РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Петър Динеков (отг. редактор), **Ангелина Минчева, Светлина Николова** (отг. секретар), **Румяна Павлова**

© Кирило-Методиевски научен център
1987
c/o Jusautor, Sofia

8(05)

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЕ СТУДИИ. 4
ИЗДАТЕЛЬСТВО БОЛГАРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК . СОФИЯ. 1987

CYRILLO-METHODIAN STUDIES. 4
PUBLISHING HOUSE OF THE BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES . SOFIA. 1987

Четвъртата книга на поредицата „Кирило-Методиевски студии" съдържа докладите, изнесени от български и чуждестранни учени на международната научна конференция, организирана в София от 20 до 26 май 1985 г. от Кирило-Методиевския научен център по случай 1100-годишнината от смъртта на великия славянски просветител Методий. В тома са включени 62 статии (21 от български и 41 от чуждестранни кирилометодиевисти), които засягат разнообразни проблеми на кирилометодиевистиката: същността и значението на Кирило-Методиевото дело, въпросите, свързани с кирилометодиевските извори, със старобългарския език, с биографиите на славянските първоучители и тяхното книжовно творчество, кирило-методиевските традиции в различни европейски страни от IX в. до днес, историята на кирилометодиевистиката. Всички доклади съдържат съществени научни приноси и са дело на изтъкнати български и чуждестранни учени. Статиите са дело на специалисти в различни научни области: езиковеди, литературоведи, историци, изкуствоведи, археолози, музиколози, философи, поради което ще представляват интерес за широк кръг от научни работници, а също — за студенти и за цялата българска културна общественост.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР

ХИЛЯДА И СТО ГОДИНИ ОТ СМЪРТТА НА МЕТОДИЙ

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ

КНИГА 4

СОФИЯ . 1987
ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

ПРЕДГОВОР

Четвъртата книга на „Кирило-Методиевски студии“ съдържа докладите от международната научна конференция по случай 1100-годишнината от смъртта на великия славянски първоучител Методий, организирана в София от 20 до 26 май 1985 г. от Кирило-Методиевския научен център и Центъра за българистика.

Юбилейната годишнина беше повод за учените от цял свят да систематизират и обобщят постиженията във всички области на кирилометодиевистиката. На проведената в София конференция пролича стремежът към всестранно разглеждане на кирило-методиевската проблематика. Тук бяха поставени на разискване много и разнообразни проблеми — като се започне от същността на Кирило-Методиевото дело, проблематиката на кирилометодиевските извори и нерешените и спорни въпроси от биографията на славянските първоучители, разглеждани на фона на обществено-политическото положение в Европа през IX в., въпросите на старобългарския език и книжовното творчество на славянските просветители и се стигне до кирило-методиевските традиции в различни европейски страни — от периода непосредствено след смъртта на двамата братя до наши дни, и до историята на кирилометодиевистиката.

На конференцията бяха изнесени 79 доклада на учени от 20 страни на Европа, Америка и Азия. Тук печатаме представените от авторите 58 статии, дело на изследователи от 18 страни. Освен материалите, които публикуваме, на конференцията бяха прочетени и следните доклади: Роже Бернар (Франция) „Великани на духа“, Милан Фришчак (САЩ) “Methodius and Universality of his Legacy”, Йорданка Холевич (България) „Делото на Методий и преходът от устност към писменост в европейската култура“, Стефан Кожухаров (България) „Службата на Методий. Проблеми на историята на текста и ритмомелодическия модел“, Куйо Куев (България) „По въпроса за проложните жития на Кирил и Методий“, Рикардо Пикио (Италия) „Наблюдения върху Пространното житие на Методий“, Константин Мечев (България) „С „образовани хора“ или с „гърци“ е спорил на младини Методий“, Норберт Рандов (ГДР) „За Магнаурската школа в Цариград“, Стефан Елевтеров (България) „Преводите на Методий“, Дора Мирчева (България) „Думите-термини в класическите старобългарски паметници“, Моше Алтбауер (Израел) “Jeszcze raz o Onomastica Sacra w cyrilsko-metodyjskich przekładach biblijnych”, Екатерина Дограмаджиева (България) „Преводачески похвати при предаване на съюзните средства в Синайския псалтир“ (напечатан в сп. Palaeobulgarica, IX, 1986, №4, 45—55), Хелмут Шалер (ФРГ) „Въпроси на падежния синтаксис в старобългарски“, Иван Добрев (България) „Анонимната хомилия в Клоцовия сборник“, Евгений Верешчагин (СССР)

„Личный вклад первоучителя Мефодия в искусство славянского стихосложения", Федон Малингудис (Гърция) „Исторически предпоставки за възникването на Охридската книжовна школа", Георги Попов (България) „Акростиховата похвала на Константин Преславски „Гранеса добра Константинова", Ангелина Минчева (България) „Никодимово евангелие" (напечатан в сп. Palaeobulgarica, IX, 1985, № 4, 30—44), Елена Коцева (България) „Някои наблюдения върху славянския псалтир (X—XVI в.)", Димитрина Джонова (България) „За буквите" и иконографията на Кирил и Методий в българската средновековна стенопис", Шоичи Кимура (Япония) „Работата върху написването на учебник по старобългарски език".

В тома са включени и четири доклада, които не бяха изнесени на конференцията, но бяха обявени в програмата и изпратени на редакцията от авторите: Джордже Трифунович (Югославия) „Дарът на Светия дух и славянските езици", Йон-Раду Мирча (Румъния) "Les lettres cyrillo-méthodiennes aux pays roumains du Moyen âge", Александър Младенович (Югославия) „Српска редакција старословенског језика — неке особине из текстова XVIII века" и Станислав Рек (Полша) „След култа св. Климента Охридского в династии Комитопулов". Накрая е поместен като приложение подготвеният в Кирило-Методиевския център от Бойка Мирчева и Славия Бърлиева „Предварителен списък на кирило-методиевските извори". Тази публикация е резултат от работата върху изпълнението на една от най-важните задачи на Центъра — подготовката на пълно издание на кирило-методиевските извори. Предварителният списък се предлага на вниманието на специалистите с оглед на неговото по-бързо обсъждане от възможно най-голям брой учени и окончателното установяване на състава на замисленото фундаментално издание.

Книга четвърта на „Кирило-Методиевски студии" несъмнено е важен принос в кирилометодиевистиката. От една страна, тя съдържа нови доказателства за творческия гений на славянските първоучители и за безсмъртието на Кирило-Методиевото дело. От друга страна, обобщавайки постиженията на съвременните изследвания върху живота и делото на Кирил и Методий, тя демонстрира предпочитаните днес посоки на проучване и дава възможност да се открояят перспективите за по-нататъшното им развитие. Ето защо, макар че в някои статии са изразени мнения, които се оспорват в научно отношение, надяваме се, че този том, посветен на 1100-годишнината от смъртта на Методий, ще бъде съществена крачка напред в разработването на богатата кирило-методиевска проблематика.

ДЕЛОТО НА МЕТОДИЙ

Петър Динеков (България)

Всяка голяма историческа личност е една тайна, която трябва да разгадаваме.

Това се отнася и за бележития славянски просветител Методий. Наистина изворите (жития, похвални слова, служби, помени, папска кореспонденция и др.) хвърлят достатъчно светлина, за да видим и оценим *величието* на Методий и неговия брат Константин-Кирил Философ. Но времето е погребало много подробности, много важни моменти от тяхната дейност са останали недоизяснени. Да вземем живота на Методий. Нищо не знаем за образованието му; само едно споменаване за младостта на Методий ни дава представа за неговите способности: „Учените люде, които го обичаха от детството му, водеха с него достойни разговори." Назначаването му за архонт на едно славянско княжество свидетелствува, че Методий е имал подходящо образование. Нямаме подробности за дейността му в княжеството, освен съобщението, че там проучилъ са въсѣмъ обычаемъ словѣньскъінмъ и обыкълъ а по малоу. Почти не е засегната дейността на Методий в продължителната и трудна хазарска мисия, съвсем общо е посочена работата му в двата манастира — на Олимп и в Полихрон, макар че и от кратките вести могат да се направят важни изводи. Липсват подробни сведения за писателската дейност на Методий и т. н.

Името на Методий е неразлъчно свързано с името и делото на Константин-Кирил Философ; в паметта на поколенията двамата братя живеят като равностойни апостоли. Но същевременно не може да се отрече, че не само в изворите, но и в изследванията обикновено Методий се явява в сянката на брата си. Отчасти това се обяснява от фактическите обстоятелства. Изворите представят като основна фигура в създаването на азбуката Константин-Кирил. Неслучайно една от двете азбуки, сътворената от учениците му в България, кирилицата, носи неговото име. В Пространното житие на Кирил византийският владетел се обръща към него при пристигането на моравските пратеници в 862 г.: „Зная, философе, че си уморен, но потребно е ти да отидеш там, защото никой друг не може да свърши тази работа като тебе." Наистина Кирил използува сътрудници, но авторът на житието изрично отбелязва: „Той веднага създаде азбуката и започна да пише евангелските думи." И в Методиевото житие е подчертана ръководната роля на по-малкия брат, макар че се дават повече подробности за участието на Методий: „Друг освен тебе не може да свърши тази работа — заявява императорът, — тъй че ето ти много дарове и иди, като вземеш брата си игумена Методия. Защото

вие сте солунчани, а всички солунчани говорят чисто славянски" (Нѣ сего да не можеть сътворити развѣ тебе. Тѣ на тн дарн мнозн н понмъ братъ свон нгоумень Мефедин ндн же: вы бо кста селоуннннна, да селоуннне вьсн чисто словѣньскы бесѣдоують). И в по-нататъшната дейност на двамата братя Методий е представен преди всичко като помощник на Кирил, но изтъкната е важна особеност — по-големият брат не е обикновен помощник, но съратник с равнозначна роля: „И така той с молитва, а философът със слово обориха евреите и ги посрамиха" (епизод от хазарската мисия).

Имаме още едно важно съобщение за братското сътрудничество—високата оценка, която Кирил дава на Методий на смъртното си ложе: „Ние бяхме впрегнати заедно да орем една бразда. След като завърших своя живот, аз падам на нивата. Ти много обичаш планината Олимп, но заради нея да не оставяш учението си, защото с него по-лесно ще можеш да се спасиш." Ето едно завещание, изпълнено с доверие, дадено на равен.

Неведнъж е отбелязвано, че съществува идейна и композиционна връзка между пространните жития на братята; Методиевото житие се явява своеобразно продължение на Кириловото. В тях е очертана картината на славянската писменост и началния й развоен път — нейната съдба във Византия и българските славяни във Византия (защото техният език е използуван до Моравия, Панония и Рим). Двете жития всъщност са една история на ранната славянска култура, защото дейността на Кирил и Методий се докосва до чехи и поляци, традициите им разцъфтяват в българската държава и се предават на сърби, руси и румъни, стигат до Литва. В тази история основните дейци са Константин-Кирил и Методий. Те участвуват равностойно в просветителския процес: в първия етап (до 869 г.) централната фигура е Кирил — и като изграждаща се забележителна личност, готова да изпълни големи културни задачи, и като вдъхновен творец на славянското писмо, и като разпространител и защитник на славянската култура. През втория етап, след смъртта на Кирил, излиза на първи план Методий с една изключително динамична дейност и с твърд и последователен характер. Спомнете си неговото държане пред съда в Регенсбург, защитата на славянската литургия в срещите му с папите. Пред Методий е винаги образът на починалия Кирил, обграждан с все по-бляскав ореол. Методий прави всичко възможно, за да предаде на поколенията неговия свят и чист лик: той е взел най-дейно участие в написването на биографията (пространното житие) на Кирил, разказал е за неговото детство и юношество, за любовта му към учението, за високото му образование, за обществените му успехи, за безкористния му живот, за културно-политическите му мисии, в някои от които го е придружавал (хазарската и моравската), за създаването на славянското писмо и горещата му защита, за хуманистичните принципи, които са го водели в просветителската му дейност — за правото на всеки народ да има своя култура, разбивайки консерватизма на средновековното общество относно равенството на езиците. Методий чрез образа на своя брат посочва един идеал за идейно и нравствено извисяване.

По-големият брат, превърнал се в биограф на брата си, му е приписал почти цялото си дело. Няма съмнение, че участието на Методий в създаването на славянската азбука и писменост е било по-широко, отколкото го познаваме. По-дейно е било участието на Методий и в хазарската мисия (византийското правителство след завръщането му е предложило архиепископски сан). Вероятно във водените дискусии в Херсон, при хазарите, в Моравия, във Венеция е участвувал наравно с Кирил; той е познавал

отблизо творчеството на Кирил и е превел беседите и други негови съчинения от гръцки на славянски.

Но величието на делото на Кирил не засенчва извършеното от Методий, не накърнява величието на Методий. Двамата братя имат обща духовна основа. Родени в Солун, те израстват в един много интересен в идейно отношение свят, в който в редица случаи е постигната синтеза между античната гръцка и римска култура и вече се чувствува осезателното присъствие на славянската народна култура. Славяните са се настанили по тези земи към VI в. и са проникнали дълбоко на юг в Балканския полуостров. Езиковедите, основавайки се на богатата лексика, на употребата на синоними и на други граматически особености, говорят за твърде развит народен език с множество думи за културни понятия и това е имало своето значение за бързото създаване на славянската писменост. Двамата братя, от една страна, живеят в епоха на възход на византийското общество след поражението на иконоборците, а, от друга, попадат в разгара на все по-изостряща се съперничество на политическа и църковна основа между Изтока и Запада, представяни от Византия и Рим. Ето общата изходна точка на братята. Тръгнали по един път, всеки има свое историческо предназначение. Това се вижда съвсем ясно, когато се вгледаме внимателно в дейността на Методий, когато се опитаме да проникнем по-конкретно в неговата личност. Задачата на Методий е била много сложна, почти непосилна, свързана с непрекъсната борба, изискваща както широта на погледа и смелост, така и гъвкавост и дипломатически такт. Методий е бил културен и обществен деец от международен мащаб. Не модернизирам термините. Действително се касае не само за религиозни спорове, но и за политически конфликти в сложната обстановка в Европа през IX в. Методий е бил принуден да търси равновесие между *източната и западната църква*, да се съобразява с Рим, да възстанови към края на живота си връзките с цариградската църква. Неговата дейност е засягала и държавните интереси на Византия, Моравия, Панония, източните франки. Той е познавал и положението в българската държава с нейната културна нестабилност след християнизацията, с борбата за влияние на цариградската и римската църква. Методий е развил широка архиепископска дейност в Моравия, създал е просветна школа и подготвил голям брой ученици, стремял се е да приобщи към християнството езичници и непокръстени, воювал е срещу упадъка на нравите, занимавал се е с книжовна дейност, в която влиза и такова трудно начинание като превода на Библията. Проявил е огромна морална издръжливост и, бих казал — далновидност, с оглед на неблагоприятно развиващата се за славянската писменост обстановка. Методий не е присъствувал на разгрома на славянското богослужение в Моравия, но учениците му са били негови свидетели. Всъщност битката не е била загубена окончателно — останали са някои следи сред западните славяни, глаголицата дълго се е задържала в Хърватско, макар и със специални функции. Но разгромът се е превърнал в победа главно в резултат на политиката на българската държава, приела при княз Борис благосклонно и с радост учениците на Кирил и Методий. И тази победа се дължи не само на благоприятната обстановка в България, на високото съзнание и далновидността на българските държавници, на нарасналото самочувствие на българския народ, но и на волята, която Методий е възпитал у своите последователи и сътрудници — предвиждал е пречките, които те могат да срещнат в своята дейност, и ги е подготвил със знанията си, с нравствените си сили, с примера на собствения си живот и с примера на Константин-Кирил, паднал на браздата, на поста си. Безспорно Кирил и Методий са били религиозни дейци, християнски апостоли — не е могло да бъде иначе в Средновe-

ковието. Славянските народи приемат християнството като нова, по-висока степен в своето културно развитие. По същество създаването на славянската азбука и писменост чрез издигане на един народен език (старобългарския) като книжовен език на всички славяни е чисто културен акт — и това не е само наша съвременна преценка след единадесет века, но и съзнание на Кирил и Методий и на техните ученици и сътрудници.

Свикнали сме по една опростена схема да характеризираме Методий преди всичко като организатор и практически изпълнител, а Константин-Кирил като теоретик и творец. Едва ли това напълно отговаря на истината, ако се съди от споровете, които Методий води в Моравия и Рим, от тясното сътрудничество на двамата братя при хазарската мисия, от обстоятелствата, при които възниква славянската писменост, най-сетне от литературната дейност на Методий. Кирил и Методий са не само братя по родство, но и братя по дух, които превръщат съзерцанието в слово, и въпреки че обичат планината — по израза на по-малкия брат, — чувствуват дълбоко своя човешки и обществен дълг; в най-важните моменти от живота си напускат духовното усамотение и словото превръщат в борба — основния патос на цялото им дело.

Жизненият път на архиепископ Методий завършва в Моравия през 885 г. Колкото по-добре опознаваме този път, толкова по-дълбоко се убеждаваме в силата и размаха на една необикновена личност, оставила изключителна следа в историята. Методий излиза от сянката на своя брат, за да получи свой собствен блясък, да се очертае като един от великите хуманисти на епохата. Защото историческото значение на двамата братя може да се оцени пълно само на фона на голямото движение на славянските народи през IX—X в. към просвета, към утвърждаване на славянската народностна самобитност и признаване на славянските езици в обсега на европейската култура, т. е. създаване на третата цивилизация в Европа — славянската.

Има една интересна подробност за погребението на Методий (в Пространното житие), която не е общо агиографско място, а по всяка вероятност действителен факт: „Учениците му го поставиха в ковчег, отдадоха му подобаващи почести, като отслужиха погребална служба на латински, гръцки и славянски, и го положиха в съборната черква." Какво означава опелото на три езика: помирение на противниците пред смъртта на славянския учител? Последвалите събития опровергават това предположение, но службата на трите езика безспорно е още едно свидетелство за международния характер на дейността на Методий.

Три основни момента могат да се набележат в моравската мисия. Кирил и Методий се запътват за Моравия като византийски мисионери, които имат за задача да разширят влиянието на Византия на Запад, сред западните славяни. Тази задача се проваля.

В процеса на мисията, която трябва да се съобразява с ролята на Западната църква в Средна Европа, възниква втората задача — да се създаде мост между Византия и Рим. Идеята за обединение на Изтока и Запада е твърде привлекателна — като разрешение на възникналите конфликти. Но тя се оказва неосъществима поради дълбоките социално-икономически, политически, църковни и културни различия. Два свята с две различни системи на държавно и църковно управление: от едната страна цезаропапизмът, а от другата — папо-цезаризмът. Достатъчно е да се анализират възгледите и действията на двамата най-видни представители на Византия и Рим през IX в. — патриарх Фотий и папа Николай I, за да се убедим, че става въпрос за една антитеза, която скоро ще доведе до схизма между двете църкви. Изказвани са мнения, че трябва дълбоко да се съжалява, задето

мисията на Кирил и Методий не е успяла да обедини Изтока и Запада, че другояче би изглеждала Европа, ако това бе станало през IX в. Разбира се, това важи особено за развитието на културата и изкуствата. От една страна, Източна Европа би намерила нови пътища, а Западна Европа нямаше да чака да минат векове, за да открие съкровищата на Цариград. Тази констатация едва ли е напълно вярна, защото отношенията в областта на изкуствата никога не са прекъсвали; византийското изкуство прониква на Запад още през Средновековието. Но и през IX и X в. различията между двете основни идеологически средища Цариград и Рим са твърде дълбоки. Не става дума само за чисто верските, догматичните различия (те са много добре очертани в писмото на папа Николай I до рейнския архиепископ Хинкмар и другите архиепископи и епископи в кралството на Карл Плешиви), но и за политическите амбиции на двете църкви, изразени в най-остри взаимни нападки, в декларации като тази на папа Йоан VIII, че римската църква е „майка и глава на всички земи"; многократно се заявява, че Цариградската църква не влиза в редицата на първите три църкви — Римската, Александрийската и Антиохийската, и т. н.

Успява третата задача — създаването на славянската писменост. Моравската мисия събуди славяните за нов живот, даде силен тласък на тяхното развитие, славянството влезе в историята като равностоен партньор на византийската и римокатолическата култура в средновековна Европа. Оттук и общославянския характер и значение на делото на Кирил и Методий; то принадлежи на всички славянски народи и е тяхна гордост пред цялото човечество.

България има голямата и безспорна заслуга, че в края на IX в. даде гостоприемство на учениците на великите славянски просветители, осигури им условия за спокойна работа в тогавашните предели на българската държава — от Плиска и Преслав до Охрид, и съхрани просветителското и хуманистичното им дело в духа на неговите собствени традиции. Огромните исторически последици на това събитие са добре известни.

Няма да се спирам на разпространението на Кирило-Методиевото духовно наследство в България, на неговата роля в развитието на българската култура. Не е трудно да се очертаят дейността на Кирило-Методиевите ученици в нашата страна, разцветът на българската литература през IX и X в., уважението, с което са били обкръжени имената на двамата братя през цялото българско средновековие, ролята на кирило-методиевските традиции в Българското възраждане през XVIII и XIX в., когато денят на Кирил и Методий — 24 май — става празник на просветата и културата, тържествено честван и днес, в социалистическа България. Образите на двамата братя са врастнали органично в историческото съзнание на българския народ; той ги е нарекъл свои, български просветители. Преминавайки от литературните произведения и църковния култ в народното въображение, приемани не само като обществено-морално, но и като естетическо явление с трайно художествено излъчване, образите на Кирил и Методий са създали една възвишена духовна атмосфера. Те са се превърнали в национални символи, в модел на високи нравствени принципи, възвишени характери, всеотдайна човечност. Как се е създал и как е функционирал този модел — това е проблем, с който тук няма да се занимавам, но той е играл огромна роля в развитието на нашия народ. Въплъщавал е през вековете големите демократични идеали и устреми на българина — и продължава да живее не само като исторически спомен, но и като реално действуваща сила. Това е още една страна на безсмъртното дело на Методий и неговия брат Константин-Кирил Философ.

ГЛАВНИ МОМЕНТИ В БИОГРАФИЯТА НА АРХИЕПИСКОП МЕТОДИЙ

Иван Дуйчев (България)

Основният исторически извор за биографията на архиепископ Методий е неговото Пространно житие (по-нататък — ЖМ), най-ранният препис от което датира от края на XII или самото начало на XIII в., в прочутия Успенски сборник (Москва). Първият въпрос, който възниква във връзка с проучването на този важен исторически извор, се отнася до времето на възникването му. Твърдението, че то е възникнало „наскоро" след смъртта на Методий (6 април 885 г.), е много общо и неубедително. В периода между април и края на 888 г., дори и до есента на тази година Методиевите ученици са подложени на ожесточени гонения и едва ли някой от тях е бил в състояние да се залови за сериозна книжовна дейност. Напълно различно е положението с Пространното Кирилово житие (по-нататък — ЖК), което било написано в кратък период след смъртта на Константин-Кирил (14 февруари 869 г.) вероятно в италианска среда, под ръководството на Методий и с близкото участие на Климент Охридски. Методиевото житие е много по-кратко и съдържа сравнително по-бедни биографически подробности. В известен смисъл то представлява съкратено допълнение към ЖК, като за Константин-Кирил в ЖМ се говори много по-малко, и то на „втори план". Трудно е да се установи с точност къде именно е било съставено ЖМ, писано несъмнено не по време на гоненията, значи не през втората половина на 885 г. Първата глава на това житие по догматико-историографското си съдържание наподобява някакво вероизповедание от страна на автора и съответно на самия Методий, с известна полемическа тенденция против еретически твърдения, например на привържениците на дуалистическата доктрина. Заявява се, че „благият и всемогъщ бог" е сътворил „невидимия" и „видимия" (материалния) свят с красотата им. Изтъкнато е поклонението пред Троицата, повторено е твърдението за произхода на св. Дух от сина и Отца, следователно се дава отговор по прословутия спор за filioque, който дълго време разделял Източната от Западната църква; заявено е, че бог създал човека, вдъхнал му душа и му дал „свободна воля" (самовласть). По-нататък е изложено православното учение за ролята на библейските пророци и за техните предричания в духа на църковната типология, чрез която се утвърждава единството между Стария и Новия завет, отричано от еретиците дуалисти. Все в духа на зачитане на отричания от дуалистите Стар завет авторът на уводната част към ЖМ говори за различни личности от Стария завет — Мойсей и Арон, Исус Навин, цар Соломон и пророк Давид, про-

рок Елисей и Йоан Предтеча. Минавайки към новозаветните времена, след споменаване на апостолите Петър и Павел той разказва за Никейския събор (325) и после твърде бегло споменава за другите събори до VI църковен събор в 680—681 г.

