* и др.; белоруски — *можа, можа быць, магчыма, пэўна, напэўна, мусіць, здаецца, нябось, не інакш, відавочна, быццам бы, нібыта* и др.; украински — *може, можливо, певно, напевно (напевне), видать, либонь, не інакше, здаться, наче, неначе, начебто, буцімто, немовби, нібито* и др.; полски — *może, na pewno, pewnie (pewno), chyba, prawdopodobnie, jakby, niby, czyżby, snadź* и др.; чешки — *možná (možná že), asi, snad, třeba, zřejmně, určitě, jistě patrně, nejspíš, pravděpodobně, jako by* и др.; словашки — *možno, azda, asi, hádam, akiste, pravdepodobne, vari, snád', ako by, iste, zaiste, doista, určite* и др.; горнолужишки — *snadź, snano, po zdaću, wěsće, najskerje, kaž by, jako by* и др. Примери: Сърбохърватски: „Ба, кюпенци *са били*, слугинята *се е* пак *измамила*. . .“ „Бре *мора да* су то они били, служавка се није преварила. . .“ (ПИ). „*Навярно* и тя *си е помислила* същото.“ „*Вероватно* и она је помислила то исто“ (ЧГ). Словенски: „Ти *си чул* вече какво ме изпитваха там и бедиха.“ „Saj si *menda* ze izvedel, kako so me tam izpraševali in česa so me dolžili“ (ПИ). „Такива *са били* намеренията му онази вечер.“ „Tako je *najbrž* nameroval tudi tisti večer“ (ХЩ). Руски: „. . . той споменува още за някаква буря — дали *не сме щели да бъдем нападнати* тука и *уловени*?“ „Он упоминает о каких-то „других тучах“ . . . *Может*, сегодня нас хотели застать врасилох и арестовать?“ (ПИ). „Те *са отишли* вече към Балкана.“ „Они *небось* уже в горах давно“ (ИК). Белоруски: „Ба, кюпенци *са били*, слугинята *се е* пак *измамила*. . .“ „*Напэўна*, гэта проста аканіцы, а служанцы зноў нешта здалося. . .“ (ПИ). „*Пратил* го *е* някъде проклетникът. . .“ „*Нябось*, паслаў яго куды-небудзь. . .“ (С). Украински: „Тя просто *е била принудена* да върши това, което ѝ заповядва нейният баща.“ „*Можливо*, дівчина просто змушена виконувати накази батька“ (ОТ). „*Били са* го днес... говедарите *са* му *правили* кушия. . .“ „Його сьогодні били. . . *напевно*, пастухи гонялись за ним. . .“ (С). Полски: „*Казала* му *е* за писмата. . .“ „*Może* opowiedziała o moich listach“ (ИК). „Куршумът ме *е шибнал* в кокалчето на глезена.“ „*Pewnie* kula rozstrzaskała mi noge w kostce“ (Х). Чешки: „Ти *си чул* вече какво ме изпитваха там и бедиха.“ „*Snad* už jste slyšel, jak mě vyslýchali a z čeho mě obviňovali“ (ПИ). „Да *е нарочил* пак нещо за купуване?“ „*Třeba* chce zas něco kupovat?“ (С). Словашки: „Нещо те *е наскърбила* калугерицата?“ „*Azda* ti oblížila tá mníška?“ (ПИ). „*Пратил* го *е* някъде, проклетникът. . .“ „*Akiste* ho dakle poslal prekliaty. . .“ (С). Горнолужишки: „Ами нещо да *си излъгал*!“ „Abo sy *snadź* łžał?“ (ЕП). „*Не съм грешил*, когато виждах в очите на Мария ненавист.“ „*Zawěsće* so njemylu, jeli widźach w Marijinymaj wočomaj hidu“ (Сч).

3.1.3. Предимно умозаключителни КМ в отделните славянски езици са: български — *значи, следователно, види се, разбира се, очевидно* и др.; сърбохърватски — *дакле, значи, види се* и др.; словенски — *torej, jasno, očividno* и др.; руски — *значит, стало быть, видно, очевидно, видать, ясно, оказывается* и др.; белоруски — *значыць, вядома, выходзіць* и др.; украински — *значить, отже, адже, видно, очевидно, видимо, звісно, виходить, виявляється* и др.; полски — *więc, widać, widocznie, zatem, otóż* и др.; чешки —

tedy (teda), ovšem, zatím, přece jen и др.; словашки — *teda, nuž, totiž (totižto), predsa, zjavne* и др.; горнолужишки — *wězo, runje* и др.

Примери: Сърбохърватски: „*Решила си* да бъдеш храбра." „Odlučila si, *dakle,* biti hrabra" (Т). „*Значи* снощният непознат *е бил* такъв!" „*Значи,* синоћњи непознати био је бунтовник!" (ПИ). Словенски: „Та ти *си свършил* вече!" „*Torej* si delo spravil!" (Ж). „*Ясно,* кавалерийският полуескадрон *се е върнал*. . ." „*Jasno,* konjenica, pol eskadrona, se je vrnila. . ." (Х). Руски: „Там й *е бил* късметя. . ." „*Значит,* так ее суждено было. . ." (С). „Такава *е била* съдбата ти, аз да ти бъда палач. . ." „*Видно,* писано было тебе на роду, чтобы я стал твоим палачом. . ." (ВР). Белоруски: „Как, той *е излязъл* тоя път по-рано?" „*Значыць,* ён на гэты раз вышаў з церквы раней чем звычайна?" (ПИ). „Защо му *е трябвало*?" „*Вядома,* чаму?" (С). Украински: „*Излъгали са* ме!" „*Значить,* нас обмануто!" (ПЗ). „Тя *не е паднала* от небето, нали така?" „*Адже* їхня віра не з неба скотилась, як ви гадате?" (ОТ). Полски: „Той сам те *е научил* тогаз как да постъпиш." „*Zatem* on sam się nauczył, jak powinieneś postąpić" (Ж). „Той го *е разбрал,* защото е оценил стойността му." „*Widocznie* zrozumiał to, do słusznie ocenił" (ИК). Чешки: „Такава *е била* съдбата ти. . ." „Bylo ti *tedy* souzeno. . ." (ВР). „Тук *е имало* ред, ага, ала той *е бил* твоят ред." „*Ovšem,* byl tady pořádek, ago, jenže to byl tvůj pořádek" (ВР). Словашки: „Той е *донесъл* венеца тогаз. . ." „Tak on *teda* priniesol veniec. . ." (Ж). „Едно време *е можело,* ама сега и паша няма. . ." „*Nuž* kedysi sa to možno aj dalo, ale teraz ani paše niet. . ." (С). Горнолужишки: „Това *не е било* нищо за повърхностния читател." „*Wězo* to njeje ničo za zwjeršneho citarja" (Сч). „*Не си* му *избрал* времето". „Njejsy sej *runje* najlěpši čas wupytał" (ЕП).

3.1.4. Доста разнообразна група представляват т. нар. от нас „допълнителни КМ", сигнализиращи различни степени на убеденост или съмнение в реалността на предположението или умозаключението. Поради ограничения обем на тази работа обаче не ще можем да илюстрираме употребата им (за подробности вж. Куцаров 1991).

3.2. Широко разпространено средство за изразяване на конклузивност е експлицирането му от верба сенциенди, когитанди и декларанди като сказуеми на главни изречения в подчинени изречения, като сказуеми на самостоятелни или вметнати изречения в околните изречения и др.

3.3. Конклузивност могат да експлицират в подчинени или околни изречения и изразите, които съдържат лексикален КМ от разгледания по-горе тип.

3.4. Най-интересен и относително нерешен остава въпросът за възможността на някои глаголни форми и конструкции в славянските езици да изразяват конклузивност. Тук ще отбележим перфектните форми в лужишки, плусквамперфектните деятелни и страдателни форми в сърбохърватски и словенски, някои страдателнопричастни форми във всички славянски езици, някои условни форми и конструкции, съчетанията на глагола *мусити, musieć, musiti, musieť* плюс инфинитив съответно в украински, полски, чешки и словашки, съчетанията на глагола *мати, mieć, mít, mať* плюс инфинитив в същите езици, съчетанията на *morati* плюс инфинитив в сърбохърватски и словенски, съчетанията на *хтјети, хотеть, хотіти, chtít* плюс инфинитив съответно в сърбохърватски, руски, украински и чешки, чрез безличното минало време в полския език и др. (за подробности вж. Куцаров 1991).

4. Изследването категорично показва, че основните средства за изразяване на дадено значение в езиците, които не са го граматикализирали, са лексикални — специализирани частици и наречия, глаголи, носещи лекси-

кално съответната семантика, глаголни конструкции и граматични форми в несобствена функция. Разбира се, става дума за значения от сферата на глаголната морфология. До същите изводи стигнахме и при установяването на средствата за изразяване на преизказност в славянските езици (вж. напр. Куцаров 1978).

ЛИТЕРАТУРА

Александров 1988: Александров, Ал. Класификация на българските глаголни времена според модуса на изказването. — Съпоставително езикознание, 1988, № 4—5, 94—103.

Андрейчин 1938: Andrejczyn, L. Kategorie znaczeniowe koniugacji bułgarskiej. — Polska akademia umiejętności. Prace komisji językowej No 26. Kraków, 1938.

Андрейчин 1962: Андрейчин, Л. Още по въпроса за преизказното наклонение.— Български език, 1962, № 1—2, 91—99.

Андрейчин, Иванов, Попов 1957: Андрейчин, Л., М. Иванов, К. Попов. Съвременен български език. Ч. 2. С., 1957.

Герджиков 1984: Герджиков, Г. Преизказването на глаголното действие в българския език. С., 1984.

Граматика 1983: Граматика на съвременния български книжовен език. Т. 2. Морфология. С., 1983.

Деянова 1968: Деянова, М. Относно семантиката на две глаголни форми в българския език. — Изв. Инст. бълг. език, 16, 1968, 597—600.

Цьомина 1959: Демина, Е. И. Пересказывательные формы в современном болгарском литературном языке. — Вопросы грамматики болгарского литературного языка. М., 1959, 313—378.

Куцаров 1978: Куцаров, Ив. Функционално-семантични полета на категорията преизказност в славянските езици. — Славянска филология. Т. 15. С., 1978, 391—401.

Куцаров 1984: Куцаров, Ив. Преизказването в българския език. С., 1984.

Куцаров 1985: Куцаров, Ив. Очерк по функционално-семантична граматика на българския език. Пловдив, 1985.

Куцаров 1987: Куцаров, Ив. Категорията таксис в съвременния български език. — Доклади от II международен конгрес по българистика. Т. 3. Съвременен български език. С., 1987, 484—491.

Куцаров 1991: Куцаров, Ив. Конклузивът в славянските езици. Пловдив, 1991 (дисертация за присъждане на научната степен „доктор на филологическите науки", машинопис). 645 с.

Кънчев 1960: Кънчев, Ив. Бележки върху някои сложни глаголни времена. — Български език, 1960, № 2—3, 223—230.

Маслов 1981: Маслов, Ю. С. Грамматика болгарского языка. М., 1981.

Пашов 1965: Пашов, П. Българските глаголни времена (За основните им значения и онагледяването им със схеми). — Народна просвета, 1965, № 3, 52—63.

Петков 1987: Петков, П. Към въпроса за състава на темпоралната парадигма в българския език. — Съпоставително езикознание, 1987, № 2, 37—49.

Русинов 1968: Русинов, Р. Към въпроса за изявителното наклонение в съвременния български език. — Изв. Инст. бълг. език, 16, 1968, 601—608.

Смирницки 1959: Смирницкий, А. И. Морфология английского языка. М., 1959.

Станков 1967: Станков, В. Категории на индикатива в съвременния български език. — Български език, 1967, № 4, 330—344.

Стоянов 1964: Стоянов, Ст. Граматика на българския книжовен език. С., 1964.

Чвани 1990: Чвани, К. В. Оппозиции /±дейксис/, /±дистанция/ и /±дискретность/ в морфологии болгарского и английского глаголов. — Съпоставително езикознание, 1990, № 6, 5—13.

СЪКРАЩЕНИЯ НА ЕКСЦЕРПИРАНИТЕ ИЗТОЧНИЦИ

АК — Ангел Каралийчев. Разкази. С., 1968.
АС — Антон Страшимиров. Съчинения в шест тома. С., 1962—1963.
ВР — Антон Дончев. Време разделно. С., 1980.
Антон Дончев. Час выбора. М., 1971 (пер. Л. Лихачова).

Anton Donczew. Czas wyboru. Warszawa, 1967 (prz. H. Kalita).
Anton Dončev. Přelom. Praha, 1974 (př. H. Reinerová).
Anton Dončev. Čas rozhodnutia. Bratislava, 1969 (pr. J. Koška).

ВХ — Ivan Tavčar. Visoška kronika. Ljubljana, 1965.
Иван Таучар. Висошка хроника. С., 1972 (пр. В. Менкаджиева).

ДП — Стоян Загорчинов. Ден последен. С., 1974.

ЕП — Елин Пелин. Съчинения в два тома. С., 1974.
Elin Pelin. Gerakecy. Budyšin, 1973 (př. H. Faska).

Ж — Йордан Йовков. Жетварят. София, 1971.
Jordan Jovkov. Žanjec. Ljubljana, 1938 (pr. A. Bolhar).
Jordan Jowkow. Żniwiarz. Warszawa, 1959 (prz. H. Bychowska).
Jordan Jovkov. Kosec. Bratislava, 1947 (pr. A. Vrbacký).

ИК — Емилиян Станев. Иван Кондарев. С., 1967.
Емилиян Станев. Иван Кондарев. М., 1967 (пер. Н. Попов, Л. Лихачова).
Emilian Stanew. Wojna z aniołem. Warszawa, 1963 (prz. B. Cirlić).
Emilian Stanev. Výbuch. Bratislava, 1930.

ЙЙ — Йордан Йовков. Съчинения в шест тома. С., 1970—1971.

ЛАн — Любомир Андрейчин. Основна българска граматика. С., 1944.

ОТ — Марко Марчевски. Остров Тамбукту. С., 1956.
Марко Марчевский. Остров Тамбукту. С., 1985.
Марко Марчевський. Острів Тамбукту. Київ, 1960 (пр. Б. Білоус).

ПЗ — Петър Славински. Претворена земя. Варна, 1968.
Петр Славинський. Оновлена земля. Львів, 1974.

ПИ — Иван Вазов. Под игото. М., 1950.
Иван Вазов. Под игом. М., 1970 (пер. В. Володин, М. Клягина-Кондратьева, Я. Слонима).
Іван Вазаў. У ярме. Мінск, 1955 (пр. І. Сакалоўскі).
Іван Вазов. Під ігом. Київ, 1950.
Иван Вазов. Под игом. Београд, 1975 (пр. С. Паунови).
Ivan Vazov. Pod jarmom. Ljubljana, 1962 (pr. Fr. Bevk).
Iwan Wazow. Pod jarzmem. Warszawa, 1973 (prz. Z. Wolnik).
Ivan Vazov. Pod jařmem. Praha, 1968 (př. Zd. Hanzová).
Ivan Vazov. Pod jarmom. Bratislava, 1949 (pr. S. I. Zachej).

ПХ — Петър Славински. Победени хоризонти. С., 1979.
Петр Славинський. Переможені горизонти. Львів, 1973.

С — Георги Караславов. Снаха. С., 1973.
Георгий Караславов. Избранное. М., 1983 (пер. Й. Шептунова, А. Эмильева)
Георгій Караславаў. Нявестка. Мінск, 1966 (пер. В. Нікіфаровіч).
Георгій Караславов. Невістка. Київ, 1955 (пер. В. Пастічний).
Georgi Karaslavov. Snacha. Praha, 1948 (př. Zd. Hanzová).
Georgi Karaslavov. Nevesta. Bratislava, 1954 (pr. M. Topol'ský).

СЧ — Serbska čitanka. Leipzig, 1981.

Т — Димитър Димов. Тютюн. С., 1967.
Dimitar Dimov. Duhan. Zagreb, 1965 (pr. L. Držić, M. Jojić).

ТВ — Тодор Влайков. Съчинения. Т. 4. С., 1963.

Х — Людмил Стоянов. Холера. С., 1958.
Ljudmil Stojanov. Kolera. Ljubljana, 1974 (pr. S. Lorenci).
Ludmił Stojanow. Cholera Warszawa, 1972 (prz. H. Madany).

ХЩ — Ciril Kosmač. Iz. moje doline. Ljubljana, 1958.
Цирил Космач. Хляб и щастие. С., 1974 (пр. С. Рачева).

ИСКРА ЛИКОМАНОВА

ПРОБЛЕМИ НА СЪПОСТАВИТЕЛНОТО ИЗСЛЕДВАНЕ НА РАЗГОВОРНИЯ СЛАВЯНСКИ СИНТАКСИС

При съпоставителното изучаване на разговорната реч (РР) на славянските езици възникват редица проблеми, които досега не са намерили своето решение. Едни от тях имат методологически, а други материалов характер. Разграничението все пак е твърде условно, но се прави тук, за да се очертаят по-ясно оформилите се проблеми при съпоставителното описание на РР.

I. Какви и кои единици от РР описваме и към кое равнище на езика следва да бъдат отнесени те? Интуитивната предпоставка, че при работа с разговорния синтаксис на различни езици анализираме един и същ материал, в редица случаи няма формална подкрепа.

Освен формалния критерий при търсенето на разговорната единица са съществени и други критерии, които я оформят. Докато писмената реч членим на (1) изречения от точка до точка, (2) от интонационен спад до интонационен спад, (3) на смислови цялости, то и трите варианта са по различен начин неприложими за РР, защото при всяка подялба ще има явления, които няма да се вместват в границите на тези понятия. Тук съвсем нямам предвид създаването на нова терминологична система, обслужваща РР, а осъзнаването на разговорната специфика, която не може да бъде обхваната от тесните рамки на обичайната традиционна граматика. Представям само сложностите, с които съм се сблъскала в процеса на работата си върху непосредствения разговорен материал в неговия съпоставителен ракурс.

Както показва практиката, едни и същи формално-повърхнинни явления не се назовават еднакво и се отнасят към различни типове разговорни феномени. Например факти, които биха могли да бъдат обединени с термина „рамкова конструкция“ (Ангелова, 1991), се назовават различно от изследователите — срв. „конструкции добавления“ и „конструкции наложения“ у Лаптева (1976, с. 266, 339), „высказывания с интерференцией“ у Ширяев (1973, с. 339) и „местоименная реприза“ у Красильникова (1973, с. 273), „antycypacja zaimka“ у Писаркова (1975, с. 48) и под. Всъщност във всички споменати случаи във формален план е реализирана схемата **местоимение — X — именна група** или обратно: **именна група** (вкл. нейните структурни еквиваленти, като предложна група или изречение) — **X — местоимение**. Примерите от различните автори са следните:

Они все такие иголки, Она еще не подсохла синяя кофта, А мы вчера вегетарьянский день был у нас, У меня есть на работе вентилятор от батарейки работает (Лаптева), *Я подожду тебя около метро встретимся, Причем у нас были гранаты прямо лежали* (Ширяев), *Там щас небоскребы вот этот новый Арбат, А он весь промок зонтик-то* (Красильникова),

Ale tamtą to zeszpecili tę renesansową (Писаркова). От българския ми материал са показателни за илюстрация на гореказаното примерите: *Той беше прав баща ти, Него няма да го пуснат Иван там, Там ще се видим до киното, То е сгъстено от желатин има в него, А сиропа е малко сладък го направихме.*

Очевидно е необходимо да знаем какви единици от РР описваме, а впоследствие кои съпоставяме. Не можем да си позволим да съпоставяме две аморфни същности или поне в по-далечна перспектива не бихме могли да претендираме за провеждането на пълна съпоставка между РР на отделните езици. Затова за първостепенна задача на колоквиалистите в дадения момент смятам решаването на проблема за изследователската единица, тъй като това ще отхвърли редица други въпроси, а същевременно ще даде възможност натрупаният опит да се използува не само по отношение на славянските езици.

1.1. Отделните автори предлагат различни практически решения на проблема за единицата на РР и всички те, макар и в нееднаква степен, са мотивирани. Авторите, работещи с руската РР, говорят за „изказвания", „конструкции" (срв. Сиротинина 1974, с. 109, Ширяев 1973, с. 217, Ширяев, 1981, с. 192, Земская 1981, с. 70). Тези, които изследват чешката РР (obecná čeština), говорят за „изказвания", „реплики" и „речева реализация" (promluva) (срв. Мюлерова 1979, с. 15, 16, Босак и Цамуталиова 1967). В полската лингвистична литература по отношение на синтактичната разговорна единица се използуват термини като „изказване", „структура", „конструкция" (срв. Писаркова 1975, с. 14, Курковска 1986, с. 28, Кита 1989, с. 53). У нас засега синтактични изследвания на РР практически не са провеждани. Виденов в обзорната си работа върху софийската градска реч (1990, с. 375, 377) говори за моно- и полипредикативни изказвания, както и за структури.

Вижда се, че съвпадение в термините донякъде съществува, но всички те имат своето битие в доразговорната граматична терминология.

1.2. В различните лингвистични традиции, описващи книжовна реч, всеки от термините функционира твърде различно. **Структурата** при дистрибуционалистите се отнася към описанието на езика в цялост (Харис 1979), у Тениер тя представлява йерархията на синтактичните връзки в изречението (Теньер 1988, с. 24), при генеративистите структурата е ниво на представяне на езика и не се ограничава само до синтаксиса в традиционното му схващане. **Конструкцията** от своя страна още при портроялистите обхваща само линеарния ред на думите (Дюкро, Тодоров 1972, с. 272), при дистрибуционалистите тя описва както елементи от веригата, така и техните взаимоотношения в мащаб, по-голям от този на изречението (Уелс 1979, с. 190). При Чомски и неговите последователи конструкцията е строго дефинирана същност, опираща се на определен тип лексико-синтактична категория, представляваща опорният член на конструкцията — „главата" (Чомски 1986, с. 4). **Изказването** е допирната точка във всички изследвания в качеството му на твърде общо понятие, хиперонимно, а според Лайънз (1978, с. 184) — дотеоретично, примитивно. Според Харис (1979, с. 165) все пак то се дефинира като отрязък, ограничен чрез паузи, според Гринберг (1979, с. 222) изказването обхваща поредица изречения. Във френсколингвистичната традиция се прави разлика между процеса на речепроизводство (énonciation) и неговия резултат (énoncé) — срв. Дюкро, Тодоров (1972, с. 405), поради което на релацията им към РР не се спираме. От този бегъл поглед се вижда, че в съвременното езикознание споменатите термини придобиват и се използуват с ново съдържание.

1.3. Терминологичното уточняване на предмета на изследване е задължително условие при описанието на обектите от РР и е още по-наложител-

но, тъй като съдържанието, което се влага при употребата на горепосочените термини, също би могло да бъде диференцирано. Тук имам предвид например това, че в понятията „конструкция", „структура" в едни случаи се включва като критерий параметърът +**предикативност**, а от някои автори този параметър не се взема предвид. Така например при Сиротинина +предикативността не е критерий за явлението разговорна конструкция, докато за българския език Виденов я приема като задължително условие, когато говори за синтактична конструкция. При останалите автори, работещи със синтаксиса на РР, +предикативността е или възможна като критерий при някои конструкции — и това е по-честият случай (Писаркова, Лаптева, Ширяев), — или е ирелевантна за разговорното синтактично явление конструкция (Мюлерова, Курковска).

Необходимостта от въвеждането на тези термини е обоснована от реалната потребност да се заместят термините „просто изречение" и „сложно изречение" от писмената реч с термин, означаващ сродно, но не идентично понятие в устната реч, а в частност в РР. За РР са нужни и други термини за понятия, които липсват в книжовния език, тъй като и самите явления отсъствуват в писмената реч.

2. Изучавайки проблема за наблюдаваната езикова единица, възниква и въпросът за това, какъв тип единици ще описваме с оглед на (1) близостта им до книжовните явления — в структурен план, или (2) фреквентността на конкретните единици в дадена РР. При (1) се изхожда от презумпцията, че източник на редица разговорни явления могат да бъдат книжовните структури, а при (2) — други, като диалектните, чуждоезиковите. Вторият ракурс разкрива специфично разговорната система в езика, абстрахирана от живата реч, докато първият аспект ще бъде валиден за явления, по-близки до книжовните. Това е съществениият теоретичен проблем върху същността на руската РР, присъствуващ например в дискусиите на руските лингвисти. Той не е схоластичен, защото влече след себе си и следствия от методологичен характер.

Така при анализа на видовете повторения в РР на славянските езици (Ангелова 1990) ще констатираме, че определени тъждествени в структурно отношение изказвания чрез повторението в тях на различни елементи ще бъдат в различна степен характерни за отделните славянски езици. Така например според Красильникова (1973, с. 273) някои типове местоименно-съществителни конструкции могат да се приемат за руската РР като устна особеност, докато в същото време в българския език те са не само много по-фреквентни в РР, но и присъствуват и в книжовната реч, макар и с маркер разговорни, а това са удвоените допълнения и двойният подлог. В същото време в македонския език те са граматикализирани до степен на задължителност и в книжовната реч без ограничения за позицията на дублиращата местоименна клитика (в българския такива ограничения са налице). Езиково-системният фон е необходимо условие при възприемането и тълкуването на разговорната терминология.

Аналогично могат да се интерпретират и конструкциите със съставно глаголно сказуемо от типа бълг. *Взех да чета* (разг.), както и *Почнах да чета* (книж.), докато същите в руската РР са отнесени към специфично разговорния глаголен паратаксис (Сиротинина 1974, с. 111) или към безсъюзните хипотактични конструкции (Лаптева 1976, с. 287), срв.:

У нас вчера взяли устроили такую вещь,что с утра отменили занятия (Сиротинина), *Вчера ездил Тарасенкова возил, Вот я вышел утром зарядку делать какой-то мальчик качался* (Лаптева), *У нас были яблоки лежали* (Ширяев — изказвания с интерференция).

II. 1. При очертаването границите на разговорната синтактична изследователска единица стои също и въпросът, доколко прагматичните и екстралингвистичните факти, които имат съществено място в реализацията на РР, а респективно и при описанието ѝ, би следвало да бъдат „преведени“ на теоретичен език и системно представяни и анализирани в рамките на РР. Традиционната терминология не предвижда както тях, така и частните езикови явления, индивидуализмите, оказионализмите, а те всъщност като явления, възникващи в рамките на езиковата система, също могат да бъдат системно описвани при определената им фреквентност. В такъв случай тази система ще бъде далеч по-разширена откъм някои параметри и лишена (освободена) от други. Така ще се решава и въпросът, докъде се простират границите на РР, на речта изобщо при устната ѝ реализация. Засега отговор на този въпрос донякъде са дали руските колеги, обхващайки в многобройните си разработки върху руската РР освен традиционните езикови нива на описание още и жеста, езиковата игра; в полската лингвистика в отделни частни проучвания се описват жестовете и мимиката в речта, както и прекъснатите изказвания, които също са в предмета на РР. Въпреки това на редица от посочените феномени не им е признат лингвистичен статус.

2. Важно е да се прецени до каква степен паузацията и/или нейните размери ще влязат в описанието на РР. Това се отнася и до междуметията. И до каква степен междуметията застъпват паузите и представят оказионални, персонални и подобни явления? А това поставя въпроса за техния статус при инак пълноценното им участие в речта, срв.:

— *аз дали не* ***ви*** [*преча с цигарата*]
— *не* ***ни*** [*пречиш*]
— *не* ***си*** *прав*
— ***съм***
— *сразу приходишь* ***или*** [*потом*]
— ***или***
— ***gdzie*** *kupiłaś i* ***za ile*** [*tę książkę*]
— *dostałam w prezencie, ale wiem* ***gdzie*** *i za* ***ile***
— *czekać na ciebie w środku czy* ***przed*** [*budynkiem*]
— *lepiej* ***przed***

3. И така, проблемът за разговорната синтактична единица е свързан: (1) с нейната граница; (2) с нейните характеристики, в частност с +/ — предикативност; 3) с нейните фреквентни и стилистични прояви в РР на даден конкретен език — в случая славянски; (4) със съотнасянето ѝ с дадено езиково равнище; (5) с видовете равнища на описание на РР.

4. Проблемите, които тук бяха очертани, изпъкват особено при съпоставителните изследвания, в които наблюдаваме както пълно „покриване“ на ред явления от няколко езика, така и „изплъзване“ на характерни, специфично разговорни явления от традиционната съпоставителна схема, от двуезичните съпоставителни разработки.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелова 1990: Ангелова, И. Повторението като особеност на българската разговорна реч. — Съпоставително езикознание, 2, 1990, 40—46.

Ангелова 1991: Ангелова, И. За една специфична разговорна синтактична конструкция (в съпоставка с други славянски езици). — В: Проблеми на българската разговорна реч. В. Търново, 1991, 126—130.

Босак, Цамуталиова 1967: Bosák, C., I. Camutaliová. K výstavbě dialogu. — Slovo a Slovesnost, 237—245.

Виденов 1990: Виденов, М. Съвременната българска градска езикова ситуация. С., 1990.
Гринберг 1979: Greenberg, J. Rola typologii w rozwoju nauki o języku. — In: Językoznawstwo strukturalne. Pod. red. H. Kurkowskiej, A. Weinsberga. Warszawa, 1979, 229—243.
Дюкро, Тодоров 1972: Ducrot, O., T. Todorov. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris, 1972.
Земская 1981: Русская разговорная речь. Под ред. Е. Земской. М., 1973.
Кита 1989: Kita, M. Wypowiedzi przerwane we współczesnym polskim języku potocznym. — Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, No 1036, Katowice, 1989.
Красильникова 1973: Русская разговорная речь. Под ред. Е. Земской. М., 1973.
Курковска 1986: Kurkowska. H. Próba charakterystyki socjolingwistycznej współczesnego języka polskiego. — In Współczesna polszczyzna. Wybór zagadnień. Red. H. Kurkowska. Warszawa, 1986, 7—47.
Лаптева 1976: Лаптева, О. Русский разговорный синтаксис. М., 1976.
Лайънз 1978: Лайонс, Дж. Введение в теоретическую лингвистику. М., 1978.
Мюлерова 1979: Müllerová, O. Komunikativní složky výstavby dialogického textu. Praha, 1979.
Писаркова 1975: Pisarkowa, K. Składnia rozmowy telefonicznej. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1975.
Сиротинина 1974: Сиротинина, О. Современная разговорная речь и ее особенности. М., 1974.
Теньер 1988: Теньер, Л. Элементы структурного синтаксиса. М., 1988.
Уелс 1979: Wells, R. Składniki bezpośrednie. — In: Językoznawstwo strukturalne. Pod red. H. Kurkowskiej i A. Weinsberga. Warszawa, 175—209.
Харис 1979: Harris, Z. Założenia metodologiczne językoznawstwa strukturalnego. — In: Językoznawstwo strukturalne. Pod. red. H. Kurkowskiej i A. Weinsberga. Warszawa, 1979, 158—174.
Чомски 1986: Chomsky, N. Barriers. Cambridge, 1986.
Ширяев 1973: Ширяев, Е. Н. Специфические виды связи в высказываниях PPP. — В: Русская разговорная речь. Под ред. Е. Земской. М., 1973, 318—347.
Ширяев 1981: Ширяев, Е. Н. Синтаксис. — В: Русская разговорная речь. Под ред. Е. Земской. М., 1981, 191—273.

БАН
Институт за
литература

МИХАИЛ ВИДЕНОВ

КЪМ ТИПОЛОГИЯТА НА ЕЗИКОВАТА СИТУАЦИЯ НА НЯКОИ СЪВРЕМЕННИ СЛАВЯНСКИ СТОЛИЦИ

1. В редица изследвания, посветени на проблематиката, свързана с езиковата ситуация в славянските страни, с изненада се констатира, че градовете са останали извън вниманието на теренните лингвисти. Звучи невероятно, но е факт: с подробности знаем особеностите на езика или на езиците, с които си служат хората и в най-отдалеченото село, а градът — в лингвистичните атласи например — е бяло петно. Още по-парадоксално звучи това, че не знаем нищо или знаем твърде малко за столичните градове, където по правило живеят и работят повечето от лингвистите[1].

Игнорирането на градската реч не е последица от някакво недоразумение, немарливост или недосещане, т. е. лингвистите, занимаващи се с теренни проучвания, не че не са искали да проучват градовете, те просто не са разполагали с подходяща методика за събиране на материал в градското полисоциумно обединение. Става въпрос за ограничеността на традиционния диалектоложки подход, предназначен за работа в обстановката на едноетажната селска социална структура. В традиционното (патриархално) село социалната осцилация е почти нулева, т. е. хората се различават по пол и възраст, но социалните им характеристики са почти еднакви. Това от своя страна води до сериозна и трайна монотонност на речевото поведение, подчинено на една деспотична традиционна езикова норма.

Съществуват и други проблеми. Диалектологията има сравнително дълга история, но основните ѝ стремежи са да реставрира по-старото състояние на езиковата система, проектирана в дадено селище. Диалектологията от XIX и първата половина на XX в. е в пряка кореспонденция със сравнително-историческая метод, защото тя дава възможност да се установи още един срез в езиковия континуум и на базата на това да се наблюдават развойните тенденции в различните структурни нива на дадения език[2].

Науката за езика забеляза града последна в сравнение с другите обществени науки, които отдавна вземат предвид последиците от струпването на население, изграждащо градската социална макроструктура. Лингвистиката можа да навлезе в града едва след като се бе интегрирала със социологията, т. е. след превръщането си в социолингвистика.

2. Поради ограниченото време този доклад не си поставя за цел да изчерпи цялата проблематика на т. нар. „градска социолингвистика": засягат се само някои проблеми на езиковата ситуация в съвременните славянски столици, и то само в тия, за които разполагаме с факти. Задачата е на ба-

[1] Виденов, М. Съвременната българска градска езикова ситуация. С., 1990. 528 с.

[2] Виденов, М. Социолингвистика. С., 1982, с. 20.

зата на известното да бъдат формулирани най-общите закономерности. Да се постави проблемът в по-общ план, за да се насочат към него и други изследователи.

2.1. Терминът „езикова ситуация“ се използува тук с традиционното си значение, т. е. съвкупност от езици, диалекти, социолекти и други форми на езиковото съществуване, битуващи в определен регион (в нашия случай — в определен град) като средство за общуване между общностите и социалните групи[3]. Необходимо е да се изтъкне, че проучването на езиковата ситуация в славянските столици, за да бъде пълно и подробно и да дава възможност за сравнение, трябва да бъде извършено по предварително обмислена единна програма, изработена от гледище на постиженията на съвременната социолингвистика.

Тук се спирам на най-общите страни от езиковата ситуация в Москва, Варшава, Прага и София[4], което не означава, че трябва да се подценява важността на изводите от проучването на останалите съвременни славянски столици (Киев, Минск, Любляна, Загреб, Белград, Скопие и, разбира се, Братислава). При тях езиковата ситуация и ролята ѝ в изграждането на националната езикова норма не са подробно проучени и описани.

2.2. В основата на нашето разбиране за градската езикова ситуация и нуждата от нейното проучване стои тезата, че столичният град е законодателен и меродавен за всички норми на обществено поведение, вкл. и на езиковото, т. е. национално става това, което е „одобрено“ от съответния столичен социум. Останалото има статут на провинциално и съответно на непрестижно[5]. Това схващане включва цяло ветрило от социални изяви, но най-добре може да се наблюдава в езиковото поведение: понятието „добър тон“ в този случай е близко и синонимно на „столичен тон“.

3. Най-прегледно би било последователно да се спрем на известното ни за езиковата ситуация в отделните столични градове. В случая разглеждаме една източнославянска столица (Москва), две западнославянски (Варшава и Прага) и една южнославянска (София). Може да се каже, че по този начин наблюдаваме основните модели в целия славянски свят.

3.1. Непосредствените ми впечатления от московската езикова ситуация датират от периода между 1984 и 1987 г. Тогава Москва изпълняваше функциите на руска и на съветска столица. Последното обстоятелство е твърде съществено, защото десетилетия наред към нея се стремяха групи и прослойки от всички етнически общности, включени в бившия огромен Съветски съюз[6].

Когато разглеждаме отделни страни от езиковата ситуация в Москва, трябва да имаме предвид разработките на Е. А. Земская и ръководения от нея колектив, събрани в поредицата „Русская разговорная речь“[7]. Колективът около известната изследователка издаде и един подробен сборник

---

[3] Според дефиницията на Ch. Ferguson (Language structure and language use. Stanford, 1971).

[4] Подбирам тези столици, защото за езиковата им ситуация имам лични наблюдения.

[5] Вж. Байчев, Б., М. Виденов. Социолингвистическо проучване на град Велико Търново. С., 1988, с. 5.

[6] За разлика от градовете в Западна Европа тук изкуствено се създава относително по-висок жизнен стандарт, като в същото време се въвеждат административни пречки (т. нар. „прописка“), за да се ограничи механичният прираст на града.

[7] Имат се предвид Земская, Е. А. Русская разговорная речь. Проспект. М., 1968; Русская разговорная речь. Тексты (отв. редакторы Е. А. Земская и Л. А. Капанадзе); Земская, Е. А., М. В. Китайгородская, Е. Н. Ширяев. Русская разговорная речь. Общие вопросы. Словообразование. Синтаксис. М., 1981. Русская разговорная речь. Фонетика. Морфология. Лексика. Жест. М., 1983.

от статии, посветени на т. нар. „градско просторечие“[8]. Авторите на изследването „Русская разговорная речь“ си поставят задачата да проучат неофициалната руска реч, базирана на книжовноезиковата система. В изследването не се твърди, че обект е градът и още повече — столицата. Авторите схващат задачата си по-мащабно и не я локализират, но на практика основният материал е събран в Москва и Петербург. Основният въпрос, на който тази поредица дава отговор, е изтъкването на особеностите на разговорността (неофициалността, предварителната нередактираност) на речта в сравнение с книжовно кодифицирания, предимно писмен вариант.

Повече неща за езиковата ситуация в Москва и Петербург научаваме от посочения вече сборник „Городское просторечие“. С този не твърде ясен от структурно гледище термин, зает от традиционната стилистика, руските учени означават: 1) общонародните (наддиалектните) средства на речта, останали извън пределите на книжовния език; 2) понижени, грубовати елементи в състава на самия книжовен език[9].

На базата на тези изследвания езиковата ситуация в Москва може да се определи като сложна, защото има повече от един елемент, но в същото време тя е социално балансирана: книжовният език се представя чрез две разговорни форми на съществуване. *Първата* от тях е близка до писмената кодификация и служи за официални нужди (лекции, беседи, изказвания с публичен характер, голяма част от интервютата по радиото и телевизията, както и коментарите в тия масмедии). Това не е четене на предварително написана реч, но езиковите параметри на всички нива силно се приближават до параметрите на писмената реч.

Втората разговорна форма на съществуване обслужва неофициалната битова сфера. Тя се характеризира с по-значително отдалечаване от кодификацията, характерна за писмената реч. От социолингвистическо гледище е важно да изтъкнем, че социумът, носител на първата форма, е носител и на втората.

Градското „просторечие“ според руските изследователи си има свой собствен социум, който е изграден от необразованото население, придошло в столицата от различни диалектни райони или останало встрани от активната урбанизация. Речта му се характеризира с фонетични деформации, опростен синтактичен строеж на фразата, диалектна по произход и по статус лексика и т. н.

В общи линии московската езикова ситуация може да се представи така:

А. Книжовна формация:

— първа (за официални сфери на комуникация);

— втора (за неофициални сфери на комуникация).

Б. „Просторечие“ (за официални и неофициални сфери).

В Москва се наблюдава един многоброен социум, за който руският език не е рòден, но служи като основно средство в официалната, а за голяма част от него — и за неофициалната сфера на комуникация. Става дума за лицата с неруски етнически произход от народите на бившия Съветски съюз. В една по-подробна класификация това население трябва да се определя като комуникативен социум, който съобразно със социалния си статус гравитира към една от двете основни формации — книжовната или просторечната, т. е. интердиалектната.

---

[8] Вж. Городское просторечие. Проблемы изучения (отв. ред. Е. А. Земская и Д. Н. Шмелев). М., 1984.

[9] Пак там, с. 5.

3.2. Твърде интересна е езиковата ситуация във Варшава. За това допринася най-много Втората световна война, която почти обезлюдява града. Твърди се, че след войната тук остават само около 100 хил. души от местното население. Сегашният милионен град е последица от миграцията на маси население, придошло от цяла Полша. Именно тя създава сложна езикова ситуация, в която могат да се наблюдават различни форми на съществуване на полския език. Професионално свързаната с книжовната формация варшавска интелигенция изгражда едно своеобразно ядро, което дава тон на официалния варшавски разговорен език за официалната и неофициалната комуникативна сфера. Масите разнодиалектно население изграждат едно сложно ветрило от социални групи и прослойки, които се разполагат в пространството между диалектния тип и книжовния тип форма на съществуване на полския език[10]. В това отношение варшавският тип езикова ситуация прилича твърде много на софийския, за който ще стане дума по-долу. Разликата е в това, че полската столица лежи в региона, дал началото на съвременния полски книжовен език.

Накратко и най-общо варшавската езикова ситуация може да се характеризира като тристепенна, но социално балансирана, което ще рече, че интелигенцията и принадлежащите към нея съсловия си служат с книжовните формации, докато социумът, зает с други дейности, за които не се изисква от социалния императив непременно да се владее книжовният език, си служат било с леко урбанизиран диалект, било с мезолект, близък в структурно отношение до книжовната норма.

Тъй като сега няма масова миграция към Варшава, социумът, усвоил диалекта по родните си места, а впоследствие преселил се в столицата, вече е твърде намалял.

3.3. Голям интерес от всякакво естество представя съвременната пражка езикова ситуация, тъй като тук се срещаме с интердиалект с висок социален статус без аналог в останалите славянски столици. Пражката езикова ситуация е описана много подробно във връзка с развилата се преди време дискусия за същността на т. нар. „obecná čeština"[11]. Съвременният книжовен чешки език е продължител на средновековната писмена традиция. Успоредно с нея в Прага и районите около нея се развива народният език, подвластен на вътрешноезиковите и екстралингвистичните фактори. Днес двете форми си дават среща. Според някои съвременни автори в днешна Прага се наблюдават няколко форми на съществуване на чешкия език. Не става дума за писмения вариант, който обслужва официалните сфери, нито пък за неговата устна разновидност, на която се водят официалните прояви (лекции, беседи, коментари и интервюта по радиото и по телевизията) — тези форми на съществуване са безспорни и не се подлагат на дискусия. Някои чешки учени обаче са склонни да допуснат, че на базата на този книжовен език се е развила особена формация, която обслужва и неофициалните битови сфери. В чешката лингвистика тя е наречена „hovorová čeština"[12].

Повечето автори са склонни да разглеждат като средство на битовата комуникация именно obecná čeština[13]. Наблюденията показват, че и едните,

---

[10] Вечоркевич, Б. Из наблюдений над варшавским говором. — Филологические науки, № 4, 1969.

[11] Вж. Havránek, B. Studie o spisovném jazyce. Praha, 1963.

[12] Вж. Jedlička, Al. Spisovný jazyk v současné komunikaci. Praha, 1978, p. 32.

[13] Hronek, J. Obecná čeština. Praha, 1970.

и другите автори имат право. По принцип битовата сфера векове наред е била територия на obecná čeština. В днешните условия при някои представители на интелигенцията статусът на obecná čeština се схваща като недостатъчно престижен и се преминава на hovorová čeština. Интересното е това, че obecná čeština и hovorová čeština битуват в практиката на едни и същи лица и предпочитанията се формират от маркерите на речевата ситуация. Трудно е да се правят прогнози, но hovorová čeština има бъдеще пред себе си. С това съвременният чешки език става изключително удобен при езиковата типологизация и художествените произведения.

Необходимо е да се изтъкне още нещо. Пражката obecná čeština е особено агресивна и вече е обхванала не само чешките региони, но и моравските, т. е. превръща се в общочешко койне. Тя навлиза все по-смело в художествената литература, и то не само като език на персонажа, но и в авторската реч.

И така, пражката езикова ситуация може да се определи по следния начин:

А. Книжовен език:
— писмена форма на съществуване;
— устна форма на съществуване;
— разговорна форма на съществуване (hovorová čeština).
Б. Интердиалект (койне):
— obecná čeština.

Агресията на obecná čeština е изтласкала от системата регионалните (териториалните) диалекти. Освобождаването от тях е извършено в близкото минало.

3.4. Проучването на софийската езикова ситуация е предмет на заниманията ми през последните няколко години[14]. В светлината на казаното дотук тя може да бъде представена така:

А. Книжовен език:
— писмена форма;
— устна форма (беседи, лекции, радио, телевизия и т. н.);
— разговорна форма (битова сфера).
Б. Интердиалекти (битова сфера).
В. Диалекти (битова сфера).

Казаното се нуждае от някои допълнителни разяснения. През последните 2—3 години особена агресивност придобива разговорната форма на съществуване на българския книжовен език. Проникването ѝ в устната книжовна форма на съществуване е мотивирано от общата тенденция към демократизация на човешкото поведение. Книжовноговорещият българин прави това до голяма степен умишлено, за да демонстрира близост до широките маси, от една страна, и отличие от езиковото поведение в тоталитарната държава, за която бе характерно, че в официалните сфери можеше да се общува единствено на устната книжовна форма.

Въпросната демократизация се изразява най-вече в употребата на някои типични лексикални разговорни маркери (от типа на *демек, дерт, късмет* и др.), които по произход са турцизми. Към това можем да добавим и волности от фонетичен и морфологичен характер: свръхекане (при някои политически лидери), свръхякане (при други), употреба на окончание *-ме* за глаголите от 1 л. мн. ч. сег. време I и II спрежение, срв. *четеме, видиме* и др.

[14] Вж. Виденов, М. Съвременната българска градска езикова ситуация. С., 1990.

Езиковите средства, които маркират официалната устна форма, от една страна, и битовата (неофициалната), от друга, днес се усещат много добре от езиковото съзнание на столичанина. Говорещите, намирайки се в официалните сфери на общуване, **умишлено** използуват разговорно-битови елементи и чрез това постигат особен стилистичен ефект.

За една част от софийския социум са характерни диалектната и интердиалектната форма. Носителите на традиционните териториални диалекти в столицата трябва да се търсят сред наскоро придошлите възрастни хора, потърсили грижите на своите синове и дъщери, които от своя страна са се преселили сравнително отдавна в столичния град. Този механичен прираст в столицата изпитва остър езиков дискомфорт.

Изключителен интерес представляват софийските интердиалекти, които също са във връзка с двете основни български наречия — източното и западното. София географски лежи в западнобългарското езиково землище, но става столица, след като книжовният език е сравнително оформен в предишната българска столица Велико Търново. До Втората световна война в София има престиж източнобългарското езиково начало, което за определен социум се оформя като интердиалект. В българската наука сме го нарекли А-тип. След войната нашата столица увеличава 5—6 пъти своето население главно за сметка на западнобългарски преселници. С течение на времето и това се оформя като интердиалект, който сме нарекли Б-тип. На базата на тия два основни интердиалекта в столицата на България се изгражда през последните десетилетия акролект тип АБ, т. е. и източнобългарското, и западнобългарското начало получават престижен статус. През последните години наблюдаваме покачване на престижа на западнобългарското начало.

Днес акролектът тип АБ е източник на елементи за устната форма на фициалния книжовен език в случаите, за които стана дума по-горе.

4. Казаното дотук може да бъде обобщено, защото става ясно, че има твърде много общи моменти в структурата на езиковата ситуация в съвременните славянски столици.

4.1. Книжовните форми на националните езици се филтрират именно в съответните столични езикови ситуации. Във всяка столица можем да наблюдаваме два типа книжовни форми на съществуване на съответния език: едната е предназначена за официалните сфери, а другата — за битовата. В пражката езикова ситуация битовата сфера и на книжовноговорещите може да се обслужва от интердиалектна по своята същност формация, каквато е obecná čeština.

4.2. За днешното състояние на езиковите ситуации в славянските столици е задължително наличието на интердиалектни формации, които по своята същност са урбанизирани диалекти, стъпаловидно запълващи пространството между диалекта и книжовните форми на съществуване. Тази задължителност е мотивирана от механичното нарастване на столичните градове главно след Втората световна война. Придошлите разнодиалектни маси се освобождават от контрастните черти на своите традиционни териториални диалекти и като последица от това се получават интердиалекти. Нека подчертаем, че такъв характер има и московското „просторечие", което е един своеобразен интердиалект, лимитиран социално (масата на необразованите) и маркиран езиково.

4.3. В съвременните славянски столици не може да се говори за типични диалектни носители. Появата им е обратнопропорционална на степента на урбанизацията в дадената страна. Сред славянските столици в това от-

ношение най-високо стои Прага, където механичният прираст е най-малък, а урбанизацията на цялата страна (Чехия) — най-голяма.

Като общ извод може да се каже, че пред всяка национална социолингвистика стои като първостепенна задача проучването на столичната езикова ситуация и на динамичните процеси, които протичат в нея. Столичният социум филтрира националната книжовна норма. Този тип проучвания предполагат тясно сътрудничество между социолингвистите слависти. Изключително интересен материал за създаване на обща типология на езиковите ситуации в славянските столици ще ни дадат проучванията на възникналите в последно време самостоятелни славянски държави.

МАКСИМ МЛАДЕНОВ, ВАСИЛКА АЛЕКСОВА, ДАРИНА МЛАДЕНОВА, ЛЮБОВ ШИШКОВА

НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ БЪЛГАРО-СЛОВАШКИ ЕЗИКОВИ УСПОРЕДИЦИ

Въпреки категоричните заключения, че нямат основания „предположенията за някогашно частично словашко-южнославянско единство“ (Леков 1937, с. 234), в наше време проблемът за издирването на успоредици между славянски езици, които сега териториално не са съседни, може да бъде актуален. В това число са несъмнено и съществуващите успоредици между **българския** език, който принадлежи към южнославянската група, и **словашкия** език като член на западнославянската група.

Въпросът за сходствата между български и словашки е възникнал твърде отдавна в славянското и българското езикознание. И ни се струва, че това не е било случайно. При тогавашните знания за характерните черти на славянските езици естествено е изводите да са сравнително ограничени. Прави впечатление, че извънредно широко са били дискутирани сходствата и единството на словашкия език с южнославянските езици предимно на фонетично равнище, фрагментарно се засягат няколко морфологични особености и само като изключение се включват особености от лексиката и словообразуването[1]. Може би единствен Б. Цонев включва сред „приликите между словашки и български“ редица „общи старински думи, които понякога те слисват с поразителната си еднаквост по форма и по значение“ (Цонев 1919, с. 51). Това дава основание на именития български езиковед да направи изводи (въпреки ограничените данни, с които е разполагал), „че в словашките говори има още и днес доста много думи и фрази, които напомнят някогашно близко съседство и дори единство между словаци и българи“ (Цонев 1981, с. 52). Той привежда обширен списък от 193 думи, които според него имат съответствия в българския език (Цонев 1919, с. 52—58). За съжаление не е направен анализ, не се прави дори първична систематизация на този сравнително богат материал.

Лексикалните данни, изнесени от Б. Цонев, са подложени на строг и безкомпромисен анализ от Ст. Младенов, който ги отхвърля безапелационно (Младенов 1925). Той разглежда една по една почти всички посочени от Б. Цонев лексикални словашко-български съответствия. Възраженията се свеждат преди всичко до няколко основни пункта: а) в повечето случаи посочените от Б. Цонев думи съществуват и в други славянски езици; б) в огромния брой случаи приведените от Б. Цонев словашко-българския лексикални успоредици имат съответствия в чешкия език; в) данните на Б. Цонев не се отнасят до старо словашко-българско единство.

[1] Обстоен преглед на изследванията до 40-те години прави Ив. Леков (Леков 1937) с категоричното заключение, че това е тема, която едва ли е перспективна в славянското езикознание.

Ст. Младенов смята, че „. . . доказателствената сила на изброените от него [Б. Цонев] „общи старинни думи“ в словашки и български е твърде малка, дори никаква“ (Младенов 1925, с. 33).

Ст. Младенов отрича възможността да има локални, регионални особености в славянските диалекти, които да се дължат на първично диалектно деление на праславянския език. Естествено е в славянските езици и диалекти да преобладава общият лексикален фонд, но трябва да се търси обяснение и за различия между съседни езици, които са сходства между далечни, несъседни езици. Тези сходства сега са локални, ограничени, но може да водят потеклото си от далечното минало, т. е. може да са генетични.

Ст. Младенов се спира на състоянието на словашката лексикология и лексикография от първите десетилетия на XX в. — липсва все още надежден речник на словашкия език, „изобщо словашката реч не е лексикално обработена, сир. не е достатъчно изучена“ (Младенов 1925, с. 111). Поради това „словашко-българската хипотеза е най-малко твърде подранила“ (Младенов, 1925, с. 111).

Въпреки категоричността на Ст. Младенов относно надеждността на „словашко-българската хипотеза“ той прави неочаквано и прозорливо заключение, което придобива програмно значение: „без сравнителна лингвистична география на чехоморавската и словашката говорна област, както и без съответни лингвистични атласи, не може да се каже кои думи са „словашки“ и следователно не може да се излиза пред учения свят с хипотези от рода на оная, която говори за словашко-българско езиково единство“ (Младенов 1925, с. 112).

Така през 40-те години се формира убеждение, че при разкриване на взаимоотношенията между български и словашки лексикалните данни нямат доказателствена сила (Леков 1937, с. 225).

Трябва още да се отбележи, че темата за съответствията между словашки и южнославянските езици, макар и спорадично, привлича вниманието на славистите. И като че ли неслучайно учени, които се занимават със славянска лингвистична география, забелязват това: „. . . в центральном секторе среднесловацкие говоры обнаруживают некоторые особенности общие с южнославянским языковым типом. Это значит, что до разрыва контакта между славянским севером и югом южнославянская языковая зона была не сегментом славянской территории, а ее сектором“ (Ивич 1962, с. 361).

И ако все пак сега поставяме отново въпроса за успоредици и сходства между български и словашки, това се основава на един поглед различен, имащ друго предназначение: да се сложи начало на инвентаризация на сходните елементи в двата езика, което да стане и предпоставка за тяхната посетнешна историческа интерпретация. А възможността за такъв нов подход се открива в натрупаните в последните десетилетия извънредно богати и нови данни за диалектната лексика на двата езика и особено за нейното географско разпределение. Развитието на лингвистичната география не само в национални рамки, но и на Европейския континент (създаване на европейски, общославянски, общокарпатски лингвистически атлас) вече предоставя изключителни възможности за нов анализ на взаимоотношенията между славянските езици. Създадени са вече ония предпоставки, за които настоява Ст. Младенов: цялостно опознаване не само на словашката лексика (Младенов 1925, с. 112), но и на лексиката на българския език.

Развитието на българското езикознание и на славянското езикознание и особено много на диалектологията в двете страни, системното изследване на диалектната лексика, подемът на славянската лингвистична география

вече създадоха предпоставки въпросът за българо-словашките съответствия да се изведе отново в няколко нови насоки:

1) Съответствията да се търсят преди всичко на диалектно равнище.

2) Съответствията да бъдат из областта на лексиката, семантиката и словообразуването.

3) Съответствията да се видят и в конфигурацията на диалектните лексикални ареали, чиято типология има свои исторически предпоставки.

Посочените изисквания за едно сравнително лексикално изследване имат своето основание. В славянската диалектология вече е оформено схващането, че в областта на лексиката много често може да се открият архаични елементи въпреки общото убеждение, че лексиката е най-динамичната страна на езиковата система.

Задачата на нашия доклад е да се намери мястото на българо-словашките лексикални успоредици в рамките на южнославянско-западнославянските лексикални съответствия и да се покаже от гледище именно на българо-словашките съответствия откроряването на българския сред южнославянските и на словашкия сред западнославянските езици. Тъй като за тази задача участието на източнославянските езици е нерелевантно, тяхното участие в ареалното разпределение по славянски езици на българо-словашките съответствия е отчетено като подтипове в рамките на взаимоотношенията между южнославянската и западнославянската езикова група.

При характеристиката на българо-словашките езикови успоредици, за да се изясни съотношението с другите славянски езици от западно- и южнославянската група и за да се установят типовете ареално разпределение по езици, сме избрали групирането на разглеждания материал в следните групи:

I. Лексеми, които се откриват само в български от южнославянската езикова група.

1.1. Българо-словашки съответствия:

бълг. *бавàчка*[2] 'жена, която бави деца' (източнобългарско) — словаш. *bavịačka* 'бавачка' (северната част на среднословашки).

бълг. *балагýвам* 'говоря неясно, бръщолевя' (Разложко) — словаш. *balagovac* 'губя си напразно времето'; рус. *балагурить* 'говоря весело', брус. *балагурыць* 'говоря весело'; укр. *балагурити* 'бърборя за нещо весело'.

бълг. *глàвница, глàвничка, зглàве, зглàвница* 'възглавница' (южнобългарско) — словаш. *hlavnica, hlavnička, zhlavec* (среднословашко).

бълг. *глупàк* — словаш. *hlupak*.

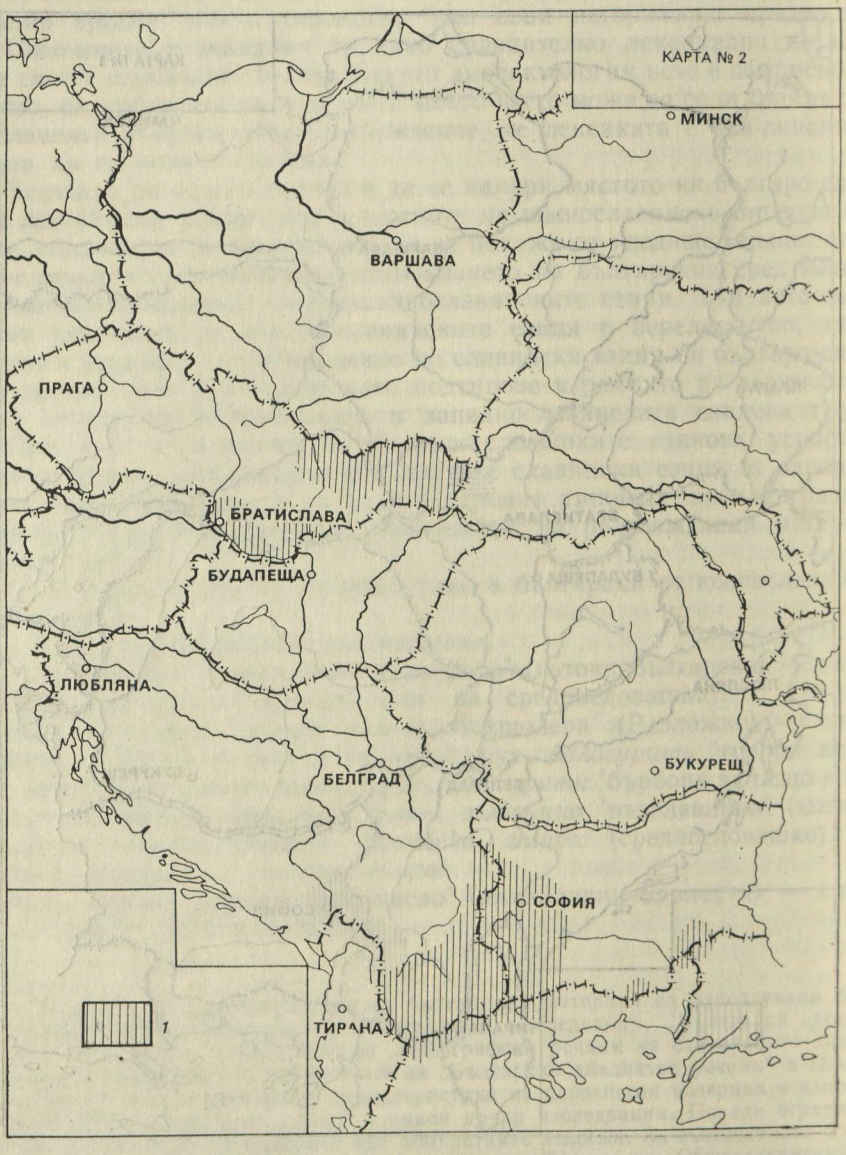
бълг. *мýтим, мъ̀тим* 'бия масло' (югозападни диалекти) — словаш. *mut'it', mat'it'* (общословашко).

---

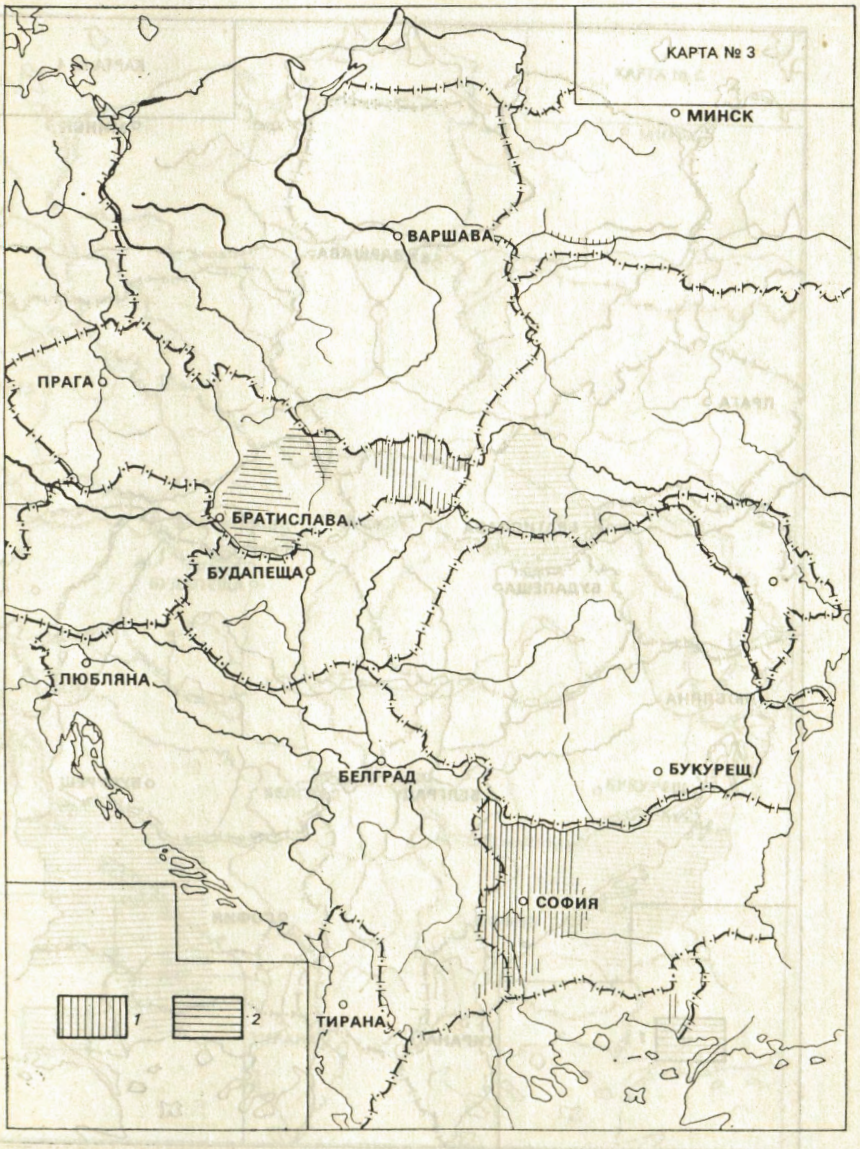
[2] За ареалната характеристика на българския материал са използувани български лексикографски, диалектни и етнографски изследвания, „Български диалектен атлас", а също така и картотеката на „Идеографски речник на българските диалекти" в Софийския университет и картотеката на „Български диалектен речник" в Института за български език. За ареалната характеристика на словашкия материал е използуван предимно „Atlas slovenskeho jazika" и някои други изследвания. Поради ограниченото място не се привеждат източниците при конкретните лексеми. За съпоставката с останалите славянски езици се използуват обнародваните томове на „Общеславянский лингвистический атлас" и „Общекарпатский диалектологический атлас", различни лексикографски трудове и публикуваните томове на „Этимологический словарь славянских языков" (вып. 1—17) и „Słownik prasłowiański" (I—V). За да се пести място, в случай че славянските лексеми имат едно и също значение, се посочва значението само на българската лексема. Данните за географското разпределение на отделните лексеми се дават в обобщен вид. Лексемите се привеждат в обобщена форма, като не се отчитат многобройните им фонетико-акцентни варианти.