Без органическа връзка с основния житиен текст, това поставено като увод „изповедание на вярата" представя изключителен интерес. С конкретното си съдържание то има несъмнена полемическа насоченост против главните положения, формулирани от привържениците на дуализма. Утвърждава се догмата за сътворението на видимия свят от „благия и всемогъщ" бог, изтъква се величието и красотата на творението, значи неговата хармония, оспорвана от дуалистите; дадена е осъдителна преценка за арианството, през Късното средновековие повлияло върху дуалистическите ереси, които отричат общо всички пророци и дори Йоан Кръстител. Всички тези елементи трябва да бъдат взети под внимание, когато се опитваме да установим религиозната и социалната среда, където е било писано ЖМ.

Преди едно столетие, през 1885 г., сред славянския свят и често извън неговите предели най-тържествено бива честувана хилядагодишнината от смъртта на брата на Константин Философ — *Кирил, архиепископ Методий*. Това става повод за множество юбилейни тържества, за обнародването на твърде голям брой научни и научнопопулярни съчинения, статии и бележки. Чрез всички тези прояви се честува не само личността на един бележит книжовник и просветител на славянството, но се утвърждава и огромното значение на цялото Кирило-Методиево дело — ще рече, създаването на славянската азбука и на ранната славянска книжнина, изобщо началото на цялата славянска духовна култура. Съвременниците на дадено историческо събитие обикновено не са в състояние да преценят пълното му значение. Както планината не може да се обхване с поглед от оногова, който броди из нейните недра, и е наложително човек да се отдалечи, за да я обгърне в цялост, така и дадено историческо дело може да се прецени правилно от далечината на времето, когато е възможно да се установят неговите близки и по-далечни сетнини. През изживяното първо хилядолетие създадената от братята славянска азбука показва жизнеността си, а книжнината, чиито скромни начала те положиха преди повече от десет столетия, е толкова богата и жива, щото достойно може да съперничи на богатата литература на най-културните и древни европейски и извъневропейски народи. А това е залог, че делото на двамата братя ще надживее времето и бъдните столетия.

В духа на господствуващия през Средновековието религиозен мантилитет неизвестният по име съставител на Пространното Методиево житие, писано немного време след неговата смърт, представя прославения книжовник и просветител като „изпратен от бога мъж в наше време и за нашия (славянския и българския) народ, за който никога никой не беше се погрижил". В увода към Пространното Кирилово житие, гл. I, е изказана същата идея за божествената мисия на Константин-Кирил. Заявява се, че бог, след като изпратил на света патриарсите и отците през библейско време, после пророци, апостоли и мъченици, праведни мъже и учители, сторил това „и в наше време, издигайки такъв учител, който просвети нашето „племе". Тези думи на житиеписеца представляват красноречиво свидетелство за това, какво обаяние и безгранична почит си спечелили всред своите съвременници двамата първи славянски просветители и книжовници[1].

[1] Достъпно издание на старобългарския текст и новобългарски превод: К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. С., 1973.

По думите на житиеписеца (ЖМ, гл. II) двамата братя по баща и майка произхождали от „много добър и почтен род“ (бѣ же рода не худа отъ обоюдоу, нъ вельми добра и честьна), добре познат „на бога“, сиреч на християнските църковни власти — ще рече християнизиран, както и на политическите власти в „цялата Солунска област“. Във Византийската империя с нейното полиетническо население не съществувало определено национално чувство и съзнание в съвременния смисъл на тези термини, главните звена на приобщение към византийската политическа и културна общност били изповеданието на православието и употребата на гръцки като език на културата и администрацията. Именно чрез тези звена империята можела да обедини в една държавна и културно-изповедна общност твърде многочисленото население от разнороден етнически произход. Бащата на двамата бъдещи славянски просветители, носещ отличително византийско име Лъв, заемал видно положение в имперската военна и гражданска йерархия като помощник на „стратега“, значи на военния и гражданския управител на Солунската тема. В града Солун и неговата област през Средновековието обитавало (и обитаваше до ново време) многочислено население от българо-славянско потекло. Отличното познаване на славянски от двамата братя може да се отдаде най-вероятно на обстоятелството, че те са родени и отраснали в двуезична (билингвистична) среда и че по майчина страна са усвоили този език като роден език. Това предположение се потвърждава от по-късен житиен паметник, който съобщава и името на майката — Мария. Свидетелството представя интерес, защото показва, че братята произхождали от отдавна християнизиран род, което естествено не е могло да бъде иначе при високото служебно и социално положение на бащата и съответно на положителното мнение на житиеписеца за родовия произход на двамата братя.

Според изричното посочване на ЖК (гл. II) в семейството се родили седем деца, най-голямото от които бил Методий, а най-младият син — Константин, преименуван в края на живота си Кирил. Изхождайки от свидетелството на ЖК (гл. XVIII), че Константин-Кирил починал на 14 февруари 869 г. на 42-годишна възраст, следователно бил роден през 826/827 г., може с голяма правдоподобност да се предположи, че най-възрастният негов брат, познат под монашеското име Методий, ще да е бил роден по всяка вероятност между 805—815 г. Изказаното напоследък в литературата произволно и прибързано твърдение, че той носел странното светско име Страхота, засвидетелствувано в старочешки паметници от XIV в. и в един съмнителен фрагмент, неубедително приписван на българския католически архиепископ Петър Богдан Бакшев (1601—1674), не заслужава никакво доверие и внимание. Най-вероятно е твърдението, че най-възрастният син на дунгария Лъв носел светското име Михаил (засвидетелствувано в гръцки фрагмент)[2], поради което — съобразно с установената византийска практика — приема монашеското иноческо име Методий, започващо със същата съгласна *м*, както Константин бил преименуван като монах преди смъртта си Кирил. От друга страна, Страхота би било езическо лично име, незасвидетелствувано у нас и необяснимо в едно християнизирано семейство.

Родни братя, между които съществувала разлика във възрастта от десет до петнадесет години, Константин и Методий отраснали в една и съща семейна и обществена среда, но постепенно се оформили като две различни натури, поели различни пътища в живота, докато през последните десети-

[2] Grivec, F. Konstantin und Method. Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, p. 20.

летия съдбата отново ги сближила. В историческите извори от Средновековието единият и другият биват обозначавани с почетното прозвище „философи", но в него е вложен донякъде различен смисъл. Константин бил склонен — нека употребим термина именно в този смисъл, който бил му придаван през средните векове — към „съзерцателен живот" (Vita contemplativa), а Методий бил предимно привърженик на „дейния живот" (Vita activa). Още твърде млад Константин проявил склонност към поетическо творчество и съставил няколко кратки стихотворни творби: една седемстишна възхвала за своя любим автор от патристическата епоха — Григорий Назианзин, а после други две седемстишни възхвали въз основа на заемки от Свещеното писание. Изпратен да се учи във висша цариградска школа, той придобил рядко за времето образование чрез многостранна подготовка в полето на византийските „свободни изкуства", наподобяващи западните тривиум и квадривиум, като се учил при най-бележитите от епохата цариградски учители — многоучения патриарх Фотий и прочутия учен Лъв Философ[3]. Опитите на византийското правителство, предприети от първия министър на императрица Теодора логотета Теоктист, да го привлече във висшите кръгове на управлението, не постигнали нищо. Само кратко време той изпълнявал висшата длъжност хартофилакс (секретар) при Патриаршията[4], а после — преподавател във висшата столична школа. Константин се укрил в един от манастирите на Босфора и едва го открили там, отдаден на съзерцателен живот. Поради знанията му на няколко езика, които със своите изключителни дарби на филолог твърде лесно изучил, той бил натоварен с изпълнението на важни дипломатически мисии — към 855—856 г. при арабите в Мала Азия[5], при хазарите в Долна Волга в края на 860 и началото на следната година, през 862/863 г. във Великоморавското княжество, което пратеничество внесло истински прелом в цялата негова дейност. След около 840 г. пътищата на двамата братя отново се съчетават както през младенчеството до смъртта на Константин през февруари 869 г.

Сравнително по-слабо познат е жизненият път на Методий през ранния период от живота му. В ЖМ (гл. II) обаче се съдържа едно кратко посочване за младежките години, което и досега не е изяснено задоволително. Житиеписецът, като говори за неговия знатен произход, добавя, че това личало и от външния му вид. „Поради това и пьрьцн го обичали и още от детските му години водели (с него) достойни разговори (чьстьныа бесѣдꙑ дѣꙗхѫ)."[6] Тълкуването на това място от житието обаче се затруднява поради неизяснения значение на думата пьрьцн, а тя обикновено се превежда в смисъл „правници, юристи, адвокати, съдници", което значение е съвсем неуместно в дадения контекст. Без да притежаваме пълно критическо издание, в което да са посочени всички налични разночетения на този пасаж по разните преписи на ЖМ, трябва да се припомни, че някои старинни ръкописи дават за този термин четенето гърцы (гърци), което преди години бе възприето с известно колебание от един отли-

[3] Пространното Кирилово житие (ЖК), гл. IV: Климент Охридски. Цит. съч.

[4] За тази длъжност вж. Dvornik, F. Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, p. 45.

[5] Dujčev, I. The Embassy of Constantine the Philosopher to the Arabs. — In: Gorsky Vijenac. A Garland of Essays Offered to Professor Elisabeth Mary Hill. Cambridge, 1970, 100-104.

[6] Dujčev. I. Graeci amantes eum a puero. — In: Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas. V. Studien zur Geschichte Osteuropas. 3. Graz-Koln, 1966, 15-19 (Същото в: Medioevo bizantino-slavo. III. Roma, 1971, 125-132, 678).

чен славист като П. А. Лавров (1926), поради което той направи съответен превод в смисъл, че „греки любили його з дитинства". Смесването на двете написания е напълно обяснимо палеографски. Ако обаче подобно четене се приеме като първично и правилно, то би свидетелствувало за разграничаване на Методий по народностен произход от византийците. Въпросът заслужава прочее по-нататъшно задълбочено проучване за пълно изясняване на това свидетелство. Предложеното тълкуване на термина като „ритори", ще рече възпитатели, все още не е убедително.

Съобразно със склонността си към „деен живот", за разлика от по-младия си брат, Методий поел кариерата на своя баща като член на държавната служебна йерархия. Още твърде млад, към самото начало на 30-те години на IX в. той бил назначен за управител (архон) на едно влизащо в пределите на империята славянско княжество (ЖМ, гл. II), след като отказал да приеме висша свещеническа длъжност. По всяка вероятност това княжество е лежало на изток от града Солун, в областта на р. Струма и недалече от брега на Егейско море. Според известието на един агиографски текст по това време той бил женен и имал чада — подружие и дѣтии[7]. Според житиеписеца той прекарал като управител на славянското княжество „много години" (лѣта многа) и в този свой живот преживял „множество смущения и премеждия" (многы мълвы бещиньны). Това го принудило, по думите на неговия биограф, да се откаже доброволно (волю) от длъжността, да отиде във Витинския Олимп и да приеме там монашество.

През 836—837 г. славянското население, обитаващо областта източно от града Солун, организирало голямо въстание против византийската власт[8]. Централното цариградско правителство изпратило от столицата специални военни отреди и с големи усилия успяло да потуши опасното въстание, което (както се вижда от някои исторически извори) било ако не подбуждано, то подпомагано от българския хан Маламир (831—836), който изпращал помощни отреди в подкрепа на въстаниците. Управляваното от Методий славянско княжество несъмнено е влизало в географския обсег на голямото въстание. За съжаление липсват всякакви по-точни вести за поведението на Методий през онези години и поради това не може да се установи дали за тези политически вълнения загатва неговият биограф и дали именно поради такива причини той не е бил принуден да напусне заеманата длъжност сред славяните.

Проявявайки голяма верска ревност, Методий бил издигнат за игумен в големия и богат манастир Полихрон, чието местонахождение не е уточнено. Наскоро при него пристигнал и брат му Константин. Двамата се отдали на книжовна дейност, подпомагани от млади следовници, привлечени от тяхната слава и нравствен живот. От това време нататък братята останали неразделни в продължение на няколко години. Методий придружавал Константин Философ в неговите пътувания в земята на хазарите, във Великоморавия и Рим като негов предан и верен помощник в книжовната и мисионерската дейност.

Изчезването на Константин-Кирил от историческата сцена представлявало тежък удар за младата книжовна и просветна дейност, извършвана

[7] Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. 2. С., 1934, с. 67: оставивь родь и отчьство, подружие и дѣтии.. в пустыни изволи.. жити. — Пак там, 1. С., 1920, с. 87: Сътворь же в томь княжении лѣта многа и оузьрѣ многы мълвы бещиньны въ житии семъ, прѣложи земьны тъмы волю на небесьныа мысли..

[8] За въпросното въстание вж. Dujčev, I. A propos de la Vie de saint Pierre d'Atroa. — Byzantinoslavica, 27, 1966, 92-97.

от братята и техните ученици. Назначен за архиепископ във великоморавските и панонските области, Методий посветил всичките си усилия да укрепи и продължи благородното дело въпреки препятствията и гоненията от многочислени противници. Подпомаган от своите ученици, той извършил значителна книжовна дейност, като допревел останалите непреведени библейски книги, а превел с оглед на практическите потреби и сборник църковни правила (Номоканона) и започнал да превежда съчинения на най-известните старохристиянски църковни писатели (т. нар. „отечески книги"). По време на неговата смърт (6 април 885 г.) вече съществувала истинска съкровищница от книжовни произведения на младата славянска писменост и дейна книжовна школа от вдъхновени радетели на новата в света славянска култура. Първите Методиеви ученици, преследвани и измъчвани след смъртта на своя учител, намерили радушен прием в българската държава, продължили светото дело, обогатили го и го довели до блестящ разцвет.

THE CULTUROLOGICAL LEGACY OF THE CYRILLO-METHODIAN TRADITION

Rado Lencek (USA)

It is obvious that the Cyrillo-Methodian heritage does not consist only in two new alphabets, the Glagolitic and Cyrillic; nor again in producing the new written language, the old Bulgarian or Church Slavonic, and in their literatures. It is equally obvious that the Church Slavonic tradition cannot exist only in the perpetuation of the old Bulgarian patrimony in language and style and of inter-Slavic connections based on adherence to this patrimony, but also — and I would be inclined to say, primarily — in an ideological legacy consisting in a set of revolutionary notions and principles that underlie the first historical movement of Slavic cultures. This ideological legacy is essentially culturological and is inherently linked with our modern notions of the language conceived as a tool of communication and a symbol of the communicating speech communities, as well as with the role a written language assumes in the cultures of Slavic societies.

There are two doctrines concerning language in Constantine-Cyril and Methodius' ideological legacy. They consist, first, in the concept of the sacramental character of natural languages. This implies that by accepting Christianity, peoples and nations do earn the privilege and the right to develop and possess a "literacy in vernacular of their own." Second, the proclamation of the principle of equality of all vernaculars and languages and their literacies, affirms, by implication, the principle of the sovereign rights of the vernaculars, and the principle of linguistic and cultural diversity. This latter principle implies a supreme right of our human society to linguistic and cultural diversity and multiformity.

In my paper I will call attention once again to this ideological legacy, c e n t r a l as it is in the Cyrillo-Methodian tradition, to separate it from its religious doctrinal shell, and to relate it to our time. May I add here that a number of prominent Slavic philologists and historians discussed this aspect of the Church Slavonic tradition so far: Emil Georgiev, Rajko Nahtigal, Ivan Dujčev, Roman Jakobson, Francis Dvornik, Ihor Ševčenko, to mention only a few whose writings are closer to our time, and I will refer to their papers in my References. My primary sources, of course, are the Church Slavonic texts to which my discussion relates; my first and most important secondary sours — Ivan Dujčev's erudite and seminal "Il problema delle lingue nazionali nel Medio evo e gli Slavi", which in my judgement represents the last word on the subject.

There are three textes of Old Church Slavonic tradition which carry the message of the Constantine-Cyril and Methodius' doctrine on languages: the versified *Proglas*, Preface which Constantine-Cyril (or one of Methodius' disciples) wrote to the full text of the Gospels some time after 863 A. D. but certainly still in the ninth century: the Church Slavonic *Vita Constantini*, written very probably by Methodius himself soon after his brother's death in 869; and the sort treatise *O pismenex* by Černorizec Hrabr, a text of the last decade of same century. Of the three, the first two texts, the *Proglas* and the *Vita Constantini* interest us here most.

The *Proglas* which is one of the oldest versified Church Slavonic texts, a first Slavic sophisticated poem in the genre and tradition of the time, is totally and exclusively dedicated to the eulogy of Slavic literacy in vernacular. Based on Christian theological concept of the *Word-Slovo-Logos* which stands for the Gospel and its message, it cannot be separated from that very first Slavic verse in the New Testament, rendered by Constantine-Cyril into a new written idiom, about which we read in Chapter 14 of the *Vita Constantini*: и тогда сложи писмена и нача бесѣдоу писати евангельскоую: искони бѣ слово и слово бѣ оу бога, и богъ бѣ слово, и прочаа... (And then he composed letters and began to write the language of the Gospel: In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God, and so forth...)

Slyšite nyně, slověnьskъ narodъ, we read in lines 22 and 27 of the *Proglas* since its discovery in 1858 structured in the Greko-Byzantine iambic twelve-syllabic verse.

Слъишите нынѣ / отъ вьсего оума,
слъишите словѣньскъ / народе вьсь,
слъишите слово / отъ бога во прнде,
слово же кръма / человѣчьскъıа,
слово же крѣпа / срьдьца и оумы,
слово же готовая / бога познати.
(Now hear with your understanding!
Now hear, all the „narod slověnьskъ"!
Hear the Word, for it came from the Lord:
The Word, which feeds human souls,
The Word, which strengthens the heart and the mind,
This Word, ready to find God.)

Слово 'Word,' is the key word in this passage. However, слово, Greek *Logos*, in spite of its euphonic associative link with слоути — слово 'be named, have reputation,' слоушати, слъишати 'hear,' словити 'say name', славити 'praise, glorify,' слава 'fame, glory,' словѣне — and in particular with словѣне 'the Slavs,' слово here still denotes *Logos* 'the Word' as the witness to the history of Jesus Christ and to the message abouth Him. Слово is *Logos*, and Logos is Christ; it is message abouth Christ, the word about God's Word.

And yet, this basic meaning of St. John's theosophy receives in our text an entirely new dimension. In the New Testament sense, *Logos* — слово profering the Gospel and its message, refers always to the spoken word. Even in the Prologue of St. John, слово contains the living concept of the Word spoken by God to the world. That is why: слъишите слово 'hear the Word, o Slavic people!' It is clear that the reference here is to the spoken language —

which is prior to the written, in modern semiotic theory — in the sense that the latter results from the transference of the former from a primary phonic medium to a secondary graphic medium (Lyons, 1977).

The *Proglas* is, indeed, eulogizing the Gospels as слово боукъвьноє (line 7), and the association with the semantic circuit linked with the writing, written language, is at hand. Слово боукъвьноє links Word of the fonic medium with its "graven image" leading to the development of the concepts of literature and scripture. At this point a set of terms referring to a new medium enters the *Proglas*: боукы – боукъвє 'gramma,' боукъви 'litterae,' кънига 'biblos,' кънигы 'biblion' grammata, litterae.' The sententious truism Тоужде имь языкомь слышаще слово / яко мѣдьна звона глась слышите (From now on you would no longer have to listen to the voice of a noisy gong, to the word of God preached in a foreign language — lines 48-49), is now ballanced off with a new imagery:

Доуша... безъ боукъвъ... 'soul without letters, writings' (line 31); законъ кънижьнъ и доуховънъ 'the written and spiritual law' (line 33); доуша безбоукъвна явлиѥтъ сѧ въ чловѣцѣхъ мьртва 'the soul not knowing letters (writing-scripture) is like dead...' (line 42); and finally: наѕи бо вьси без кънигъ ѩзыци 'peoples without books in their own language are naked' (line 80). And further Cyril here compares peoples without books to a body which, deprived of its proper food, rots and infects everything about it. In a subtle play on words, the poet deplores the inexpressible misery of peoples who, speaking with the Lord in a tongue meaningless to them, and not possessing слово боукъвъноє in their own боукъви and кънигы in vernacular. *Proglas* contains in brief the pivotal ideology of all Slavic medieval literature — the ninth century declaration of the rights of peoples to possess their own vernacular literacy.

The second text to which we wish to turn now, is the paragraph 16 of *Vita Constantini,* bringing us a portion of the well known Constantine-Cyril's debate with the "trilinguists," which includes his plea for equality of all men, whether they were barbarians or speakers of the three "God-made" languages, Hebrew, Latin, and Greek.

On their way to Rome, in an answer to the Pope Nicolas' invitation, Constantine-Cyril and Methodius stopped in Venice. This was in the fall of 867 or early in 868. According to the testimony of our text, in Venice a disputation took place between Constantine and the Latin priests-"trilinguists" who did not recognize the Slavs' rights to a liturgy in their own language. The Slavic hagiographic source has it that when Constantine the philosopher came to this north Italian city, събрашє сѧ на нь латиньстїи єпископи и попове и черноризци яко врани на сокыла 'bishops, priests and monks gathered against him like ravens against a falcon.' And they advocated the trilingual heresy, saying: "Tell us, o man, how is it that you now teach and have created letters for the Slavs, which none else have before, neither the Apostle, nor the pope of Rome, nor Gregory the Theologian, nor Jerome, nor Augustin? We know of only three tongues worthy of praising God in the Scriptures, Hebrew, Greek, and Latin."

And the Philosopher answered them as follows, giving us, at the same time, the second principle of Constantine's doctrine of languages, the doctrine of the equality of languages. Wтвѣща философъ к нимъ: не идет ли дождь wтъ бога равно на вса, или слънце такождє не сиѣетъ ли на

всѧ, нн ли дыхаемъ на ѳсѳ рѣѕно всн? То како вы сѧ не стыдите трн ѩзыкы токмо мнѧще, а прочнмъ всѣмъ ѩзыкомъ н плѣменомъ слѣпымъ вѣлѧще бытн н глоухымъ? Скажнте мн, бога творѧще немощна, яко не могоуща сего дати нли завнстлнва, не хотѧща дати? Мы же многы роды знаемъ, кннгы оумѣюща н богоу славоу вѣздающа своимъ ѩзыкомъ кождо. In translation: And the Philosopher answered them thus: "Does not the rain, coming from God, fall equally upon all men? Does not the sun shine equally upon all? Do we not breathe the air in the same manner? Do you not feel shame at authorizing only three languages and condemning other peoples to blindness and deafness? Tell me, do you (really) think that God is helpless and cannot bestow equality, or that He is envious and will not give it? But we know of numerous peoples who possess writing, and render glory unto God, each in his own tongue."

And the medieval learned author continues: Ѩвѣ же соуть сн: Ермѣнн, персн, авазѣгн, нверїн, соугдн, готѣѳн, ѳврн, тоурсїн, козарн, аравлѧнн, егоуптѧнн, соурн н нннн мноѕн. "Surely these are obvious: Armenians, Persians, Abxasians, Iberians, Sugdians, Goths, Avars, Turks, Xazars, Arabs, Egyptians, and many others..."

Now, even if the list of these peoples, supposedly possessing literacy induced by a liturgical language in their vernacular, is arbitrary, as some scholars interpret Constantine's argument, one thing is sure: Constantine's inventory of names of peoples is aimed at arguing the principle, at giving evidence and at ascertaining the precedent. From this point of view, the question whether, for instance, Sugdi and Avari really belong to this list, appears to be entirely extraneous and irrelevant. It was the principle *quod erat demonstrandum.*

But as Constantine-Cyril argues in his Venice disputation, there are those who do not want to understand this simple truth, and for them he adds copious quotations from the Holy Scripture, particularly from Saint Paul who became the mainstay for the doctrine of the Slavic apostles and their followers. Constantine was the first to recognize with acute penetration the vital importance of the first Epistle to the Corinthians for the idea of equality.

Equal rights — both of peoples and of languages — the leading principle of Constantine-Cyril and Methodius' ideological legacy, is the central ingredient of the Moravian spiritual heritage. As a Czech legend of the tenth century relates, Constantine-Cyril posed the polemic question to the western adversaries of the Slavic liturgy: "If everybody has to glorify the Lord, why do you, venerable fathers, do not allow me saying mass in Slavic whereas God created this language perfect alike as the other tongues?" And because the Mass and the Church were considered as most sacred in the medieval hierarchy of values, so the language of the liturgy, too, became consecrated by entering into the Mass — and the people unified by this language was consecrated in its turn. Liturgy and church became national — not in a way opposing the Universal Church — and nation was raised to a sublime sacred value; and the struggle for a national liturgical language naturally became a struggle for national culture in general, and for national rights in general (R. Jakobson, 1945).