1 — бълг. *цѝганско рибѐ, егѝпска рѝба* 'попова лъжичка'
словаш. *cigańska ripka*



1 — бълг. *кошу̀л'а* 'риза'
словаш. *košeľa, košuľa, košelica*

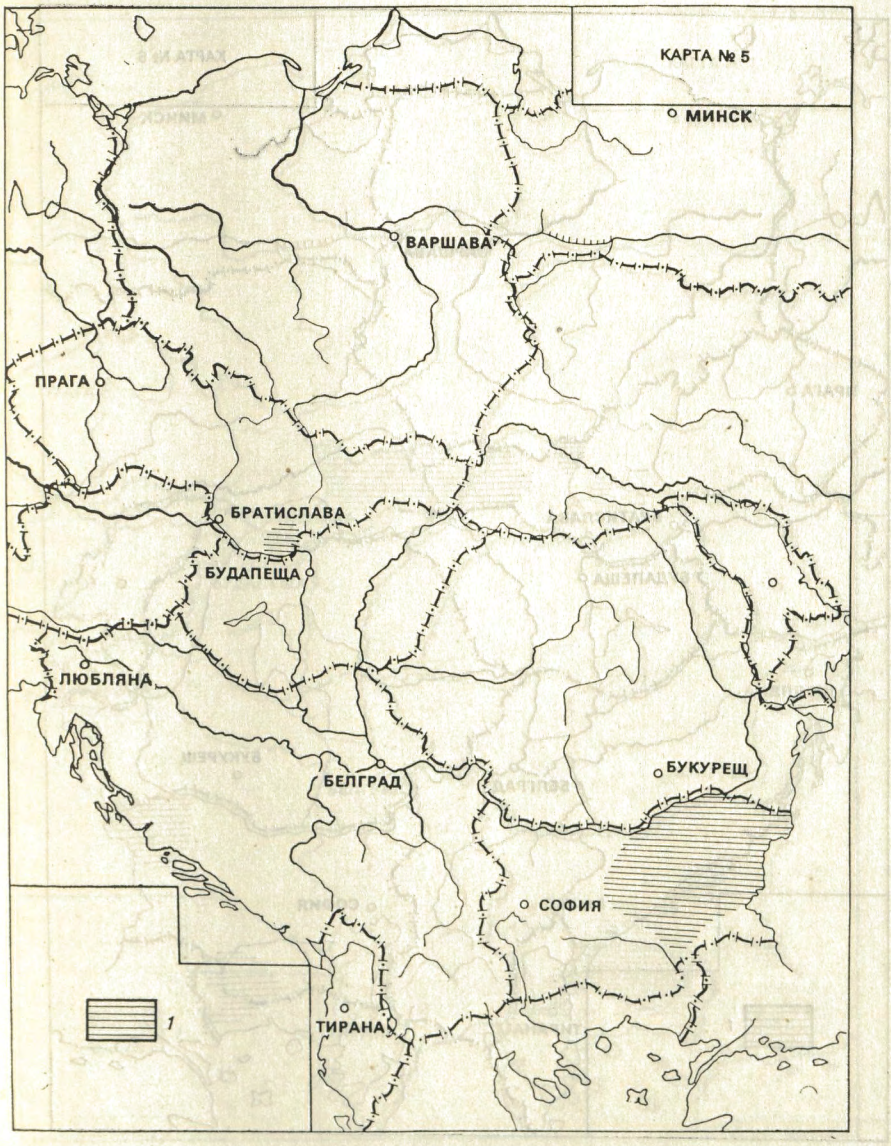


1 — бълг. *бл'ъвам* 'повръщам храна'
слов. *bl'uc, bl'uvac*

2 — словаш. *vracat'*



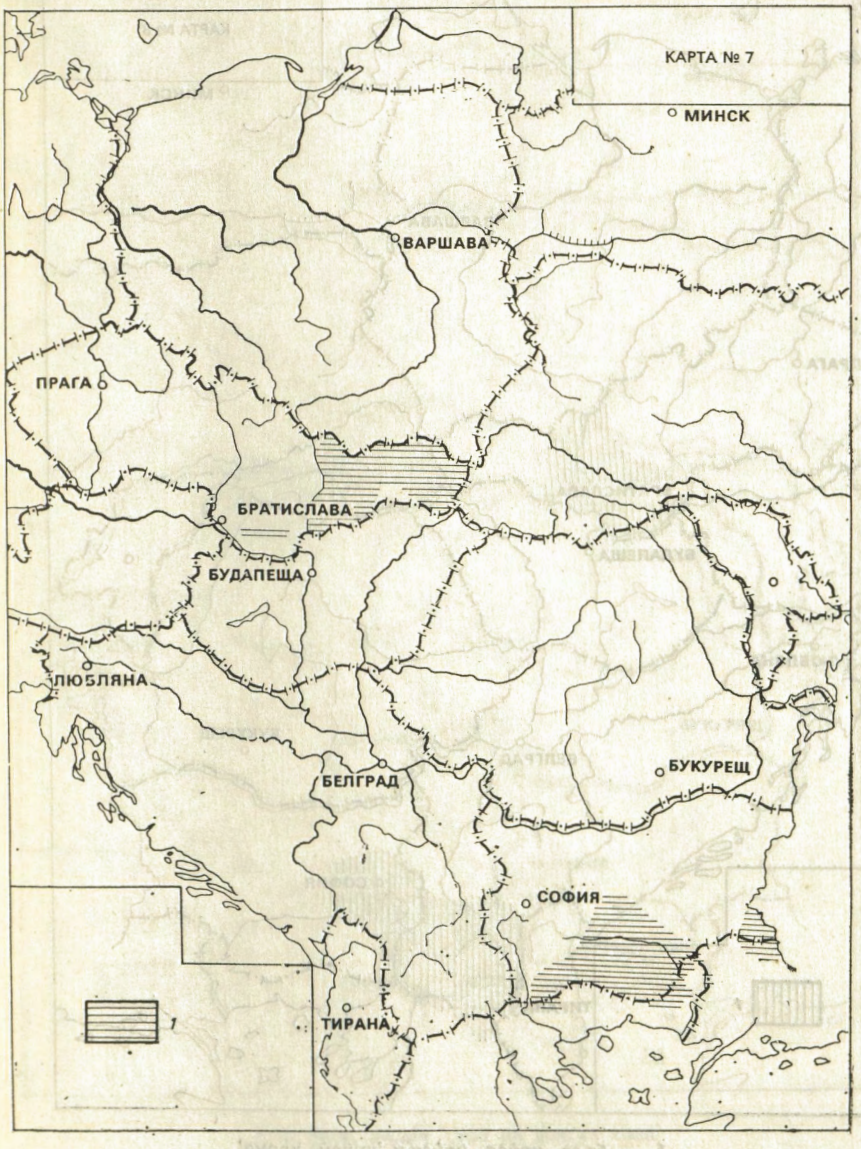
1 — блг. *ръченик* 'забрадка'
словаш. *ručník*



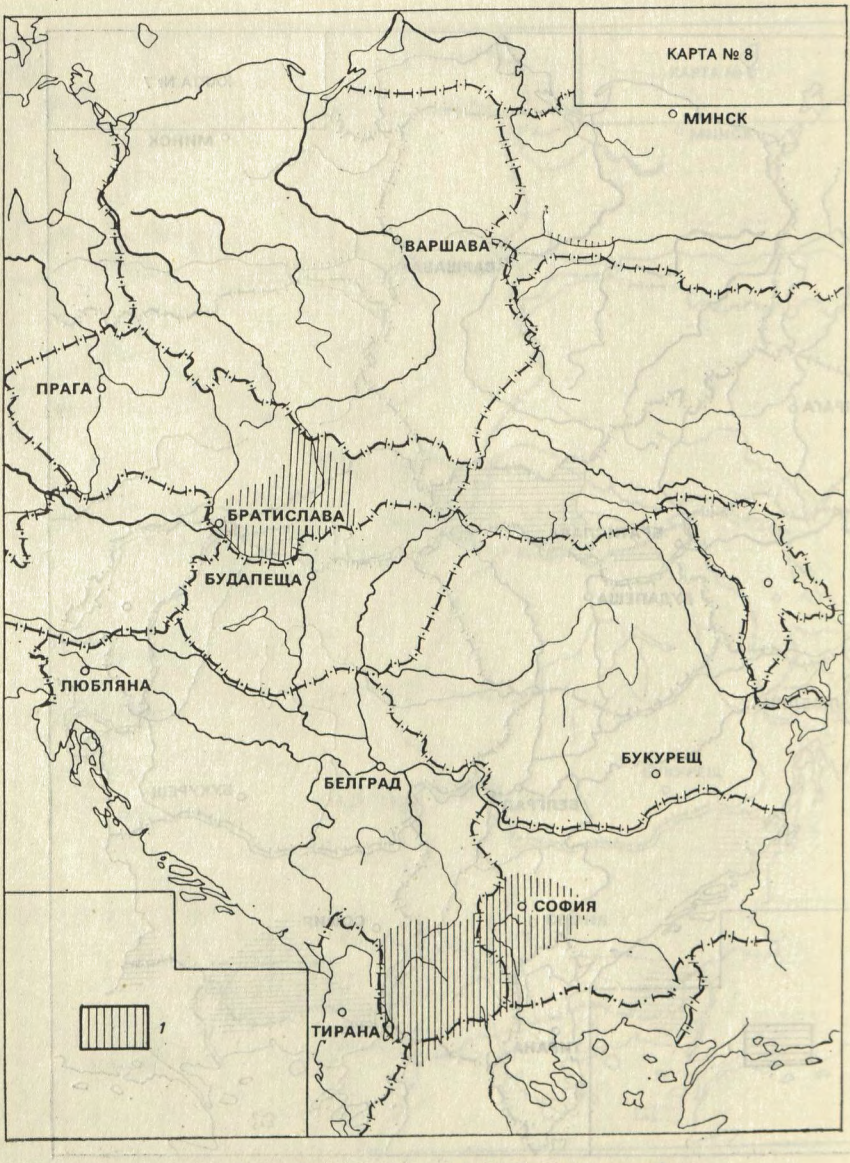
1 — блг. *зас'ада* 'залязва — за слънце'
словаш. *sadať*



1 — бълг. *брез*/*през* 'без'
словаш. *brez*/*prez* *(ruki)*



1 — бълг. *ушници* 'обеци'
словаш. *zaušnice, zaušnički, naušnice*



1 — бълг. *крива, кривим* 'куцам, хромя' словаш. *krivat'*



1 — бълг. *оплéн* 'стол на волска кола' словаш. *oplen*



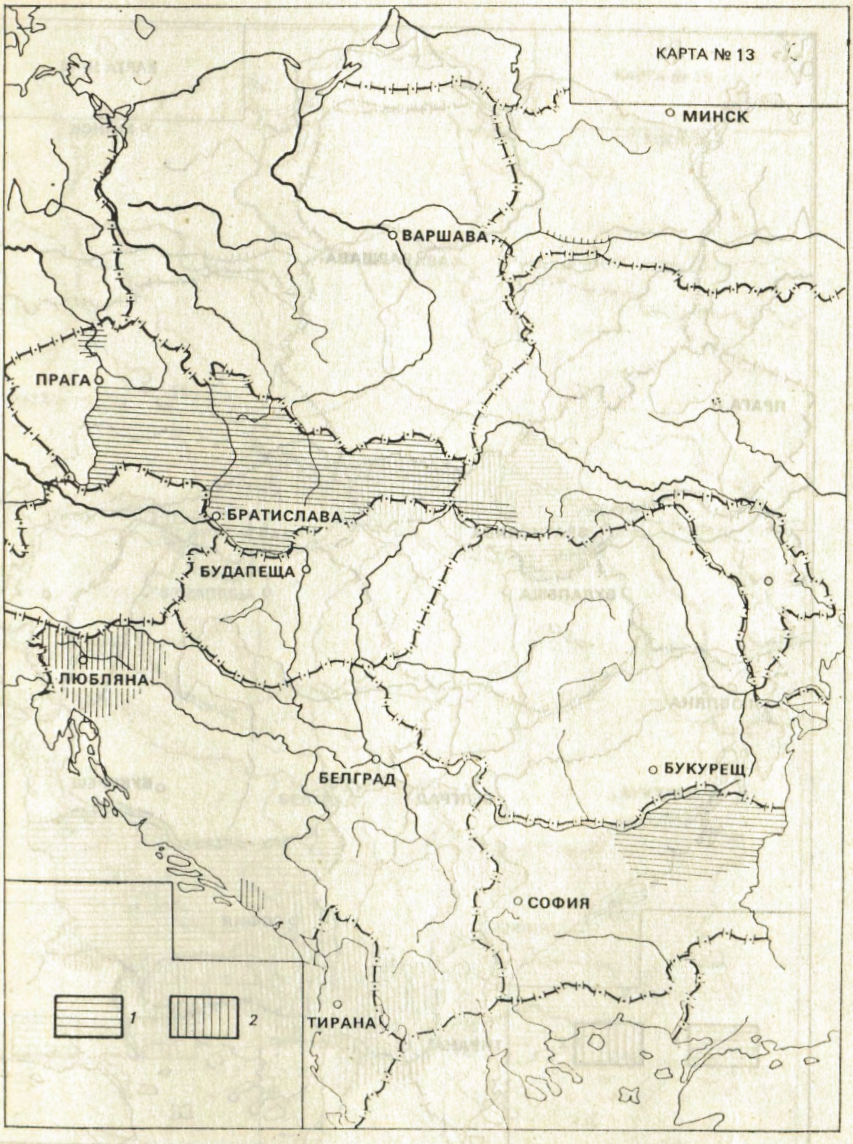
1 — бълг. *бробйн'ак, бробйн'ок* 'мравка' словаш. *bravenec, bravenak, brabunec, brabunda, bramca*



1 — бълг. *пра̀жа* 'пържа'
словаш. *pražiť*, *vipražiť*

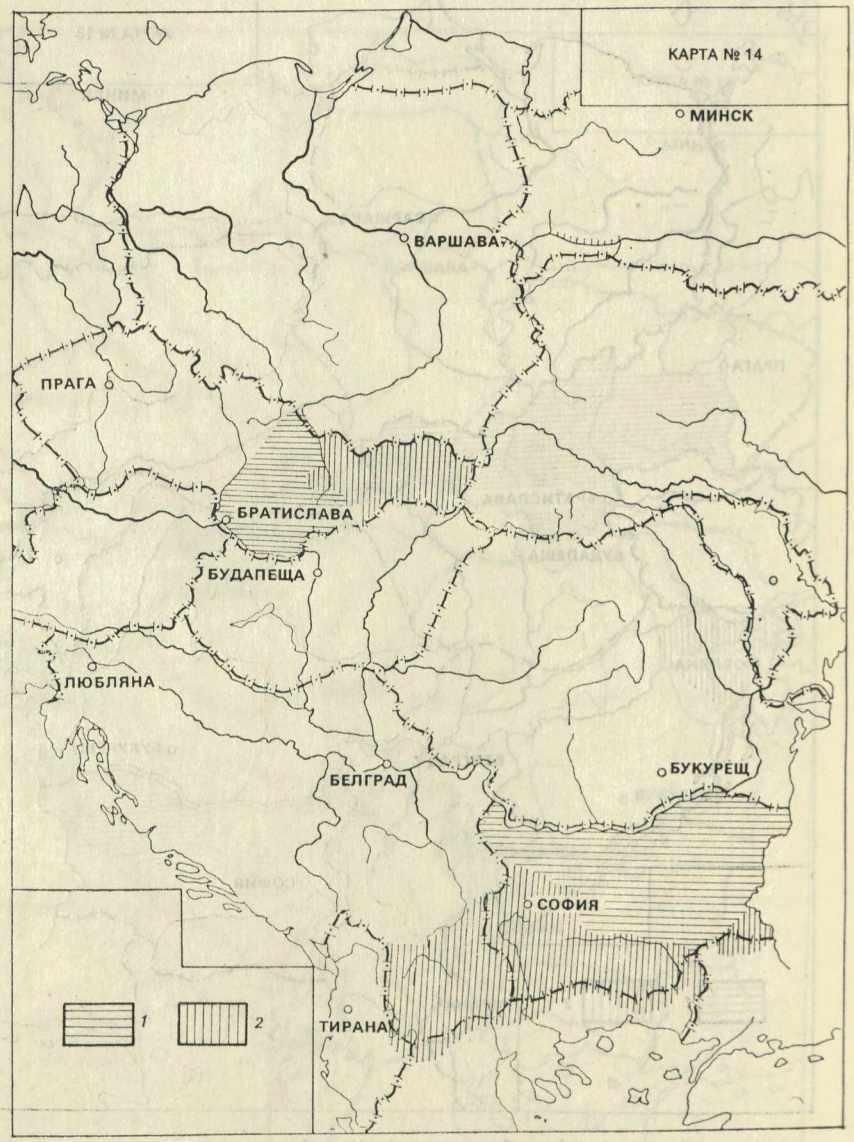


1 — бълг. *кърчáг* 'с том на'
словаш. *crčah*

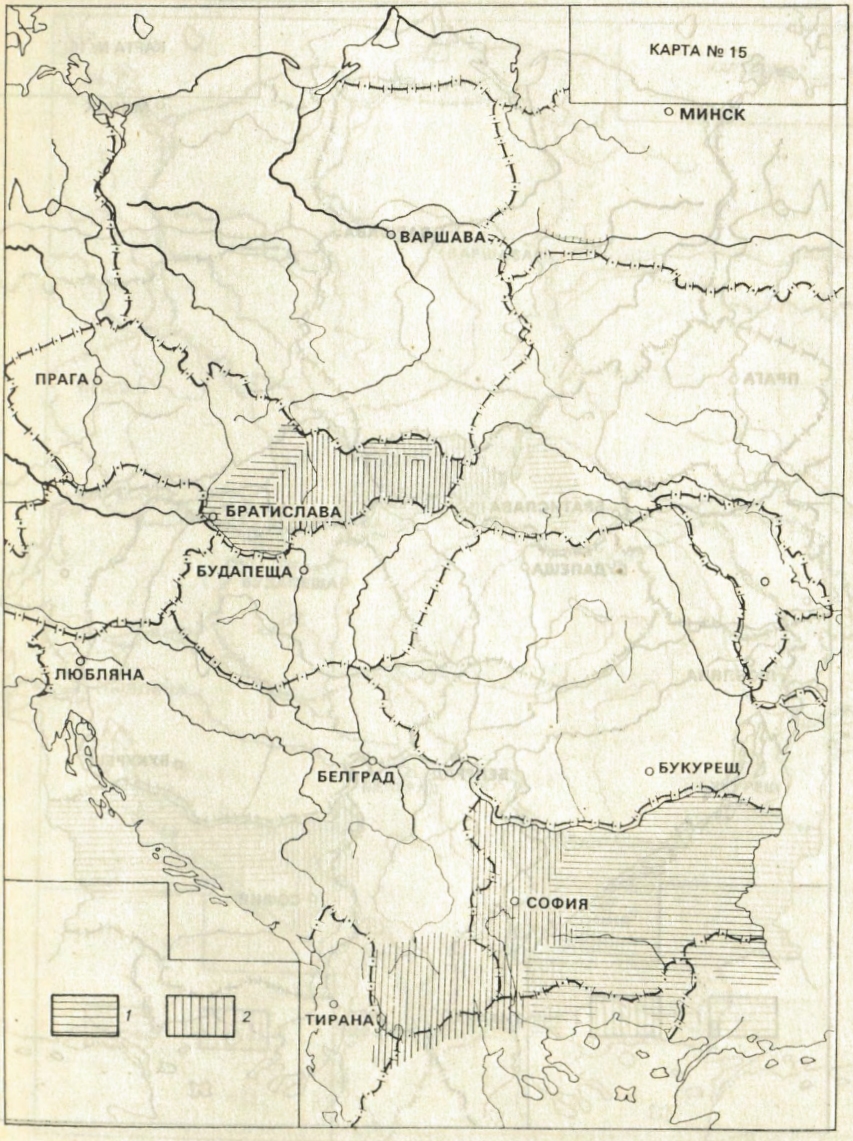


1 — бълг. *патка̀н* 'плъх'
словаш. *potkan*

2 — словен. *podgána*
срхрв. *pantigána*

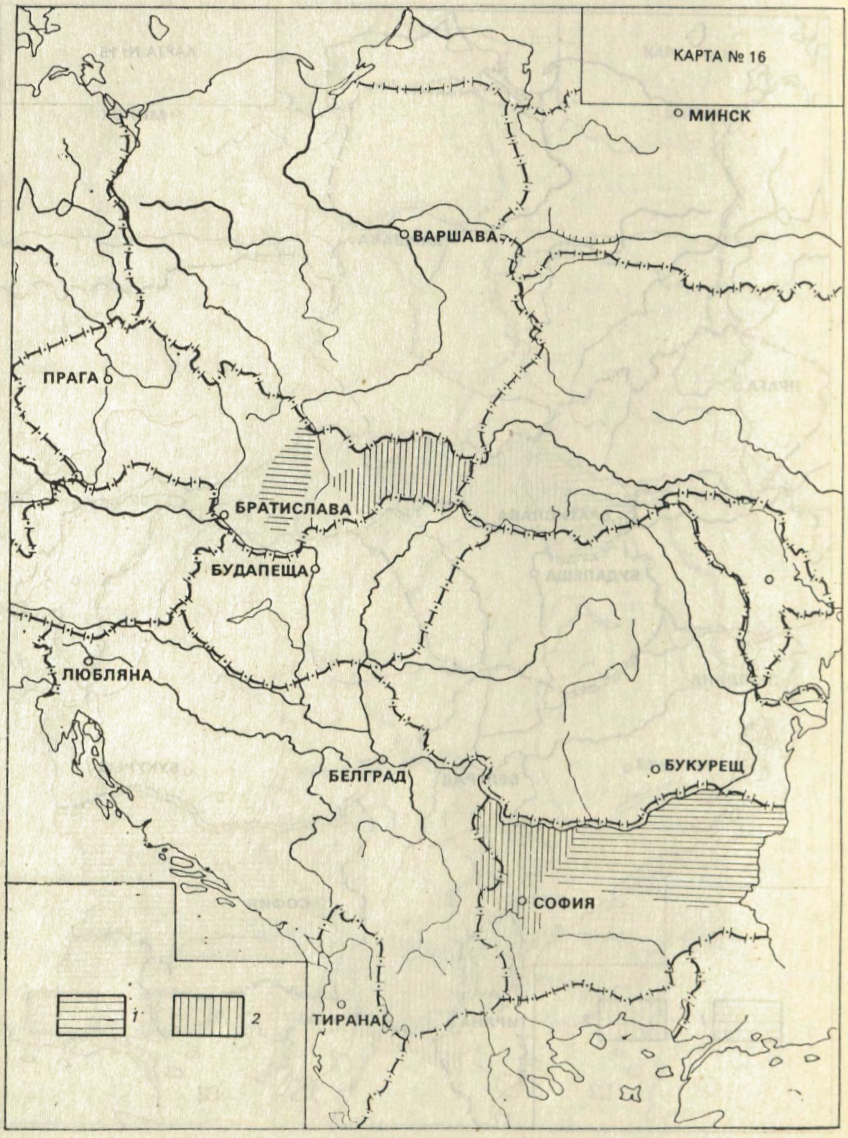


1 — бълг. *жито* 'Triticum vulgare' словаш. *žito*
2 — бълг. *пшеница* 'Triticum vulgare' словаш. *pšeňica*



1 — бълг. *кòтка*
словаш. *kočka*

2 — бълг. *мàчка*
словаш. *mačka*



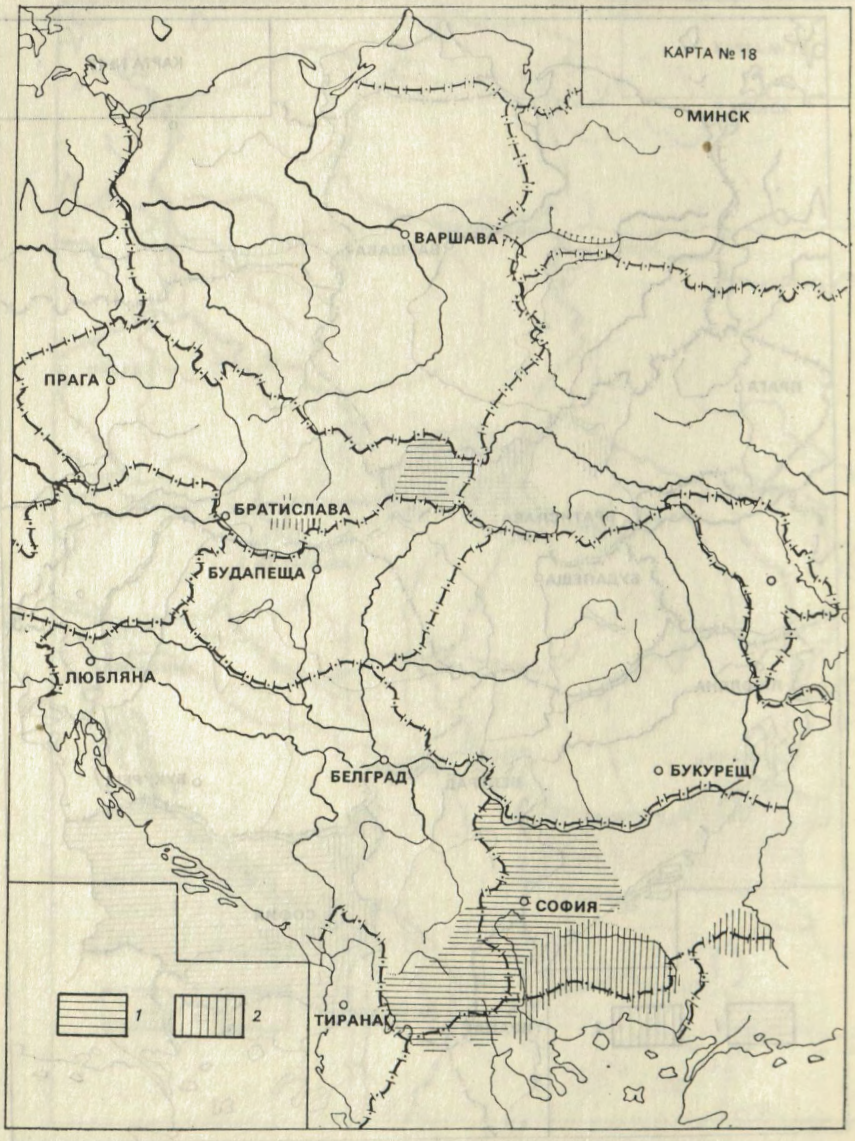
1 — **бълг.** *мътилка* 'буталка за добиване на масло'
словаш. *mútovňík*

2 — бълг. *бъчка*
словаш. *zbuška, zbušok*



1 — блг. *бѣл'а, бѣла* 'изчиствам от кора — плодове, картофи, дърво' словаш. *bi̯elit'*

2 — блг. *л'ўпа, лўпа, лўпим* словаш. *lupat', lupit'*



1 — бълг. *скȕб'а, скȕбем* 'изтръгвам с корен'
словаш. *skubať*

2 — бълг. *мѝкна, мо̀кнам*
словаш. *mikať*



1 — бълг. *клепа̀ч, клѐпки*
словаш. *klipi, klipaňice, klipajki*

2 — бълг. *мѝгла, мѝгал*
словаш. *mihaľnice, mihaňnice, mihavice*



1 — бълг. *колàстра, гулàстра* 'първоиздоено мляко'
словаш. *kul'astra, kurastra, kurastva, gul'astra*

2 — бълг. *с'àра, сèра*
словаш. *šara*

бълг. *цѝганско рибѐ, цѝганска рѝба, егѝпска рѝба* 'попова лъжичка' (северната част на югозападните говори до линията Кюстендил —Самоков и македонски диалекти) — словаш. *cigańska ripka* (източни словашки диалекти). Само за източнословашки (и един пункт в средновашки) и български диалекти е характерно изобщо назоваването по 'риба, вид риба' — срв. словаш. *čik, pański sliš, sliš* и макед. *кúчеška ríba, pópuva ríba*.

1.2. Българо-словашко-украински съответствия:

бълг. *йжа* 'къща' (западни диалекти) — словаш. *xiža* (източнословашко); укр. *хыжа* (югозападни диалекти).

бълг. *мъ̀кна, мъ̀кнам* 'скубя; изскубвам с корен' (рупски диалекти) — словаш. *mikat'* (югозападна част на средновашките диалекти); укр. *мѝкати* (Каменецки уезд, Анан. уезд). Сходно, но не идентично е значението и на пол. *тукаć* 'късам листа'.

бълг. *пойа̀та* 'кошара, постройка в двора' (западнобългарско) — словаш. *paita* 'селскостопанска постройка в двора, в която се суши сено' (източно- и средновашко); укр. *пойаты* (югозападни диалекти).

бълг. *спуза, пуза* 'гореща пепел с жар' — словаш. *spuza, s'puz'a* (източнословашко); укр. *спуза* (югозападни диалекти).

2.1. Българо-словашко-чешки съответствия:

бълг. *ръченѝк* 'забрадка' (източнобългарско) — словаш. *ručňik* (западновашки и южната част на средновашки диалекти); чеш. *ručnik* (моравско).

бълг. *калѝнка, калѝнка-малѝнка* 'насекомо Coccinella septempunctata' (северозападни и североизточни диалекти) — словаш. *kalinka muška* (средновашко); чеш. *kalinka* (югозападноморавско).

бълг. *белѝуша* 'бяла овца, крава' (западнобългарско) — словаш. *beluša* 'бяла крава'; чеш. *beluša* '1) теленце; 2) име на куче'.

2.2. Българо-словашко-чешко-украински съответствия:

бълг. *шиндра* 'дъсчица за покрив с жлеб отстрани' (западни диалекти) — словаш. *šindel', šindal'* (общовашко); чеш. *šindeł* (югоизточни моравски диалекти); укр. *шындлы* (югозападни диалекти).

2.3. Българо-словашко-чешко-украинско-белоруски съответствия:

бълг. *клепа̀ч, клѐпка, клѐпни, клепа̀к* 'клепач; мигла' (общобългарско с изключение на крайните западни и отчасти на балканските диалекти) — словаш. *klipi, klipaňice* (средновашко), *klipajki* (най-източната част на източнословашките диалекти); чеш. *kl'apka* (източночешко); укр. *кліпа, кліпка, кліпавка* (югозападни украински говори); брус. *клѐпкі* (полески и западни диалекти).

3. Българо-словашко-чешко-полски съответствия:

бълг. *зас'а̀да* 'залязва (за слънце)' (източнобългарско) — словаш. *sadat'* (ограничено разпространение в югоизточната част на западновашки диалекти); чеш. *sedat* (моравско); пол. *siadać*.

бълг. *прѐспа, пр'а̀спа* 'снежна пряспа' (източни и северозападни диалекти); *сѐспа* (югозападнобългарско) — словаш. *zasep* (ограничено разпространение в някои северни източнословашки диалекти); чеш. *záspja* (западноморавско); пол. *zaspy, zasep, zasypy, wyspy, wysypy, naspy, nasypy* (разпространени са в цяла Полша, но без да образуват компактен ареал).

4. Българо-словашко-лужишко-полски съответствия:

бълг. *див* 'див (за звяр)' (общобългарско) — словаш. *divý* (общовашко); долнолуж. *zíwy*; пол. *zəvi* (кашубско). Тези названия са наследници на праслав. **divъ (-jъ)* за разлика от словенски и сърбохърватски, където се наблюдават наследници на **divь(-jь)* — словен. *divji*, срхрв. *дивљи*. Полският

и източнославянските езици продължават пласлав. **dik(-jь)*, а в чеш. (и рядко в словашки) имаме *divoký* < **div-ok-ъ(-jь)*.

5. Българо-западнославянски съответствия:

бълг. *бегàч* 'лице, което бяга' (общобългарско) — словаш. *behač* 'работещ с количка в мина'; чеш. *běhač* 'бегач; работник с ръчна количка'; горнолуж. *běhac* 'бегач'; пол. *biegacz* 'бегач'.

бълг. *йаребàт, еребàт, рибàт, ербàт* 'пъстър; сив (най-често за домашни животни)' (западни и североизточни говори) — словаш. *jarabatý* 'пъстър'; чеш. *jeřabatý, jařabatý* 'пъстър', долнолуж. *jerjebaty* 'пъстър', пол. *jarzębaty* 'пъстър'.

II. Лексеми, които се откриват в български и словенски от южнославянската група.

Българо-словашко-чешко-словенски съответствия:

бълг. *бробѝн'ак, бравѝн'ак* 'мравка' (северозападнобългарско) — словаш. *bravlinec, brablenec, braveňak* и др. (източнословашки и западнословашки диалекти); словен. *bravíːnc, bərbínc, bravénac* (общословенско); чеш. *brabenec, brablenec, bravenec* (общочешко).

III. Лексеми, които се откриват в български и сърбохърватски от южнославянската група.

1.1. Българо-сърбохърватско-словашки съответствия:

бълг. *беснѐя* 'проявявам признаци на бяс; проявявам силно чувство, затъмняващо разума; лудувам' (западнобългарско) — словаш. *besniet'* 'беснея, буйствам'; срхрв. *besneti* 'буйствам'.

бълг. *доя* 'кърмя' (западнобългарско) — словаш. *dojcit'*; срхрв. *dojiti*.

бълг. *чини ми се* 'струва ми се, изглежда' (югозападнобългарско) — словаш. *činí se mi*; срхрв. *čini mi se*.

1.2. Българо-сърбохърватско-словашко-украински съответствия:

бълг. *бѝчка* 'уред, съд, в който се преработва мляко за масло' (северозападни диалекти) — словаш. *zbuška, zbušok* (източнословашки и отчасти среднословашки диалекти); срхрв. *bucka* (източни диалекти); укр. *збушка* (югозападни диалекти).

2.1. Българо-сърбохърватско-словашко-чешки съответствия:

бълг. *бахур* 'дебело животинско черво, наденица в такова черво', 'кървавица' (рупско) — словаш. *bachor* 'стомах на преживно животно, вътрешности на животно, търбух' (западно- и среднословашко); срхрв. *бахор, баор* 'търбух'; чеш. *bachor* 'стомах на преживно животно'.

2.2. Българо-сърбохърватско-словашко-чешко-украински съответствия:

бълг. *д'ул'а* 'Cydonia' (общобългарско) — словаш. *dula, gdul'a, kdula*; срхрв. *гдуња, дуња*; чеш. *kdoule, gdoule*; укр. *гдуля*. В другите славянски езици означава 'круша'.

3. Българо-сърбохърватско-словашко-полски (+украински) съответствия:

бълг. *кош* 'сандък за зърно на воденица, плетен или от дъски' (общобългарско) — словаш. *koš* (източни диалекти); срхрв. *кош* (източносръбско); пол. *kosz* (южни диалекти); укр. *кіш* (югозападни диалекти).

4. Българо-сърбохърватско-словашко-чешко-полски (+руски) съответствия:

бълг. *жѝто* 'зърнена култура Triticum vulgare' (северозападни, мизийски и балкански говори) — словаш. *žito* (западнословашки и част от среднословашките говори); ср. *жито* (войводинско); чеш. *žito* (южноморавско), пол. *żyto* (силезки диалекти); севернорус. *жито*.

5. Българо-сърбохърватско-западнославянски съответствия:

бълг. диал. *дивизна, дивизма* 'лопен; Verbascum' (северозападни диа-

лекти) — словаш. *divizna*; срхрв. *дивизма, дивизна*; чеш. *divizna*; пол. *dziwizna*; горнолуж. *dziwizna*.

бълг. *йабълков* 'който е от ябълка' (общобългарско) — словаш. *jablkovy*; срхрв. *јабуков;* чеш. *jablkovy*; горнолуж. *jablukowy*, долнолуж. *jablukowy*, пол. *jablkowy*.

IV. Южнославянско-словашки съответствия.

1.1. Южнославянско-словашки съответствия:

бълг. *вдовйца* 'жена, чийто мъж е умрял' (общобългарско) — словаш. *vdovica*; срхрв. *вдовица*; словен. *vdovica* (северозападни диалекти).

бълг. *вѐверица* 'катерица' (македонски, преходни и балкански диалекти) — словаш. *veverica, veverička* (западнословашки и среднословашки диалекти); срхрв. *vjeverica* (общосърбохърватско); словен. *veverica* (общословенско). Названия за 'катерица' от праславянска основа **vever-* се наблюдават още в украински, белоруски, полски, горно- и долнолужишки диалекти, но с други суфикси.

бълг. *борбà* 'битка, противоборство между противници' (общобългарско) — словаш. *borba*; срхрв. *борба*; словен. *borba*. Думата с абстрактно значение и книжен произход се среща и в руски.

1.2. Южнославянско-словашко-украински съответствия:

бълг. *йàребица, èребица* 'птица Perdix perdix' (общобългарско) — словаш. *jarabica* (западно- и среднословашко); словен. *jerebica* (общословенско), срхрв. *јаребица* (общосърбохърватско), укр. *or'àpka* (ограничено разпространение в югозападни говори). Украинската форма словообразувателно се различава от южнославянско-словашката форма.

1.3. Южнославянско-словашко-руско-украински съответствия:

бълг. *орѐхче, орешко, орешковче, орешче* 'птичка Motacilla troglodites' — словаш. *orieŠok* 'пойна птичка Troglodytes'; срхрв. *орашац* 'птичка, Troglodytes'; словен. *orẹ̑šček* 'птичка Troglodytes'; рус. *орѐшек* 'птица Troglodytes parvulus' (Подмосковье; Ярославска област); укр. *орíшок* 'птица Troglodytes parvulus'.

2.1. Южнославянско-чешко-словашки съответствия:

бълг. *бреговѝт* 'който има брегове; стръмен, хълмист' — словаш. *brehovity* 'хълмист'; срхрв. *bregovit* 'хълмист'; словен. *bregovit* 'планински'; чеш. *brehovity* 'който има брегове'.

бълг. *гнусота, гнусотия* 'нещо, което буди погнуса; гадост, мръсотия' (рупски, македонски, балкански диалекти) — словаш. *hnusota* 'мръсотия'; срхрв. *gnusota*; словен. *gnusota*; чеш. (рядко) *hnusota* 'отвратителност'.

бълг. *горà* 'земно пространство, обрасло с дървета' — словаш. *hora* (среднословашки и отчасти западнословашки); срхрв. *гора*; словен. *gora* 'планинска гора' (Югоизточна Щирия); чеш. *hora* (моравски диалекти).

бълг. *пъ̀тец, пъ̀т, nôtèka* 'път в косата' (западни и южни диалекти) — словаш. *púť'ec* (западнословашки и отчасти среднословашки диалекти); срхрв. *пу̀тац* (западни сърбохърватски диалекти), *путачац, путачић, пу̂тић*; словен. *pǫ́tec*; чеш. *pú̊tec* (моравски диалекти).

2. 2. Южнославянско-словашко-чешко-украински съответствия:

бълг. *мà̀чка, мà̀цка, мà̀ца* 'котка' (западнобългарско) — словаш. *mačka* (средно- и източнословашко); срхрв. *мà̀чка, мà̀ца* (общосърбохърватско); словен. *mâčka* (общословенско); чеш. диал. *mačka* (източночешко и се смята за словашко влияние); укр. *мачка* 'котка; катерица' (лемковски диалекти).

бълг. *патка̀н* 'плъх' (североизточни диалекти; Банат) — словаш. *potkan* (общословашко); словен. *podgána, podgań* (общословенско); срхрв. *pantigána, pantàgan(a)* (по крайбрежието на Адриатическо море); чеш.

potkan (източночешко); укр. *potkán* (ограничено разпространение в югозападни украински говори, близо до границата с Унгария).

3. Южнославянско-чешко-словашко-полски съответствия:

бълг. *зной* 'пот' (западни и южни диалекти) — словаш. *znoj*; срхрв. *зној* (щокавско); словен. *znoj* (изглежда, източнословенско); чеш. *znoj* (това значение се смята за словашка черта в чешки); пол. *znój* 'пот' (южнополско).

бълг. *плѝтък, плѝтак, плѝток, блѝтък* 'който има малка дълбочина' (западни и южни диалекти) — словаш. *plytky*; срхрв. *плитак*; словен. *plitek*; чеш. *plytky*; пол. *płytki*.

4.1. Южнославянско-словашко-лужишки съответствия:

бълг. *брез, през* 'без' (мизийски и рупски диалекти) — словаш. *brez, prez* (западнословашки диалекти); срхрв. *брез, през*; словен. *brèz*, долнолуж. *brzé*.

4.2. Южнославянско-словашко-лужишко-белоруски съответствия:

бълг. *бѐл'а* 'очиствам от кожата, от кората' (източнобългарско) — словаш. *bielit'*, *obielit'* (среднословашко); срхрв. *бијелити*; словен. *bẽliti*; долнолуж. *bělíś*; горнолуж. *bělić;* брус. *бяліць* 'отстранявам кора; одирам кожата на животно'.

5.1. Южнославянско-западнославянски съответствия:

бълг. *зеле* 'вид зеленчук с едри листа, завити на кълбо, който расте върху кочанно стъбло, Brassica oleracea' (Западна и Югоизточна България) — словаш. диал. *zelie*; срхрв. *зеле*; словен. *zelje*; чеш. *zelí*; пол. *ziele, ziolo*.

5.2. Южнославянско-западнославянско-украински съответствия:

бълг. *брекина* 'дърво с кисели червени плодове на кичури, едри като грах, Pirus Torminalis ' (западни, балкански и рупски диалекти) — словаш. *brekyna* 'дърво с малки ядливи плодове, Sorbus torminalis'; срхрв. *брекина* 'Sorbus torminalis; Pirus Torminalis'; словен. *brekinja* 'Sorbus aria'; стчеш. *brekyne* 'acerina; Pirus torminalis'; пол. *brzekinia* 'Sorbus torminalis'; горнолуж. *brekowc* 'Sorbus torminalis'; западноукр. *бракина* (вероятно от полски).

бълг. *дудна* 'обикн. в 3 л. тътне; говоря непрекъснато, бъбря; шумя, гърмя; говоря неясно' (северозападнобългарско) — словаш. *dudniet'*, *duniet'* 'звуча глухо'; словен. *dudnjati* 'гърмя'; срхрв. *дуднати* 'буча'; чеш. *duneti* 'звуча глухо'; пол. *dudni(e)c* 'звуча глухо, гърмя'; укр. *дудніти* 'гърмя, шумя'.

Голямата част от предложения лексикален материал се състои от славянски по произход лексеми, но са включени и някои старинни заемки (*д'ỳл'а, патка̀н, кула̀стра*).

Словашки се отделя от другите западнославянски езици и се свързва с южнославянската езикова група по следните лексеми: *baviačka, balagovac, besniet', borba, bučka, cigańska ripka, čini se mi, dojcit', xiža, hlavnica, hlupak, jarabica, mikat', mut'it', oriešok, paita, spuza, vdovica, veverica*.

Може да се набележат някои закономерности при присъединяването на други славянски езици към българо-словашките лексикални съответствия. Така например чешкият език се присъединява най-често към българословашките лексикални съответствия със свои източни диалекти (срв. *hora, kalinka, kl'apka, mačka, potkan, pútec, ručnik, sedat, šindeł, záspja, žito*); полският — с южнополски (*kosz, żyto, znoj*) или кашубски диалекти (*zdvî*); украински — с югозападните си диалекти (*збушка, кіш, кліпка, мачка, микати, ог'áрка, пойаты, potkán, спуза, хыжа, шындлы*). Правят впечатление и случаите, когато българо-словашката успоредица намира своето продължение от западнославянските езици в лужишки, но не и в чешки (*брез, бе́л'а, дúв*). Интерес представлява и старинната фонетична промяна на ко-

ренно *m>b* в корен *mrav-*, обща за български и словенски от южнославянските и за словашки и чешки от западнославянските езици.

Несъмнено най-съществени за българо-словашките диалектни лексикални съответствия са случаите, в които има сходни ареални съотношения в диалектното пространство на двата езика.

Погледът върху географската дистрибуция на словашката и българската диалектна лексика открива интересна и любопитна и най-важното изненадваща картина. Забелязва се известна регулярност в разположението на някои лексеми в двете диалектни пространства.

Не са редки случаите, в които на лексеми от източнословашката диалектна зона съответствуват лексеми от западнобългарския диалектен ареал, срв. напр. бълг. *цѝганско рибѐ, егѝпска рѝба* 'попова лъжичка' — словаш. *cigańska ripka* (вж. карта № 1); бълг. *кошу̀л'а* 'риза' — словаш. *košel'a, košul'a, košelica* (вж. карта № 2); бълг. *бл'у̀вам* 'повръщам храна' — словаш. *bl'uc, bl'uvac* (вж. карта № 3); бълг. *у̀жа* — словаш. *xiža*; бълг. *пойата* — словаш. *paita*; бълг. *спуза* — словаш. *spuza*.

Съществуват и обратни случаи — на лексеми от западнословашкия ареал отговарят лексеми от източнобългарския ареал, срв. напр. бълг. *ръченѝк* 'забрадка' — словаш. *ručňik* (вж. карта № 4); бълг. *зас'а̀да* 'залязва — за слънце' — словаш. *sadat'* (вж. карта № 5).

Откриват се и други конфигурации и съответствия:

а) на източнословашки лексеми съответствуват източнобългарски — бълг. *брез / през* 'без' — словаш. *brez / prez* (вж. карта № 6); бълг. *у̀шники* 'обеци' — словаш. *zaušnice, zaušnički, naušnice* (вж. карта № 7);

б) на западнословашки лексеми съответствуват западнобългарски лексеми, срв. бълг. *крѝва, крѝвим* 'куцам' — словаш. *krívat'* (вж. карта № 8); бълг. *оплѐн* 'стол на волска кола' — словаш. *oplen* (вж. карта № 9); бълг. *бробѝн'ак, бравѝн'ак* 'мравка' — словаш. *bravenec, bravenak, brabunec, brabunda, bramca* (вж. карта № 10);

в) на средношовашки лексеми съответствуват източнобългарски, срв. бълг. *пра̀жа* 'пържа' — словаш. *pražit', vipražit'* (вж. карта № 11); бълг. *бавда̀чка* 'жена, която бави деца' — словаш. *bavi̯ačka*;

г) на средношовашки лексеми съответствуват западнобългарски, срв. бълг. *кърча̀г* 'стомна' — словаш. *crčah* (вж. карта № 12).

Интерес представляват и случаи, в които на лексема, присъща на цялата словашка територия, съответствува източнобългарска лексема, срв. бълг. *патка̀н* 'плъх' — словаш. *potkan* (вж. карта № 13), а също и обратните случаи, когато на общословашка лексема съответствува западнобългарска лексема: бълг. *му̀тим, мъ̀тим* — словаш. *mut'it', mat'it'*; бълг. *шиндра* — словаш. *šindel', šindal'*.

Особено внимание обаче заслужават случаите, в които бипартиционното разпределение на словашкия диалектен ареал има почти свой двойник на българската езикова територия. Някои от тези случаи несъмнено имат твърде далечна историческа перспектива — въпрос, на който тук няма възможност да отделим внимание, но който произтича от нашите наблюдения. Тук може би е най-показателно съотношението на ареалите на бълг. *жѝто/пшенѝца* 'Triticum vulgare' — словаш. *žito/pšeňica* (вж. карта № 14). Почти идентичен е случаят с бълг. *ко̀тка/ма̀чка* — словаш. *kočka/mačka* (вж. карта № 15). Срв. още бълг. *мътѝлка / бу̀чка* 'буталка за добиване на масло' — словаш. *mútovňik / zbuška, zbušok* (вж. карта № 16); бълг. *бѐл'а, бѐла / л'у̀па, лу̀па лу̀пим* 'изчиствам от кора — плодове, картофи, дърво' — словаш. *bi̯elit' / lupat', lupit'* (вж. карта № 17); бълг. *ску̀б'а, ску̀бем / мъ̀кна, мъ̀кнам* 'изтръгвам с корен' — словаш. *skubat' / mikat'* (вж. карта № 18); бълг. *кле-*

пàч, клѐпки / мѝгал, мѝгла — словаш. *klipi, klipaňice, klipajki / mihalňice, mihavice* (вж. карта № 19); бълг. *колàстра, гулàстра / с'àра, сѐра* 'първоиздоено мляко' — словаш. *kul'astra, kurastra, gul'astra / šara* (вж. карта № 20).

Съответствията от последната група поставят извънредно много проблеми, някои от които само ще набележим.

1) Отнася се главно до бипартиционно разпределение на двете диалектни пространства.

2) Преобладават случаите, в които има обратно (огледално) разпределение на ареалите: на източнословашкия отговаря западнобългарският и обратно. Разбира се, съществуват и някои други варианти.

3) В повечето случаи се отнася до древна (общославянска) лексика, което за нашия случай е съществено както със самия факт, че се разкрива диалектно разпределение на лексика в два несъседни славянски езика, така и с конфигурацията на самото разпределение.

4) Съществуват и случаи, в които и старинни заемки в славянските езици (*кулàстра, паткàн*) също участвуват в оформянето на диалектните лексикални ареали на двата езика.

5) Очертаната тук картина се нуждае от сериозна историческа интерпретация, която да разкрие евентуалните фактори, които са моделирали сегашните диалектни ареали в български и словашки език.

6) Някои от споменатите лексеми са разпространени и в други славянски диалекти, но в случая ни интересува тяхното ареално разпределение на българската и словашката езикова територия.

Изнесените българо-словашки успоредици са три типа:

А. Лексикални успоредици: бълг. *бавàчка* — словаш. *bavjačka*; бълг. *балагувам* — словаш. *balagovac*; бълг. *беснея* — словаш. *besniet'*; бълг. *бробѝн'ак* — словаш. *brablenec*; бълг. *брез* — словаш. *brez*; бълг. *брекина* — словаш. *brekyna*; бълг. *бучка* — словаш. *zbuška*; бълг. *главница, зглавница* — словаш. *hlavnica, zhlavec*; бълг. *дудна* — словаш. *dudniet'*; бълг. *зас'ада* — словаш. *sadat'*; бълг. *ижа* — словаш. *xiza*; бълг. *клепàч, клѐпка* — словаш. *klipi, klipaňice*; бълг. *кош* — словаш. *koš*; бълг. *мачка* — словаш. *mačka*; бълг. *орехче* — словаш. *orieško*k; бълг. *паткан* — словаш. *potkan*; бълг. *плитък* — словаш. *plytky*; бълг. *пойата* — словаш. *paita*; бълг. *прѐспа, сѐспа* — словаш. *zasep*; бълг. *спуза* — словаш. *spuza*; бълг. *цѝганско рибѐ, ег'ѝпска рѝба* — словаш. *cigańska ripka*; бълг. *шиндра* — словаш. *šindal'*; бълг. *йàребица* — словаш. *jarabica*.

Б. Семантични успоредици: бълг. *бахур* — словаш. *bachor*; бълг. *бѐл'а* — словаш. *bielit'*; бълг. *горà* — словаш. *hora*; бълг. *дойа* — словаш. *dojcit'*; бълг. *д'ѝл'а* — словаш. *dula*; бълг. *жѝто* — словаш. *žito*; бълг. *зеле* — словаш. *zelie*; бълг. *зной* — словаш. *znoj*; бълг. *мъ̀кна* — словаш. *mikat'*; бълг. *мъ̀тим* — словаш. *mat'it'*; бълг. *пъ̀т, пъ̀тец* — словаш. *pút'ec*; бълг. *ръченѝк* — словаш. *rúčňik*; бълг. *чини ми се* — словаш. *čini se mi*.

В. Словообразователни успоредици: бълг. *бегàч* — словаш. *behac*; бълг. *белуша* — словаш. *beluša*; бълг. *борба* — словаш. *borba*; бълг. *бреговит* — словаш. *brehovity*; бълг. *вдовица* — словаш. *vdovica*; бълг. *вѐверица* — словаш. *veverica*; бълг. *глупак* — словаш. *hlupak*; бълг. *гнусота* — словаш. *hnusota*; бълг. *див* — словаш. *divý*; бълг. *дивизна* — словаш. *divizna*; бълг. *сеитба* — словаш. *sejba*; бълг. *йабълков* — словаш. *jablkovy*; бълг. *йаребàт* — словаш. *jarabatý*.

Изследването на българо-словашките езикови успоредици е предмет не само на сравнителната славянска лексикология, но и на карпатистиката. Перспективно е и изследването на българо-словашките общности в

езика, духовната и материалната култура с методите на етнолингвистиката — може да се очакват твърде интересни българо-словашки паралели при комплексното изследване на българския и словашкия езиков, етнографски и фолклорен материал.

ЛИТЕРАТУРА

Ивич 1962: И в и ч, П. Значение лингвистической географии для сравнительного и исторического изучения южнославянских языков и их отношения к другим славянским языкам (Резюме). — IV Международный съезд славистов. Материалы, дискуссии. Том второй. Проблемы славянского языкознания. М., 1962, 360—361.

Леков 1937: Л е к о в, И. Отношение на средновашки към южнославянската езикова група. — СпБАН, 1937, № 60, 203—236.

Младенов 1925: М л а д е н о в, С. Бележки към словашкия речник (с особен оглед на хипотезата за словашко-българско езиково единство). — СпБАН, **30**, 1925, № 17, 29—112.

Цонев 1919: Ц о н е в, Б. История на български език. А. Обща част. Том първи. С., 1919.

Цонев 1981: Ц о н е в, Б. История на българския език. С., 1981.

КЛЕО ПРОТОХРИСТОВА

ФЛОРАЛНАТА ОБРАЗНОСТ В ПОЕЗИЯТА НА СЛАВЯНСКИТЕ НАРОДИ

На първо място между многобройните уговорки, които ще ни се наложи да направим, стои въпросът за жанровата себичност на предложения текст. Той съвършено откровено се разслоява на три съставки. Първата е по същността си проект за бъдещо изследване, в който се определят обектът и методологията; втората представя изпълнението на част от програмата, предварителните и частичните резултати от наблюденията, проведени върху българската и полската лирика от края на миналия и началото на нашия век; третата съставка е твърде специфична и може да се формулира като имплицитна покана за сътрудничество. Извън какъвто и да е приемлив регламент тук се възлага надежда главно на последната. И ако останалите съставки се окажат несъвършени, би могло да се разчита поне на нейната функционалност. Защото едва ли има по-добро посланичество от това на цветята.

Основен обект на изследването са активните взаимоотношения между традиционната семиотичност на цветята в широк общокултурен план и подвижната семантика на флоралните образи в литературен контекст.

Изходно положение в интерпретирането на проблема е разбирането за фундаменталната роля на цветята в примитивния символизъм, за първичността на аналогиите между човешкия живот и живота на растенията, върху който той се гради. В същото време е необходимо да се отчита обстоятелството, че растителният свят никога не е бил обожествяван заради самия себе си, а като въплъщение на божественото начало и на вечно възобновяващия се живот[1].

Във всяка една културна система цветята са натоварени с изконна знаковост. Като елемент на унаследената традиционна култура най-често присъствието им в празници и ритуали се приема естествено, без да се отчита семиотичната им активност. В по-ранни епохи обаче специфичният език на цветята е играел значително по-важна роля. Характерна проява на общественото му функциониране са всевъзможните по вид „книги на цветята“[2], които подобно на тълковници и ръководства регламентират правилата на общуване чрез цветя, символиката на багрите или броя им или просто дават указания за гадаене.

Когато попаднат в литературен текст, цветята пренасят в него отчасти традиционните си културни значения, но попадат и в системата на нови

[1] Eliade, M. Patterns of Comparative Religion. Sheed a. Ward, 1958, p. 324.

[2] Вж. напр. Seaton, B. French Flower books of the early nineteenth century. — In: Nineteenth Century French Studies, 11, 60—72; Considering the Lilies: Ruskin's "Proserpine" and Other Victorian Flower Books. — In: Victorian Studies: A Journal of the Humanities, Art and Sciences, 1985, Winter, vol. 28(2), 255—282.

семантични връзки. В подобен контекст напрежението между устойчивата семиотичност, която функционира като своеобразен „свръхкод", и ситуационно формиращата се семантика става особено интересно и дава като резултат твърде неочаквани и любопитни за анализ резултати. Онова, с което те специално провокират интереса, е обстоятелството, че във флоралната образност се отлага опосредствуваният образ на някои основни светогледни модели, непостижим за друг тип анализ. Вече като елемент от дадена поетика те стават значими и с функционалните си характеристики. Флоралните образи именно поради съдържащата се в тях традиционна символика се проявяват като основен фактор в отношенията поет — аудитория, поезия—природа и човек—природа.

Характерът на компаративистичното изследване — поне в перспективата на нашия проблем — не може да се смята за безспорен. На пръв поглед изглежда несъмнена необходимостта да се работи в типологичен план, тъй като самата физиология на цветята поражда насоката на флоралната образност. В максимално широка литературноисторическа перспектива подобна установка изглежда задоволителна. И все пак отделни тенденции в семантичната им реализация свидетелствуват за споделени стереотипи. Това налага вече на различно ниво като задължително условие да се поддържа будно съзнанието, че „символиката на цветята е преди всичко въпрос на конвенция и че в нея случаите на естествена мотивация са съвършено ограничени (освен когато тя се отнася до цвета им, където смисловите връзки често са естествено обусловени, особено при „бяло" и „червено")"[3]. Освен това характерът на съотносимостта между явленията в различни национални културни системи значително се променя в периоди, когато флоралната образност започне да заема водещо място. Тогава на преден план излиза проблемът за заемките и влиянията, а по-несигурна и главоболна територия е трудно изобщо да се измисли. Макар и с ясното съзнание за трънливия път, по който тръгва едно компаративистично изследване при подобна изходна позиция, тук се споделя убеждението за принципната им недоказуемост. Изключение представляват случаите на заявена приемственост, които обаче също могат да бъдат крайно двусмислени. Иначе дори и в прояви на несъмнена контактологична близост въпросът за първичност и вторичност не е нито ясен, нито свободен от противоречия. Самото позоваване, цитиране или алюзийно подсказване може да свидетелствува както за явен и непротиворечив случай на „влияние", така и за предпоставеност на интереса към определен тип „чужд текст" като проява на собствената индивидуалност.

Своеобразието на поставената задача — да се работи паралелно със семиотиката на цветята и семантиката на флоралните образи, налага донякъде противоречивия характер на изследването, което като цяло е от парадигматичен тип, но синтагматичният план става водещ при съсредоточаване върху конкретния литературен текст.

Изредените дотук методологически непоследователности провокират една друга себичност на подхода. В основните си прояви изследването трябва да бъде „панхронно", т. е. то по необходимост обединява и подчинява една на друга историческата и синхронната перспектива, като реалният резултат е, че в много случаи ги игнорира. И все пак като противодействие на обременителната фактология то ще бъде съсредоточено върху конкретни литературноисторически реалности.

---

[3] Срв. Norrman, R. and J. Haarberg. Nature and Language. A Semiotic Study of Cucurbits in Literature. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

И накрая, вече с оглед на по-далечната перспектива на изследването, то би трябвало да бъде интердисциплинарно. Както поради факта, че „езикът на цветята" е особено продуктивен в сферата на тривиалната литература, така и поради огромното значение, което различни жанрове на изобразителното изкуство имат за развитието му (тук е достатъчно само да припомним декоративния стил от края на миналия век).

А сега, след всички направени уговорки, да преминем към извършеното дотук. Както вече се уточни, то е ограничено в конкретен исторически момент и в две национални литератури.

Съсредоточаването на вниманието върху флоралните образи в българската и полската литература главно в периода от края на миналия и началото на нашия век дори и в рамките на едно предварително проучване може да изглежда спорно като решение, като се вземе предвид, че същината на проблема изисква съпоставката да се извърши в типологичен план, което пък на свой ред ограничава значимостта на конкретните исторически съотнасяния. Обяснението на този избор има най-общ литературноисторически характер и е свързано със своеобразието на анализирания период. И за двете литератури началото на XX в. е време на усложнено вътрешно развитие, на трансформации в поетическото мислене, на префункционализиране на стабилни до момента жанрови и тематични конструкти. Освен това и в българската, и в полската литература назряващият на прехода между двата века прелом е със сложен характер, неподатлив на еднозначни литературноисторически квалификации (споровете около естетическата същност на кръга „Мисъл" са в много отношения съзвучни с разноречията относно истинската стойност на движението „Млада Полша")[4]. И на двете литератури предстои да изживеят големия и недвусмислен естетически прелом в годините около Първата световна война.

За флоралните образи в българската лирика от началото на нашия век водещи се оказаха няколко стереотипни смислови перспективи. На първо място, цветята са контекстуално обвързани с младостта и любовта. Естествено е и обогатяването на вътрешното съозначаване по линията цветя—пролет—младост, основано на традиционното осмисляне на човешкия живот по аналогия с природния цикъл. Така „цъфтящата долина" формира едното полюсно състояние на човека, което носи в себе си младостта, щастието, любовта и радостта, докато негативната алтернатива „увехнали цветя и листа", „черни вейки", голи дървета са като емблема на есента, старостта, самотата и смъртта. В този полюс активни смислотворчески елементи са отронването на лист, есенното брулене на листа от вятъра, сланата и вихърът. Успоредяването на жизнения и вегетативния цикъл е компонент на традиционен модел, в който семиотичната активност на цветята се изявява в преобладаващо биологичен вид. При поети като Пенчо Славейков и Кирил Христов естественият паралелизъм се експлицира. Дори Яворов използува предимно традиционни формули, когато търси изразителен образ на човешки състояния. Образът на житейската несрета се проектира при него в устойчива метафора като „лист обрулен". Болката по уязвимостта на човешкия живот избликва в стиховете му с вопъла „Един ли цвят пред моите очи увяхна?". Адекватният образ на безсмисленото битие му се открива в гнетящата панорама на „лес оглъхнал, без вятър и без лист".

Последните два примера показват активизиране на социалнопсихологическия код на флоралните означения. В тази посока може да се осми-

[4] Вж. напр. Carpenter, B. The Poetic Avant-Garde in Poland. Seattle and London, Univ. of Washington Press, 1983, XIII—XIV.

сли богатата смислова нюансировка на увехналите цветя в „Затмение", където паралелизмът „пролет—свежи цветя" се освобождава от еднопосочната си обвързаност с представата за младост, за да се окаже синоним на невинността и искрената любов, а увехналият цвят е смислово отворен към горестта, безпокойството и разкаянието.

Флоралните образи в този период служат най-често за означаване на женското очарование (розова пъпка, росна алена калина), любимата жена също се назовава с имена на цветя. Самото любовно чувство обичайно се изобразява чрез флорални образи—например христоматийно неразделните Явор и Калина. Устойчив елемент в тези образи е увиването като знак за женственост (букът е обвит от лоза, яворът — от лоза или калина). Неговата стабилност обаче се разколебава при Яворов, където бръшлянът „протяга към тополата снага", вече като образ на мъжкото желание и ласка.

Настойчиво в този период присъствува и образът на цветето, целувано от слънцето. В същия образотворчески комплекс е съхранен и традиционният фолклорен мотив за откъсването на цветето като иносказание на любовния акт, като стереотипната формула се обогатява с допълнителни варианти — например увяхване на цветето от милувка. Именно в този тип тропика традиционният модел се преодолява чрез разнообразни, смислово подвижни модификации, в които се надскачат характерните за времето семантични параметри. Преходът може да бъде наблюдаван особено успешно при Яворов. Розите, „покъсани без жал", в които все още се пази фолклорната символика, маркират отклонението към значително по-богатите внушения на „разкъсах аз букет приветствени цветя". Своеобразие в интерпретацията на семантичния паралелизъм „цветя—пролет—младост" е характерният за периода ценностен акцент върху крехкостта и уязвимата природа на младостта. Тя често се назовава „детство", а любимата — съответно „дете". Така в традиционното тъждество „цветя—младост" естествено влиза, вече значително пресемантизирано, и детството.

Донякъде парадоксално като съозначаване (в контекста на току-що коментираната смислова верига), но пък битово обяснимо е символичното обвързване на „цвете" и „гроб". Цветята маркират двата полюса на човешкия живот — „цъфтящата долина" на детството и „цвете-босилек на хладен гроб" (Яворов). Между тях остава пространството, лишено от благодатта на присъствието им. В него цветята могат да бъдат само болни, увехнали или разкъсани. По-хармонична изглежда картината при Пенчо Славейков, където в непосредствена и непротиворечива близост стоят стиховете „Во стаичката пръска аромат оставена от тебе китка цвете" и „На гроба ми изникна щат цветя" (остатъци от тази спонтанност има и при Яворов, който естествено съвместява заглавия като „Домашна китка" и „Гробищна китка").

Последният цитиран пример насочва към едно друго своеобразие в поезията от разглеждания период — съхраняване актуалността на онасловяването с „китка", което откровено калкира класическото „антология", заемайки по този начин и същностното му смислово основание (тъждеството „стихотворение/песен—цвете"). В контекста на класическата древност, както и на Средновековието цветето се мисли като абстрактен символ на съвършенството, което прави приложимо името му към творби на изкуството (срв. латинското florilegia — сбирки от специални напътствени текстове)[5]. Остатъци от тази традиция могат да се открият в стихотворението на Славейков „На гроба ми. . .", където в характерно смислово движение се

[5] Вж. напр. Knight, F. Flower Poetics in 19th-century France. Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 9.

обвързват няколко смислови посоки, съсредоточени в единствения флорален образ: цвете—гроб, цвете—песен, цвете—любимата жена. Така се ражда водещата представа — цветето като ненаписаната творба, вдъхновена от любимата.

Пак в посоката на отъждествяването „стихове — цветя" е особено интересно експлицирането на знаковата природа на цветята в стихотворение от „Сън за щастие":

Маргаритното кокиче —
думите са в туй писмо. . .
Модрооки теменужки
запетайките са там.
Удивителна накрая
мъдри се божура сам.
Подпис му е росен здравец,
розата му е печат. . .

Въпреки очевидната произволност на означенията самото назоваване на езика на цветята и осмислянето на езика именно като *писмо* — както в буквално-прагматичен смисъл (като епистоларно съобщение), така и в абстрактно-генерализиращ план (като субстантивиран образ на езика), са любопитни като формиране на едно ново ниво в боравенето с флоралната риторика.

По линията на персонификацията флоралните образи в лириката от този период остават в традиционните граници. С особено внимание се ползуват листата, които говорят, шептят тайни, треперят; или дърветата, за които се запазва стереотипната характерология: „сърдитият" стар бук, върбите, които „навеждат голи вейчици от срам", „печалната" топола (Кирил Христов). По-различно е интерпретиран образът на дъба в „Царството на буките", където отношението „дъб—буки" е алегория на социалнопсихологическа драма, на която предстои да намери пълноценната си изява в българската лирика (например в Дебеляновото стихотворение „Самотници").

Устойчива е и емблематичната употреба на цветята: теменужките като знак на свенливост, розите — на чувственост, босилекът — на свежест, синчецът —на невинност. Традиционно е и използуването на цветови наименования като име, най-често на жена (Невена, Гиргина, Калина). В тази почти идилична традиционност вече си проправят път чуждоземни образци — цветята, които ще играят особено важна роля в поезията от следващите две десетилетия (орхидея и лилия). Но все пак водеща остава практиката, в която по-естествено звучат шаблони от типа на „странички нежни — божурчета червени" дори в поезия като тази на Яворов.

Най-общите наблюдения върху полската лирика от прехода между двата века показват относително единна ориентация в семантичното осъществяване на флоралните образи, която в много отношения е напълно аналогична на коментираните дотук характеристики на растителната тропика в българската лирика. Прави впечатление преобладаващото място на дърветата, спрямо които цветята се оказват в подчинена позиция. Най-често са елемент от цъфтежа на дърветата. Със забележителна последователност тези образи са осмислени в биологичен код — растителният образ означава обикновено фаза от човешкия живот, видян именно като вегетален цикъл. Оттам и традиционната символика, характерна за поети като Леополд Стаф и Болеслав Лешмян, която вече наблюдавахме при българските им съвременници: цветове—пролет—младост и падащи листа—голи вейки—есен/зима—

старост, както и експлицирането на паралелизма между човешкия живот и природните закони. Успоредяването има различни степени на директност. „Жито ще зрее, както преди, млади ще си пристават“ (Л. Стаф) експлоатира най-общата съпоставка. „Как бърза твойта прелест цвета си да разтвори“ (Л. Стаф) предлага метафора, в която процесуалното съответствие е едва загатнато. Докато символното означаване на етапи от човешкия живот чрез флорални образи, знак за конкретен сезон, довежда паралелизма до най-изразителната му и завършена форма:

Едва цветът на глога е почнал да цъфти,
и твойта мисъл литва, за лято страдаш ти,
зрял клас в съня си брулищ. . .

Активно в полската лирика от периода присъствува и образът на градината като символ на човешкия живот. По аналогичен на наблюдавания в българската лирика начин промените в нея маркират различните етапи в човешкия живот.

Характерна особеност е присъствието на цветовите образи в хомогенен смислов фон — най-често като елемент от богата и разнообразна флорална панорама. Тя включва и отделни, необичайни за българската лирика растителни топоси (например картофената нива). В съпоставителен план става очевидна и богатата вариативност на образа на житото, както и един недостатъчно експлоатиран от българската литература през същия период смислов ракурс — въвеждането на нравствения код. Много отчетливо при полските поети се проявява осмислянето на цветята като знак за духовното. Светът им е свят на доброто, на съвършената нравственост („С душа добра като жито и детска — като цветята“ — Л. Стаф). Особено ярко е противопоставянето между сферата на грубо материалното и на възвишеното („колбасите — лалета и зюмбюли“ във „Великденско“ на Л. Стаф).

И в полската лирика се наблюдават устойчиви персонификационни формули. Растенията са знак на човешки реакции, те се натоварват с характерологични смисли. В стихотворението на Стаф „Пладне“ върбите са „стари клюкарки“, в „Хумореска“ дърветата се срамуват от голотата си, досущ като при Кирил Христов, голите клони изобразяват човешкото страдание („В старата градина“). Обичайно е девойката да се отъждествява с фиданка (ябълка или бреза), но почти отсъствуват случаи с персонификация на цветя. Като цяло съпоставката показва, че в полската лирика се проявява относителна ограниченост на флоралните образи спрямо другите растителни образи.

Изводите, които могат да се направят от дотук направените наблюдения, са, че и в двете литератури цветята редом с широк кръг други вегетални образи присъствуват като знак на стабилен съдържателен континюитет, като елемент от националната поетическа традиция и средство за осъществяването ѝ. И в двете литератури се наблюдава относителна консервативност на флоралната образност от конкретния период, т. е. налице е една предимно традиционна образотворческа стилистика, при която поет и аудитория споделят еднотипно виждане и усет за цветята, а междутекстовите съотнасяния са утвърждаващо цитиращи. И в двете литератури имаме основание да говорим за съхраняване на устойчиви фолклорни модели.

Трябва да се признае, че резултатът е донякъде изненадващ, тъй като в по-общия историко-процесуален характер на съответния период в българската и в полската литература доминиращ е моментът на промяна и трансформация, на еманципиране на индивидуалния художнически маниер от стереотипните формули. В областта на флоралната тропика обаче спазва-

нето на общоприетия културен код се оказва значително по-устойчиво. В тази ограничена сфера конфликтното противопоставяне на индивидуално творческо своеобразие и стереотипни представи предстои тепърва да се извърши. Усвояването на нетрадиционни смислови полета, жанрови решения или нов тип съзнание за собствената творческа личност очевидно изпреварва трансформациите в областта на флоралната образност. Обяснението може да се търси в уникалното място, което символиката на цветята заема в цялостната национална културна система като проявител на базисни мирогледни модели, чиято стабилност надвишава импулса за промяна и развитие.

Неприкритата тезисност на изложението и обилието на догадки и предположения са пряк израз на съзнанието за предварителния и прекомерно хипотезисен етап на изследването. В толкова по-голяма степен поради това се разчита на жестовия характер на доклада, т. е. на функционалността му като покана за съвместна работа. Повече от ясно е, че подобен проблем не може да бъде пълноценно решен с еднолични усилия, с познанията на един-единствен специалист, които и в идеалния случай биха били твърде ограничени в сравнение с огромното многообразие на славянските литератури. Желаният изход от неизбежните недъзи на практиката да се работи в изолация, най-неприятният от които е професионалната самодейност, е в обединяване на усилията на различни специалисти. Още по-примамлива изглежда подобна перспектива, когато панорамата ѝ се определя от аромата на цветя. Макар че присъствието на цветята в предложения тук текст — поне в перспективата на българската литературна традиция — би могло да бъде твърде двусмислено. Особено поради смисловата си обвързаност с недопетите песни. . .

КАЛИНА БАХНЕВА

ФУНКЦИЯТА НА ЕДНА ПОЕТИЧЕСКА ДОМИНАНТА (ЛИЛИЯ) В ХУДОЖЕСТВЕНИЯ ЕЗИК НА ПОЛСКИЯ РОМАНТИЗЪМ, ФРЕНСКИЯ И БЪЛГАРСКИЯ МОДЕРНИЗЪМ

Наред с многото интересни моменти, които характеризират лика на българското художествено съзнание от края на миналия век до двадесетте години на нашия, изпъква и този момент, очертан от взаимоотношението с чуждата поетическа действителност. За нас е интересно да разгледаме присъствието на едни от най-знаковите за развитието на националния ни литературен процес през този период творби, които имат отношение, от една страна, към полския романтизъм, а от друга, към наследството на френските „прокълнати" поети. Анализът показва, че рецепцията на посочените сфери на чуждата култура отразява в не по-малка степен облика на родното естетическо мислене, отколкото оригиналните ни художествени образци. Така паралелно — чрез превода и чрез родната литература — се достига до утвърждаването на определени понятия, на определени образни представи, които в рамките на създаващата се национална традиция моделират своята неповторима функционалност и независимо от начина им на действие в чуждия поетичен свят отговарят на специфични потребности за литературното съзнание на българския творец.

Преди да осмисли ролята на някои от най-престижните за формирането на родното художествено въображение през 20-те години образи, придошли чрез преводите на полската романтична и френската модернистична поезия, изследването проследява мястото и развитието на тези ключови поетични единици в творчеството на Ю. Словацки и А. Мицкевич, от една страна, а, от друга, у Бодлер, Верлен, Рембо и Маларме. Осъзнато в архетипен митологически, исторически и културен аспект, присъствието на ключовите думи се търси най-вече с оглед на флоралния образ (лилия) и отделните превъплъщения на белия цвят (като най-често срещаното негово определение). В контекста на полския романтизъм тяхната засилена употреба и смислова натовареност снемат облика на родната действителност, но също и на определен кръг от важни за националната духовност библейско-евангелски представи.

Своеобразната конкретизация на тези две начала — родово-националното и верски етичното, както и тяхното единство представя поемата „Анхели" от Ю. Словацки (преведена през 1925 г.), където лилиевото цвете или „кринът" (както превежда Дора Габе) функционира в старо- и новозаветните книги като знак за морална извисеност над материалното и духовна отличеност от себеподобните, но също и като символ на род и родина. Подобно присъствие потвърждава и употребата му в драмата „Лила Венеда", в която, включително на равнището на отделната поетическа единица (в

случая образа на лилията), Словацки обединява идеята за национално освобождение с помисъла за нравствен стоицизъм, разбран в унисон с етичните постулати на ранното християнство. Тук обръщаме внимание и върху специфичните за „Лила Венеда“ художествени трансформации на Шекспировата драматургия (главно трагедията „Крал Лир“), които наблягат не само на връзката с ренесансовата духовност, но и на поетическата перифраза на основни за английския писател понятия по посока на актуалното за Словацки съчетание на полското с верски етичното.

Подобна представа, разширена с асоциациите с ирационалното и мистичното, характеризира образа на лилията и в известните „Балади и романси“ (1822) на Адам Мицкевич. Своеобразното осмисляне на образа като синоним на исторически свързаните с Полша литовски земи проектира определени виждания на полския романтизъм, но също и приобщава неговата същност към художествените идеи на западноевропейското съзнание. То търси съприкосновение и утвърждава духовните знаци на северните европейски региони като противовес на доминиращия през класицизма интерес към културните ценности на Средиземноморския юг. Едновременно с това флоралният образ, основан върху различните, актуални за началото на XIX в. прояви на родното — историческа памет, религиозно верую, природно пространство, морална категория и т. н., обобщава стремежа на естетическото съзнание към духовното взаимопроникване между човешкия свят, природния универсум и народностното битие.

В контекста на Мицкевичовото творчество и художественото наследство на Словацки образът на лилията има стойността на метазнак. Той насочва към френското политическо пространство, където е обвързан с националната хералдика. Художественото преживяване през първата половина на XIX в. на надеждата, наречена Франция, и особено на интереса към Наполеон, има дълбоки политически основания за разпокъсаната между три големи империи полска държава. Конкретните поетични измерения на престижното френско присъствие за полския социум са свързани с редица примери от поемата „Пан Тадеуш“, които отвеждат към реални исторически отношения между двете страни в началото на XIX в. Активно търсената от Мицкевич полско-френска връзка въз основа на общата историческа и верска разграниченост от чуждата националност засяга и отношението към Русия. Тя е не само сегашен неприятел на Наполеон, но и традиционен враг на Полша и Литва, които след третото руско нашествие (1795) са включени в пределите на голямата православна империя. Нека не забравяме, че развитието на Литовското княжество и на френската държава има много допирни моменти: свързано е с напрегнатите взаимоотношения с Прусия — в актуалния момент поробителка на Полша и враг на Франция.

Парадигмата от минали и съвременни факти, която очертава не само традиционната, но и съвременната перспектива за единение с френското общество, насища творбата на Мицкевич с особен смислов и емоционален заряд. Поетът утвърждава реалиите от полската национална среда като съотносими към френския духовен контекст. Пример за това може да бъде разглежданото лилиево цвете, което като природен знак доминира сред литовския, а и във френския растителен пейзаж. Присъствието на лилията в цветовото пространство на двете страни дава възможност за обобщение с оглед на политическата, верската и културната идентификация между полско и френско.

Изразеното чрез образа на лилията романтично премисляне на определени национални и нравствено-религиозни начала се разпростира и върху

почти винаги обособеното като негова съставна част определение. Става дума за характеризирането на образа посредством белия цвят и чрез нюанси и същности, семантично свързани с бялата багра. Произведението, което най-рано създава поетически лиазон между двете понятия (лилията и белия цвят), е баладата „Свитежанка" на Мицкевич. Обединен с различните граматически форми на прилагателното „бял" е и образът на Лила Венеда (героинята на Словацки от едноименната драма), чието име вписва названието на природната реалия. Още по-отчетливо, макар и неизразено чрез непосредствена синтактична връзка с образа на лилията, е художественото разположение на белия цвят в „Анхели" — част от цялостния изказ на концепцията за актуалната и бъдещата съдба на полската нация. Както чрез взаимоотношението с останалите нива на текста (интегративност), така и на нивото на отделната поетическа единица (дистрибутивност) текстът на „Анхели" отразява привързаност към ключовите за християнско-библейската митология понятия. В съчетание с обикновено съпътствуващата я реалия (лилията) белотата като цвят изгражда не само символиката родно-национално, но е и в унисон с библейско-евангелската ѝ означеност — верски святото, душевно и телесно непорочното начало, пречистеното от грехове житейско поведение и висшата нравствена позиция на личността. Основания за подобно разбиране на християнския символ представят множество откъси от Стария и Новия завет, включително и от „Откровението на свети Йоан", където в глава трета по повод на неосквернените духом люде се казва: „Но имаш малко имена в Сардис, които не са осквернили дрехите си: и ще ходят с бели дрехи, защото са достойни" и т. н. Присъствието на белия цвят е част от тезата за невъзможното разделение на мисълта за родното от придържането към висшите етични норми на християнството (тук особена роля има месианистичната визия, олицетворяваща Полша с фигурата на разпнатия Христос).

В същото време обаче подчертаното прибягване към белия цвят ни насочва към определени негови архетипни значения, активизирани в хода на повествованието. Според онтологичното му разбиране той е синоним на предхождащото, на граничното, на още неизкристализиралото начало. Доминиращото характеризиране на Анхели и съпътствуващите го герои като бели, бледи, светли, както и сходното колористично описание на обикалящия ги свят са свързани с идеята за разграничение от епохата на активност и действеност — възвестена от Апокалиптичния конник. Разграничението между двете поетически реалности — тази, в която са вписани ангелоподобните герои (Словацки настоява върху връзката с ангелския образ — синоним на безтелесност), и другата, представяща времето на настъпващите рицари — е очертано не само чрез опозицията на доминиращите цветове бяло и червено, които асоциират с багрите на полското знаме. Веднъж вече потърсена чрез отношението лилия—роза, тук колористичната връзка кореспондира с мисълта за неразчленимата цялост между отделните начала на националноосвободителната идея — предшествуващо първоначалното и същински активното.

Поетичните синтагми със сродна смислова натовареност („бяла лилия", „блед ангел" и т. н.), регистриращи привързаност към висше духовното и святото, рефлекс на което е съпътствуващата представа за покой, умиротворение, сън, отмала, смърт, противостоят в XVII глава на образите, насочващи към идеята за възкресение, динамика, жизненост. Стихията на Божия съд отсява различните значения и нюанси на понятието „светост". Светостта на Анхели според християнските постулати е истинна и изстрадана, но тя е светост на сънния покой, на съзерцателната пасивност и умиро-

твореното бездействие на евангелския крин, който „не се труди, нито преде". Праведността на Йоановия конник се проверява в движението — това е диалектически нов образ на святото, наложен от ново житейско призвание, образ на праведната кръв — „жертвоприношението е необходимата Голгота". Той определя епохата на борбените и енергичните личности като продължение и неотменна част от предхождащото я начало — вградения в нея подвиг на духовно издигнатите хора.

Позицията, от която Словацки в „Анхели" излага философските си концепции, е позицията на поета-пророк, на проницателя, т. нар. на полски wieszcz (от лат. vates — 'пророк' и 'поет'). Независимо че понятието се среща в полската литература още през XV в., а по-късно и в творчеството на поетите от XVII и XVIII в., употребено като синоним на „поет", „човек на перото", като израз на посочените значения, то бива утвърдено именно през романтизма, и по-точно в годините след Ноемврийското въстание (1830—1831), когато полската интелигенция в емиграция усвоява философско-мистичните концепции за духовната мисия на твореца. Посланията на легендарните пророци в най-престижната за полската нация книга — Библията, се възприемат като особено достойни за следване образци, но едновременно и като основа за единоборство, за съперничество — част от изживяването на полския мит — новия Месия.

Подобно на полското романтично схващане за поета-пророк в края на XIX в. се появява в изказванията на френския поет Артюр Рембо. Профетическите откровения на Рембо (в сравнение с тези на полските романтици) имат по-надвременен и универсален характер — те съотнасят твореца не само към личностната духовна мощ, но и към възможността за отдалечаване на вътрешното „аз" и приобщаване към множествения, а оттам и към изначалния образ на света. В желанието си да се превърне в посредник между човечеството и вселената, да провокира нови поетични взаимоотношения на индивида с неговото обкръжение Рембо взривява редица представи, традиционно наслоени от романтизма и поетиката на парнасисткия стих. В тази своя съпротива срещу традицията поетът се разграничава от политическите, религиозните и нравствените митове на западноевропейската цивилизация.

Противопоставянето на парнасистката школа отеква в редица стихове на Рембо, който негодува срещу стремежа на нейните привърженици да обективизират поетическото изкуство, превръщайки го в светиня на мъдър покой и духовна чистота. Демитологизирането на нормативните за това направление художествени структури, включително и на образа на лилията — символ на псевдоромантичната албумна и салонна поезия, а също знак на безжизнения парнасизъм, означава отрицание на традиционната естетическа платформа на предходните поколения и преход към нови творчески схващания. Този до голяма степен ключов образ в наследството на Рембо съсредоточава писателското му въображение (хронологически най-рано се появява във възпяващото езическото минало стихотворение „Слънце и плът") и поради обстоятелството, че в националния контекст той функционира като емблематичен израз. От една страна, на монархическото начало (хералдически знак на френските крале още от X в.), а от друга — на християнския светоглед. В този смисъл естествено концентрира взривът от отрицателна енергия, която френският автор като участник в Парижката комуна и заклет противник на религиозната догма отправя срещу защитниците на роялистката власт и членовете на религиозната общност.

Отчетливото присъствие на флоралния образ отбелязва още френската романтична поезия, а един от първите, който в новата литературна епоха

се обръща към образа на цветята, превръщайки ги в естетически синоним на Злото, е Шарл Бодлер. Идеята му да естетизира грозното, заложена в оксиморонното заглавие на поемата „Цветя на злото", свързващо „парадоксално несъвместими контрасти"[1], се разпростира и върху отделните творби от знаменитата стихосбирка. Рембо продължава да развива поетиката на грозното, уродливото и ужасното както посредством гротесковите образи на „белите лилии" — събирателно поетично название на девалвиралите ценности в политическия, верския и художествения живот, така и чрез семантично сродните знаци на посредствената духовност и култура — люляка, теменужката, маргаритката, лотоса („Това, което казват на поета за цветята").

Френският модернизъм не престава да отстоява художествените си принципи, естетизирайки света на цветята и особено на лилията. И Верлен в импресионистично-символистичната си лирика, и Маларме в езотеричната си поезия превръщат родния цветен пейзаж в художествен израз на специфичния си светоглед. Така стиховете на прокълнатите поети експонират системата от флорални образи двояко: от една страна, като зона на поетични взаимоотношения с предходните поколения романтици и парнасисти, а от друга — със стойност за цялата френска литература. При Рембо преходът от флоралната лексика, положена в основата на албумно милозливата и евтино сантименталната лирика, към „непоетичните" (от гледище на художествената традиция) и „прозаични" растения („Това, което казва. . .") е твърде неочакван. Независимо от това, че иронията при отрицанието на известните цветя остава актуална и при новите реалии от екзотичната флора, за нас е важна направената от него промяна в конотативните движения на френската литература. Рембо разширява нейния лексикален фон с непознати и неочаквани словесни единици, които се насищат със символна обобщителност и ценностна амбивалентност. Те стават носители на неутвърдени до момента на появата им проблеми, които по-отчетливо осмислят най-близкия до тях поетичен контекст. Така например призивът за съсредоточаване върху свързаните с труда „памук", „тютюн" и т. н. е съпроводен от желанието за един нов обект за творческа интерпретация. Рембо премисля екзотичното, като се отдалечава от известното моделиране на необикновеното и приказното, най-често пречупено през образа на морето, лебедите, напевно звучащите имена на градове и местности. Заедно с направо парадоксалния контекст, поясняващ образа на лилията, който в повечето случаи подменя бялата въздейственост на символа, Рембо прибягва и до привичното му обвързване с атрибута „бял". Подобно поведение не толкова издава привързаност към поетическите конвенции, колкото върху основата на стереотипа извежда редица несвойствени за действуващата литературна норма внушения. Този процес може да бъде проследен в стихотворението „Офелия", където характеризираният под въздействието на обкръжаващия контекст като бял и в същото време съотнесен към фигурата на Офелия образ на лилията се обособява в измеренията на уголеменото, разширеното, разгърнатото. Опозицията между двете начала, от една страна — ограниченото, известното, а от друга — безконечното, оформя определена линия в творчеството на Рембо, която може да бъде изведена въз основа на множеството произведения, като „Вулгарно ноктюрно", „Сълза", „Комедия на жаждата". Подобно художествено поведение дава повод за тълкуване като стремеж към „взривяване на границите"[2].

[1] Л и к о в а, Р. Проблеми на европейския символизъм. С., 1984, с. 249.
[2] F r i e d r i c h, H., Struktura nowoczesnej liryki. Warszawa, 1978, p. 105.

Рембо е много по-освободен от каноните на съвременната си култура, отколкото именития му събрат по перо и най-близък човек — Пол Верлен, чието творчество по думите на Г. Г. Оргвелидзе „се вписва по-леко в контурите на общата структурна еволюция на френския стих и затова много изследователи започват изучаването на импресионизма, дори на символизма, именно от него“[3]. Художественото наследство на този поет насочва най-малко към две значения на флоралния образ — първо, лилията бележи активно издирваната връзка с естественото и безпределното и, второ, тя е знак за редуцираните отношения с обкръжаващия човека свят, със стихията на действителния и същински живот. Двупосочното семантично развитие както на отделния образ (лилията), така и на поетичната синтагма „бяла лилия“ снема модела на същинското за Верлен придвижване от материалното към идеалното. Поетичните измерения на превъплътените философски и екзистенциални начала рефлектират и върху обособяването на белия цвят като самостоятелен знак. В стихотворенията на Верлен той все по-настойчиво се осъзнава като раздалечен от лилиевото цвете и все по-обвързан не с реалии от природния пейзаж, а със света на непреходното, изначалното, вселенското.

В същото време подобно световъзприемане е част от движението на националното естетическо мислене към усвояване на все по-извисените над битово-житейските (в пространствен, нравствен и естетически план) начала, с които посредством словото на Маларме ще контактува френската модернистична поезия в един от духовно най-висшите етапи от своето развитие. Въведено в интимната атмосфера на Верленовите изповеди, присъствието на белия цвят скъсява проекциите на многоцветната стихия на живота, измества дисхармоничната и брутална намеса на емпиричното и предметното и предсказва приобщаването към идеала, небитието и абсолюта — образите на които очертава поезията на Маларме. Той е поетът, който довежда докрай идеята за изключване на обективната реалност от художествения свят и търси поетичното слово, за да обозначи най-висшето битие на нещата от човешкия и природния космос. Ето защо в неговите поетически визии бялото все повече надгражда темата за бягството, за полета и извисеността. То все по-често (в сравнение с Верлен, а също и с Бодлер и Рембо) означава високото и недостъпно за човека пространство. Към тази концепция имат отношение и образите на цветята, чиято реалност творецът интерпретира, за да обоснове поезията като абсолютно духовен свят и върховно художествено битие. Техните знаци намират място и в примера („Предварителни думи към „Трактат за словото“ от Рьоне Гил“), чрез който Маларме конкретизира теоретичната си теза за необходимия разрив с отделните измерения на житейското и за желаното изживяване на идеалното и абстрактното. Продължение на този възглед намираме в „Погребална наздравица“ — стихотворението, което разкрива трансформацията на обикновено житейското във висше духовното и налага образите на цветята като символи на чистата идея. Идентифицирани с „потайни имена“, в текста на Маларме те означават тов тип художественост, сакралният смисъл на която владее единствено съвършената творческа личност.

Възможността да установим в рамките на определена литературна епоха — френския модернизъм — историята на един доминантен поетичен термин е важна с оглед на тълкуването на отделните етапи и цялостното развитие на естетическата мисъл във Франция през втората половина на XIX в. Художествената интерпретация на ключовото за тогавашната френска лирика

[3] Оргвелидзе, Г. Г. Стил и поэтическое видение. Тбилиси, 1973.

понятие — лилията, а също и на разширяващото го по посока на белия цвят определение доказва устойчивото им присъствие в националното литературно пространство, където те функционират като изразители на новаторските образни преобразувания.

Опознаването на специфичната политическа, верска и естетическа насоченост на възловите за чуждата поезия знаци засяга същностно рецепцията на френския модернизъм у нас през първите десетилетия на века. Това е периодът, когато нашето творческо съзнание усилено контактува с най-изявените образци на западноевропейската, но и на славянската класическа и съвременна литература. Съприкосновението с примерите на френския модернизъм и полския романтизъм активизира родното образотворчество по посока на представителните за чуждото наследство поетически единици. Интензивният процес на тяхното българско съпреживяване може да бъде видян в преводните текстове на „прокълнатите" поети, на полските романтици, а и в оригиналните изяви на нашите писатели. В тези случаи приобщаването към художествените емблеми на европейската мисловност моделира по нов начин взаимоотношението родно—чуждо, израз на което е и променената с оглед на националната ни литературна среда връзка между традиция и съвременност.

Отношението на френския модернизъм към света на цветята като символ на интензивно съпреживяваното битие (най-вече при Бодлер и Рембо) особено силно проличава при тълкуването на наследството на Николай Лилиев, който страни от подобно осмисляне на цветовия пейзаж. Въведеният от Лилиев образ на крина се оказва обаче несъвместим и с други същности, които френският модернизъм защитава посредством опоетизираната реалност на лилията в стиховете на Верлен и Маларме. При тях флоралният образ — определен от измеренията на пространствено високото, от надмогнатата земна и материална сила и обикновено маркиран с белия цвят — съсредоточава идеята за ненарушените от ближния себелюбуващи се самотност и нечовешко отчуждение. Водещата поетична доминанта не само във френския, но и в българския символизъм Лилиев осмисля (включително чрез псевдонима си) с оглед на измерения, близки до земната, природната и човешката среда. В тази връзка в стиховете на българския поет белотата асоциира с представата за пасивност, смиреност и отмала. Инспирираният до голяма степен от чуждото литературно съзнание образ на лилиевото цвете, въпреки различията, е като че ли най-близък до поетичната дефиниция, придадена му от Верлен, който ориентира психическия свят на самотната личност към обкръжаващия растителен мир. В същото време този образ, кореспондирайки с изживяваната самота, бележи не посочения от Верлен и най-вече от Маларме път към високопоставеното и трансцедентното, а към граничещото с обикновеното, към свързаното със заобикалящата личността действителност. Подобно на поетичното функциониране на белия цвят, който в стиховете на Лилиев отразява болезнената връзка с една житейски атрофирана действителност, кринът осмисля позицията на индивида, останал извън стихията на битието, но и неприобщен чрез самотата към висшестоящия идеал. Например в „Към природата", а и в „Светлини, светлини. . ." полският крин и реалиите от растителния мир съсредоточават зова на лирическия герой за взаимност и съпричастие, които, останали неизживени в рамките на действителното битие, а така също и в сферата на отдалеченото, намират излаз сред просторите на природния свят. Уповаващият духа пантеизъм не само замества неосъществеността в рамките на традиционните отношения индивид—общество, но и посочва единствено възможната сфера на себеизява. Разтваряйки в нея идеалното и житей-

ското, героят проектира тяхното единство в сродна със земното пространство действителност.

Подмяната на естествените връзки между личността и човешката общност с устрема към стихията на растителния мир реминисцира с определена страна от човешкото съзнание — митологичното начало. Тази епоха в културното битие на човешката цивилизация отбелязва и митът за Пан — в контекста на античната митология символ на хтоничните сили, пристрастен към веселието и любовната съблазън, олицетворение на обединението и общността между живите същества. Ликът на старогръцкото божество, както и художествената рецепция на мита за идиличната Аркадия в стиховете на Лилиев напомнят за още един момент, който снема по-нататъшното развитие на философското и културното съзнание на човешкия колектив. А именно — преходът към епохата на ранното християнство, което не само разграничава божественото от човешкото, но и пречупва възможното приближаване до Бога през съблюдаването на комплекс от етични принципи, изграждащи същността на безгреховното и праведно съществуване. Поетичното съпреживяване на този следващ етап в еволюцията на светогледните начала на човечеството намира не по-слабо отражение в стиховете на Лилиев, отколкото античните митологични представи. Към основните въпроси на християнската идея имат отношение множество текстове на българския символист, които, цитирайки водещи имена, ситуации, понятия — означили библейско-евангелското повествование, — едновременно ни връщат към началните постулати на вярата, утвърждаваща висшестоящата позиция на Христовата личност и субординативното положение на човека. Лирическият „аз“ от „Ахасфер“, „О, Господи, благослови нощта. . .“, „Боже, твоя светъл гняв свещен е“, „Луната висне като плод. . .“, „Във тоя век. . .“ и т. н. чертае образа на личността, за която възприетото символ-верую не носи порива за издигане до висшестоящото и отъждествяване с него, за надмогване на предопределеното, обвързало човешкия индивид с позата на смирението, изкуплението и необходимостта от подчиненост на идеалното. Така обликът на личността се обобщава в измеренията на традиционната за ранното християнство смислова схема, която налага дистанция между отсамното и отвъдното, но същевременно осмисля перспективата за тяхното възможно единение по пътя на нравствената добродетел.

Независимо от търсеното съприкосновение с най-престижния етичен императив Лилиевият персонаж осъзнава разстоянието между човешко и божествено като ненарушимо и непреодолимо, а себе си — като подчинен на абсолютното. Осъзнаването му на нивото на непостижимото рефлектира и върху позицията на личността, която се възприема като недостатъчно извисена до върховния морален критерий.

Ако продължим с издирването на идейно-художествените проекции, произиждащи от френската поезия, които наслагват отпечатък върху творчеството на Лилиев, то във връзка с оформянето на подобно становище по възловия въпрос за човешкото съществуване — човек—Бог, би трябвало да имаме предвид естетическите пристрастия на българския символист не само към Верлен и Маларме, но и към редица образци на френския неосимволизъм. Лилиевият избор на философски и художествени стойности актуализира имената на автори, които въпреки болезненото общуване със света не стигат до разрушителното отрицание на общоприети начала (като Бодлер и Рембо), включително и тези на вярата[4]. Напротив — въпреки драмата търсят път към уравновесеното им превъплъщение.

[4] Лилиев, Н. Шестимата великани. — Звено, № 3, 164—178.

В този смисъл можем да сравним преводните и критическите увлечения на българския символист по съвременната френска поезия, отекващи и в собственото му творчество, с тези на известния поет и преводач от 20-те години Георги Михайлов. Ще установим, че Лилиев страни от интерпретацията на едни от най-скептично настроените към християнската доктрина автори — Ф. Вийон, Ш. Бодлер и А. Рембо, към чиито произведения пък се насочва другият наш творец. Същността на героя на Лилиев кореспондира със знаците на пантеистичния светоглед, но и с духовните начала на християнската идея. С оглед на специфичното ѝ традиционно осъзнаване в националното ни пространство (включително и художественото), а така също и с оглед на актуалното премисляне на тази християнска идея в контекста на българския символизъм тя отеква по особен начин в поетическата действителност на Н. Лилиев.

Обръщението към заобикалящото, а и към отвъдното, основано върху познанието на нравствените ценности, се оказва близко на Лилиев не само чрез общуването с френския символизъм, но и с полския романтизъм, един от най-известните образци на който — „Анхели", българският поет тълкува („На гроба на Боян Пенев") именно във връзка с отношението земно—небесно. За разлика обаче от разнопосочните семантични и стилистични преображения на християнската тема в двете чужди култури, постигнато в резултат на много по-активното ѝ гражданско и естетическо присъствие, родната ни интерпретация на същата тема изглежда бедна откъм художествени модели. На фона на силно изявената богоборческа стихия на френския интелектуален дух, свързал присъствието си в националните художествени предели с порива към еманципация от божествената власт, както и в сравнение с полското поетично съзнание, преобразило извечния конфликт в стремеж към обожествяване на човешката същност, българското културно мислене утвърждава главно два смислови варианта на опозицията земно—небесно. Единият — синтезиран в Ботевото отрицание на Божественото съществуване, а другият — снет в обръщението „Дядо Господ", обобщило домогването до висшестоящото, но не чрез извисяване до неговите граници, а чрез привличането му сред известното, тукашното, дори битовото. По отношение и на двата типа национално поведение спрямо изначалния екзистенциален въпрос, нарушили изходната смислова, а по този начин и пространствена дистанция между личността и Бога, моделираният от Лилиев облик на проблема връща двете начала към „класическата" философска и образна схема. Нейното възстановяване отбелязва фигурата на отдалечения от хоризонтите на висшестоящото човек, който, превъплътил добродетелите на верската етика, не нарушава христоматийната за християнското съзнание йерархия на представите за преходно и абсолютно. От гледна точка на родното ни художествено битие тълкуването на Лилиев уравновесява дебалансираните от националната ни традиция, а отчасти и от актуалното литературно съзнание места на отделните единици в отношението човек—Бог. Предложената от Лилиев позиция на елементите в същото отношение уравновесява обаче и тяхната конфигурация, очертана от приижащите в този период посредством българските преводи чужди поетични образци — знакови за развитието на художественото ни въображение. Например от фиксираната в поезията на Бодлер и Рембо — усилено интерпретирани у нас през 20-те години от Г. Михайлов — негация на висшестоящото или пък от религиозния цикъл на Верлен „Мъдрост", чийто герой търси Бога не само като изход от житейската безпътица, но и като възможност за единение с висше духовното и абсолютното. Подобна позиция на Лилиевия лирически герой отразява положението на недостатъчно общувалия

и съюзен с отделни идейни, ритуални и художествени измерения на вярата православен християнин.

За разлика от представителя на средноевропейската религиозна общност, зареден със самочувствие, произтичащо от контакта със системния и богат на практически нюанси верски живот, което от своя страна създава условия за много по-задълбочено, но и по-свободно и вариативно отношение към християнската идея, верското битие на българина, както казахме, е означено главно от два типа подход към божественото: този на отрицанието и този на примитивното му признание (приземяване). И в единия, и в другия случай обръщението към Господнето е част е от съотнасянето му към човешката общност и земното пространство. Различно от посоченото съотнасяне на отвъдното в пределите на отсамното, европейското художествено въображение обикновено свързва възможното общуване на двете начала със знаците на небесната шир и високите простори. В резултат на много по-пълноценно изживяната специфика на отделните верски и културни епохи, включително и на готиката, чиито архитектурни и пластични форми затвърждават мистичната дистанция между света на Бога и света на човешкия индивид, съзнанието на обикновената, а и на творческата личност обвързва трайно Божия лик с високите надземни хоризонти и по този начин наслоява усещането за неразграничимост на двете понятия — божествено и високо.

Така независимо от заложения в обръщението смисъл, обвързан с порива на отрицанието или на възвеличаването, подобен диалог най-често минава под знака на преодоляната земна реалност и на устрема към висшестоящия идеал.

В дискурса на Лилиевото наследство диалогът с висшия символ — Бога, прозвучава неколкократно, така както и неведнъж ще срещнем изказаното във „Във тоя век. . .“ съждение, че превъплътените етични добродетели не носят желаната духовна хармония със земния свят, а тяхното съблюдаване не прави индивида достатъчно достоен за срещата с божественото, със съвършеното, абсолютното. Интерпретирайки проблема за святата екзистенция, Лилиев дава друга смислова насоченост на взаимоотношението индивид—Бог в сравнение с обвързания със същата тема Словацки. Полският романтизъм, и в частност авторът на „Анхели“, проектира своята концепция за възможното постигане на божественото, пътят към което минава през сраставането с християнските постулати за добро и праведно. Тази нелишена от национално самочувствие идея и произтичаща от месианистичната визия „Полша — спасителка на народите“, е изградена по подобие на християнското „Исус — избавител на човечеството“. Безгрешни са персонажите в „Анхели“, които устремът към нравственото превръща в проводници на божественото, означено чрез множество асоциации с образите на Исус, Мойсей, ангелите, както и със старо- и новозаветните определения на верски привилегированото — лилията и белотата. За разлика от всичко това лирическият „аз“ на българския автор независимо от предаността си към висшите човешки стойности се осъзнава като един от многото „низвергнати от Бога“, като отдалечен от неговия лик, покорен и смирен страдалец, търпеливо очакващ Божията вездесъщност. Подобно поетично изживяване на връзката човек—Бог, която затвърждава класическата за християнството непреодолимост на земното, предават ред стихове на Лилиев.

В отличие от типа богонастроеност, характерна за германско-скандинавския духовен ареал (немския романтизъм — Новалис, и модернизъм — Стефан Георге, Хайнрих Мария Рилке), намерила израз във философската лиро-епика на Пенчо Славейков от 90-те години и в поезията на Теодор

Траянов през 20-те години на века, френската литературна традиция от късносредновековния Франсоа Вийон до модернистичните откровения на Бодлер и Рембо дава свидетелства за друго отношение към земното и небесното. То е превъплътено в до известна степен болезненото (поради своята конфликтна основа), но преди всичко освободено от догмата сатирично осмисляне на върховния авторитет. Светогледният бунт на Рембо има отношение и към екзистенциалния и творческия порив на Верлен да потърси душевно спасение в католическата вяра, израз на което са изпълнените с религиозно преклонение стихове от „Мъдрост“ (1898). Обръщаме внимание върху тази част от житейската и художествената биография на Верлен, тъй като тя илюстрира външния подтик към създаването на поетичен цикъл, чиято идейна и тематична насоченост отстои от доминиращата във френската литература тенденция към отхвърляне на божественото и възвеличаване на човешко-земното. Въпреки наличието на подобна насоченост у Верлен, отделни аспекти от която са близки на поетическото съзнание на Н. Лилиев, нито една творба от тази стихосбирка не привлича преводаческото внимание на българския символист.

Той страни също и от свързаните с католическата тема Пол Клодел и Френсис Джеймс. Лилиев осъществява заявения си интерес към творчеството на Верлен, като превъплъщава на български „Лунен блясък“ (от „Галантни празници“, 1869 г.) — творба, която предава характерното за френския поет съотнасяне на личността с природния пейзаж и житейската действителност. По всяка вероятност тази особеност е залегнала в основата на направения избор, предопределен също и от подчертания интерес на Лилиев към неосимволистичната поезия, която все повече набляга върху знаците на обективната реалност. Към основанията за абстрахиране от френския религиозен цикъл на Верлен — на пръв поглед тематично и идейно родствен на Лилиев — можем да добавим и още едно. То има връзка с неоднозначното отношение на лирическия му герой към божественото присъствие и власт. Освен за преклонение и упование във висшестоящото лирическите изповеди на Лилиев свидетелствуват за известно дистанциране от лика на Бога и неговия свят. Израз на това са „Ти молиш“, „Ти чуваш мойта горестна молба. . .“ и т. н.

Подобни отклонения от присъщото за Лилиев спазване на религиозната гледна точка към небесното и мирското едва ли благоприятствуват за преводното сближение с включените в „Мъдрост“ верски послания на Верлен, изцяло посветени на разкаялия се пред всевишния грешник. Посочените моменти от поезията на нашия символист, които са доказателство за едно по-широко и разкрепостено осмисляне на връзките земно—божествено, отвеждат към художествените обобщения на друг привърженик на френския модернизъм и в частност на П. Верлен — Гео Милев. Обвързан преди всичко с движенията на българския експресионизъм, което проличава и в специфичното решение на конфликта човек—Бог, той изживява увлеченията си по символизма включително и чрез преводите си на Верлен и Маларме. Преводът, направен от Гео Милев на част II от „Мъдрост“ на Верлен, озаглавен „Мистични разговори“, оформя съдържанието на четвърти свитък от поредицата „Лирични хвърчащи листове“. Редица други творби от същия цикъл, предадени на български отново от Гео Милев, са включени в антологията „Избрани произведения“ от П. Верлен. Тази част от творческата биография на нашия поет има отношение към развитието на анализираната с оглед на лириката на Н. Лилиев опозиция между тукашното и отвъдното, а също и към оригиналното творчество на Гео Милев. Защото подстъпът към осмислянето на ярко изведената в поезията на българския

експресионист тема за съществуване „Без бог! Без господар!“ минава не само през оформените представи в собственото му литературно наследство (например „Панихида за поета П. К. Яворов“), но и през чуждите образни представи за Бога. Този момент от светогледното развитие на поета, свързан с позицията на възхвала на небесното посредством множеството познати ни от френския символизъм поетични доминанти (включително образа на лилията), които отразяват връзката на личността с висше духовното и абсолютното, е част от модернистичния помисъл за възможната преодолимост на земната и материалната стихия. Преводните му интерпретации активизират поетическата понятийност, свойствена за подобен род естетическо съзнание. Анализът на доминантите в „Мистични разговори“, на стиховете от тома „Избрани произведения“ на Верлен, както и на преводните стихове на Маларме в кн. 7 на сп. „Везни“ от 1920 г. доказва засиленото присъствие на белотата, чийто образ функционира като едно от поредицата „общи места“ между нашата и външната художествена среда. В тенденцията към количествено учестена и конотативно разнородна употреба на този поетичен знак наред с аспектите на престижно художествено битие е заредена обаче и представа за бъдещо художествено изместване, посоките на което вещае оригиналният художествен свят на Гео Милев. Оттук изниква и въпросът за кореспонденцията между доминиращата в преводите му образност и тази в оригиналната му поезия. Проблем, пряко свързан с неговото творческо светоусещане на основни екзистенциални отношения, включително и на връзката земно—небесно. Гео Милев е особено чувствителен към тази опозиция и асоциращите с нея представи поради ангажираността си в напрегнатите социални и политически събития в Европа и в страната, които разклащат традиционни схващания за човешкото съществуване.

За разлика от акцентираните у Лилиев нюанси на святата, но безсилна и пасивна екзистенция, която провокира илюзията за пантеистично сливане с обкръжаващия мир, авторът на „Панихида за поета П. К. Яворов“ съотнася образа на ненюфара към други същности на човешкото битие. Унаследената от поезията на българския символист кореспонденция със земната плоскост тук асоциира вече не само с предопределената от християнската философия смиреност, а и с представата за „зла клевета“. Тя от своя страна съотнася образа към така характерното за експресионистичната поетика визиране на реалността като източник на действуващото зло, а също и с помисъла за неговото отрицание. Образът, който в контекста на християнската идея е израз на нравствено величие и привързаност към Бога, а у Лилиев излъчва бездейна духовност, при Гео Милев променя семантичната си натовареност. „Ненюфарите“ от „Панихида. . .“, от една страна, пресътворяват познатия от западноевропейския и българския символизъм образ, но, от друга, развиват неговото съдържание към присъщи за прехода към експресионизма, а и за самия експресионизъм етични начала. Те кореспондират с идеята за противоборство срещу съществуващото зло, която включва и противопоставянето на създателя на земните несгоди — Бога. С такава концепция ни среща още една от най-ранните творби на Гео Милев — „Отвращение“, а по-късно и известните поеми „Ад“, „Ден на гнева“ и най-вече „Септември“.

Промененото съпреживяване на отделните знаци на земния свят по посока на действеното променя и възприемането на земната действителност като цяло, а по този начин и отношението към небесното. Обвързването с представата за преодолимост на заобикалящото зло внушава чувство на удовлетвореност, утеха, дори на радост („Земята разгневена се разтвори“). Развитието на флоралната образност по посока на лексикалното ѝ обога-

тяване със знаци без особен поетичен престиж („зрели гроздове. . . и нар, и ананас. . .“) твърде много напомня за въведените от Рембо растителни реалии, асоцииращи с представата за трудова активност и обществена полезност. Преоценката на съществуващите художествени стойности, както и обръщението към неусвоени страни от заобикалящия свят водят до утвърждаване на нетрадиционни схващания за настоящето и насищат интелектуалното пространство с актуална проблематика.

Извършените от Гео Милев трансформации в художественото обобщение на лилиевото цвете — съчетаването му с реалии от същия семантичен ред, но онагледяващи битови и практически страни от живота („Зрели гроздове . . .“), обвързването с отрицателните аспекти на реалността („зла клевета“), както и тенденцията към минимална заангажираност с авторовия поетически свят (т. нар. „минус подход“) пресъздават друг тип естетическо осмисляне на действителността — драматично, но преди всичко дистанцирано от мисълта за елитарна съзерцателност (да си припомним евангелския крин, който „не се труди, нито преде“) и все повече сродено не само с активното начало, но и с познанието за множественост и събирателност. Такъв род асоциации предизвикват и разместванията (с оглед на символизма) в областта на колористичните характеристики. Колористичните знаци в поезията на Гео Милев разрушават унаследеното от символизма превъплъщение на света в нюансите на белотата (нарушена е и „класическата“ романтична и символистична синтагма „бяла лилия“) и проектират същността му в цветове, съпричастни към помисъла за материалност и жизненост. Преображенията в художественото осъзнаване на битието на нивото на флоралните реалии и техните колористични определения имат свое продължение и с оглед на възможността за обединение и приравняване с един от най-престижните символи на отвъдното — Рая („Земята ще бъде рай — / ще бъде!“), и в разколебаната, а след това отречена вяра в най-висшия християнски знак — Бога: „Има ли бог“ („Кошмар“) — „Долу Бог!“ („Септември“), и в равнопоставянето на земното с небесното (чрез съотнасянето към народната мъдрост „Глас народен — /Глас божи“), и най-сетне, ако се върнем към света на цветята, в упованието в образите на слънчогледите — понятие, чиято биологическа структура асоциира с множественост и утилитарна функция. Още веднъж се изписва стремежът към нов философски и художествен синтез на действителността. Поривът към високите небесни простори се свързва с идеята за отхвърленото смирение, но той е част и от по-широкото осмисляне на редица екзистенциални представи. Преодоляването на пристрастието към земната реалност, макар и свързано не само с издигането („Слънчогледите / погледнаха слънцето!“), но и краха („Слънчогледите паднаха в прах“), в нашата литературна среда минава през активизирането на родното образотворчество и заснемайки следващия етап от развоя на нашата художественост, представя смисъла на многопосочното общуване със света.

АНГЕЛ АНЧЕВ

ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ДУХОВНИТЕ ТЕРЗАНИЯ НА БЪЛГАРСКАТА ИНТЕЛИГЕНЦИЯ

I.

Истински кръстопът на Балканите, България в миналото и днес широко е отваряла врати за чужди духовни влияния. Макар и пренесени отвън, те са се враствали в духовната култура на българина и са усложнявали още повече неговите вечни терзания и блуждения на духа.

Особена роля в това отношение са имали идеите, които нашата интелигенция е акумулирала от Русия. Навремето не без основание Боян Пенев писа, че ние не можем да си „представим образа на нашата интелигенция извън руското въздействие", че нейните родоначалници Ботев и Каравелов „изцяло са проникнати от руски идеи", че този „дух на идеализъм и общественост", доколкото го притежаваме, „и той ни е внушен от Русия". А това не е без значение за облагородяването на „коравата българска душа". Макар и да изтъква положителното, Боян Пенев не е склонен да идеализира руското духовно влияние у нас. Той вижда и отрицателните му страни — „догматизиране", „сектантство" и „утопизъм", които на българска почва са още по-нетърпими. С основание нашият голям учен поставя изискването чуждите култури и духовности да се възприемат и усвояват по-критично и при по-голям подбор съобразно с българската душевност. Да се „усвоява" само това, което е от „значение за нас"[1].

Но кое е от значение?

Днес, след краха на комунизма като идея и политическа система ние се питаме дали и толстоизмът като нравствено-религиозно учение, което се появява почти едновременно със социалистическото движение у нас, макар и като негов антипод, също не е едно блуждение на българската интелигенция. Не защото идва отвън, а защото не е лишено от известна доза утопичност.

Още повече, че за предходник на толстоизма като ерес, която разрушава църквата и държавата у нас, се сочи богомилството. То е хвърлило семето и подготвило почвата, смятат някои наши учени и политици. И у едното, и у другото има стремеж да се „надхвърли несъвършенството на земното съществуване" чрез нравственото и религиозното извисяване[2]. „Толстоизмът не е нищо друго освен старото богомилство"[3] — заключават те.

---

[1] Вж. Боян Пенев. — В: Български критици. С., 1985, 33—37.

[2] Вж. Страшимиров, А. Книга за българите. — В: Народопсихология на българите. Антология. С., 1984, с. 482.

[3] Вж. Ново време, 11, 1907, № 8, 492—494.

II.

Както е известно, толстоизмът като идейно течение идва у нас в началото на века и завладява част от интелигенцията ни. Като идея то е пренесено отвън, но като движение се формира на българска почва. Отначало се е схващало като социалистическо поради отричането на класовото общество. Даже първите толстоисти са били симпатизанти на социалистическата идея. Такъв е случаят с Георги Шопов, който подобно на други младежи от онова време се е увличал от социализма като модно идейно течение, но не е бил напълно удовлетворен. След като прочита брошурите „Времето наближава" и „Какво трябва да правим" на Л. Толстой, той открива за себе си истината в толстоизма[4]. Тогава именно — през 1900 г., се отказва от военна служба. Неговият отказ е последван от съдебно дело и затвор. Пресата отразява събитието и прави обществено достояние това немного характерно за следосвобожденската ни епоха явление, когато патриотичният подем е бил все още твърде висок.

В защита на Шопов по време на процеса излиза Найчо Цанов със статията си „На тихо пристанище" във видинския вестник „Народен лист". Статията на Н. Цанов попада у Толстой и той я препраща в задграничното списание „Свободна мисъл", което се издава в Женева, на един от редакторите — Павел Бирюков, с молба да бъде поместена и самият той да се свърже с Г. Шопов. Така се осъществява връзката на нашия млад толстоист не само с неговия учител, но и с международния център на толстоизма в лицето на Чертков и Бирюков по онова време в Женева, а по-късно и в Лондон.

За начало на толстоизма в България обаче се възприема не несъпротивленческият бунт срещу милитаризма от страна на Г. Шопов през 1900 г., а 1902/1903 г., когато започват да излизат първите толстоистки издания — в. „Ново слово" с главен редактор Сава Ничов и сп. „Лев Н. Толстой" с редактор освободения от затвора Георги Шопов. След като спира през 1906 г. сп. „Лев Н. Толстой", Г. Шопов започва да издава сп. „Живот". Макар и последното да не се реализира — излиза само една книжка, то дава по-късно названието на книгоиздателство „Живот".

Заслугите на Шопов като издател за популяризирането на толстоизма у нас са изключително големи. На него принадлежи и най-обширната и подробна биография на Л. Толстой, издавана някога в България — „Как живя, работи и умря Лев Толстой" (С., кн-во „Мисъл". 306 с.), а също така и брошурата „На гости в Ясна Поляна".

Шопов воюва не само за разпространяването на Толстоевите философско-религиозни идеи, но и за естетическите му критерии по отношение на изкуството. И това е една от характерните особености на българските съидейници и сподвижници на Толстой, че не го разглеждат само като нравствено-религиозен мислител, но и като писател и духовен ръководител. Те не противопоставят мислителя на твореца. Това може да се види от статията на Г. Шопов „Критика на сп. „Мисъл", предизвикана от изказването на Яворов в „Хайдушки копнения", че късният Толстой е „гениален проповедник на човешкото вскотяване".

Трябва да отбележим, че Шопов е поддържал и кореспондентска връзка с великия си учител. Тя, както и тази на другите български толстоисти, предстои да бъде проучена. Но и сега можем да кажем, че българските ученици на Толстой са изпитвали не само необходимост от духовна връзка със своя учител, но и стремеж да пият вода направо от източника. В същото

[4] Шопов, Г. На гости в Ясна Поляна. С., 1929.

време са желаели да си изяснят много от въпросите, които са ги вълнували и на които не са могли сами да си отговорят.

Не по-малко значение за разпространяването и изясняването на толстоизма като нравствено-религиозно учение в началния период на неговото утвърждаване като движение у нас има наред със Сава Ничов и Г. Шопов и Христо Досев. Той е един от организаторите на толстоистката колония „Възраждане" в с. Алан-Кайрак (дн. Ясна Поляна), Бургаско, през 1907 г., в която колективизмът се налага като принцип на равноправни и свободни труженици. Тази колония, ръководена от Христо Досев, Димитър Жечков и Стефан Андрейчин, е издавала и разпространявала сп. „Възраждане". Членовете на колонията редовно осведомяват Толстой за своя живот и дейност, той е бил възхитен от тяхната съвместна работа. Това се потвърждава не само от негови изказвания, но и от самия факт, че изпраща в ръкопис известната си статия „Не мога да мълча" на сп. „Възраждане", където тя за пръв път излиза.

През 1907 г. Хр. Досев напуска България, за да се засели близо до Ясна Поляна. Тук той прекарва близо две години в непосредствена връзка с великия си учител. Своите срещи и разговори Досев е описал в книгата си „Близо до Ясна Поляна 1907—1909 година"[5]. В Русия Досев се оженва, там и умира през 1919 г.

Във въпросната колония, както и в списването на сп. „Възраждане", активно участвуват и известните в миналото български писатели Ст. Андрейчин и Никола Антонов Венетов.

Първите български толстоисти не са били полуинтелигенти и сектанти, каквито някои искат да ги изкарат. Това не би могло да се каже нито за С. Ничов и Г. Шопов, нито за Н. Цанов и Хр. Досев, или пък за Ст. Андрейчин и др. Макар и да не са получили високо образование, да не са завършили чужди университети, те са били хора неспокойни, с определени духовни търсения. В повечето случаи свързани с българското село — селски учители и дребни чиновници, те живеят с проблемите на своя народ. Но някои от тях, като Хр. Досев и Д. Жечков, са произхождали от богати семейства, които съзнателно са напускали и по този начин са изразявали своето несъгласие със социалния строй. Тях ги е привличала не толкова религиозната, колкото социално-нравствената програма на Толстой. Не е без значение за нашата интелигенция и отхвърлянето на мистиката от страна на Толстой и неговото критично отношение към официалната църква и нейните функции. Неслучайно Хр. Досев пише голяма студия за богомилството — то го вълнува като религиозна ерес, насочена срещу социалната несправедливост в обществото. Но за разлика от богомилството толстоизмът у нас си остава чисто интелигентско движение, то не можа да увлече селските маси. Може би затова българската църква не анатемосва и не отлъчва от своето лоно българските толстоисти, както това правят руската църква и нейният клир. Тя проявява по-голяма търпимост към заблудените си чада — за нейна чест.

В програмата на българските толстоисти войната и мирът заемат особено място главно поради непрекъснатите войни, които народът ни води за национално обединение. Известни са словесните престрелки между в. „Прапорец" от 12. II. 1907 г. и в. „Вечерна поща" от 20. I. 1907 г. заради това, че в последния е поместена статията „Военщината като фактор на културата. Толстой-синът против Толстой-бащата". Тук въпросът е не само за раздвоението на българската интелигенция по отношение на възгледите на къс-

[5] Досев, Х. Близо до Ясна Поляна 1907—1909 година. С., Посредник, 1928.

ния Толстой, но и за милитаризма като един от прерогативите на българските толстоисти. Не е случайно, че след Г. Шопов ще последват и други случаи на отказ от служене в армията. Така през 1908 г. това ще направи младежът толстоист Миньо Попов, при обиск у когото намират философско-религиозните съчинения на Толстой „Изповед", „Моята вяра" и „Царството божие". Самият Попов също е кореспондирал с Толстой[6].

Чрез своите трудови колонии (комуни) не само в Бургаско, за която стана дума, но и в Самоковско, Кюстендилско и другаде българските толстоисти се стремят практически да осъществят идеите на своя велик учител както по отношение на колективното обработване на земята, така и по отношение на духовното и нравственото извисяване чрез несъпротивление на злото с насилие и чрез популяризиране на вегетарианската идея. Трябва да признаем, че толстоистките колонии у нас бързо се разпадат, сякаш за да опровергаят социалната идея на Толстой за колективното и задружно обработване на земята. Селяните — си спомня Хр. Досев — гледали със симпатия към колонистите, но и с подчертан скептицизъм. Това не бива да ни учудва — скептицизмът е основна черта на българина[7]. Той трудно приема новото като идея и практика, но след това му остава задълго верен. Българинът обича да се основава на традицията и да я следва. Всичко останало за него е блуждение на духа.

III.

Не по-малко интересни са и увлеченията на представителите на творческата ни интелигенция по Толстой и толстоизма[8]. Най-видните представители на родната ни словесност, като Ив. Вазов, Й. Йовков, Д. Талев, Г. Караславов, Ем. Станев и др., са ползували епическите традиции на Толстой[9]. Други, като П. Ю. Тодоров, Ст. Андрейчин, Н. Венетов, Илия Иванов—Черен, Илия Енчев и др., са споделяли и нравствено-религиозните идеи на късния Толстой.

Със статии за Толстой излизат в печата Ив. Вазов, Антон Страшимиров, П. Ю. Тодоров, Пенчо Славейков, Л. Стоянов, Д. Талев, Г. Караславов, Ем. Станев и др. Всички без изключение се прекланят пред таланта на автора на „Война и мир", но не всички оценяват неговото творческо влияние и присъствие в духовната ни култура.

Така П. Ю. Тодоров, който пръв проучва влиянието на Толстой върху българската литература в статията си „Толстой в България" (1907)[10], е склонен да го омаловажи. Според него интересът към Толстой у нас е „външен", що се отнася до нравствено-религиозните му проповеди, а за литературно влияние „не трябва и дума да става". Инак П. Ю. Тодоров не отрича „несръчно" взаимствуване „външни похвати", които Антон Страшимиров е използувал в романите си „Смутно време" и „Среща", а също и в драмата си „Вампир". Но, заключава нашият писател, „авторът беше тъй цинично реален, тъй прекалено публицистичен и фалшив, че се губеше и най-малката илюзия за каквото и да е влияние на великия майстор". Не по-малко критичен, дори ироничен е П. Ю. Тодороов и към опита на Ив. Вазов в романа си „Казаларската царица" чрез образа на Чакалов да създаде тип на интелигент толстоист. В изказването на П. Ю. Тодоров за Страшимиров и Ва-

[6] Вж. Възраждане, 4, 1908, № 8—9, рубриката „Преглед из живота".
[7] Вж. Народопсихология на българите. Антология. С., 1984.
[8] Вж. Константинов, Г. Толстой и България. — Българска мисъл, 1928.
[9] Анчев, А. Лев Толстой и българската литература. С., 1978.
[10] Тодоров, П. Ю. Толстой в България. — Мисъл, 17, 1907, № 9—10, 711—722.

зов е намерило израз и отрицателното отношение на кръга „Мисъл", към който той принадлежи. Затова пък същият този П. Ю. Тодоров не отрича влиянието, което Толстой е оказал върху „мотивите на тенденциите" на собствените му художествени произведения. П. Ю. Тодоров ни запознава с първата си „среща" с Толстой, която се извършва в един решителен момент от неговия живот, когато той изживява духовна криза и разочарование от френските натуралисти. Руският писател не само го спасява от кризата, но и му разкрива голямата истина, че не „документалните подробности" и „научният анализ", а човекът с неговите душевни преживявания трябва да стои в центъра на творческото внимание на писателя. „Наистина — възкликва П. Ю. Тодоров — няма нищо по-велико за човека от това да си уясни нравствените проблеми на своя дух!" Тази „проста истина", която определя по-късно смисъла на неговия живот, му я подсказва не друг, а Л. Толстой. Както се вижда, П. Ю. Тодоров търси влиянието на Толстой повече в идейно-нравствен, отколкото в естетически план.

Ако статията на П. Ю. Тодоров все пак е израз на едно по-сериозно отношение и проучване на началното присъствие на Толстоевите традиции в българската литература, макар и да ги подценява, то тази на д-р Кръстев — „Непротивление злу" в българската литература", страда от погрешни постановки, дори от расистки предразсъдъци[11]. Д-р Кръстев счита Толстой не само за непопулярен в България, но и за „чужд на българската душа" и на националната ни психика и духовна култура. Той намира у Ив. Вазов и Ст. Михайловски „толстоистки настроения" — у първия като нещо случайно, а у втория — като нещо по-трайно и органично, но не и като традиция. Според него „състраданието към .. . . ближния" у Вазов е само „зов . . . вопъл на човека и гражданина, не мотив на поета и художника". „Призивът към милост" у Вазов се проявява само в стихотворението „Пребитото псе" и в един „анекдотичен очерк" — „Тъмен герой", и никъде другаде. Затова пък Ст. Михайловски е „българският Толстой", защото е „моралист" и защото внася „душевна тревога и елементи на християнска мисъл и от мистика". Като пример авторът на статията посочва молитвата на Ст. Михайловски „Лема Сабахтани", в която имало „толстоевско смирение и самоунижение", и изповедта „Дневник на един самотник". В последна сметка се оказва, че и при Михайловски, наречен „българският Толстой", толстоистското като „мотив" също е незначително, но пристрастната душа на критика естет е била по-разположена към него, отколкото към народния поет Ив. Вазов.

Макар и немотивиран, по-интересен е стремежът на д-р Кръстев да разкрие „мотива" за „непротивление на злото с насилие" „в народната песен — в образа на съпругата-страдалница" и оттам в поемата „Бойко" на Пенчо Славейков, в повестта „Леля Гена" на Тодор Влайков и в повестите на Любен Каравелов. Но този „мотив", обективно погледнато (поне за народната песен и за Пенчо-Славейковата поема „Бойко"), няма нищо общо с Толстоевата идея — той е осмислен в духа на нашите исторически условия и национална психика.

Д-р Кръстев смята, че с „душевната мекост и благост" на Толстой се отличават Алеко Константинов и Петко Тодоров. При Ал. Константинов „непротивлението" е „плод на отвращение" към нашата действителност и е намерило израз в „Бай Ганьо". А колкото до П. Ю. Тодоров — то се открива в елегията му „Сенки", където има толстоевско, непротивленческо

[11] Д-р Миролюбов, В. „Непротивление злу" в българската литература. — Демократически преглед, 7, 1909, № 3, 308—312.

настроение". Ако казаното за П. Ю. Тодоров все пак може да се допусне и приеме, то за Алековия „Бай Ганьо" това е просто приумица и не може да има нищо общо с идейните и естетическите традиции на късния Толстой. Всъщност и при д-р Кръстев традициите на Толстой са сведени само до неговата несъпротивленческа теория. И всичко това д-р Кръстев го прави, за да убеди читателите си, че „пасивността" е „общославянска черта" и че славяните имали „по-слаба творческа способност". Тази расистка теория — израз на д-р Кръстевия естетизъм и индивидуализъм, меко казано, е невярна и не почива на никакви научни доказателства. Тя се опровергава най-напред от гениалните представители на руската класическа литература, включително и от Л. Толстой.

Двадесет години по-късно — през 1928 г., Г. Константинов, един от младите ни тогава литературоведи, ще отпечата със съдействието на акад. М. Арнаудов статията си „Лев Толстой и България" в сп. „Българска мисъл"[12]. Може да се предположи, че Г. Константинов до известна степен е повлиян при разработването на темата от своите предходници П. Ю. Тодоров и д-р Кръстев, защото повтаря някои техни постановки, що се отнася до „влиянието" на Толстой върху българската литература като „по-слабо" от това на другите руски писатели. Като изключва Йовков, всички останали според него — П. Ю. Тодоров, А. Страшимиров и др., не „проникват" в „художествената стихия" на Толстой и „школа от него не правят". Толстой е „повлиял повече на човека П. Ю. Тодоров, отколкото на художника". Той счита, че е „по-интересно" да се говори за отношението на българските писатели към Толстой, отколкото за „несъществуващо" влияние или, както той се изразява, „школуване". Според него по-важното е, че толстоизмът като идейно и обществено явление „не е останал незабелязан" от най-значителните представители на българската литература. Така Вазов дава обективно „типа" толстоист в „Казаларската царица" в образа на Чакалов, а Ст. Михайловски и П. К. Яворов се отзовават отрицателно за толстоизма. Затова пък Николай Лилиев и Владимир Димитров—Майстора, изпитват известна духовна близост с късния Толстой. „Ето защо — заключава Г. Константинов — може да се каже, че от всички славянски страни след Русия най-голямо влияние Толстой е упражнил в България. Тук става въпрос за „духовно", нравствено, а не за литературно-естетическо."[13]

Струва ни се обаче, че много по-трайно е литературно-естетическото влияние, защото то оставя незаличими следи и се превръща в традиция[14]. И ако има някакви блуждения в българската интелигенция, те не са свързани с естетическите традиции на Толстой, а с нравствено-религиозното му учение.

IV.

Толстой разпростира своето влияние и върху педагогическата мисъл в България. Особена роля играе популярното толстоистко списание „Свободно възпитание" (1922—1928), което редактира проф. Д. Кацаров — известен толстоист, допринесъл немалко за свободното възпитание и образование. Неговата брошура „Учението на Лев Толстой", издание на книгоиздателство „Възраждане", навремето е била много популярна сред българ-

[12] Константинов, Г. Лев Толстой и България. — Българска мисъл, 3, 1928, № 7 и 8, 528—552.

[13] Същата статия „Лев Толстой и България" през 1929 г. е издадена в отделна книжка на библиотека „Свободна мисъл".

[14] Вж. Анчев, А. Лев Толстой и българската литература. С., 1978.

ското учителство. Но ще сгрешим, ако припишем изцяло заслугата за разпространението на педагогическите идеи на Толстой само на проф. Кацаров. Далеч преди него основателят на катедра „Педагогика“ в СУ „Климент Охридски“ проф. П. Н. Нойков, без да е толстоист, още през 1909 г. публикува изследването „Педагогията на Л. Н. Толстой“, като по достойнство оценява образователната система на руския писател. Самият Толстой е познавал труда на проф. Нойков и се е отнасял с уважение към него[15]. На проф. Нойков принадлежат и други изследвания върху педагогическите възгледи на Л. Толстой. Измежду тях заслужава внимание статията му „Обществено-политическият образователен идеал на Л. Н. Толстой“[16].