As it has been shown by Ihor Ševčenko, the programmatic introduction of a literacy in vernacular to a people, as the one made by Constantine-Cyril and Methodius to the Slavs; and the proclamation of the principle of equality of all languages and of the right of every people and nation on earth to possess a literacy in vernacular of its own, seem to be new and revolutionary

even to the Hellenistic and Christian Byzantium of the time. For whatever reason, religious or political, these ideas had been applied to and grafted into cultural evolution of Slavic peoples; they have been acting in Slavic societies through centuries and their vibration is felt very much in individual Slavic cultures, from the smallest to the largest, even today.

There is a message to the world in these ideas — we called them culturological principles — which in our view, face to face with contemporary trends and pressures for linguistic universalism and assimilation, seems to be crucial and timely.

REFERENCES

Debrunner, A., H. Kleinknecht, G. Kittel. „Λέγω, λόγος". — In: Theological Dictionary of the New Testament. (Edited by Gerjard Kittel, translated and edited by G. W. Bromiley, I-X). Grand Rapids, Michigan, 1964-1976; cf. vol. 4, 69-143.

Dujčev, I. Il problema delle lingue nazionali nel Medio evo e gli Slavi. — Ricerche slavistiche, 8, 1960, 39-60.

Dvornik, F. Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle. Paris, 1926.

Georgiev, E. Creation of the Slav Script. — In: Bulgaria's Share in Human Culture. S., 1968, 17-51.

Георгиев, Е. Кирил и Методий — основоположници на славянските литератури. С., 1956.

Jakobson, R. The beginnings of national self-determination in Europe. — The Review of Politics, 7, 1945, 29-41.

Лавров, П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930.

Lyons, J. Semantics. I. Cambridge-London-New York-Melbourn, 1977.

Nahtigal, R. Rekonstrukcija treh starocerkvenoslovanskih izvirnih pesnitev. — Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofsko-filološko-historični razred, I, 1943, 41-155.

Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. Prague, 1959 ff.

Ševčenko, I. Three paradoxes of the Cyrillo-Methodian mission. — Slavic Review, **23**, 1964, 220-236.

The Vita of Constantine; The Vita of Methodius.(Translated with commentaries by M. Kantor and R. S. White). Ann Arbor, 1976 (Michigan Slavic Materials, 13).

СЛАВЯНСКИТЕ АПОСТОЛИ КИРИЛ И МЕТОДИЙ И ВИЗАНТИЙСКОТО ИЗКУСТВО ОТ IX ВЕК

(Към въпроса за формирането на естетическите им възгледи)

Елка Бакалова (България)

Големите заслуги на славянските апостоли Кирил и Методий към християнската църква са причина за широкото разпространение на техния култ, който се утвърждава и чрез изобразителното изкуство. Появата, формирането на иконографията и разпространението на образите им са подробно разгледани в научната литература — от пионерския труд на Ас. Василиев, през изследванията на Ат. Божков върху българската историческа живопис и на В. Пандурски и Св. Босилков за Кирил и Методий в Рим, до труда на югославския изкуствовед Цв. Грозданов за портретите на просветителите от Македония[1]. Проучени са и образите на славянските апостоли в църквата „Сан Клементе" в Рим, където те са подчинени на темата за прославата на св. Климент Римски[2]. А подготвеният за печат нов труд на Ат. Божков за образите на Кирил и Методий включва и материала от европейското (най-вече чехословашкото) изкуство от XIX в.

Ето защо ние се обръщаме към друг аспект на проблема „Кирил и Методий и изобразителното изкуство". Ще се опитаме да реконструираме кои (или какъв тип) произведения на изкуството са оказали определено влияние върху възпитанието и духовното развитие на славянските апостоли. Като съпоставим някои моменти от пространните жития на Кирил и Методий с определени моменти и явления от художествения живот на византийската империя от средата на IX в., ще обърнем внимание върху някои от възможните фактори за формирането на богословско-естетическите възгледи на двамата братя.

Детските и юношеските им впечатления са свързани с родния град Солун, където те живеят до четиридесетте години на IX в. Днес ние можем да назовем няколко забележителни култови съоръжения, украсени с мозайки, които са съществували през IX в. в Солун и са почитани светини чак до наши дни. Повечето от тях датират от V—VI в. — базиликата Acheiropoietos, ротондата „Св. Георги" с мозаични изображения на мъченици,

[1] Василиев, А. Образи на Кирил и Методий в България. С., 1970; Пандурски, В., С. Босилков. Кирил и Методий в Рим. С., 1970; Божков, А. Българската историческа живопис. 1. С., 1972; За някои изображения на Кирил и Методий в изкуството на Чехословакия. — Изкуство, 1985, № 6, 44—52; Изображенията на Кирил и Методий през вековете (под печат); Грозданов, Ц. Портрети на светителите од Македонија од IX—XVIII век. Скопје, 1983.

[2] Boyle, L. Saint Clement. Rome, 1963.

църквата на Христос в Латом, най-сетне, църквата „Св. София". Мозайките на последната се възобновяват тъкмо около средата на IX в. и най-вече абсидната мозайка, която е била заменена с кръст от иконоборците. Създава се и куполната мозайка „Възнесение", което говори за интензивността на художествения живот във втория град на империята[3].

Но безспорно централно място заема храмът, посветен на светеца—патрон на град Солун. Голямата базилика „Св. Димитър" е изградена през V в., възможно на мястото на мъченическата смърт на светеца[4]. Опустошавана от пожари (най-страшният от които през 1917 г.), възобновявана многократно, тя пази великолепни мозайки от VII в. с образите на св. Димитър (фрагменти от сцени от неговото житие и отделни образи) и на много ктитори. Особено почитан е бил сребърният киворий в централния кораб на църквата, в който според легендата се съхранявали мощите на светеца[5].

Отечеството за Кирил и Методий определено се свързва с храма на св. Димитър, а всяка сполука — със застъпничеството и покровителството на самия светец. За това красноречиво свидетелствува житието на Методий. То разказва, че след приключване на тежкия труд по превеждането на редица църковни книги във Велика Моравия Методий извършва тържествено богослужение в чест на св. Димитър[6]. По повод на това отбелязване паметта на покровителя на родния Солун Методий написва известния канон (а както предполага Ст. Кожухаров, вероятно цяла служба) за св. Димитър[7]. Носталгичният момент е особено силен в деветата песен на Канона, която казва: „Чуй сега, славни Димитре, твоите бедни раби и се смили над тях: ние сме се отлъчили далеч от твоя светъл храм, но сърцата ни горят и дълбоко копнеем да се поклоним един ден на твоята църква. . ." Явно е, че сред реалиите, които разкриват психологическото състояние на Методий и неговите най-близки съратници, църквата „Св. Димитър" в Солун заема съществено място.

Все пак решаващо значение за формиране на личността и възгледите на Кирил, а отчасти и на Методий, има пребиваването им в Константинопол.

Какво представлява Константинопол към средата на IX в. Това е време, когато византийската столица започва да излиза от продължителната и тежка криза (VII—VIII в.), изчерпана и опустошена, с население, чиято численост е сведена до размерите на един среден град в империята. Крепост-

---

[3] L a z a r e v, V. Storia della pittura byzantina. Torino, 1967; P e l e k a n i d i s, S. Bemerkungen zu dem Atlarmosaik der Hagia Sophia zu Thessaloniki und die Frage der Datierung der Platytera. — In: Studien zur frühchristlichen und byzantinischen Archäologie, Thessaloniki, 1977; (Institut for Balkan Studies, 174), I mosaici di Santa Sophia di Salonico. — Пак там; Срв. D i e h l, C., M. Le T o u r n e a u, H. S a l a d i n. Monuments chrétiens de Salonique. Paris, 1918.

[4] H o d d i n o t t, R. Early byzantine churches in Macedonia and southern Serbia. London, 1963; S o t e r i o u, G. kai M., I Basiliki tou Agiou Dimitriou Thessalonikis. Athina, 1952; M a n g o, C. Architettura byzantina, Milano, 1978. Срв. Lexikon des Mittelalters (Arthemis Verlag), III, s. v. Demetrius.

[5] L e m e r l e, P. Saint Démétrius de Thessalonique. — Bulletin de Correspondence Hellénique, 77, 1953, 660 p.; Les plus anciennes recueils des miracles de St. Démétrius. Paris, 1981; M a n g o, C. Цит. съч., 44—46.

[6] Пространно житие на Методий, XV. — В: К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 191.

[7] J a k o b s o n, R. Methodius canon to Demetrius of Thessalonika and the old church slavonic hirmoi. — In: Sbornik Práci filosofické Fakulty Brnenské University, 14. Řada umenovedna, 1965, N 9, 115-121. Авторството на Канона за св. Димитър се оспорва от някои автори, но в последно време бяха изнесени нови аргументи в подкрепа на това становище. (Вж. К о ж у х а р о в, С. Методиевият Канон за Димитър Солунски — нови данни за историята на текста. — В: Кирило-Методиевски студии, 3. С., 1986. Превода на текста на канона цитираме по: Д и н е к о в, П., К. К у е в, Д. П е т к а н о в а, Христоматия по старобългарска литература. С., 1978, с. 26.)

ните ѝ стени, издигнати в периода на най-голям възход, са станали твърде широки за реално обитаваното селище; голяма част от обществените сгради са превърнати в руини. Но същевременно от този момент нататък започва нов възход и разцвет на Константинопол. При императорите Михаил III (842—867) и особено при Василий I (867—886) започва възстановяването на много църкви и украсяването им с живопис[8]. Схващането за този период като възстановяване на славното минало на империята е дълбоко залегнало в редица исторически извори[9]. Но най-съществено в идеологическия живот на византийската столица е ликвидирането на иконоборческото движение, което разединява православния свят в продължение на повече от един век. Вторият важен момент е покръстването на славяните в самата империя и на славянските държави, граничещи с нея, както и стремежът към църковно подчиняване и на други съседни страни.

„Отговорните" за възстановяването на иконопочитанието са: императрица Теодора, която в 843 г. свиква църковен събор за утвърждаване на култа към иконите, логотетът Теоктист, кесарят Варда (регенти на малолетния император Михаил III) и техният кандидат за патриаршеския престол Методий. По-късно борбата за изкореняване на иконоборческите идеи се подхваща с особена страстност от патриарх Фотий (858—867 и 877—886) — най-ярката и величествена фигура в духовния живот на Византия през IX в., — който е и вдъхновител на повечето мисии сред нехристиянизираните народи[10]. Според данните от пространните жития на Кирил и Методий славянските апостоли са били в тесен контакт със споменатите исторически личности и свързаните с тях кръгове на византийското общество. Същата тази среда, в която се възпитават и оформят възгледите на Кирил, а до голяма степен и на Методий, инспирира създаването на най-значителните произведения на изкуството във византийската столица след победата на иконопочитанието.

Ще се спрем само върху произведенията, свързани с Фотиевия кръг. Стигналите до нас (макар и фрагментарно) великолепни художествени произведения, допълнени от данните на историческите извори, дават красноречива представа за започващия истински ренесанс на византийското изкуство. Фотий е изключително ревностен възстановител на светите изображения. По сполучливия израз на С. Менго „Фотий въвежда православието не само догматически, но и визуално"[11]. Той използува още първото си пребиваване на патриаршеския престол (858—867), за да организира украсяването с мозайки на Хризотриклиния на императорския дворец, на дворцовата църква „Теотокос Фарос" и започва реализирането на широка програма за украся-

---

[8] L a z a r e v, V. Цит. съч., 124—138; M a n g o, C. Storia dell'arte. — In: La civiltà bizantina dal IX all'XI secolo (Aspetti e problemi). Corsi di Studi, II. Bari, 1978, 241-271; Architettura bizantina. . . , 106 c.; D a g r o n, G. Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des "Patria". Paris, 1984. Bibliothèque byzantine. Études, 8.

[9] M a n g o, C. Byzantium the Empire of new Rome. New York, 1980; B e l t i n g, H., G. C a v a l l o. Die Bibel des Niketas. Wiesbaden, 1979.

[10] D v o r n i k, F. The Patriarch Photius and Iconoclasm. — Dumbarton Oaks Papers, 7, 1953; Photius. Scholar and Statesman. — Classical Folia, 13, 1959; A h r w e i l e r, H. Sur la carrière de Photius avant son patriarchat. — Byzantinische Zeitschrift, 58, 1965; Š e v č e n k o, I. The social background of Cyrillos and Methodius. — In: Studia Paleoslovenica. Praha, 1971; L e m e r l e, P. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et la culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 1971. (Bibliothèque byzantine. Études, 6). Вж. рец. на Б о ж и л о в, И. — Bulgarian Historical Review, 1975, 108-112. S p e c k, P. Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. — Byzantinisches Archiv, 14. 1974; M a n g o, C. The liquidation of iconoclasm and the Patriarch Photius. — In: Iconoclasme. Birmingham, 1977, 133-141.

[11] M a n g o, C. Цит. съч., с. 38.

ването с мозайки на църквата „Св. София". Сред запазените 18 хомилии на Фотий, в които доминират идеите за победата над иконоборците, за възстановяването на светите изображения, за пропагандата на християнството сред еретиците и т. н., има и такива, специално посветени на произведения на изкуството.

Така например десетата хомилия е написана по повод откриването в 864 г. на дворцовата църква, посветена на Богородица[12]. Най-интересно е описанието на мозайките (самите те не са стигнали до нас): в купола на църквата е човекоподобно (ἀνδρείκαλος) изображение на Христос, подолу — група ангели. В абсидата е Богородица с разтворени ръце, а останалата част на църквата е украсена с образите на мъченици, апостоли, пророци и патриарси[13]. Това описание свидетелствува за изкристализирането на декоративната система на византийския храм през този период във вид, който ще стане по-късно каноничен за целия православен свят.

Седемнадесетата хомилия на Фотий е произнесена по случай откриването на едно мозаично изображение на Богородица с младенеца на 29 март 867 г. Повечето изследователи считат, че тя се отнася за току-що завършената абсидна мозайка на църквата „Св. София"[14]. Описанието на образа във Фотиевата проповед до голяма степен кореспондира със стила на мозайката, който несъмнено възражда антикизиращите традиции на византийското изкуство от предиконоборческия период. Същите стилови белези отличават и великолепния образ на архангела в олтарната част на същата църква, който очевидно е създаден едновременно с абсидната мозайка[15]. За нас в случая е важен по-скоро патосът, с който Фотий изтъква важността на събитието като „начало и ден на православието", тъй като отразява тържеството на възобновения култ към светите изображения[16].

По-нататъшното украсяване на „Св. София" с антропоморфни изображения е свързано с реконструкцията на северния и южния тимпан след земетресението през 869 г. Четиринадесетте ниши (по 7 от север и от юг) съдържат фигури на църковни отци, изобразени в цял ръст. Запазени са само образите на Йоан Златоуст, Игнатий Богоносец и Игнатий Нови (цариградски патриарх в годините 847—858 и 867—877). Датата на смъртта на Игнатий Нови е terminus post quem за създаването на тези мозайки, които се свързват с времето на второто издигане на Фотий на патриаршеския престол[17]. Но особено интересни от гледна точка на занимаващия ни проблем са изображенията от помещението над югозападния вестибюл на „Св. София". С. Менго и Р. Кормак считат това помещение за част от

---

[12] M a n g o, C. The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. — Dumbarton Oaks Studies, 3, Cambridge Mass, 1958; J e n k i n s, R. and C. M a n g o The Date and Significance of the 10th Homilies of Photius. — Dumbarton Oaks Papers, 9-10, 1956; The Art of byzantine Empire (312-1453). Sources and Documents. New Jersey, 1972, 185-186.

[13] M a n g o, C. The Homilies of Photius. . . , p. 185.

[14] Пак там, 286-297; G r a b a r, A. L'iconoclasme byzantin (Dossier archéologique), Paris, 1957, p. 181, 191; M a n g o, C. The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. — Dumbarton Oaks Studies, 8, Washington, 1962; M a n g o, C., E. H a w k i n s. The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul. — Dumbarton Oaks Papers, 19, 1965; M a n g o, C. The Art of byzantine Empire. . . , 187-190; S p e c k, P. Photios über das Apsismosaik der Hagia Sophia. — Ellinikà, 30, 1977-1978, 399-403.

[15] L a z a r e v, V. Цит. съч., 142-143; M a n g o, C. The Mosaics of St. Sophia. . . , 80-81, фиг. 107.

[16] M a n g o, C. The Homilies of Photius. . . , p. 290.

[17] M a n g o, C. The Mosaics of St. Sophia. . . , 48-58; M a n g o, C. and E. H a w k i n s. The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Church Fathers in the north tympanum. — Dumbarton Oaks Papers, 26, 1972, 1-43.

патриаршията (както и другите помещения на нивото на галериите)[18]. Украсата на помещението включва сцената „Дейсис" в северния люнет, а в долната част на южната стена — образите на дванадесетте апостола и на четирима константинополски патриарси. Изборът на образите на правите стоящи светци в долния регистър на това помещение не е случаен. Особено значение през този период се придава на образите на апостолите (вж. и по-долу), а изборът на патриарсите, включени в разглежданата живописна украса, е особено тенденциозен и красноречив: Герман (715—730), Тарасий (784—806), Никифор (806—815) и Методий (843—847). Всички те са ревностни защитници на иконопочитанието и настойчиво напомнят за победоносната борба на православната църква с иконоборците. Четиримата като група се изтъкват в Синодика на православието, който от IX в. нататък се чете на празника „Неделя на православието", прославящ утвърждаването на иконопочитанието[19].

Мозайките в „Св. София", образите на прославените патриарси не са единствените произведения, които съдържат отзвуци от полемиката с иконоборците. Напротив, същата тема се разработва и в илюстрациите на една група псалтири от IX в., които и по други белези се свързват с продукцията на патриаршеския скрипторий. Това са: ръкописът от манастира Пантократор на Атон № 61, т. нар. Хлудов псалтир от Държавния исторически музей в Москва (ГИМ 129), Vatic. Barber. gr. 372 и още някои фрагментарно запазени паметници. С тази група е свързан и съхраняваният в Британския музей псалтир Add. 19352 от 1066 г., който с малки вариации възпроизвежда някои от най-характерните илюстрации в споменатата група псалтири от IX в.

Припомняме, че проблемът за утвърждаването на иконопочитанието и, следователно, полемиката с иконоборците остават актуални още няколко десетилетия, след като императрица Теодора свиква събора за утвърждаване на иконопочитанието (843). Обезоръжено, но все още опасно, иконоборството заставя църквата да взема много сериозни дисциплинарни и пропагандни мерки срещу неговите идеолози и поддръжници. Някои от илюстрациите в споменатите псалтири всъщност представляват съществен дял на тази антииконоборческа пропаганда[20].

Първата група илюстрации, които са характерни само за споменатата група псалтири и не се срещат другаде, има за цел да осъди и заклейми иконоборците, като прослави иконопочитателите, т. е. радетелите на истинското православие. Така на миниатюрата, илюстрираща Псалом 68, стих 22 в Хлудовия псалтир, е изобразено Разпятие и двама воини, единият от които поднася на Христос гъба, напоена с оцет и жлъчка, а другият го пронизва с копие. Долу, в подножието на Голготския хълм двама активни иконоборци — патриарх Теодот и Йоан Граматик, наречен Янис, замазват с вар образа на Христос, рисуван в медальон[21]. Текстът на стих 22: „И да-

[18] M a n g o, C. The Mosaics of St. Sophia. . . , 44-46; C o r m a c k, R. and E. H a w k i s. The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: the Rooms above the southern Vestibule and Ramp. — Dumbarton Oaks Papers, 31, 1977, 177-251.

[19] M a n g o, C., E. H a w k i n s. The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: the Church Fathers. . . , 4-5, 37-41; C o r m a c k, R., E. H a w k i n s. Цит. съч., 240-251.

[20] G r a b a r, A. Цит. съч.; G r a b a r, A. Les psautiers illustrés byzantins du IXe siècle. — Cahiers archéologiques, 15, 1965, 61-82; S e v č e n k o, I. The anti-iconoclastic poem in the Pantokrator Psalter. — Пак там, 39-60; D u f r e n n e, S. Une illustration „historique" inconnue du Psautier du Mont Athos: Pantocrator Nr. 61. — Пак там, 83-95; C u t l e r, A. The byzantine Psalter: before and after iconoclasme. — В: Iconoclasme. Birmingham, 1977, 93-102.

[21] Щ е п к и н а, М. Миниатюры Хлудовской псалтыри (Греческий иллюстрированный кодекс IX века). М., 1977, фиг. 67.

доха ми за храна жлъчка и в жаждата ми с оцет ме напоиха", който се отнася до страданията на Давид, се разглежда като предобраз на Христовите страдания и често се илюстрира в псалтирите със сцената „Разпятие". Но долната група е специфична само за разглеждания кръг ръкописи. Тя се явява и в споменатия псалтир от Британския музей[22]. Виждаме, че действията на иконоборците се съпоставят с действията на мъчителите на Христос. Това е подчертано и от паралелизма в движенията на едните и другите, от гротескните им физиономии — един много интересен и рядък похват във византийското изкуство. Най-сетне, изтъква се сходството между образите на Христос — истинския върху кръста и изобразения върху медальона, — което е важен аргумент в споровете за иконите.

Текстът на псалом 72, стих 9—10, в който се говори за „нечестивците", които „дигат уста към небесата и езикът им обикаля по земята", се илюстрира в Хлудовия псалтир и в псалтира от Британския музей с гротескови образи на еретици (така ги означават съпровождащите надписи)[23]. В контекста на църковните борби през IX в. еретици могат да бъдат само иконоборците.

Илюстрацията към Псалом 51, стих 9 в Хлудовия псалтир показва патриарх Никифор (с чието име е свързана пламенната защита на иконопочитанието), който триумфира над иконоборческия патриарх Йоан Граматик (Янис). По-горе е изобразен св. Петър, който триумфира над Симон влъхва[24]. И тук има пряка съпоставка между евангелските персонажи и личностите от съвременността. Тя е потвърдена от надписа, който казва, че Янис е „втори Симон и иконоборец". Медальонът, който държи Никифор, не е точно изображение на икона. Иконата има правоъгълна рамка и така се изобразява на други места в същия псалтир, например в илюстрацията към Псалом 67[25]. Това означава, че художникът си дава сметка за различията и за това, че патриарх Никифор държи в ръцете си не конкретна икона, а символ на образите, които защищава. Образът върху кръгъл медальон е свързан с традицията на официалните императорски портрети, които са почитани от подчинените на императорите. Чрез този иконографски вариант на христовия образ се акцентира идеята, че православните почитат Христос — цар на царете, а иконоборците, отказвайки да му се поклонят, се бунтуват срещу самия Христос. Тези идеи са сродни с идеите за царственото величие на Христос — суверен на църквата, които са изразени в „Антиеретика" на патриарх Никифор и по-късно в знаменитата „Епанагога" на Фотий[26].

В илюстрацията към Псалом 24, стих 5 в Хлудовия псалтир и в псалтира от колекцията „Барберини" е показан отново триумфиращият Никифор, а долу — патриарх Теодот и император Лъв V, които председателствуват иконоборческия събор от 815 г. До тях група иконоборци изстъргват и замазват изображението на Христос. Сред тях особено се откроява Йоан Граматик (Янис) — гротесков образ с бухнали стърчащи коси, които са присъщи на дявола[27]. Това личи и в илюстрацията към Псалом 36, където е изобразен

---

[22] Der Nersessian, S. L'illustration des psautiers grecs du Moyen âge., II: Londres, Add. 19352. Paris, 1970, фиг. 143. В този ръкопис изобразената група се отнася до стих 27—29 на същия псалом.

[23] Щепкина, М. Цит. съч., л. 70 б; Der Nersessian, S. Цит. съч., фиг. 152.

[24] Щепкина, М. Цит. съч., л. 51 б.

[25] Щепкина, М. Цит. съч., л. 65 б.

[26] Grabar, A. L'iconoclasme byzantin. . . , p. 185.

[27] Щепкина, М. Цит. съч., л. 23 р. Срв. Der Nersessian, S. Цит. съч., фиг. 5, р. 333.

отново Янис с щръкнала коса (за това недвусмислено говори съпровождащият образа му надпис), а към него се устремява дявол със същата коса, който е негово порождение[28].