Трябва да кажем, че педагогическите идеи на Толстой за свободното възпитание и образование намират поддръжници не само сред учителите толстоисти, но и в много по-широкото представителство на българското образование. Ще припомним, че не само сп. „Свободно възпитание“ на проф. Кацаров, но и „Ученическа пробуда“ и други списания ратуват за свободно възпитание. Неслучайно в първото, т. нар. „Игнатово 15-томно издание“ на съчиненията на Л. Толстой е отделен цял един том (7-и) на неговите педагогически статии. За съжаление след Втората световна война идеологията на победилия марксизъм в името на пролетарската диктатура забранява не само толстоистките списания, но и Толстоевите педагогически идеи, ратуващи за нова образователна и възпитателна система.

V.

Няма да бъдем изчерпателни, ако не споменем, че под влияние на толстоизма попадат и някои известни културни и политически деятели в миналото у нас. Един от тях, за който вече стана дума, е Найчо Цанов (1857—1923). Обществен и политически деец, публицист, той е между първите, които прегръщат Толстоевото учение, и го популяризира като редактор на „Народен лист“ (1894—1898). Малко хора знаят, че Найчо Цанов е основател на Радикалната партия през 1903 г., в която е членувал класикът на българската литература Йордан Йовков. Навярно толстоистките идеи на Цанов са привлекли големия ни творец. Но тук ние искаме да обърнем внимание на умението на Найчо Цанов творчески да възприема идеите на своя велик учител. „Под влияние на Толстой — той (Найчо Цанов — б. а., А. А.) — пише Г. Константинов — дохожда до една „концепция“, до една идея за предназначението на издигната личност в обществото, именно идеята за самопожертвуването.“[17] Практически той пръв използува у нас пасивната съпротива като средство за въздействие върху общественото съзнание.

Друг известен политик, водач на Земеделския съюз — Димитър Драгиев, също е бил толстоист и привърженик на идеята за непротивене на злото с насилие. Негова заслуга, както и на Найчо Цанов, е, че като политически дейци толстоисти те внасят по-голяма търпимост и етичност в изпълнения с бурни страсти политически живот на буржоазна България.

През толстоизма минават и редица от известните ни учени и творци след 9. IX. 1944 г., като например акад. Ангел Балевски — бивш председател на БАН, големият художник Владимир Димитров — Майстора, известен толстоист в миналото. След 9. IX. 1944 г. той участвува в световното

[15] Кацаров, А. Проф. П. Н. Нойков. — Училищен преглед, 26, 1927, с. 1439.
[16] Демократически преглед, 7, 1909, № 8.
[17] Константинов, Г. Л. Н. Толстой и влиянието му в България. С., 1968, с. 263.

движение за мир наред с Пикасо, Еренбург и др. като представител на нашата страна. Големият поет символист Николай Лилиев — дългогодишен драматург на Народния театър „Ив. Вазов", също е техен съидейник.

Ревностен толстоист е бил и големият български художник Борис Георгиев — живял, творил и починал в Италия. Той дори посещава Индия, където се среща с великия съидейник и последовател на Л. Толстой — Махатма Ганди. Както стана ясно, Г. Константинов, известен наш литературен критик и историк, също е бил толстоист. За младежките си години (20-те години на нашия век) той пише: „. . . душите ни се разтърсиха и въодушевяваха от „Изповед", от повестите „Смъртта на Иван Илич" и „Отец Серги". . . Настолна книга ни беше „Пътят на живота" . . . Учехме усилено руски език само заради Толстоя. . . В оная опасна младежка възраст огромно беше благотворното влияние на великия писател върху нашата тревожна мисъл."[18]

VI.

Заслужават внимание и взаимоотношенията на българските толстоисти с анархисти и комунисти. Ако се направи един преглед на материалите, публикувани в толстоистките и анархистическите издания у нас, ще се види, че те взаимно се подпомагат в издателската си политика. За пример в това отношение може да се посочи сборникът „Възраждане" от 1907 г., в който наред със статиите на Лев Толстой, П. Бирюков, В. Чертков, Хр. Досев са включени и две статии на Н. Крапоткин — „Наемният труд в колективистическото общество" и „Нашето малцинство", на Е. Реклю — „За вегетарианството" (III сб.) и др. От своя страна анархистическите вестници и списания поместват статии от Толстой и неговите сподвижници. Безвластническият вестник „Ученическа пробуда" (1912), който ратува за свободно възпитание, включва едновременно статии от Л. Н. Толстой, П. Крапоткин и Франциско Фереро, а заедно с тях съобщения за борбите на учениците анархисти срещу учители и полиция. Отрицателното отношение към държавата и властта изобщо, издигането във фетиш на пълната свобода на човешката личност правят толстоистите близки в идейната им програма до анархосиндикалистите. Затова не бива да ни учудва, че толстоисти и анархисти у нас често намират общ език.

Не така се слагат отношенията с революционерите социалисти. Още с появата на толстоизма у нас марксическият печат започва борба срещу него. Така през 1898 г. Д. Благоев печата рецензия на студията „Що е изкуство?" на Л. Толстой, в която отхвърля стремежа на великия писател да сведе изкуството до „религиозно съзнание", т. е. да подчини естетиката на етиката[19]. През 1908 г. Роман Аврамов (Кампфер) излиза със статия „Толстой и работническата класа" в сп. „Съвременник" на Г. Бакалов, в която отрича несъпротивлението на злото с насилие като средство, което Толстой проповядва за освобождение на народа. Тя извиква възражението на Чертков (сп. „Възраждане")[20] и поражда дискусия по проблемите на социалния прогрес.

Вела Благоева също пише статия „Робството в наше време", в която отхвърля нравствено-религиозните принципи, чрез които Толстой иска да преобрази човека и обществото[21]. От своя страна и Васил Коларов по-

[18] Пак там, с. 271.
[19] Ново време, 2, 1898, № 6, 593—602.
[20] Съвременник, 1908, № 1; Възраждане, 1909, № 1.
[21] Ново време, 1900, № 11—12, с. 281.

добно на своите предходници в статията си „Граф Толстой за днешното робство“ разобличава несъпротивленческата теория на писателя като вредна за пролетариата.

В по-късен период Г. Бакалов публикува няколко статии — „Толстоистският бойкот“, „Толстой и ние“ и др., в които критикува идейните последователи на Толстой. В тях той нарича „мъртвешко“ и „реакционно“ учението на яснополянския мъдрец, „чудовищна крепост“ и „блудкава религиозна утопия“ толстоизма. В своето марксическо заслепение Бакалов стига дори дотам да отрече Платон Каратаев като тип на руски селянин. Когато Г. Караславов излиза с възхвала на този Толстоев герой във в. „Кормило“ (бр. 8, 20 ноември 1935), той веднага написва статията си „Платон Каратаев и Георги Караславов“[22], в която се мъчи да убеди читателя, че Толстоевият герой е не само нереалистичен, но и фалшив.

Словесната битка между марксизма и толстоизма е решена едва след Втората световна война, когато комунистическият режим забранява толстоистките издания и конфискува тяхното имущество[23].

VII.

Ще се възроди ли за нов живот след 45-годишна забрана толстоизмът като учение у нас?

Навярно да! То е част от духовните блуждения на българската интелигенция, които ще продължат. Обществото има нужда от стремеж към нравственост и доброта дори и когато разбира тяхната утопичност. Толстой иска да обедини хората не чрез омразата, както правят революционерите марксисти, а чрез любовта. Все пак това е по-достойно и по-човешко.

---

[22] Бакалов, Г. От Пушкина до Смирненски. С., 1937.

[23] Вж. Edgerton, B. (USA). Общественное влияние Л. Н. Толстого в Болгарии. Доклад, изнесен на X международен конгрес на славистите, София, 14—22 септември 1988 г.

ВАЛЕРИ СТЕФАНОВ

ТЯЛОТО И ДРЕХАТА

(Паралел между „Бай Ганьо“ на Алеко Константинов и „Приключенията на добрия войник Швейк“ на Ярослав Хашек)

Създадени с разлика във времето повече от две десетилетия, разглежданите произведения на българския писател Алеко Константинов и чешкия Ярослав Хашек са продукт на различни социокултурни ситуации и национални художествени традиции. Търсейки паралели между образите на „съвременния българин“ бай Ганьо и „добрия войник“ Швейк, настоящият текст не би си позволил да пренебрегне, още по-малко да елиминира тези разлики. Целта е през различията да се види и интерпретира безспорната общност в символно-метафоричните употреби на тялото и дрехата. Чрез тях могат да се направят съществени изводи за художественото концептуализиране на взаимоотношенията между човека и света, личността и институциите, своето и чуждото. . . Червеният пояс и униформата са сравними като повествования за човешкото.

В един по-широк план и бай Ганьо, и Швейк са герои, поставени в зони, които оказват своеобразен натиск върху тях. Тези зони предписват, налагат някакъв тип координация, съобразено поведение. За Швейк най-видимият субект на предписанията е казармата на Австро-Унгарската империя, а за бай Ганьо „инструкциите“ идват от „закона“ на „чуждата земя“. Прекрачвайки границата — бай Ганьо между българското и „чуждестранното“, а Швейк между гражданския и военния бит, — и двамата герои се преобличат. Облеклото е най-атрактивният и ефектен знак, показващ принудите, на които са подложени героите. Целите на преобличането обаче не водят в една и съща посока, макар и да представят сходни повинности.

Чрез облеклото, както е известно, дисциплинарните пространства се стремят да обуздаят и „нормализират“ волността на „телата“. Преобличайки се, бай Ганьо поема нелекия ангажимент да участвува в различни симулативни игри, които трябва да легитимират присъствието му в „чуждите места“. Но дрехата-маска непрекъснато заплашва да се смъкне и да открие истинското лице на маскирания, да го „разобличи“. Едно от описанията на героя е показателно тъкмо с прозирността на маската — той е „в рединготт, незакопчан, под жилетката му два-три пръста червен пояс, с бяла (по нашенски бяла) риза, без вратовръзка, с черно накривено калпаче. . .“ Дрехата е най-външният, декоративен пласт на културната идентичност, затова и в Алековата книга той е непрекъснато „полуразрушен“, иронично интониран. Така и решилият да се поразкопчае и да остане „по ръкави“ в операта бай Ганьо бързо бива забелязан и санкциониран от знаковите конвенции на нормираното пространство.

В дрехата чуждата култура е заложила принудите на своето законодателство и затова на симулативно „отстъпчивия“ Алеков герой му е тежко под тях. Той непрекъснато се стреми хем да извлече изгода от преобличането, хем да се завърне „при себе си“ — в един от регистрите на творбата това означава при волността на тялото. Такова завръщане впрочем е и опиняното лудуване в банята — във водата тялото се е укрило от Реда, пренебрегнало го е пред слисаните очи на „чинните“ немци. Наченато с идеята за полза, преобличането не е улеснило героя в справянето с регламентациите, направило го е още по-комично неадекватен.

В „санкциите“ на „чуждата земя“ все пак отсъствува студената и трагична заплашителност, странникът има много места, в които да се приюти, да се „разправи“ с всичко, което го заплашва. Асиметриите в поведението на героя се интерпретират като екзотизъм или като лудост и това става основата на снизходителното отношение към него. Действията на бай Ганьо попадат доста встрани от сърцевината на „закона“, те не го застрашават опасно — дори укрепват по особен начин защитните рефлекси.

Много по-отчетливи са нормативизиращите претенции спрямо Хашековия Швейк. И тук героят започва със симулации, но тяхната посока е обратна — той се стреми не към дрехата-прикритие, а към бягство от дрехата-повинност. Униформата, отбелязано е вече, в един от плановете си е символ на мъжествеността, на заканителната репресивност и решителност. Чрез униформата казармата „избистря“ тялото, премахва неговите собствени линии, за да го вкорави в стройността на шевовете — равномерни и безкомпромисно еднакви. Униформата на Швейк бележи цялата неоразмереност на героя с изискванията на институцията. Ето едно от най-пълните описания на „войника“ Швейк: „В панталоните, които беше облякъл, можеха да се поберат още трима швейковци. Безбройните гънки, от краката чак до гърдите му, докъдето стигаха панталоните, неволно предизвикваха учудването на минувачите. Невъобразимо голямата куртка с кръпки на лактите, мазна и мръсна, се ветрееше около тялото на Швейк като палто на плашило. Панталоните му висяха на него като клоунски костюм на някой циркаджия. Войнишката фуражка, която също така бе сменена в гарнизонния затвор, покриваше и ушите му.“

Макар и в униформа, Швейк не е уни-формиран, едно-образен — неговата фигура сочи не към казармата и мъжествеността, а към цирка и палячовщината. В семантиката на дрехата, както е известно, палтото на плашилото и клоунският костюм се противопоставят на униформата именно със свободата на направата си — те обикновено са разноцветни, разносъставни, многолицеви. Те са шити не от стоманената игла на институцията, а от въображението на спектакъла. Палтото на плашилото и клоунският костюм са дрехи на-уж, фикционални, игрови — те са отрицание на статуарната помръкналост на житейската дреха, чиято кулминация е униформата. Облечен в антиуниформата, Швейк е антивойник — за минувачите той става също екзотизъм, атракция. За разлика от бай Ганьо обаче Швейк е попаднал не в зона на културно нормиране, а на институционално дресиране — „другостта“ му няма да бъде отминавана само с почуда, възмущение и прогонване, ще бъде подложена на голямо разнообразие от телесни санкции.

Лазаретът е едно от местата, където с особена настойчивост и находчивост се дресират непокорните тела. И лекари, и болни са добили чисто технологичен поглед към тялото — едните се стремят да докажат неговата негодност за държавната машина, а другите се стараят да разкрият саботажа и да включат отново временно отказалия да работи „агрегат“. По един парадоксален начин тук да се „излекуваш“, означава да се разболееш

достоверно, дотолкова, че да убедиш подозрителните представители на „най-хуманната“ професия. Институцията гледа по принцип подозрително на индивида — той трябва да представи купища „вещеви“ доказателства, за да я накара да му повярва. Езикът, моралните принципи, собственото мнение тук са блокирани, не означават нищо — само тялото, и то максимално добре „обработено“, може да стане доказателство. Зад привидно безгрижната шеговитост на описанието писателят за миг е открил зловещото лице на Институционалната Принуда, на социалната машина, наречена Държава.

Не другаде, а в комично обагрените и понякога изглеждащи абсурдни коментари на Швейк се открояват най-добре чертите на това лице. В една от неговите реплики технологичните манипулации с тялото са свързани с мощта на Австрия: „Имай съзнанието, че върху такива клизми се крепи Австрия и че победата е наша.“ Швейк е точката, в която се осъществява пародийният трансфер на значения от един изкуствено патетизиран символичен ред към „профанната“ пропаст на битовото, всекидневното, материално-телесното. Тялото и униформата на героя са ирония към производителните възможности на държавата-машина — тя има огромен брой програми, за да прави „служители“ за всякакви дейности, но по отношение на Швейк провалът ѝ е пълен. Пражкият препродавач на кучета се оказва неподатлив, „негоден“ материал.

Впрочем и в двете книги материално-телесното има важни функции по отношение на семантичните преобръщания, на пародийните трансформации. При бай Ганьо трапезното, материално-телесното най-често служат, за да опишат „културната“ неадекватност на героя, „детинската“ наивност на симулациите му и най-вече да го смъкнат там, откъдето е тръгнал — зоната на некултивираността.

По-различни стоят нещата в книгата на Хашек — там чрез телесността се дискредитират дисциплинарните претенции на институцията. Пред кухнята и „нужника“ — емблематични полета на битовата интимност, дори казарменият Ред започва да се колебае. Фелдфебел-школникът Биглер и подпоручик Дуб водят диалог през вратата на тоалетната, обзети от съмнения за това, какво са предписали уставът и дисциплината при подобни ситуации. С още по-силна развенчаваща стихия е заредена сцената с „генерала-нужникар“. И тук униформата и материално-телесното са завързани в неразрешим „уставен“ възел — „коленете им се подаваха из спуснатите панталони, а поясоците си бяха прехвърлили през вратовете, сякаш всеки момент бяха готови да се обесят и чакаха само заповед. Във всичко това, разбира се, личеше желязна военна дисциплина, организираност.“ На Швейк обаче единствено се удава да прояви тази потенциална организираност, да я възвести с команда, при която „два взвода със спуснати панталони и с поясоци, прехвърлени през шиите, се вдигнаха над трапа“. „Чинопочитание, познаване на правилниците и присъствие на духа. . .“ — така похвалва генералът Швейковата команда, за да окръгли сякаш главоломната травестия, тоталната дискредитация на предписващия език. Швейк, фелдкуратът Ото Кац, лакомникът Балоун са повествователни „точки“, където телесността руши социалноролевата, знакова втвърденост на човешкото.

Самото лице-изражение на Хашековия герой е едно послание на житейското, на всекидневнобитовото — в него изцяло е изтрита напрегнатата отговорност към високите понятия на Държавната Стратегия. Показателни са неговите описания в ситуациите на подготвящите се санкции. Ето един пример: „В тоя момент фигурата на Швейк се представяше от неговото пълно,

усмихнато лице, закичено с големи уши, подаващи се изпод дълбоко нахлузената му фуражка. Цялото му същество издаваше абсолютно спокойствие и липса на съзнание за каквото и да било провинение." В огледалото на това закръглено, усмихнато, „закичено" лице законът, редът, дисциплината изгубват своите същностни основания — те не могат да изпълнят най-важната си мисия — да приобщят и ангажират човека към системата на йерархичните институционални координации. Дори и наказанията стават в такива случаи безсмислени — те владеят тялото, но нямат никакъв шанс да преобразят съзнанието просто защото то отказва да се прояви. А съзнание в контекста на институцията означава способност да се различават знаковите редове и да се съизмерват действията с тях — неща, които Швейк не може да направи.

Неслучайно и „рецензията" на Швейковия израз е категорична, макар и формулирана като въпрос: „Идиот?" Въпросителният знак тук изразява не толкова съмнението, колкото нетърпеливото очакване на потвърждение. И това потвърждение идва — не от другаде, а от самия Швейк: „Тъй вярно, господин полковник, идиот. . ." Репликата е разгромила докрай педагогическите възможности на „съдната ситуация", обектът за преправяне и поправяне се е стопил, изчезнал е. Повторението-потвърждение е в сърцевината на Швейковото словесно поведение — то може да се прояви като кратка „уставна" реплика, но може и да се разгърне в пищната словоохотливост на безбройните асоциативни примери, с които героят засипва най-вече поручик Лукаш. „Заумното" езиково поведение на Хашековия герой е негоден обект за педагогическите процедури, основани на наказанието. Така например от присъдата над школника Марек полковникът прави спектакъл, една от целите на който е „подсъдимият" „да бъде морално унищожен", за да може „лишеността" от морал да се разпръсне като заплаха и закана към всички присъствуващи. От случая с Швейк обаче спектакъл не може да стане, затова и той „тайно" е предаден на индивидуалните грижи на поручик Лукаш: „Щом поручик Лукаш си е избрал за свръзка такъв неоспорим идиот, нека той да му бере грижата." Образно казано, обезсилената институция примирено си измива ръцете и снема от себе си „вината" и отговорността.

Особено важно за дисциплинарните цели на институцията е да използува, като ценностно квалифицира стари архетипни опозиции. Космосът и хаосът, цивилизацията и природата са превърнати в морални номинации, зачислени на служба в официозния език-институция. „Природното" поведение на бай Ганьо внася хаос в подредбите на чуждата култура, той неслучайно е определен от пражката слугиня като „дивак". Спрямо чуждата културна норма „дивашкото" поведение, както е известно, може да предизвика две основни реакции — едната е водена от желанието да се подреди, изравни „дивакът" с нормата-образец, а другата го запазва в „автентичен" вид, за да го използува като атракция, в която да се организират различни емоционални „екскурзии". Важен нравствен копнеж на Алековата книга е да види своя герой „изравнен", вгледан внимателно в чуждостта и преобразен от нея. Дрехата-симулация да бъде заменена от „органиката" на духовното съпричастие. В част от реакциите на чужденците спрямо бай Ганьо е използуван вторият принцип — на изтласкването, на „музеофикацията". В разнопосочността на взаимното изключване контактът, съпричастието са по принцип невъзможни, там гордо се разпорежда надхитрянето. И всъщност истинската отделеност на бай Ганьо е заложена не толкова в поведенческото нарушаване на нормите, а в тоталното недоверие в институционалните конвенции на чуждия свят. Тук някъде е закодирана и неговата вто-

рична „природност“, т. е. принадлежността му към една култура, която мъчително и недоверчиво „опипва“ нови техники за „космизиране“ на света.

Посочените опозиции отчетливо работят и в романа на Хашек. Казармата е зона на максимално втвърдения ред, замръзналата войнишка стойка е негов апотеоз. Тук природното е нежелано, то се „изчиства“, за да се установи безподобната власт на йерархичното чинопочитание, на скрупульозно предписаните взаимоотношения. Ако униформата е абревиатура на надзора, уставът е негова библия. Още в началото на романа, „изповядвайки“ се пред тайния агент Бретшнайдер, Швейк ще си припомни максимата на някогашния си поручик Маковец: „Без дисциплина, тъпанари, не може, без нея ще вземете да се катерите по дърветата като маймуни. А службата, идиоти, с идиоти, ще ви направи хора.“ С известно преувеличение, разбира се, може да се каже, че целият роман е изграден върху разиграването на смисловите потенции на тази реплика. Поведението на „идиота“ Швейк е едно непрекъснато „катерене по дърветата“, встрани от законоустановените правила и отношения. Големият крах на казармената институция в „битката“ ѝ с Швейк идва и поради неговата максимално разраснала се „природност“. Зад неугледната фигура на пражкия кучкар се е раздвижил могъщият референт на „природата“, който методично помита „цивилизаторските“ напъни на казармата. Неднократното обявяване на Швейк за „идиот“ е също опит да бъде неутрализиран, да му се признае статут на атракция, след като не може да бъде преобразен и пригоден към изискванията.

Както при „Бай Ганьо“, и тук дрехата играе още една роля в полемиката на гледните точки. След като е изцяло лишена от идентификационна притегателност, тя ще бъде нещо несъществено, лесно отделимо. Попадналият пред изоставената руска униформа Швейк не се поколебава да я замени със своята, воден от неудържимо любопитство. За героя това е просто друга дреха, която може да се изпробва, с която можеш да се погледаш и поперчиш „във водата“. Швейк е „пропуснал“ знаковата трансформация, рязкото си отчуждаване от огромния емблематизиращ комплекс, в който е старателно вписан. Унгарският патрул идва, за да санкционира последиците от трансформацията, той изненадва Швейк в епицентъра на чуждостта и никакви аргументи не могат да амнистират героя.

Сцената е показателна и за крехките декоративни конвенции между човека и институцията — за да бъде разпознат и приет, индивидът трябва грижливо да спазва и опазва своята социалнознакова атрибуираност. Вън от нея става анонимен, подозрителен, чужд. Изтеглянето на Швейк от „капана“ на руската униформа ще стане едва когато казармената бюрократична машина намери достатъчно данни, чрез които да го идентифицира — длъжността, номера на ротата, датата на изчезването, описанието на маршрута и задачата. Институцията е документирала и съхранила „следите“ на героя и сега въз основа на тях може да му позволи да оцелее — да се завърне в името си. Без тази „грижовност“ пътят назад е невъзможен — преоблеченото тяло ще си остане пленник в „собствената“ си армия. И отново двете страни — генералът и Швейк, приключват недоразумението с една обща диагноза — „малоумие“. Швейк всъщност е симптом за болестта на социалнознаковия „организъм“. В институционалното битие знаците не просто служат на хората, а ги подменят. Преди потвърждението на документа словото на героя е само подозрителна версия, която никога не би могла да съчлени отново някогашния Швейк. Документът е Витлеемската ясла на институционалния човек. Така подобно на един друг пражанин — Франц Кафка, Ярослав Хашек по свой начин се докосва до проблемите

на идентичността. „Смененото“ тяло на Грегор Замза и сменената униформа на Йозеф Швейк имат общ референт — разбягващото се „аз“.

Към този проблем е насочена и сцената със завръщането на „блудния син“ в ротата. Ето упреците на фелдфебела Ванек към Швейк: „Хубава каша ми забъркахте вие. Уплаши ме, че сега нямало да можем да уредим с бригадата въпроса за мундира ви. Вашият мундир се намира на яза на езерото и ние вече съобщихме за това чрез батальонната канцелария в бригадата. При мене се водите като удавен при къпане, вие изобщо нямаше нужда да се връщате и да ни създавате неприятности с двете си униформи. Нямате представа каква каша забъркахте на батальона. Всяка част от вашата униформа се води на отчет у нас. . .“ Игрите на идентичността продължават — веднъж изчезнал в чуждата униформа, Швейк след това се е удвоил в списъците, фиксиращи неговата „вещественост“.

Отчитането на униформата е решило и проблема за човека — те са равнозначни — затова Швейк „няма нужда да се връща“. Внезапните появявания и изчезвания на героя са провокация към фиксираността на институционално номерирания индивид, на неговата улегналост и списъчно-отчетна предвидимост. Лесно заменима при спонтанно-природния Швейк, униформата е списъчно незаменима за казармата, нейното надзираване е дори по-строго и бдително от надзора на хората. Грижата за ботушите на замръзналите войници, за които разказва фелдфебелът Ванек, символизира именно по-голямото доверие на институцията в технологичната качественост на „вещното“ — човешкият материал се сменя, но вещта може да продължи да воюва. Затова и съкровена цел на надзора е овеществяване на поверените му индивиди, което автоматично повишава коефициента им на „полезност“.

Една от задачите на Швейк, както отбелязахме, е да довежда до абсурд гледната точка на институцията. Безразличието към човешките „параметри“ на списъчно владените тела отзвучава по показателен начин в сцената с падналия от вагона и загинал подофицер. Коментарът на Швейк е изведен на предела на технологическата деловитост: „— Отбил си е службата — каза добрият войник Швейк, който също беше между любопитните, — в тоя случай хубавото е, че като е получил желязото в корема си, поне всички знаят къде е погребан. [. . .] Ама чиста работа се е намушил — каза Швейк с вид на познавач, като избиколи, за да погледне подофицера и от другата страна, — червата му са изтекли в гащите.“ Тук няма трагизъм, защото няма и хора — има само безвъзвратно повредени тела, които вече са си „отслужили“. Швейк е почти на прага на поредната санкция — в думите му е разпознатата чудовищна хипертрофия на „военната“ гледна точка и поведението му е определено като „агитация“. Така и войничето, застанало на пост до мъртвото тяло, е опит за маскиране на технологичното зрение, за прикриването му под набързо простряния шлейф на официозния символичен ред. Войничето е реторична фигура, услужливо изскочила от бдителния „държавен“ дискурс.

Симулациите на институцията са демаскирани и от школника Марек в една от дългите му речи пред „колегата“ по килия Швейк: „Да им плюя на всичките школнишки отличия и на всичките привилегии: „Вие школникът сте говедо.“ Колко хубаво звучи: Вие сте говедо, а не простащкото: Ти си говедо. [. . .] Колко по-щастлив е всеки вол. Направо го заколват в кланицата и не го мъкнат предварително по учения и стрелби.“ Цялата реторика на чиновете, звездичките, уставите, почестите цели да прикрие смалеността на човешкото, неговото максимално еднозначно функционализиране. В спектакъла на смъртта добре дресираните,

обучени и обозначени тела ще докажат своята само-жертвеност. Това е истинската победа на симулативния език над симулиращите тела.

Макар и движещ се по различни пътища, бай Ганьо, героят на Алеко Константинов, също успява да прозре „предимствата" на технологичния поглед и необходимостта от симулативен език. Неслучайно неговият образ се придвижва от дребния битов преследвач на „келепир", от битовото преобличане към политика и журналиста — удостоения производител на симулативен език. След като е изпробвал символичните възможности на тялото и го е представял в зависимост от ситуациите ту като „природа", ту като убежище на „капитала", ту като „българско тяло", героят може лесно да стане езиков доставчик на институциите. Както милитаристичната държава прикрива зад помпозна реторичност животинско-жертвения статус на човека-войник (Хашековата асоциация с вола и кланицата), така и бай Ганьо ще се похвали, че може да „маскира" дори магаре като депутат: „Едно магаре тури за кандидат, и магарето ще ти избера, майка му стара."

Сходствата между двете произведения все повече се открояват не като случайни и външно-формални, а като същностни. В тях е изобличено технологичното отношение на институциите към човека и неговите взаимодействия. Отчужден от моралните основания на битието, индивидът е загубил шанс за самоидентифициране, „разложил" се е и се е отлял в препоръчания му социален калъп, откъдето бива ваден и употребяван при нужда. Второто и може би по-важно изобличение е насочено към огромното фалшиво означаващо, произвеждано от институциите и предписвано на всеки „член на обществото". Това е един паноптикум, където над всеки затворен стои по една табелка — тя назовава „вола" като „славно паднал за родината", а магарето като „депутат". Опит за ориентиране в гъстия лес на фалшивите названия са книгите на Алеко Константинов и Ярослав Хашек. Техният смях разтърсва манипулативния идеологизиран дискурс и извежда от неговите клетки „вола" и „магарето" в цялата им де-маскираност, в безпощадната им разголеност, която никакви „дрехи" и шевове не могат да скрият.

ИВАН САРАНДЕВ

ПОЕЗИЯ — ОБИЧ И БОЛКА ЗА ЦЯЛАТА ПЛАНЕТА

(100 години от рождението на Елисавета Багряна)

Една от най-големите поетеси на славянството и на нашата съвременност, световноизвестната българска поетеса Елисавета Багряна ни напусна малко преди да навърши 98 години.

Ако е вярно казаното от Ларошфуко, че „славата е слънцето на мъртвите", нейното слънце никога не ще престане да свети върху небосклона на българската и световната литература. Защото от първата си стихосбирка „Вечната и святата", та до последната — „На брега на времето", тя възславяше любовта, красотата, благородството и хуманизма. Изпълнено с милосърдие и мъдрост, чувствителното ѝ сърце откликваше на всички човешки радости и тревоги, съмнения и възторзи. Багряна притежаваше изключителния дар да се превъплъщава в другите и да чувствува с техните чувства, да мисли с техните мисли, да обича с техните сърца.

И никога никого да мрази!

Това извиси поезията ѝ до един истински нескончаем славослов, химн, апотеоз на човека и човечеството. Тъкмо затова нейното име се превърна в синоним на вечната жена, майка, на българката и най-после в синоним на България.

Сътвореното от поетесата ще остане завинаги в паметта на човека и човечеството, защото чрез тях то се самопознаваше и извисяваше нравствено.

Елисавета Любенова Белчева с псевдоним Багряна е родена в София на 29. IV. 1893 г. В родния си град бъдещата поетеса завършва гимназия, след което учителствува една учебна година в с. Афтане (дн. Недялско), Ямболски окръг. Първите си стихове печата в сп. „Съвременна мисъл". По-късно записва славянска литература и филология, учителствува във Враца и Кюстендил.

Макар поетическият ѝ дебют да я отнася и свързва с епохата на Яворов, Дебелянов, Лилиев, нейното истинско поетическо присъствие в литературата трябва да отнесем към началото на двайсетте години — с една дума, към 1921 г., когато на литературния хоризонт залязва житейското слънце на народния поет Иван Вазов, когато Христо Ясенов издава първата и единствена своя стихосбирка „Рицарски замък", когато Димитър Полянов отпечатва „Железни стихове", а Теодор Траянов — „Български балади", тогава, когато символизмът трябваше да изживее естетическия си реквием, а пролетарската поезия очакваше барда на социалистическата революция — Христо Смирненски.

По отношение тъкмо на тия две линии в българския литературен живот от десетилетието творчеството на Багряна заема по-особено място. Като гражданска позиция поетесата е твърде безразлична към социално-

политическите битки на времето. Тя преживява войни, преживява въстания, стачки, протестни демонстрации, политически и тежки икономически кризи. Но в създаденото през тия години никъде не ще намерите даже и намек за тая бременна със социални конфликти действителност.

От друга страна, като поетика създаденото от нея подкопава из основи естетическите скрижали на символизма, отрича неговите теоретически принципи и практика. В този смисъл поезията на Багряна от двайсетте години е едно от най-категоричните отрицания на символизма като литературно направление и като естетика. Стиховете от първата ѝ книга „Вечната и святата“ (1927) със съкрушителната сила на светкавица изпепеляват един начин на чувствуване и изображение, на поетическо интерпретиране на българската действителност, който е пределно чужд на националната ни чувствителност, космически отдалечен от българския тип образно мислене, представи, песенни интонации. Символистите несъмнено имат големи заслуги в историята на нашата литература и по-специално в историята на нашата лирика. Тук не е мястото да ги изброяваме, но заедно с това те внесоха и наложиха в лириката ни отпреди войните асоциации и поетически образи, които бяха чужди на българската национална психика и чувственост, образи, родени и отгледани върху друга национална фактура. Онова, което Багряна извършва със стиховете си от първата сбирка, е именно отричането на тази чужда и несвойствена фактура за националната ни лирическа традиция и възвръщането ѝ към национално специфичното, българското.

Ето защо, макар директната гражданска и политическа чувствителност да отсъствува в нейните стихове от двайсетте години, това далеч не означава, че те не притежават гражданско звучене. То обаче не бива да се търси елементарно, съгласно с примитивните схеми на вулгарната литературна социология.

След дните на ужаси, преживени през трите войни, след стоновете на умиращите и гърчовете на човешките тела, след безумието на разрушение и унищожение заговорва инстинктът за самосъхранение на нацията. Животът е по-силен от смъртта, а любовта е нейното отрицание. Има някаква първична потреба в него, някаква висша логика, на която трябва да се отговори. Първи поетите откликват с почти инстинктивна, несъзнавана и неосъзната готовност: любовта е отрицанието на смъртта, а смъртта трябва да се отрече в името на живота.

И Багряна, колкото и да изглежда това парадоксално, когато пише за най-интимното от всички възможни интимности — за любовта, е повече гражданка, отколкото редица други поети от онова време, чиито имена днес са забравени. В нейната лирика се пресичат резултантата от бунта на жената, прегазила оковите на еснафския затвор, и патриархалната етика и идеалът за поведение на жената в семейството. И не само това — лирическата героиня на Багряна носи в кръвта си закодиран наследствения опит на прадедите, на предшественичките. Сърцето с безпощадна яснота си дава сметка, как бързо отлита младостта на жената, затворена в тъмната и ниска стая:

Във тази стая — тясна, тъмна, ниска —
умирам от неизцерима рана,
че аз не съм възлюбена и близка,
ни чакана от някого, ни звана.

А искам само, само да обичам,
жадувам искроструйно, светло вино;
от всяка тъмна мисъл се отричам,
край своя враг беззлобно ще отмина.

И искам щедро, волно да отдавам
това, що в мен гори, трепти и пее,
и в пищни празненства да разлюлявам
над скъпи гости звънки полюлеи.

(„Вик")

Един вик на плътското, на земното в любовния копнеж на жената. Той е провокиран от мисълта, че героинята е заключена зад „три врати", че прозорецът е зарешетен като затворническа килия, от мисълта, че нейната свобода е отнета като на волна птица в клетка. Как неистово и страстно се блъска тя в стените на клетката. В търсене на изход, на свобода отправя своя „Зов" към оня, когото все още не е назовала:

Разтроши ключалките ръждясали!
Дай ми път през тъмни коридори!
Неведнъж в огрените простори
моите крила са ме понасяли.

С тоя страстен зов се обръща от своята клетка към неназования и сама не е сигурна, не е уверена дали той чува нейните вопли. Ето защо в края на стихотворението „Зов" тя се пита: „Но зад тези три врати, сподавен, моя пламнал зов дали дочуваш ти?" Постепенно обаче дистанцията между героинята и света започва бавно да се стопява, тревогите и бурите на времето със стоманен юмрук разбиват съня ѝ „кротък и девствен", за да избистрят върху екрана на съзнанието целта на нейния бунт, смисъла му.

Предшественичките на Багряна най-често спират дотук — до констатиране на конфликта. Героинята на поетесата отива по-напред — тя открива изход, лек за неизцелимата рана, която времето и еснафските предразсъдъци нанасят на жената.

Изцелението носи името обич. Любов земна, обичаща искростуйното вино, щедро и волно отдаваща себе си, любов, която следва поривите на сърцето: в стихотворението „Интериор" например героинята изповядва, че често се е заричала да не отива на уречената среща:

Но когато зачуя, че идеш,
сякаш рязко, внезапно събудена,
там, от другия вход, без да видиш,
аз избягвам — смутена, зачудена.

И отивам при него покорна,
сякаш в тъмна хипноза омаяна.
И се връщам разбита и морна,
унизена и горко разкаяна. . .

Това е любов млат, който ще разтроши тройно заключените врати и прозоречните решетки. Тя не се поколебава да я заяви пред обществото — не се побоява, че ще я осъдят. От друга страна обаче, лирическата героиня не е освободена от всякакви морални скрупули и задръжки. Ето защо нейният бунт не се изражда в плътска разюзданост.

Времето е, което ни отнема младостта, и то може да бъде победено единствено от любовта. Само влюбеният е истински млад, само младият е

истински влюбен. Тази мисъл имаме пълно основание да поставим като мото към „Вечната и святата".

В първата стихосбирка на Багряна любовта е възпята в не един езически химн. В стихотворението „Амазонка" тя се опива от мисълта, че е млада, изпълнена с оптимизъм, че на вихрения си кон ще стигне до свещената планина Хеликон, седалището на Аполон и на музите.

Но още по-характерно е стихотворението „Потомка". Багряна и Дора Габе първи в нашата лирика, създадена от жени, поставят тоя проблем. В поемата си „Друговерка" например Дора Габе проследява ония тайнствени и неразгадани нишки, които свързват всеки човек с далечния и безвъзвратно отлетял свят на прадедите. Елисавета Багряна също се вълнува от тоя проблем. Но вярна на себе си, тя го интерпретира в светлината на любовта. Нейната потомка произхожда от далечен и стар род, род без прародителски портрети и родови книги.

В кръвта на тая героиня пулсират поривите и страстите на млад народ от амазонки и бунтовнички, които лесно не се предават, не се пречупват. Те са поривисти, решителни и смели; тях трудно ще ги отклониш от взетото веднъж решение. Естествено се налага съпоставката с лирическите творби на съвременничките на Багряна и Дора Габе.

Къде остават въздишките от немощните момински гърди, сантименталните погледи, неземните блянове, мокрите очи на лирическите образи, години наред обитавали камерата на интимната ни лирика?

Къде остава безплътието на любовното чувство, безволевата отпуснатост, къде остават героините, залутани в мъглявините на измислени и чужди светове? С порива на ураган лириката на Багряна помита целия този овехтял и мъртъв любовен реквизит в интимната ни поезия. Тя не признава друго отдаване освен любовта, не признава друго съмнение, освен дали зад три врати заключени любимият ще чуе нейния пламнал зов. Вместо ситни сълзи по бледите страни, изсушени от камерни страдания, от дълбочината на цялото ѝ същество се изтръгва вик. Вик, равнозначен на бунт, вик, идещ от мълчаливата мъдрост на дедите и звънтящ в жизнеоплодителната тръпка на любовта.

След Багряна в нашата лирика любовното чувство най-после си възвърна похитената естественост — свали грима на модата и литературния свян и ни се разкри в неподправената си биологична неизбежност.

Но в първата стихосбирка на поетесата има творби, които загатват някои черти и мотиви, разработени и обогатени от нея в следващите сборници. На първо място тук трябва да посочим мотива за родовата принадлежност. Лирическата героиня вече не се изживява само като начало, а и като продължение на едно усещане за света, продължение на чувството любов, дошло до наше време чрез посредничеството на кръвта. Самовъзприема се като приемничка и синтез на черти, наследени от далечни прадеди. Какво от туй, че не са запазени техните портрети, че ги няма преданията? В кръвта ѝ бият стихиите на бунта. И неслучайно изповядва в стихотворението „Стихия":

Можеш ли да спреш ти вятъра, дето иде от могилите,
префучава през боазите, вдига облак над диканите,
грабва стрехите над къщите, на каруците чергилата,
сваля портите, оградите и децата по мегданите —
в родния ми град?

. . . . . .

Как ще спреш ти мене — волната, скитницата, непокорната —
родната сестра на вятъра, на водата и на виното,

за която е примамица непостижното, просторното,
дето все сънува пътища — недостигнати, неминати,
мене как ще спреш?
. . . . . .

Наред обаче с тоя мотив в стихосбирката се търсят и другите измерения на младостта и любовта — тяхната светост. Онова, което спасява любовните пориви от разгул и еротика, онова, което ги прави израз на самия живот, негов смисъл, е тяхната светост. Тоест любовното чувство в поезията на Багряна не се самозадоволява, не е любов заради самата любов или наслада от нея, а заради природното си предназначение — майчинството. То е актът, който преосмисля или по-точно извисява биологичното до степента на социалното, до сферата на моралните категории и оценки — до степента на светост. Ето защо, ако в циклите „Дни", „Юг" и „Гергьовден" поетесата възпява любовта като представа за вечността или, по-точно е да се каже, като проявление на самата вечност, в цикъла „Вечната и святата" вече ни среща с втората съставка, с второто ѝ измерение — светостта. Неслучайно цикълът се открива със стихотворението „Вечната" и е посветено на майката. Тук майчинството е изобразено като акт на себеотказ в името на бъдещето, заради продължение на живота. Тя лежи безкръвна и бездиханна. Последните искри живот е запазила за рожбата си.

Очите са притворени и хлътнали,
и все едно — дали Мария или Анна е,
и все едно — да молите и плачете, —
не ще се вдигнат тънките клепачи. . .

Тя е отдала и последния си дъх, пръстенът на ръката е станал широк и чужд. Но тая жертва има свой смисъл, свое оправдание в новия живот, който се е родил.

Но чувате ли вие писъка невинен
на рожбата ѝ в люлката съседна?
Там нейната безсмъртна кръв е минала
и нейната душа на тоя свят отседнала. . .
Ще минат дни, години и столетия
и устните на двама млади, слети,
ще шепнат пак „Мария" или „Анна"
в нощта сред пролетни благоухания.
А внучката ще носи всичко: името,
очите, устните, косите — на незримата.

На майчинството Багряна посвещава и още една творба в първата си стихосбирка — „Майчина песен". Плод на конкретен повод, творбата обаче се извисява над житейската делничност и предава със забележителна художествена сила преживяванията на майката, отделена от детето. С много битови детайли от всекидневието на едно дете, тя внушава болката от раздялата, копнежа по рожбата. Поетесата подбира подробностите така, че те трогват, без да изпада в сълзлива сантименталност: тя вече няма да оправя детското креватче и да разказва вечер приказки, няма да го завива топло и да заспива над него; няма вече да го води по улицата за ръчица и да отговаря на наивните му детски въпроси, няма да чувствува как „прелива в сложената доверчиво мъничка ръчица твоя — щастието и покоя". Особено

силен е завършекът — от мъка ще скита по чужбина, безучастна към мъката ѝ, към ограбеното ѝ майчино щастие. Ето защо, когато срещне по улиците връстник на детето си, ще го отмине с насълзени очи. Но драмата е двустранна — ограбено е щастието не само на майката, а и на детето:

Ти ще си играеш кротко,
ще отиваш на разходка,
и понявга, нявга само
ще запитваш: „Де е мама?“

Спряхме се по-подробно и по-нашироко върху първата книга на поетесата, защото в нея са заложени и интерпретирани теми и мотиви, които в една или друга степен, в една или друга форма преминават през всички останали книги. От друга страна, както често се случва с първите изяви на големи поети, те в много отношения очертават един профил на творец до такава степен категорично и релефно, че написаното по-късно само доуточнява, доизбистря някои черти и особености, рядко внася нещо съществено ново и различно в тоя творчески портрет. Струва ми се, че случаят с дебюта на Елисавета Багряна е тъкмо такъв. Разбира се, това съвсем не изключва нахлуването на нови теми и проблеми в нейното творчество — особено след 9 септември 1944 г. Но като поет със свой творчески свят тя пречупи новия жизнен материал и проблематика съгласно със спецификата и закономерностите на собствения си художнически свят.

Втората стихосбирка на Багряна включва творби, създадени през периода 1928—1931 г., и носи заглавие „Звезда на моряка“. Особено интересно за умонастроенията на авторката е уводното стихотворение, в което се обръща към своя век на „бетона, машините и радиото“. Тя дръзко предизвиква неговите неразрешими противоречия — политически, социални, исторически. Бунтовният порив на лирическата героиня от „Вечната и святата“ е социално и философски осмислен. Прегазила еснафските ограничения, наложени върху жената от един изостанал бит и съзнание, тази героиня мечтае и сънува пътешествия с трансатлантически параходи, нюйоркски небостъргачи, бумтежа на аеропланните мотори възприема като най-романтична музика и химн за човешките възможности и гений. Времето принадлежи на техническата цивилизация и напредък, човешкият гений е разкрил и направил достъпни и най-отдалечените кътчета на планетата за съвременниците, предложил им е благата на непознати земи и материци. С една дума, паломническите настроения са докоснали и лирическата героиня на Багряна. Тя не остава студена и апатична за романтичната жажда, за страстните пориви на въображението, понесло я на могъщите си крила по четирите краища на планетата. Но където и да скита, където и да я отнасят желанията и сънищата, тази героиня е с душа и очи, отворени за родината („SOS“).

Ето защо тя ще умре доволна, ако може в паузите между две почивки на джазбанда да излее пред света сърцето си като поетеса и жена. Следователно в лириката на Багряна се появява нов момент — противоречието между века на техническата цивилизация и художника. В стихосбирката са поместени циклите „Париж“, „Венеция“, „Зовът на морето“ и „Птицата с моторното сърце“. Всеки един от тях е плод на конкретно преживяване по време на пътешествие. Страстта да обикаля, да опознава чужди и далечни страни е толкова голяма, че в една творба от цикъла „Зовът на морето“ лирическата героиня открито заявява съжалението си, дето се е родила жена:

Ако не бях жена, бих всичко тук оставила
и тръгнала бих в тези тежки дни
към нов живот, под градуса на нови ширини.
Бих служила на някой параход, що плава
сред континентите като подвижен малък свят,
кръстосващ океанските простори
под небосклон с тропически съзвездия обсят,
и всеки ден меняващи се климати, и фауни, и флори. . .

Пътешественическите мотиви преминават и в следващата книга — „Сърце човешко“ от 1936 г. Само заглавията на стихотворенията, поместени в цикъла „Колело“, са своеобразен отчет за туристическите маршрути, осъществени през тия години от поетесата: „Слънце над Босфора“, „Експрес в пустинята“, „Словенски вечери“, „Кораб от Испания“, „Несебърски сън“.

Много характерно за пътешественическия стил на поетесата е стихотворението „Слънце над Босфора“. Пейзажът поначало у нея не се самозадоволява, не е специален предмет за изображение. В повечето случаи рисуваните картини са повод, за да ни разкаже или подскаже мислите, които картината от природата е събудила. В първата половина на стихотворението например е описан ярко изгледът от Босфора — блясъкът на неговите води, бездънното му синьо небе, гората от мачти на големи и малки съдове в пристанището, облаците от посребрени чайки. И днес, казва за себе си поетесата, се скиташ по този бряг ти, потомката на едно храбро племе, което някога е спирало с войнствена непреклонност пред позлатените куполи на църквите и богатствата на една империя. Но за разлика от далечните си прадеди тяхната потомка „не гори от завоевателски пожар“, не дири нито възмездие със закъсняла дата, нито власт, нито закъсняла слава. И тъкмо в този момент поетесата разкрива истинските мотиви, от които се е ръководила при обрисовката на босфорския пейзаж:

Ти носиш само оня порив скрит,
що някога е гонил твойто храбро племе
безспир, надлъж и шир по младата земя.
Ти носиш тази жажда на очите
за нови ширини, простори, кръгозори,
за нови, нови небеса, звезди, слънца.
Ти носиш и това сърце, що бие
пред куполите блеснали на този град,
пред тези дивни брегове, това море —
но свързано като с магия, там е —
там в оня край, където пръв път е забило
и пак в чиято пръст да се стопи ще иде!

С една дума, не природните красоти на Босфора са притегателният магнит, не даже конкретното душевно настроение и преживяване на лирическата героиня, съзерцаваща залива, а нещо далеч по-различно—в основата на нейното вълнение стои едно историческо самосъзнание и памет. Тя се възприема като продължителка на пориви, дошли от пространствата на историята. Следователно поетесата не се отнася към чистите пейзажисти; при нея пейзажът не е цел, а средство за постигане на определени исторически и философски внушения.

В стихосбирката „Сърце човешко“ има още една творба, която дава представа за еволюцията на любовния мотив в поезията на Багряна. Тук

е поместен цикълът „Пенелопа на XX век“. В него героинята решително и категорично се разграничава от древноелинската Пенелопа. Тя не може като нея да тъче и разтъкава, да чака двадесет години своя избраник. Тя решително се отказва от добродетелите на далечната си предшественичка, сведени до мъченическо търпение и отшелничество. Не, решително такава съдба не е подходяща за нашата героиня. И тя открито и безапелационно го заявява: любовта на Пенелопа е далечна, „разнесена“, от друга любов се нуждае съвременната Пенелопа на двайсетия век:

Аз искам да я сещам тук, животрептяща,
с най-първобитните изобретения —
петте от бога дадени нам сетива —
като последния човек на туй кълбо,
като най-бедното създание в света,
като последната и първата жена!

Следователно, след като в стихосбирката „Вечната и святата“ тя се разбунтува срещу консервативните морални норми на обществото, които потискат и унищожават най-чистите пориви на жената, в „Пенелопа на XX век“ нейният бунт разширява територията си и от бунт срещу еснафската ограниченост се превръща в бунт срещу една цивилизация, която отдалечава човека от неговото природно предназначение и земно щастие. Земята е опасана от безкрайни кабели, откритията се извършват непрестанно, завладяват се непознати светове над и под земята, по вода и под вода, но от това човекът не става по-щастлив. Следователно лирическата героиня се е издигнала до прозрението, че съвременната техническа цивилизация не носи щастие на човека.

Същата тема получава по-нататъшната разработка и в цикъла „Сеизмограф на сърцето“. Стават катастрофи, мирови и космически, огромни телескопи прислушват и обглеждат Вселената, но знаем ли ний какво става с човека, който:

върви до тебе, работи, говори,
прилично облечен, пътува, чете,
а сам непроницаем, нечетим.

От 1937 до 1943 г. Е. Багряна пише стихове, поместени по-късно в цикъла „Мост“. В литературната анкета тя разказва по този повод следното:

„— Първоначално бе замислен за книга. Тогава обаче ми се струваше, че няма да мога да я издам. Включила съм работи, писани между 1936 и 1943 г.

— Вие подготвяхте книга и „Мост“ беше един цикъл от нея или по-късно оформихте този цикъл?

— Аз си пишех стихотворения, но винаги така става, нали след като се натрупат стихотворения, образуват книга. Нямах предварителен план, защото такова беше и времето, не можеш да правиш планове, струпваха се различни събития едно след друго. И аз от всяко съм поела нещо, отразила съм го. И след това вече виждах, че може да стане книга, но не се довърши.

— Кога ги оформихте като цикъл?

— След Девети септември. Печатах ги преди това като отделни стихотворения. За първото „Избрано“ ги събрах, за да не останат висящи, и ги оформих в този цикъл „Мост“. Понеже имах стихотворение „Мост“ и то отговаря на времето, на неговия преходен характер.“

БАН
БИБЛИОТЕКА

Тревожната и напрегнатата обстановка на военните години, съобщенията за войни и разрушения, за масови изтребления на хора, за употреба на все нови и нови оръжия, насочени срещу човека, засягат дълбоко поетесата. В стихотворения като „Херкулес на XX век“, „Клоунът говори“ и „Днес“ от цикъла „Големият цирк“ тя е дала израз на свои размисли върху събитията в окръжаващия свят. Изводите, до които стига, не са никак утешителни — в един бетонен век и хората трябва да се превърнат в бетонни.

Поетесата е все още слабо ориентирана в историческите закономерности на процеса, тя само инстинктивно долавя, че се извършва нещо грандиозно по мащаби, което ще преобрази живота на милиони хора. В стихотворението си „Мост“ заявява, че към миналото са сринати всичките мостове, защото то е свързано с опожарени градове и села, със смъртта на една безконечна редица от хора; смътно долавя, че трябва да има някакъв изход, някакъв мост. И заключава:

Че сринати са старите мостове,
назад към миналото няма път.
По нови пътища редица нови
за нови дни ще пеят и вървят.

След революционните промени на Девети септември поетесата издаде стихотворните си сборници „Пет звезди“ (1953), „От бряг до бряг“ (1963), „Контрапункти“ (1972), „Светлосенки“ (1977) и „На брега на времето“ (1983).

В литературната анкета за стихосбирката „Пет звезди“ тя споделя: „Като цяло тази книга е създадена в епохата на култа, когато съм се старала да пиша в този стил, който не винаги е отговарял на моята душевност. . . Тя има своето място: във всяка книга давам един етап от душевния си живот, не само от физическия, защото живея с времето. Чрез нея нахлуха нови мотиви, нови преживявания, каквито не съм имала предвид. В този смисъл тя е един повратен момент в развитието ми.“[1] Очевидно стихосбирката „Пет звезди“ беше един задължителен етап — преход към онази универсалност на мотивите и настроенията, в които се пречупва нашето време, обгърнало целия век.

И наистина в последните четири лирически сборника обичта и болката придобиват планетарни мащаби; независимо за какво пее тя — дали за къщата в Бояна, или за многострадалната българска земя, — нейното чувство, нейните вълнения се съизмерват с мащабите на планетата:

И обичам аз тази Земя,
и нейните хора обичам
и наричам земляци и братя.
(„Земята, внучката и аз“)

Да се илюстрира казаното, не представлява никаква трудност — Боянският и Бразилските цикли от стихосбирката — „От бряг до бряг“; „Моя земя и мое небе“, „Ливански цикъл“ — „Контрапункти“; „Анти балади и балади“, „В стария Пловдив“ — „Светлосенки“ и т. н. В нейните стихове след „Пет звезди“ са обновени из основи позицията, ракурсът, от който авторката съзерцава живота, хората и техните действия. Невярно би било, ако се каже, че тя съзнателно търси и се стреми към тази промяна.

[1] Сарандев, Ив. Елисавета Багряна. Литературна анкета. Пловдив, 1990, с. 204.

В никакъв случай! Защото обновената позиция е вътрешно достояние, част от самата ѝ творческа същност. Нещо повече — тя вече не би могла да общува със света и хората по друг начин. Нейните стихове придобиват статута на прорицание даже и тогава, когато ни говорят за най-обикновени дреболии от всекидневието. Словото ѝ получава някакъв езотеричен смисъл; погледът ѝ сякаш прониква през материалността на нещата, за да достигне до техния скрит смисъл и предназначение; нейното съзнание открива още един повод за тревога, ражда се още една болка, осеяна от ореола на човешката ѝ обич.

Очевидно в същността на тази поезия е заложена възможността за различни прочити и интерпретация — нейната поетическа структура е отворена, изградена е от разнообразни смислови пластове, позволяващи различните прочити. Или, ако използуваме заглавието на едно стихотворение от „Контрапункти", получава се „двойно виждане" на света: в момента, когато се извършва физическо действие, и в пространството на спомените. Лирическата героиня е изправена пред една и съща природна даденост, само че през два различни сезона — зимата и лятото.

През зимата:

Седя и гледам. Не с тъга,
а с обладаната непримиримост
и онова спокойствие наглед,
каквото има много по света,
каквото е в реката, с лед покрита,
и от каквото е сърцето свито. . . .
(„Двойно виждане от един зимен прозорец")

Да, точно така: с непримиримостта, обладана до степента на спокойствието!

Това е поезия, която се разстила като пълноводна река, с тиха и спокойна повърхност, като че ли неподвижна, но под тази измамна неподвижност цари истински ад от шеметни скорости и разрушителни енергии.

Творчеството на Е. Багряна напомня тъкмо такава могъща с пълноводието си река с овладяна непримиримост. Всичко това я направи синоним на цяла една епоха — поезия с мащабни обобщения, на категориални по съдържание и обхват образи; поезия на цяла епоха и цял един век.

Ето защо прав е Ален Боске, когато в юбилейното си поздравление до поетесата писа: „Виждам я здраво внедрена в българската ѝ специфика: тя принадлежи пълновластно на своя кът от планетата. Но това не ѝ пречи да бъде универсална. И тази двойна нейна принадлежност е истинско чудо. Откакто тя започна да публикува своите произведения, все по-рядко срещам поетеси с такава широта: може би Елзе Ласкер-Мюлер, Габриела Мистрал и Анна Ахматова. А това е и нивото, на което тя винаги се намира."[2]

[2] Динеков, П. Творчеството на Е. Багряна — научен и изследователски проблем. — В: Елисавета Багряна. Нови изследвания. С., 1989, с. 10.

РАДОСТ ИВАНОВА

ЗА ПАРОДИРАНЕТО НА НЯКОИ ПОЛИТИЧЕСКИ ТЕКСТОВЕ И ТЯХНАТА ФОЛКЛОРИЗАЦИЯ

В началото на март 1918 г. гр. Саратов осъмнал с разлепен по къщите и оградите „Декрет за отмяна на частното владение на жените". Декретът носел дата 28. II. 1918 г., а за негов автор била посочена „Свободната асоциация на анархистите в Саратов". Той включвал преамбюл и 19 параграфа. В преамбюла се излагали мотивите за издаване на „документа": поради социално неравенство и законни бракове „всички най-добри екземпляри на прекрасния пол" били собственост на буржоазията, с което се нарушавало „правилното" продължение на човешкия род. Съгласно „Декрета" от 1 май 1918 г. всички жени на възраст от 17 до 32 г. (с изключение на имащите повече от 5 деца) се изземвали от частно владение и се обявявали за „достояние [собственост] на народа". „Декретът" определял правилата за регистрация на жените и реда за ползуване на „екземплярите на народното достояние". Разпределението на „нарочно отчуждените жени", се казвало в „документа", щяло да се осъществява от саратовския клуб на анархистите. Мъжете имали право да ползуват една жена „не по-често от три пъти на седмица в течение на три часа". За това те били длъжни да представят свидетелство от фабрично-заводския комитет, профсъюза или местния Съвет за принадлежност към „трудовото семейство". За бившия съпруг се запазвал извънреден достъп до собствената му съпруга; в случай на противодействие от негова страна той трябвало да бъде лишен от правото да ползува жена си и т. н.[1]

Всъщност този т. нар. „Декрет" се оказва един добре съчинен фалшификат. Негов съчинител е Михаил Уваров — собственик на чайна в гр. Саратов. Предполага се, че авторът му е искал да осмее нихилизма на анархистите по въпросите на семейството и брака и по този начин се е опитвал да настрои съзнателно широките слоеве на населението против тях[2]. „Декретът" е предизвикал веднага вълна от негодувания в града и широк резонанс на територията на новосъздадения тогава СССР. Най-прекият отзвук е реакцията на местното население: тълпа от разярени хора, главно жени, нападнала Клуба на анархистите, които едва успели да се спасят, като избягали през задния вход. От своя страна анархистите в знак на протест нападнали и убили М. Уваров и разграбили чайната му.

Едва ли нещастният Уваров е очаквал подобна развръзка на събитията, но историята с „Декрета" тогава едва започвала. Започнали да го препечатват в различни вестници на страната. Опитите на официалната власт

[1] Велидов, А. „Декрет" о национализации женщин. История одной мистификации. — Московские новости, № 8, 25 февр. 1990, с. 9.

[2] Пак там.

да спре разпространението му не успели. Не помогнала и личната намеса на Ленин през 1919 г., който наредил да се арестуват и накажат мерзавците[3].

Веднъж излязъл от контрола на властта, „Декретът" се преписвал и препечатвал във варианти със свободни допълнения, изменения и т. н. Популярността на „Декрета" се увеличавала и благодарение на това, че успоредно с препечатваните текстове се разпространявал и слухът за национализация на жените. Още незаглъхнал този слух, малко по-късно — в периода на колективизацията — той се трансформирал в нов: селяните, които постъпвали в колхозите, „щели да спят под едно одеало"[4]. Наскоро слухът за национализацията на жените прехвърлил границите на Съветския съюз и достигнал Западна Европа и Америка. Ехото му не е заглъхнало дори и днес.

Опитах се накратко да изложа съдбата на един „декрет", който непосредствено след установяването на съветската власт взема небивали размери на разпространение, а за някои селища на Русия за определено време в известна степен се оказва и съдбоносен.

Като текст „Декретът" и по форма, и по съдържание напомня другите декрети на съветската власт след победата на Октомврийската социалистическа революция през 1917 г. Тъй като ликвидирането на частната собственост и национализацията са носители на основния дух на промяната, то и документът, чрез който се извършва тази промяна, има претенциите да се наложи като универсална форма за управление върху всички сфери на човешкия живот, включително и върху интимните отношения между хората. Така декретът става символ на установяващата се централизация в организирането и управлението на държавния, обществения и личния живот.

От друга страна, по замисъл и изпълнение „Декретът", за който става дума, е пародия, изградена умишлено върху формалните особености на истинските документи, със съдържание, което цели да подиграе, да окарикатури или да изобличи тези декрети и техните автори.

Към пародийния характер на този „документ" насочва абсурдът на неговото съдържание, изразен още в заглавието: „Декрет об отмене частного владения женщинами". Подигравайки се с отношението на съветската власт към частната собственост, авторът на „Декрета" всъщност постига ефекта на своето отрицание, като го извежда до крайност. В този смисъл пародията не е, както изглежда, отсъствие на съдържание, а усилване на съдържанието[5]. Прокаран е смислов паралел между частната собственост и семейството, следователно семейството трябва да се унищожи подобно на частната собственост, а жената да се третира като вещ за ползуване от всички мъже.

Между впрочем идеята за този паралел не е на споменатия Уваров. Тя е заложена в марксическата постановка за развоя на семейството. Енгелс, който разглежда развоя на семейството във връзка с частната собственост, смята, че господството на мъжа в семейството ще падне заедно с падането на неговото икономическо господство. Ще отпадне според него и неразривността на брака, създадена като резултат от икономическото положение, при което е възникнала моногамията[6]. С други думи, отрицанието на частната собственост логически се свързва с отричането на брака

[3] В. И. Ленин и ВЧК. М., 1987, 121—122 (Цит. по: Велидов, А. Цит. съч.).
[4] Велидов, А. Цит. съч.
[5] Фрейденберг, О. М. Происхождение пародии. — Труды по знаковым системам, VI. Ученые записки Тартуского гос. у-та, вып. 308. Тарту, 1973, с. 497.
[6] Енгелс Фр. Произход на семейството, частната собственост и държавата. С., 1947, с. 87.

и прокламирането на свободната любов. В този смисъл може да се каже, че „Декретът" е пародия на идеите, залегнали не само в основата на разбирането на собствеността, но и на семейството като основна социална единица.

Пародирането на идеите в „Декрета" е много сполучливо съчетано с пародирането на декретите като форма на правителствени актове изобщо, използуващи езика и стила на администрацията. За предаване на обикновени неща в него се използуват такива високопарни изрази, които имитират възвишено съдържание, като: „все лучшие экземпляры прекрасного пола" или „экземпляры народного достояния" за жените, „трудовой член" за мъжете, „трудовая семья" за работещите и т. н. С включването на подобни езикови и стилни форми — пародии, в преамбюла и параграфите на „Декрета" се разширява неговият конкретен смисъл, той се превръща в пародия на „жанра", т. е. на всички правителствени актове от този порядък. В допълнение към цялостния вид на „Декрета" много тънка пародия представя и експлицираното авторство на „документа" — това е „Свободната асоциация на анархистите в гр. Саратов". Иронизирайки дейността на анархистите, всъщност истинският автор дискредитира новоустановената съветска власт, в която болшевиките работят в сътрудничество с анархистите.

Пародирането като израз на отрицание внася двойственост във възприемането на „декретите". Текстът на разглеждания „Декрет" или литературния факт, ако използуваме термина на Ю. Н. Тинянов, е едната задължителна страна на пародията[7]. За да се възприеме обаче произведението именно като пародия, това все още не е достатъчно. За реципиента е необходимо да знае и пародирания „оригинал" или „втория план" (пак по Тинянов). Точно този момент — познаването или непознаването на втория план, става крайъгълен камък във възприемането на „Декрета" като пародия или истина по-нататък.

От едната страна са онези носители и разпространители, които са наясно с пародийния характер на „Декрета". Те го възприемат и съответно препечатват и разпространяват именно като пародия, присъединявайки се по такъв начин към идейния замисъл на автора. В този смисъл може да се твърди, че независимо от нефолклорния си произход още в момента на създаването си „Декретът" съдържа потенциала на фолклорното. Сътворен от един автор по пътя на пародирането и разпространен в писмена форма, веднага след появата си той отключва автоматически и задействува механизмите на един художественотворчески комуникативен процес. За това спомагат факторите, свързани както със самия текст, така и с неговия контекст, а именно с неговите носители и разпространители, които са и негови реципиенти, а също и с времето и мястото на неговото създаване и разпространение.

Наистина основната форма на разпространение на „Декрета" е писмената — той се разпространява чрез препечатване в листовки и вестници. Но нито неговият нетрадиционен вид, нито писмената форма на разпространение са фактори, които могат да оспорят приобщаването му към фолклорния процес. Защото, възприеман като комуникативен процес, фолклорът изключва традиционността и устното предаване от задължителните ключови термини[8].

---

[7] Тынянов, Ю. Н. 1. Литературный факт; 2. Достоевский и Гоголь (К теории пародии). — В: Архаисты и новаторы. Мюнхен, 1967, 5—29, 455.

[8] Ben-Amos, D. Toward a Definition of Folklore in Context. — Journal of American Folklore. Vol. 84, 1971, No 331, p. 13.

Веднъж влязъл в писмено обръщение, декретът-пародия поема пътя на фолклоризацията, превръща се в компонент на художествена комуникация от фолклорен тип и се приобщава към фолклора. Като носител едновременно на фолклорното и нефолклорното „Декретът" все пак е нещо ново, нещо различно, което за разлика от класическия фолклор условно бихме могли да означим със съвременен фолклор.

Трябва обаче изрично да подчертаем, че „Декретът" се превръща във фолклор само за онези негови реципиенти, които схващат пародийните моменти в него. Естествената реакция от прочитането му в тези случаи е смехът. „Декретът" е създаден именно заради смеха, който подиграва, критикува, отрича.

Една част от населението в бившия Съветски съюз обаче не възприема „Декрета" като пародия. Именно това неоднозначно отношение към него става причина за появата на слуха за национализация на жените. За разлика от декрета-пародия слухът претендира да бъде информация с положителен знак, макар че самата му специфика допуска тази информация да е измислена, невярна, неточна или преувеличена[9].

Като информация, разпространявана изключително по устен път, слухът има свое собствено съдържание, различно от това на „Декрета". То представлява същността на съобщението, но с обратен, положителен знак. За това спомага отпадането на формалните особености на писмената творба: преамбюл, параграфи; както и приповдигнатите названия на пародийните обекти, нехарактерни за разговорната реч. Така слухът лишава „Декрета" от пародийния момент, от смеха. Или по-точно слухът обръща смисъла — негова цел е истината независимо от това, колко е вярна тя.

В сферата на слуха „Декретът" живее своя втори живот. Степента на вярата в него е различна в зависимост от познаването или непознаването на „втория план". Тя е по-слаба у градското население и по-силна у жителите на отдалечените от информационните центрове села. Стига се дори дотам, че в някои по-затънтени села на Съветския съюз слухът се приема за чиста истина и декретът-пародия се реализира. Това означава, че за времето до изясняване на нещата в тези села действително се провеждат действия за национализация на жените — една пародия, превърнала се в трагична реалност.

Между декрета-пародия и слуха в процеса на разпространение се получава взаимодействие от фолклорен тип, което спомага да се допълват и разнообразяват вариантите на пародията, от една страна, както и версиите в тълкуването на слуха, от друга. Пример за такъв вариант откриваме например в текста на декрета-пародия от гр. Владимир: „Всякая девица, достигшая 18 лет и не вышедшая замуж, обязана под страхом наказания зарегистрироваться в бюро свободной любви. Зарегистрированной предоставляется право выбора мужчины в возрасте от 19 до 50 лет себе в сожители — супруги. . ."[10]

На границата между вярата и неверието, между сериозното и смешното „Декретът" като пародия или слух може да се роди само при изключителни условия, в изключително време. Това време може да се сравни с времето

---

[9] Андрейчин, Л. и др. Български тълковен речник. С., 1976, с. 892 — *слух*, с. 452 — *мълва*.

[10] Велидов, А. Цит. съч.

на ритуала, който периодически с оглед на календарния или родовия цикъл прекъсва профанния ток на времето, за да сложи край на старото, да го сакрализира, за да започне едно ново време. Такова е и времето на Октомврийската социалистическа революция — време, сложило начало на съдбоносни промени, които разрушиха предишния политически, икономически и социален „космос“ и от пепелището на „хаоса“ по-нататък издигнаха новия социалистически „космос“. Границата между двете епохи, между двата „космоса“ бе време на „хаоса“, време за съжителство на доброто и злото, на високото и ниското, на истината и лъжата, на сериозното и смешното. Това бе и времето на пародиите, както и на слуховете.

Към изключителността на времето трябва да прибавим и ограничеността на пространството. „Ограниченост“ тук се използува условно, защото става дума за твърде широките граници, в които Октомврийската революция успя да „затвори“ една макрообщност с население над 240 млн. души на територия, заемаща 1/6 част от земната площ. Именно тази макрообщност, образувана на територията на вече бившия СССР, на прехода между двете епохи бе онази необходима социално-политическа среда, върху която едновременно с реалния образ на бъдещата система се изгради и нейният карикатурен образ. А декретът — този най-популярен механизъм за управление, използуван от съветската власт, се претвори в своя антиобраз — декрета-пародия.

Сходните условия пораждат и сходни явления. Аналогични на съветския „Декрет за отмяна на частното владеене на жените“ са българските „декларации“, „прокламации“, „обръщения“ и други подобни пародии, които се появиха след 10 ноември 1989 г. Ситуацията в България след тази дата много напомняше съветската през 1918 г., макар че ставаше дума не за установяване на комунистическа власт, а точно обратното — за разграждането ѝ. Процесът на промяната активизира всички социални сили, в резултат на което започнаха да никнат като гъби партии, съюзи, дружества, обединения и пр. С особена сила се отприщи свободата на словото, потискано десетилетия наред от зоркото око и ухо на партийната цензура. За страната настъпи оня „хаос“, в който наред със сериозното отношение към демократизацията на страната се раждаше и смехът. В този масов художественотворчески процес особено място се падаше на пародията. Пародираха се декларации и прокламации на различни партии и фракции. За целта се използуваха добре познатите листовки, преписвани на пишеща машина и предавани от ръка на ръка; четени в служебна или домашна обстановка. В употреба влезе и съвременната техника за предаване на информацията — телефонът и телефаксът. Това пародийно творчество завладя и рубриките „Хумор и сатира“ на вестниците и списанията, на радиото и телевизията. То нахлу агресивно във всички все още неовладени духови пространства на българите. Така се роди например „Прокламацията за създаването на фракция „Път към Америка“ в рамките на Съюза на демократичните сили“, която пародираше прокламацията на фракция „Път към Европа“ в БКП. Така се появиха и прокламациите за създаването на българската Радикално-консервативна партия, Партията на умерения прогрес в рамките на закона (обновена), или т. нар. „Бирена партия“ и др. Пародираше се и самото създаване на партии с напомняне за забравения секс и обръщение към българския народ за основаване на Съюз на сексуалните сили — „Нова сексуалност“ (ССС—НС). Понякога бе трудно да се установи границата между истината и шегата, между пародийното слово и действието-пародия, какъвто е случаят със Съюза на създателите и разпростра-

нителите на слухове на Иван Кулеков и Съюза на сетните сили на Христо Бойчев.

За разлика от Съветския съюз през 1918 г., където централизирането на държавната власт породи твърде нашумелия „Декрет“ със своите невинни жертви, исканията за демокрация в България отприщиха художественотворческата енергия на масите за смеха, въплъщаван в многобройни пародии. Тази енергия и днес подхранва новите видове творчество, които със своята актуалност и тънко чувство за хумор завладяват масите, но все още не са успели да спечелят вниманието на фолклористите.

ИВЕТА ТОДОРОВА-ПИРГОВА, ПЛАМЕН БОЧКОВ

МЕГДАНЪТ, СЦЕНАТА, ПЛОЩАДЪТ: КУЛТУРНОТО ПРОСТРАНСТВО — НАЧИН НА УПОТРЕБА

Често фолклористът се принуждава да дефинира явленията, които анализира, за да ги „намести" в един или друг вид утвърдена научна парадигма. Образно казано, той е заставен да избира между означения като „класически" и „съвременен" фолклор; да говори за „фолклоризъм", за „културни иновации", за „постфолколорни" явления и пр. или, от друга страна, да защитава идеята за културен континюитет, за културни архетипи, за общи компоненти на културата и т. н. Така изборът на изследователската позиция организира всички наблюдения и изводи, задава интерпретационната рамка на анализираните явления.

За да обосновем нашия зрителен ъгъл, ще започнем с един пример — Националния събор за народно творчество в гр. Копривщица.

Когато говорим за фолклора на събора в Копривщица, ние, фолклористите, си задаваме следните въпроси: при положение, че това е събор за *автентичен* фолклор, какво точно е автентичното в него — изпълняваното на сцената или атмосферата на празник, характерна за събора; какво е общото между изпълнявания на една от естрадите обред „Лазаруване" от 80-годишни баби и нестинарския танц на площада в Копривщица при закриването на събора.

В това изложение ще се опитаме да обвържем тези въпроси с определена гледна точка — *прагматиката на културното пространство*. Очакваме тази позиция да ни помогне да преодолеем предубеденото анализиране на явления, класифицирани към различни културни системи (напр. фолклорна/нефолклорна, традиционна/съвременна, селска/градска и др.).

Очевидно, когато *някъде* се играе хоро, носят се маски, пеят се песни, извършват се някакви обредни действия, това *някъде* не е случайно място. В този смисъл по-важно за нас е не дали лазаруването на копривщенската естрада е съвременен фолклор, вид фолклоризъм или културна иновация, а *по какъв начин конкретната употреба на определено културно пространство влияе върху неговото конституиране и възприемане*. И тъй като с примера от естрадите в гр. Копривщица въведохме своеобразен модел за публично изпълнителско пространство, в качеството на негови корелати ще използуваме мегдана (селския площад) и градския площад, където именно публичността е съществена характеристика на всяко фолклорно изпълнение.

Ще започнем нашите разсъждения с една съпоставка между *селския площад* (мегдана) и *градския площад* като два варианта за употреба на един тип културно пространство. При това ще припомним, че самата организация

на селищното пространство определя особеното положение на площада в него. Той е отделен и в структурен, и в семантичен, и във функционален смисъл. Как? Чрез мястото му в структурата на селището и неговата собствена структура, чрез специфичната му смислова натовареност и чрез реалното и мисленото му превръщане в място за утвърждаване на определен тип социални отношения.

Основните значения на понятието „площад" във всички езици отпращат към представата за открито, голямо, равно и незастроено място в селище[1], на което се събират хора за осъществяване на различни колективни дейности. Необходимо е да спомена, че едно от най-разпространените названия на площад е „мегдан" („майдан", „мейдан") със значения 'равнина, равно, високо място, пазар, арена и пр.', с предполагаем тюркско-арабски произход и известно на много народи: полски, сръбски, словенски, хърватски, руски, белоруски, украински и естествено български. В полски, български и сърбохърватски език първото значение на думата е 'площад', а като топоним тя се използува за наименованието на централни градски площади (срв. напр. Калемегдан в Белград; Ташмайдан в Загреб и др.)[2]. Характерно за използуването на този топоним в България е, че той е закрепен за селския, а не за градския площад. Тази езиковедска справка показва най-малко две основни неща: на първо място, смисловата еквивалентност на понятията „мегдан" и „площад", което ни позволява да ги разглеждаме (поне в България) като селски и градски вариант на един тип културно пространство; на второ място, това е обособяването на основното значение на площада като равно и *празно* място. „Празно" означава незапълнено със сгради, но „пълно" със значения — постоянни и мобилни, които предопределят неговата конкретна употреба. Това празно място се осмисля чрез вещи, хора и техните социални действия по определен и всеки път различен начин. „Вещите не само конституират пространството чрез задаване на неговите граници, които отделят пространството от не-пространството, но и го *организират структурно*, придавайки му значимост и значение."[3]

Както ще видим по-нататък, същата роля играят и действуващите там хора, обединяващата ги социална ситуация и допълнителните смисли, които тя актуализира. Така празнотата на площада е твърде относително понятие и се актуализира само в отделни моменти на социална активност (срв. празното място на площада в естествената му връзка с празника, т. е. с празната от труд социална ситуация).

Селският площад (мегдан, поляна, гумно, „на водата", „сред село", хорище, игрище, сбирище, хоролище, „дето играе хорото") се обособява в структурно отношение чрез магически практики и чрез „привързването" му към вещи (оброк, храм, кладенец, паметник, общинска сграда и др.) с ясно изразен сакрален статус[4]. В семантичния аспект на анализа той се свързва с представата за център — в селищен и космологичен план, с механизмите на отделяне на „своето" от „чуждото" пространство, на „вътрешното" от „външното" пространство и т. н. Площадът е едновременно отворен (чрез

[1] Български тълковен речник. С., 1963, с. 593.

[2] Мурзаев, З. М. Словарь народных географических терминов. М., 1984, 358—359.

[3] Топоров, В. Н. Пространство и текст. — В: Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 279.

[4] Генчев, С. Българското село и изследването на народната духовна култура (края на 19-ти — началото на 20-ти век.). — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 10. Етнография. С., 1987, с. 339.

извеждащите навън улици) и затворен (доколкото е ограден от сгради), едновременно защитен и защитаващ.

Що се отнася до градския площад, неговото място в структурата на селищното пространство е пряко следствие от действието на две тенденции териториално разгръщане и концентрация на градския живот. В този процес градският център непрекъснато усилва своето значение. Структурното му отделяне подобно на селския площад също е маркирано от вещни знаци — храм, паметник, статуя, фонтан, обществена сграда и др. Важна структурна отлика на градското пространство е доминиращата роля на улицата като традиционен елемент в осмислянето и употребата му[5].

Така очертаната „позиция" на площада в структурата на селището и неговата собствена структура (създадена чрез „постоянните" маркери, като храм, кладенец, обществени сгради и пр.), смисълът му на *център* (независимо дали е действително в средата на селището, или не), обединяващ хората в определена, обща за всички присъствуващи в даден момент там социална активност, насочват и към спецификата на неговата употреба именно като културно пространство. Пространство, което изисква и поражда специфични комуникативни взаимоотношения, което позволява или забранява изявата на определени поведенчески модели, изпълнителски дейности и пр.

За селото от времето на т. нар. „класическа фолклорна култура" например е важно да се посочи значението на селския площад за утвърждаването на онези социални взаимоотношения — социоинтегриращи и социодиференциращи, които съхраняват общността в съответствие с нейните основни норми и ценности. По-конкретно казано, социалното предназначение на селския площад е да бъде основно място за публично общуване на несоциализираните възрастови групи, за взаимното им опознаване и харесване, за обучаване на по-младите чрез преките им наблюдения там на подобни общувания, за изява на привилегията на ергените да си избират невести на мегданското хоро, за реализиране на някои форми на съобщение за предстоящо брачно узаконяване, за реализиране на по-широки родствени връзки и типовете общуване между различните поколения. С други думи, селският площад е мястото, на което се утвърждават типовете взаимоотношения между различните социални групи и се преживява единството на селищната общност[6].

Спецификата при възприемането и употребата на градския площад като културно пространство е следствие от по-различните потребности на градския човек и градския начин на живот. Подобно на мегдана обаче и в града площадът е предназначен за осъществяване на преки социални контакти между най-широкия спектър от социални групи, за утвърждаване на определена система за социално управление. При това различните му предназначения променят своята тежест в различни периоди от живота на градовете. В периода на социалистическото управление например предназначението на градския площад като място за непосредствено общуване между хората беше почти напълно изместено от превръщането му в място за демонстрация на определени властови структури и отношения. Стената в Берлин може да се разглежда и като знак за нарушена комуникация на

---

[5] Социально-культурные функции города и пространственная среда. М., 1982, 56—57, 164.

[6] Живков, Т. Ив. Народ и песен. С., 1977, 77—79; Миков, Л. Български великденски обреден фолклор. С., 1990, 101—102.

площада, но затова пък всички площади стават място за реализиране на социалистическата ритуалност и т. н.

От всички видове предназначения за двата вида площад е важно да открои най-честото му възприемане като място за празнуване и веселие. Не е случайно това, че едно от най-често срещаните названия на селския площад е „хорйще“, т. е. място за празничния хоровод, място за реализиране на естетическите потребности на хората. Пак с площада е свързано и празничното веселие на събори, панаири и пр. В града площадът традиционно се възприема като място за публично веселие и за различни видове зрелищни прояви (срв. известната още от Средновековието традиция там да се появяват жонгльори, трубадури, майстерзингери и пр.).

И така, в структурен аспект площадът (в селото и в града) е специфичен и обособен локус в селищното пространство, означаван със специално название и „отделян“ от останалото пространство с нарочни действия. Във връзка с това е и семантиката му на „център“, на защитено и свещено място. Конкретните употреби на площада въпреки някои различия в града и селото гравитират около публичните многопосочни социални контакти, ритуала и празника.

Съществува и едно второ равнище на структуриране на разглежданото от нас пространство, което ще наречем *вторично ситуационно структуриране*. Имаме предвид пространственото организиране чрез елементите на ситуацията, която се осъществява на площада. Това означава, че дадена ситуация може да активизира една от смисловите характеристики на това пространство и тази характеристика да стане доминираща в съответния момент. (Когато кукерите заорават, се активизира смисълът му на център; в момента на празничното хоро се активизира смисълът му на място, където се уреждат основните социални взаимоотношения на общността, и място за художествена изява; или в момента, в който на градския площад се прави военен парад, се активизира семантиката му на център, а в ситуацията на митинг се активизира смисълът му на място за регулиране на социалните отношения.)

В реално протичащото време площадът непрекъснато е „запълнен“ с най-разнообразни по тип ситуации[7]. За избраната от нас изследователска позиция е достатъчно да разгледаме две от тях — обредна и празнична.

В обредната ситуация пространството е не само място, където се реализират взаимоотношенията между участниците в обреда, но и мястото, което се изобразява чрез обредната символика. В този случай площадът се структурира и чрез реалната социална ситуация на даден обреден момент, и чрез имагинерната ситуация, към която той ни отпраща. Така в момента на неговата употреба разглежданото от нас пространство сякаш се удвоява от наслагването на ситуативни параметри, характерни за определен ритуал, и ситуативните параметри на събитието, което се възпроизвежда в него. Ето как при кукерското заораване площадът присъствува и с първичната си семантика на център, и като пространство на кукерската нива, възпроизведено от кукерите чрез техните действия — заораване, засяване, и чрез обредни предмети — рало, шиник и семена. По аналогичен начин ситуацията военен парад на централния градски площад въвежда второто про-

[7] За типовете ситуации и ситуативните параметри вж.: B u b a H. P. Situation, Konzepte und Typologien zur sozialen Situation und ihre Integration in den Bezugsrahmen von Rolle und Person. Berlin, 1980; T h o m a s, W. I. Situational Analyses. The Behavioral Pattern and the Situation. — In: T h o m a s, W. I. On Social Organization and Social Personality (Janovits, M. — ed.). Chicago, 1928; Д е й к, Т. А. ван. Язык, познание, коммуникация. М., 1989.

странство на бойното поле чрез ритуализираните действия на военните и преди всичко с дефилирането на бойната техника на площада.

При празничната ситуация не се наблюдава поява на второ пространство. В празника първичната структура на площада и всичките му основни смислови маркери се запазват, макар че той се натоварва и с допълнителни социални значения, доколкото сам става елемент на празничната ситуация.

При празника обаче е налице друг вид „разширяване" на смисловата и функционалната ограниченост на площада. Много често, особено през последните десетилетия, когато се зададе празник, и на селския, и на градския площад се появява широка, открита дървена площадка, наречена „естрада". Появата на естрада на площада е сигнал за извеждането му от сферата на ежедневната употреба и за очакване на някакво събитие. Но преди да се спрем на събитието, ще разгледаме по-подробно произхода и предназначението на самата естрада.

Значението на думата „естрада" е 'под, площадка, която се издига над земята за изпълнение на нещо'[8]. Съществуват множество данни, че у различни народи и култури първоначалното устройство на селищния площад наподобява естрада в основното ѝ значение. На подравнено, издигнато над земята място в центъра на селището се е събирал племенният съвет, вземали са се важни решения, извършвали са се племенните ритуали, празници и т. н.[9] Ние не знаем, и това не е толкова съществено в случая, кога точно естрадата се е оформила в днешния си вид и се е отделила от площада, за да се превърне в автономно изпълнителско пространство. Сега нейното повдигане над земята подчертава независимостта на естрадата от околното пространство. Тя не е закрепена в постоянната структура на селището, както площада. На практика би могла да бъде изградена на всяко равно място, без да се свързва с някакви по-особени вещни означения.

Пространството на естрадата, ненатоварено с първични смисли, е действително „празно". То е само обобщен знак за празничност и чака своето структуриране чрез ситуацията, която се поражда на нея и около нея.

Като първа стъпка в пространственото ситуативно структуриране на естрадата може да се разглежда превръщането ѝ в конкретен вид изпълнителско пространство. Това може да стане по два начина. Единият от тях е свързан с поставянето на подвижен декор върху нея, който съвсем стилизирано обозначава съответното място на действие. Такъв е случаят с една част от изпълненията, при които на естрадата се поставя да речем „кладенец", „плет на ограда", изнася се стан или рало, постилат се черги, рогозки и други вещи. С тяхна помощ се обозначава онова изпълнителско място във фолклора — кладенец, мегдан, двор, стая, нива и пр., — което се пресъздава на сцената. Вторият начин е свързан с необходимостта от един специфичен участник в естрадните изяви и това е конферансието. В този случай е достатъчно назоваването на изпълнението, което следва, за да се структурира пространството на сцената и да се създаде очакване за определен тип изпълнителска ситуация. Конферансието казва, че на естрадата ще се представи седянка, и публиката вече я възприема като стая преди още да се е появил какъвто и да било декор. Конферансието обявява представяне на сватбения обреден момент „прощаване на невестата с родителите ѝ" и

---

[8] Български тълковен речник. Т. 1. С., 1951, с. 659.

[9] Вж. посочените повече от двадесет примери от различни точки на света у M u l l e r, K. E. Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt—New York, 1987, p. 22; вж. и примерите, посочени у Б е р е з к и н, В. Истоки искусства сценографии. — В: Художник и сцена. М., 1988, 272—301.

сцената се „превръща“ в момин двор[10]. Съобщението за изпълнение на мегданско хоро я структурира като селски площад, за епическо изпълнение — в градски площад, и т. н.

В някои случаи естрадата не допълва с нищо първичното си значение на изпълнителска площадка, защото тя не ни отпраща към някакво друго изпълнителско пространство, а ни задържа само в собствената си същност на отделено от публиката място за изпълнение. Това става при някои песенни, словесни и инструментални изпълнения, които се реализират по този начин само тук, на естрадата.

Когато на сцената се изобразява условно някакво изпълнителско пространство на фолклора, снемането на част от неговите измерения (например сакралните) и фиксирането му в нехарактерно за него време (например лазаруване или коледуване през лятото) води до съществени промени във взаимоотношенията между участниците. Те са без корени в миналото и не са ориентирани към бъдещето. Те са тук и сега, концентрирани в двупосочното взаимодействие между изпълнителите (като цяло) и наблюдаващата ги и оценяваща публика. Този тип взаимодействие е до голяма степен обусловен от вътрешното разделяне на естрадното пространство на пространство на сцената, принадлежащо на изпълнителите, и пространство около нея, принадлежащо на публиката. Общото, колективното преживяване на една празнична ситуация е условие за неговото преодоляване.

Ще подчертаем специално измененията на площада като изпълнителско пространство при неговото изобразяване на сцена. Освен редуцирането на първичната му семантика се наблюдава активизиране на значението му като място за зрелищни изяви. Едва ли някой би очаквал от кукерското заораване на естрадата магическа гаранция за плодородие, а по-скоро удоволствие от пищното зрелище.

Нов аспект в ползуването на разглежданите от нас културни пространства внасят случаите, когато повдигнатата от земята площадка (естрадата) се поставя върху площада. Това дублиране очевидно се налага от различието във възможностите за употреба. Това са възможности за пълно освобождаване от семантиката на площада с неговата ценностна натовареност. Тогава на площада (превърнат от естрадата в част от нейното пространство) е възможно да се представи обред-фикция, обред-атракция. Освен това повдигнатата площадка (естрадата) превръща част от хората на площада в относително постоянна публика, което пък трансформира изпълняваното на естрадата в зрелище, дори то да е изображение на ежедневна ситуация (срв. моабет между съседки на площада и моабет на естрадата върху площада). При това дублиране — сцена върху площад, е ясно, че пресъздаването на фолклорни явления е само част от възможната сценична употреба. На такава естрада ние можем да наблюдаваме и речи на политически лидери (в ситуацията митинг), и рецитали на музикално-инструментални групи, и многобройни видове артистични изяви — професионални и непрофесионални.

Особено интересни за нас са случаите, когато се наблюдава подобно дублиране в неговата обвързаност с естествено протичащ обреден процес. Естрадната празничност модифицира обредния ход и го подчинява на друга представа за постъпателността в неговото разгръщане. Нещо повече, естрадата не само променя обредните действия и редуцира обредните смисли,

[10] Тук е необходимо да направим уговорката, че когато говорим за обредно изпълнение върху естрада, не се интересуваме от онзи аспект на проблема, който засяга отношенията обред/театър и обред/драма.

но превръща обреда в част от своята програма. За пример ще посочим съчетаването на тодоровденската обредност с естрадното изпълнение, при което надбягването с конете се възприема като поредния, макар и най-интересен, номер в естрадната програма и тя продължава да тече по своя сценарий[11]. Този и много други примери са израз на практическото преодоляване на ограниченията, характерни за двата типа културно пространство (сцена и площад) и равнопоставената им употреба в една празнична ситуация.

Направените наблюдения ни показват, че категоричното аналитично разграничаване между изпълненията на дадено фолклорно явление на площада и на естрадата би могло да се преодолее в определен смисъл. Противопоставянето на двата типа изпълнение в плана на дихотомните отношения реалност/фикционалност и/или превъплъщение/представление може да се снеме и да се покаже, че те са съвместими, ако се разгледат като части от културното пространство на съвременността. Защото при всички посочени различия в ползуването на площада и естрадата се съхранява *нещо общо*, което ни позволява да говорим за идентичност между културните пространства „площад" и „естрада". Кое е това общо и как трябва да се разбира тази идентичност?

На първо място, това е способността им да се умножават, т. е. да надстрояват върху себе си като че ли други пространства, което е резултат от вторичното им ситуативно структуриране. По този начин площадът и естрадата запазват основните си смислови параметри, като подчертават или нюансират някои страни от тях. И в двата случая могат да се структурират и реални, и имагинерни пространства, така че участниците в изпълнението присъствуват едновременно в два свята. Нека да се върнем пак на примера с кукерското заораване. Кукерите са и в света на селото с неговия конкретен ландшафт, свѣти места, хора, къщи, родове, техните отношения и т. н., и в света на маските-ликове, където са страшните и доброжелателни прадеди, света на отвъдното, разбиран и като небесна нива. Същите кукери на естрадата обитават и пространството на сцената с нейните микрофони,камери, конферансие, публика, жури и т. н. , и условното пространство на селския площад.

На второ място, това е фактът, че показваното на естрадата и на площада изисква някаква степен на дистанциране между „аз"-а и ролята, която се изпълнява. Известно е, че поемането и изпълнението на обредната роля и сценичната роля предполага различен начин на превъплъщение, но умножаването на личностните измерения вече е потенциална възможност за възприемане и на умножената пространствена структура.

Вероятно най-важното общо между естрадата и площада е да бъдат мястото, където другите *ще видят* човека. При това ще го видят най-често да представя някого или нещо. Положителното на този акт е, че самият човек се свързва с оценката на представяното, а не толкова на личностните си качества (срв. моминския хоровод, ергенската обредна игра, градския музикант, оратора на площада като изпълнители, а не като носители на определен характер, темперамент и пр.). И на площада, и на естрадата основен мотив на изпълнението е да бъде видяно. Тази характерна мотивация ние наричаме „ефект на публичността" и не е случайно, че в съвремието, когато и в селото, и в града стереотипът за участие и за възприемане на подобни колективни публични изяви (били те обредни или празнични) е нарушен, те се ориентират към естрадата. Движението е напълно естествено и

[11] Имаме предвид конкретно наблюдение от с. Драгалевци, Софийско, през 1992 г. на Тодоровден.

не напуска дори границите на културата, която е породила съответните изяви. По-важното е това, че при тези условия пространството на естрадата се преживява като площад и обратно — самият площад приема условността и принципната празнота на естрадата. А това значи и свободата на него да се представят ситуации, откъснати от нормативните ограничения за време, вид на участниците, атрибути, вещи и пр. При подобно виждане за употребата на едно културно пространство ние имаме предвид не просто неговата материална организираност, а по-скоро образа ѝ в човешкото съзнание, модела на тази организация, в който се съединява непосредственото възприятие с представите, натрупани от опита, със значенията и ценностите, изработени от дадената култура. Ето този модел определяме като „преживяно пространство“[12] и го отнасяме в равна степен и за площада, и за естрадата.

И така, копривщенските естради не трябва да се разглеждат нито само като иновация на културната рецепция на фолклора, нито само като специфичен вид фолклоризъм, а подобно на много други явления от същия порядък те са част от културното пространство на съвременността и следва да се разглеждат като равнозначни негови компоненти. Свързването на пространственото преживяване и употребата с еднотипни културни потребности задава тяхната близост в плана на съвременната представа за празничност. Превръщането им в интегративен елемент на културното пространство изисква нова научна парадигма, в която те да се анализират и типологизират от друг зрителен ъгъл, така че да попаднат в един, а не в два противоположни типа културно пространство. Тази научна парадигма предполага позицията на съвременната култура и мястото на изследователя като участник в културната динамика.

[12] Неделчева, Т. Малката община в България. С., 1989, с. 115.

МИЛЕНА БЕНОВСКА-СЪБКОВА

ЗА СЛАВЯНСКИЯ ПРОИЗХОД НА ОБРЕДИТЕ „ПЕПЕРУДА“ И „ГЕРМАН“

Преди близо сто години английският фолклорист Дж. Ф. Абот изказа предположението за славянския произход на широко разпространения сред гърци, българи, румънци, сърби, хървати и албанци обред за дъжд „Пеперуда“. Абот формулира мисълта си в кратко разсъждение относно името на северногръцкия обред Περπερούνα, което е „единствената славянска дума, посочваща може би произхода на обичая“[1]. Абот отбелязва, че „както имената, дадени по-горе, така и обичаят, който те обозначават, се срещат по много славянски земи“[2], и привежда накратко сръбски, хърватски, български и румънски („влашки“) материали. Това мнение заедно с други сходни е цитирано от Михаил Арнаудов, но е оставено без коментар[3]. Отсъствието както на утвърдителна, така и на негативна преценка по въпроса вероятно се дължи на твърдата убеденост на М. Арнаудов, че е „почти неуместно“ да се правят опити за определяне на произхода на обреда „Пеперуда“[4]. Авторитетът на М. Арнаудов предопределя факта, че този въпрос по-нататък почти не се повдига в българската научна литература. Много по-късно обаче С. М. Толстая и Н. И. Толстой предлагат друго тълкуване — за изконно славянския произход на „додолските“ обреди, като авторите допускат и по-широка древна индоевропейска основа[5].

Поради сравнително по-ограничения географски обхват на обреда „Герман“/„Калоян“ (главно Северна България, южната част на румънското етническо пространство и съседната на тази област източносръбска територия) въпросът за произхода на този обред не изглежда толкова усложнен. Въпреки това по него няма единно становище. В своята студия М. Арнаудов развива и обосновава тезата за връзките на „Герман“ с тракийското субстратно наследство[6], която се приема след това и от други автори[7]. При

---

[1] Abbot, G. F. Macedonian Folklore. Cambridge, 1903, p. 119.

[2] Пак там.

[3] Арнаудов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1. С., 1971, 189—190.

[4] Пак там, с. 189.

[5] Толстой, Н. И., С. М. Толстая. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографические аспекты). — В: Славянское языкознание. VIII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978, с. 375.

[6] Арнаудов, М. Цит. съч., 226—228.

[7] Зеленчук, В. С., Ю. В. Попович. Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX—начало XX века). — В: Балканские исследования. Проблемы истории и культуры. М., 1976, 195—201; Попов, Р. Пеперуда и Герман. С., 1989, с. 82.

все че признава основателността на някои от доводите на М. Арнаудов, Сл. Зечевич достига до друг извод: обредът „възлиза към славянската старина или е дори от индоевропейски произход“[8]. Арнаудовата теза се оспорва недвусмислено от С. М. Толстая и Н. И. Толстой също в полза на славянското потекло на ритуала[9]. Подобно допускане, макар и формулирано по съвсем друг начин, се прави и в една работа на румънския фолклорист Иванеску[10]. Трябва да се отбележи обаче, че в обширната научна литература, посветена на двата обреда за дъжд, въпросът за генезиса на обреда е по-често избягван, отколкото поставян. През последните 15—20 години литературата, посветена на двата обреда за дъжд, се обогати значително; новите виждания като правило са защитени и от нов емпиричен материал[11]. По този начин се обогати и документалната база, чрез която е възможно да се преосмислят и разтълкуват по по-различен начин фактите.

Опит за такова преосмисляне се прави в настоящата работа. Вероятно изглежда парадоксално, че със средствата на синхронния анализ ще се постави проблемът за произхода на определени явления, но избраният подход е именно такъв. Чрез широкото привеждане на сравнителен материал из фолклора на балканските народи се очертават ясно центърът и периферията на дадени структури, в случая на обредите „Пеперуда“ и „Герман“/„Калоян“. Тук е мястото да се каже, че заявената в заглавието на работата теза за славянския произход на тези два обреда за дъжд представя схематична и опростена формулировка на една хипотеза, която се извежда с помощта на внимателен анализ и достатъчно уговорки.

Първият от двата обреда (означен тук за улеснение с основното му българско название „Пеперуда“) е разпространен сред повечето балкански народи: гърци, българи, сърби и хървати, румънци, албанци[12]. Сравнението между различните описания сочи, че инвариантните характеристики на отделните национални версии съвпадат. Така се стига до обособяването на един абстрактен общобалкански инвариант, който привидно утвърждава впечатлението за правилността на Арнаудовите разсъждения относно невъзможността да се търси произходът на обреда. Анализът обаче на всеки един от обредните компоненти поотделно води до съвсем различни изводи.

Да започнем с **названието**. По българските земи са известни названията (обозначаващи и обреда, и главното обредно лице): *пеперуда, перперуга, пеперунга, парпалуда, перпелюга, перпелюда, перунига; дддола, дȕдула, вай-дȕдула, вай-дудȕл, вай-гугу* (Кичевско), *ой-люле* (Струга), *росоманка*

---

[8] Zečević, Sl. Germain (coutume printanier pour invoquer la plui). — Македонски фолклор, 1973, № 12, с. 156.

[9] Толстой, Н. И., С. М. Толстая. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье. — В: Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978, с. 97, 112 (под линия).

[10] Ivanescu, G. O influenţă bizantină sau slavă în folclorul românesc şi limba românească: Caloianul. — Folclor literar, 1, Timişoara, 1967, 13—23.

[11] Тук се взема за условна граница периодът след излизането на моите работи върху „Пеперуда“ и „Герман“. В тях е посочена основната литература до момента на публикуването им. Обнародваните след това публикации по въпроса са цитирани тук почти изцяло, затова няма да бъдат изброени отделно.

[12] Джон К. Лаусон, съобщавайки за разпространението на обреда „Перперия“, „Перперица“, „Перперуна“ и „Папаруда“ в цяла Северна Гърция, споменава и за съществуването му „сред някои от турците, власите и сърбите“ (Lawson, J. C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals. Cambridge, 1910, p. 23). От това съобщение не се разбира дали става въпрос за етнически групи, населяващи Северна Гърция, или за коренното население на съответните страни. Ето защо поради несигурността на това сведение в изброяването на народите, на чиято култура е присъщ обредът „Пеперуда“, не се споменава за турски варианти.

(Трънско), *войданка* (Момин проход). За общобългарско справедливо се смята първото название *пеперуда*[13], което има различни фонетични варианти. За втори основен тип трябва да се признае названието *додола (дудула)* (също с фонетично вариране), а към неговите разновидности да се причисли и названието *вай-дудул*.

Гръцките названия са: περπερία, περπερίτσα, περπεροῦνα, παπαροῦνα[14], πυρπυρούνα, ντουντουλέ[15].

Румънските названия са твърде многобройни[16], тъй като някои термини са излъчени като самостоятелни чрез твърде детайлно зачитане на диалектните отлики. Заслужава да се отбележат следните названия: за основни се смятат термините *paparudă, papalugă*, следват *papăluga, păpălugă, paparugă, papărudă, papîrudă, păpărugă, păpurudă, băbălugă, băbărugă, băbăruță, mămăruță, dodoliță, dadaloaie, dadole, dodoloaie, dodoloi, gogul, sîngiorz*[17]; *băbăluga ploii, babarugie, păpăruță, papahula, papalunga, pipiruda, pipruga, dodola, duduloaie, dudula, craița, bozul, blojul*[18].

Сръбските и хърватските названия са съответно: *додола, додолица, пеперуга; прпоруше, прпац, прпоруша*[19].

Наличните данни за албанските версии на обреда са по-малко, но названията са: *peperona, dordolece, rona, peperuna, doberdole, dodola*[20].

Както беше споменато, въз основа на данните, с които разполага по онова време, Дж. Ф. Абот изразява гледището за славянския произход на общославянските обреди за дъжд „Пеперуда". Несравнимо по-изобилните данни днес не променят по същество картината — многобройните езикови деривати и фонетични варианти могат да бъдат сведени до два типа названия: славянските (български и сръбски) *пеперуда* и *додола*. В полза на славянското потекло на ритуалния термин *пеперуда* след Абот се изказват

---

[13] Вж. Попов, Р. Цит. съч., с. 16, 20.

[14] Вж. Lawson, J. C. Цит. съч., с. 23.

[15] Иванова, Ю. В. Греки. — В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978, с. 275. Гръцкият материал съдържа много повече названия: *перперунка, перперица, берберица, перпирица, бербирица, бермерици, бирбирица, пирпирица, бирперуна, пирпиру, пирипирица, пирпири, бирпируса, пипируна, пипиру, пипири, пипирица, пиперос, папаруна, папаруда, парпаруна, парпандила, барбаруса*. Те са специално изследвани от В. Пухнер, но се цитират под линия, тъй като са предадени не в оригинал, а транслитерирани. Вж. Пухнер, В. Бележки към ономатологията и етимологията и българските и гръцките названия на обреда за дъжд додола/перперуна. — Български фолклор, 1983, № 1, 59—65. В тази работа Пухнер предлага тълкуване на названието *пеперуда* от византийската монета *перпера*. От същия автор вж. и: Puchner, W.: 1. Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens. — Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 78, 1982; 2. Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei (mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten). — Jahrbuch für Volksliedforschung, 28, 1983.

[16] Cuceu, I., M. Cuceu. Vechi obiceiuri agrare Românești. Tipologie și corpus de texte. București, 1988, 77—82.

[17] Stoica-Vasilescu, L. Paparuda. — Revista de etnografie și folclor, 15, 1970, No 5, p. 377.

[18] Cuceu, I., M. Cuceu. Цит. съч., 78—79; Bîrlea, O. Folclorul Românesc. T. I. Bucuresti, 1981, 395—399; Pop, M. Obiceiuri agrare tradiționale românești. București, 1976, 103—104.

[19] Вж. Српски етнографски зборник, 7, 1901, 304—305; Милослављевић, С. Српски народни обичаји из среза Хомољског. — СЕЗб, 19, 1913, 394—396; Zbornik za narodni život i običaji južnih slovena. T. 1, 1896, 217—218; Арнаудов, М. Цит. съч., 177—178; Abbot, G. F. Цит. съч., с. 120.

[20] Вж. Арнаудов, М. Цит. съч., с. 188; Stoica-Vasilescu, L. Цит. съч., с. 385; Буркхарт, Д. Маската като преобразяване и символично представяне в народната традиция на балканските страни. — Български фолклор, 1985, № 3, 93—100; Иванова, Ю. В. Албанцы. — В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1978, с. 265.

и Д. Матов и Ив. Д. Шишманов, в по-ново време румънските изследователи Лия Стойка Василеску, Овидиу Бърля, както и Ю. В. Иванова[21].

От етимологична гледна точка в научната литература е добило широка популярност схващането на Франц Миклошич, че в названието *пеперуда* е залегнало старославянското **перж — пьрати** 'хвъркам, летя', развило се като редупликация[22]. Друга група учени виждат в названието *пеперуда* отглас от името на старославянския бог гръмовержец Перун[23]. Любопитно е, че първият автор на етимологията (или по-точно на сближението) на *пеперуда—Перун* е един от първите български възрожденци — йеросхимонах Спиридон:

„О Перуна или Пеперуда, краля болгарского. По смерти Ладовой наста Перун или Пеперуд. (. . .) И сего Перуна болгары почитают: во время бездождия, собираются юноши и девицы и избирают единаго, или от девиц или юношах, и облачают его в мрежу, аки в багряницу, и сплетут ему венец от бурянов в образ краля Перуна, и ходят по домах, играюще и спевающе часто поминающе беса того, и поливающе водами и Перуна того, и сами себе; людие же безумни дают им милостыню, они же, собравше милостыню тую, купуют ястие и питие и делают трапезу, ядят и пият во славу Пеперуда того, и делающе тако кланяющияся идолом и за грех его не причитают.“[24]

Отклоняването на разсъжденията по посока на митологичните хипотези за Перун тук не е необходимо; по-важно е в случая подчертаването на славянското потекло на названието *пеперуда*. Що се отнася до названието *додола*, фолклористите и етнографите смятат неговия произход за неизяснен. Наложила се е версията, че то произлиза от съдържащото се в обредните песни звукоподражание „Ой, додо ле!“[25] Въпросът е решен много по-убедително в езиковедската литература. Така в своя етимологичен речник Ст. Младенов пише, че името *додола* идва „несъмнено“ от корена *ддда — дддка, ддда* със значението 'кака', т. е. по-голяма сестра[26]. *Дода* като родствен термин е документирано сред торлаците в Северозападна България[27]. Подобни значения има думата *ддда, дàда* и в някои диалектни форми на сърбохърватския език: „Деца зову мајку дода (Драгачево); *ддда* — удата жена средњих година (Пирот); млађа сестра зове старију дода (Књажевац).“[28]

---

[21] Вж. М а т о в, Д. Гръцко-български студии. — Сборник за народни умотворения (по-нататък Сб. НУ), 9, 1893, с. 77; Ш и ш м а н о в, Ив. Д. Принос към българската народна етимология. — СбНУ, 9, 1893, с. 588; S t o i c a - V a s i l e s c u, L. Цит. съч., с. 385; B î r l e a, O. Цит. съч., с. 399; И в а н о в а, Ю. В. Албанцы. . ., с. 265.

[22] Вж. А р н а у д о в, М. Цит. съч., с. 190; тази етимология се приема очевидно и от М л а д е н о в, Ст. Етимологичен и правописен речник на българския книжовен език. С., 1941, с. 418.

[23] И в а н о в, В. В., В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; мнението на тези автори безрезервно се приема от П о п о в, Р. Цит. съч., с. 82. Вж. също независимо от тях: S t o i c a - V a s i l e s c u, L. Цит. съч., с. 385; B î r l e a, O. Цит. съч., с. 399.

[24] История во кратце о болгарском народе славенском. Сочинися и списася в лето 1792 Спиридоном йеросхимонахом. Изд. В. Н. Златарски. С., 1900, с. 14.

[25] Вж. А р н а у д о в, М. Цит. съч., с. 190. Този автор цитира в подкрепа на становището си учените Г. Даничич, П. Безсонов, А. П. Стоилов, А. А. Афанасиев. Вж. също и: К у л и ш и ћ, П., П. Ж. П е т р о в и ћ, Н. П а н т е л и ћ. Српски митолошки речник. Београд, 1970, 108—109.

[26] М л а д е н о в, Ст. Цит. съч., с. 132.

[27] Архив на Института за фолклор (АИФ), № 126, с. Превала, Берковско, зап. М. Беновска.

[28] Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Кн. 4. Београд, 1966, с. 440.

Разпространението на родствения термин *дода* в Северозападна България и в някои сръбски краища съвпада принципно с региона, в който е известно и ритуалното название *додола* (и вариантите му) и това утвърждава правомерността на етимологията на Ст. Младенов *додола* от *дода*.

Тук трябва особено да се подчертае един факт, на който досега в научната литература не е обръщано внимание въпреки неговия очевиден характер. Названието *пеперуда*, сравнявайки всичките му национални версии πυρπυρούνα, περπερούνα, παπαρούνα (гр.), perperona, perperuna (алб.), papaluda, papaluga (рум.), prprac, prproruše (хърв.), има извънритуално значение само в български език. За всеки българин *пеперуда* означава първо насекомото papilio, а едва след това се нарежда ритуалният смисъл на думата. Смисловата връзка между насекомото пеперуда и едноименния обред (заедно с централната роля в него) променя изцяло посоката на разсъжденията относно семантиката на обреда. Тъй като тази връзка съществува само на българска почва, анализът ще се придържа по-нататък най-вече към данните от българския фолклор.

Каква е семантичната връзка между названието *пеперуда*, неговото първично значение 'вид насекомо' и обреда със същото име? Според М. Арнаудов главният обреден персонаж се нарича „пеперуда" „само поради приликата му по игра, накит и подскачане — с пеперудата papilio"[29]. Елементарната житейска логика обаче насочва разсъжденията в противоположен ред — по-вероятно изглежда ритуалното поведение и костюмът на главната изпълнителка да са моделирани с оглед именно на това тя да наподобява пеперуда. Ако това е така, необходимо е да се постави въпросът, защо пеперудата се оказва онзи символ, способен да интегрира специфичните цели и образност на едноименния обред за дъжд. Преди да бъде потърсен отговорът обаче, трябва да се проследят и другите параметри, структурните признаци и миогледните особености, с които се отличава обредът „Пеперуда" в различните му национални версии. Наблюденията над наличния емпиричен материал (който е документиран в различна степен — количествено най-добре са представени румънският[30] и българският) водят до следните тези.

1. Географското разпространение на обреда е различно — обредът „Пеперуда" е застъпен най-плътно на българска и сръбска почва; той е документиран само върху част от територията на Хърватско и Албания[31]; познавачите на гръцкия фолклор сочат разпространението му най-вече в Северна Гърция[32]; в румънската фолклористика е показано, че обредът е познат из цялата румънска етническа територия[33], но чрез метода на картографирането се очертава по-различна картина. В Северна Румъния обредът е документиран спорадично, докато в Южна Румъния плътността му е най-голяма[34].

---

[29] Арнаудов, М. Цит. съч., с. 190. Отсъствието на подобна връзка между названието на обредния персонаж и името на насекомото прави трудно разбираем ритуалния танц на маскираното обредно лице в румънския фолклор. Това личи от предлаганите в румънската фолклористика обяснения на танца: че това е деградирала форма на изчезнал танц; че „Пеперудата" не е обичай, който включва танц; че играта на Пеперудата е израз на динамичната необходимост от подчертаването на ритъма.

[30] Освен цитираните трудове на Йон и Мария Кучеу, Лия Стойка-Василеску, Михай Поп и Овидиу Бърля вж. също: Muşlea, I., O. Bîrlea. Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970, p. 372; Fochi, A. Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Bucureşti, 1976, 264—266.

[31] Вж. Толстой, Н. И., С. М. Толстая. К реконструкции. . ., с. 375.

[32] Lawson, J. C. Цит. съч., с. 23.

[33] Bîrlea, O. Цит. съч., 395—399.

[34] Stoica-Vasilescu, L. Цит. съч., 385—387.

С други думи, когато се говори за общобалканския характер на обреда „Пеперуда", трябва да се отчита неравномерността на неговото разпространение. Със съзнанието за условността на тези термини територията, където е документирана „Пеперудата", може да се раздели на **център** (България и Сърбия, Южна Румъния и Северна Гърция) и **периферия** (Хърватско, Албания, Северна Румъния).

2. За решаващата роля на славянския етнически компонент свидетелствува и фактът, че в Гърция и Румъния названията от типа **додола** се откриват само в непосредствена близост с българското и сръбското население. Така наименованието ντουντουλέ е фиксирано сред гръцкото население на Мелник, т. е. в плътно българско обкръжение[35]. В книгата на Йон и Мария Кучеу се отбелязва, че терминът dodoloaie/pl. dodoloi е „разпространен изключително сред Запада и Югозапада на нашето (румънското — б. а., М. Б.) етническо пространство"[36], т. е. в съседните на България и Сърбия области.

3. Без да се абсолютизира значението на географията на обреда, не може да се отрече, че тя е до голяма степен изоморфна на устойчивостта на структурните белези на обреда. С други думи, с отдалечаването си от центъра структурните белези губят своята устойчивост и/или деградират.

3.1. Полово-възрастова характеристика на обредните лица. В българската и сръбската версия на обреда както Пеперудата, така и нейната свита са момичета, чиято възраст варира в границите на детството и юношеството. Участничките обикновено са около 12—13-годишни, понякога са и по-големи моми. Най-често главната изпълнителка — Пеперудата или Додолата, е в по-ниска възрастова категория от тях. Групата е като правило хомогенна, макар че в някои описания се споменава за участие на момчета. Случаи, когато като Пеперуда се окичва момче, се срещат много рядко в България (сред българомохамеданското население)[37]. В гръцкия материал има данни както за девическо изпълнение на главната обредна роля и на придружаващите я[38], така и за изпълнители момчета (свита и маскиран персонаж)[39]. Данните за румънската версия са още по-разнообразни. Главната обредна роля може да бъде изпълнявана както от момче, така и от момиче, а придружаващата група може да бъде смесена, само от жени или от бременни жени. В някои варианти се допуска и мъже да участвуват в обреда. Според статистиката, изготвена от Л. Стойка-Василеску, маскираното обредно лице може да бъде представяно от деца в 46,7% от случаите, от жени (23,7%), моми (20,6%), неопределена категория (9%)[40]. В албанската версия pergerona или dordolec може да се играе както от момиче, така и от момче[41]. В хърватската версия главното обредно лице е момче[42].

С други думи, обредът „Пеперуда" еднозначно се отнася към моминската пролетна обредност само във вариантите, записани в България и в Сърбия. С отдалечаването от тази територия признакът за полово-възрастова принадлежност губи стабилността си.

3.2. Изисквания за ритуална чистота на главния обреден персонаж. Когато обредът се изпълнява от момичета (или моми), за всички национал-

[35] Abbot, G. F. Цит. съч.
[36] Cuceu, I., M. Cuceu. Цит. съч., с. 79.
[37] Попов, Р. Цит. съч., с. 24.
[38] Иванова, Ю. В. Греки, с. 275.
[39] Abbot, G. F. Цит. съч.; Lawson, J. C. Цит. съч., с. 25.
[40] Stoica-Vasilescu, L. Цит. съч., с. 387.
[41] Иванова, Ю. В. Албанци; Арнаудов, М. Цит. съч.
[42] Abbot, G. F. Цит. съч.

ни версии е валидно изискването за девственост. Последното се подразбира от възрастта на участничките (когато те са на възраст под 12—13 години). За България, Сърбия и Северна Гърция обаче са валидни и допълнителни ритуални предписания — момичето Пеперуда да е сираче. В някои случаи се изисква тя да е последно дете в семейството (България, Сърбия), а в други случаи традицията предписва точно обратното — Пеперудата да е първо дете в семейството, с живи родители. Определящи за тези признаци на обредното лице са различни миторитуални принципи: когато Пеперудата трябва да е сираче или последно дете, се задълбочава и специфизира признакът за ритуална чистота: „чиста" (неводеща полов живот) трябва да е и майката на Пеперудата, т. е. изискванията се простират и към нея. В случаите с Пеперудата сираче се актуализират и представите, че сирачето може да измоли Божията милост. Когато Пеперудата е първородно дете, се срещаме с често приписваната в обредността благотворна роля на семейното благополучие, олицетворявано от първородното дете с живи родители.

Най-важното тук е, че относителна стабилност има само общият признак за ритуална чистота, докато строгостта на изискванията намалява с отдалечаването от територията на България и Сърбия, условно приета за център по отношение на разпространението на обреда „Пеперуда".

3.3. На румънска почва признакът ритуална чистота придобива специфична форма с изискването за предварително къпане на Пеперудата, т. е. очистване преди да бъде окичена със зеленина[43]. В замяна на това обаче на румънска територия в част от случаите обредът е редуциран в най-важната си част — липсва главното обредно лице, с други думи, няма маскиран персонаж, а само обредна дружина, обикаляща селището и извършваща разнообразни обливания с вода[44]. Този ритуален тип — без маскиран персонаж, е характерен за територията на Молдова, която е в периферията на разпространението на обреда.

3.4. Форми на обреда, получени в резултат на контаминация. Вследствие на смесването на компоненти от обреда за дъжд с други пролетни ритуални практики се достига до специфични варианти на обреда в румънската и в гръцката традиция. Тяхното своеобразие е отразено и в имената им. Това са румънските bloj и Sînghеorz (с момче в главната обредна роля), където отделни елементи гравитират към новогодишната или гергьовденската обредност[45]. В гръцката област Румелия е документиран подобен обред за дъжд — с главно действуващо лице обвит в зеленина момък βερβερίτσα 'катеричка'[46].

4. Стабилни компоненти на обреда с общобалканско разпространение са: голотата на маскирания персонаж под зеленината с по-късен еквивалент обличане по риза или в износени дрехи; предимство на бъза при избора на зеленина в голяма част от случаите (при все че всяка национална традиция съдържа разнообразни варианти); събиране на подаръци, главно хранителни продукти, пари и пр. Към стабилните компоненти на обреда трябва да отнесем и песенните текстове. Устойчивостта на мотивите в тях е поразителна. Общото е както заклинателният им характер като цяло, така и отделни мотиви и изразни средства: отразяване на обредното действие и

[43] Stoica-Vasilescu, L. Цит. съч., с. 381.

[44] Пак там, с. 377. Авторката отличава два основни типа на румънския обред „Папаруда", всеки от които има по три подтипа. В първия — тип А (по-разпространения), присъствува маскиран персонаж, а във втория — тип В, този персонаж липсва.

[45] Pop, M. Цит. съч., с. 104.

[46] Иванова, Ю. В. Греки, с. 275.

назоваване на главния обреден персонаж, призивите за дъжд, картината на желаното плодородие, споменаване на бъдещия хляб, опечен от плодовете на новата родитба, напомняне към стопаните да донесат очакваните дарове за изпълнителките на обреда. Впечатлението за еднотипност на обредната песен се затвърждава и в случаите, когато събраният материал е твърде обемист (румънските фолклористи например разполагат с около 700 варианта). Достатъчни са само няколко примера, за да се илюстрира казаното:

Περπερούνα περπατεῖ	Перперуна ходи
Κὴ τὸν Θεὸ περικαλεῖ·	И на Бога се моли:
„Θέ μου, βρέξε μιὰ βροχή,	— Дай ми, Боже, дъжд,
Μιὰ βροχὴ βασιλική,	Царски дъжд,
"Οσ' ἀστάχυα 'ς τὰ χωράφια,	Колкото зърна на полето,
Τόσα κούτσουρα 'ς τ' ἀμπέλια."[47]	Толкова главини на лозята.

Πυρπερούνα περπατοῦσε,	Пирпируна ходеше,
Τὸ Θεὸ παρακαλοῦσε,	Бога молеше
Γιά νά βρέξει μιὰ βροχίτσα,	Да вали дъждец,
Γιά νά γένουν τὰ καλαμπούκια.[48]	Да родят кукурузите.

Пеперуда одеше,
на Бога се молеше:
„Дай ми, боже, дребен дъш,
да порасте едра ръж,
подир ръжта житото,
подир житото ечмика,
подир ечмика овеса,
подир овеса просото."
Я ми дай, бульо, ситото,
да е сита годината.[49]

Papalugă, coboară din cer, deschide porţile, dă drumul ploilor, ca să crească grînele, grîul, meiul, etc.[50]
[Папалуга, слез от небето, отвори портите, дай път на дъжда, да растат житата, пшеницата, просото и др.]

Paparudă, rudă,	Папаруда, руда,
Vino de ne udă,	Ела да ни полеят,
Cu găleata, leata,	С кофа полята
Peste toată gloata.[51]	През цялата дружина.

Додолице, сиротице,
Оj додоле, оj доделе!
Додолица бога моли:
Да ми, боже, ситну росу,
Ми у село, киша у поље,
Да се роди пченичица,
Да месимо поскурице.[52]

[47] Abbot, G. F. Цит. съч., с. 119.
[48] Иванова, Ю. В. Греки, с. 275.
[49] Стоин, В. Народни песни от Средна Северна България. С., 1931, № 538.
[50] Cantemir, D. Descrirea Moldovei. Bucureşti, 1966, p. 186.
[51] Cuceu, I., M. Cuceu. Цит. съч., с. 146.
[52] СЕЗб, 7, 1901, 304—305.

Албански:

Dordolec, bjerna shi,	Дордолеца, донеси ни дъжд,
Tëna bëhet mjsri ri,	Да имаме нов царевичен хляб,
Misri ri sa trari,	Нов кукуруз — ей толкова дебел —
Të na mbushet hambari.[53]	Да напълни нашите хамбари.

Освен на ниво текст съществуват и сходства на ниво отделен мотив. Ето например хиперболичния образ на очакваното плодородие в български и в румънски вариант:

Чеинците до гредите,
Ячмените до стре'ите,
Лено'ите до пояси,
Уро'ите до колена,
Да се ранят сиромаси.[54]

Unde dai cu sapa,	Където върви с мотиката,
Să curgă ca apa;	Да тече като вода;
Unde dai cu plugu,	Където върви с плуга,
Să curgă ca untu.[55]	Да тече като масло.

Характерна за българските и румънските песни е и поканата към стопаните (отразяваща момент от обредното действие) да дарят изпълнителките:

Дървете нѐ со ошница,
Да ѝе полна кошница;
Дървете нѐ с ямаче,
Да ѝе тучна година.[56]

Să nu dai cu strachina,	Да не дадеш с паница,
Că faci paguba,	че ще стане вреда,
Şi să dai cu ciuru,	а ни дай с решето
Să umpli pătulu.[57]	да се препълни хамбара.

Често срещаният в сръбските додолски песни мотив за двата облака се открива в малко известната песен от Сливенско, изпълнявана от пеперударките по пътя:

български вариант:	*сръбски вариант:*
Я излезте, погледайте	Ми идемо преко село,
кък са вият два облака,	Ој додо, ој додоле,
два облака, двама братя,	А облаци преко неба
кък са вият, кък са бият.	. . . . . .[59]
'Ку надвие големия,	
ше навали йедър дъж,	
'ку нави' по-малкия,	
ше навали ситен дъж.[58]	

Една особеност на пеперударските песни обаче се среща само в българските варианти, и то в част от тях — образът на пеперудата има симво-

---

[53] Pllana, Sh. Kangët e motmotit ndër shkiptarë. — Gjurmine albanologike, 1965, No 2, 283—285. Цит. по: Иванова, Ю. В. Албанцы, с. 265.

[54] Миладинови, Д. и К. Български народни песни. 4. изд. С., 1981, с. 511, № 66, от Струга.

[55] Cuceu, I., M. Cuceu. Цит. съч., с. 165.

[56] Пак там, същата песен.

[57] Marian, S. Fl. Sărbătorile la români. V. 3. Bucureşti, 1901, p. 313.

[58] АИФ, с. Пъдарево, Сливенско, зап. М. Беновска през 1978 г., информатор Марийка Стефанова Петрова, р. 1903 г., образование IV кл., пенсионерка. Близък вариант вж. у Калев, Р. Вариант на обредите Пеперуда и Герман. — Български фолклор, 1984, № 3, с. 49.

[59] Милославьевић, С. Цит. съч., 394—396.

личен характер. С други думи, част от българските песни не се отличават в началото си от песните на другите балкански народи, като с названието „пеперуда“ се обозначава очевидно обредното лице, т. е. песента отразява обредното действие: „Пеперуда одеше, / на Бога се молеше.“ Друга част от текстовете съдържат специфичен символ[60]:

Пеперуда лятала, лятала,
На вода се й мятала, мятала,
На Бога се молела, молела. . .[61]
. . . . . .

Тук „пеперудата“ е представена като летящо същество, което отправя молитва към Бога. Този словесен символ актуализира и първичното (характерно за българския език) значение на думата пеперуда — 'насекомото papilio'. Символът следователно има два различни референта — биологичния вид и обредното лице. Песенният мотив „пеперуда лятала“ свързва в едно обозначените обредно лице и насекомото. Тази връзка личи и от ритуалния танц, при който въртенето и размахването с ръце (изпълнявани от главното обредно лице) наподобяват летежа на пеперудите. Очевидно в основата на обреда за дъжд „Пеперуда“ са залегнали митически представи за пеперудата, които обаче са отдавна разколебани и се съдържат имплицитно днес само в българския материал. Не е случайно например това, че песенният образ на летящата „пеперуда“ се среща и в онези варианти на българския обред, които не са обозначени с названието *Пеперуда* и се наричат *Додола* или *Ой-люле*.

Закономерно възниква въпросът, каква е тази митическа представа, която мотивира и символиката в едноименния обред. Вижда се, че връзката е неясна и данните са недостатъчни за едно надеждно обяснение. По пътя на най-малкото съпротивление е възможно фактите да се интерпретират по посока на известните в научната литература данни за пеперудата като образ на душата[62]. Такова тълкуване обаче в случая е в рамките на необходимото, но не и на достатъчното. Образът на душата, обективирана в облика на пеперуда или птица, е почти универсално разпространен и е израз на дълбочинната митологическа идея за душата като въздушна субстанция. В българския фолклор се срещат следните конкретни представи: *пеперуда — мъртва душа* — „Жълтите пеперуди са душичките на умрелите. Има ги само пролетно време до Спасовден“[63]; *пеперуда — душа на жив демон* (вещица, джадия)[64]; пеперудата Ephemera vulgata, означена с името на женски митически персонаж *русалия, русалка* (това са „сиви или бели пеперуди,

---

[60] Разграничението между „Пеперуда одеше“ и „Пеперуда лятала“ направих в предишната си статия, посветена на същия въпрос: Беновска, М. Наблюдения върху символиката в обреда за дъжд „Пеперуда“. — В: Фолклор, език и народна съдба. С., 1979, 152—153.

[61] Народни песни от Североизточна България. Т. 2. С., 1973, № 457, с. 228, с. Момино, Търговищко.

[62] Клингер, В. Культ животных в античном суеверии. Киев, 1911, с. 161; Терновская, О. А. Бабочка в народной демонологии славян: „душа-предок“ и „демон“. В: Материалы к VI международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30. VIII. 1989—6. IX. 1989. Проблемы культуры. М., 1989, 151—160; Миков, Л. Български великденски обреден фолклор. С., 1990, с. 46; Gubernatis, A. de Zoological Mythology or Legends of Animals. Vol. 1-2. London, 1871-1872.

[63] АИФ, № 133, с. 104, с. Змейово, Старозагорско, зап. Л. Миков.

[64] Сб.НУ, 12, 1895, с. 127, Битолско; Сб. НУ, 28, 1914, с. 214; АИФ, с. Младово, Новозагорско, зап. М. Беновска през 1978 г., инф. Киро Атанасов Киров, р. 1904, образование I кл., овчар.

които идват от Дунава“[65]). Последните две вярвания свързват пеперудата с различни форми на женска демонична душа (вещица, джадия; русалка, русалия). Очевидно тези представи не могат да се обвържат пряко с обредния персонаж „пеперуда“, за когото важат строгите изисквания за непорочност и чистота. Нещо повече, за вещицата и джадията се твърди, че такива стават само зли и с неморално поведение жени — очевидно противоположни на „пеперудата“ характеристики. Според свидетелството на Д. Маринов вещицата или джадията може да бъде само възрастна жена, която не ражда, или по-млада, но също нераждала, безплодна жена[66]. Следователно вещицата и „пеперудата“ са противоположни по признака чистота, а ги обединява женската им природа и неспособността им да раждат. В светлината на казаното досега трябва да се добави, че именно в силата на женската природа вижда същността на обреда „Пеперуда“ Д. Буркхарт[67]. Днес не може да се установи дали има връзка между представите за пеперудата като образ на демоничната женска душа и обредния персонаж „пеперуда“ — въплъщение на непорочността. Изглежда, това са двата противоположни полюса на един общ кръг от митологически идеи за различните хипостази на женствеността и присъщите ѝ способности за контакт както с небесните, така и с отвъдните сили. Някои от тези хипостази се свързват по специфичната логика на символичното мислене с образа и понятието за пеперудата[68]. Съществена е уговорката, че тук не се поставя знак на равенство между митичните характеристики на „пеперудата“ и представите за магьосницата и джадията.

Има и други аргументи в полза на изложените тези. В научната литература е добре изяснен въпросът за обусловеността на обредите за дъжд (характерна за българи и сърби) от представите за сушата и дъжда[69]. Тези представи са обща основа не само на обреда „Пеперуда“, но и на „Герман“/„Калоян“. Тези представи се свеждат накратко до три типа: 1) забраната да се правят и палят пещи през май (и съответните наказателни действия при нарушаването ѝ)[70] имплицитно предполага представата за негативна връзка между земния огън и небесната влага; 2) вярванията за починалите от неестествена смърт като причинители на сушата[71]; 3) представите за сушата като наказание за сторен грях, в случая нарушаване на нормите относно регулирането на половото общуване. За грях, водещ до засушаване, се смята раждането на извънбрачно дете, незаконното брачно съжителство, съпружеската изневяра от женска страна и др.[72]

---

[65] Вж. Г е р о в, Н. Речник на блъгарский язик. Ч. 5. Пловдив, 1904, с. 91; В а с и л е в а, М. Календарни празници и обичаи. — В: Добруджа. С., 1974, 335—336, с. Гарван, с. Ценович; Г и н ч е в, Ц. Няколко думи за самодивите. — Труд, 2, Велико Търново, 1888, № 1, с. 57.