Посочените илюстрации са безспорно интересен и ярък пример, как в едно толкова абстрактно, извънвременно и канонично изкуство, каквото е християнското, съществуват възможности за отразяване на конкретни исторически събития, как то може да бъде средство за полемика в острата идеологическа борба. Но ако се спираме по-подробно върху тях, то е защото те могат да служат и като преки илюстрации към един много съществен пасаж от Пространното житие на Кирил. Става дума за V глава, посветена на спора между Кирил и свалените патриарх Йоан VII Граматик (Янис) по въпроса за иконопочитанието[29]. Досега не е обръщано внимание на сходството между тази глава и разглежданите миниатюри. И на двете места Янис се изтъква като главен идеолог на иконоборството през IX в. И в двата случая полемиката се води след принудителното му отстраняване от патриаршеския престол като с главен съперник на патриарха-иконопочитател, в дадения случай патриарх Методий (843—847). Напомняме, че псалтирът от Атонския манастир Пантократор № 61 се датира от това време, а също така, че именно през тези години, макар и за кратко време, Кирил е бил хартофилакс на Великата църква. Дори ако приемем, че историята на самия спор между Кирил и Янис има легендарен характер, обстоятелствата и идеите, които се съдържат в него, сочат недвусмислено времето преди 850 г.[30]

Очевидно Кирил е свързан най-тясно с онези кръгове сред византийските богослови и свещенослужители, които ревностно продължават полемиката с иконоборците за окончателното утвърждаване на истинското православие. Той самият води спор за иконите не само с Янис, но и с юдеите при хазарския каган (за което разказва глава X от житието му)[31]. На тях се отделя специално внимание и в съчинението „Написание за правата вяра", което се приписва на Кирил Философ[32]. Личностите, с които е свързан Кирил, са същите, които инспирират създаването на маргиналните илюстрации в споменатата група псалтири. Създават ги с пропагандна цел — да се елиминират остатъчните или отново възраждащи се иконоборчески тенденции във византийското общество[33]. В тази епоха църковните деятели често си служат с псалмите, за да приложат към враговете си думите, с които Давид бичува собствените си врагове. Припомняме, че константинополският патриарх Методий, както съобщава житието му, преди да стане патриарх, е преписвал псалтири, а Фотий е автор на редица коментари към псалмите[34]. Неслучайно, както съобщава Пространното житие на Кирил, византийският император се обръща към него като към „втори Давид": „. . .Чуваш ли, фило-

---

[28] Щ е п к и н а, М. Цит. съч., л. 35 б; D u f r e n n e, S. Цит. съч., 83—95.

[29] Пространно житие на Константин-Кирил Философ, V. — В: К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3, с. 92.

[30] К у е в, К. Към въпроса за Кирилovото пространно житие като исторически паметник. — В: Константин-Кирил Философ — български и славянски първоучител. С., 1983, 288—298; D v o r n i k, F. Les légendes de Constantin et de Méthode vue de Byzance. Prague, 1933, 68-85; Š e v č e n k o, I. Цит. съч., 54—55.

[31] Пространно житие на Константин-Кирил Философ. X. — В: К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3, 97—98.

[32] Д ю л г е р о в, Д. Рим и светите братя Кирил и Методий. — В: ГСУ, Богосл. фак., IX, 1933—1934, 40—41; К у е в, К. Иван Александровият сборник от 1348 година. С., 1981.

[33] Š e v č e n k o, I. Цит. съч.; M a n g o, C. The liquidation of iconoclasme and Patriarch Photius. . . , 133-141.

[34] Vita Methodii. — In: M i g n e, J-P. PG, 100, col. 1253 B.; G r a b a r, A. Les psautiers illustrés byzantins du IXe siècle. . . , p. 81.

софе, какво говорят скверните агаряни против нашата вяра? Ти, като си служител и ученик на света Троица, иди и им се противопостави. . . И нека бог. . . ти даде благодат и сила на словото и да те покаже като втори Давид, който победи Голиата с три камъка, и да те върне при нас, като те удостои с царството небесно. . .“[35]

Впрочем този текст ни въвежда в друг кръг проблеми и идеи — също много актуални за византийското общество от средата на IX в. или, поточно, за византийската идеологическа пропаганда. Става дума за мисионерската дейност на византийските църковни дейци, която изразява голямата външнополитическа активност на византийските императори и патриарси от този период. И най-вече стремежът към църковно подчиняване на редица съседни страни: България, Русия, Армения, Великоморавската държава, Хазарския каганат, дори арабския Багдадски халифат. С тази политика е свързана цялостната дейност на славянските апостоли Кирил и Методий. Напомняме, че патриарх Фотий ръководи лично сарацинската (арабската) мисия, в която включва вероятно и Кирил. Методий напуска службата си като управител на „славянска тема“ и участвува заедно с Кирил в хазарската мисия. Най-сетне и двамата са изпратени във Велика Моравия и с тази мисия приключват живота си[36].

Тази мисионерска дейност намира също определено, макар и косвено отражение в изобразителното изкуство, най-вече в илюстрирани ръкописи от IX в. Интересен отзвук на идеите за покръстването на нехристиянските народи намираме пак в същия Хлудов псалтир. В илюстрацията към псалом 85, стих 9 („Всички сътворени от Тебе народи ще дойдат и ще се поклонят пред тебе, Господи, и ще прославят твоето име“) са изобразени представители на различни народи, които се покланят на Христос. Наречени са ἐθνὴ и са представени чрез свои владетели, които имат изразителна характеристика. Първият с чалма е определено арабин, вторият с корона на чуждестранен цар се идентифицира хипотетично от А. Грабар с българския цар (по всяка вероятност Борис-Михаил). По-нататък идват хазарският каган, арменецът и князът с мустаци, който според същия изследовател представя руския или моравския княз, при когото отиват Кирил и Методий[37]. Разбира се, опитите да се идентифицират различните „народи“ ще останат винаги в сферата на хипотезите. Но сигурно е желанието на миниатюриста да събере пред Христос наистина представители на различни народи и да ги характеризира както чрез костюма, така и чрез физиономичния тип, изхождайки от етническите типове, които един византиец от IX в. може да познава. „Нищо не е така византийско, пише А. Грабар, както това съзнание за разнообразието на раси и народи, настанени по периферията и извън границите на империята.“[38] Патриарх Фотий, вдъхновителят на повечето мисии, се стреми да създаде духовна общност с център Константинопол, един цял универсум, колкото е възможно по-космополитен. Сходни идеи отразява и изобразяването на мисиите на дванадесетте апостоли в илюстрацията към Псалом 18, стих 5 на същия ръкопис[39].

[35] Пространно житие на Константин-Кирил Философ, VI. — В: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 93. Dvornik, F. Les légendes. . . , p. 355. Hannik, C. S'bor-'Synode' in den Vitae der Slavenlehrer. — In: Internationales Symposium anläßlich des 1100. Todestags des Slavenapostels Methodios. Regensburg (под печат).

[36] Dvornik, F. Les légendes. . . , 85-112, 148-235; Grivec, F. Konstantin und Method. Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, 39-42, 47-68.

[37] Щепкина, М. Цит. съч., л. 85 б.; Grabar, A. L'iconolasme byzantin. . . , p. 185.

[38] Пак там.

[39] Щепкина, М. Цит. съч., л. 17,; Grabar, A. L'iconoclasme byzantin. . . , p. 192.

Същата тема се развива и в друг прочут ръкопис от IX в. — cod. Paris. gr. 510, който съдържа хомилиите на Григорий Назиански. Украсеният с превъзходни по качество илюстрации между 880 и 883 г. ръкопис ни напомня за голямата популярност на Григорий Богослов във Византия през този период[40] и за специалната любов на Кирил към него[41]. Напомня и за това, че самият Фотий е писал тропар за Григорий и е най-вероятният вдъхновител на създаването на този ръкопис[42].

Текстовете на проповедите са трудни за пряко илюстриране. Миниатюрите съчетават наративни и символични сцени и дават достатъчно сложно тълкуване на текста, чрез чието дешифриране можем да разберем най-добре намеренията на художника, или по-точно на онзи, който го е ръководил. Така например в миниатюрата към Надгробното слово за бащата на Григорий илюстраторът показва в долния регистър покръстването на бащата на Григорий (приел християнството късно) и виденето, което го е довело до приемане на християнството[43]. Точно акцентирането на покръстването и чудотворните видения, които го предшествуват, рязко отличава, както изтъква С. Дер Нерсесян, илюстрациите на този ръкопис от съвременния му кодекс със същото съдържание, който се намира днес в Миланската библиотека „Амброзиана“[44]. Към основния смисъл на тези сцени ни насочват и епизодите, изобразени в горните регистри на същата миниатюра. Те представят: най-горе — „Призоваването на Петър и Андрей“, „Призоваването на Яков, Йоан и Матей“, в средата — „Призоваването на Филип“, „Христос говори с Натанаил“ и „Христос говори с богатия младеж в присъствието на Филип“. Съпоставката е красноречива: както апостолите, така и бащата на Григорий е бил призован от бога.

А на л. 426 в същия ръкопис при илюстрирането на хомилията на Григорий „За думите на Евангелието, когато Исус ги произнася. . .“ е представен Христос, който възлага мисии на апостолите, като им казва: „И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго духа“ Мат. 28:19. В дванадесетте сцени е показано как всеки апостол изпълнява своята мисия. Не е трудно да се стигне до извода, че тези сцени (непознати във византийското изкуство преди този период) са инспирирани от събития, съвременни на създаването на ръкописа. Мисионерската дейност на византийските църковни деятели от IX в. се съпоставя с дейността на апостолите. Богатата ерудиция, изтънчената мисъл при подбора на специфични сюжети, особено на такива, които нямат пряка словесна основа, ясно показва, че работата по илюстрирането на ръкописа се ръководи от човек с голямо богословско образование. Това е вероятно самият Фотий, комуто изтъкнатите идеи са особено близки[45]. Факт е, че Cod. Paris. gr. 510 е изключителен пример за начин, по който образите се използуват за отразяване на религиозни и политически идеи на дадена епоха.

Всичко, казано дотук, има пряко отношение към въпроса за формирането на естетическите възгледи на Кирил и Методий. Те се формират именно във

---

[40] D v o r n i k, F. Les légendes. . . , 32-39; D e r N e r s e s s i a n, S. The Illustration of the Homilies of Gregory of Naziansenus: Paris. gr. 510. A Study of the Connection between Text and Images. — Dumbarton Oaks Papers, 16, 1962, 195-229.

[41] D v o r n i k, F. Les légendes. . . , 32-39; Пространно житие на Константин-Кирил Философ. . . , с. 121.

[42] D v o r n i k, F. Les légendes. . . p. 34.

[43] D e r N e r s e s s i a n, S. The Illustration. . . , p. 201.

[44] Пак там. G r a b a r, A. Les miniatures du Grégoire de Nazianze de l'Ambrosienne (Ambrosianus 49-50). Paris, 1943.

[45] D e r N e r s e s s i a n, S. The Illustration. . . , p. 213.

византийската столица. Кирил прекарва съществена част от живота си там през четиридесетте-петдесетте години на IX в. Методий пребивава в Константинопол много по-кратко време, но е свързан със същия кръг идеи и със същите среди, в които се създава разглежданата група паметници. Част от тези паметници или други, подобни на тях, славянските апостоли са могли да съзерцават, да присъствуват при създаването им, дори да участвуват в тя хното конципиране[46].

* * *

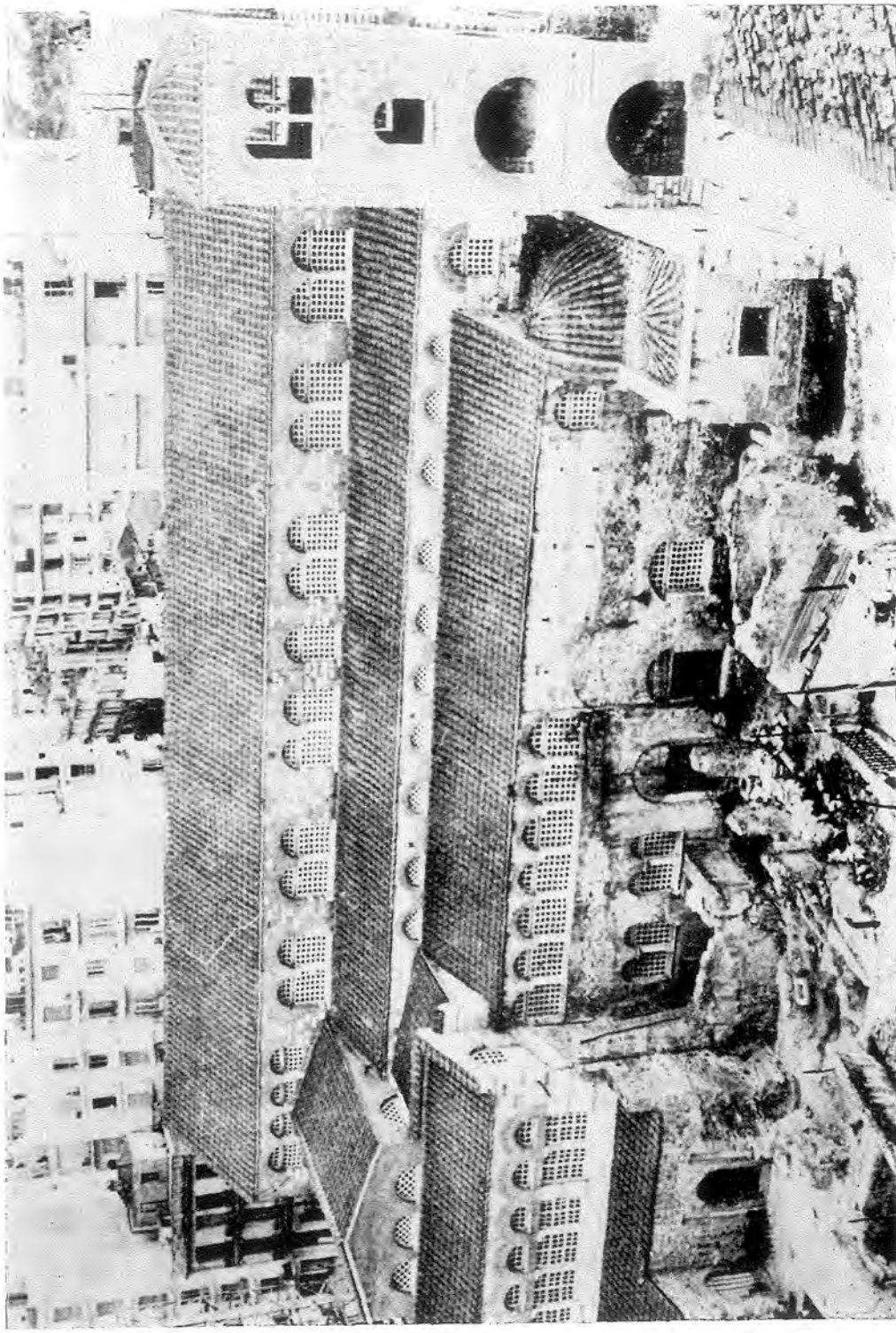
Възгледите на славянските апостоли за смисъла, ролята и значението на „светите изображения", на изобразителното изкуство (ако използуваме съвременния термин) се оказват решаващи за определяне характера на изкуството на българската държава след приемане на християнството, тъй като старобългарската култура от IX и X в. възприема и доразвива кирило-методиевските традиции в тяхната цялост, включително и култа към иконите. Ние отбелязахме колко съществено място заемат споровете около иконите в житието на Кирил — не само в дискусията с Йоан Граматик, но и с юдеите по време на хазарската мисия. Това се обяснява с грижата на византийските мисионери да предпазят новопокръстените от иконоборческата опасност. Всъщност за византийските църковни дейци, с които са свързани славянските апостоли, утвърждаването на култа към иконите е *неразривно свързано* с утвърждаването на самата християнска религия.

Въз основа на някои моменти от житието на Кирил и на неговите произведения Кр. Станчев утвърждава, че богословско-естетическите възгледи на славянския апостол „се базират върху основната линия в развитието на византийската естетика: кападокийската школа — Псевдо Дионисий Ареопагит — Йоан Дамаскин"[47]. Можем да добавим въз основа на изложените по-горе факти и съображения, че за славянските апостоли въпросът за иконопочитанието не е периферен, нито чисто теоретичен въпрос. Създаването и възприемането на антропоморфни изображения на Христос и светците е преди всичко възможен и достъпен път за възхождение от видимото към невидимото, от чувственото към свръхчувственото, „към съзерцаването на бога посредством чувствени образи". Те са и могъщо средство за християнска пропаганда, тъй като отговарят на естествената жажда на верующите (така експресивно изразена от Йоан Дамаскин във Втората му беседа „за образите")[48] да видят образа на бога, и по-точно — да видят човешките му черти и да се уверят както в реалността на неговото явяване на земята, така и в истинността на своето спасение. Иначе казано, както за всички непосредствени участници в иконоборческите разпри, така и за Кирил (косвено това важи и за Методий) култът към иконите (тук разбираме под „икона", както в

[46] Към художествените паметници, на чието създаване братята са могли да бъдат свидетели, могат да бъдат добавени и други: напр. прочутите мозайки на константинополската църква „Св. Апостоли", които са запазени в описанията на Константин Родиос и Николай Месарит (текстовете са издадени от M a n g o, C. The Art of the Byzantine Empire. . . , 199-200, 232). Според данните на житието след завръщането си от хазарската мисия (ок. 861 г.) Кирил живее при църквата „Св. Апостоли" (Пространно житие на Константин-Кирил, XIII. . . , 103). Създаването на мозайките в тази църква се свързва с обновяването ѝ именно през този период най-късно между 867—886 г. при Василий I (Вж. пак там; L a z a r e v, V. Storia. . . , 35, n. 2).

[47] С т а н ч е в, К. Константин-Кирил Философ и формирането на естетическите възгледи в средновековна България. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, с. 201.

[48] De Imaginibus Oratio II, cap. 5. M i g n e, J—P. P., p. 94, col. 1288; De Fide Orthodoxa, lib. IV, cap. 16, col. 1169 D-1172 A.



Църквата „Св. Димитър" в Солун. V—VII в. Поглед от север



Църквата „Св. Димитър“ в Солун, V—VII в. Изглед от интериора преди пожара в 1917 г.



Църквата „Св. Димитър“ в Солун, V—VII в. Св. Димитър с ктитори. Мозайка от VII в.



Църквата „Св. Димитър" в Солун, V—VII в. Св. Димитър (детайл). Мозайка от VII в.



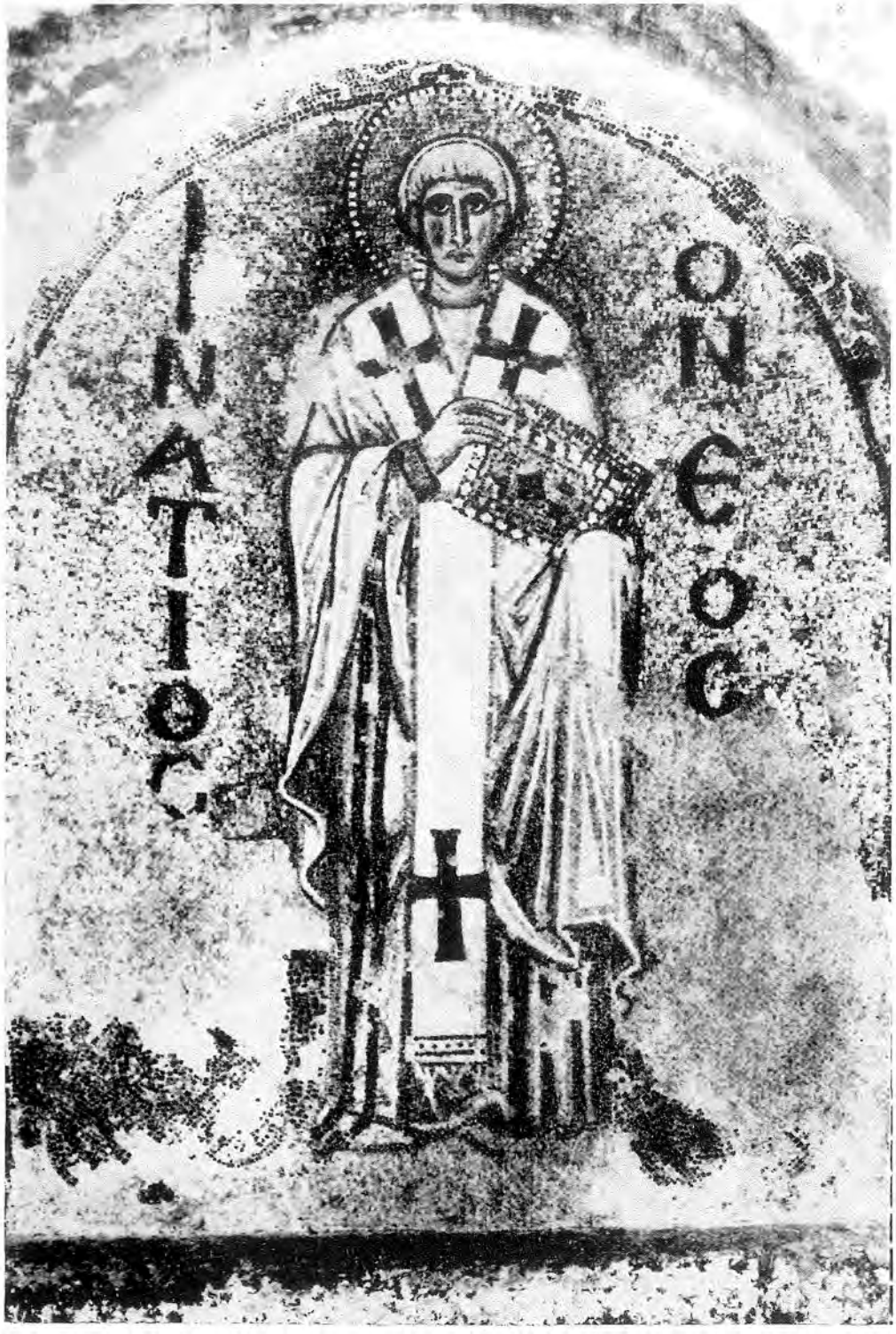
Църквата „Св. София“ в Константинопол. Богородица с младенеца. Мозайка от IX в. в абсидата



Църквата „Св. София“ в Константинопол. Архангел. Мозайка от IX в.



Църквата „*Св. София*“ в Константинопол. Св. Йоан Златоуст. Мозайка от IX в.



Църквата „Св. София“ в Константинопол. Св. Игнатий Нови. Мозайка от IX в.



Църквата „Св. София“ в Константинопол. Патриарх Никифор. Мозайка от IX в.