[66] Сб. НУ, 28, 1914, с. 214.

[67] Б у р к х а р т, Д. Цит. съч., с. 97. Авторката разглежда обредния костюм на Пеперудата като вид маска — нещо, което е прието и в румънската фолклористика.

[68] Уместно е тук да се отбележи съществуването на различни от моето обяснения за ритуалното название „пеперуда“. Етимологията на Дж. К. Лаусон, извеждаща περπερούνα, περπερία от περπατώ 'ходя', се отхвърля още от М. Арнаудов (Цит. съч., 189—190). За етимологията на В. Пухнер вж. тук бел. 15.

[69] Вж. Г е н ч е в, Ст. Обичаи и обреди за дъжд и суша. — В: Капанци. С., 1985, 236—238; Г е н ч е в, Ст. Обичаят Герман в Добруджа. — Векове, 1973, № 2, с. 35.

[70] Добруджа. С., 1974, с. 345.

[71] Пак там. Вж. и К а л е в, Р. Цит. съч., с. 48: „Капнало дъжд в пресен гроб — затуй има суша.“ Вж. и Z e č e v i ć, Sl. Germain. . ., 155—157; З е ч е в и ћ, Сл. Герман. — Гласник Етнографског музеја у Београду, 39—40, Београд, 1976.

[72] К а л е в, Р. Цит. съч., с. 48: „Някоя мома пометнала или булка съгрешила.“ Вж. цитираните по-горе работи на Ст. Генчев.

Тези митически схващания, както и други, които се извеждат пряко от характера и структурата на самото обредно действие, образуват един вид общ мирогледен фонд. Тук той мотивира възгледите за сушата и по-общо — за баланса на валежите. В него съжителствуват противоречиви, трудно съвместими елементи — например изискванията за ритуална чистота в обреда „Пеперуда“ и участието на бременни жени в него[73]. Това противоречие е характерно както за южнославянските, така и за румънската версия на обреда[74]. Противоречието е обаче само привидно[75], защото в случая се срещаме с различен символичен изказ на общата ритуална цел — плодородието. Очевидно бременната жена най-директно въплъщава идеята за продуктивността, докато изискванията за ритуална чистота предлагат по-усложнен и опосредствуван път към желаното плодородие. Общият фонд, образуван от всички тези вярвания, може да се оприличи на информационна банка, от която в различни моменти и по различен начин обредът актуализира различни компоненти чрез ритуалните символи и действия.

Тук е мястото да се каже, че въпросната информационна банка и съответствието между обредното действие и митическите представи са характерни най-вече за южнославянския регион[76], а това подкрепя тезата за доминиращата роля на славянския етнически компонент за оформянето на балканската обредност за дъжд.

Ритуалните еквиваленти на митическите вярвания са разнообразни. Съвсем накратко те могат да се сведат до следното: разваляне на пещи, правени през май[77]; ритуално крадене (от пеперударките) и потапяне във вода на *помет* 'парцал за метене на пещ' или метла[78]; похищение и хвърляне във вода на тухла или керемида като противодействие на предизвикващата суша тухларска магия[79]; потапяне (мокрене) на кръст[80], пръст[81] или кост[82] от „незнаен гроб“ или от гроб на „нечист“ покойник; изхвърляне от гроба

---

[73] Сведения за участие на бременни жени (отделно от мотива за къпането им) се срещат в немалко от описанията; тези данни са обобщени в работата на Попов, Р. Цит. съч., с. 64, 68.

[74] В един от шестте подтипа на румънската „Папаруда“ главните обредни лица са именно бременните жени (вж. Stoica-Vasilescu, L. Цит. съч., с. 379).

[75] Уместно в случая звучат следните мисли: „Предлагайки една или друга интерпретация на отделните елементи в традиционната култура, в частност някои типични ритуални действия, трябва, както ни се струва, да се допусне принципната възможност за „множественост“ на семантиката на едно и също действие, произтичащо от синкретизма на стоящите зад него митологически представи и полифункционалността на ритуалните модели на поведение“ (Толстой, Н. И., С. М. Толстая. Заметки по славянскому язычеству, с. 120).

[76] Данни за мирогледната основа на обреда за дъжд се откриват предимно в българската и сръбската научна литература. Поменният характер на румънската „Папаруда“ се извежда от румънските фолклористи косвено, единствено чрез семантиката на обредната трапеза (вж. Stoica-Vasilescu, L. Цит. съч., с. 380).

[77] Генчев, Ст. Обичаи. . . — В: Капанци. . ., с. 237.

[78] Генчев, Ст. Обичаи. . . — В: Добруджа. . ., с. 345.

[79] Сб. НУ, 13, 1936, с. 129, с. Бобошево, Дупнишко; Ђорђевић, Т. Природа у веровању и предању нашега народа. — СЕЗб. Т. 71. Београд, 1958, с. 77; Генчев, Ст. Обичаи. . . — В: Добруджа. . ., с. 345.

[80] Генчев, Ст. Обичаи. . .—В: Добруджа. . ., с. 345; Генчев, Ст. Обичаи. . .— В: Капанци. . ., с. 237; Грбић, С. М. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. — СЕЗб, 14, 1909, с. 334.

[81] Генчев, Ст. Обичаи. . . — В: Капанци. . ., с. 237; Попов, Р. Цит. съч., с. 42.

[82] Попов, Р. Цит. съч., с. 42. В част от случаите тази кост е елемент от обредното облекло на Пеперудата, а потапянето на костта се извършва на финала на обреда (Михайлов, П. Български народни песни от Македония. С., 1924, № 32—33; Арнаудов, М. Цит. съч., с. 176).

и хвърляне във водата на „нечисти“ покойници или поливане на гробовете им[83]; заливане по време на „Пеперуда“ с вода на „грешни“ моми или жени[84], на „младите“ (новобрачните) булки[85] или на всички омъжени жени (последното допълнено от забрана за полов живот през периода, когато се прави „Пеперуда“[86]).

Първата и третата група обредни действия могат да се разгледат във връзка с една от универсалните във фолклора семантични опозиции *вода — огън*[87]. Нерегламентираните действия досежно земния огън (градене на пещи, печене на тухли или хляб и пр.) водят до надмощие на огъня суша и в небесните сфери. Тук очевидно се причислява и вариантът от Добруджа и Варненско — „Пеперуда“ с кръг, където вместо момиче главната обредна роля се изпълнява от окичения със зеленина и прикрепена към него икона „кръг“ — 'лопата за печене на хляб'[88]. Поливането с вода символично възстановява нарушеното равновесие между земния огън и земната вода с цел да се предизвика небесната влага.

Не е ясно дали вярването за „нечистите“ покойници като причинители на сушата гравитира към подобно обяснение. По-интересен би бил обаче въпросът, на какво основание мотивът за „грешното“ полово съжителство се причислява към кръга от представи за огъня и водата. Отговорът дава важен ключ към цялостното обяснение на балканските обреди за дъжд „Пеперуда“ и „Герман“.

Практиките за поливане на „грешни“, новобрачни, бременни, а най-вече поливането в Силистренско на всички водещи полов живот жени (по време на „Герман“) ни отвеждат към старинната митологическа представа за женската полова мощ (полови органи) като огнена стихия[89]. За любовта като огън, който се гаси с вода, говори още Потебня в труда си за символите. Същото се открива и в прозрачния по смисъла си български обичай ергените да напиват вода на момите край селската чешма или кладенец. В тази светлина подчертано женската характеристика на българските „Пеперуда“ и „Герман“ придобива и нови измерения. Видно е, че поливането с вода — характерно за тях обредно действие — има полисемантичен характер: освен познатите му имитативни и очистителни характеристики то има и смисъла на неутрализиране на естественото огнено начало у жената. Коректно е да се добави също, че знакът на женското начало доминира като цяло в пролетно-лятната календарна обредност на южните славяни и че обредите за дъжд са частен случай, звено от цяла верига ритуални изяви на женствеността в различните ѝ хипостази.

* * *

Митическите представи за връзката на баланса вода—суша със света на мъртвите се реализират и експлицират категорично в обреда „Герман“/„Калоян“ в българската и в румънската версия. Сравнението между послед-

[83] Зечевић, Сл. Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије, с. 37; Попов, Р. Цит. съч., с. 42; Калев, Р. Цит. съч., с. 50.

[84] Калев, Р. Цит. съч., с. 50; Генчев, Ст. Обичаи. . . — В: Капанци. . ., с. 237.

[85] Генчев, Ст. Обичаи. . . — В: Капанци. . ., с. 237.

[86] Генчев, Ст. Обичаят Герман в Добруджа. — Векове, 1973, № 2, с. 36.

[87] Обяснение на обредите за дъжд като вариация на темата за сблъсъка между небесната вода и небесния огън вж. у: Толстой, Н. И., С. М. Толстая. К реконструкции. . ., с. 377.

[88] За този вариант вж. Генчев, Ст. Обичаи. . . — В: Добруджа. . ., 345—347; Попов, Р. Цит. съч., с. 39.

[89] Eliade, M. The Forge and the Crucible. Chicago, 1978, p. 12.

ните е по-лесно осъществимо поради по-ограничената география на обреда (в сравнение с „Пеперудата“), но резултатите от него са различни. Сходствата между българския „Герман“/„Калоян“ и румънския „Калоян“/„Скалоян“ са в структурата на обредното действие и в характера на символиката: символично погребение и оплакване на кукла (кукли), най-често от глина. За разлика от пеперударските обреди сравнението на ниво отделни компоненти тук сочи по-значителна вариативност. Така названието *Калоян* е общо за двата народа, докато *Герман* е характерно за българите (и за ограничен регион в Източна Сърбия)[90], а сред румънците са познати и названията *Калян*, по-рядко *Удедой* и *Папалуга* (тематични варианти на „Пеперудата“)[91]. Стабилността на полово-възрастовата характеристика на изпълнителите, типична за българската версия на обреда, у румънците е значително разколебана. У българите това са или девойки (същите, които играят „Пеперуда“; често „Герман“ се практикува веднага след изиграването на „Пеперуда“), или „чисти“ (неводещи полов живот) възрастни жени[92]. У румънците данните за изпълнителската група са много разнообразни — тя се състои от: момичета; момичета с различни изисквания за възрастта; смесена група от момичета и жени; възрастни жени; неопределена група[93]. Броят на погребваните кукли не се отличава съществено както у българите, така и у румънците — куклата може да е една (най-често), две или повече[94]. Що се отнася обаче до това, какво изобразява куклата, отликите са значителни. В румънската версия най-често срещаният отговор на този въпрос е, че това е *жена*[95]. Разликата тук е очебийна, тъй като в българската версия женските кукли се откриват само в комбинация от две (мъжка и женска) кукли или четири („семейство“ с две „деца“)[96] с известно изключение във варианта на „Герман“ от жива жаба (наречена с мъжко име, но облечена в женски дрехи)[97].

Очевидно в споменатите румънски варианти е нерелевантен един от най-съществените признаци на българския „Герман“/„Калоян“ — фалическата природа на куклата[98], специфичен изразител на оплодителната символика.

Освен жена куклата (куклите) в румънските варианти може да изобразява още: мъртво дете, мъж, мъж и жена[99]. От друга страна, чрез физическия си облик куклата (куклите) символизира бащата на слънцето, светото слънце, майката на дъжда, майката на слънцето, майката на сушата, сушата, дъжда, Господ, Исус Христос, Божа майка, св. Илия, „водача на дъждовете“ и пр.[100]

Очевидно е разнообразието на митическите представи, залегнали в основата на румънския обред, и по това той се различава от българския, къ-

---

[90] Вж. Зечевић, Сл. Герман...; Zečević, Sl. Germain..., 155—157.

[91] Bîrlea, O. Цит. съч., с. 400.

[92] Беновска, М. Същност и естетически измерения на обреда Герман. — В: Обреди и обреден фолклор. С., 1981, с. 236.

[93] Fochi, A. Цит. съч., 267—275.

[94] Пак там.

[95] Пак там.

[96] Вж. Беновска, М. Същност..., с. 236; Попов, Р. Цит. съч., 71—72.

[97] Миков, Л. Обичаят Герман в Михайловградско. — Български фолклор, 1982, № 3, 69—74.

[98] За това вж. Костов, Ст. Л. Култът на Германа у българите. — Известия на българското археологическо дружество. 3, 1912/1913. Силен акцент върху този момент поставя в своите работи Миков, Л. Антропоморфна пластика в обреда Герман от Михайловградско. — Регионални проблеми на българския фолклор. Т. 1. От Тимок до Искър. С., 1989, 185—197.

[99] Fochi, A. Цит. съч.

[100] Пак там.

дето представата за куклата е твърде обща (като за мъртвец) и неясна. Обикновено тази представа се извежда от текстовете на песенните оплаквания[101] („мъртвецът" е дете или момък, т. е. не се смята за починал от естествена смърт)[102].

Особено характерна сред румънските представи е тази, която е в основата на обредното действие с две кукли[103], наречени *баща на слънцето* и *майка на дъжда* (tata soarelui и mama ploii). Тази представа е добре фиксирана в част от румънските песенни оплаквания. Като цяло те, както и българските оплаквания, се делят на импровизационни и на оплаквания със сравнително фиксирани текстове[104]. Тъй като българските са добре известни у нас, ще приведа само някои типични румънски текстове, които добре показват разликата между първите и вторите. Широко разпространена е следната магическо-призивна формула (в този ѝ вид или с различен вид продължения):

Eni, Eni, Caloieni,	Ени, Ени, Калойени,
Deschide porțițele,	Отвори вратичките,
Să curgă ploicele.[105]	Да текат дъждовете!

Сходството с песните, изпълнявани по времето на румънската „Папаруда"/„Папалуга", е очевидно. Продължението на мотива за отварянето на портите е също специфично румънско:

Prin padurea rară,	През гора рядка,
Cu inima amară.[106]	Със сърце горчиво.

Очевиден е елементът на нонсенс, който е трудно обясним[107].

Вторият тип фиксирани текстове възвестява смъртта на сушата и оживяването на дъжда, олицетворени от бащата на слънцето и майката на дъжда (понякога това са майката на слънцето и майката на дъжда):

A murit tata soarelui,	Умря бащата на слънцето
Şi a-nviat mama ploii.[108]	И оживя майката на дъжда.

Очевидни са както сходствата (отбелязани от изследователите), така и специфичното осмисляне[109] и отлики между българските и румънските версии на обреда. Тук по-трудно, отколкото при „Пеперудата" може да се даде преценка за вероятния произход. Интересна е споменатата по-горе хипотеза на румънския изследовател Иванеску. В традицията на румънската фолклористика (като много свои предшественици) и Иванеску се опитва да изведе семантиката и произхода на обреда от неговото название. Според този автор румънският обред „Калоян" произхожда от Гърция и води началото си от фигурата на Йоан Кръстител, наследила древногръцкия Адонис. На българите се приписва ролята на посредници в този извършил

[101] Пръв прави това Д. Маринов (Сб. НУ, 28, 1914, с. 553).

[102] Вж. П о п о в, Р. Цит. съч., с. 76.

[103] За нея вж. F o c h i, A. Цит. съч.; З е л е н ч у к, В. С., Ю. В. П о п о в и ч. Цит. съч., 195—201; P o p, M. Obiceiuri. . ., p. 110; V r a b i e, Gh. Retorica folclorului. București, 1978, 236—237; B î r l e a, O. Цит. съч., с. 401.

[104] Вж. К а у ф м а н, Н. Оплакване на „Герман" у капанците (от плач към песен). — Известия на Института за музикознание, т. 13, 1969; F o c h i, A. Цит. съч.

[105] F o c h i, A. Цит. съч.

[106] Пак там.

[107] На него обръща внимание М. Арнаудов в цитираната работа.

[108] F o c h i, A. Цит. съч.

[109] Тук се наблюдава една характерна за румънския фолклор тенденция за субстантивиране и персонифициране на митическите персонажи. Това личи добре от регистъра на митологическите названия, съдържащ се в ценния документален извор: M u ş l e a, I., O. B î r l e a. Цит. съч.

е през Средновековието процес[110]. Тази хипотеза обаче не се опира на никакви доказателства от областта на гръцкия фолклор.

Най-приемливо, изглежда, е да се сметне, че обредът „Герман"/„Калоян" е възникнал през Ранното средновековие при срещата на славянския етнос с местната късноантична и/или ранновизантийска етническа съставка. В полза на известен приоритет на славянския компонент говорят приведените от Н. И. Толстой и С. М. Толстая данни от Полесието за обредното оплакване на митическия Макарка, смятан за удавник. Разликата между него и балканския „Герман"/„Калоян" е в отсъствието на кукла в полеския обред[111]. В някои райони на Белорусия обаче е било известно и погребването на кукла в гробищата[112]. В Полесието е фиксирано и погребение на жаба, почти идентично с Герман-жаба от Михайловградско[113].

Тук е мястото да се каже, че повечето от митическите представи и свързаните с тях обреди за дъжд и суша у южните славяни, в това число и общият с румънците „Калоян", имат твърде близки паралели в Полесието. Така в тази добре пазеща славянската архаика зона са документирани повечето от практиките, известни в южнославянския ареал: изравяне на кръст от гроба на „нечист" покойник[114], поливането на гробовете на „нечистите" покойници[115]. Особено показателен е случаят с белоруския обред „Водене на храст", съответстващ по всичките си основни характеристики на южнославянските „Пеперуда" и „Додола", но без да има за мотивировка предизвикването на дъжд[116].

Наличието на близки славянски паралели на балканската обредност за дъжд говори в полза на силно славянско присъствие при формирането на тези обреди. Не може да се твърди със сигурност дали става въпрос за преки заемки или влияния (по-малко вероятна хипотеза), за присъствие на славянския етнически компонент във формирането на народностите на Балканите през Средновековието, или пък за по-общи индоевропейски корени. Освен това славянската теза за произхода на разглежданите обреди в никакъв случай не означава омаловажаване на културната самобитност на неславянските балкански обреди за дъжд. Румънските, гръцките и албанските обреди за дъжд изцяло се вписват в кръга на автохтонните за тези народи културни явления. Възможните славянски корени на обредите засягат генезиса на културни явления (вероятно отнасящ се за Ранното средновековие), които след това заживяват свой самостоен живот в културата на различните балкански народи.

---

[110] Вж. по-горе бел. 10. Иванеску цитира обширна румънска фолклористична литература върху „Калоян". Според някои от тези хипотези названието „Калоян" произхожда от славянската дума „кален", а според други — от името на българския цар Калоян.

[111] Толстой, Н. И., С. М. Толстая. Заметки. . ., 111—112.

[112] Романов, Е. Р. Белорусский сборник. 8. Вильно, 1912, с. 61. — Цит. по: Толстой, Н. И., С. М. Толстая. Заметки. . ., с. 112, бел. 35.

[113] Пак там, с. 112; вж. Миков, Л. Обичаят „Герман" в Михайловградско. . .

[114] Толстой, Н. И., С. М. Толстая. Цит. съч., 109—110.

[115] Пак там; Зеленин, Д. К. Очерки русской мифологии. Т. 1. Петроград, 1916, 66—85.

[116] Толстой, Н. И., С. М. Толстая. Цит. съч., с. 117.

ЛЮБОМИР МИКОВ

СВАТБЕНА СИМВОЛИКА НА АНТРОПОМОРФНАТА ПЛАСТИКА В СЛАВЯНСКАТА КАЛЕНДАРНА ОБРЕДНОСТ (РИТУАЛЕН ДВУБОЙ)

Сватбената символика е широко застъпена в съдържателния план на антропоморфните пластични фигури и на свързаните с тях ритуали. Сцената на двубой за някои от тези изображения е един от най-типичните примери в това отношение.

Двубоят за антропоморфни фигури в славянската календарна обредност не е постоянен и общ елемент на ритуалите, изпълнявани с тях. В етнокултурните традиции на славянските народи той се среща рядко и е свързан с изображения, включвани в отделни варианти на съответните календарни ритуали.

Двубоят за антропоморфни фигури е относително самостоятелна обредна практика. Тя се отличава с ясно изразена и преобладаваща сватбена символика. Като пределно обобщение сцената на ритуален двубой е своеобразен игров модел на сватба, което я прави съотносима типологически към преходните и функционално към социализиращите обреди.

* * *

Ситуирането на двубой за антропоморфни фигури сред южните славяни се среща само в обредността на българите. Става дума за два случая на подобна ритуална борба — единият е свързан с фигурата Мара Лишанка от едноименния вариант на великденския обред в с. Зидарово, Бургаско, а другият е вписан в структурата на еньовденския обред „Иванка“ в гр. Ресен и в селата около Преспа.

Обредът с фигурата Мара Лишанка се разиграва на третия ден след Великден, т. е. на т. нар. „Светла“ или „Празна сряда“. Това става на специално обособявано за случая място, наричано също „Мара Лишанка“ и намиращо се в близост до общоселското хорище. Там се събират всички участвуващи в обредната игра моми, които се подреждат в две успоредни редици — предна (вътрешна) и задна (външна). Така подредени, момите пеят и танцуват, като по време на играта фигурата се носи от втората мома на предната редица. Първата мома до нея, или водачката на редицата, и всички моми от задната редица са с тояги в ръце. С тях момите пазят Мара Лишанка от ергените, които идват да я грабят. Това става, след като момите изпеят и изиграят съответните песни и танци заедно с нея. Тогава един от ергените прави опит да грабне куклата от ръката на момата, която я държи, а другите моми се нахвърлят върху него, като го удрят с тоягите си, за да спасят, да запазят Мара Лишанка. В борбата за куклата се включват

непосредствено и останалите ергени, като с това конфликтът за нея прераства в своеобразен двубой между групата на момите и групата на ергените. По време на борбата ергените успяват да вземат куклата от момите, след което заедно с тях я занасят при реката на селото — при „перѝлото" (общоселското място за пране), където я „къпят" или я хвърлят по течението на водата[1].

Вечерта на Еньовден група от моми разнася в селището фигурата Иванка. Тя се носи поставена на главата на една от тях. Пред групата на момите с куклата ходят ергени със запалена суха тръстика в ръце, за да им осветяват пътя. Тези ергени имат и друга задача — те пазят групата на момите от нападенията на други ергени, които се стремят да развалят фигурата и да разгонят момите[2]. Такова реално действие в описанието на автора няма, но изтъкнатата превантивна функция на ергените със запалената тръстика подсказва, че на практика момите с фигурата Иванка са били нападани от други ергени.

Двубоят за антропоморфни фигури сред източните славяни се среща в обредите „Изпращане (Погребване) на русалки" и на „Кострома" единствено у руснаците.

Център на внимание в един от вариантите на обреда „Изпращане на русалки" са женските сламени фигури с общо наименование „Русалка". В с. Спаска, Рязанска губерния, обредът се изпълнява от моми и невести в понеделник от седмицата на русалското заговяване. Изпълнителките на обреда се разделят по групи, като почти всяка група приготвя и разиграва своя фигура. Тя се носи от една по-силна жена, която застава в средата на хороводен кръг и играе с нея под мелодията на весели песни, като прави и „разни движения". След това се започва борба за фигурите между отделните групи, които се разделят по двойки на отбраняващи и на нападащи. В същото време групите се обливат с вода и хвърлят пясък една върху друга. Авторът на описанието подчертава, че отбраняващите се стремят да запазят своята фигура, но не посочва кой излиза победител от борбата и стига ли се изобщо до победа за нападащите[3].

За друг вариант на същия обред се изтъква, че се правят само две женски фигури, а „войната" за тях е между моми и невести. Момите взимат сламените фигури в ръце, а невестите застават около тях и ги нападат или се защищават от нападения на самите моми. Този двубой се пренася на полето, където невестите разкъсват фигурите и разхвърлят сламата, от която те са направени. През това време момите оплакват, разпускат косите си и лягат по земята като при отчаяние по време на погребение[4].

Вечерта срещу Петровден (29 юни) в Муромски уезд, Владимировска губерния, се изпълнява обредът „Погребване на Кострома". Той се основава на игра с фигура, направена от слама, облечена в женски дрехи, обкичена с цветя и наричана „Кострома". Поставят Кострома в корито и с песни я от-

---

[1] Миков, Л. Български великденски обреден фолклор. С., 1990, 115—116. За повече подробности вж. в Архив на Института за фолклор при БАН, № 180, зап. Л. Миков.

[2] Киселинов, Г. Я. Иванка (еньовденски обичай в гр. Ресен). — Български народ, Скопие, 1942, № 2, с. 53.

[3] Снегирев, И. П. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839, вып. 4, 10—11.

[4] Добрынкина, Е. П. Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде. — В: Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды этнографического отдела. Т. 13. М., 1874, вып. 1, № 3, 103—104. Частични сведения за разделянето на участничките в този обред на два враждебни лагера, които се стараят взаимно да си отнемат фигурата Русалка, а след това да я разкъсат и разхвърлят, вж. у Карский, Е. Ф. Белорусы. Т. 3. М., 1916, с. 169.

насят на брега на река или езеро. Събралата се там тълпа се разделя на две групи, които започват борба за фигурата. Едната група защищава, а другата напада фигурата, като се старае да я превземе. Борбата завършва с победа за нападащите, които грабват фигурата, разкъсват дрехите и цветята ѝ, а сламата тъпчат с крака и я хвърлят във водата. Накрая победените защитници изживяват трагично смъртта на Кострома. Те закриват лицата си с ръце или си придават вид, че изпитват неутешима мъка по нея. В описанието не се уточнява съставът на групите[5].

В друго описание на същия обред в Муромски уезд се дават следните допълнителни сведения. Обредът се изпълнява през Всесвятската седмица. Фигурата Кострома се изработва от ергени и моми. Тя се занася при брега на река или езеро от техните родители. Там едната група поставя фигурата в средата на хороводен кръг, като ергените и момите ѝ се кланят и изпълняват пред нея различни „телодвижения". Другата група напада внезапно първата и се старае по-бързо да се добере до фигурата, за да я развали (унищожи). Съставът на групите в това описание също не се уточнява[6].

Сред западните славяни двубоят за антропоморфни фигури се разиграва само в някои от чешките и словашките варианти на обреда „Изнасяне (Погребване) на Маржена (=Морена, =Смърт)", който се изпълнява по време на Великия пост — от началото на поста до Цветна неделя.

Повечето варианти на обреда във Валашко се изпълняват от моми, които изработват и разнасят женската сламена фигура Маржена. Към финала на някои от тях се включват и ергени, които я хулят и хвърлят по нея камъни и буци кал. Момите се опитват да защитят фигурата си, като между двете групи се разиграва борба за нея. Тази борба завършва обикновено с примирие между двете групи, които дори се и почерпват взаимно. Накрая момите занасят фигурата си при река или езеро, където я хвърлят или „давят"[7].

В друг вариант на обреда в Силезия и Валашко участвуват две групи — моминска и ергенска, като всяка има и разнася своя фигура. Момите разнасят женска фигура, наричана Маржена, а ергените — мъжка фигура, наричана Маржак или Марженяк. Към края на обреда двете групи задължително се срещат, за да съберат фигурите си и да ги „разцелуват". При тази сцена момите защищават своята фигура от агресивността на ергените с мъжката фигура[8]. След това момите и ергените унищожават фигурите си на място и по начини, определени от съответната локална традиция.

* * *

Общи или повтарящи се показатели в представените примери на ритуален двубой за антропоморфни фигури по отношение на обекта, деятелите и функцията са съответно: 1) женските фигури; 2) момите като преобладаващи защитници и ергените като преобладаващи нападатели; 3) любовно-женитбеният характер на двубоя.

1. Всички фигури, които са обект на ритуалния двубой, са с женски имена (Мара Лишанка, Иванка, Русалка, Кострома, Маржена). Освен това

[5] Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869, с. 725.

[6] Сахаров, И. П. Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885, с. 208.

[7] Tomeš, J. Vynášení Smrti na východní Moravě a ve Slezku. — Acta ethnologica slovaca, 1, Bratislava, 1974, p. 238.

[8] Пак там, 243—244.

те имат и женски облик, който в различна степен представлява изображение на мома и или на булка. Фигурата Мара Лишанка се изработва само от моми и като моминско изображение. Тя се съставя от елементи, които са аналогични на отделни части от празничното облекло на момите. Фигурата Иванка се приготвя от моми и млади невести с женски дрехи и моминski накити, като се схваща едновременно като моминско и невестинско (булчинско) изображение[9]. Важно е да се подчертае, че тази фигура се обкичва богато с накити, давани предимно от момите под формата на състезание. Това се прави с оглед на вярването, че която мома сложи по-бързо свое украшение върху фигурата, тя ще се омъжи по-скоро. Данните за оформянето на Русалка и Кострома са твърде оскъдни. Изтъква се, че те се обличат в женски дрехи, обкичват се с цветя и се изработват предимно от моми и млади невести. Макар и пределно обща по отношение на облеклото, като цяло тази информация дава основание да се предполага, че фигурите Русалка и Кострома се мислят и изработват като изображения на млада жена. В посочените, както и в почти всички други варианти на обреда „Изнасяне на Маржена" в Чехия и Словакия фигурата се оформя като изображение на булка. Тя се облича най-често в дома и със сватбените дрехи на последната в селото едногодишна невеста, която се и включва най-активно при нейната изработка. Освен това на главата на Маржена се маркира „коса" от лен, върху която се поставят булчински венец, гердани от мъниста и разноцветни ленти от плат или хартия[10].

Изводът от изтъкнатото е, че най-важното условие за превръщане на фигурите в обект на ритуален двубой е моделирането им като женски изображения, а обозначаването им като моминski или булчински образ само конкретизира логиката на разиграваните с тях сцени на ритуален двубой.

2. Парадигматичната схема на опозиционната двойка защитници — антагонисти от посочените по-горе примери по реда на тяхното представяне изглежда така:

ЗАЩИТНИЦИ — АНТАГОНИСТИ	*ФИГУРИ*
моми — ергени	Мара Лишанка
моми и *ергени* — ергени	Иванка
моми и *невести* — *моми* и *невести*	Русалка — 1
моми — *невести*	Русалка — 2
моми — ергени	Маржена — 1
моми — ергени	Маржена — 2

С едно изключение тази схема е несиметрична, тъй като тя съдържа различия по полов и по социален белег. Несиметричността между защитници и антагонисти е функционално и семантично обусловена, в резултат на което преобладаващи при защитниците са момите, а при антагонистите са ергените. Докато преобладаването на момите като защитници съвпада с широкото им участие в обредността по принцип, то преобладаването на ергените като антагонисти е следствие на логиката на конкретния повод за тяхното включване. От друга страна, ергените и невестите се включват в групата на защитниците, а невестите и момите — в групата на антагонистите. На пръв поглед този факт изглежда противоречив, но той също е провокиран от идеята на съдържащата го ситуация. Подобен е и случаят, при който конфронтиращите се групи са еднакво съставени. Става дума за

[9] Киселинов, Г. Я. Цит. съч., 53—54.
[10] Tomeš, J. Цит. съч., 237—238, 247.

сцената на ритуален двубой, разигравана за фигурата Русалка между симетрично съставени групи от моми и невести. Не е по-различен и случаят, при който всяка една от двете „воюващи“ групи се проявява едновременно като защитник и като антагонист. Макар и по специфичен начин, този случай недвусмислено възпроизвежда логиката на разиграваната сцена, защото обект на двубой при него е също женска фигура (Русалка). Последната особеност, свързана с групите, е, че преобладаващата част от съставите им са с еднакъв социален статус (неженени). Този факт придава на отношението им симетричен характер, който се подчертава и от участието на невести едновременно в двете групи.

Изводът по повод на деятелите е, че като защитници и антагонисти те формират два типа отношения помежду си — несиметричен и симетричен. Несиметричният е по пол и отчасти по социален статус, а симетричният е по социален статус и отчасти с комбинация по пол и социален статус. Обособяването на двата типа отношения между защитниците и антагонистите се предопределя от смисъла и предназначението на ситуирания от тях двубой за женски фигури, в контекста на който момите преобладават като защитници, а ергените като антагонисти. Ето защо в крайна сметка основният тип отношение между участниците в двубоя по същество е несиметричен.

3. По-голямата част от женските фигури възпроизвеждат образа на мома, която по възраст е с право на брак. Към тези изображения би трябвало да принадлежат и представените тук варианти на фигурите Русалка и Кострома, тъй като в повечето случаи тяхното пластично оформяне съответствува предимно на женския досватбен костюм. Останалата част от женските фигури са булчински изображения. От друга страна, основните участници в обредите са всъщност момите с право на брак. Те са и преобладаващи в групите, които изработват и ситуират изображенията. Така че по формален белег (облекло и накити) по-голямата част от изображенията дублират именно момите на брачна възраст, а булчинските изображения символизират техния сватбен образ.

Стремежът на момите да опазят пластичните си олицетворения е своеобразен опит за продължаване периода на любовните им отношения или на моминството им. Участието на ергени и невести при защитата на фигурите Иванка и Русалка има същото предназначение. Символичен израз на любовните отношения между момите и ергените са разиграваните от тях пантомимични сцени пред фигурите Русалка и Кострома. Става дума за сцените, които вероятно имат еротична символика и са характеризирани от авторите на съответните описания като „разни движения“ и „телодвижения“. Още по-типична в тази връзка е и сцената на „разцелуване“ между фигурите Маржена и Марженяк. Освен това опазването на фигурите е и ответна реакция срещу насилието, което нападащите упражняват върху тях и защитниците им. Най-характерният израз на подобно реагиране е емоционалната съпротива на момите чрез оплакване и посочените начини за демонстриране на скръб при отнемане и унищожаване на фигурите Русалка и Кострома. С други думи, защитата на фигурите е символичен начин за отстояване досватбения статус на олицетворяваните от тях преобладаващи участници в двубоя. По смисъл тя е аналогична на съпротивата на младоженците и на техните родови представители при отделянето им по време на сватба[11].

Опитите на нападателите да завземат фигурите имат женитбена символика и съответствуват на сватбеното изпитание на ергените[12]. Основното

[11] Иванова, Р. Българската фолклорна сватба. С., 1984, с. 147.
[12] Пак там, 147—149.

препятствие е съпротивата на защитниците, която нападателите преодоляват по насилствен начин. Той се реализира чрез грабене, което кореспондира със спецификата на ритуалната кражба[13], „внезапно" нападение и насилствено отнемане, като по места това е съпроводено с хулене и хвърляне по фигурите на камъни и буци кал, а в повечето случаи завършва с унищожаването им по различни начини — хвърляне във вода (река или езеро), разваляне, разкъсване. Начините за отнемане на фигурите са семантично тъждествени на начините за унищожаването им, защото са действия от един семантичен ред. В контекста на разиграваната сцена те символизират победата на мъжа над жената, брачния съюз между тях, ритуалната смърт на жената по време на сватба. Условие за осъществяването на тези действия е участието на мъжа. Тук той се представя предимно от ергените. Има обаче и изключения. В единия от вариантите за завземане на фигурата Русалка участвуват моми и невести, а в другия — само невести. Включването на момите и невестите в групата на нападателите не променя по същество смисъла на разиграваната от тях сцена, защото невестите дублират ергените на базата на опита си, а момите правят същото с оглед на стремежа си към брак, към социална реализация като съпруги и майки. Така че преобладаването на ергените като антагонисти обяснява по-скоро женитбения характер на двубоя, отколкото да го прави възможна ритуална практика. Освен това ергените се включват именно по време на двубоя. Тогава е тяхното не само активно, но и първо появяване в обредите, изпълнявани с женски антропоморфни фигури. Участието на ергените като антагонисти е насочено към промяна на социалния им статус, която без наличието на момите не може да бъде реализирана. Иначе казано, без съчетаването на мъжкото и женското начало, на мъжката оплодителна сила с женската родитбена способност промяната на ергенския и моминския статус не е възможна.

Начините за отнемане и унищожаване на фигурите не се отличават само с женитбена символика, тъй като двубоят за тях съвпада или се съчетава с обреда на жертвопринасянето им. Едновременното или последователното изпълнение на двата обреда придава и жертвоприносителен смисъл на актовете за отнемане и унищожаване, които от своя страна превръщат фигурите в жертвени послания за възстановяване на равновесието в природата и в обществото или за осигуряване на аграрното и на социалното възпроизводство[14].

Изводът по отношение на третия показател — функцията, е следният. Действията на момите като преобладаващи защитници са насочени предимно към отстояване на любовния им период или на техния досватбен статус, а действията на ергените като преобладаващи антагонисти са насочени към брачно съставяне, към сватба или към едновременна промяна на моминския и на собствения им статус. Освен това действията на ергените се отличават и с жертвоприносителен характер.

* * *

В заключение може да се обобщи, че от типологична гледна точка сцената на ритуален двубой за женски антропоморфни фигури е символична практика на социалния преход. Във функционално отношение тя е симво-

[13] Миков, Л. Ритуалната кражба. — Българска етнография, 1992, № 2, 26—30.
[14] Миков, Л. Жертвоприношението на антропоморфни фигури в сезонните ритуали на европейските народи. — Българска етнография, 1991, № 3, 71—72.

личен акт за стимулиране на брачния живот, семейството, възпроизводителното начало в социума или на социалното възпроизводство по принцип. Посоченият по-горе мотив за поведението на момите не трябва да се разбира като типичен извън границите на сцената, нито пък сам за себе си по време на нейното разиграване. Поведенческото съпротивление на момите срещу „сватбената" развръзка в случая е обективно и се неутрализира от активната роля на ергените или техните дубльори. От друга страна, независимо от частичното си присъствие сцената заема важно място в славянската календарна обредност, тъй като обогатява нейното аграрно съдържание със социализираща проблематика.

АНЧО КАЛОЯНОВ

БЪЛГАРСКОТО ШАМАНСТВО ПО ДАННИ ОТ ФОЛКЛОРА

С въвеждането на рисунките-графити като пълноценни извори за средновековната ни история и култура българското шаманство получава сигурното си потвърждение. Присъствието им върху каменни блокове в основите на датирани крепостни стени и сгради от своя страна позволява причисляването към шаманската тема на сходни изображения върху преносими предмети — съдове, плочки, пластини, амулети, които достигат по време чак до XIII в.[1] От археологическите находки следва недвусмисленият извод, че през езичеството си българите са били шаманисти и че след покръстването, макар и изтикани в периферията на народната култура, са продължавали да съществуват обреди от шамански тип.

Смята се, че българското шаманство е донесено от прабългарите[2]. То се приема за тюркско наследство и от изследвачите на средновековните рисунки-графити, които използуват за своите наблюдения сходни прояви в изобразителния фолклор на средноазиатските тюркски народи. Сред тези народи шаманството се запазва живо до времето, когато възниква научният интерес към него и в описанията на шаманските свещенодействия се търси ключът към семантиката на немите изображения в нашите паметници, а това обстоятелство също допринася за едностранчивото изясняване на потеклото му. Трябва да се има предвид, че шаманисти са ираноезичните узбеки и таджики в Средна Азия, че такива са били и скито-сарматите, с които славяните са в траен досег до епохата на Великото преселение.

Съществен принос за формирането на българското шаманство и на шаманизма като негова идеология ще да е имала религиозната нагласа на завареното от славяните и прабългарите население. На Балканите все още са се съхранявали доста остатъци от езичеството, които анатемосал Шестият вселенски събор през 680 г., но в териториите, усвоени от новообразуваната българска държава, забраните не могли да влязат в сила. По същество под покровителството на българската държава езичеството на завареното население продължило да съществува в северните части на полу-

---

[1] Овчаров, Д. Български средновековни рисунки-графити. С., 1982. Към приложената в монографията таблица ще бъдат и нашите отправки за отделни изображения.

[2] Бешевлиев, В. Първобългарите. С., 1981, 83—84. Той предполага, че „маги" в израза „българите са от вярата на магите" от съчинението „Златни ливади" на арабския писател Ал Масуди от X в. означава „т. нар. шамани (тюркски „кам") у алтайските народи". С уговорки той свързва с шаманството и известието за Боян, сина на цар Симеон, и един от отговорите на папа Николай, който се отнася до обичая преди сражение да се извършват „заклинания, игри, пеяния и някакви гадания", като допуска, че титлата „колобър", позната по каменни надписи от IX в., е принадлежала на шамани в ролята на религиозни водачи на войската по време на сражение.

острова и послужило за градиво на старобългарската култура. Сред античното наследство в нашата митопоетична традиция отдавна е забелязан т. нар. „Орфеевски мотив", а фигурата на Орфей в културата на траки и на гърци се тълкува в последно време като проява на шаманизма, който им е бил познат от епохата на архаиката[3].

Българското шаманство се е развивало два века и е добивало свой облик, с който е участвувало (подобно на българската митопоетична традиция и на българското езичество) във формирането на старобългарската култура. Наличните сведения за него са многобройни и достатъчно надеждни за описанието му като самостоятелно явление. Наред с археологическите материали, историческите сведения и творбите на старата българска литература съществен принос за изучаването му може да има и българският фолклор. Привличането на фолклорни данни е оправдано и належащо, доколкото рисунките-графити с основание могат да се разглеждат като прояви на изобразителния фолклор.

В съгласие с най-общите белези на шаманството[4] фолклорният материал за него може да се групира около три основни теми — лечебни практики и пророчества, посветителни обреди и пътувания в отвъдните светове.

Шаманското обредно лекуване се разглежда като архаична форма на психотерапия и в изявена форма то се среща при нашите русалии (калушари) през Русалската неделя (или от Коледа до Богоявление). Те представляват дружина момци, водени от ватаф, с голи мечове или дрянови тояги, окичени със звънци, които при лечение на болен изпадат в екстаз под звуците на свирка. „Между българите — отбелязва Михаил Арнаудов — е разпространена вярата, че най-добри баячки и врачки ставали ония жени, които през някоя остра болест са били известно време в делириум — пренасяли се на оня свят, чрез което са придобили особена сила и дарба да врачуват."[5] И ако съдим по наблюденията му над калушарите, „пренасят се" както самите калушари в ролята на лечители, тъй и болните. В рисунка-графит (табл. 108) от Плевенско, където е засвидетелствувано ходенето на калушари, е изобразено лечението на болник от шаман. В сцената участвуват две фигури — права и легнала. Правата фигура е на гол мъж (показан е фалосът); в дясната си ръка държи палка с топка накрая — токмак, а под лявата му ръка има тъпан или дайре. Фигурата под него е облечена с къса до колената дреха, с точка на мястото на половия орган, затова може да се смята, че е жена. За принадлежността на обредното лечение на калушарите към шаманския тип свидетелствува и името им. То идва от името на тяхната

[3] Богданов, Б. Орфей и древната митология на Балканите. С., 1991, 79—91.

[4] Вж. Новик, Е. С.: 1. Шаманская мифология. — В: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, с. 638; 2. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984; Басилов, В. Н.: 1. Избранники духов. М., 1984; 2. Два варианта среднеазиатского шаманства. — Советская этнография, 1990, № 4. Според тези изследвания, в които се обобщават и наблюдения на предходниците, шаманът се отличава от другите жреци по ролята си на пътник в отвъдните светове и на посредник между съплеменниците си и духовете в състояние на екстаз. Задълженията му са били да лекува болни, да съпровожда души, да се сражава със злите духове, да осигурява сполука в поминъка и да пророчествува. Избран по наследство или по предразположение, кандидатът преминавал през посвещение и се сдобивал с атрибутите за свещенодействие: изображения на духове помощници, жезъл, тъпан или лък, кожух и корона от еленови рога. При свещенодействие шаманът биел своя тъпан, подпявал и танцувал, извършвал символични пътешествия в отвъдните светове, превърнат в елен, вълк, мечка, орел (или с помощта на зверове и птици). Тъпанът се смятал за неговия вълшебен (крилат) кон, който също можел да се превръща в лодка и лък, а жезълът му изпълнявал ролята на шаманско дърво за достигане на горния свят.

[5] Арнаудов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. С., 1972, с. 169.

тояга-жезъл, която се мисли за конче с оглед на пътуването им по време на пренасяне[6].

При изследването си на нестинарската игра върху огън М. Арнаудов търси прилики със сибирското шаманство и го открива в екстатичните състояния на участниците в нея, отделя внимание на „светия тъпан" в килията на главния нестинар („стара и груба направа"). Подобно на шаманите и нестинарите „откриват тайни, вещаят бъдещето, говорят за умрелите, препоръчват очищения и жертви за болните, след като били извън себе си. . ."[7]

При посветителните обреди избраникът за шаман боледувал и сякаш се раждал отново, „сварен" в котел и „кован" в ковачница. Освен с атрибутите за свещенодействие той се сдобивал с дух покровител, който приемал облика на любовник или съпруг. Най-пълно представя посветителния обред с намесата на дух покровител в облика на съпруга песента от сборника на Любен Каравелов, записана в Копривщица[8]: Стоян, брат на царица, отива среднощ за вода на самодивско кладенче, където се появява хубава мома самодива, окръжена от дванайсет моми, дванайсет делии със саби и дванайсет харамии с брадви; по съвет на стара бабичка (майка на момата) Стоян не бива да ѝ отказва любовта си и когато я заварва гола на кладенеца, ляга при нея; ражда им се момче, а Стоян става болярин, но за да се узакони връзката ѝ с човек, невестата самодива кара съпруга си да измоли от майка ѝ останалите от баща ѝ пръстен, кожух и „червеното гълъбче". Във варианта от Угърчин, Ловешко[9], мястото на срещата е Кунинското езеро, в което се къпят три моми змеици в облика на златокрили патици. На една от тях Стоян отнема пауновото перо и безценното камъче, двамата се венчават, но както в повечето варианти на мотива „самодива съпруга" (към него принадлежи и „Орфеевския мотив"), когато съпругът ѝ връща вълшебната дреха, за да пее и играе пред техния кум, тя изхвръква в небето. Името на селището, в землището на което е споменатото в песента езеро, идва от „куна" — 'бялка; златка'[10], дребен пъргав хищник с ценна кожа, в чийто облик, както ще видим по-нататък, се е представяла съпругата на шамана.

Темата за вълшебния лов е позната както от оброчните релефи с изображението на бога конник на траките, тъй и от няколко средновековни рисунки-графити (табл. 33, 35), затова е трудно да се открият явните следи от посветителния лов на шаманите в известната коледна песен за юнак конник, който преследва сур елен[11]. Обикнатото начало на тази песен е въпросително-алтернативна конструкция — клише, в което са застинали въпросите и отговорите на певците — участници в обреда. Някои от вариантите

---

[6] Пак там, с. 178.

[7] Арнаудов, М. Студии. . . Т. 1. С., 1971, 106—112. На с. 73 вж. възражението му срещу опита да се разпознаят нестинарски игри в известието на Никита Хониат за обявяването на въстанието от Асен и Петър в Търново. Нарочното събиране на „бесновати люде", на „много и различни луди с кръвясали и разкривени очи, с разпуснати коси и проявяващи напълно останалите неща, които правят обхванатите от зли духове", които пророкували на „висок глас", че по божия воля краят на робството е настъпил, несъмнено е разчитало на съществуваща традиция и навярно водачите на въстанието са извикали български шамани от отвъддунавските земи, където те са могли да свещенодействуват открито и непреследвани до този век.

[8] Болг. нар. песни. Собраные Любеном Каравеловым. М., 1905, № I.

[9] Народно песенно творчество от Ловешки окръг. С., 1970, с. 52. Вж. песента на с. 70, в която жителите на Кунино се обвиняват в езичество (непочитане на християнски празници).

[10] Български етимологичен речник. Т. 3. С., с. 133 — „стб. кꙋна 'бялка; златка' (Симеонов сб. 1073, Йоан Златоуст)".

[11] Българско народно творчество. Т. 5. С., 1962, 250—255. Вж. бележка за някои от публикуваните варианти на с. 611.

на тази въпросително-алтернативна конструкция притежават питането „та що ми се тътен зачу?“[12], което подсеща за шаманския тъпан-кон (особено при притежавания от ловеца „златен боздуган“ за токмак на тъпана). Към най-важните шамански атрибути е короната с еленови рога и това обстоятелство сигурно е спомогнало за подчертаното внимание към тях — често те са и единственият обект на лова. Вероятно тази песен дължи появата си на състезания-игри в по-ранен стадий на коледуването, в които преследваният е имал маска с еленови рога.

Шаманският кон-сокол стои в основата на образа на неразделните коне (или кон шестокрил) и соколи и тяхната невъзможна подялба поражда разпрата в баладата „Делба на двама братя“[13]. Към шаманския посветителен лов отвеждат и ловът на големия брат с помощници соколи, и мнимата смърт на по-малкия брат. В някои варианти на баладата братът Павел ходи „на сине езеро да си лови шатки златокрили“ (48), „пловку златокрилку“ (56), „белка златокрилка“ (53). Заместването на орела с патица или бялка (куна) подсказва схващането им като животни—помощници на шамана. Ще приведем и лазарска песен от Кюстендилско[14]: на лов в гора ясенова Данко намира на най-високото дърво „чудна зверка бела белка“, която в замяна на живота си му обещава билки за здраве, за сполука на оръжието му и за мъжко дете. Бялката (куна) в ролята на вълшебен помощник на шамана позволява да разкрием семантиката на популярна коледна песен[15], в която Павел Болярин благодарение на притежавани от него вълшебни предмети, птици и животни (златна кочия, соколи, пауни, златна видра и писана куна) забогатява и се прочува чак до царя. В по-ново време вълшебните атрибути се преосмислят от певците в членове на неговото семейство, при което съпругата куна се е превърнала в „писана икона“, но в окръжението на „видра“, „пауни“, „соколи“ първоначално вероятно то е означавало тъкмо името на животното куна (бялка).

Все във връзка с шаманското посвещение — избор на шаманско дърво в гората, на животни помощници за придвижване в горния и долния свят, и на либе покровител, може да се изтълкува лазарска песен от Чипровци[16] за войно, който, преди да отиде на война (временно отсъствие или мнима смърт при посвещението) е белязал зелен явор в гора, яребица в поле, мряна риба в Дунав и девойка от село. Сдобиването на новопосветения шаман с тъпан е разказано в хумористичната приказка[17] за приключенията на момче, което побягва с тъпана, качва се на орех, бива затворено от разбойници в буре, лови вълк за опашката (и го убива), тактува с тъпана на танцуваща мечка във воденица.

В две коледни песни от Софийско[18] даряването с кожух или обличането му е запазило съвсем същото значение, каквото има при посвещението на шамана и при приготовленията му за пътуване в отвъдните светове: на харамийски кладенец Бранковица кани две луди-млади у дома си, за да ги

[12] СбНУ, 4, с. 13, № 24, от Добричко. За въпросително-алтернативната конструкция вж. Георгиев, Н. Българската народна песен. С., 1976, 225—229.

[13] Арнаудов, М. Баладни мотиви в народната поезия: 1. Делба на двама братя. С., 1964. Вариантите се посочват по номера в приложението „Текстове на песента“.

[14] Известия на Народния етнографически музей в София — г. X—XI, с. 192.

[15] Българско народно творчество. Т. 5. С., 1962, 89—91. Вж. бележки за вариантите на с. 597.

[16] СбНУ, 15—16, с. 46, № 10, пее се на войник.

[17] СбНУ, 7, с. 190, № 2, от Устово; СбНУ, 38; Арнаудов, М.: 1. Фолклорни приноси от Родопско, с. 43, от Пашмакли; 2. Народни песни приказки от Своге, с. 33; СбНУ, 50, с. 396, № 15, от с. Тишаново, Кюстендилско.

[18] СбНУ, 5, с. 9, № 12, от Казичене; СбНУ, 44, с. 428, № 842, Бов.

дари Бранко с добра коня, зелен кожух и остра сабя, но вместо това той ги посича; конник, тръгнал към долна земя, е опасал коня си с дванайсет чула и сам той е наметнат с ален кожух, дълъг чак до черна земя.

Не само в коледните песни, но и в самото коледуване са се запазили черти от шаманските обреди. В североизточните краища водачът на коледарите, който се нарича цар, притежава обредно дръвце — „ела", подобно на кума на сватбата. Познатото ни за свещенодействията на шаманите при изгонване на зли духове съвпада с описанията на действията на „стареца" в с. Церово, Софийско[19]: „старецът" носи на главата си дървена черна маска с рога на вол, на която е закрепена цяла кожа от пръч, има и опашка на прасе, а в ръце държи боздуган от дърво и остен. В този си вид той сякаш е видян от „художника" на рисунката-графит (табл. 93—1) от Преслав, на която е изобразен шаман с големи рога, с наметало и с палка в дясната ръка, завършваща с топка накрая. Под звуците на гайда и тъпан „старецът" и „невестата" във всеки дом играят заклинателен танц — „старецът" маха боздугана и остена, като че ли иска да изгони някого.

В зависимост от целта на обреда шаманът се отправял ту в долния, ту в горния свят след предварителен подбор на необходимите му атрибути и духове помощници. Предполагаемите атрибути на българските шамани — дърво, тъпан, кожух, и помощниците с облика на птици и животни — сокол, орел, патица, кон, видра, риба, куна и др., подсказват за пътувания и в двата свята. Примерите са многобройни, но трябва да се има предвид, че фолклорните творби, които имат за тема слизане в долния свят и качване на небето, както и „посещенията" в рая, не могат да бъдат обвързани еднозначно с шаманството и шаманизма.

Ще се спрем по-подробно само на приказката за надлъгване между кьосе воденичар и хитро момче, представяна в българската фолклористика за пародия на вълшебната приказка[20]. Тя съдържа вграден в композицията разказ („лъжа") за изкачване на небето от самото момче и/или неговия баща. Достигането на небето е следствие от сътворяването на една вертикално подредена вселена: от рана върху пчела или петел израства огромен орех, върху него се появява голяма нива, която разорават и засяват с жито или просо, а след ожънването му с помощта на животно жетвар (най-често вълк) натрупват купен, „голям до небето". Бащата и/или синът се изкачва на купена, „просича" небето или го пробива с глава, надниква в горния свят и вижда, че Господ и/или „божетата" сърбат попара (кисело мляко) или ближат мед. Между посетителя и небесните обитатели се установява контакт — те споделят с него трапезата си и му дават съвет, как да се завърне на земята, защото, докато е гостувал, купенът е прибран или е паднал (вселената се е разтурила). Господ му реже „коцака" (плитката) или той сам скубе влакна от брадата си, свързва ги и по тях (или по връвчица) поема обратния път, но по средата му кладе огън, нишката прегаря и пътникът пропада. В някои варианти бащата пада върху камък и „се пръсва кост по кост", в други момчето потъва до глава в блато или в земята до кръст и се измъква оттам с помощта на животно или се самооткопава. В края на разказа на хитрото момче се появява „писмо", своеобразен документ за издържан изпит по майсторство да се лъже.

---

[19] Коледуване и коледни песни от с. Церово, Софийско, зап. Лилия Иванова през 1990 г. — Архив на катедра „Българска литература" при ВТУ „Св. св. Кирил и Методий" — Велико Търново.

[20] Парпулова, Л. Българските вълшебни приказки. С., 1978, 211—218; Рускова, Е. Поетика на смешното в българските народни приказки. С., 1987, 148—158. Вж. и бележката в „Българска народна поезия и проза" (Т. 6. С., 1982, с. 507), където е приведена библиографията за публикуваните варианти.

Хитрото момче се стреми да покаже, че умението да лъже е наследило от баща си, ездач на кон-петел, с който шета по цялата земя и по небето („оседла петело, та му се перна да шета по цялата земя"; „и по небеси и по земя одеше"). В един вариант бащата има за ездитно животно чудновата кобила — „един ден лиса и ден и половина патонога, един я води, двамина я подпират, един я бута, она цвили, та не оди, копа, та не стая", която, изглежда, е някакво обредно чучело.

Пътуването до небето в „лъжата" е същинско пътуване на шамана в горния свят. Смята се, че когато шаманът подава глава през отвора на юртата, откъдето излиза и димът, той надниква в горния свят, а до отвора той се изкачва по „шаманското" дърво или по връв[21]. При свещенодействие юртата се явява модел на вселената и надникването през отвора в средата е в съответствие с поверието за отвор в небето около Полярната звезда, където минава „световната ос".

На Балканите е познато вярването, че на определен ден от годината, най-често в нощта срещу Рождество Христово (или Богоявление), небето се отваря и който види това, ако си пожелае нещо, то веднага се сбъдва. В българския фолклор съществува анекдот[22], според който виделият отварянето на небето бил нетърпелив, сбъркал и вместо „крина жълтици" поискал „крина глава". При сбъдване на погрешно пожеланото от него той не могъл да прибере обратно главата си, която бил подал извън прозореца, за да види отварянето на небето.

„Крина глава" в анекдота, главата на пътника в „лъжата" (с нея той пробива небето, а в един вариант я отделя от тялото си, за да пробие отвор в кладенец с лед) и чудноватата кобила се пресрещат със съставките на средновековните амулети-коне, яздени от мъжка глава, която по островърхата брада се определя за шаманска[23]. Амулетите са намерени предимно в западните краища (от Видин до Прилеп), откъдето са и повечето публикувани варианти на приказката за надлъгване между кьосе воденичар и хитро момче. Ако това е вярно, то изобразеното на амулета фиксира момента, в който шаманът надниква в горния свят (подава глава) през отвора до Полярната звезда. В такъв случай кончето от амулета представлява съзвездието Малка мечка[24].

Само в един вариант на приказката с „лъжата" е посочено, че пътуването до небето е по Коледа. В останалите често се споменава, че пътникът измръзва на връщане и запалва огън. Този огън също отнася събитието към новогодишните обреди, когато изгаря дървото-бъдник. Представата за „моста от дим", който съединява отвора в небето с отвора на дома през комина, присъща на шаманистите[25], се пресреща в нашия фолклор със сакралната функция на комина в някои обреди и обичаи, което намира отражение и в песните. В някои от вариантите на разгледания вече мотив „самодива съпруга" самодивата изхвръква през комина. В епическа песен, записана от село Рельово, Самоковско[26], Рельо Шестокрили изнася из ко-

[21] Басилов, В. Н.: 1. Два варианта. . ., с. 69; 2. Избранники. . ., с. 66.

[22] Българска народна поезия и проза. Т. 6, с. 446, вж. и бележката за публикуваните варианти на с. 521.

[23] Меламед, К. Амулети-коне, яздени от мъжка глава. — В: Проблеми на българската история и култура. Т. 2. С., 1991, 219—231.

[24] Вж. поверието за две звезди (Белия и Сивия кон), които ходят по средата на небето, привързани за Железния кол (Полярната звезда) (Казахский фальклор в собрании Г. Н. Потанина. Алма-Ата, 1972, с. 52).

[25] Басилов, В. Н. Избранники. . ., 65—66.

[26] Българска народна поезия и проза. Т. 1. С., 1981, 157—169, вж. бележката за публикуваните варианти на с. 439.

мина на Великден шестима юнаци, които е пленила Арватка девойка. Замяната на Рельо Шестокрили в близък вариант на същата песен с пилекукувиче, което по влакно извежда от тъмница тридесет юнаци, още повече потвърждава шаманските черти на този епически герой[27].

Символичното пътуване на шаманите в отвъдните светове се извършвало и посредством танц, присъщ повече на ираноезичните шаманисти[28]. Танцуващ шаман с корона и жезъл е изобразен на известния релеф от Шумен, танцът е загатнат и при някои от шаманите върху рисунки-графити (табл. 30, 62, 108, 114). В разказ на Йосиф Брадати от 1740 г.[29] се описва бедняк, който почитал празника на св. Йоан Кръстител, като всяка година в нощта срещу неговия ден свирел и играел до изпотяване. В българския фолклор танцуващ персонаж е Бояна. Предимно в югозападните краища с това име е назована героинята на баладата „Свекърва клеветница“[30]: свекървата клевети снаха си пред Стоян, че цяла нощ е пяла и играла с неговите слуги или братя, и той я убива. А в песен от Банско „лудо“ приканва Бояна да тегли хорото, но тя отвръща, че не може, защото ѝ тегнат накитите. В източните краища не се среща името Бояна във вариантите на баладата „Свекърва клеветница“, но има обредно лице „буяница“ или „боян“, което е водач на лазарското хоро. Буяницата се мисли за младоженец — носи калпак и се придружава от „булка“. В края на единствената песен в обичая „сивойница“ се приканват някакви си Стоян и Боян да се уловят и да се завъртят. В песните тази връзка на Бояна/Боян с хороиграното и въртенето не може да се смята за производна единствено от водачеството ѝ в хорото „буенец“, чието название Михаил Арнаудов извежда от „буен“, „буйно хоро“[31]. За личното име Боян се предлагат две етимологии и според втората то произлиза от тюркската дума bajan 'богат', от която се извежда и средновековната титла „бан“[32]. В песенния фолклор „бан“ се среща като лично име Банко или като съставка на имената на Дан Бан, Петър Бан, Влашки Бано. Особено явни са шаманските черти при Дан Бан, който в коледните песни слиза в долна земя или се придвижва с кораб по река. Фолклорният материал показва, че и двата варианта на името — Боян и Бан, имат органично присъствие в българската култура и че зад Боян в сведението на Лиупранди от X в. стои не толкова лично име, колкото обобщеният образ на велик шаман (колобър) в епохата на преход от езичество към християнство[33].

[27] Шаманската основа на „Народното житие на Иван Рилски“ не буди съмнение при наличието на засилената семиотичност на атрибутите на светеца (тоягата, звънеца, чашата), изрично подчертана с клишето „знак за света“, а също така и на дима при срещата с цар Петър — „сякаш стълб до небето“. От шаманско тип е превръщението на душата на светеца в орел и златогръд гълъб. В светлината на епическата песен за Рельо Шестокрили става обяснима близостта между името на този герой в юнашкия епос и името на ктитора на Хрельовата кула в манастира на Иван Рилски, който преди възприемането на християнството е бил обиталище на велик шаман.

[28] Басилов, В. Н. Два варианта. . ., с. 73.

[29] Цит. по Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. С., 1965, с. 148.

[30] Българска народна поезия и проза. Т. 4. С., 1982, с. 269. Вж. и бележката за публ. варианти на с. 462 с констатацията на Ст. Бояджиева, че е „една наистина повсеместно разпространена песен“.

[31] Арнаудов, М. Очерци по български фолклор. Т. 2. С., 1969, с. 356.

[32] Български етимологичен речник. Т. 1. С., 1971, с. 71, ст. 31, вж. и Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976, с. 73.

[33] За шаманските черти в образа на Боян от „Слово о полку Игореве“ вж. Мороз, Е. Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси. — В: Фольклор и этнография. Л., 1977, 64—71. Тук се привежда и примерът с нашия Боян, а общите черти в двата образа се отдават на общите митологични представи, залегнали в тях.

Както се вижда, фолклорните данни за българското шаманство са доста красноречиви и могат да се използуват като пълноценен извор за очертаването на собствения му облик. Изучаването на наследството от българското шаманство в поетиката на фолклора и в митопоетичната традиция ще позволи множество персонажи и сюжети да придобият значенията, които им е вложил някогашният техен създател — шаманът поет. Избран за такъв не само по наследство, но и по душевна нагласа, той изживявал живота си с вдъхновено напрежение, за да може да разчете вярно посланията на Вселената към човека.

ВЕСЕЛИН ПОПОВ

ПОГРЕБЕНИЕТО-СВАТБА И ПОЕТИЧНООБРАЗНАТА МУ СИМВОЛИКА ВЪВ ФОЛКЛОРА НА СЛАВЯНСКИТЕ НАРОДИ

През X в. от н. е. арабският автор Ал-Масуди отбелязва за Древна Русия: „. . . ако някой умре неженен, то женят го след смъртта му.“[1] Десет века по-късно българският етнограф Димитър Маринов пише: „. . . ако умрелият е мома или момък, над него трябва да извършат два обреда: обредът на сватбата и обредът на смъртта.“[2] И в двата случая става дума за един и същ обичайно-обреден комплекс, за погребението на невстъпили в брак младежи или девойки, т. е. за т. нар. „погребение-сватба“.

Погребението-сватба е широко разпространено в традиционната култура на всички славянски народи. При погребението на младеж или девойка починалите се обличат в сватбени костюми (съответно като младоженец и невеста) или се украсяват с отделни елементи от тези костюми — венец, було, сватбена китка, сватбено перо, пръстен, сватбени накити; цялата погребална процесия се изгражда като сватбена процесия — с обредни лица, групи от младежи и девойки; носят се различни сватбени атрибути (сватбено дръвце, сватбено знаме, сватбени хлябове); раздават се на гроба сватбени дарове и т. н.[3]

Особен интерес представлява обстоятелството, че нерядко на гроба на починалите младежи или девойки се засажда дърво. При южните славяни (най-често при българите) това е плодно дръвче — ябълка, круша, слива

---

[1] Вж. Гаркави, А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (С половины VII века до конца X века по Р. Х.). СПб., 1870.

[2] Маринов, Д. Избрани произведения. Т. 2. С., 1984, с. 530.

[3] За южните славяни вж. Березин, Л. В. Хорватия, Славония, Далмация и Военная граница. Т. 2. СПб., 1879, с. 520; Енчев — Видьо, Ив. Стари и нови паметници в Добруджа. С., 1918, с. 48; Дробњаковић, Б. Етнологија народа југославије. Београд, 1960, с. 163; Маринов, Д. Цит. съч.; Лозанова, Г. Обичаи при смърт и погребение у южните славяни в края на XIX и началото на XX век. Дисертация. С., 1989; Вакарелски, Хр. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. С., 1990 и др.

За източните славяни вж. Терещенко, А. Быт русского народа. Ч. 3. СПб., 1848, 88—89; Чубинский, П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. 4. СПб., 1877, 701—708; Шейковский, К. Быт подолян. Т. 1. Вып. 2. Киев, 1860, с. 23; Ящуржинский, Х. Остатки язычества в погребальной обрядности малоруссов. — Этнографическое обозрение, 1898, № 3, с. 95 сл.; Гнатюк, В. Похоронні звичаї и обряди. — Етнографічний сбірник, 1912, т. 31—32, с. 339; Зеленин, Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Петроград, 1914, с. 133, 356, 468; Вып. 2, с. 960 и др. За облеклото при погребение-сватба вж. и Маслова, Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984, 92—93.