Хлудов псалтир (ГИМ, 129), л. 67. Илюстрация към Пс. 68: 22



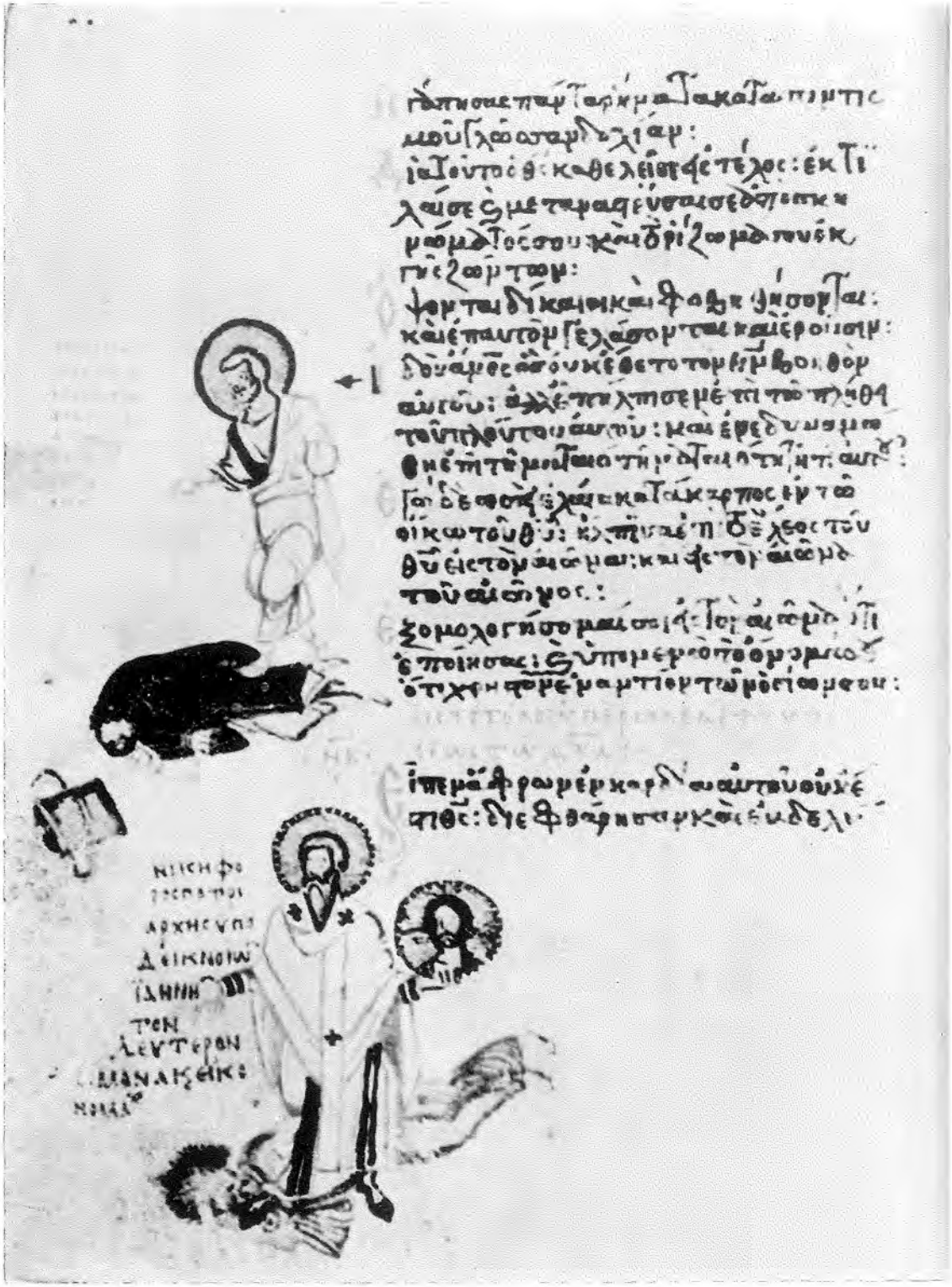
Псалтир Add. 19352, л. 88. Илюстрация към Пс. 68:27 и 29



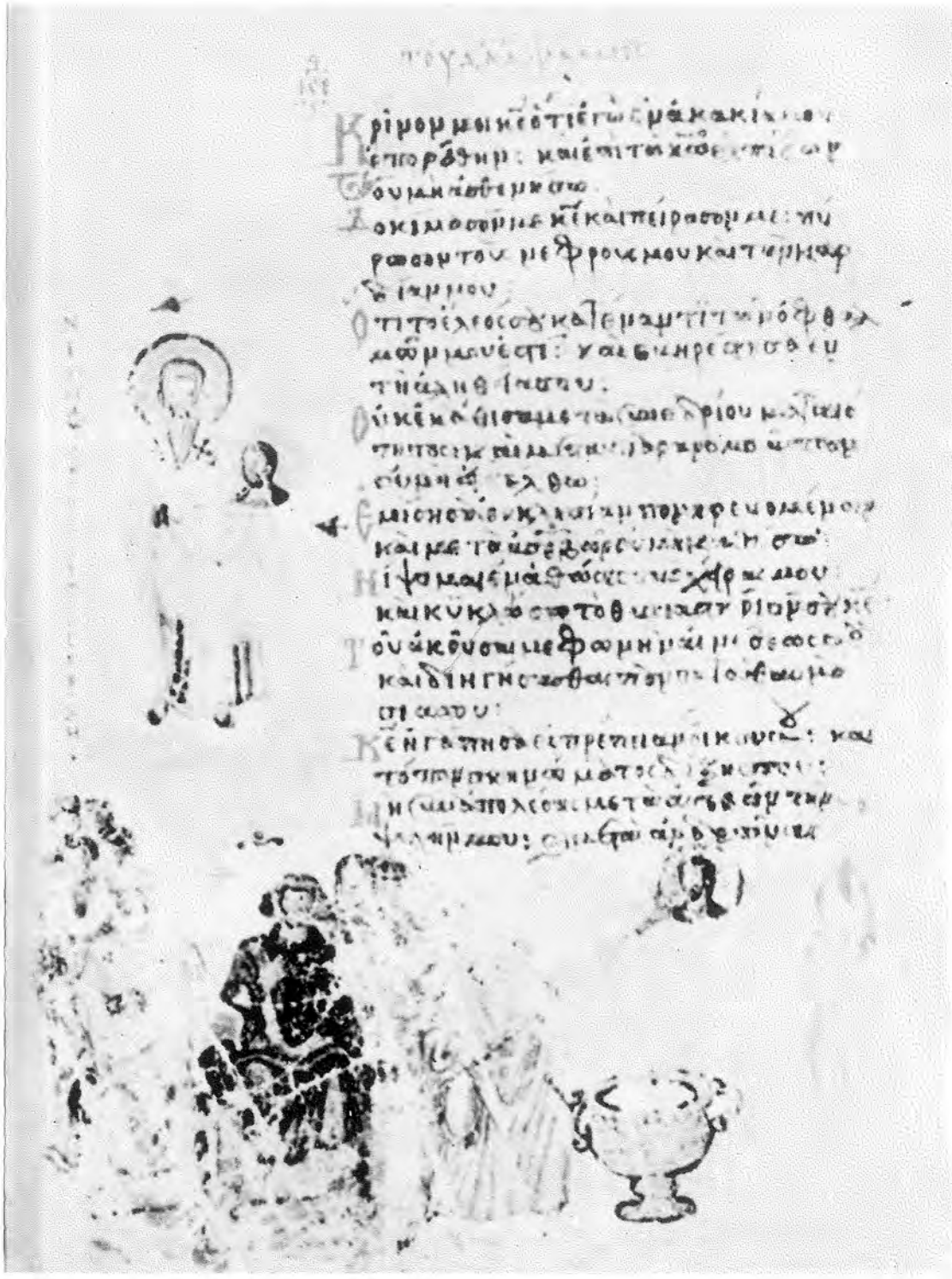
Хлудов псалтир (ГИМ, 129), л. 70б. Илюстрация към Пс. 72:4



Псалтир Add. 19352, л. 93б. Илюстрация към Пс. 72:9



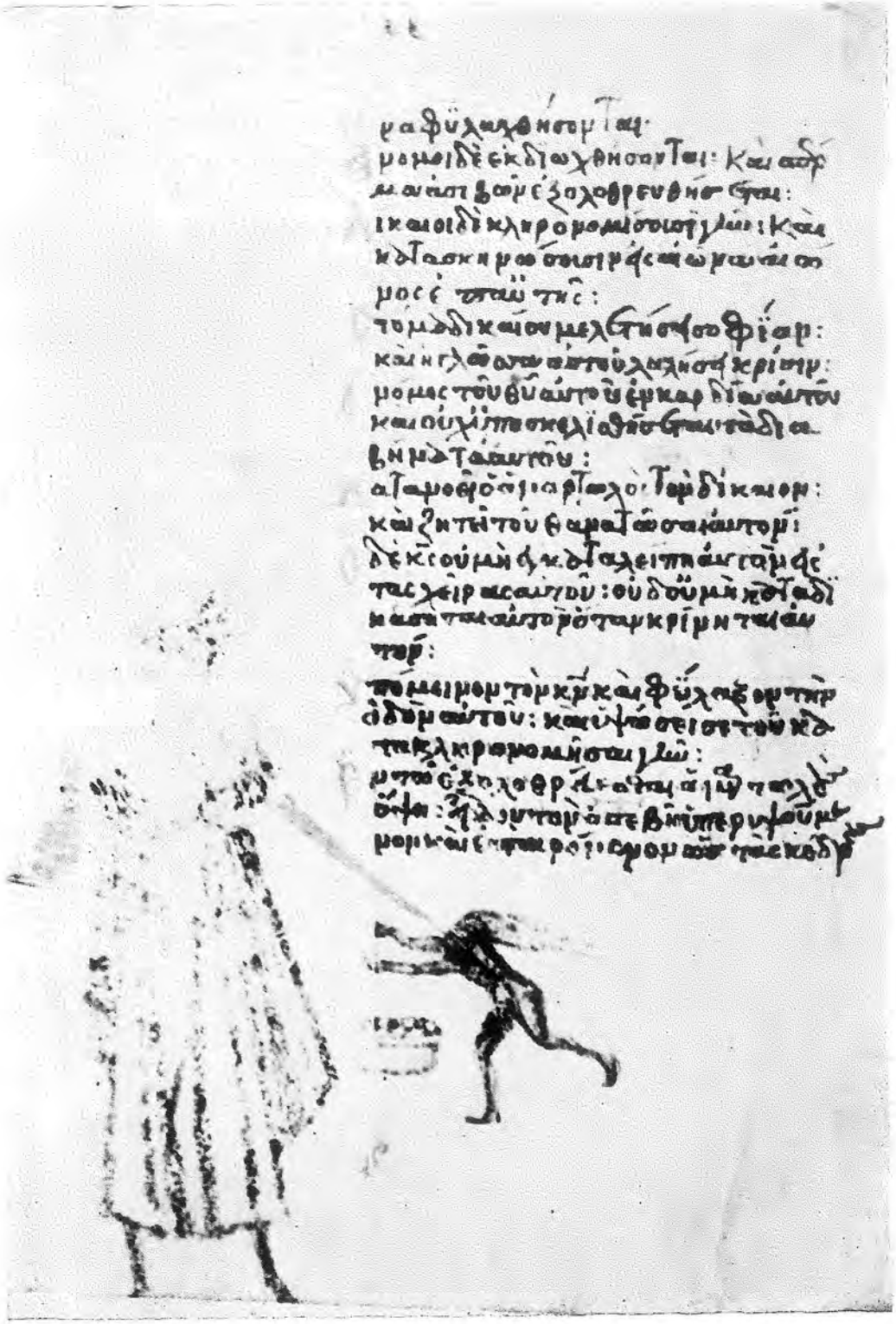
Хлудов псалтир (ГИМ, 129), л. 51б. Илюстрация към Пс. 51:9



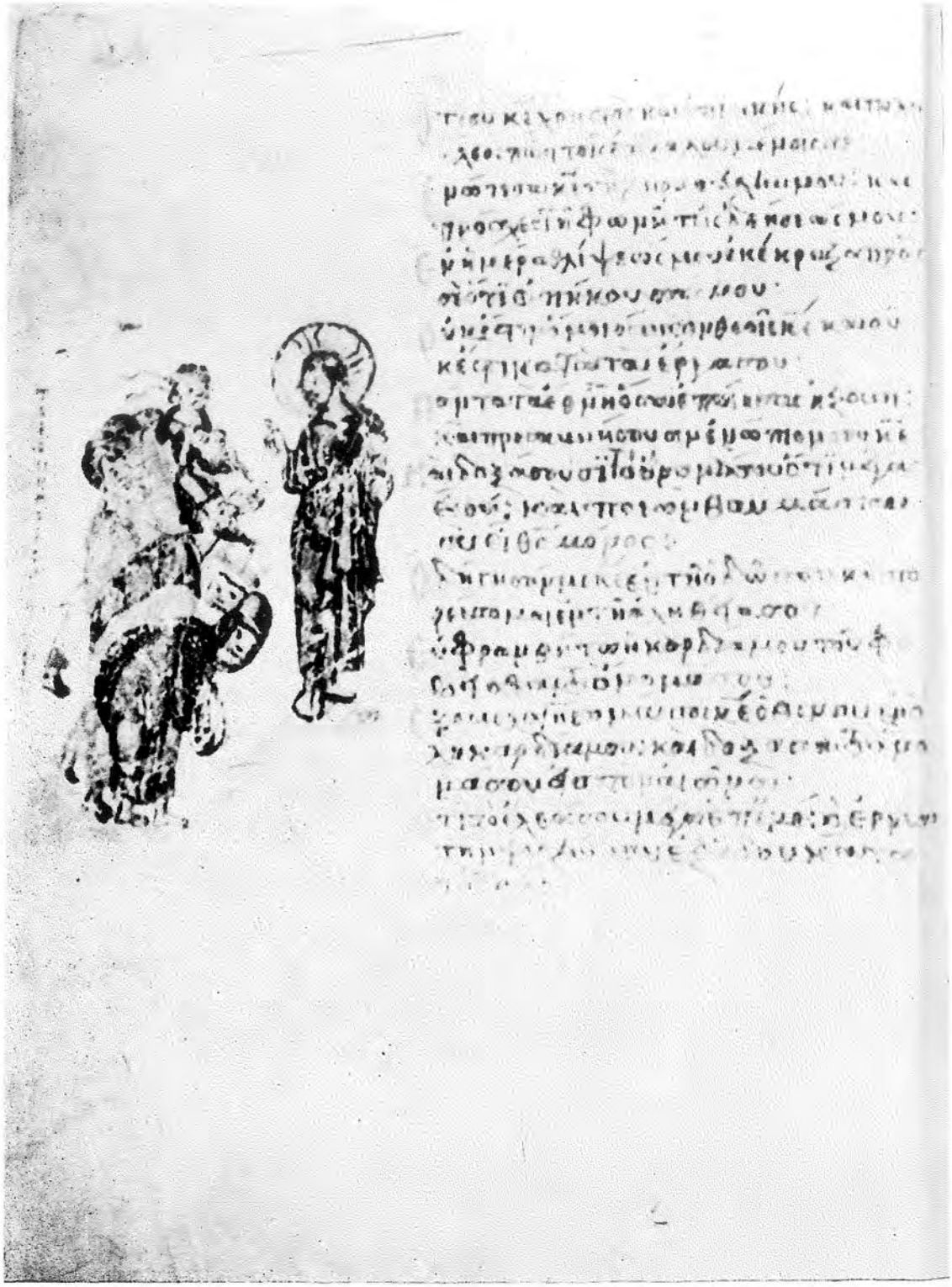
Хлудов псалтир (ГИМ, 129), л. 23б. Илюстрация към Пс. 25:5



Псалтир Vatic. Barberini gr. 372, л. 39б. Илюстрация към Пс. 25:4 и 5



Хлудов псалтир (ГИМ, 129), л. 35б. Илюстрация към Пс. 36:35



Хлудов псалтир (ГИМ, 129), л. 85б. Илюстрация към Пс. 85:9



Хомилиите на Григорий Назиански. Cod. Paris. gr. 510. Православните бягат от арианите. Около 880 г.



Хомилиите на Григорий Назиански. Cod. Paris. gr. 510. Мисиите на апостолите. Около 880 г.

гръцката традиция изобщо зрително възприеман „образ") е неделим от същностните въпроси на христологическата догматика — вярата в Христовото въплъщение и в истинността на изкуплението[49].

Тези идеи са породили очевидно и легендата, предадена от Продължителя на Теофан, за покръстването на българите. Според нея именно изобразяването на „Страшния съд" от византийския художник Методий (дали това име не е повлияно от славата на славянския апостол Методий?) е оказало решаващо въздействие върху българския цар да приеме християнството[50]. И неслучайно сред първите преведени на български език съчинения на византийски автори е „За образите" на Йоан Дамаскин — най-великия теоретик на иконопочитанието. Темата за защита на култа към иконите се явява и в други произведения на старобългарската книжнина — от съчиненията на Климент Охридски до Бориловия синодик[51]. Но още по-съществено значение има утвърждаването на този култ чрез активното и последователно развитие на изобразителното изкуство в културата на Първата българска държава, използуването му за изразяване на актуални политически и религиозни идеи.

По-късно образите на самите славянски апостоли също се използуват за утвърждаване на конкретни идеи, важни и актуални за определена среда и епоха. Появата на техните изображения бележи последната фаза в оформянето на култа им, което следва законите на византийската моделираща система. Естествено, този култ се развива преди всичко в Преслав и Охрид, където работят техните ученици и най-близки последователи. Там се създават най-ранните химнографски и агиографски произведения в тяхна чест. Първите им изображения са в Охридската църква „Св. София" от XI в.[52] Но особено популярни стават образите на Кирил и Методий в епохата на националното Възраждане на българския народ през XVIII—XIX в.[53] Тогава те се превръщат в символ на славното минало на българската държава и църква и звучат като призив за духовно освобождение, за укрепване и утвърждаване на народностното самосъзнание на българите. Такова е тяхното значение и днес.

---

[49] Острогорски, Г. Повезивање питања о иконима са христолошком догматиком у списима апологета из раног периода иконоборства. — В: О веровањима и схватањима византинаца. Београд, 1970, 148—163.

[50] Theophanes Continuatus. Ed. I. Bekker. — In: Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonn, 1828-1897, 163-164.

[51] Sadnik, L. Des hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1967; за по-късния период вж. Овчаров, Н. Иконоборчество и иконопочитание в средновековната българска държава. — Проблеми на културата, 6, 1983, № 2, 77—92. Този въпрос все още предстои да бъде по-подробно изследван.

[52] Грозданов, Ц. Цит. съч., 24—27, фиг. I.

[53] Божков, А. Всички цитирани съчинения.

THE HUMANISM OF CYRIL AND METHODIUS AND THEIR MISSION

Abhai Maurya (India)

Bulgarian and Tibetan peoples are the only ones in the world who formally celebrate the day of letters, which speak volumes about the reverence and significance they attach to the dissemination and propagation of knowledge and enlightenment in the lives of their people. However, if we compare the concerted efforts made and the arduous struggle waged through out the ages for preserving the cultural heritage and immortalising the intellectual accomplishments and deeds of their great harbingers of knowledge and wisdom, the Bulgarian people would always occupy a position of preeminence. We need not look for a proof to this in any scholastic abstraction or far-fetched intellectual exercises. What Bulgaria has done for immortalising the works and deeds of Cyril and Methodius, the two brilliant stars on the intellectual horizon in 9th century not only in Bulgaria, not only in Slav countries but in the whole of Europe, should make her a proud inheriter of their great legacy, name and deeds and a conscience keeper of the Slav spirit.

I trust that it will be worthwhile to dwell in my paper on an aspect which would eloquently show as to why the memory about the life and accomplishment of Cyril and Methodius should be cherished and held dear to one's heart for all times to come. I intend to speak about the lofty humanism that permeated the life, thoughts and deeds of those two enlighteners. Let me at the very outset observe that humanism as a philosophical category has been understood and visualised differently in different stages of human history. In a broad sense it is a historically changing system of world views, which considers the good of man as a criterion or yardstick for assesing social institutions. The principles of equality, justice, humaneness are the cherished norms of relationship among human beings which form the foundations of humanism. In the narrow sense the term humanism also implies the cultural movement of the epoch of Renaissance. We consider it important to briefly elaborate on both these aspects of humanism before we reflect on the topic of our paper. The ideas of humanism have a long prehistory but in the era of Renaissance they acquired the form of a comprehensive system of social thought which effected a sharp change in the cultural attitudes and world view of the people in that period.

From the 17th to the early 19th century the concept of humanism was connected with the activities of the ideologues of the bourgeois revolutions. They measured each social system in its consonance or disconsonance with the abstract 'nature of a man.'

Subsequently Gol'bach, Delvitsky, Diderot and others linked humanism with materialism and atheism. I. Kant put forth the concept of eternal world as the main plank of humanism, according to which a man for another man can only be an aim but not an instrument. But in the conditions of rising capitalism the system of humanistic world views despite its definite positive contribution, became restricted in scope for it based its understanding of human personality on an abstract view of man. This concept of abstract humanism lent support to capitalism where a man becomes an instrument of the production of capital and is subordinated to alien, spontaneous social forces and laws, which distort human personality, make it one-sided and lead to numerous forms of the alienation of man. The philosophers like Thomas More, Campannella, Mabley gave a definite spur to achieving a higher form of humanistic ideals when they advocated the joint ownership. The great utopian socialists like Saint-Simon, Fourier, Owen gave the concept of humanism a new dimension. The significant phase in the development of humanism is marked by the appearance of Marxism which, while retaining the best accomplishments of humanistic thought, rejected the abstract unhistorical interpretation of 'the nature of man' having only a 'genetic content' and affirmed a scientific, historically concrete concept by showing that "the nature of man. . . is a sum total of all social relations."[1]

This meant a rejection of the abstract approach to the concept of humanism and affirmation of the liquidation of private property, of exploitation of man by man, national supression, racial discrimination, social antagonism, wars and all forms of alienation of man in society. For this purpose the achievements of science and culture are to be placed at the disposal of man and conditions have to be created for harmonious and all-round development of the personality. This requires an active intervention on the side of justice as opposed to lip-service being sometimes paid to the suffering people. It is thus an active humanism rather than a passive one which merely means lamenting sings of pity.

From the above resumé it is evident that for every epoch ideas and actions aimed at the good of man are only relative, i. e. certain positions or concepts are humanistic as they work for human welfare more than others, or they combat more effectively the evil forces or ideas than the rest. It is also possible in subsequent epochs for more humanistic ideas and actions to replace the ones which had existed hitherto. In other words, for a given period or epoch a set of ideals are the most humanistic or humane. But in times to follow they might not remain so. But there are certain ideas or deeds which have been whethering the onslaughts of time and space for many millenia and their humane content is eternal.

It is against this background that we would attempt to analyse the humanism of life, thoughts and deeds of Cyril and Methodius. The period in which the two brothers accomplished their gratest feat, i. e. when they laid the foundations of Slavonic letters (855), was a grim period for all the Slavs who were under attack and threat of cultural and political encroachment by Byzantium and German feudals. In the absence of a developed culture, literature and thought the Slav people were considered barbarians. And here came these glorious enlighteners who not only created the Slavonic letters but also laid the foundations of Slavonic literature with a clarion call:

---

[1] Маркс, К., Ф. Энгельс. Сочинения. 2. изд. Т. 3. М., 1955, с. 3.

Listen all of you Slav people,
Listen to the word as it came from God,
The word that sustains all men's souls,
The word that supports our minds and hearts,
The word that helps us find God. . .

In the life of the Bulgarian state and people, for example, the deeds of Cyril and Methodius became a decisive factor in the progress and development of historical life. They played a significant role of the process in acquiring a national identity, of consolidating the medieval feudal state, in the creative efforts of the Bulgarians, in their struggles, hopes and aspirations in those grim periods when foreign invaders sought to stifle and destroy the Bulgarian nation. In this period the deeds of Cyril and Methodius contributed to the common good of all Bulgarian people coming as they did in repsonse to the needs and tasks essential for the regular development of the state. As it is well known, the literary and cultural centres in the Middle Ages were intimately connected with the church which, as it had been pointed out by F. Engels, was the highest sanction and generalisation of the feudal system. As it was mentioned above, Byzantium, owing to its developed cultural and political system, was a constant threat to the Bulgarian state. Thanks to the Slavonic character of the literary and cultural work of Cyril and Methodius, the onslaught of Greek letters was not only resolutely blunted but it vanished for good yeilding place to Slavonic literary culture to strike root in the fertile soil. Emil Georgiev has summarized this in a succinct manner: "The emergence of Old Bulgarian letters is a brilliant chapter in the development of European culture. European reaction was compelled to yield to its advance and to recognize in its actual emergence and triumph the right of the popular literature to exist."[2]

The letters and language created by Cyril and Methodius were able to rebuff the persistent attempts at cultural encroachment on the side of Byzantium not only because they were Slavonic in character, which of course was no small factor, but also because it was a flawless script capable of conveying the subtlest nuances of the Bulgaro-Slavonic speech. It led to the first Slavonic literary language, the Old Bulgarian, which possessed a wide range of literary resources and means of expression with a rich cultural lexicon capable of resolving complicated problems of linguistic, stylistic and textological nature. Historically, the Cyrillo-Methodian language became the basis of most of the Slavonic languages.

Dora Ivanova-Mircheva put it most lucidly: "Parallelly with its development on Bulgarian soil, the language of Cyril and Methodius was also adopted by other Slav and non-Slav peoples and was given different versions. The one process did not replace nor did it check the other. They were closely connected, because they were the result of the close, age-long cultural and historiacl affinities of the Bulgarians with the other Southern Slav Peoples: Russians, Czechs. . . These affinities were indisputably expressed in mutual influences and interactions between the literary languages of these peoples too and they also affected the Bulgarian literary language."[3]

Vassilka Tapkova-Zaimova rightly underlined the futility of the controversy about the national origin of Cyril and Methodius: "The work of Cyril

---

[2] Georgiev, E. Bulgarian Contribution to Slavonic and European Cultural Life in the Middle Ages. S., 1981, p. 18.

[3] Ivanova-Mircheva, D. Old Bulgarian, Old Slavonic and Middle Bulgarian versions of Old Slavonic. — In: The Work of Constantine-Cyril the Philosopher. S., 1969, 58-59.

and Methodius therefore belongs to all Slavs and, in the first place, to the Bulgarians, irrespective of whether they were Hellenes, Slavs or of any other then existing nationality by birth."[4]

The two brothers, of course, were men of extraordinary talent and intellect. But what made them actually great was their commitment and dedication to their mission. Precisely this distinguishes them in humaneness and selflessness from other religious functionaries as they chose and prepared themselves for the lofty cause from an early age which is brilliantly borne out by the following account in the *Extended (Detailed) Life of Cyril*. Cyril as a boy of seven saw a dream which he narrated to his parents: "When he had gathered all the maidens of our own he said to me: 'Pick whomever you want of your own age for a companion and helper.' As I looked over and examined them, I saw one who was more beautiful than any of them; her face was shining and was ornamented with beads and pearls and every sort of decoration. Her name was Sophia, that is Great Wisdom. I chose her."

It clearly shows the boy's striving from an early age to acquire "Sophia — the wisdom" in order to equip himself for great deeds in his life. This passion for knowledge, this ardent thirst for science and scholarship is revealed by another account given in the *Detailed Life* wherein Cyril in a naive but sincere manner appeals to his teacher Gregory the Theologian: "Take all my share of my father's estate, but teach me." His appeal reads like a warm prayer to his esteemed teacher: "O Gregory, with a human body and an angel's soul. Although your body is human, you appeared to me as an angel, because your mouth glorifies the Lord, like one of the seraphims, and enlightens the Universe by the interpretation of the true faith. Therefore, accept me, too, who kneels before you with affection and faith, and be my teacher and enlightener."

Cyril is convinced that knowledge cannot be gained without making sacrifices, without selfless hard work. Presumably, this very understanding led him to utter asceticism in his life and out of firm conviction he became a recluse who avoids social hubbub and loves solitude and working in the quietude of private life. With a view to dedicate himself with singular concentration to his lofty mission in Constantinople, he refused to marry his host's daughter which in fact meant shunning a great honour, a princely title and a fast-rising career. For Cyril work was one of the most important ethical and aesthetical criterion. He loved the beauty of nature, the mountains, the rivers. Yet working for the sake of his mission remained the firmest and loftiest estimate of moral beauty for him, which is eloquently borne out by his deathbed exhortation to his brother Methodius (869): "Well, brother, we were like two oxen harnessed together to plough one furrow. After I have completed my day, I fall on the fields. You love greatly the mountains (the monastery on Olympus), but do not abandon the teaching because of them, for with it you will more easily find salvation."

These are beautiful words which instead of being a confession of a dying Christian are a panegyric to work and dedication to mission which is a glowing proof of Cyril's exalted humanism. On the basis of Two Latin Sources on the Life and Work of Cyril, the Philosopher Alexander Milev revealed a very important trait of Cyril's character: "Cyril was a philosopher, a wise and highly venerated man. . . The information given by Anastasius, that Constantine-Cyril was extremely modest and did not like to have his name men-

[4] Tapkova-Zaimova, V. The Slavs of Salonika and the origin of Cyril and Methodius. — In: The Work. . . , 63-64.

tioned or his services emphasized, is also of very great value to us. His works were left unsigned, and he himself passed his own name over in silence."[5]

In India there is a saying which is loaded with a very humane message about the modesty of man. Roughly translated it means that only a branch that is bearing rich fruit bends downwards, while a fruitless and leafless branch remains arrogantly pointed to the skies.

The attitude towards work and his determination to spare no stone unturned for achieving the highest levels of accomplishment deservedly made Cyril an outstanding figure in the 9th century Europe.

Cyril was a versatile personality, a philosopher, a theologian, a poet, a preacher and a teacher of the Slav people. In fact, there was hardly a man as erudite and educated as Constantine-Cyril in the whole of Europe in the 9th century. He was rightly given the sobriquet "Philosopher." In the Latin source *Italian Legend* (9th century) we read: "He (Cyril) was deservedly called the Philosopher for wondrous intellect, by which he was distinguished from early childhood." One of his distinguished disciples Clement of Ohrid described Cyril as follows: "Cyril was stupendous in outer philosophy (Pagan Philosophy). But even more stupendous in near one (Christian) and knew the nature of existing things, and even better the Sole One in existence, through whom everything has taken existence, from the invisible."

Cyril has assiduously worked hard with a view to be well prepared for embarking on the chosen mission of his life. There are accounts of his brilliant successes as a pupil in Thessalonica (believed to be his native place) in studying grammar, attempting verse-writing and mastering the discourses of Gregory the Theologian. Later at Magnaura School he continued his extensive studies in grammar, Homer, geometry, dialectics and philosophical sciences, rhetorics, arithmetics, astronomy, literature and all the Hellenic arts. In the subsequent years when he undertook diplomatic and proselytising missions he voraciously continued his studies in archaelogy and languages. Cyril studied with the ardent fervour of the ancient Indian *shishyas* who studied at the feet of their *gurus* (teachers) during the first 25 years of their life (the Brahmacharya Ashrama). But unlike the Indian *shishyas*, he continued studying throughout his life and, thus, education or learning for him was a continuing process. In Cherson, for example, he studied even the Hebrew and Samaritan languages. Thus, Prof. Peter Dinekov has aptly described him as "an apostle who sacrificed his energies and his life for the success of activity."[6]

Having prepared himself well, Cyril plunged head on in the whirpool of tempestuous activities. One of the most important facts to be underlined in order to drive home the point regarding the most cardinal facet in the essence of Cyril's humanism concerns his conviction that all peoples—big or small — had a right to read religious books in their own language, which in other words meant a right to their own culture. This position of Cyril is charged with a tremendous humanistic message for all times to follow. In Theophylacts's *Vita S. Clementis* it is mentioned: "Since the Slavic People did not understand the writings expounded in the Greek language, the holy men considered this to be a very great waste and found grounds for their inconsolable grief in the fact that the candelabrum of writing had not been lit in the dark country of the Bulgarians."

Cyril's humanism is not restricted to mere contemplation, it is not passive. It is the most active and militant form of intervention on the side of the people

[5] Milev, A. Two Latin sources on the life and work of Cyril the Philosopher. — In: The Work. . . , p. 76.

[6] Dinekov, P. Cyril and Methodius and Bulgarian Culture. S., 1981, p. 22.

who have been harmed. Cyril, having correctly defined the need for creating a writing in Slavonic language, embarked upon this task with his usual enthusiasm, thoroughness and creative imagination. It should be mentioned that he abhorred any perfunctory approach to his work and hated to operate as an indifferent Byzantine functionary summoned to carry out his government's decrees. But as soon as he launch his mission, he stumbled over the Himalayan obstacles in his way — the opposition of the German clergy which found their vested interests in jeopardy owing to Cyril's democratic strivings. The strife was hardly avoidable. On the one hand, the German clergy vehemently opposed Cyril's proposal to let the Slavs have a liturgy in their own language. They advanced the trilingual theory (Hebrew, Latin, Greek) for which Cyril called them "trilingual Pilates". On the other hand, it should be specifically stressed that Cyril was quick to see in the trilingual theory more than what met the eye, i. e. he understood that it was not a sheer dogmatic controversy, but a question of paramount importance for it concerned the national interests and future of the Slav culture. Cyril with great acumen and foresight posed this question with clarity:

> When I pray, I would rather say
> Five words understandable to all
> Than thousands of incomprehensible ones.
> Naked are the peoples without books
> Because they cannot fight barehanded
> The enemy of our souls. . .

A straight fight unfolded at the Council of Church in Venice. The hagiographers describe that the trilinguists pounced on Cyril "like crows on a falcon." Cyril was at his brilliant best fighting back and he came out with splendid and unimpeachable arguments which revealed the humane and democratic character of his thinking. "Did not God. . . send the rain alike to everyone? And does not the sun also shine likewise on everyone? And do we all not breathe the air alike? Are you not ashamed to recognize only three languages and to condemn all other peoples and tribes to deafness and dumbness? Explain to me whether you consider God to be impotent and incapable of granting all this, as if he is envious and unwilling? But we know of many peoples who understand books and who praise God each in their own language."

Curiously an identical struggle was waged in India by Buddha with the high priests of India who had sought to make the religious writings and teachings an exclusive domain of a microscopic minority of Brahmanical pandits. Over a period of time they had attempted to put the religious writings out of reach of the majority of masses, with a view to perpetuate their monopoly on interpreting these teachings. Often those high priests resorted to distorting the content of those writings (*vaidik*) to suit their ulterior motives of extracting material and political gains from the religious ceremonies and rituals. Hence they persisted in reading and preaching religious writings in what was called the 'Chandast' or Vaidik Sanskrit. Mahatma Buddha, being an ardent humanist and a great seeker of truth, saw through the tricks of these vicious marauders of the intellectual heritage of Indian people. He, therefore, rose in revolt against their fiendish practices and proclaimed that it was better to preach religious teachings in a language understandable to people. So he proposed the use of the 'Pali' language which was the linguofranca of the majority of the people in India at that time. Naturally, this move of Buddha was desperately resisted by the Brahmanical high priests of India.

Cyril's struggle, therefore, was not only an eloquent example of active or militant humanism but it entailed far reaching consequences for posterity

and on an international scale. No wonder that the reactionary clergy continued inveighing against Cyril's democratic legacy even after his death. The Catholic Church continued to reject it for many years. For example, according to the decisions of two councils held in Split (Dalmatia) in 925 and in 1061, they declared themselves against the Slavic liturgy. Especially the second council categorically declared: "Let no one dare in the future to conduct the divine mysteries in the Slavic language, but only in Latin and Greek: and let no Slav be raised to an ecclesiastical rank." Peter Dinekov has aptly formulated the significance of Cyril's struggle against the reactionary position of Western trilinguists: "By taking a decisive stand against a conservative tradition which, far from being a precedent without significance, was a fateful question for the development of the peoples, Cyril transcended the most luminous intellects of humanity and manifested unusual historical foresight. The defence of the Slavic culture which he undertook with such skill became one of the basic themes of the young Slavic and Bulgarian literature."[7]

The most important salient feature of the humanism of Cyril lies in the fact that he was no demagogue, for there was no gulf between his words and his deeds. He not only preached what he believed in but also actively practised what he preached. He was not an armchair orator who would indulge in glib vacuity. He created the Slavonic script but he did not stop at being a mere theoretician. He launched a vigorous campaign of Slavonic education and conducted like a tireless fighter to surmount numerous impediments on his way. The two brothers suffered persecution at the hands of reactionary clergy as well as of the 'Soldiers of the heathens and heretics.' They had to wage two-pronged struggle, i. e. against German feudals who sought to enslave and assimilate the Slav masses in the west and against the Byzantine penetration. At a tremendous cost and risk to their life they emerged as indefatigable Slav enlighteners and they rightly earned the honourable position of the "first teachers of the Slav people" as it is mentioned in the *Detailed Life*. In the panegyrical oration written by Clement of Ohrid, Cyril was unequivocally described as the "pastor and teacher of the Slavic race." John the Exarch wrote that "Cyril established the letters for the Slavic books" (Preface to *Heavens*). Monk Hrabr expressed gratitude to God who took mercy on Slavic race and sent Cyril, a just and studious man, for its enlightenment.

The legacy of Cyril and Methodius has left a tremendous humanistic imprint on several aspects of human activity of the Slav people, particularly of Bulgarian Slavs, who met the disciples of the two brothers with warmth when they reached Bulgaria after having suffered catastrophic persecution and extermination in Moravia and Panonia.

Dimiter Angelov in his learned article "The Bulgarian State and Slav Letters and Culture" has put it correctly: "Bulgaria thus became a true centre of Slavonic literature and culture, a lasting basis for further development. Herein lies the great difference between Bulgaria and Moravia. There the work of the Salonika brothers was brought to nought and their disciples were driven out of the country. In Bulgaria, however, it found strong support and was able to develop to the largest extent possible at that time."[8]

In his brilliant work *Cyril and Methodius and Bulgarian Culture* Peter Dinekov gave a succinct formulation: "In fact the activity of Cyril and Metho-

---

[7] Ibid., p. 30.

[8] Angelov, D. The Bulgarian State and Slav letters and culture. — In: The Work. . . , p. 19.

dius exists in history thanks to its transfer to Bulgaria."[9] But it must be also mentioned that the most humane manifestation of Cyril and Methodius' activity is a two-dimensional phenomenon: firstly, it linked the Slav people, in particular the Bulgarian Slavs, with the peoples and cultures of the whole world and especially with their European counterparts; secondly, the upsurge of Slavonic literature and culture that followed the activities of Cyril and Methodius, again in particular in Bulgarian literature, made an extremely significant contribution to the upsurge of European literature and cultures.

This fact was eloquently conveyed by Georgi Dimitrov, at the famous 1933 Reichstag Fire Trial. Dimitrov gave a befitting rebuff to the arrogant fascist functionaries saying: "Many centuries before the German Emperor Charles V stated that he spoke German only with his horses, while the German courtiers and educated men wrote only in Latin, in 'barbarous' Bulgaria, Cyril and Methodius had already created and disseminated the Old Bulgarian letters."[10]

The foremost contribution made by Cyrillo-Methodian tradition to Bulgarian literature lies in the close connection of life and literature created by the Cyrilo-Methodian School which in turn was conditioned by the tasks which they had to perform as missionaries and Slav enlighteners. The link of life and literature emanated from the utmost relevance and democratism of the literary activity of the two brothers which was intrinsically connected with the burning problems, immediate needs and yearnings of the Slav people. Emil Georgiev highly appreciated this dimension of Cyrillo-Methodian works: "In the entire body of mediaeval literature one will find few examples of literary works so true to life and sincere in the defence of one of the greatest achievements in Europe's cultural life towards the end of the first millennium of our age."[11]

This became the basis of the progressive tendencies in literature that followed, e. g. in the works of Clement of Ohrid, Constantine of Preslav, Monk Hrabr, the apocrypha and the literature of Bogomils, etc.

The content, the thematic canvas, the genre range of the literary works of Cyril and Methodius is extremely diverse, rich and broad-based which made it a basis of a series of positive traditions that subsequently developed not only in the Bulgarian, but in other Slav literatures like the Russian and Serbian, etc.

Along with the creation of the Slavonic alphabet Cyril and Methodius already in 855 laid a firm foundation for the translation to become a powerful medium and form of cross-literary intermingling. By means of translation they not only brought the cultural treasures of a developed people (in this case Byzantine) within the reach of a culturally backward people like the Slavs, but also gave a definite boost to the literary activity in Bulgaria and other Slav countries. Apart from this, Cyril and Methodius, being men of remarkable erudition, "exceptionally talented practical workers, preachers, teachers and workers,"[12] were also extraordinarily creative personalities. They had every potentiality of being successful writers: a high degree of culture, knowledge of many languages, a profound interest in literature and in the linguistic aspects, sensitivity to the problems of their time, and above all a strong dedication to work. Thus the two brothers did a brilliant job while grappling with the stupendous literary, linguistic, textological and syntac-

[9] Dinekov, P. Op. cit., p. 43.
[10] Димитров. Г. Съчинения. 2 изд. Т. 1. С., 1981—Т. 9. С., 1985.
[11] Georgiev, E. Op. cit., p. 19.
[12] Dinekov, P. Op. cit., p. 46.

tical problems which they confronted in their translation activity, such as the problems of inadequacy of equivalent expressions and cultural contexts in the target language and culture which was still in the throes of its birth pangs. But they did show a path to those who later dared treading this thorny but much rewarding course in the millenaria that followed. The Slav letters and culture were the product of an arduous and intense struggle marked by fierce controversies, polemics and discussions in which Cyril and Methodius had to participate while defending the new alphabet and culture. In the process they laid the foundations of an extremely important literary genre, i. e. polemics and apologetics. In Bulgarian literature this genre witnessed further flowering particularly in the works of Cyrilo-Methodian disciples like Monk Hrabr.

The impact of Slav-Bulgarian enlightenment is so strong that the grateful Bulgarians, in particulr the disciples of Cyril and Methodius, created a whole cycle of panegyrical works dedicated to the work of Cyril and Methodius: eulogies, verses, tracts, forewords (compositions of Monk Hrabr, prefaces of Constantine of Preslav and John the Exarch etc.) Thus the very works of two brothers became a theme in literature right upto the national revival. Donka Petkanova-Toteva in her pithy work *Cyril and Methodius in Certain Legendary Literary Works* made a forthright observation: "The work of Cyril and Methodius is, however, so great that, having won popular recognition and international prestige in their own time, they did not lose them later. Few of the medieval figures enjoy such wide popularity as Cyril and Methodius. This is why the two brothers have become legendary heroes."[13] Cyrillo-Methodian tradition gave a sure spur to the development of Bulgarian literature. Cyril's works devoted to Clement of Rome (Originally in Creek but translated into Slavonic) broadened the genre range of Old Bulgarian literature by the addition of historical narrative, panegyric and verse hymn which greatly contributed to the establishment of poetic genre in young Bulgarian literature. Cyrillo-Methodian tradition facilitated the creation of parables, the genre of hagiography (after Cyril's death), the homiletic literature (sermons and percepts) which was further developed by the direct disciple of Cyril and Methodius, Bishop Clement of Ohrid who described Cyril as a "new apostle and teacher of all lands, who rose like a sun to dispel demonic delusion and illuminate the pagan gloom."[14] The works of the writers of the 9th and 10th century clearly show that they bear a clear ideological-aesthetical imprint of the literary works of Cyril and Methodius "not only as an impulse and a model, but as a vital and continually transforming tradition. The cultural pathos of the epoch, the irrepressible thirst for knowledge, advancement, the search for forms, genres and language, the incontestable and rapid literary achievements, all these factors possess the same deep root: the work of Cyril and Methodius."[15]

The Slav people and in particular the Bulgarians not only cherish the memory of their enlighteners, not only acknowledge their contribution gratefully, but they hold their great 'gurus' in high esteem and reverence (which, by the way, is quite close to Indian traditions in this regard too) which is eloquently expressed in the candid panegyric of Monk Hrabr: "If you ask Greek men of letters, saying: who created your letters or translated books for you. . . not many of them will know. If you ask the Slavic men of letters: who created

[13] Petkanova-Toteva, D. Cyril and Methodius in certain legendary literary works. — In: The Work. . . , p. 99.
[14] Dinekov, P. Op. cit., p. 58.
[15] Ibid., p. 60.

your letters or translated your books? All of them know and will answer: St. Constantine the Philosopher called Cyril. He, and his brother, Methodius, created the letters and translated the books." Dosen't it speak volumes about the humane, exalted, noble life and works of the great enlighteners, of the creative association of two brothers, which was surpassed in creative activity perhaps only in the 19th century by the historic association of Karl Marx and Friedrich Engels.

Finally, we would conclude by quoting in our support a remarkable formulation of Peter Dinekov in his noteworthy work *The Personality of Constantine-Cyril the Philosopher*: "We speak of humanism as a particular historical phenomenon in later times, during the Renaissance, when the human personality sought its right to free development. But were the ideas which moved Cyril far from humanism? He created a script and literature for a big tribal community and opened before it the road to education and culture. He took a stand against the fossilized and conservative minds which denied to the peoples the right to develop independently. He raised his voice in defence of the equality of languages and peoples. He died at his post in defence of his lofty ideas. Is this not akin to the humanism of the figures of the Renaissance?"[16]

[16] Ibid., p. 35.

CYRILLE LE PHILOSOPHE

Jean Guitton (France)

Mille ans! Vous célébrez en ce jour un millénaire. Mille ans et cent ans ont passé depuis ce 24 mai 885 où Cyrille et Méthode vous ont apporté une „nouvelle naissance". L'histoire des nations offre peu de cas semlables, car cette nouvelle naissance de la Bulgarie n'est pas légendaire: elle s'est inscrite avec précision sur l'horloge des siècles. Et après mille ans („Mille ans sont comme un jour", dit l'Ecriture) nous célébrons cet anniversaire sous un même soleil.

Permettez-moi, puisque je suis philosophe, et que saint Cyrille était appelé „le philosophe", de vous faire part de quelques pensées.

S'il est vrai que la philosophie est un appel à la synthèse suprême, Cyrille mérite ce nom, puisqu'au IXe siècle il a tenté cette synthèse ultime qu'Origène et Augustin avaient faite avant lui, que Leibniz et Hegel feront plus tard. Il s'agissait de réunir sous une même pensée toutes les cultures de l'époque, et singulièrement la culture païenne et la culture chrétienne. Cyrille, disciple de Grégoire de Nazianze, ami de Photius, nous est décrit comme étant à la fois grammairien, géomètre, dialecticien, astronome, versé dans les arts helléniques, historien, archéologue, érudit. Dans ses missions diplomatiques comme dans ses retraites monastiques, il avait appris l'hébreu et le samaritain. Tous ses biographes ont noté sa soif inextinguible de savoir. Cyrille racontait qu'à l'âge de sept ans il s'était vu en rêve amoureux de la plus belle des jeunes filles; il l'avait choisie entre toutes et il lui avait donné le nom de „Sophia", c'est-à dire sagesse.

De fait, la science pratique, la science efficace, la science morale appelée sagesse inspira Cyrille dans tous ses actes, et il nous donne ainsi l'exemple si rare d'un homme complet, qui a su unir dans son existence la théorie et la pratique, la contemplation et l'action, agissant en homme de pensée, pensant en homme d'action. Nourri de l'héritage grec, formé à la culture byzantine, il a transporté ce flambeau chez les Arabes, chez les Hébreux et enfin chez les Slaves.

Mais, puls que la plupart des grands philosophes, il fut un homme, un inventeur dans la technique. Il a conçu, réalisé, propagé un alphabet.

Je m'étonne que l'humanité ait progressé souvent par l'invention de petits outils qui ont eu une portée immense dans son devenir. Pensez au feu, pensez à la roue, et de nos jours songez à la fusée, à l'ordinateur. Comme un alphabet est peu de chose! Qu'est-ce qu'un alphabet? Un ensemble de petits signes noirs qui semblent sans pouvoir; mais si nous ne possédions pas ces pauvres signes, il n'y aurait pas de pensée; sans les chiffres, il n'y aurait pas

de calcul; sans les notes, il n'y aurait pas de musique. C'est en inventant l'alphabet qui s'appelle désormais cyrillien que Cyrille le Philosophe a fourni à la littérature bulgare, russe, slave, l'outil d'une expansion considérable, puisqu'elle s'étend à une grande proportion de l'humanité. C'est une gloire pour votre nation d'avoir accepté cet alphabet, transmis cet héritage, et en ce 24 mai nous en célébrons le millième anniversaire.

Pourrais-je ajouter une parenthèse? Cyrille ne se sépare pas de Méthode. Ces deux frères ont agi et pensé ensemble, et ils nous ont donné un exemple peut-être unique de ce que peut la fraternité, si l'on entend ce mot dans son sens originel. On les comparait à deux boeufs de labour qui travaillaient ensemble. Et l'idéal sera toujours pour un frère d'avoir pour frère celui qu'il aurait choisi comme ami et comme collaborateur privilégié.

Permettez à un membre de l'Académie Française de saluer Cyrille en son nom. Notre fondateur, le Cardinal de Richelieu, n'avait sans doute pas lu Cyrille. Mais son inspiration était analogue. Richelieu a désiré fixer le destin de la langue française. Il n'eut pas à inventer un alphabet, puisque cet alphabet existait depuis des siècles; mais il a créé une Académie pour veiller sur la langue, évitant qu'elle ne se corrompe, lui permettant de s'accroître et de se conserver identique à elle-même depuis trois siècles. Ici, je voudrais exprimer une crainte mêlée d'espérance: peut-être entrons-nous en aveugles dans une nouvelle ère de la communication entre les êtres pensants, dans une crise exceptionnelle du langage, dans une époque mystérieuse et défaillante où les pensées ne se transmettront plus par l'entremise des signes gravés sur la pierre, inscrits sur le parchemin ou le papier, mais cette fois-ci sans intermédiaire, par un contact immédiat, furtif, instantané avec l'image. Ainsi, l'écran pourrait se substituer au livre. Alors, Cyrille et Richelieu paraîtront des novateurs bien dépassés par le progrès de la technique. Mais quelle décadence pour les cultures des nations si l'image remplaçait la lettre!

En cette nation de Bulgarie qui a plus que toute autre conservé et célébré l'icône, en cette date solennelle du 24 mai où nous célébrons l'alphabet slave, permettez-moi d'exprimer une indicible espérance: que les vôtres dans les temps à venir sachent concilier l'écran et l'alphabet, l'image et le signe. Car, plus que toute autre nation européenne, vous savez par le culte des icônes ce qu'a de magique et de mystique l'image muette du peintre. En considérant l'extraordinaire aventure de l'alphabet cyrillien, vous avez pu observer quelle puissance a le signe pour incarner une culture. Puissiez-vous travailler à cet office nécessaire de conciliation qui préparera un jour l'union de l'Orient et de l'Occident, du monde slave et du monde latin!

Laissez-moi vous remercier de m'avoir invité en ce jour solennel. Votre nation tient une place mystérieuse dans mon existence, depuis le jour où votre Président a prié sa fille Ludmila de me faire venir parmi vous pour représenter la culture catholique et française. Ce n'est pas moi qui vous ai choisi, c'est vous qui m'avez choisi. Ludmila représentait au plus haut degré en Bulgarie et dans l'univers ce qu'un grand ami de notre nation, un de nos plus grands poètes français, Lamartine (qui fut votre hôte), appelle l'âme, en grec ψυχή. Par ce mot de 'psychê', Lamartine résumait toute sa poésie. Demain, le rayonnement de Ludmila Jivkova s'étendra à toute la terre et elle sera un agent œcuménique de la paix.