За западните славяни вж. Niederle, L. Slovanské starožitností. Oddil kul-

дюля и т. н.[4] В други случаи, макар и значително по-редки, може да се наблюдава определено свързване на погребания младеж или девойка съответно с явор и с калина. Така например при българите се среща посаждането на явор на гроба на починал младеж[5], а в българските песни под явор се погребва убитият юнак[6]. В контактните белоруско-полски зони на Полесието на гроба на умряла девойка се засажда калина[7], а в украинските песни умиращата девойка моли майка си (или дружките си) да засадят калина на гроба ѝ[8].

На преден план тук излиза въпросът за разкриване цялостната семантика на „явора" и „калината" (и двете названия са общославянски)[9] в контекста на традиционната култура на славянските народи и на тази основа вече да се търси историческа реконструкция на тяхната архаична семантика и обусловилите я първични митопоетични представи и миторитуални модели[1] .

Семантиката на „калината" в традиционната култура на славянските народи е сравнително по-ясно изразена и отразена в повече форми, а същевременно и по-сложна и диференцирана от тази на „явора". В рамките на календарните обичайно-обредни комплекси на девойките тя може да бъде представена като „девойка, на която предстои встъпване в брак". Затова и при българите обръщението към такива девойки в песните на младежите коледари е „Калино ле, калинчице!" или „Калинчице, момне ле!"[11], а доста сходни са и припевите в украинските „колядки": „Ой, калино, калино!", „Білая калинонько!" и т. н.[12] Заслужава да се отбележи и фактът, че по места в Сърбия по Коледа групи от девойки, наричани „калинарки", обикалят по къщите, пеят песни и събират дарове[13], т. е. извършват действия, аналогични на съответните обичаи на девойките при другите славянски народи.

Сходна е семантиката на „калината" и при другите календарни обичаи

---

turní. Život starých slovanů. Zaklady kulturních starožitností slovanských. D. 1. Sv. 1. Praha, 1911, 53—58; Fischer, A. Zwyczaje pogrzebowe ludu Polskiego. Lwow, 1921, 296—300; Slovenská vlastiveda. D. 2. Bratislava, 1943, 67—68; Etnografia Polski. — Przemiany kultury ludowej. T. 2, 1981, 115—116; Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, 1990, p. 74.

[4] Маринов, Д. Цит. съч., с. 530; Лозанова, Г. Цит. съч.

[5] Попов, Р. Обичаи при смърт и погребение. — В: Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. Т. 2., 1992.

[6] Dozon, O. Chansons populaires bulgares inédites. Paris, 1875, No 23.

[7] Kolberg, O. Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tance. Chełmskie. Obraz etnograficzny. T. 1. Krakow, 1890, 179—180.

[8] Костомаров, Н. Историческое значение южно-русского песенного творчества. Символика растений. — Беседа, 1872, № 8, 20—21.

[9] Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1967, с. 168; Т. 4, 1973, 541—542; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 9. М., 1983, с. 120.

[10] Вж. по-подробно: Попов, В. Историческите корени на два типа народни игри. — В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2 (под печат); Попов, В. Историческите корени на един поетичен образ у славянските народи („явор и калина"). — В: Етнология. Т. 1 (под печат).

[11] Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. С., 1974, с. 364; Калоянов, А. Добър юнак с добра коня. 152 обредни песни от с. Аспарухово, Варненско. Варна, 1986, с. 67.

[12] Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965, 326—453 и цит. лит.

[13] Кулишић, Ш., П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 163.

и обреди на девойките — например в лазарските песни на българите[14], в пролетните белоруски хороводи[15], в моминските пролетни игри при българите[16], в украинските „русални“ песни[17] и т. н. Също така „калиница“ може да се нарича и девойката, която вади пръстените при гадаенията за омъжване на Еньовден у българите[18].

Особено много данни за семантиката на „калината“ се откриват в традиционната сватба на славянските народи. Тук вече става въпрос за „девойка, превръщаща се в невеста“ в хода на сватбеното действие, т. е. преминаваща в друга социокултурна категория. Затова и съобразно с развитието на това действие по различен начин се акцентира върху една от страните на дихотомията „девойка — невеста“. При подготвителните етапи на сватбата „калината“ е все още „девойка“ — например при българите в песните на годежа или при руси и белоруси в „сговорные“ песни[19]. По същия начин в песните при засевките или подготвянето на сватбеното знаме у българите припевът е именно „Калино, девойко!“[20]. По-нататък, особено често при украинските и българските сватбени песни, образът на „калината“ все поплътно се обвързва със значение „невеста“ (впрочем самата невеста по места при българите може да се нарича „калиница“[21] — например в песните при забулването[22], при извеждане на невестата от бащината ѝ къща[23], по пътя ѝ към църквата[24], след венчавката[25], по пътя ѝ към дома на младоженеца и при посрещането ѝ там[26], на сватбената трапеза[27], при отбулването[28] и т. н. Тук не е възможно да бъдат приведени и анализирани подробно всички тези сватбени песни, но задължително трябва да се обърне внимание на същинската кулминация на сватбеното действие — брачната нощ на младоженците, и на свързаните с този момент обреди и песни. Заедно с това трябва да се отбележи и значението на „калината“ като обреден феномен в кон-

---

[14] Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — В: Избрани произведения. Т. 1. С., 1981, с. 535; Раковски, Г. С. Съчинения в четири тома. Т. 4. С., 1988, с. 441.

[15] Шейн, П. В. Белорусския народныя песни. СПб., 1974, с. 195.

[16] Кацарова, Р. Народни хора и игри. — В: Комплексна странджанска експедиция през 1955 г. С., 1957, с. 388; Маджаров, П. Филек — пролетни игри и песни от източния дял на Странджа. — Български фолклор, 5, 1979, № 3, с. 51.

[17] Гринченко, Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Т. 3. Чернигов, 1899, с. 120.

[18] Чолаков, В. Българский народен сборник. Болград, 1872, 39—40; Арнаудов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. С., 1971, с. 319; Геров, Н. Речник на българския език. Ч. 2. С., 1976, с. 339.

[19] Шейн, П. В. Цит. съч., с. 223; Шейн, П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. СПб., 1898, с. 618; Романов, Е. Р. Белорусский сборник. Т. 1. Киев, 1886, с. 26; Песни, собранныя П. В. Киреевским. Вып. 1. М., 1911, с. 131; Стоин, В. Народни песни от Тимок до Вита. С., 1928, с. 129.

[20] Стоин, В. Народни песни от Западните покрайнини. С., 1950, № 330.

[21] Арнаудов, М. Цит. съч. Т. 1, с. 337.

[22] Волков, Ф. К. Сватбарските обреди на славянските народи. — СбНУ, 4, 1891, с. 206.

[23] Славейков, Р. Български народни обичаи и вярвания. С., 1924, с. 57; Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 474.

[24] Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 267; Чолаков, В. Цит. съч., с. 24.

[25] Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 285.

[26] Веркович, Ст. Народне песме македонски Бугара. Београд, 1860, с. 228; Довнар-Запольский, М. Белорусское Полесье. Вып. 1. Киев, 1895, с. 38.

[27] Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 660; Крачковский, Ю. Быт западно-русского селянина. М., 1874, с. 32.

[28] СбНУ, 3, 1890, с. 60; Вовк, Хв. Студії з української етнографії та антропології. Прага, 1927, 275—276.

текста на сватбения комплекс (макар и данните, получени по този път, по-скоро да подпомагат по-нататъшните исторически реконструкции, отколкото да обясняват конкретната ѝ семантика в случая).

В този план интерес представлява обстоятелството, че сватбеният кравай у украинците (и в контактните южноруски и белоруски зони) се украсява с клончета от калина (с плодовете)[29], което е отразено и в съответните обредни песни при приготвянето на този обреден хляб[30]. С клончета от калина (с плодовете) се украсяват и сватбените венци у българи и украинци (отчасти и в съседните контактни зони)[31], което е отразено и в обредните песни[32]. Специално трябва да се отбележи украсата с калина на сватбеното дръвце („весільное гільце) у украинците (отчасти и при белоруси и поляци)[33], което също е отразено в редица сватбени песни[34]. Макар и по-рядко, в Украйна се среща и т. нар. „шабля" (сабя, украсена с клончета от калина, на дръжката ѝ запалена тройна свещ), която се носи от дружките на невестата и се поставя до сватбеното ѝ ложе[35]. Всъщност самата брачна нощ на младоженците при източните славяни често пъти се нарича „калина" или „калинка"[36], както и самата брачна риза на невестата[37]. Докато се подготвя леглото за младоженците и докато трае самото брачно свождане (докато младоженецът „добувае калину" според разпространения израз), дружките на невестата пеят песни, в които „калина" е символ на моминската чест[38]. Такова е значението на „калината" и в множеството песни, изпълнявани след успешното брачно свождане (т. е. ако невестата се окаже девствена), при украинците, а отчасти и при белоруси и в контактните южноруски области[39]. След установяване на девствеността на невестата на родителите ѝ се носи „настойка", украсена с клончета от калина (с плодовете), или калинов ликьор[40], а понякога и варена кокошка със същата украса[41]. Въобще в тази част от сватбата „калината" има значение на дев-

[29] Терещенко, А. Цит. съч. Ч. 2, с. 526; Смирнов, А. Народные способы заключения брака. — Юридический сборник, 1878, № 5, с. 675.

[30] Русалка Днистровая. Будим, 1837, 51—52; Весільні пісні. Кн. 1. Київ, 1982, с. 223.

[31] Маринов, Д. Народна вяра . . ., с. 89; Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 439, 676.

[32] Русалка Днистровая, с. 46; Головацкий, Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Т. 2, М., 1878, с. 629; Т. 3, с. 249; Сб.НУ, 15, 1898, с. 89; 47, 1956, с. 175; Gloger, Z., Z. Noskowski. Pieśni ludu. Krakow, 1892, p. 69.

[33] Сумцов, Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 176; Вовк, Хв. Цит. съч., с. 234; Gloger, Z., Z. Noskowski. Цит. съч., с. 69.

[34] Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, ч. 2. — СбОРЯС, т. 51. СПб., 1890, с. 298; Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 99; Haupt, Ł., J. E. Smoler. Pjesnički hornich a delnych Łužiskich Serbow. D. 2. Grymi, 1841, p. 141.

[35] Калиновский, Г. Описание свадебных украинских обрядов. — Харьковский сборник. Т. 3, 1889, с. 5; Терещенко, А. Цит. съч. Ч. 2, 512—513; Чулков, М. Д. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. М., 1786, с. 44.

[36] Шейн, П. В. Белорусския народныя песни, с. 336; Шейн, П. В. Великорусс . . ., с. 819.

[37] Весілля. Київ, 1870, с. 66; Шейн, П. В. Великорусс . . ., с. 754.

[38] Гнатюк, В. Українські весільні обряди и звичаї. — В: Материяли до українсько-русскої етнології. Т. 19—20, 1916, с. 65.

[39] Терещенко, А. Цит. съч. Ч. 2, с. 561; Шейн, П. В. Белорусские . . ., с. 304; Шейн, П. В. Великорусс . . ., с. 630; Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 451; Волков, Ф. К. Цит. съч., с. 221; Українські народні пісні, в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974, 370—371.

[40] Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 450; Волков, Ф. К. Цит. съч., с. 224; Komorovský, J. Tradična svadba u slovanov. Bratislava, 1976, p. 257.

[41] Чулков, М. Д. Цит. съч., с. 46; Терещенко, А. Цит. съч. Ч. 2, с. 526.

ственост и тя символизира брачното загубване на невинността, т. е. кулминацията на сватбата, превръщането на девойката в невеста и прехода ѝ към новата социокултурна категория.

Обобщавайки казаното дотук, семантиката на „калината“ в традиционната култура на славянските народи може да се сведе до „девойка, подготвяща се и преминаваща в категорията невеста“[42], като в различни моменти от този продължителен преходен период акцентите могат да се променят, без обаче да се изгубва основният „план на съдържанието“ — преодоляване на дихотомията „девойка — невеста“.

По аналогичен начин трябва да се потърси и семантиката на „явора“ в традиционната култура на славянските народи. В общия контекст на календарната обредност тази семантика може да се определи като „младеж, на когото предстои встъпване в брак“. С такова значение е „яворът“ в песента на сръбските „кралици“[43] или в необредното песенно творчество на западните славяни[44]. Към младежи, на които предстои брак, се изпълняват песни с припев „Зеленый явор!“ при руското „виноградье“[45] или с припев „Зялены явар!“ при белоруските „волочебные“ песни[46]. В контекста на традиционната сватба на славянските народи тази семантика вече е „младеж, превръщащ се в младоженец“, което е отразено в украинските и руските сватбени песни[47]. В тази насока потвърждения могат да се намерят и в често срещания при украинците и в съседните контактни зони песенен мотив „загуба на девственост под явор“, например при песните, изпълнявани след първата брачна нощ[48]. Или, най-общо казано, семантиката на „явора“ в традиционната култура на славянските народи може да се сведе до „младеж, подготвящ се и преминаващ в категорията на женените мъже“, като в различните моменти на този продължителен преходен период акцентите могат да се променят, без да се изгубва обаче основният „план на съдържанието“ — преодоляване на дихотомията „младеж—женен мъж“.

Оттук стават ясни както историческите корени на широко разпространените у поляци, украинци и белоруси игри от вида „Jaworowi ludzie“[49], така и значението на поетическия образ „явор и калина“ в смисъл на „младоженци“ в белоруските, украинските и полските сватбени песни[50]. В тази връзка, за да стане ясен смисълът на посаждането на явор или калина на гроба на починалите младежи или девойки, трябва да се направи опит за реконструкция на архаичната семантика на „явора“ и „калината“, а оттам вече да се търси мястото им в погребението-сватба, а в по-широк

---

[42] Оттук и названието „калина“ за най-голямата неомъжена сестра на младоженеца у българите — израз на пожелание (и задължение според традициите) да премине на свой ред към категорията „невеста“.

[43] Караџић, В. С. Српске народне пјесме. Беч, 1841, № 1, с. 114.

[44] Вж. напр. Kollár, J. Národnie zpievanky čili pisně swetske Slowaků w Uhrach. T. 2. Budin, 1834, p. 279.

[45] Бернштам, Т. А., В. А. Лапин. Виноградье — песня и обряд. — В: Русский Север. Проблемы этнографии и фольклористики. Л., 1981, с. 107.

[46] Песні народных свят і абрадаў. Мінск, 1974, 105—106.

[47] Зеленин, Д. К. Цит. съч. Вып. 1, с. 438; Головацкий, Я. Ф. Цит. съч. Т. 4, с. 274.

[48] Костомаров, Н. Цит. съч., 51—52; Українські народні пісні, с. 461; Весільні пісні. Кн. 2, 466—467; Burlasova, S. Svadebné piesne z Dačovho Lomu a ich súvis s obradom. — Slovenský narodopis, 1977, No 1, p. 35.

[49] Piasecki, E. Jaworowi ludzie. — Lud, т. 33, 1934—1935, 1—18.

[50] Терещенко, А. Цит. съч. Ч. 2, с. 561; Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 312; Bystroń, J. S. Pieśni ludowe z polskiego śląska. T. 1. Krakow, 1934, 401—402.

план — да се разкрият историческите корени и механизмът на възникването на самия поетичен образ „явор и калина".

Както бе посочено, фиксираната тук семантика на „калината" и „явора" в традиционната култура на славянските народи се реализира в дълъг период на обреден преход, включващ календарните предбрачни обичайно-обредни комплекси на младежите и девойките и сватбата.

Този общ период на обреден преход е пряко съотносим с модела на архаичните „обреди на преминаването" („rites de passage" по терминологията на А. Ван-Женеп)[51]. Съобразно с господствуващите представи в условията на архаичната култура участниците в „обредите на преминаването" умират и възкръсват за нов живот, или по-точно напускат социалната структура и усвоеното културно пространство за известно време и след изпитания — контакт с хтоничните сили, и очистване се завръщат в социума с нов социален статус[52]. В традиционната култура на славянските народи са запазени немалко следи от архаичната семантика на „калината" и „явора" именно в този план — като отражение на древни митологични представи и съответните „обреди на преминаването" в условията на архаичната култура.

Вече стана дума, че участвуващите в „обредите на преминаването" влизат във временен контакт със силите на хтоноса. Самото название „калина" произлиза от корена „kal" със значение „влажно, тъмно място"[53], т. е. средата на обитаване на хтоничните сили. Затова и калината е „самодивско дърво" у българите[54], затова и често в песните на западните славяни се споменава „калинова гора"[55] (гората като част от „дивото", вън от усвоения социум), над която залязва слънцето[56] (връзката запад — свят на мъртвите), в която отива калиновият венец, пускан от девойките на Соботка в реката[57]. Впрочем самата калина в редица песни расте именно зад реката (реката като граница между световете) — зад Дунав, във „влашка земя" и т. н.[58] Заедно с това самото забулване (було=саван, т. е. смърт)[59] се осъществява именно с помощта на клончета от калина, т. е. още веднъж се потвърждава връзката и със света на мъртвите.

Архаичната семантика на калината не се изчерпва обаче само с тази връзка, а включва и способността ѝ да осъществява прехода между световете. В това отношение особен интерес представлява епитетът „калинов мост" (граница и същевременно преход между двата основни свята в архаичната култура — на живите и на мъртвите). Девойки правят мост от калина в белоруските песни на Масляница, Троица или Ян Купала[60], в укра-

---

[51] Gennep, A. Van. Les rites de passage. Paris, 1909, 7—8.

[52] Gennep, A. Van. Цит. съч., 182—203; Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление. М., 1930, 235—240; Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, с. 56; Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 226.

[53] Этимологический словарь. . . Вып. 9, 120—121 и пос. лит.

[54] Материали за български ботаничен речник. С., 1939, с. 402.

[55] Gloger, Z., Z. Noskowski. Цит. съч., с. 24, 92; Golebiowski, L. Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwow, 1884, p. 49.

[56] Konopka, J. Pieśni ludu krakowskiego. Krakow, 1840, p. 4; Bystroń, J. S. Цит. съч., с. 63.

[57] Gloger, Z., Z. Noskowski. Цит. съч., с. 24.

[58] Чубинский, П. Цит. съч. Т .4, с. 228; Илиев, Ат. Т. Калината в българската народна поезия. — Денница, 1891, № 6, с. 272.

[59] Еремина, В. И. К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности (Невеста „в черном"). — Русский фольклор, 1987, т. 24, Л., с. 29.

[60] Романов, Е. Р. Цит. съч. Вып. 8. Вильна, 1912, с. 192; Песні народных свят . . ., с. 57, 186.

инските пролетни игри[61] или сватбени песни[62]. Особено често се среща „калиновият мост“ и в руските сватбени песни и сватбените „приговоры“[63]. Заслужава внимание и обстоятелството, че в редица случаи този „калинов мост“ може да бъде и „горящ“[64], т. е. дублиран със семантиката на огъня (граница и преход между световете), през който преминават младоженците в украинската и белоруската сватба[65].

Обяснение за сложната архаична семантика на „калината“ може да се намери в запазените следи за схващането ѝ като „световно дърво“. В сватбените песни на украинци и белоруси корените на калината са в гроб (или вода), по средата ѝ са змията или червеят, а на върха птиците[66], т. е. тя носи всички характерни белези на „световното дърво“. Оттук става ясно и защо с калина се украсява сватбеното дръвце (впрочем още преди 150 години Н. Костомаров пише, че същинското сватбено дърво е калината, изместено по-късно от елата)[67], а сватбените китки, сватбените венци (включително и венците от календарната обредност) и сватбената „шабля“ са семантично-функционални дубликати на идеята за „световното дърво“. Впрочем трябва да се отбележи, че венците, пускани по течаща вода в календарната обредност, също могат да бъдат „калинови“[68], както и самото „купальское дзерево“ у белорусите[69].

Във всички случаи като основен извод при разглеждане на архаичната семантика на калината трябва да се констатира, че тя отразява основополагащата митологема на „обредите на преминаването“ — „път—вода—огън—дърво“[70], реализирана в различни (понякога дублиращи се) варианти, които могат да бъдат изведени от представата за калината като „световно дърво“ със свое изключително важно място в миторитуалния модел на „обредите на преминаването“.

По аналогичен път трябва да се върви и при търсенето на архаичната семантика на „явора“. Налице са достатъчно данни за обвързаността на „явора“ със света на хтоноса (според българските традиционни вярвания[71] на явор се люлеят самодивите, които могат да бъдат омаяни само със „свирка яворова“[72]), като особено заслужава да се подчертаят и способностите на „явора“ да осъществява контакта и прехода между световете. Така напри-

---

[61] Zilynskyj, O. Hry a vrata a mosty v slovanském folkloru. — Slavia, 27, 1958, p. 63.

[62] Чубинский, П. Цит. съч., Т. 4, с. 257.

[63] Шейн, П. В. Великорусс . . ., с. 700; Кузнецов, А. Свадебные приговоры дружки по рукописи половины XIX столетия. — СбОРЯС, т. 72. СПб., 1902, с. 4 сл.; Соколовы, Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, 341—358; Зеленин, Д. К. Цит. съч. Вып. 1, с. 185 и др.

[64] Чулков, М. Д. Собрание разных песен. Ч. 1. СПб., 1770, с. 234; Песни, собранныя . . ., с. 151.

[65] Чулков, М. Д. Абевега . . ., с. 49; Терещенко, А. Цит. съч. Ч. 2, с. 469, 532; Шейн, П. В. Белорусские народные . . ., с. 140; Чубинский, П. Цит. съч. Т. 4, с. 428 сл.

[66] Українські народні . . ., с. 453; Романов, Е. Р. Цит. съч. Вып. 1—2, с. 361; Шейн, П. В. Великорусс . . ., с. 772.

[67] Костомаров, Н. Цит. съч., с. 183.

[68] Gloger, Z., Z. Noskowski. Цит. съч., с. 19, 24; Соболевский, А. И. Великорусския народныя песни. Т. 2. СПб., 1896, 216—220; Срв. в тази насока и известната песен при западните славяни „Proč, kalino, v struze stojíš“.

[69] Тавлай, Г. В. Белорусское Купалье. Обряд. Песня. Минск, 1986, с. 12.

[70] Седакова, О. А. Обрядовая терминология и структура погребального обряда. Автореферат. М., 1984, 40—47.

[71] Илиев, Ат. Т. Растенията от българско фолклорно гледище. — Сп. БАН. С., 1919, т. 18, с. 110.

[72] Маринов, Д. Народна вяра . . ., с. 85.

мер в една украинска сватбена песен яворово дърво лежи през Дунав[73], в друга моравска песен девойката преминава през реката в „javorovi lodi"[74], а у сърби и хървати често се среща погребването на мъртъвци в коруба от явор[75]. Обяснение за тези способности на „явора" дава запазената архаична представа за него като „световно дърво" в българските баяния[76] и украинските и белоруските сватбени песни[77] — в корените на явора живеят „бобри" или „змии", по средата „пчели", а на върха му са „птиците". Затова понякога и яворът е сватбено дръвце у поляци и съседни славянски народи[78], от явор са тоягите на русалиите[79], на явор връзват на Гергьовден при българите своите люлки момите[80] и т. н.

Изхождайки от архаичната основополагаща представа за „явора" и „калината" като „световни дървета", може да се предположи, че именно те (поне за праславянския вариант на общоиндоевропейския прототип) са били „класическите" сватбени дръвчета, осигуряващи съответно за младежи и девойки прехода между световете и в крайна сметка приобщаване към архетипа (условия за придобиване право на брак и за реализиране на това право)[81] чрез миторитуалния образ на „световното дърво" — един от основните архетипи[82]. Оттук става ясен и смисълът на посаждането на явор или калина на гроба на починалите младежи или девойки при погребението-сватба. По този начин невстъпилите в брак се приобщават към архетипа, стават пълноправни членове на социума и вече безпрепятствено могат да преминат към света на мъртвите като личности, преминали през всички задължителни степени на социализация (в случая — през сватбата). Затова и е оправдано тълкуването на дървото на гроба като сватбено дръвче[83], затова и в някои локални български практики се инсценира „сватба" между починалия и дръвчето, посадено на гроба[84].

По-особено внимание тук заслужават въпросите около схващанията за предполагаемата реинкарнация, т. е. за въплъщенията на душите на умрелите в дърветата, посадени на гроба им[85]. Всъщност основният проблем тук — доколко е съществувал „класическият" анимизъм[86] и доколко по-

[73] Головацкий, Я. Ф. Цит. съч. Т. 4, с. 644.

[74] Sušil, F. Moravské národní písně. Brno, 1859, p. 241.

[75] Чајкановић, В. Студје из религији и фолклора. — Српски етнографски зборник, № 31, Београд, 1924, с. 124 и цит. лит.

[76] Илиев, Ат. Т. Растенията от . . ., 110—111.

[77] Сумцов, Н. Ф. Цит. съч., с. 178, 183; Головацкий, Я. Ф. Цит. съч. Т. 4, 51—52.

[78] Вж. посочените примери от Fischer, A. Klon i jawor w kulturze ludu polskiego. — Zemia, **22**, 1932.

[79] Георгиева, Ив. Българска народна митология. С., 1983, с. 124.

[80] Илиев, Ат. Т. Растенията от . . ., с. 110.

[81] Элиаде, М. Космос и история. Избранные работы. М., 1987, с. 32 и сл.

[82] Вж. по-подробно Jung, K. G. O arhetipovima kolektivn nesvesnog. — Odabarana dela K. G. Junga. T. 6. Beograd, 1978.

[83] Eliade, M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale. Paris, p. 236; Schneeweis, E. Serbokroatische Volkskunde. Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961, p. 273.

[84] Кисова, А., В. Гарнизов. Нови студентски проучвания на фолклора в Михайловградско. — Български фолклор, 1983, № 1, с. 80. Срв. в тази насока и разпространения песенен мотив у украинците „посаждане калина на гроба на казак, загинал далеч от родното си място" (Костомаров, Н. Цит. съч., 20—21).

[85] Вж. Вундт, В. Миф и религия. СПб., 1910, с. 115 сл.; Пропп, В. Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле). — Советская этнография, 1934, № 1, с. 139 сл.; Зечевић, С. Култ мртвих код срба. Београд, 1982, с. 54 сл.

[86] Вж. Тайлор, Э. Б. Първобитная культура. М., 1989, с. 206 сл., а така също и трактовката на интересуващите ни случаи у Довнар-Запольский, М. Исследования и статьи. Киев, 1909, с. 356 сл.

добни схващания са повлияни от въздействието на християнството — тук не е от решаващо значение. По-важното е друго — следи от вярвания за реинкарнация или за метаморфозата, ако нещата се разглеждат в друг аспект, на мъртви младежи и девойки в дървета, израснали на гробовете им, са запазени и дори са широко разпространени в песенното творчество на славянските народи. Става въпрос преди всичко за известния мотив — разпространен и у други народи (срв. „Тристан и Изолда") — „дървета на гробовете на младеж и девойка, умрели поради нещастна любов", който е застъпен широко както в българското народно творчество[87], така и при всички други славянски народи[88]. Дърветата и растенията въобще, в които се превъплъщават или превръщат младите, могат да бъдат най-разнообразни и в различни съчетания — например „лоза и бръшлян", „топола и бор", „лоза и трендафил" и т. н. В тези варианти не се среща интересуващата ни двойка „явор и калина", но в редица случаи има по един неин представител — например „калина и шиповник", „калина и терн", „явор и ела" и т. н.[89] С оглед на изложеното дотук напълно логично изглежда предположението, че най-ранният и закономерен според архаичните представи вариант е именно „явор и калина", отразяващ необичайните случаи на смърт на двама млади, невстъпили в брак. В основата на този поетичен образ лежи вътрешното семантично единство на метафоричния мит и метонимичния обред[90], намиращи своята реализация в различни поетични форми. В хода на по-нататъшното историческо развитие при нарушаването на художествено-семантичното единство между мит, поезия и ритуал художествените образи на „явора" и „калината" — и поотделно, и като съчетания — преминават по своето естествено развитие по пътя на „собствено поетическото" творчество и художествени закони. При всички случаи остава несъмнена тясната връзка и приемствеността между изначалните митопоетични образи и стадиално значително по-късните художествено-поетични форми в традиционните балади на славянските народи[91], а оттам и с „авторската" поезия, която може буквално да преоткрие изначалния семантичен пълнеж на една древна миторитуална практика[92].

---

[87] Вж. Българска народна поезия и проза. Т. 4. Народни балади. Съст. и ред. Ст. Бояджиева. С., 1982, 195—197 и посочените всички регистрирани български варианти там.

[88] Костомаров, Н. Цит. съч., с. 11, 20—21; Караџић, В. С. Цит. съч. Кн. 1, 342—345; Кулиш, П. Записки о Южной Руси. Т. 2. СПб., 1857, 20—22; Vraz, S. Narodne pesni ilirske. Zagreb, 1839, p. 123; Štur, L. O národních písních a pověstech plemen slovanských. Praha, 1853, p. 51; Sobotka, P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písnich, pověstech, bájích, obřadech a pověrach slovanských. Přispěvek k slovanské symbolice. Praha, 1879, 16—18 и пос. лит.

[89] Костомаров, Н. Цит. съч., 20—21; Стоин, В. Народни песни от Тимок до Вита. . ., с. 689; Бончев, Н. Сборник от български народни песни. Варна, 1884, № 117; Примовски, В. Ела се вие, превива. С., 1952, с. 103..

[90] Вж. Мелетинский, Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986, 14—15.

[91] Тук не се вземат предвид някои несполучливи опити да се отричат архаичните основи на народната поезия и тя да се интерпретира единствено като художествено творчество — вж. напр. Зилинский, О. Психологический параллелизм и его место в развитии песенного стиля. — Slavia, т. 32, 1963, 70—84; Колпакова, Н. П. Русская народная бытовая песня. М. — Л., 1962, с. 205 сл.

[92] Твърде интересен пример в това отношение е баладата „Неразделни" на П. П. Славейков, където дърветата на гробовете на двамата влюбени са именно „явор" и „калина"-

ЕЛЕНА МАРУШИАКОВА

НЯКОИ АСПЕКТИ НА ИНДИВИДУАЛНАТА И ГРУПОВАТА НОМИНАЦИЯ ПРИ СЛАВЯНСКИТЕ НАРОДИ

Различните славянски народи в съвременността се отличават с неднакви антропонимични системи, с различни правила на номинация, което е свързано с особеностите на историческата им съдба и развитие. Най-много реликти от древната праславянска номинация се намират в антропонимията на южните славяни. Съхранявана чрез механизмите на традицията до началото на нашия век, тя пряко кореспондира и в редица случаи е напълно идентична с номинацията на източните славяни в периода до края на XVII в., когато са започнали да преобладават имена, съответстващи на православния календар[1]. Сведенията за подобни праславянски имена при западните славяни са по-оскъдни и доколкото може да се съди по изворите, те са били използувани докъм XII—XIII в.[2]

При отделните славянски народи старославянските имена са отмрели по различно време, елементите на номинацията им имат различно времево и пространствено измерение. Въпреки това правилата за даване на име, формите, функциите и смисълът на древните славянски имена са идентични, а разликите са само в детайлите. Оправданието за синхронно разглеждане на несъвпадащите хронологически и локални явления е в конкретния исторически тип на традиционната култура, която е била типична за отделните славянски народи в различни исторически периоди и която съхранява в себе си редица характерни белези и явления на древнославянската култура[3].

Запазването на старинни форми на лични имена и правилата на номинацията са били възможни поради традицията, според която името на детето трябва да повтаря името на дядото, на кръстниците или на родителите му. При южните славяни допълнителни фактори, подпомогнали запазването на архаичните форми на номинацията, са били патриархалността на семейната организация, значителната толерантност на православната църква, относителната изолираност на даден район.

При всички славянски народи в по-голяма или в по-малка степен се спазва традицията детето да получава името си от кръстниците, като се подновява името на прародителите, на кръстниците или на родителите. Вероятно този обичай е трансформирана праславянска норма. Трудно е

---

[1] Никонов, В. А. Имя и общество. М., 1974, с. 28.

[2] Majtán, M.: 1. Najstaršie slovenské vlastné mená. — Studia Academica Slovaca, 5, Bratislava, 1976, 105—207; 2. Dedičstvo praslovančiny v najstarších slovenských vlastných menách. — Jazykovedné štúdie, 14, 1977, 193—206; Brückner, A. Dzieje kultury Polskiej. T. 1. Kraków, 1931, 219—259.

[3] Попов, В. Българската традиционна народна култура. — Векове, 1990, № 3.

да се каже кой от посочените три варианта на традицията за даване на име е по-старинен. Съществува предположение, че на определен стадий от развитието на славяните дядото и бабата са били и кръстници на детето, което се свързва със семейната екзогамия[4]. Известна е хипотезата, че кумството е продължение на авункулата в новите условия на къснородовата или неродовата общност, т. е. че първоначално чичото и лелята са били законни кръстници на детето. Традицията на наименование според родителите, срещаща се при западните славяни, вероятно е по-късна, но смисълът на подобна номинация във всички случаи е еднакъв. Чрез присъждането на определено име, което повтаря името на друг човек от дадена общност, детето се поставя в определена връзка с него, а чрез него и с целия колектив, така че „името е идентификационен знак, който съгласно с определени правила потвърждава принадлежността на наречения индивид към определена обществена група". Затова „невъзможно е да се дефинира собствено име по друг начин освен като средство за установяване на определена позиция в системата от няколко измерения"[5]. В първобитнообщинния строй, а покъсно и през Средновековието личността сама по себе си няма стойност, човекът става ценен само във връзка с колектива. Даването на определено име (все едно на кого ще е то) се равнява на приемането на детето в родова, по-късно семейна или по-широка общност и има смисъла, присъщ на други рецепционни обичаи и обреди[6].

Традицията да се нарича детето на името на някого е същевременно и отражение на досега запазеното по места вярване, че с името се пренасят и способностите на човека, че името въздействува върху съдбата на детето и което е най-важно, в името е и продължението на живота на човека. Затова например в България се казва „имам си име, всеки трябва да си има име" или, с други думи, всеки човек трябва да предаде името си на следващото поколение, след всеки човек трябва да остане дете, наречено с неговото име. Нито едно име не бива да отпадне от именния фонд и да бъде забравено. Затова няма по-голямо нещастие за българина от това да умре и да не остави след себе си човек със своето име. В Словакия смятат, че е необходимо първото дете да носи името на баща си, а в Русия вярват, че от името зависи как ще живее детето — дали ще е щастливо, нещастно, весело, добро или лошо[7]. В съответствие с този принцип в по-късни времена на децата са били давани имена на светци с цел да бъде осъществена връзка със светеца, чието име осигурява защита на носителя му, и по този начин се въздействува положително върху съдбата му. В наше време по тази логика нерядко на децата се дават имена на любими герои, артисти и пр. с желание детето да прилича на тях по външен вид или по характер.

И досега при различните славянски народи е запазена вярата в това, че носителите на едно и също име са свързани — имат не само подобен характер, но и сходна съдба. И щом като съдбата на съименниците е аналогична, логичен е и изводът за необходимостта да бъдат табуизирани имената на мъртвите. Затова например в България строго е забранено да се споменава името на умрелия и го наричат описателно „смъртник, сиромах, завалия". При българите, сърбите, словаците, поляците и руснаците е отбелязано поверие, че не бива да се кръщава на името на умрял[8] по съ-

[4] Генчев, Ст. Кумството у българите. — Изв. Етногр. институт и музей, 15, 1974, с. 100 и цит. литература.

[5] Lévi-Strauss, C. Myšlení přírodních národu. Praha, 1971, p. 250, 259.

[6] Bystroń, J. S. Słowiańske obzedy rodzinne. Kraków, 1916, p. 76.

[7] Этнографическое обозрение. М., 1906, т. 70—71, с. 233.

[8] Bystroń, J. S. Цит. съч., с. 129; Belař, F. Zvyky a povery pri narození dítka v okolí Trnavy. — Národopisný věst, československ., 19.

щата логика, по която бременната не бива да ходи на погребение, да гледа мъртвец и т. н. от опасение, че и новороденото може да умре. В България, ако в едно семейство не успеят да подновят името на кръстника (на бабата или на дядото), докато е жив, често с това име се назовава дете, родено второ след смъртта му, т. е. между смъртта на кръстника и съименника му трябва да стои дете с друго, най-често апотропейно име. То, както и времето, което е минало, неутрализират евентуалните негативни въздействия. Така мъртвите, които биха могли да бъдат опасни, губят земната си същност, изразена посредством името им[9]. По този начин имената на умрелите, макар и временно табуизирани, не излизат от употреба и именният фонд се поддържа и непрекъснато се подновява. Известна е и обратната практика (напр. в Словакия) — детето с изключение на първородното получава името на последния умрял член от семейството[10].

В Русия при раждането на дете, което не показва признаци на живот, се избира специално име, за да оцелее. Жените, присъствуващи при раждането, казват имената на умрелите, а после и на живите родственици, докато детето не се обади. Името, при изричане на което детето заплаква, става негово. Новороденото като че ли само си избира най-подходящото име, изразяващо същността му[11], което предопределя съдбата му и намира вероятен защитник сред предците. В България в семействата, в които децата умират, кръщават новороденото на името на майката или на бащата (което нарушава традиционната норма) и вярват, че в такъв случай детето ще остане живо. Но в резултат на това родителят, чието име получава детето, може да се разболее и дори да умре. Да дадеш на детето името си, се смята рисковано за живота и съдбата на дарителя[12].

Всички приведени примери за номинацията на детето в чест на някого имат една и съща цел — имената са символи на мястото в обществото, което не бива да остава празно, трябва да бъде постоянно заето, за да бъде осигурена приемствеността в социума.

В потвърждение на факта, че наименованието на детето отбелязва включването му в определена група, както и на предшествуващата констатация, че носителите на едно и също име са свързани помежду си, служи и обичаят да се дават на децата еднакви имена (напр. в Русия от XVII в.: „Наумка има деца — Ивашко на 17 години, Ивашко на 15 години, Ивашко на 11 години“, или от Полша — краковският каноник Ян Длугош е имал еднакво име със своите 10 братя)[13]. Подобен обичай и досега е жив в паметта на южните славяни — например в България доскоро близнаците са получавали еднакви имена или подобни (с един корен).

За унификацията на имената на най-близките роднини и на децата изобщо, както и за тяхното обобщаващо групово значение говори и широкото използуване в миналото на т. нар. „поредни имена“. Най-пълни сведения за това има при източните[14], а частично и при южните славяни[15]. От поредните имена най-дълго са се запазили тези, които са давани на първите деца в семейството. В България и в Сърбия те се срещат и до днес. Явно

[9] Мизов, Н. Тайната на личното име. С., 1975, с. 41.

[10] Vajnory. Vlastivedná monografia. Bratislava, 1978, p. 170.

[11] Куликовский, Г. И. Похоронные обряды Обонежского края. — Этнографическое обозрение, 4, 1890, т. II, 1, с. 50.

[12] Илчев, С. Български именник. Речник на личните и фамилните имена у българите. С., 1971, с. 17.

[13] Никонов, В. А. Цит. съч., с. 12.

[14] Селищев, А. М. Избранные труды. М., 1968, с. 108.

[15] Илчев, С. Цит. съч.; Грковић, Г. Черник личних имен код Срба. Београд, 1977.

явлението е свързано с особеното място, което първородното дете е имало в семейството и в общността, както и в обредната система. Последното дете е имало също по-специфично положение в семейството и в обредния живот, обаче тези имена са запазени главно в старите извори или като понятия (напр. изтърсак, малец).

Подобни на поредните имена са и широко разпространените при всички славяни имена по референционни родствени термини, записани главно при южните и източните славяни, но срещани и в изворите на западните славяни[16] (Внук, Дедило, Дедбор, Дедонь, Дружба, Пасынок, Драгинко, Лала, Нано и др.).

Като потвърждение на унификацията на имената на пълноправните членове на обществото служи и обратният пример — извънбрачните деца (т. е. стоящите извън социума) получават необичайни, несрещани в общността имена, те нямат съименници и по този начин явно се отделят от останалите[17].

При славяните широко е наблюдавано и сменянето на имената, съпроводено с табуизиране на старото име, при промяна в статуса на личността като знаков израз на новите корелации със социума. Така например омъжената жена не само че престава да се обръща към новите си родственици със собствените им имена, но всъщност губи и собственото си име. Всички започват да се обръщат към нея с името на мъжа ѝ с определено окончание — Иваница, Петровица, Василиха, Николиха и т. н. По същия начин и възрастната, но неомъжена жена започва след привършване на моминството да бъде наричана поновому — с бащиното ѝ име: Артемьевна, Петровна и под. Ясно е, че както децата, така и възрастните жени образуват особени групировки, отличаващи се по имената. В случая преходът от „автонима" (истинското име) към „текнонима" (обозначение, изразяващо отношение към някого) представлява преход от определена обществена група в друга[18].

Всяка смяна на името сигнализира за наличие на определен преход. При всички славяни съществуват документирани в извори случаи на смяна на името при заплаха от смърт и при болест. Такава смяна означава и смяна на идентичността. Тя е необходима не само, както най-често се твърди, за измама на злите сили, а по-скоро за цялостна промяна на съдбата. Стремежът да се въздействува върху съдбата посредством името е в основата и на обичайната практика да се крие името до кръщаването му, а в особени случаи и до по-късно. Но и преди да получи първото си име, новороденото не е без име — то бива наричано с груповото название (напр. в България — Голчо, Шумчо, Сурчо). При даване и смяна на името обаче също не се постъпва произволно. Освен имена на роднини или кръстници съществува допустим брой от имена, които да осигурят приятен външен вид и положителни психически и физически качества на детето, и „предопределени" имена, т. е. имена, с които детето се ражда, и те му предопределят съответно съдбата. При смяна на името също се избира между имена, свързани с конкретен повод (Найден, Продан), с митологични представи (Вук, Вълчан, Волк) или с различни видове магии (апотропейна — Желязко, Жегало, Гвозд, Живот, Камен, Живко, Здравко и под.).

Между тези имена особено място заемат южнославянските, които сами по себе си съдържат магическа сила (напр. Станка, Стояна). Децата полу-

[16] Majtán, M. Цит. съч.; Brückner, A. Цит. съч.

[17] Bartoš, F. Deset rozprav lidupisných. Olomous, 1906, p. 43; Zečevič, S. Vnebračno dete u vjerovaniu severoistočne Srbije. — Glasnik etnografiskog institutu, 1961—1966. Beograd, 11—15, 1969, 119—141.

[18] Lévi-Strauss, G. Цит. съч., 264—265.

чават тези имена, за да не умрат, но те не само ги предпазват, но и задължават носителите им да участвуват в определени обреди, което често носи и опасност за тях, като: предпазване на децата от смърт, осигуряване на трайността на постройките и т. н.

Именният фонд при славяните се отличава с две характерни черти: постоянство, основаващо се на наследствената антропонимия, групов характер на имената, богатство и вариантност, които са обусловени главно от мирогледни представи. Богатството на именния фонд говори за това, че човекът има относителна свобода при избиране на дадено име, като спазва определени правила, утвърдени от традицията.

Старославянската общност, както и всяка друга организирана общност, разпределя и класифицира членовете си във връзка с редица признаци, т. е. в номинацията на славяните съществува определена класификационна схема. Членовете на старославянския колектив се делят съобразно с особеностите на раждането им — законни и незаконни деца, кръщавани и некръщавани; в съответствие с реда на раждането в семейството; според дните на седмицата, когато те са родени (т. е. според това, дали са носители на щастливо, или нещастно предназначение); според магическите способности, с които се раждат или които след това ще придобият благодарение на името си; в съответствие със социалните взаимоотношения (омъжени жени, възрастни, но неомъжени жени, родствен кръг). Това са части от класификационната именна схема на древните славяни, добре документирани в изводите.

В архаичните традиции на други етноси намираме по-голямо множество номинации — тайни и явни имена, големи и малки, възрастови и социални, инициационни, сватбени, професионални, зимни, летни и др. Въз основа на изводите и главно по запазени реликти в етнографския и фолклорния материал може да бъде направено предположението, че в миналото на славяните подобни обществени групи, които са се отличавали и чрез имената, са били по-голямо число, отколкото сме изброили по-горе.

Резонно е предположението, че всички инициационни обреди, всички преходни периоди в живота на човека са били свързани със смяна на името или с приемане на ново име. Вече споменахме за наличието на много имена при малките деца, давани им по време на раждането и по-късно при въвеждането им в общността, отразено в изворите. Вероятно в далечното минало и при прехода от групата на децата в групата на младежите е следвала смяна на името. Косвени свидетелства за това са обредите на приемането в младежки организации (отделно за момчета, отделно за момичета) в Словакия, Украйна, Моравия и при лужишките сърби. В паметта на информаторите са запазени само общите названия на групи младежи („паробци", „децковия", „парубки", „хаса") и момичета („диевки", „панни", „дивочки") и на техните водачи („старек", „први парубок", „атаман" и др.), както на някои места и наименованията на кандидатите за приемане в тези съюзи („пинташи")[19]. Подобен характер има и полският обред на приемането на младежите „фрицовини". Тук момчетата, които още не са преминали инициационен обред, са наричани „смаркач" или „козицка", а след прехода — „фриц" или „вилк"[20]. При източните и южните славяни преходът от групата на децата в групата на младежите е обвър-

[19] Majtán, M., M. Majtánová. K problematike mládeneckých organizácií na Slovensku. — Slovenský národopis, 3, XV, 1967, p. 456.

[20] Wieruszewska, M. Obrzedy recepcyjne wieku dojrzałego w Belchatowskiem. — Łodzkie studia etnograficzne, 8, 1966, 31—37.

зан с календарната обредност, като са запазени (за разлика от западните славяни) главно обредите, свързани с приемането на момичетата. Така например в България момичетата се смятат за полово зрели, след като участвуват в обредите „Лазаруване“ и „Кумичене“, като получават общото название „лазарки“, а водещата ги — „кума, калимана“[21]. При сърбите подобен обред е „Кралици“ и груповото название на момичетата е „кралици“. При украинците такъв обред е „Корунуманья“, при руснаците и белорусите преходът в групата на зрелите моми се осъществява на Семик чрез обреда „Кумление“[22]. Аналогичен на този обред при западните славяни е „играта на крале“, или т. нар. „турични крале“.

Остава въпросът, какъв е бил първоначалният вид на тези инициационни обреди — дали приемането в групата на младежите е бил един обред, календарно обвързан (лазарки, кралици, игра на крале), който е бил свързан с младежко кръщаване, или това са били два обреда, от които единият е запазен по-добре при южните и отчасти при източните славяни, а вторият — при западните. Може би само пролетният обред („Турици“ при западните славяни, Лазаровден при българите) е бил старославянски, а младежките кръщавания при западните славяни да са резултат на чужди влияния. В това отношение са възможни различни хипотези. В нашия случай от значение е фактът, че преходът от групата на децата в общността на младежите е изразен и терминологически чрез групово име. Не е съвсем ясно дали след приемането на групово име не е следвала и промяна на индивидуалното име на членовете на младежките организации, за което като че ли говорят понятията „кума“, „кръстник“ и др., както и някои фолклорни текстове[23].

В рамките на поставяне на хипотези може да бъде зададен още един въпрос — дали двойният инициален обред не е водил към това първо групата да получи груповото си име при единия обред, а при втория — и новото индивидуално име от избраните младежки кръстници. Това предположение непряко се подкрепя от факта, че например в България първо се осъществява обредът „Лазаруване“, а на следващия ден се избира кумата (кумичене) или че в Словакия през определен исторически период са съществували паралелно „турични крале“ и младежки организации и младежкото кръщаване. Споменатите групови имена — лазарки, кралици и пр., са важали като правило една година, след това обикновено идва следващият преход — подготовка за сватба, и сетне самата сватба със съответните промени в номинацията, за които вече стана дума.

Отражение на традицията да се променя името при прехода от една обществена група в друга намираме и в по-късен период и при други случаи. Като пример е достатъчно да се спомене шеговитата промяна на името при някои професионални сдружения (еснафи, цехове)[24] или в някои религиозни организации (напр. католическа бирмация, когато личността получава още едно християнско име).

Както се вижда от всички казано, не само в родовото общество, но и през Средновековието името не се е разбирало като външен знак на личността, а е било неделима същност на човека, обаче при това не е било само собственост на отделната личност, а на органичната група, към която той е при-

[21] Маринов, Д. Избрани произведения. Т. 1. С., 1981, с. 530 сл., 544 сл.

[22] Соколова, В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. М., 1979, с. 194 сл.

[23] Кузманова, В. Лазаруването в Сандански и общобългарското лазаруване. — В: Единство на българската фолклорна традиция. С., 1989, с. 266.

[24] Horváthová, E. Remeselnícke zvyky v Kežmarku na počiatku minulého storočia. — Acta ethnologica Slovaca, 1, Bratislava, 1974, 123—134.

надлежал[25]. Постоянството, еднообразието и груповият характер на имената се основават на мирогледа на техните носители. Във връзка с това подходящо прозвучава мисълта на Тейлър, казана по друг повод: „Постоянството, еднообразието — канонът, от какъвто и да било вид не създават само представата за общ произход, но също и мисълта, че създанията, на които до такава степен липсва индивидуална оригиналност и които са снабдени с до такава степен стриктно премерени свойства (. . .) не са никакви самостоятелни фактори, действията на които зависят от собствения им избор, а по-скоро са копия на някакъв общ образец."[26] Народното разбиране за постоянство, непромененост и щастие на цялата общност е в повтарянето и в наподобяването на образци и традиции, проверени от много поколения. Пример за подобни възгледи и убеждения са и славянската номинация и запазените и до днес нейни реликти.

[25] Гуревич, А. Я. Категории средневековной культуры. М., 1984, с. 199, 323.
[26] Tylor, E. B. Primitive Culture. T. 2. London, 1871.

ВИТКА ТОШКОВА

ДИПЛОМАЦИЯТА НА САЩ ЗА СЛАВЯНСКОТО ЕДИНСТВО ПРЕЗ ВТОРАТА СВЕТОВНА ВОЙНА

Възраждането на идеята за славянско сътрудничество в годините на второто масово човешко кръвопролитие се обяснява най-често с необходимостта да се спаси славянството от унищожителния поход на Хитлер[1]. Действително в „сатанинската библия" на фюрера „Mein Kampf" се съдържат откровения за омразата към чехите, които заплашвали Австрия със славянизация (въвежда дори термина „чехизация")[2]. И в многобройните си речи пламенният пропагандатор на нацизма внушава, че за да бъде Германия силна, трябва да е „расово чиста". Той проповядва упорито, че бъдещето на германския народ е немислимо без завладяването на „жизнено пространство" на Изток, където в продължение на столетия обитава „непълноценната славянска раса". Пропагандната канонада мотивира замисъла за „нов ред" с намерението да се подчини Европа и да се заличат „нежелателните елементи" — евреи и славяни — и преди всичко тяхната интелигенция[3].

Изпълнението на програмата за настаняването в източноевропейските територии след 1. IX. 1939 г. се провежда било с бруталната сила на оръжието, било с дипломатически натиск, за да се притъпи недоверието у бъдещите балкански сателити. От значение е също да не се всяват прибързано съмнения у претенциозния съветски партньор, подписал пакт за ненападение на 23 август. Важно е да се разсее и подозрителността на неутралните държави.

Резултатите от настъплението са обагрени с кръвта на поляците. Налице е и специфичен подход при прилагането на нацистката геополитическа доктрина, изразен в създаването на марионетни славянски държавици и след разпокъсването на Чехословакия (март 1939 г.), и впоследствие при ликвидирането на Югославия (април 1941 г.). Такива са Словакия, Независимата хърватска държава и Сърбия. Сред повече претенденти са разпределени Словения и Македония. Властта си над тези дребни страни, населени с „Untermenschen" [получовеци], т. е. славяни, „Великият райх"

[1] Колейка, Й. Славянские программы и идея славянской солидарности в XIX и XX веках. Прага, 1964, 150—156; Горбунов, Т. С. Единение славянских народов в годы второй мировой войны. — В: Вторая мировая война. Книга вторая: Военное искусство. М., 1966, 210—211; Шольц, Я. Идея славянской общности и антифашистское движение в Словакии. — В: Вторая мировая война. Книга третья: Движение сопротивления в Европе. М., 1966, 302—305; Lavrin, J. Russia, Slavdom and the Western World. London, 1969, 164-169, etc.

[2] Hitler, A. Mein Kampf. Translated by Ralph Manheim. Boston, 1971, p. 15, 38, 93, 95, 636.

[3] Shirer, W. L. The Rise and Fall of the Third Reich. A History of Nazi Germany. Greenwich, Conn., 1960, p. 580, 1223.

упражнява дозирано жестоко. Степента зависи от услугите, които те предлагат, от стратегическата важност, от готовността да се докаже неславянският произход. Във всеки случай повод за градацията на унижението е и неспособността на вермахта да изпълнява окупационни функции навсякъде. А перспективата да се противопостави единен славянски фронт срещу експанзията на Германия в този невралгичен за бъдещите операции регион е нежелана[4].

Позицията на Москва към споделения отчасти антиславянски марш е също деликатна. Въобще времето след ултимативното присъединяване на Бесарабия и Северна Буковина (лятото на 1940 г.) се определя от някои автори като „най-трудния" и може би „най-трагичен" период в съветската външна политика[5]. Към края на 1940 г. става очевидно, че сключеният германо-съветски пакт е само „къс хартия". Берлин хладнокръвно се обвързва с антисъветски споразумения, предоставя антисъветски гаранции, непрекъснато лишава от влияние Съветския съюз. Безпардонно се нарушава и клаузата за „взаимните консултации". Демонстративно се пренебрегва мнението на Кремъл. Ала и напъните на Москва да защити присъствието си на Балканите са твърде непохватни, за да променят съотношението между растящите успехи на германската дипломация и провалите на съветската. Настъплението на Вилхелмщрасе да осигури повече участници в създадената през септември 1940 г. тристранна коалиция, макар и не всякога според нацисткото разписание, увеличава преимуществата на Третия райх и причинява огромна загуба на престиж за СССР. Декларациите на неодобрение, които съветското ръководство публикува при всеки сполучлив берлински демарш на Балканите, предизвикват ироничната турска забележка, че Русия ще се радва, ако Турция окаже „твърд отпор", но от самата нея „не би трябвало да се очаква помощ"[6]. Подобен стил на маневриране пред опасността от фатална конфронтация с Германия е приложен и към непокорната Югославия[7].

Неимоверните усилия на съветското ръководство не успяват да умиротворят Хитлер. Дългоочакваната германо-съветска война започва. Идва времето на битката за спасението на Отечеството, в която славянската взаимопомощ влиза задължително в арсенала на съветската външна политика. Идеята за единството на славянските народи в борбата срещу фашизма получава нови измерения. В тях прагматизмът на „руския национализъм" се съчетава с искрения стремеж на славянството да оцелее чрез победа над Германия[8].

Оценявани критично, инициативата за организирането на Всеславянски комитет в Москва през август 1941 г. и проведеният Първи всеславянски митинг (10 август) са необходими, но според някои автори позакъснели прояви на славянското движение за спиране на хитлеристкото настъпление. Отсъствието на ефикасни действия в защита на славянството до юни 1941 г. се обяснява с намерението на Кремъл да следва „руска", но не и „антифашистка или панславянска политика". Затова не било изразено и „най-слабо съчувствие към чехите и поляците, страдащи под германска окупация"[9].

[4] Orlow, D. The Nazis in the Balkans. A Case Study of Totalitarian Politics. University of Pittsburgh Press, 1968, 105—111.

[5] Dallin, D. J. Soviet Russia's Foreign Policy 1939—1942. New Haven, 1947, p. 361.

[6] Пак там, с. 363.

[7] Пак там, 301—305.

[8] Kohn, H. Pan-Slavism. Its History and Ideology. New York, 1953, 291-302; LaFeber, W. America, Russia, and the Cold War 1945-1980. New York, 1980, p. 19, 21.

[9] Kohn, H. Цит. съч., с. 291.

Съществува и друга интерпретация на съветското поведение: Москва издига най-напред апела за „общ фронт срещу Хитлер"; обратът в съветската външна политика настъпва през 1939 г. поради нежеланието на западните демокрации и техните източноевропейски почитатели да изградят общо надеждна отбранителна линия; Варшава се опасявала, че ако допусне съветски войски да влязат в Полша, те ще останат завинаги[10].

Тезата, която обединява част от изследователите съветолози, е, че след 22 юни 1941 г. Кремъл подменя съзнателно „интернационализма" с „патриотизъм" и „национализъм" като пропагандни директиви[11]. Някои учени тълкуват като плод на реализъм и вярно чувство за перспектива отхвърлянето на „панславизма"[12].

Принципите, които определят текущата и ще влияят върху бъдещата политика на съветската държава, се дискутират по редица причини професионално и в САЩ още по време на войната.

Конкретните прояви на движението за славянско единство след поставянето му в рамките на възникналия в Москва Всеславянски комитет напускат границите на Стария континент. Спонтанни или дирижирани, демонстрациите на славянското сътрудничество сред десетмилионното население от славянски произход в САЩ предлагат действия в подкрепа на военните усилия на Белия дом за разгрома на нацистка Германия и получават заслужено признание от президента Ф. Д. Рузвелт, от сенатори — убедени привърженици на взаимодействието със СССР, от висши служители в американската администрация[13].

Многократно повтаряната фраза на американския президент „Америка се гордее със своите граждани от славянски произход" създава самочувствие у организаторите на Славянския комитет в Детройт (октомври 1941 г.); те правят и следващата крачка, като след призива на Москва свикват първия американски Славянски конгрес през април 1942 г.[14] Безспорният патриотизъм на американските славяни е оценен положително и от държавния секретар К. Хъл в началото на 1942 г.[15]

Но „руските експерти" в Държавния департамент, в Отдела за изследвания и анализи към Управлението на стратегическите служби[16], оглавявано от У. Донован, и в Управлението за военна информация[17] не откъсват проблема за славянското сътрудничество от съдържанието на съветската външна политика с нейните непосредствени и далечни цели. Темата за славянското участие в унищожаването на нацистка Германия се включва в дипломатическия диалог между Вашингтон и Москва и често попада в неприятния за американската дипломация раздел за „сферите на влияние" и териториалните придобивки[18]. И тъй като в пределите на САЩ дейността на Славянския конгрес мобилизира за различни помощни и производствени инициативи искрените труженици за победата над Третия райх, апелът им за откриване на Втори фронт още през 1942 г. създава сериозни неудобства. При това в историята на американо-съветските отношения има немал-

[10] Lavrin, J. Цит. съч., 166—168.
[11] Kohn, H. Цит. съч., 292—293.
[12] Lavrin, J. Цит. съч., 166—167.
[13] Пиринski, Г. Какво видях и преживях в Америка. С., 1985, 132—140; Altankov, N. G. The Bulgarian—Americans. Palo Alto, Calif., 65—68.
[14] Пак там, 135—138.
[15] Пак там, с. 137.
[16] Office of Strategic Services.
[17] Office of War Information.
[18] Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers. 1942. Vol. 3. Europe. Washington, 1961, 444—451.

ко неприятни моменти. Далеч от блестящи до 1. IX. 1939 г., те достигат своя „залез“ по време на съветско-финландската война. Продължението им през 1940 г. е обременено от включването на балтийските държави в СССР. Протестът е изразен чрез запазването на латвийската, литовската и естонската легация във Вашингтон и неохотното оттегляне на американските дипломатически представителства от тези страни. Отрицателни емоции предизвиква състоянието на съветско-американските търговски връзки. Известно затопляне налага позицията на Япония, към която се прибавят и агресивните намерения на Германия. Но зигзагообразното движение на съветско-американските отношения продължава с понижаване на градуса отново заради съветско-японския пакт за ненападение от април 1941 г. Принудително сближение с редуващи се приливи и отливи[19] започва след 22. VI. 1941 г. Сред проблемите, които подлагат на изпитание партньорите от антихитлеристката коалиция (например следвоенните граници на СССР), се нарежда и този за организираното под егидата на Москва славянско взаимодействие при реализацията на съветската външнополитическа програма по време на войната и след приключването ѝ.

Същността на славянското единение и неговото бъдеще са обект на специални и многобройни анализи. Значителна част от тях заемат коментарите за проведените в Москва всеславянски конгреси. Така за втория по ред (началото на април 1942 г.) в телеграмата на американския посланик У. Стендли се препраща информация, обнародвана в „московската преса“. Споменат е „апелът до всички славяни извън пределите на Съветския съюз“, в който се напомня, че е настъпил часът за славянските народи да поведат решителната битка срещу хитлеризма; искало се засилване на нелегалната борба и увеличаване на индустриалните и селскостопанските саботажи; „пасивността“ била обявена за „престъпление“[20].

Смисълът на депешата едва ли би разтревожил Държавния департамент, ако не се допълва с меморандума от 5. V. 1942 г. В събраните от сътрудниците на посолството сведения се доказва, че организатор на „всеславянските митинги“ е „Комунистическият интернационал“. Имало и подозрения, че „чешкият министър. . . и по-голямата част от чешката легация в Куйбишев“ са „съветски агенти“. Освен това „всички участници“ в конгреса, които не са руснаци, живеят в Съветския съюз, а някои от тях пребивават дълги години в страната[21].

Споменаването на Коминтерна не е инцидентно. Неговата дейност привлича интереса на споменатите американски служби преди всичко заради „опасенията“ от влияние върху „Американската комунистическа партия“ до такава степен, че да бъде в полза на СССР и да застраши националната сигурност на САЩ. Предполага се също, че партията не е прекратила дейността за „евентуално сваляне със сила“ на правителството на Съединените щати, „за да бъде установена „комунистическа диктатура“. Тази заплаха се свързва и с имигриращите в Съединените щати руснаци, към които, изглежда, се прилагала практиката на вербуването за „агенти на съветското правителство“[22].

Очевидно наблюденията върху активните членове (в центъра са полякът Леон Кшицки, българинът Георги Пирински и др.) и проявите на Американския славянски комитет дават основания за заключението, че много

---

[19]. Dallin, D. Цит. съч., 328—335.
[20] FRUS, 1942, III, 433-434, Kuibyshev (Moscow), April 8, 1942, tel. No 292.
[21] Пак там, p. 433, footnote No 62.
[22] Пак там, 436—437, (Washington), April 9, 1942, Memorandum.

от имигрантите комунисти или с леви убеждения са инициатори и лидери на прославянските акции, свързани до голяма степен с необходимостта да се подпомогне военно Съветският съюз[23]. Много по-смущаващ обаче е фактът, че в мнозинството си (с изключение на „ирландски, германски и италиански елементи") американското население е „по-приятелски настроено" към Съветския съюз в сравнение с Конгреса[24]. И съвсем неслучайно точно една година след вероломния удар срещу СССР специалистите на У. Донован получават задача „внимателно" да проучат отношението на „чуждите национални групи" в Съединените щати към „а) съветското правителство в Русия, и б) комунизма"[25]. Съдържанието на документа съвсем ясно излага безпокойството в определени висши кръгове в САЩ от увеличаващата се „политическа привлекателност" на „Съветска Русия" сред широки слоеве от американското население. Констатира се, че все повече изчезвала разликата, която се правела между „проруските" или „просъветски" чувства и симпатиите към „комунизма" като идеология в тази страна. Някои дори смятали комунизма за повече „политически доктринален", отколкото „еретичен" и били готови да сътрудничат с комунистите в името на „народен фронт" и в Съединените щати. Докосвайки индиректно славянския проблем, в материала се посочва, че 22. VI. 1941 г. „разтърсил издъно руската емиграция". Част от нея настоявала да се предостави помощ на Червената армия, но все още се въздържали да признаят „съветския режим". „Дисидентската група" на Лебедев обаче поддържала идеята за „пълна просъветска ориентация"[26].

Темата за нарастващата популярност на СССР в Европа и света, предизвикана от демонстрираната воля за победа над хитлеризма, и последствията от това за следвоенните отношения сред съюзниците става още позлободневна през 1943 г. В анализите на УСС, които обслужват както Държавния департамент, така и президента Рузвелт и естествено създават базата за прогнози, с приоритет се ползуват проблемите за вътрешно- и външнополитическите намерения на съветското ръководство. Внимателно се дискутират забелязаните промени в пропагандните тези на Москва. Според получената информация сред населението на Съветския съюз вече открито се коментирала „колективната отговорност" на Германия. Появява се и лозунгът за „тевтонската борба срещу славяните"; понятието „германец" се идентифицирало с „нацист". „Руското политическо бюро" приема и нова формула, която абсолютизира целта на войната — „изтръгването на фашизма" от Европа и света. За американските наблюдатели е симптоматично, че от руските вестници са изчезнали концепциите за „световната революция" и „комунизма". Нещо повече, създавало се впечатление, че от тях престават да се интересуват особено дори „старите партийни лидери"[27].

През следващите месеци често ще се дискутират и становищата, които от началото на 1943 г. започват да се изповядват от обитателите на Кремъл по същността на „вътрешния режим в освободените държави". Те не очаквали „комунистическа революция в Европа", но предвиждали „различни видове на социално и политическо развитие в зависимост от различните условия" във всяка страна. Любопитството е насочено и към данните, че още през януари 1943 г. в Москва недвусмислено разпределят социално-

[23] Altankov, N. Цит. съч., с. 66.
[24] FRUS, 1942, III, p. 570, (Washington), May 29, 1942, Memorandum.
[25] National Archives of the USA (NA), RG 226, Records of the Office of Strategic Services, Entry 106, Box 18, Fold 139, June 22, 1942.
[26] Пак там.
[27] Пак там, January 18, 1943, Memorandum, Subject: USSR, No X14807.