Mais en ce jour millénaire oublions le passé. Portons nos regards vers l'avenir, vers ce mystérieux an 2000 qui s'approche à grands pas.

En ce XXe siècle, nous avons assisté à une des plus profondes révolutions qu'a connues l'humanité, dans sa longue et toujours tragique histoire, car les progrès de la science, qui détruit ce qu'elle offre, nous ont dotés d'un pou-

voir sur la matière capable d'anéantir une grande partie de la vie sur la terre. Et désormais l'humanité, qui se sent mortelle comme l'individu, se voit obligée de choisir entre ces deux extrêmités qui sont d'une part la dégradation, d'autre part la régéneration. Pour éviter la catastrophe, elle ne pourra plus se contenter de solutions intermédiaires et vagues. Il lui faudra monter plus haut. Elle devra chiosir entre la survie et ce que j'appellerai la supervie. Elle devra, pour éviter l'apocalypse, consentir à une nouvelle genèse.

Pour franchir ce seuil redoutable, l'humanité aura besoin de toutes ses énergies et elle sera forcée à la réconciliation.

Permettez à un philosophe de dire que l'humanité se posera alors dans une lumière plus vive le problème ultime: celui des fins. L'analyse de Karl Marx a été utile, comme toute analyse, pour nous purifier. Mais Marx n'a pas fixé le problème des fins. L'homme athée est-il la fin ultime? A quoi nous sert de gagner l'univers si l'humanité perd sa raison de vivre. A quoi nous sert d'explorer Vénus ou Saturne si l'astre mort demain sera le nôtre, si nous ne savons pas la réponse finale de l'existence? Car le néant ne peut pas être le fond de nos désirs. Et je suis persuadé que bientôt, peut-être soudainement, l'humanité se réveillera, et que le sentiment de l'absurdité la conduira à la découverte du mystère.

Parmi les artisans de la paix, je veux citer ici, en ce jour solennel, ce pélerin de l'espérance qu'est le Pape Jean-Paul II. Il a dit que, le jour où un Pape slave a commencé son service universel, ce jour fut pour l'écho du souffle qui poussa vers les Bulgares saint Cyrille et saint Méthode, qui furent non seulement les apôtres des Slaves, mais les pères de la culture de tous ces peuples pour qui les premiers écrits en langue slave sont un point fondamental de référence. Ils trouvèrent à Rome pour leur innovation hardie, combattue dans certains milieux occidentaux, de célébrer la liturgie en langue slave une approbation et un appui. Et le Pape continuait: „Puisqu'après dix siècles de divisions entre Rome et Constantinople des pas décisifs se font dans le sens d'une pleine communion, il me semble que la proclamation de Cyrille et Méthode comme patrons de l'Europe à côté de saint Benoît correspond aux signes de notre temps. C'est pourquoi nous constituons et déclarons de manière perpétuelle Cyrille et Méthode copatrons célestes de toute l'Europe."

Mille ans sont comme un jour; un jour est comme mille ans. Que l'esprit universel, si typiquement bulgare et seigneurial, de Ludmila Jivkova s'étende demain aux nations comme un feu de Pentecôte!

LA CULTURE EN OCCIDENT AU IXe SIECLE

Hélène Courtin (France)

Si l'on jette un regard sur le IXe siècle, on ne peut manquer de noter que l'époque fut, pour les pays puissants, un siècle de renouveau, d'ardeur culturelle et de zèle intellectuel.

En général, les écoliers français ne retiennent que deux ou trois dates de l'histoire de leur pays. A côté du fameux 1515 de Marignan, ils pourront tout de même mentionner l'an 800. Car cet an 800 évoque pour eux „l'empereur à la barbe fleurie", cher à Victor Hugo, mais les fait aussi quelque peu soupirer. Il semble, en effet, que de cette époque date l'instauration de tous leurs maux. N'est-il pas dit que Charlemagne a inventé l'école. Les temps de la souffrance étaient venus pour les petits Français.

Cette idée saugrenue fait partie de ce que l'on a coutume d'appeler la „Renaissance carolingienne". Il est certain que la chose ne s'est pas faite en un jour et le terrain avait été préparé. Les moines irlandais et anglo-saxons qui venaient s'installer dans les couvents de Saint-Gall ou de Fulda amenaient avec eux une haute tradition de copistes et un art de l'enluminure poussé à la perfection. Leurs œuvres ne pouvaient que soulever l'admiration des lettrés dont la soif de savoir était grande.

Charlemagne n'était pas le dernier à goûter les arts. Il avait su s'entourer de gens éminemment cultivés avec lesquels il discutait et rivalisait. Alcuin, son conseiller, venait d'York, le centre culturel le plus avancé de l'époque. Théodulfe le Wisigoth s'était réfugié à la cour d'Aix-la Chapelle après la prise de l'Espagne par les Maures. Poète à ses heures, il collabora aux „Libri Carolini". Eginhard, d'origine germaine, excellait autant en architecture qu'en littérature et a laissé une biographie de l'Empereur, pleine d'enseignement. Pierre de Pise était un grammairien de renon, Paul Diacre historien, Paulin théologien. La dynastie royale participait à ce courant qu'elle favorisait. Le demi-frère de Pépin, père de Charlemagne, était évêque de Rouen. C'est lui qui demanda au pape un spécialiste de la psalmodie et fut ainsi à l'origine de l'adoption de chant grégorien. Le cousin de l'empereur, abbé de Corbie, écrivit un livre sur l'organisation de la Cour.

C'est dans cette atmosphère hautement spiritualisée et cultivée que Charlemagne ordonna, par le capitulaire dit „Admonitio generalis" que dans chaque évêché, dans chaque monastère, on enseigne les psaumes, les notes, le chant, le comput, la grammaire et qu'on ait des livres soigneusement corrigés. Le concile de Mayence, en 813, ordonna la création d'écoles rurales pour la formation des jeunes prêtres.

On assiste à une redécouverte des lettres classiques et du latin de Cicéron. A un moment où le latin est devenu une langue morte, les textes officiels sont rédigés dans le plus pur latin de l'époque classique. Les bibliothèques monastiques recherchent les textes des auteurs classiques et ceux des Pères de l'Eglise. Bien des œuvres de ces temps nous sont parvenus dans des copies faites à l'époque carolingienne. Les moines passaient leur vie à copier, guidés par ce nouvel esprit de clarté à la base de cette Renaissance. Clarté dans tous les sens du terme. Tout d'abord, on adopta la minuscule „caroline", mise au point par Alcuin et ses disciples. Les bibliothèques monastiques se dotèrent ainsi de vastes bibliothèques aux textes lisibles sur le plan de la graphie mais aussi auxquels les moines, humanistes avant la lettre, apportaient une attention particulière et, par souci du meilleur texte, s'attachaient à corriger les erreurs de traduction qui s'y étaient souvent glissées. Les scriptoria d'Aix la-Chapelle, de Reims, de Saint-Riquier, de Tours, de Corbie ont laissé au monde l'héritage exceptionnel de leur savoir-faire. „Le livre d'Ada", achevé avant la mort de Charlemagne provient des ateliers de la Cathédrale de Trèves; plus tard, l'atelier de Reims, dirigé par l'évêque Ebbon, nous a légué, à côté de l'„Evangéliaire d'Ebbon", le splendide „Psautier d'Utrecht" et l'extraordinaire finesse de suggestion de ses miniatures; à Ratisbonne fut rédigé le „Codex Aureus".

En quelques décennies, le clergé de l'Empire carolingien, guidé par cet esprit de rigueur, deviendra plus instruit que celui de Rome.

Il est remarquable que l'effort entrepris au début du siècle n'ait pas été entravé par la complexité de la vie politique après la mort de l'empereur. Bien au contraire, la génération suivante profita de cette moisson. Loup, abbé de Ferrières, recherchait les manuscrits de Cicéron pour en étudier les variantes. Ses lettres sont empreintes d'une grande maturité. Nithard écrivit l'histoire des fils de Louis le Pieux, nous laissant une œuvre historique de grande valeur. Raban Maur, abbé de Fulda, participa à la polémique contre le moine Cottschalk et fut considéré comme le „précepteur de la Germanie". Jean Scot Erigène, conseiller de Charles le Chauve, avait, dit-on, une connaissance parfaite du grec. Il traduisit les œuvres du Pseudo-Denys l'aréopagite et son ouvrage „De divisione Naturae" représente la première grande synthèse théologique de l'Occident médiéval.

Le même courant apparaît dans l'architecture. Le plan de l'Abbaye de Saint-Gall, qui a été conservé, est le témoin de ce souci de remise en ordre. Les édifices réalisés par Eginhard portent les traces des enseignements de Vitruve. L'architecture des abbayes de Fulda, de Saint-Riquier, de Corvey reflète bien ce renouveau.

Dans le domaine législatif, on retrouve cette recherche du modèle ancien lorsque les juristes demandent au Pape Hadrien Ier une copie de l'ensemble des lois constituant la „Dionysio-Hadriana".

Après la survie désordonnée du monde mérovingien, le contraste est grand. Il ne s'agit pas, certes, de création, mais de retour à ce qu'ily avait de meilleur et de plus authentique dans l'Antiquité. De toute façon, il n'était pas dans l'esprit de ce temps de faire du nouveau, mais retrouver le goût de la culture et lui donner une unité esthétique, lui attacher une rigueur et une exigence inconnues pendant des siècles, voilà l'immense mérite de la Renaissance carolingienne.

Tournons-nous vers Byzance, nous allons y retrouver cette soif de connaissances et cet esprit de clarté après un temps de troubles.

L'université fondée par Constantin avait pratiquement disparu pendant la période iconoclaste. Bien qu'encore participant à ce courant, c'est l'empereur Théophile qui remit de l'ordre dans les choses. Les Byzantins durent sans

doute aussi remercier le khalife Al-Mamoum d'avoir éveillé la jalousie du fin lettré qu'était Théophile. On sait quel degré de raffinement intellectuel et artistique avait atteint au IXe siècle le pays sur lequel régnait la dynastie des Abbassides. Lorsque le khalife invita Léon le Mathématicien à venir séjourner à Bagdad, Théophile qui connaissait fort bien la valeur du jugement du khalife, se dit que l'homme devait être remarquable. Il refusa donc de le laisser partir et lui confia la réorganisation de l'université. Après quelques vicissitudes, celle-ci fut installée au Palais de la Magnaure et les enseignements de la philosophie, de la géométrie, de l'astronomie et de la grammaire y fleurirent à nouveau. Constantin-Cyrille, qui avait sans doute connu Léon lorsqu'il était archevêque iconoclaste de Thessalonique, vint y étudier les lettres grecques et les sciences auprès de lui et de Photius. Plus tard, il y enseignera la philosophie.

Alors que l'Occident recherchait surtout l'imitation de la Rome classique, Byzance n'oubliait pas qu'elle était de culture grecque et les Empereurs s'entouraient d'hommes éminemment cultivés. Bardas, qui prit une part importante à la réforme de l'université, était l'oncle de Michel III. Le plus célèbre de ces hommes fut sans doute Photius dont le biographe dit que „par sa science mondaine et son intelligence [il] était considéré comme le plus illustre de tous les hommes de son temps. Car en matière de grammaire et de poésie, de rhétorique et de philosophie, de médecine et de presque toutes les sciences séculières, il avait une telle supériorité que non seulement il l'emportait sur tous les hommes de sa génération, mais qu'il pouvait „rivaliser avec les Anciens". Le terme „rivaliser" est intéressant dans la mesure où il dénote bien l'esprit de ce temps. Il n'est jamais question de faire mieux que les Anciens, mais on cherche à leur ressembler.

L'angouement pour l'instruction était d'ailleurs tel que tout homme aisé n'avait de cesse de se cultiver et de faire instruire ses enfants. Aussi les pédagogues étaient-ils très recherchés, ainsi que les libraires qui étaient regroupés sur la Place de l'Augustéon.

Comme en Occident, un rôle considérable était joué par les copistes dont les centres reprirent l'activité après l'interruption due à la crise iconoclaste. Les moines des monastères, surtout celui du Studion, mais aussi les copistes laïcs, mettaient toute leur ardeur à recopier, tant les auteurs de la Grèce classique que les œuvres des Pères de l'Eglise. Les calligraphes produisirent sous Basile Ier des manuscrits dont les miniatures sont de pures merveilles. Le fils de Basile lui-même, Léon, passait pour un maître es calligraphie, mais comme à l'Ouest, la littérature est, le plus souvent, une compilation, tel „La Vie des Saints" de Siméon le Métaphraste, qui est considéré comme le joyau littéraire de l'époque.

Sur le plan de l'architecture, Rome fut, avec ses édifices, le modèle des forums, basiliques, aqueducs dont Byzance s'enorgueillissait. Un regard sur Bagdad a amené les architectes byzantins à parfois copier l'art musulman de l'époque mais quel contraste avec la richesse de création du royaume abbasside!

Le monde chrétien considère que sa tâche est de transmettre une connaissance. Au IXe siècle, il l'accomplit dans la plus pure tradition et en y apportant le plus grand soin mais la copie est et restera pendant plusieurs siècles encore, la forme supérieure de l'art.

Ce même zêle de transmission de l'héritage culturel du monde antique se retrouve à la cour de Boris et de Siméon dans la Bulgarie du IXe siècle.

On sait toute l'importance qu'a eu sur l'essor culturel de la Bulgarie la christianisation du pays après le baptême de Boris en 864. L'adoption de la religion chrétienne accéléra le mouvement de fusion des Slaves et des Proto-

bulgares et la langue de ces derniers disparut au profit du slave. Les textes de cette époque nous prouvent qu'à la fin du IXe siècle, il n'était pas nécessaire de faire des traductions dans d'autres langues pour que les écrits soient compris de tous.

Boris apparaît comme l'un des princes les plus éclairés de ce siècle. Son désir de trouver la vérité, lorsqu'il se tourne vers Byzance, vers Rome, vers le clergé germanique, est une preuve de sa soif de connaissances. Les „Responsiones" du Pape Nicolas Ier aux 105 questions qu'il lui avait posées l'ont beaucoup plus intéressé que le modèle de rhétorique creuse que lui adressa Photius. Le choix de Formose, évêque de Porto, homme d'une valeur spirituelle et intellectuelle exceptionnelle, envoyé à la tête de la légation qui apporta les réponses au prince bulgare, est un signe de la haute réputation de ce dernier. D'ailleurs, lorsque l'évêque de Porto arriva, les deux hommes devinrent très vite grands amis. Boris demanda que Formose soit désigné par le Pape comme évêque de la Bulgarie et seuls les atermoiements de Rome rapprochèrent les Bulgares de Byzance.

Boris voulait une Eglise nationale et l'arrivée à sa cour de Clément et de Naum, disciples de Cyrille et de Méthode, fut providentielle. Elle allait lui permettre de réaliser son vœu le plus cher, l'organisation d'une Eglise nationale, indépendante et dotée d'une liturgie en langue slave. On imagine la joie avec laquelle le prince dut accueillir ces hommes indispensables à l'essor spirituel et culturel de son pays. Ayant compris combien il était primordial de créer des centres de traduction, il mit tous ses soins à l'organisation de la vie des lettrés. Toutes les facilités étaient offertes aux moines traducteurs. Ils ne payaient pas d'impôt, recevaient dotations, protection des gouverneurs de province, se trouvaient à l'abri de tout souci matériel et étaient même dispensés de certains moments de prières. Dans de telles conditions, l'essor de centres d'Ochrid et de Preslav fut fulgurant.

Le fils de Boris, le prince Siméon devait suivre les traces de son père dans sa quête de savoir. A l'âge de quatorze ans, il partit pour Byzance étudier à l'Université de la Magnaure. Profondemment marqué par l'enseignement qu'il y reçut, il revient en Bulgarie en 888, après avoir pris l'habit. C'est lui qui désormais dirigea les travaux des moines. Il réunit, à Preslav, une académie de savants et y organisa la première bibliothèque du royaume, ce qui lui valut le surnom de „nouveau Ptolémée".

La tache attribuée aux centres de traduction était ambitieuse — traduire l'ensemble de la littérature sacrée byzantine et pourtant ils relevèrent le défi. On ne peut qu'admirer l'effort considérable de ces hommes qui devaient transmettre dans une langue pour le moins peu adaptée à la terminologie byzantine et à l'aide d'un alphabet tout récent, les œuvres de Basile le Grand, de Grégoire de Naziance, de Jean Chrysostome, parmi tant d'autres. Et ils ont su non seulement bien traduire mais aussi, à la différence des simples copistes, y laisser l'empreinte de leur personnalité. Car si l'on trouve de grands traducteurs, tels le moine Grégoire, avec son „Histoire de l'Ancien Testament", le moine Jean, hagiographe de talent, le cousin même de Siméon, fils de Doks, on est frappé, dès que l'on aborde la littérature bulgare commençante, par le fait que les Bulgares, à la différence des copistes byzantins et occidentaux, ne se contentent pas de compilations et sont présents dans leurs œuvres, par les reflexions personnelles qui émaillent les traductions.

Siméon lui même a laissé son empreinte dans les „Recueils" et la traduction des sermons de saint Jean Chrysostome. Clément d'Ochrid est particulièrement intéressant dans le „Panégyrique de Cyrille". Dans l'„Introduction à l'Evangile" du Moine Constantin, on trouve la première prière bulgare, premier

essai poétique en langue bulgare. Le „Traité sur les lettres" du Moine Chrabr est un document inestimable. Quant à Jean l'Exarque, l'originalité de sa pensée, sa hardiesse d'expression concèdent à ses œuvres une place très particulière dans la littérature naissante de la Bulgarie. Les traités de Jean Damascène qu'il traduisit sous le titre de „Livre des Cieux" et „Amour de la Sagesse" nous apportent, dans leur préface, de précieux renseignements sur l'histoire des lettres slaves et des remarques personnelles sur les problèmes de la traduction. Sa description du palais de Preslav „въ дворьць въшедъ. и оузрѣвъ полаты высокы. и цркви издѣлены безгода каменнемъ и дрѣвомъ и шарѣмъ. изоутрн же мрамором и мѣдню. сребромъ и златомъ. таче не вѣды. чесомь прїложнти нхъ. не бо естъ видѣлъ на своиѣ земли того." nous prouve que les règnes de Boris et de Siméon n'étaient pas seulement l'âge d'or de la littérature mais que tous les arts y fleurissaient avec un égal bonheur.

En 893, la Bulgarie adoptait le slave comme langue officielle de son Eglise. Le coup d'envoi était donné pour une vie durable des lettres slaves et on sait combien les Russes, les Serbes, les Roumains sont redevables aux Bulgares d'avoir été les précurseurs et de leur avoir offert le fruit de leur travail acharné.

Le IXe siècle apparaît dans l'histoire des trois grandes puissances de l'Occident à cette époque comme un siècle éclaré qui voit les princes prêter une attention particulière à l'essor culturel et si, bien souvent, on peut taxer leurs œuvres de copie ou compilation, il ne faut pas oublier que c'était précisément ce mode d'expression qui représentait alors le summum de l'art, dans la mesure où il suivait le modèle le plus authentique en y apportant le plus grand soin. Mais l'originalité et la grandeur de la littérature bulgare se situent dans le fait qu'à côté de la traduction dans une langue à l'alphabet naissant, les écrivains ont su faire passer le courant de leur passion et de leur enthousiasme, apportant à la slavité sa première pierre, d'une valeur inestimable.

LITTERATURE

Gérard, C. Les Bulgares de la Volga et les Slaves du Danube. Paris, 1939.
Gérard, C. Syméon le Grand. Paris, 1960.
Guerdan, R. Byzance. Paris, 1973.
Le Gentil, P. La littérature française au Moyen âge. Paris, 1975.
Le Goff, J. La civilisation de l'Occident médiéval. Paris, 1982.
Riché, P. Les Carolingiens. Paris, 1983.
Riché, P. Grandes invasions et empires. Paris, 1974.
Werner, K. F. Les origines. Paris, 1984.
Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1973.
История на българската литература. Т. 1. Старобългарска литература. С., 1962.

CULTURAL CONTACTS BETWEEN BYZANTIUM AND THE ROMAN GERMANIC EMPIRE IN THE TIME OF METHODIUS

Fransisco Adrados (Spain)

I believe that the history of the first Bulgarian kingdom, likewise as what we know of Methodius's life, offer us a vision of the relations between the Byzantine and Roman Germanic empires (above all its eastern kingdom) that is of great use in understanding a whole series of cultural data. The one I wish to illustrate here is the following: how a series of literary motives, and particularly the fable, passed from Greek Byzantine literature to Western Latin literature.

During the time when thanks to Cyril and Methodius the national Bulgarian language was created as a literary vehicle, there were only two cultures: the Greek culture of Byzantium and the Latin culture of Rome and the Germanic empire. By taking advantage of a series of political circumstances, such as the confrontation of Byzantium and the West and, within this, of the Germanic empire and Rome, the Bulgarians managed not only to create an independent nation but also to create an autonomous Christian Church and a national culture. This therefore took place in a series of events where contacts between these two rival worlds were constant. Although these were most often contacts of a hostile nature, they did not prevent a close relationship between the two. And this relationship explains the passing of Greek literary elements to the West.

Until the year 1200 A.D. approximately, i. e. until the era of the Frank conquest of Byzantium, the direction of cultural exchange followed that of the Byzantine influence on the West. Later, this direction was reversed. In the 9th century, the century of Cyril and Methodius, one must of course postulate the former direction. The West had very little influence on Byzantine culture; very little, too, on Bulgarian culture, despite the fact that Prince Boris occasionally approached Rome or Louis II to counteract the Byzantine influence, and despite the fact that Cyril and Methodius had to negotiate with Rome.

All this concerns the following: the influence of Byzantium on Latin Europe between the 9th and 11th centuries is generally considered as minimum. All manners of explanation and subterfuge are sought to interpret coincidences in the field of literature, whilst the clearest and most direct explanation is left aside: that of Byzantine influence. This is strange, for in the field of art, from Romanesque capitals to tissues and sumptuous objects, the Eastern influence over the West, via Byzantium, is undeniable.

I have come across this problem in the course of my studies on the history of the fable, a subject I have been concerned with for a long time and to which I have dedicated my *Historia de la Fabula Greco-Latina,* after a series of previous papers. The first volume of this work appeared in Madrid in 1979 and the second (on the collections of fables in the Imperial Roman and medieval eras) also in Madrid in 1985. The third and last volume is forthcoming. In this work I have put forward and I hope demonstrated that a series of fable themes which are to be found both in Byzantium and in Latin Europe (and, at times, in Romanic and Germanic literatures) came to the latter precisely through Byzantium. They were at times ancient Greek fables or fables of Eastern origin (Indian, Persian or Arabic) which infiltrated Byzantium, as I suggest, by its eastern frontier which until 1071 extended as far as the Euphrates.

Now, there is opposition to this thesis, as if the frontier between Byzantium and the Germanic Empire were watertight or as if there had been no contacts across it. Thus, for example, in a study by Fritz Peter Knapp ("Von der antiken Fabel zum lateinischen Tierepos des Mittelalters") in the *Entrétiens* of the Fondation Hardt in Geneva in the summer of 1983, which were organized by me and dedicated precisely to the theme of the fable. This study may be read in its final publication[1] as likewise the subsequent debate on the subject.

I had actually suggested this influence not only in the case of isolated fables we find in the Latin West of the 9th century, but also in that of the animal epic which evolved there as from the 11th century (the Eobasis Captivi, the Ysengrimus, the Speculum Stultorum) and in the fables of the collections, plus those which appeared as examples (in the *Archpriest of Hita* in the 14th century). I have in fact shown that at that time new fables (such as *"The Eagle and the Arrow"*) or versions of fables (as in *"The Lion's Share"* or *"The Ass and the Lion"*) appeared in which the Latin West followed the Byzantine models which in turn followed the ancient Greek fables and by no means the Latin tradition of Phaedrus, Avianus and Romulus. I have also shown that fables of eastern origin appeared which came from the *Pañcatantra* or from the *Sendebar* (for example, that of *"The Lion, the Ass and the Fox"* or *"The Wolf that Learned to Read"*) which could only have come to the West through Byzantium.

The thesis that these fables came to Europe through Spain came up against unsurmountable obstacles. The *Disciplina Clericalis,* the work of the Aragonese Jew Pedro Alfonso, written about 1100, cannot be the source: on the one hand, most of the fables we refer to here are missing from it; on the other, the influence of the Byzantine fable on the West (whether of Greek or Eastern origin) is older and dates at least from the 9th century. Moreover, at the court of the Omeyas in Cordova, Greek was not known, there are anecdotes that show this. But it is well known that Greek literature was translated into Arabic in Baghdad and that conversely, there were uninterrupted translations from Syriac and Arabic into Greek.