политическите предпочитания на отделните страни: „в Източна Европа и в част от Централна Европа може би ще има силни, естествени тенденции към „демокрация на работниците и селяните“ с повече или по-малко комунистически симпатии, докато в Западна Европа вероятно ще преобладава ориентацията към по-класически вид демократичен режим.“ Но за момента лозунгът на ВКП (б) бил „Коалиция на всички антифашистки сили“. В тази насока действувала и цялата пропагандна машина на Третия интернационал. Усилено се стимулирали саботажите в окупираните страни: „Москва използува революционни методи и тактика срещу германците. . . в Румъния, Унгария, Полша и България; . . . руснаците говорят съвсем сериозно за създаването на „трети фронт“ от съпротивителни групи и саботьори по цяла Европа.“

Втора съществена задача за съветските лидери, която също ще остане във фокуса на американските експерти и има немаловажно значение при интерпретацията на вариантите за съдбата на славянството след войната, е утвърждаването на СССР като „световна сила“. Ето защо престижът на Съветския съюз се бранел от всяко посегателство на съюзниците и се поддържал успешно от „ролята, която Русия играе във войната“, и от „количеството на загубите, които понася“. Забелязва се и това, че стремежът към място в световното лидерство се съчетава с окуражаването на „съветския национализъм“[28]. Националната идея измества тенденцията за комунистическата революция в глобален мащаб. 8 всички средства — чрез литературата, театъра, киното — се натрапва мисълта, че единственият идеал, за който се жертвува съветският народ, е „освобождаването на родната земя“.

Интерес предизвиква и трансформацията в съветската концепция за бъдещата политика към съседните на СССР държави. Първоначално (след юни 1941 г.) Москва като че ли възприема идеята за федерация между Полша, Чехословакия, Унгария, Румъния и балканско обединение на България, Югославия, Албания и Гърция. Малко по-късно (декември 1942 г.) се проявява въздържаност към предложенията за бъдещия статут на Западна и Централна Европа, породена от съмненията за антируски мотиви в някои среди в Полша. Става правило за съветските управляващи кръгове да не се ангажират с декларации относно следвоенния ред. Според тях било прибързано да се правят планове, тъй като „картината на Нова Европа“ щяла да зависи изцяло от условията, при които ще завърши войната, и още повече от „реалните сили“, които ще изграят след тяхното освобождение. Твърде предпазливи били тези среди и към апелите за присъединяване към СССР на „карпато-руснаците“ и на руснаците от Галиция, тъй като в Кремъл предпочитали да имат приятелски отношения с една „възродена Чехословакия“.

Независимо от регистрираната еволюция в предполагаемите схеми американските познавачи на Русия заключават, че екипът на Сталин не ще пропусне да постави очертания върху европейската карта, които да бъдат съобразени със „силните пруски чувства на Балканите“, и ще действува като „велик покровител на славянския свят“. Основания за подобен извод според анализа дават дейността на Славянския комитет в Куйбишев и изявленията в неговото месечно списание „Славяни“[29].

---

[28] Темата присъствува в много изследвания на западни автори. Вж. специално: M a r k, E. October or Thermidor? Interpretations of Stalinism and the Perception of Soviet Foreign Policy in the United States, 1927—1947. — In: The American Historical Review, Vol. 94, No 4, October 1989, 937—962.

[29] NA, RG 226, Entry 106, Box 18, Fold 139, No X14807.

Славянското сътрудничество се превръща естествено в един от важните аспекти на съветската външна политика. Благоприятната перспектива, предопределена от славянофилските чувства, намира покровителството на Москва, което в определени случаи се приближава до опекунството в името на победоносния финал във войната. Именно затова във Вашингтон се стараят да вникнат максимално точно в същността на „московската политика в Източна и Югоизточна Европа“[30]. И отново в обширните проучвания за 1943 г. акцентът се поставя върху изместването на „чисто комунистическите концепции“ от „държавните интереси“ върху „проблема за сигурността“ на СССР, а оттук върху утвърждаващия се „неонационализъм“ като държавна политика. Съди се не само по употребата на забраненото порано име „Русия“. Обстойно се коментира и „славянската политика на Съветите“[31]. Идеята за обединяване на славяните, внимателно избягвана до 1937 г. „като остаряло и сантиментално наследство от грешна концепция на XIX в.“ и квалифицирана от съветските историци като „реакционна и опасна“, се възражда отново именно през тази година. Тогава Москва активизира политиката си в Чехословакия, в България, в Югославия, осъзнавайки, че Русия би могла „да играе много важна роля като център на гравитация за славянския свят и като велика славянска сила“. Тенденцията се засилва след юни 1941 г., за да се превърне през 1942 и 1943 г. в държавна политика, пропагандираща, че „битката срещу Хитлер е една от фазите на вековната борба между тевтонците и славяните“.

Небезинтересен за администрацията на САЩ е и фактът, че Балканите се ползуват с повече внимание в сравнение с Чехословакия. Но общото впечатление е, Съветският съюз е решен да експлоатира традиционното влечение на словаците, югославяните и българите не само към руската култура, но и към Русия „като велика сила“, за да получи сътрудничеството на тези държави, без да е необходимо те да бъдат „съветизирани“.

Констатациите обслужват изграждането на американската концепция за еволюцията във вътрешната и външната политика на Сталиновото управление. Прогнозите и обобщенията се правят от специалисти, някои от които са руснаци, или от американци — познавачи на Съветския съюз[32]. Част от анализите се подготвят по поръчение на директора на УСС У. Донован, за да бъдат представени на създателите и реализаторите на американската външна политика спрямо съюзника от антихитлеристката коалиция, който, общо взето, представлява загадка за вашингтонската дипломация. Изключителна грижа създава определянето на геополитическите зони, в които биха се очаквали компликации между СССР и САЩ. Невралгична остава територията със славянско население в Източна и Средна Европа. Именно в този регион „руснаците“ не желаели американците да подкрепят правителството на Павелич (Независимата хърватска държава) и на ген. Недич (Сърбия). „Късогледство“ щяло да бъде и евентуално враждебно отношение към партизаните на Тито. Показани са в детайли и текущите стъпки на Москва да се осигури още преди края на войната създаването на „приятелски“ на Съветския съюз правителства на Балканите, в Източна и Централна Европа[33].

[30] Пак там, No 23598, (Washington), March 25, 1943, Memorandum, Subject: Moscow's Policy in Eastern and South-Eastern Europe.

[31] Пак там, Entry 106, Box 18, Fold 140, No 23597, Memorandum, Subject: Soviet Russia's Foreign Policy, (Washington), April 21, 1943.

[32] Пак там.

[33] Пак там, Memorandum, Subject: Possible Political Complications with Soviet Russia in Europe.

Използуването на „панславизма“ и партизанското движение в окупираните страни при евентуален провал да се материализира сътрудничеството със съюзниците е проблем, който специално се разглежда в Отдела за проучвания и анализи към УСС в началото на септември 1943 г.[34]. Правилно е разбрана възприетата пропагандна атака, която се пуска в ход след неуспеха на „спонсорираното“ от комунистите правителство на Куусинен „да спечели поддръжка зад финската линия“. Очевидно подобен инструмент за завладяване на терен се оказва неподходящ. Затова пък доста точно попадат в целта апелите до всички хора „независимо от класовата им принадлежност да отговорят на дълбоко вкоренените национални традиции и да се борят за националното си освобождение“. Вторият призив — за славянско единение — допълва разнообразието от тактически средства, адекватни на промяната в настроенията на сражаващите се срещу общия враг европейски народи.

Забелязано е все по-категоричното осъзнаване на необходимостта от разширяване на социалната база, върху която функционира антифашистката съпротива. От информацията на руснаци, често посещаващи САЩ, и от практиката при формирането на славянски антихитлеристки фронт (и на американска територия) се прави заключението за еволюцията в доктрината на Кремъл за защита на съветското влияние и интереси. Фактически в цитираното изследване се преоткрива изстраданият вече опит, че комунистическите партии не могат да изпълнят сами политическото пространство в съответните държави, за да осъществят съветските цели. Ето защо възраждането на „руския национализъм“ става необходимост, за да се докаже, че теорията за класовата борба е изтласкана на заден план, а силата на „националното чувство“ ще властвува над „класовото“ в период на съдбовни изпитания. Затова още на този етап от войната (от септември 1943 г. вече ярко пробляскват симптомите на желанието за бягство от Оста) в Москва обмислят формулата, по която националните движения ще могат да обслужват и интересите на „руската държава“. Особено след разпускането на Коминтерна (май 1943 г.) все по-правдоподобно изглежда съветското ръководство да застане зад подобни формации, които да съставят „народнофронтовски правителства“. Тази алтернатива се оказва по-приемлива от поощряването на „комунистическите групи да съставят комунистически правителства по съветски образец“.

Според дипломатическите наблюдатели в СССР проявите на гъвкавост и съобразяване с реалностите на времето били все по-характерни за поведението на съветския политически център. На този етап в Кремъл предпочитали да сътрудничат със западните си съюзници, вместо да действуват самостоятелно. Но въпросите, които все по-натрапчиво си задават в САЩ, са колко дълго, при какви условия и до каква степен съветските лидери ще предоставят услугите си през следвоенните години.

В Държавния департамент е трудно да се игнорира убеждението, че заслужено придобитото самочувствие на велика сила ще се защищава от СССР и след победата. Същевременно анализите подсказват, че настоятелното искане за откриване на Втори фронт в Европа, което означава присъствие на многобройни англо-американски войски и следователно разширяване на „западното влияние“, може да се тълкува и като готовност на Съветския съюз за бъдещо взаимодействие.

Към тези подмамващи белези Москва не пропуска да прибави и някои

---

[34] Пак там, No X49319, (Washington), 13 September 1943, Research and Analysis Branch (O. S. S.), No 1109, "The Bases of Soviet Foreign Policy".

поводи за съмнение в искреността на намеренията. По един или друг начин се внушава, че съветските ръководители още избягват да изберат категорично между „сътрудничеството“ и „независимите действия“. Във Вашингтон това се обяснява с наличието на „изкуствени лостове“, които ще бъдат пуснати в употреба, за да се постигнат „руските национални цели“. Един от тези лостове е „насърчаването на панславизма“. По време на още незавършилата война славянската идея естествено се използува, за да се гарантират съветските претенции — запазване на границите от 1941 г. (до м. юни), създаване на „приятелски правителства“ в периферията на СССР и „координирано място“ в тристранната схема за „световен контрол“.

Борбата за гарантирането на тези искания се води и през 1944 г. А темата за „славянското единство“ като помощен инструмент на съветската външна политика продължава да се обсъжда и в Държавния департамент, и в УСС. Прибавят се нови нюанси към завърналия се на страниците на поръчаните анализи термин „царски панславизъм“. Съживяването му се подпомага и от забележимото изтъкване на религиозната дейност в СССР. Отчитат се и усилията комунистическите партии (на Балканите и в Източна Европа) да се превърнат в центрове, около които ще се приобщят демократичните сили, за да спечелят в следвоенните избори кампании. Така щяло да се осигурят „съветското влияние и контролът върху новите демократични европейски правителства“.

В тази ситуация контрамерките, препоръчвани от експертите, са САЩ да отпуснат помощ и да окуражават всички действително либерални правителства или групи, които имат подкрепата и уважението на голяма част от населението[35].

През септември 1944 г., когато настъплението на Червената армия е вече извън пределите на СССР, указанията на Държавния департамент категорично предлагат противопоставяне на опитите за определяне „сферите на влияние“ в Източна Европа между Великобритания и Съветския съюз и пълно интегриране на Москва в международните организации. Настоява се за твърдост от страна на Вашингтон при евентуални „деструктивни“ съветски действия.

Обстоятелствата, при които войната на континента приключва, до голяма степен обезсмислят препоръките. Дори опитите американската дипломация да редуцира съветските претенции не въздействуват съществено върху ескалацията (отдавна предричана от Държавния департамент и от УСС) на съветското влияние сред славянските държави[36].

Създадената нова политическа конфигурация през 1944—1945 г. с преобладаващо участие на славянско население постепенно напуска военновременните прагматични проекти на Москва и потвърждава някои от опасенията на Вашингтон. Конфронтацията между съюзниците е предизвикана в известен смисъл и от намерението да се сложи знак за равенство между „славянското сближение“ и „комунистическата солидарност“. Изместването на пропагандирания през войната „демократичен антифашистки фронт“ с широко участие на населението от коалиция на правителства със силни комунистически ядра не успява да компенсира неблагоприятната позиция, в която се озовава Съветският съюз. Краткотрайно се използува и получилото мащабност през Втората световна война движение за славянско единство. Умишлено прекратената дейност на Общославянския комитет след съветско-югославския разрив през 1948 г. покрива с временно забвение идеята за славянско единодействие, но не успява да я унищожи.

[35] Тошкова, В. България в балканската политика на САЩ 1939/1944. С., 1985, с. 288.

[36] Kohn, H. Цит. съч., 306—309.

ЛИЗБЕТ ЛЮБЕНОВА

РУСКИ УЧЕНИ-ХУМАНИТАРИСТИ В БЪЛГАРИЯ В ПЕРИОДА МЕЖДУ ДВЕТЕ СВЕТОВНИ ВОЙНИ

След Октомврийската революция в Русия голяма емигрантска вълна залива Европа и довежда в България значителна руска интелигенция. Основната част от нея не се задържа тук задълго, но оставя следа в нашия културен и научен живот. Назначаването на редица историци, филолози, литератори, юристи, богослови на работа в Софийския университет „Св. Климент Охридски", както и в Балканския Близкоизточен институт (т. нар. „Свободен университет") позволява на тези висши учебни заведения да запълнят донякъде липсата от специалисти в съответните области. Обикновено това са изследователи, чиито научни интереси са свързани с проучването на българското историческо минало, или слависти с изграден авторитет и утвърдено име в славянофилските кръгове. Научните им достижения и житейският им път представляват интерес както за българската историография, така и за славистиката. Персоналното им проучване обаче е крайно затруднено, от една страна, заради доскоро съществуващата цензура, а от друга — поради оскъдната или недостъпна изворова база. Трябва да уточним, че това съобщение е изградено въз основа единствено на материали, съхранени в българските архиви, както и на мои лични анкети с живи родственици на съответните учени. Затова ще направя опит за най-обща характеристика на онази част от руските хуманитаристи, чиито имена са зарегистрирани в Аналите на Софийския университет[1].

1. Естествено е да си зададем въпроса, по какви причини руската научна интелигенция напуска родината си и тръгва към Европа. Наистина основната причина е революцията, но личните мотиви за емиграция са различни. Най-сериозни основания за емиграция имат онези учени, които са застрашени по *политически причини*. Такъв е например историкът Венедикт Александрович Мякотин. Първоначално либерален народник, впоследствие той става един от лидерите на нарсоциалистите. Борил се цял живот срещу императорския режим, Мякотин отказва да стане министър във Временното правителство и минава в опозиция. След Октомврийската революция развива опозиционна и нелегална дейност. Заловен от ГПУ, ученият не отстъпва от политическите си позиции. Пощаден, но екстерниран, той се озовава със семейството си в Прага. От 1928 г. благодарение на застъпничеството на П. Милюков и Л. Милетич Мякотин идва в България. Тук остава до края на живота си като редовен професор по история на Източна Европа. Университетските му курсове обхващат аспекти на руската

[1] Срв. Алманах на Софийския университет „Климент Охридски" 1888—1939. С., 1988. 726 с.

история от древно до най-ново време, както и история на Украйна, на Полша и др. Умира в Прага през 1937 г. по време на научна командировка.

Сред групата на екстернираните, т. е. на онези учени, на които е даден задграничен паспорт и които са „поканени" да напуснат страната (една вечно актуална форма за отстраняване на политически неудобни лица), има редица богослови и юристи. Такива са например богословите Г. Шавелски, М. Поснов, Ал. Рождественски, Н. Глубоковски или юристите К. Соколов, Вл. Рененкампф и др.

Протопрезвитер Георги Иванович Шавелски е професор по богословие в Петербургския императорски историко-филологически институт. Той е почетен член на Петербургската духовна академия, както и на Московския археологически институт. От 1924 г. Шавелски е частен хоноруван доцент при катедрата по Свето Писание на Стария завет до 1939 г., когато е освободен поради пределна възраст. Д-р Михаил Емануилович Поснов е доктор по църковна история на Казанската духовна академия и редовен професор при катедрата по староцърковна история в Киевската духовна академия. В Богословския факултет на Софийския университет той преподава през 1924—1928 г. Умира в София през 1931 г. От 1923 г. за редовен професор при катедрата по Свещено писание — Вехти завет, към новосъздадения Богословски факултет е поканен протойерей д-р Александър Петрович Рождественски. Изготвяйки необходимия доклад до Академическия съвет, известният наш историк В. Н. Златарски се позовава на солидната му подготовка — кандидат, магистър и доктор по богословие на Петроградската духовна академия. От 1921 г. Рождественски е преподавател в Софийската духовна семинария, но университетската му кариера е твърде злополучна. Вследствие на неочаквано и тежко заболяване ученият получава частична парализа и психически смущения, което принуждава МНП да го уволни през 1924 г. Впоследствие Рождественски заминава за Чехия, където умира през 1930 г.[2] Най-маститата фигура сред групата на богословите е д-р Николай Никанорович Глубоковски. Доктор по богословие на Московската духовна академия, професор в Санктпетербургската духовна академия, Глубоковски е член-кореспондент на Императорската академия на науките в Петербург. Ерудиран, високообразован, той е една от най-големите величини на богословската мисъл, работили у нас. Глубоковски емигрира в България след закриването на Петербургската духовна семинария през 1918 г. Изтегляйки се през Финландия и Швеция, той успява да изнесе богатата си и ценна библиотека, която подарява на българския Св. Синод. От 1923 г. до смъртта си през 1937 г. в София той е редовен професор по Св. Писание на Новия завет с новозаветен гръцки език. Глубоковски е един от малцината в своята област, провъзгласен от Българската академия на науките за дописен член.

В Юридическия факултет на Софийския университет работят по договор чужденци като В. Рененкампф, Ив. Созонов, П. Богаевски, К. Соколов и др. Владимир Николаевич Рененкампф е професор по държавно право в Одеския университет. В София той работи от 1920 до смъртта си през 1925 г. като редовен професор по социология и обща теория на правото. Константин Николаевич Соколов е министър в правителството на барон Врангел. Специализант на университетите в Берлин и Хайделберг, той става магистър по държавно право в Санктпетербургския университет и професор в Северокавказкия политехнически институт. В България пре-

[2] Вж. СГОДА, ф. 994 к, оп. 2, а. е. 341, л. 1—39.

подава общо държавно право в годините от 1920 до 1927, когато умира в София вследствие на тежко заболяване[3].

За съжаление не можем да обобщим с категоричност данните за тази група емигранти (както между впрочем и за останалите). От учените, екстрадирани от Русия до 1924 г., у нас остават твърде малко. Повечето от тях заминават за Париж, Виена или Берлин, осигурени от задгранични руски политически центрове или от собствените си финансови възможности.

2. Немалка част от емигрантите напускат Русия по *собствено желание*. Някои от тях са убедени монархисти, други имат репресирани близки, трети се страхуват от несигурните времена или са несъгласни с методите на налагане на новата власт. Сред тях са например историците П. Бицили и М. Попруженко.

Петър Михайлович Бицили тръгва от Одеса под въздействието на свой приятел англичанин, който му осигурил особствена каюта в английски кораб — цял разкош в паническия емигрантски бяг. В ръцете си носел само куфар с бебешки дрешки, а в джоба — ключа от къщата. Оставил е дори документите си, сякаш това пътуване е някакъв лош, но кратък кошмар, който ще свърши бързо. Минал през Проливите, Пирея, Солун, той се установява в Скопие, където му се налага да търси гаранти за самоличността си. Проф. Н. Кондаков ще поеме отговорността пред университетските власти и Бицили ще стане преподавател по обща история, но не ще издържи дълго. По негова гореща молба и благодарение на ходатайството на проф. В. Н. Златарски през 1924 г. той се прехвърля в Софийския университет като редовен професор в катедрата по нова и най-нова обща история. Ще умре в България след 1944 г. — непризнат, уволнен, без средства, а е един от най-големите умове на историческата мисъл, творили у нас в периода между войните. Ще го погребат с ключа от къщата в джоба — като нелепо доказателство, че и най-добрите историци често са слаби политици.

Михаил Георгиевич Попруженко[4] също напуска Одеса по собствено желание. Стигнало до Варна, семейството му се оказва на кръстопът поради разногласие в мненията. Синът му, увлечен в лична авантюра, ще продължи пътя си на запад, за да се установи в Полша и да остане там завинаги като професор по математика в университета в Лоц — сам, без семейство, без да е осъществил младежките си блянове. Бащата заедно със съпругата и дъщерята Анна ще пристигнат в дома на проф. Л. Милетич, за да потърсят подслон, подкрепа и работа. Л. Милетич, С. С. Бобчев и В. Златарски ще се погрижат за това и от 1920 до смъртта си през 1943 г. Попруженко ще бъде редовен професор по история на руската литература към катедрата по славянски литератури в Софийския университет. Същевременно близо двадесет години той ще преподава в Свободния университет, където чете лекции по славянска литература, култура и религия; води часове по руски език за напреднали. През 1938 г. Софийският университет ще го провъзгласи за почетен доктор, а две години преди смъртта си Попруженко става редовен член на Българската академия на науките. Той е един от малкото руски професори, които преуспяват в България — урежда добре материалния си живот, радва се на уважение и обществена почит. Това обаче не ще му помогне срещу нелепата съдба, която му е отредила да завърши живота си абсурдно и самотно сред развалините на София, бомбардирана през Втората световна война[5].

[3] Срв. СГОДА, ф. 994 к, оп. 2, а. е. 355, л. 16—17.

[4] Вж. Любенова, Л. Михаил Г. Попруженко. [Монография]. Под печат.

[5] Срв. СГОДА, ф. 994 к, оп. 2, а. е. 68, л. 39—40; НАБАН, ф. 61, а. е. 1, л. 1—4; ф. 9, инв. № 2418, л. 1—3.

3. Как е приета тази руска научна емиграция у нас? Защо едни остават тук завинаги, други пребивават временно, а трети се завръщат обратно в Русия? Това също са въпроси, изискващи многостранни отговори, някои от които ще посочим. Парадоксално е, но мястото на емиграция не зависи единствено от желанието на съответното лице. Много фактори, случайни или закономерни, са играли роля в насочването на емигрантския поток в една или друга посока. Основната емигрантска вълна първоначално се установява в Цариград, откъдето постепенно се оттегля през Сърбия към Централна Европа. След излизането на Кемал Ататюрк на политическата сцена пребиваването на емиграцията в Турция става невъзможно. Същевременно притокът на бежанци в Сърбия се ограничава и тогава емигрантската вълна се пренасочва към България. Всички руски емигранти, влизащи у нас и в която и да било друга европейска държава, получават т. нар. „Нансенови паспорти". Този документ удостоверява самоличността им, но ограничава възможностите им на пълноправни граждани не само в България, а и в цяла Европа. Притежаващите Нансенови паспорти като чужденци могат да работят само с временни трудови договори. Макар заплатата на един професор по договор да не се отличава по размер от тази на редовния български професор, първият има редица ограничения наред с несигурността по периодичната му заверка. Властите използуват това, за да се освободят от някои неудобни лица. Така например от 1920 г. като редовен професор по нова и най-нова обща история в Софийския университет е назначен бившият ректор на Петербургския университет Ервин Давидович Грим[6]. Д-р Грим чете основни курсове, като „История на Европа през втората половина на 19 в.", „История на Англия през 17 и 18 в.", „Епохата на Възраждането в Италия" и др. Настанил семейството си първоначално в хотел, впоследствие той се премества в мизерно жилище в отдалечения район на Княжево. Трудните условия за живот, носталгията надделяват над устойчивостта му и той изпада в душевна депресия, която се отразява неблагоприятно на положението му на университетски преподавател. След установяването на тайните му връзки със Съветския червен кръст у нас към 20. VII. 1923 г. Е. Грим бива екстерниран от България по политически причини и върнат обратно в Русия. Министерството на народната просвета отказва да му изплати каквото и да било парично обезщетение, „понеже той е екстерниран като комунист и болшевишки агент"[7]. Подобна процедура се прилага и по-късно от новата социалистическа власт. През 1949 г. проф. Петър Бицили е уволнен от университета и оставен без каквито и да било средства.

Нансеновите паспорти не позволяват на притежаващите го да пътуват свободно в Европа, което е също сериозно ограничение. В Италия, Франция и другаде притежаващите такъв паспорт могат да преминават само транзитно. По тази причина руските учени рядко напускат страната, в която са се установили, и трудно работят в чужди архиви и библиотеки. Тук трябва да поясним, че сключваните с Министерството на народната просвета в България трудови договори предвиждат клауза, според която съответният учен има възможност да получава задгранична командировка с научна цел. По време на такава командировка ученият получавал в българска валута пълната си заплата, както и дневни по закона за държавните чиновници. Ограничението следователно идва от статута на Нансеновите паспорти, които били общовалидни за цяла Европа. Разбира се, приелите българ-

[6] СГОДА, ф. 994 к, оп. 2, а. е. 211, л. 2, 9—10.
[7] Пак там, л. 19—20.

ско поданство имали всички права на пълноправни граждани. Това можело да стане след петгодишен престой в страната и внасяне на съответната такса, която се равнявала на средната месечна заплата на един чиновник и била напълно във възможностите на всеки професор. Български поданик от 1936 г. например става проф. Симеон Сергеевич Демостенов, преподавател в Юридическия факултет от 1921 г.

Този статут се запазва до 9. IX. 1944 г., когато Нансеновите паспорти са премахнати и са издадени паспорти за българско или съветско поданство в зависимост отново не от желанието на даденото лице, а от решението на съответните специални служби. Проф. П. Бицили например неколкократно е подавал молби за съветски паспорт до тогавашния съветски консул в София Александър Василиевич Яковлев, но не получава такъв никога[8]. Повечето от емигрантите желаят руски паспорти не за да се върнат в родината си, а за да заминат на Запад, включително и проф. П. Бицили, чието желание е било да отиде в страната на своите предци — Италия. Това го принуждава да приеме българско поданство, но твърде късно, за да може да осъществи намеренията си. Живеещите днес в България руски емигранти от онези години доскоро бяха или български поданици, или притежаваха съветски паспорти с периодично заверявани визи на временно пребиваващи в нашата страна. Понастоящем това положение е премахнато и по желание всеки може да има двойно гражданство.

4. От руските учени хуманитаристи твърде малко остават у нас. Повечето след кратък престой в България я напускат завинаги. Така например от 1920 до 1922 г. у нас работи като редовен професор по археология и история на средновековното изкуство д-р Никодим Павлович Кондаков[9]. Доктор на Московския университет, член на Петербургската академия на науките, Кондаков е приет благосклонно в България. В университета той чете интересен курс „История на византийското средновековно изкуство и началното Възраждане", Българската академия на науките го провъзгласява за свой почетен член. През 1922 г. той преустановява по собствено желание лекционната си дейност и заминава за Прага под претекст, че там започва отпечатването на негов труд, изискващ присъствието му. В Прага по това време е съсредоточена голяма руска научна емиграция с добри финансови възможности. Поставя се началото на научен институт на името на Кондаков. Възрастният вече професор обаче наскоро след преместването си умира в Прага. Не е по-добра и съдбата на неговия институт. Преместен по-късно в Белград, институтът изгаря по време на войната вследствие на немските бомбардировки заедно с намиращите се в него сътрудници — Расовски и съпругата му Ирина, надеждна изкуствоведка, дъщеря на Николай Окунев. Самият Окунев също минава през България, без да се задържи задълго. Работи в Белград и Прага, а в България се връща само за някои конгреси.

Временно пребивава у нас и големият руски класик Иван Бунин. Проф. Боян Пенев полага доста усилия, за да му издействува място на преподавател в университета. В Русия Бунин е академик. Сприхав по природа, след някакъв скандал в хотела, в който бил отседнал, Бунин заминава за Белград, а оттам за Париж. За Б. Пенев остава огорчението и обидата от неговото държание. Княз Николай Сергеевич Трубецкой също не се за-

[8] Някои от гореизложените констатации са резултат от разговори, проведени при благосклонното съдействие на проф. Николай Дилевски и княз А. П. Мещерски, на които дължа благодарност за насърчението към моите усилия при възстановяването на онова далечно и злополучно минало.

[9] СГОДА, ф. 994 к, оп. 2, а. е. 278, л. 6—7.

държа задълго. От 1920 до 1922 г. той е редовен доцент по сравнително езикознание в Софийския университет. Тук чете доста специфични лекционни курсове, като „Сравнителна морфология на най-главните индоевропейски езици“, „Основен курс и горен курс по староиндийски (санскритски) език“, „История на религиозната мисъл в Индия“ и др. След покана да заеме катедрата на Ватрослав Ягич Трубецкой напуска окончателно България и става редовен професор по славянско езикознание във Виенския университет от учебната 1922/1923 г.

5. След тези кратки данни за руската научна емиграция у нас е естествено да видим каква е равносметката за интересуващия ни период. Работещите по договор тук руски учени, които пристигат след Октомврийската революция, на практика заварват една традиция, съществуваща преди Първата световна война. Тогава за лектори във Висшето училище в София са канени руски учени, също емигранти по политически причини — антимонархисти. От този начален период на руската емиграция срещаме имената на учени като Орест Макаров Говорухин, лектор по руски език от 1911 до 1925 г. Михаил Петрович Драгоманов е редовен професор по всеобща история от началото на учебната 1889—1890 г. до деня на смъртта си в България през 1895 г. Той е един от първите учени, които започват да преподават обща европейска история в нашия университет. Основните му курсове включват „История на източните народи“, „История на Гърция“, „История на северозападните народи“. Интересното в случая е това, че по-нататък тази област от знанието се покрива предимно с руски лектори — П. Милюков, Е. Д. Грим, а след него Петър Бицили. Тук трябва да отворим една скоба, за да поясним, че българските учени не са проявявали особен интерес към тази специалност. Известни са усилията на проф. В. Н. Златарски да насочи Петър Ников още при следването му в Мюнхен към проблеми от византийската или общата история и твърдото желание на последния да се посвети на изучаването на българското средновековно минало. Нашите учени са съзнавали трудностите за дългогодишни специализации в западни университети и невъзможността за истинска творческа реализация. От друга страна, слабата разработеност на българската история е предопределяла насоката на техните творчески търсения.

От руските емигранти от този начален период най-тясно свързан с България е Павел Николаевич Милюков. Роден в Москва през 1859 г., той завършва Историко-филологическия факултет на Московския университет като ученик на големия изследовател В. О. Ключевски. Преподавателската му кариера скоро е прекъсната от принудителното му заселване в Рязан (1894—1896). От 1. IX. 1896 до 1898 г. Милюков е редовен професор по всеобща история в Софийския университет на овакантеното място след смъртта на М. Драгоманов. Тук се сближава с Ив. Д. Шишманов, Ив. Георгов, Л. Милетич, Д. Агура, В. Н. Златарски. По искане на руското посолство той е отстранен от България и след кратък престой на Балканите и в САЩ се завръща в Русия. Там основава Конституционно-демократическата партия, става депутат в Думата и главен редактор на в. „Речь“. След Февруарската революция Милюков е министър на външните работи в Първия състав на Временното правителство, а след Октомврийската революция е екстерниран от Русия. Умира в Париж през 1943 г. П. Милюков посещава многократно България в периода между двете световни войни — работи с Н. Кондаков в Македония, член е на Корнегиевата анкета от 1913 г. Той е един от ярките защитници на българската национална кауза и противник на сърбофилските тежнения на руската външна политика. Даровит

и талантлив, учен с ярка индивидуалност, Милюков е еднакво изявен както в науката, така и в политиката. Неговият сложен и динамичен житейски път сам по себе си е олицетворение на многоликия живот на руската задгранична емиграция както от първия, така и от втория период[10].

Разпределението на учените емигранти по факултети е доста неравномерно. За разлика от времето преди Първата световна война, когато преобладават лектори в Историко-филологическия факултет, сега най-многобройна е емиграцията сред медиците. От хуманитаристите естествено основната част продължава да е в Историко-филологическия факултет, следван от Юридическия и Богословския факултет. Незначителна е емиграцията в природонаучните дисциплини, които поради ограничените финансови възможности на Софийския университет и Академията поначало са слабо развити в България.

Сред учените, работили в Историко-филологическия факултет, превес имат историците. Причините за това са най-малко две. От една страна, това са учени, чиято научна продукция в по-голяма или по-малка степен засяга въпроси от българското историческо минало. Изявен българист е например Михаил Попруженко. Още като преподавател в Одеския университет той издава с научен коментар такива важни извори за българската история като „Синодика на Борил", „Беседата на Презвитер Козма". Професионално свързан с българските учени, той идва неколкократно в България по линията на Руския археологически институт в Константинопол. Затова съвсем естествено е след напускането на Одеса да потърси убежище в България, където намира добра възможност да продължи научните си занимания както в областта на Българското средновековие, така и по проблемите на културното ни възраждане. Независимо от това, че е бил назначен за лектор по руска литература, Попруженко винаги се е занимавал с въпросите на българското изворознание, кирилометодиевистиката и др.[11] Останалите историци, както посочихме, запълват едно постоянно вакантно място в катедрата по обща история.

Литературните историци също намират възможност да бъдат устроени на работа, макар че в тази област има утвърдени специалисти, като Ив. Д. Шишманов и Б. Пенев. Иван Петрович Созонович например е назначен за частен доцент при катедрата по сравнителна литературна история на мястото на временно отсъствуващия от страната титуляр проф. Ив. Д. Шишманов през 1920 г. Поради липсата на предвиден кредит за нови места Министерството на народната просвета по настояване на ректора му изплаща заплата от бюджета на катедрата по патологична физиология. През 1922 г. Созонович е освободен от работа по негова лична молба и заминава на лечение в Германия. Умира на 28. II. 1923 г. в Прага[12]. За доцент по литературна история от 1920 до 1922 г. е назначен и Константин Василиевич Мочулски, който също напуска по собствено желание. Въпреки усилията на университетските власти Министерството на народната просвета не може да удовлетворява всички доклади на Академичния съвет за назначаване на чужденци с временни трудови договори по чисто бюджетни причини. Така например М. Попруженко и неговите приятели славянофили полагат усилия да задържат на работа като лектор по руска история проф. Сергей

[10] Срв. СГОДА, ф. 994 к, оп. 2, а. е. 294, л. 1—3; ф. 66, а. е. 56; Германов, С. Павел Н. Милюков и България. — Векове, 1990, № 4, 76—89.

[11] Попруженко, М.: 1. Синодик царя Борила. Одесса, 1899. 245 с.; 2. Св. Козмы Презвитера слово на еретики и поучение от божественных книг. СПб., 1907. 86 с.; 3. Козма Пресвитер. С., 1911. 80 с.

[12] СГОДА, ф. 994 к, оп. 2, а. е. 355, л. 1—23.

Григориевич Вилински, но без положителен резултат[13]. Продължителни преговори се водят и за назначаване на работа на доктора по политическа икономия и статистика Петър Бернхардович Струве. Предвиждало се дори той да заеме място в Юридическия факултет, а също и да оглави новосъздадената Висша кооперативна школа. И тези преговори обаче завършват без резултат[14].

Другата причина, поради която определен превес сред хуманитаристите имат историците, е фактът, че те се оказват сред политически ангажираните лица в обществения живот на Русия. Това е едно интересно явление, което изисква допълнително проучване, и то в по-широк обхват. Очевидно поради насоката на своята научна подготовка, натрупаните знания и поглед върху развоя на историческите събития в миналото историците се чувствуват едва ли не призвани в екстремални политически ситуации за страната си да напуснат кабинетите и да се включат активно в политическия живот. Резултатът най-често обаче е катастрофален. Типични примери за това са П. Милюков и В. Мякотин, за които говорихме.

Квалификацията на тези учени е безспорна. За разлика например от медиците, сред които преобладават асистенти и млади специалисти, в Историко-филологическия факултет само двама са редовни доценти, а останалите са професори. Високо е научното ниво и в Юридическия, и в Богословския факултет. След смъртта на Николай Глубоковски богословската мисъл у нас загуби един ерудит от световна величина.

И още една, макар и тъжна равносметка: повечето от руските учени, които преминават през България или остават тук за по-продължително време, умират твърде рано след емигрирането си от Русия. Емигрантският им живот разкрива трагизма на цяла епоха, пътят им към неизвестното е осеян с превратности, с много човешка мъка, а често и с душевен срив. По неволя за мнозина България остава последният им дом, а нашите висши учебни заведения — последният храм на неспокойната им душа. Това неизменно ще приковава погледа на историографа, който има амбицията да напипва пулса на времето и да търси универсалните истини за живота.

[13] Пак там, л. 13.
[14] Пак там, а. е. 369, л. 1—19; ф. 68, л. 53—56.

ВЕСЕЛА ЧИЧОВСКА

ИЗ ИСТОРИЯТА НА СЛАВИСТИЧНАТА НАУКА В СЛАВЯНСКИТЕ ДЪРЖАВИ (ЧЕТИРИДЕСЕТТЕ—ПЕТДЕСЕТТЕ ГОДИНИ)

Възстановяването на пълноценна културна дейност в отделните страни и оживлението на международните културни контакти е едно от доказателствата, че от лятото на 1945 г. светът се възвръща към мирен творчески живот. Особена активност за преодоляване на международната изолация, наложена от войната, проявяват учените. Те са убедени, че широкият научен обмен е най-важното условие за ползотворната им дейност. Същевременно следвоенното възстановяване на света поставя специфични и отговорни задачи на научните дисциплини не само в природонаучната, техническата, но и в хуманитарната област. Самостоятелно място в този кръг от социални задължения има и славистиката като комплексна научна дисциплина. Тогава се изразяват очаквания, че научните резултати от нея биха се отразили благоприятно за следвоенното уреждане на сложния комплекс от проблеми в отношенията между славянските страни. Наред с тази задача славистиката има и мисията да допринесе за възстановяване на силните традиции на европейското духовно общуване, в което немалък е и делът на славянските народи. И накрая присъствието на славянските общности и активността на славистите в държавите извън Европейския континент са един от мостовете за подновяването след войната на културното общуване в света.

Това са главните причини, които правят славистиката една изключително важна и перспективна научна дисциплина след 1945 г. Но сложната международна обстановка тогава дава своето негативно отражение върху реализацията на изследователската работа в тази сфера от хуманитаристиката. Най-решаващо е неблагоприятното въздействие на обстоятелството, че заради договорността между великите държави от антихитлеристката коалиция славянските страни са оставени в сферата на съветското влияние. Това обстоятелство развързва ръцете на Съветския съюз с всички средства да съдействува за укрепване на властта на комунистическите партии в тези държави. Особено внимание се отделя на промяната на характера на изследователската дейност и социалните функции на хуманитарните науки, на които в доктрината на болшевишката партия (а оттам и в Коминтерна до неговото разпускане) се отрежда ролята на важен идеологически фактор. Неслучайно в съветската научна терминология, а от края на 40-те години и в официалния речник на останалите държави от формиращия се Източен блок тези науки се наричат обществени, идеологически и много рядко с истинското им название — хуманитарни. Така на славистиката в славянските страни, която има зад гърба си една силна стогодишна научна традиция и обективно завоюван научен престиж, е отредена злата участ да се превърне в идеологическа дисциплина с всичките произтичащи от това, деформиращи научната работа последици.

Интервенцията на политиката в науката има тежки последици за учените от славянските страни както в персонален, така и в обществен план. Тя е причина за едно нежелано от учените разделяне на международната славистична общност. В развитието на славистиката като научна дисциплина славянските страни участвуват не само с преките си изследователски резултати, но и с конкретен материал от своята култура, история, антропология, етнография и пр., които предоставят на учените от другите държави. Политизирането на славистиката в източните страни довежда до по-релефното изпъкване на един странен факт. Той е, че обществените условия за развитието на славистиката като комплексна научна дисциплина са много по-благоприятни в неславянските държави, които са извън сферата на съветското влияние. За разлика от тях в славянските страни, които осигуряват огромната част от конкретния научен материал за славистичните изследвания по света, обективната научна работа е затруднена от идеологическите изисквания на управляващите политически структури. Но това не е основание да се подценяват научните изследвания, направени в тези страни през изминалите десетилетия след Втората световна война. Дори нещо повече — приносът на славистите от държавите от Източния блок (включително и в неславянските) е реален и безспорно ценен. Той обаче е свидетелство не само за добросъвестен научен труд и ерудиция, но и за силната гражданска позиция — висока нравственост, проявена от хора, които са изправени пред тежки изпитания от идеологическия контрол и политическите санкции на комунистическите партии в собствените им страни.

Политизирането на славистиката в славянските страни се осъществява чрез връзките на комунистическите партии (особено след създаването на Коминформбюро през 1947 г.), чрез дипломатическата активност на СССР и по линията на официалните контакти на академичните и университетските центрове в СССР и славянските държави. В него обаче не участвуват изтъкнатите съветски слависти, които са последователи на блестящата, понесла тежки удари още през 30-те години, руска славистична школа. Тези хора, които достойно следват традициите на своите забележителни предшественици, са поставени от болшевишката партия и от официалната съветска наука в обстановка на политическа дискриминация и обществена изолация. Известно е, че те са ценени високо от своите западни колеги. Техните имена тогава са упорито премълчавани от представителите на официалните съветски културни учреждения при установяване на следвоенните контакти в областта на славистиката между СССР и четирите славянски страни.

Идеологическият натиск върху славистиката в славянските страни е процес, разгърнал се в продължение на едно десетилетие. Той се осъществява чрез сложен механизъм на взаимодействие на различни по тип държавни, обществени и политически фактори във всяка от източноевропейските страни. Негови инициатори в тези държави са комунистическите партии, които се стремят да подчинят анализа на обективните процеси от миналото и съвременността, отличаващи се с пъстрота и богато, но противоречиво съдържание, на догматизираните, опростени формули, разработени през 20-те и особено след 30-те години от Коминтерна.

В настоящия доклад е направен опит да се очертаят основните моменти в процеса на политизацията на славистиката в държавите, попаднали в сферата на съветското влияние след Втората световна война. Този процес завършва някъде до средата на 50-те години. Това определя и хронологическите граници на доклада. Несъмнено в случая е изразена лична гледна точка по една голяма тема, чието цялостно и прецизно разработване може

да се осъществи със съвместните усилия на учени и архивни материали от широк кръг страни (естествено не само славянски). Изказаните в доклада становища са формирани въз основа на богат документален материал, но за съжаление предимно от българските архиви. Привлечени са и някои достъпни за чуждестранния изследовател през 70-те и 80-те години извори от документалните хранилища в СССР и Чехословакия. Интересни нюанси в научния анализ внася информацията, извлечена от документите от закупената от България микрофилмова колекция с материали на Форин офис, както и от публикации в научни издания на славистични центрове във Великобритания, Франция, САЩ, Канада и т. н.

* * *

Един от интересните обществени феномени от 40-те години на XX в. е движението за всеславянско единство. Заради комплицираността си и най-вече заради несъответствието между политическите цели, заложени в него, и реалните резултати, до които то довежда, движението от години предизвиква остри спорове сред историците. Участвувала съм в тези много полезни, макар и често доста разгорещени дискусии, разгърнали се на славистичните конгреси в Киев през 1983 и в София през 1988 г. Без да подценявам значимостта на тази тема в представения доклад, желая да внеса един важен нюанс в нейното третиране. Славистиктата е научна дисциплина със силни традиции. Опитите за нейното следвоенно възстановяване започват независимо от движението за славянско единство, но са стимулирани също от политически причини. Началото на движението е поставено на Първия всеславянски митинг, състоял се в Москва през август 1941 г. Тогава с участието на съветски военни, политически и културни дейци, а също и на емигранти от славянските държави в СССР е създаден организационен център (Всеславянски комитет). Неговите цели са далеч по-широки от официално обявените. Те са насочени не толкова към обединението на славяните в Европа, колкото към активизирането на славянските обединения в Северна и Южна Америка и в Австралия. Надеждите, които му се възлагат и които то оправдава, е да се обединят славянските общности в света, за да окажат материална и морална помощ на СССР във войната с хитлеристка Германия.

След войната обаче нещата стават доста по-сложни. Във всички славянски страни от есента на 1944 до май 1945 г. последователно са създадени подразделения на Всеславянския комитет. В София такъв комитет е формиран на 12. IX. 1944 г. само три дни след като коалиционното правителство на Отечествения фронт е дошло на власт. Инициатори за неговото основаване са комунисти, макар че в състава му са включени предимно културни дейци от другите политически партии в ОФ и независими интелектуалци. Формираният в София Славянски комитет получава твърде широка подкрепа в средите на интелигенцията. Причината за това трябва да се търси в тежкото външнополитическо положение на страната, която в качеството си на съюзник на хитлеристка Германия от 1. III. 1941 до 6. IX. 1944 г. се намира в международна изолация. На създадения комитет българската културна общественост гледа като на институция, която би допринесла за съживяване на културното общуване на страната ни не само с Европа, но чрез славянските общности и с държави от Северна и Южна Америка и с Австралия. Формираните през следващите месеци славянски комитети в Белград, Прага, Братислава и Варшава се надяват, че бъдещето на славянското

движение е вече във възстановяването на традиционните културни връзки, а не в преследването на политически цели. Те желаят да защитят една идея, доказала по исторически път справедливостта си, а именно, че културата е оня фактор, който обединява народите, докато лишените от духовност политически амбиции са разрушителни както за междудържавните, така и за всеки вид обществени и общочовешки отношения. Тази проверена истина обаче е категорично отхвърлена от идеологията на ВКП(б) като идеалистична.

В марксистката теория за съотношението на базата и надстройката, в която грубо се политизират икономическите закони, на културните процеси се отделя съвсем скромно място както в държавната политика, така и в международното общуване. Това е една от причините официалната съветска политика да прояви изключителна закостенялост и неадаптивност към променените вече следвоенни условия. В изявленията на отговорните съветски дейци от Всеславянския комитет се заявява, че ръководеното от тях движение си поставя само конкретни политически цели, свързани с окончателното ликвидиране на фашизма.

В официалната съветска позиция се изявява отрицателно отношение към традицията в славянското общуване. Връщането към миналото се оценява от идеолозите във ВКП(б) като нещо много опасно не само заради сложността в двустранните отношения на Русия с някои от славянските страни, но и заради опасността СССР да бъде обвинен, че се опитва да възроди злепоставената в миналото панславистична идея. Различията, които се изявяват в гледищата на Съветския съюз и на останалите четири страни за бъдещето на славянската културна взаимност, са обусловени от неднаквото отношение към целите на културното общуване. Управляващите съветски кръгове гледат на културния обмен между славянските държави като на средство за налагане на марксистко-ленинската идеология, при което на СССР се отрежда ръководно място в общуването. Според огромната част от интелигенцията в останалите четири страни бъдещите отношения между славянските народи следва да се развиват на равноправна, демократична основа. Очаква се тези контакти да разкрият богатството и многообразието на славянската култура.

Тук е включен и един интересен елемент, изразен най-точно и най-рано от дейците на славянската взаимност в Прага. Известно е, че във фашистката идеология присъствува неизменно тезата за славянската непълноценност, а оттам тоталното отричане на приноса на славянските народи в световната култура. Затова напълно обяснимо е, че в мотивировката за необходимостта от разгръщане на славянската културна взаимност неизменно присъствува намерението „да се докаже по убедителен начин" значимостта на славянската култура. Този аргумент, изказан в края на май 1945 г., и то в Прага — столицата на държавата, станала първа жертва на хитлеристката агресия, е напълно логичен. Но разгромът на хитлеристка Германия е вече достатъчна гаранция, че светът ще престане да се дели на славянски и неславянски. В науката това единство на културата по неопровержим начин е доказала и славистиката. Оскъдните сведения от СССР през междувоенния период говорят, че съветските учени са напълно откъснати от световната славистична общност, а част от най-изтъкнатите от тях са станали жертва на сталинските репресии.

Общата победа на великите държави над хитлеризма обосновава предположенията, че ще настъпи „отваряне" на Съветския съюз към света. Оттук идват и надеждите за евентуалното активизиране на съветското участие

в международния културен обмен. Като че ли в подкрепа на тези очаквания идва и едно голямо културно събитие, състояло се в Москва. Това е тържественото отбелязване на 220-годишнината от основаването на Руската академия на науките (АН на СССР), в което участвуват много чуждестранни делегации. В неофициални разговори гостите от славянските държави изразяват готовност с общи усилия да бъдат възстановени традиционните контакти в областта на славистиката. Важни в случая са две неща: *първо*, че тези проекти възникват по време на инициатива, идваща от АН на СССР, а не от движението за славянско единство, в което съветската страна упорито отказва да се използува традицията, особено пък научната; *второ*, че тон за славистичните проекти дават учените от Прага, които имат голям опит и съществен принос за организиране на международни славистични прояви през периода между двете световни войни. Идеята, обсъждана на срещата в Москва, се приема с надежда от българските слависти. Голяма част от тях непосредствено след 9. IX. 1944 г. стават жертва на несправедливи обвинения във великобългарски шовинизъм, санкциониран сурово в политическия живот като една от проявите на фашизма. Причината за това е, че в официалната гледна точка на коалиционното правителство на ОФ по внушение на БКП (която е само една от четирите управляващи партии) е възприета наложената от Коминтерна чисто политическа теза за самостоятелна македонска нация. В случая голямо значение оказва и натискът на съветската мисия в действуващата от ноември 1944 г. в България според Съглашението за примирие Съюзна контролна комисия (СКК). В този контролен орган има секции на Великобритания и на САЩ, но те съгласно подписаното в Москва на 28. X. 1944 г. съглашение работят под председателството на съветското главно командуване. Това особено засилва съветското влияние в България. Следвайки своите актуални политически интереси, СССР пренебрегва традицията и обективните исторически процеси. Неговите представители в СКК настояват за политическо преследване и научно дискриминиране на всички български учени, които в резултат на добросъвестната си изследователска дейност са изразили научно обективни тези по проблемите за традицията в културното ни развитие и процеса на формиране на българската нация.

Сведенията, че предстои подновяване на сътрудничеството в славистиката, дава надежда на българските хуманитаристи, че изследователското им дело ще бъде защитено от международната славистична общност, която винаги е била солидарна в уважението си към научната истина. Очакванията на нашите учени, че могат да получат подкрепата и на съветските слависти, са породени от един конкретен факт. От март 1945 г. за шест месеца у нас пребивава руският българист Н. С. Державин. Независимо от „твърде успешната му еволюция към марксизма“ той проявява обективност и защитава научното дело на редица свои колеги в България. Подобна обективност проявяват и някои от участниците в делегацията на съветските учени, посетили Румъния, България и Югославия в началото на 1946 г., за да подновят връзките на АН на СССР в областта на славистиката и балканистиката. Тази т. нар. „балканска експедиция“ се приема у нас като подновяване на пренебрегвания в официалната научна политика на СССР традиционен интерес на руските слависти към балканските славянски народи.

Друг повод да се предположи, че след войната научните интереси в СССР си пробиват път през сложния комплекс от политически съображения, е организираната през юни 1946 г. в Ленинград среща на учените слависти.

Смущението на гостите, че на тази среща присъствуват само учени от славянските държави, е разсеяно от домакините с твърдението, че финансовите и транспортните трудности са единствената пречка за по-широко международно участие. Обяснението звучи убедително, защото по време на заседанията се разискват проекти за общуване на славистите в международен мащаб. Представителите на официалните съветски научни институции категорично декларират намерението си за развитие на връзките с изследователски центрове в Западна Европа, САЩ, Канада и пр.

Няколко седмици по-късно обаче впечатленията от славистичната среща са помрачени от оповестената от ТАСС реч, произнесена от А. Жданов пред писателите в Ленинград, както и от обнародваните постановления за литературата и театралния репертоар, в които се съдържат несправедливи, тежки оценки за западната култура. Тягостното впечатление от тези документи се засилва сред учените слависти от различните страни от „незначителната" промяна, която се внася в мотивировката, лансирана от СССР, за необходимостта от развитието на контактите със западните учени. Общуването с тях се обявява за нужно, „тъй като трябвало да се покаже на някои кръгове на Запад високото равнище и големите перспективи на славянската култура". Да доказваш нещо, което никой не оспорва — това в представите на трезвомислещите хора, каквито са учените, е само пример за опасно политизиране на науката.

Промените в международната обстановка, предизвикани от усложняващите се отношения на СССР със съюзниците му от антихитлеристката коалиция, заставят съветската страна да се върне към една по-умерена позиция в проектите си за международно славистично сътрудничество. Проведеният в края на 1946 г. Първи общославянски конгрес в Белград е използуван, за да се организира поредната среща на учените слависти. На нея отново е заявена убедеността, че е нужно да се развиват широки международни контакти в областта на славистиката. Разисква се въпросът за свикване през 1947 г. на международен славистичен конгрес. Изразени са две различни и твърде симптоматични за перспективите на научните контакти в областта на славистиката гледища. Първото е предложено и единодушно подкрепено от делегатите на СССР и Югославия. То е конгресът да бъде само на учените от славянските страни. В тази позиция, а и в процедурата за осъществяването ѝ се изявяват смущаващи представите за демократизъм моменти. *Първият* е опитът да се ограничи общуването в рамките на славянските страни. *Вторият* е демонстрираното от всички съветски участници абсолютно единодушие в подкрепа на издигнатото от политиците предложение. То създава тягостното впечатление, че в съветската международна практика е наложена процедура, която лишава учените от правото да имат собствено гледище.

Чехословакия прави предложение да бъде възобновена традицията за свикване на международни славистични конгреси. Без особено остри спорове е постигнато компромисното решение през 1947 г. в Москва да се свика конгрес на учените от славянските страни, на който да присъствуват като гости слависти от други държави. Решението подтиква голяма част от учените в навечерието на конгреса да възобновят прекъснатата от войната съвместна дейност по изучаването на важни славистични теми. Българските учени например канят АН на СССР да изпрати свой представител в Комисията за изучаване на делото на Кирил и Методий, в която през 30-те години са работели ползотворно видни слависти от Чехословакия, Полша, Югославия и България. В процеса на подготовката на конгреса

страната ни успява независимо от контрола на СКК да поднови контактите си със слависти от Франция, Италия и Великобритания, които са ориентирани към българската проблематика. Подобна активност за съживяване на международните славистични връзки полагат, при това много по-ефективно, отколкото в България, учените и от останалите славянски страни.

В това ползотворно и изпълнено с научни идеи за славистите време ВКП(б) поставя пред съветските учени и изследователски центрове една конкретна идеологическа задача — „да бъдем марксисти-ленинци сред славяните, а не безпартийни славяни". Оттук следват и конкретни директиви, които трябва да направят съветската славистика средство за идеологически натиск върху научната мисъл в славянските страни. Разширено е съдържанието на термина „славистика", в който наред с традиционните филологически и исторически дисциплини се включват икономика, география и целият комплекс от науки, влизащи в обсега на изкуствознанието.

По линията на ВКП(б) се възлага на научните учреждения в СССР да насочат усилията си към опознаване на традицията и съвременното състояние на научните разработки в славянските държави, за да се формира официална съветска, т. е. марксистка оценка за приносите и слабостите им. Излишно е да се обяснява, че тази позиция на съдник, която се отрежда на съветските учени, ликвидира всички възможности за научно общуване, което може да се развива само на равноправен и без политически присъди диалог. Но идеологическият контрол, отреден на съветските научни звена в официалната политика на СССР, не спира дотук. На институтите към АН на СССР и катедрите към университетите в Москва, Ленинград и други по-големи центрове е възложено да оказват „всестранна братска помощ" на учените от славянските страни в процеса на тяхното идеологическо преориентиране. Терминът „помощ", широко използуван в съветската политическа лексика, е абсолютно неподходящ в научната сфера. В него ясно е отразена силната хегемонистична претенция на съветските идеологически институции по отношение на суверенното развитие на науката в славянските страни. Представителите на съветската научна общественост, на които е възложено изпълнението на тази идеологическа задача, са хора ограничени, зле подготвени, лишени от нравствените качества, ерудицията и респекта към науката, присъщ на представителите на уважаваната в света руска славистична школа. Те не познават традициите и националните особености на страните, чиято наука трябва да опознават, анализират и напътствуват.

В резултат на това в направените от съветските научни центрове характеристики за славистиката в славянските страни изобилствуват опростени, грубо политизирани оценки. В тях изпъква някаква странна и несвойствена за оживения културен диалог в света амбиция да се отстоява т. нар. „славянска културна самобитност". Тя пък от своя страна се използува като аргумент да се отделят славянските народи от международното културно общуване. Странно е, че в една идеология, която има претенции да бъде изцяло материалистическа, започват да се обосновават тези за спецификата на „славянския дух", „на славянската душа". Така всъщност се търси оправдание на линията за културната изолация на славянските страни от света.

В хода на подготовката на конгреса СССР засилва контактите си с четирите славянски държави. В резултат на това се изявяват сериозни различия в позицията на учените и на официалните съветски научни институции. Това е причина конгресът да бъде отложен за следващата година. В случая се търси оправдание в някакви организационни трудности. Но

действителните причини, осуетили конгреса, са: *първо*, възраженията на учените да приемат съветската практика за оценка на научни резултати и за анализ на обективни научни процеси да се използуват политически формули и критерии; *второ*, абсурдността на съветската позиция да се търси връзката между научни концепции и актуални външнополитически интереси. Това мотивира съветското искане да не се разискват въпроси, които можели да навредят на външнополитическите интереси и двустранните отношения между славянските страни; *трето*, съветската страна предлага една непозната дотогава за научната общественост в света процедура за протичане на конгреса, при която се изключват дискусиите — проектира се да се разисква само „това, което ни обединява, а не това, което ни разделя"; *четвърто*, славистите не приемат налаганата от съветска страна тенденция за унифициране на научните гледища, според която всеки участник в конгреса изразявал не собствено мнение, а официалното становище на своята държава, съобразено с външнополитическата обстановка.

Реакцията, която предизвикват тези идеи сред учените от славянските страни, е сред аргументите, накарали ВКП(б) да търси форми за по-голямо идеологическо сътрудничество с комунистическите партии. Тя, изглежда, е сред мотивите, ускорили формирането на Коминформбюро през септември 1947 г. Този акт засилва идеологическия натиск във всички сфери на културния живот на славянските държави.

В областта на славистиката в резултат на него се засилват дискриминационните мерки срещу най-ярките представители на славистичната наука и в четирите страни. Разногласията между ЮКП и ВКП(б), довели до изключване на Югославия от Коминформбюро, стават аргумент за по-активна идеологическа намеса на комунистическата идеология в науката. Всяко по-различно от официалното съветско гледище в науката се осъжда под натиска на ВКП (б) от съответните комунистически партии като ненаучно, чуждо на марксизма, реакционно.

Излизането на ЮКП от Коминформбюро и влошаването на отношенията под съветско влияние между Югославия и останалите славянски страни се използуват като официален аргумент за отлагане за неопределено време на конгреса на учените от славянските страни. Истинската причина обаче е друга — учените, които дават тогава облика на славистиката в славянските държави, макар и външно примирени, не дават надежди да проявят желаната от комунистическите партии активност на евентуалния конгрес.

От края на 40-те години се изявява с цялата си строгост процесът на изолация на славистите от славянските държави от техните западни колеги. В конкретен план той се реализира до 1952 г. в две направления: *първо*, чрез ликвидиране в славянските държави на автономията на научните учреждения (академии, университети), чиито международни връзки са поставени под строг контрол, осъществяван директно от централните комитети на комунистическите партии; *второ*, чрез въвеждане по образеца на съветския Главлит на единна цензурна система, която строго следи кореспонденцията и личните пратки от литература. През 1952 г. цензурата в България обявява за реакционни без изключение всички издания на най-авторитетните славистични центрове в страните извън Източния блок. Разрешено е от достигналите по книгообмен или по частен път екземпляри да се запази само по един, който да се съхранява в т. нар. „спецфондове" на Народната библиотека в София. В същото време като основни методологически образци в началото на 50-те години се препоръчват трудовете на

Й. Сталин за марксизма и езикознанието, за икономическите проблеми на социализма в СССР, както и дефиницията, дадена в доклада на XIX конгрес на КПСС за социалистическия реализъм.

В историческата наука предстои все още да се оценяват въз основа на архивни източници характерът и степента на промените, настъпили след смъртта на Й. Сталин и XX конгрес на КПСС в СССР и намиращите се под негов контрол държави. Онова, което сочат достъпните източници до момента, е, че в процедурата на научното общуване, което остава строго охранявана от комунистическите партии зона на идеологията, не е настъпила промяна. Политическата опека и след посочените събития тегне върху славистиката. Привидното „отваряне" на Съветския съюз и контролираните от него държави е въпрос на промяна на тактиката във външната политика, а не в условията за научна работа.

Всичко това определя тежката политическа атмосфера, в която са заставени да работят и през следващите десетилетия славистите от славянските държави. Това налага и една по-всестранна и нетрадиционна от гледна точка на демократичните представи за характера на научното творчество оценка. Приносите, които правят учените от тези държави в славистиката, са безспорни. Те обаче не бива да се оценяват само като резултат от задълбочен изследователски труд и ерудиция. Тяхното място в науката би следвало в редица случаи да се приема и като свидетелство за нравствена позиция и политически кураж.

СЪДЪРЖАНИЕ

Божидар Райков — Старата славянска служба на Константин Философ—Кирил 5

Боряна Велчева, Андрей Тодоров — За нова хронология на ранните славянски недатирани ръкописи 14

Екатерина Дограмаджиева — Структура на славянските ръкописни четвероевангелия 22

Светлина Николова — Актуални текстологически проблеми на кирилометодиевистиката 31

Иван Буюклиев — За следите от античността в православните славянски текстове 49

Георги Данчев — Вести за дейността на Кирил и Методий, съхранени за науката от Владислав Граматик 58

Аксиния Джурова — Византийската култура на кодекса и рецепцията ѝ върху старобългарските глаголически и кирилски ръкописи (Ирошотландска следа в украсата на старобългарските ръкописи?) 65

Пенка Д. Филкова — Церковнославянский литературный язык в России (XI—XVIII вв.) 79

Румяна Павлова — Жития русских святых в южно-славянских рукописях XIII—XIV вв. 92

Цветанка Янакиева — Стратегия и результаты процедуры по нормативно-системному расслоению летописца Переяславля-Суздальского в составе архивского хронографического сборника 106

Флорентина Бадаланова — Апокрифен текст и фолклорен контекст (Или „Митарства“ и „Превъплъщения“ на „Епистолия за неделята“) 114

Людмила Боева — Характерные черты барочного гуманизма в русской, болгарской и словацкой литературе 124

Дочо Леков — Българският писател през Възраждането в диалог с читателя от славянските страни 134

Лиляна Минкова — Романтизъм в преводната проза на Българското възраждане 142

Иван Павлов — Народното хроникьорство през Българското и Чешкото възраждане 149

Мила Сантова — Проблеми на възрожденската градска фолклорна култура 157

Михаил Бъчваров — Д-р Иван Селимински за славянската взаимност 167

Руселина Ницолова — Мястото на семантичните роли в съпоставителното проучване на славянските езици 177

Иван Куцаров — Изразяване на конклузивност в славянските езици 185

Искра Ликоманова — Проблеми на съпоставителното изследване на разговорния славянски синтаксис 194

Михаил Виденов — Към типологията на езиковата ситуация на някои съвременни славянски столици 199

Максим Младенов, Василка Алексова, Дарина Младенова, Любов Шишкова — Наблюдения върху българо-словашки езикови успоредици 206

Клео Протохристова — Флоралната образност в поезията на славянските народи 236

Калина Бахнева — Функцията на една поетическа доминанта (лилия) в художествения език на полския романтизъм, френския и българския модернизъм 243

Ангел Анчев — Лев Толстой и духовните терзания на българската интелигенция 256

Валери Стефанов — Тялото и дрехата (Паралел между „Бай Ганьо“

на Алеко Константинов и „Приключенията на добрия войник Швейк“ на Ярослав Хашек) 265
Иван Сарандев — Поезия — обич и болка за цялата планета (100 години от рождението на Елисавета Багряна) 272
Радост Иванова — За пародирането на някои политически текстове и тяхната фолклоризация 282
Ивета Тодорова-Пиргова, Пламен Бочков — Мегданът, сцената, площадът: културното пространство — начин на употреба . . 288
Милена Беновска-Събкова — За славянския произход на обредите „Пеперуда“ и „Герман“ 296
Любомир Миков — Сватбена символика на антропоморфната пластика в славянската календарна обредност (ритуален двубой) 312
Анчо Калоянов — Българското шаманство по данни от фолклора 319
Веселин Попов — Погребението-сватба и поетичнообразната му символика във фолклора на славянските народи 327
Елена Марушиакова — Някои аспекти на индивидуалната и груповата номинация при славянските народи 336
Витка Тошкова — Дипломацията на САЩ за славянското единство през Втората световна война 343
Лизбет Любенова — Руски учени-хуманитаристи в България в периода между двете световни войни 352
Весела Чичовска — Из историята на славистичната наука в славянските държави (четиридесетте—петдесетте години) 360

СЛАВЯНСКА ФИЛОЛОГИЯ, ТОМ 21

Редактор *Поли Атанасова*
Технически редактор *Анна Михова*
Коректор *Албена Накева*

Издателски индекс 13430 Тираж 800
Формат 70/100/16
Печатни коли 23,13 Издателски коли 29,98

ISBN 954-430-192-5

Печатница на Издателството на БАН
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5
Поръчка № 99