But let us return to Peter Knapp's paper, which is based above all on a study by K. Grubmüller[2], and another by W. Berschin[3]. In Knapp's paper, there is an attempt to minimize this influence, although he admits that it may have been greater in the 9th century, the one we are now concerned with, than at a later stage until the 12th century. For example, let us study a remarkable case, that of the fable of *"The Lion, the Wolf and the Fox,"* in which the

[1] La Fable. Entrétiens sur l'Antiquité Classique XXX. Geneva, 1983.

[2] Meister Esopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter. Zürich—München, 1977.

[3] Griechisch-Lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. Bern—München, 1980.

fox manages to get the wolf flayed through his cunning ruses, so that, as he says, the sick lion may thus be cured.

This subject unknown in Antiquity appears in a fable from the final appendix of the Accursian Collection, the Byzantine collection of fables which is generally attributed, and I believe rightly so, to the 9th century. Now, this fable also appears in Latin in the St. Gall 889 manuscript of the 9th century; the subject then reappears in *Metrum Leonis* by Leo of Vercelli of the 10th century and in *Ecbasis Captivi* of the 11th. I have suggested that the Greek original was a model for the Latin one and I have backed my suggestion with a series of numerous cases in which, as I stated above, diverse Latin fables (or Romanic ones) from the medieval period came from Greek, Byzantine versions and not from ancient Latin ones where there were no such fables.

Yet this is not the general opinion. Knapp and the authors he follows think that the above mentioned codex, which among other things contains two more fables, depends on the cultural atmosphere portrayed in manuals in Greek and Latin such as *Hermeneumata Pseudo-Dositheana,* one of the books of which contains fables both in Greek and Latin. That is, that this was a scholarly tradition that came from Antiquity and that passed independently on to Byzantium and the West. And if there was certain Greek cultural tradition in the era of Charlemagne, above all under Johannes Scottus (Eruigena), it was an educational tradition that renewed the study of Antiquity.

This cannot be the whole truth, however. I have pointed out that the Greek tradition covers a series of fables that were always unknown in the Latin West. To give an example, I shall mention once again the fable of the lion's share.

Phaedrus's version and one by Romulus derived from him doubtless came from the traditional Greek one which later passed to Byzantium. In this fable the lion which hunts with three other animals shares out the prey himself and does so selfishly, so that he gets all. But this is a modification of the Greek original: here the ass shares out the prey equally so that he is killed by the lion and it is the fox then that shares out the prey to the lion's favour. When asked by the lion where he has learned to share out so well, the Fox replies: "the ass's misfortunes." Now, this is the source of the medieval versions, except that they (the *Ysengrimus* and the *Archpriest of Hita*) substitute the ass for the wolf. In this and many other cases it is certain that versions were known in the West that were popular in Byzantium in the 9th century; in fact the Western versions came, and this can be proved, from the Accursian Collection. One should categorically deny that these versions had appeared in the schoolbooks that came from Antuiquity.

Obviously this does not deny that the tradition of the study of Greek may not have been revived in Rome or in Grotaferrata or in St. Gall, a tradition proper to Latin Antiquity. It is merely to stress the fact that this could not have been the only source of the coincidences. Charlemagne had already had relations with Byzantium when he attempted to marry the Empress Irene in order to thus rebuild the universal empire as a continuation of the Roman one.

Moreover, the fact that in Charlemagne's era the fables appeared alien to the ancient Roman tradition[4] corroborates this. I believe I have made the Byzantine (at times, in fact, Oriental) origin of some of them plausible.

What course of transmission was there, if it were not through the scholarity tradition which, strictly speaking, I have not considered plausible? Ob-

[4] Cf. A d r a d o s, F. Historia de la Fábula Greco-Latina. II. Madrid, 1985, p. 606, as likewise D. S c h a l l e r's paper „Lateinische Tierdichtung in frühkarolingischer Zeit", in „Das Tier in der Dichtung", ed. Ute Schwab, Heidelberg, 1970, 91—127.

viously, in the case of a popular literature such as this, the course of transmission is in human contact itself, the same as in the case of the transmission of artistic motives mentioned above. The history of the relations between Bulgaria and the Byzantine Empire in the 9th century, as well as the relations of both of them with Rome and the Roman Germanic Empire — a history which covers the travels of Bulgarian and Byzantine emissaries, papal legates, clergymen and missionaries, the interviews for the signing of treaties, even the imprisonments (such as that of Methodius by the Latin clergy) — offer us a view of a series of human relations which made possible the transmission of news, anecdotes, fables. This transmission logically started in Byzantium, the cultural power of the era, the heir to the oldest tradition, and it ended in the West. It is not that we are suggesting that the Bulgarians were the intermediary link, although they might have been on occasions. There is indeed the tale about the advice the dying Khan Kubrat gave to his sons: it is a Greek fable, "The Laborer's Sons" (H. 53). But what I am interested in is in pointing out that the history of the Bulgarian Kingdom in the 9th century represents an example, among others of course, of these Byzantino-Germanic relations which should be postulated to explain the passing on of cultural goods. Not everything was done through the schools and monasteries, I believe. Although many of these cultural goods ended up in them.

To finish with I wish to summarize some of the most well-known external data of the relations between the Byzantine and Germanic empires and the Bulgarian Kingdom in the era we are concerned with, relations which, I repeat, are not only an example to show that there was no watertight barrier to prevent the diffusion of literary and artistic culture in the 9th century (nor in the following centuries). The approach of those who uphold this theory is ahistorical. Of course, in order to demonstrate these cultural borrowings one must exemplify case by case. There is no doubt about this. But what one cannot do is set up an aprioristic veto to their possible existence.

I do not think it is necessary to stress how close the relations of the Bulgarian Kingdom and Byzantium were: suffice it to recall that Greek was the official language of both until it was substituted for Bulgarian, and that King Simeon, the promoter of the Bulgarian Golden Age, studied in Constantinople.[5]

Neither should I insist on the intimacy of Cyril-Constantine the Philosopher and his brother Methodius's relations with Byzantium, whether they were originally Slavized Greeks or, what seems more probable, Helleenized Slavs.[6]

Yet mention should be made of the relations of the Bulgarians and particularly of Cyril and Methodius with Rome and with the Germanic Empire.

It is well known that it was Prince Boris who once he had been converted to Christianity sent legates to Rome to ask for missionaries to be sent and to negotiate an autonomous Bulgarian Church; it is no less well known that pontificial legates were sent to Bulgaria with an affirmative reply: all this took place in 866.[7]

The continuation of the story is well known: Photius objects to the Latins, the Bulgarian Church once more becomes dependent on Constantinople in 873, albeit with autonomy. For their part, Cyril and Methodius frequently negotiate with Rome: they go there in 868 and manage to obtain Pope Hadrian's approval of their preaching in Great Moravia. In 880, Methodius once

[5] For the byzantine influence on Bulgaria cf. R a m b a u d, A. L'empire grec au Xe siècle. Paris, 1970, p. 321.

[6] Cf. M e c e v, K. De l'appartenance nationale des éducateurs slaves Cyrille et Méthode. — Palaeobulgarica, 6, 1982, No 3, 174—179.

[7] Cf. D ö p m a n n, H.-D. Zum Streit zwischen Rom und Byzanz um die Christianisierung Bulgariens. — Palaeobulgarica, 5, 1981, No 1, 62—73.

more obtains this approval in Rome after Cyril's death which took place precisely there.

On the other hand, Cyril and Methodius's activity in Greater Moravia is inserted within the conflict between Byzantium and the Germanic Empire as they were trying to take over the Slavonic world. Their spreading of Christianity among the Slavs had started in the latter of these power centres from the dioceses of Regensburg, Passau and Salzburg. It is precisely in order to counteract this influence that Rostislav, the Moravian King, asked Michael III, the Byzantine Emperor, for missionaries; thus, in 863, Cyril and Methodius's work began, but it is thought that they had already begun their activities in Bulgaria.[8]

The history of the Slav-Germanic relations was complex: it covers the alliance of Louis II with the Bulgarians in 863 against Moravia; the alliance with Louis of Svatopluk, Rostislav's successor, which led to the persecution of Methodius by the Latin clergy; the expulsion of Methodius's disciples upon his death as they were persecuted by Wiching and the Latin clergy, after which they went back to Bulgaria; finally, the conquest of Moravia by the Frankish King Arnulf.

The Bulgarians cunningly took advantage of the differences between the Empire and Rome, not only of those both had with Byzantium (which took the side now of one, now of the other as when it rendered honours to Louis II in the Synod of 867 which ended by rupture with Rome after Photius's excommunion in 863). It was Popes Nicholas I and Hadrian who supported them against the Germanic Latin clergy, although Stephen V ended by prohibiting Slavonic literature (albeit uselessly).

In fact, the Slav world was left divided: Moravia and Bohemia came within the sphere of the Germanic empire; Bulgaria, although closer to Byzantium, attained independence — partly thanks to her clever gaining of support from her Germanic enemies.

This is no more than a minimum, partial portrait of the relations between the three powers during the 9th century. What is obvious is that there was constant communication, at times hostile, at others friendly. It is also obvious that this communication did not only include the exchange of documents and sacred writings, but also constant human relationships. Diverse knowledge, *objets d'art,* popular literature such as the fable were handed down or passed on by word of mouth; there was anything but incommunication. If there was this lack of incommunication in all senses between enemy powers like Byzantium and Bulgaria, albeit with peaceful interludes, how was there to be incommunication between two empires that intended each to inherit the Roman empire, but which constantly had to count upon each other?

In the intermediate area between both, the Slav peoples and cultures emerged. It is precisely the details of this process that show the constant relations between Byzantium and the Roman Empire, the Slavs taking advantage of the disagreements between both to create a new, third culture, the one expressed in the Bulgarian language, which as from 885 created the great Bulgarian literature, this being the year in which Methodius's disciples entered Bulgaria. Naturally, this is only a fragment of the picture of relations between the two cultural worlds, the Greek and the Latin, in the 9th century. Yet it is an important fragment that shows how wrong and chimerical is the idea of a radical separation between both worlds. The common ancient heritage was obviously reinforced by this relation, which was never interrupted. The example of the transmission of the fable is for its part merely that, an example. Yet I believe that it is also a highly significant example.

[8] Cf. Mecev, K. Op. cit.

ИЗТОЧНИЦИ ЗА ЖИВОТА И ДЕЛОТО НА МЕТОДИЙ — ПРОБЛЕМИ И ПЕРСПЕКТИВИ НА ИЗСЛЕДВАНИЯТА

Светлина Николова (България)

В двувековното развитие на кирило-методиевските проучвания животът и делото на Методий заемат голямо място. Вече е направено твърде много, за да се очертае колкото е възможно по-пълна и по-точна всестранна представа за славянския първоучител. Въпреки това обаче все още има редица неясни моменти както от биографията, така и от творческата дейност на Методий. Като се има предвид изминатия дълъг изследователски път, очевидно е, че въпросите, свързани с тях, могат да бъдат решени бързо и категорично само въз основа на издирването на непознати досега източници. Добре известно е обаче, че от началото на XX в. досега не е открит нито един нов източник, засягащ живота и делото на славянския просветител. Естествено при това положение изследователите не могат да отлагат разрешаването на проблемите до намирането на нови източници и би трябвало да търсят отговорите преди всичко в рамките на познатия вече материал. Разбира се, в този случай сигурността на решенията зависи главно от степента на проученост на използваните източници и от равнището, на което се осъществяват изследванията върху тях. Ето защо днес изучаването на източниците за жизнения път и творчеството на Методий придобива особено важно значение. Налага се проучванията на тези източници да се интензифицират, за да може да се осигури най-високото възможно в момента равнище на изследванията. Този процес може да се осъществи обаче само в резултат на добре обмислени целенасочени изследвания на цялостния корпус от източници. Първото условие за успешното изработване на сполучлива концепция за бъдещото развитие на изследванията на източниците, въз основа на които можем да проучваме жизнения и творческия път на славянския просветител, безспорно е ясната представа за съвременното състояние на тези изследвания и по-специално — за проблематиката, която се нуждае от по-нататъшно разработване, и за типовете проучвания, които биха дали най-добри резултати.

Именно на тези два въпроса — за актуалната проблематика на понататъшните проучвания върху източниците за живота и делото на Методий и за най-перспективните типове изследвания при разработването ѝ — ще се спра тук. Ще се опитам да систематизирам най-важните проблеми, общи за всички източници, и типовете изследвания, които би трябвало да се прилагат при решаването на всички или поне на по-голямата част от изискващите отговор проблеми.

Преди да пристъпя към разглеждането на поставените въпроси, ще определя накратко съдържанието на понятието „източник", към което се придържам тук: за източник за живота и делото на Методий считам всеки средновековен писмен паметник, от който могат да се правят изводи относно живота и творческата дейност на славянския първоучител. Това разбиране за понятието „източник" предопределя двата големи кръга от писмени паметници, които съставят корпуса от източници: от една страна, това са кирило-методиевските извори[1], които се отнасят до Методий, а от друга страна — оригиналните съчинения на Методий и неговите преводи.

Колкото и да е просто принципното определяне на кръга от паметници, които са източници за живота и творчеството на Методий, именно тук се крие първият голям проблем при проучването на тези паметници — проблемът за окончателното установяване на конкретния състав на техния корпус. Макар че неговите рамки вече са очертани в най-общи линии, все още няма пълна сигурност по отношение на принадлежността на доста паметници към корпуса от източници[2]. Тук не е необходимо да се изброяват конкретни примери. Трябва обаче да се подчертае, че проблемът може да бъде решен само след цялостното проучване на спорните случаи, както и потребността от привличането на възможно най-широкия кръг от паметници в този вид изследвания, за да се изключи и най-малката възможност за пропуски в корпуса от източници за живота и дейността на Методий.

Когато се говори за установяването на състава на корпуса от източници, заслужава да се отбележи също, че не бива напълно да се пренебрегва задачата за издирването на нови източници на данни за живота и творчеството на славянския първоучител, колкото и незначителни да са перспективите за успех. Въпросът за издирването на нови източници за живота и делото на Методий, което може да е резултат само от археографска работа със славянските, латинските, гръцките, арабските и еврейските средновековни ръкописи, насочва към един голям кръг от проблемн, нуждаещи се неотложно от системна и задълбочена разработка, свързани с изследването на документалните образци, съхранили до наши дни разглежданите източници. Става дума за проблемите, отнасящи се до преписите на източниците и до ръкописите, в които те са поместени, изискващи осъществяването на редица археографски и палеографско-кодикологически анализи.

Тук веднага бих желала да обърна внимание на задължителността на изискването всяко проучване на източниците за живота и делото на Методий да започва с непосредствено запознаване с ръкописите, в които те са достигнали до нас, независимо от целта на изследването. То е продиктувано от факта, че днес почти няма случай, в който да разполагаме с точно установен текст, най-близък до оригиналния вид на източника. При това положение използуването на печатните публикации и на сведения от втора ръка често води до груби грешки при тълкуването на съдържанието на източниците. Ще дам един пример, който е достатъчен, за да илюстрира справедливостта на това изискване. В преписите на Пространното Методиево житие, в глава II е засвидетелствувано важното лексикално различие пьрьцн — гърцы в израза по томоу же и пьрьцн (гърцы), любяще и из дѣтьска чьстьныа бесѣды дѣяхоу. Именно този израз се използува в последно време

[1] За термина „кирило-методиевски извор" вж. Николова, Св. Проблемът за пълното издание на кирило-методиевските извори. — Кирило-Методиевски студии, кн. 3, 1986, 12—13.

[2] По тези въпроси по-подробно вж. Николова, Св. Проблемът за пълното издание. . . ; Проблемът за изданието на съчиненията на Кирил и Методий. — Palaeobulgarica, XI, 1987, № 1, 72—78; Мирчева, Б., С. Бърлиева. Предварителен списък на кирило-методиевските извори. — Кирило-Методиевски студии, кн. 4, 1987.

като аргумент за гръцкия народностен произход на Методий както по бащина, така и по майчина линия, въз основа на категоричното твърдение, че в оригинала на произведението е била употребена формата пѣрѣцн, тъй като разночетенето гърцы се намирало само в късния препис на Иван Милютин от средата на XVII в.[3] (сега в ГИМ, Синод. 804). При анализа на този вариант авторът се основава на публикацията на осемте познати на О. М. Бодянски преписа на творбата в първа книга на „Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете" от 1865 г. Той изразява дори учудване, че мнозина учени (сочат се напр. имената на такива видни кирилометодиевисти като Ф. Пастрнек, П. Лавров, Фр. Гривец—Ф. Томшич, И. Дуйчев, Р. Вечерка) отбелязвали съществуването на гърцы и във втория по старинност препис (от края на XV—нач. на XVI в.) от сбирката на Волоколамския манастир № 198 (сега в ГБЛ, ф. 113), докато у Бодянски ясно се четяло пър'цн. Ако се обърнем обаче непосредствено към текста на тези два преписа и към два други случайно избрани преписи (напр. преписите от ГИМ, Синод. 91, № 3 у Бодянски и от ГБЛ, ф. 173. I. № 93, № 6 у Бодянскн, и двата от XVI в.)[4], ще видим, че действителното състояние на текста е съвсем различно. Формата гър'цн се намира не само в преписа на Иван Милютин и във Волоколамския препис № 198 (на л. 39 а), както е отбелязвано досега, но дори в ръкописа от сбирката на Московската духовна академия № 93 (на л. 215 а). Наличието на формата гър'цн в три от четирите проверени по оригиналите текстове не позволява с такава категоричност да се твърди, че авторският текст на Пространното Методиево житие е съдържал формата пѣрѣцн, а още по-малко дава възможност този пасаж да се тълкува като доказателство за гръцката народностна принадлежност на славянските просветители. Ако не беше се основавал на грешките в публикацията на О. М. Бодянски, превръщайки ги дори в главна опора на своята аргументация, а беше използувал ръкописните текстове на разглеждания източник, несъмнено изследователят нямаше да достигне до погрешните становища, които защитава.

За да бъде успешна непосредствената работа с преписите на източниците за живота и делото на Методий обаче, не е достатъчно само да се познават някои техни текстове. Необходимо е да се разрешат цялостно няколко основни археографски и палеографско-кодикологически проблема, каквито са проблемите за издирването на всички преписи, точната им датировка и локализация, определянето на особеностите в преписваческия маниер на книжовника, чието дело е съответният препис, и на белезите, характерни за работата на целия скрипториум.

Несъмнено в този комплекс от проблеми първостепенно значение има въвеждането в научно обръщение на всички запазени до днес преписи на източниците, тъй като без изчерпателно познаване на ръкописната традиция никога не можем да имаме пълна сигурност относно облика на оригиналния текст. Особено труден е проблемът при латинските и гръцките източници, за голяма част от които през XX в. не е направено почти нищо, за да се обогати представата ни за тяхната ръкописна традиция. Но той стои остро също при сравнително добре и активно проучваните напоследък в това отношение славянски източници. Ще припомня, че и до момента се откриват непознати

[3] T a d i n, M. L'étymologie et la signification de pirici de la Vie de Méthode. — Cyrillomethodianum, VII, 1983, 1—22.

[4] Фотокопия и микрофилми от тях има в Научния архив на БАН в София, сбирка V, съответно № Пз 156, 1001, Пз 154, 1003.

преписи на източници, чието слабо разпространение е установен факт (като напр. Канона за Димитър Солунски и Проложното житие на Кирил и Методий[5]), и дори — на едни от най-важните източници, неотдавна целенасочено изследвани в тази насока (Пространното житие на Кирил, Пространното житие на Методий, Похвалното слово за Кирил, Похвалното слово за Кирил и Методий, „За буквите" на Черноризец Храбър[6]), да не говорим за намерените през последните няколко години многобройни неизвестни преписи на източници, чиято ръкописна традиция е слабо проучена (като напр. Проложното житие на Методий[7]), и за значителните възможности за привличането на нови преписи от източници, които вече дълги години стоят вън от вниманието на учените (напр. преводите на старозаветните библейски книги[8]). Трябва да се подчертае, че днес съществуват благоприятни условия за пълното издирване на преписите от източниците за живота и делото на Методий, тъй като както славянските, така също латинските и гръцките средновековни ръкописи вече са съсредоточени (с нищожни изключения) в обществени хранилища и в този смисъл са достъпни за научна работа. Същевременно обаче би трябвало добре да се разбере, че проблемът не може да се разреши чрез случайни находки, а единствено в резултат на системни търсения в цялостния състав на съществуващите днес ръкописни сбирки.

Проблемът за точната датировка на преписите на източниците за живота и дейността на Методий е важен също с оглед на установяването на текста на всеки източник, тъй като вярно установената хронологическа последователност на текстовете е от голямо значение за разбирането и обясняването на различията между преписите и следователно — за правилното определяне на облика на авторския текст. Разрешаването му обаче е твърде трудно, тъй като досега не му е обръщано почти никакво внимание, а преписите на източниците за живота и делото на Методий са стотици. Използваните сега датировки обикновено са твърде широки (най-често се сочи само векът на възникването на преписа), в повечето случаи са възприети от описания, осъществени още през XIX в., в които са установени приблизително въз основа на най-общи впечатления, не липсват дори случаи (особено при латинските източници), когато времето на поява на преписите изобщо не се отбелязва от изследователите на съответния източник. Независимо от трудностите при решаването на въпроса за датировката на преписите на източниците за живота и творчеството на Методий днес той е напълно разрешим във всички случаи благодарение на съществуващите вече надеждни и точни палеографски методи.

---

[5] Кожухаров, С. Методиевият канон за Димитър Солунски (нови данни за историята на текста). — Кирило-Методиевски студии, кн. 3, 1986, 72—78; Иванова, К. По следите на един недостигнал до нас текст на Методиево Проложно житие. — Кирило-Методиевски студии, кн. 4, 1987, която съобщава за открит от Л. Щавлянин-Джорджевич трети препис от Проложното житие на Кирил и Методий.

[6] Николова, Св. Проблемът за пълното издание. . . , 13—14; Кенанов, Д. Белокриницки сборник от XVI в. с житието и Похвалното слово за Константин-Кирил философ. — Кирило-Методиевски студии, кн. 4, 1987.

[7] Куев, К. Проложните жития на Кирил и Методий в ленинградските хранилища. — Palaeobulgarica, IX, 1985, № 1, 8—10, 24—36; Николова, Св. За възникването на Проложното Методиево житие. — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 89—92; К истории текста проложного жития Мефодия (под печат в тома с доклади от международния симпозиум в Регенсбург, 17—24. IV. 1985); Николова, Св. Разпространение на Проложното житие на св. Методий в Русия (под печат в тома с доклади от международния симпозиум, организиран от Църковно-историческия архивен институт в София през юни 1985 г.).

[8] Още И. Е. Евсеев отбелязва, че съществуват 4145 славянски преписа на старозаветни текстове от XI до XVII в. (Рукописное предание славянской Библии. СПб., 1911, с. 6). По този въпрос вж. също Николова, Св. Проблемът за изданието. . . , бел. 16.

Не могат да бъдат все още толкова сигурни решенията на въпроса за мястото на възникване на преписите, важен с оглед на свързването им с конкретни преписвачески центрове, а оттук — и с характерните белези в работата на съответния скрипториум, които могат да подпомогнат обяснението на редица особености в текста на преписа. Неслучайно досега случаите на локализиране на препис от източниците за живота и творческата дейност на Методий са изключително редки. Макар и да не може да се очаква съществен прогрес в локализирането на разглежданите преписи, и частични резултати биха били извънредно полезни, поради което проучванията в тази насока не бива да се прекратяват.

Последният важен палеографско-кодикологически проблем, който стои пред изследователите на източниците за живота и делото на Методий, е проблемът за определянето на индивидуалните особености в работата на преписвача. Разбира се, преди всичко тук се налага да бъде направено необходимото за атрибуирането на преписа, тъй като наличието на повече текстове, излезли от ръката на един и същи преписвач, би дало възможност с много по-голяма увереност да се фиксират характерните особености на неговия начин на работа, които могат да обяснят редица черти в текста на преписа. В редица случаи това е напълно възможно благодарение на съществения напредък на съвременната палеография при атрибуцията на почерците. Важно е да се подчертае обаче, че независимо от резултата на тези проучвания спрямо различни ръкописи, обикновено материалът, с който се разполага в това отношение, не се ограничава единствено с преписа на изследваното произведение, а е по-богат, тъй като най-често дело на интересуващия ни книжовник не е само преписът на едно съчинение в книгата, а на няколко и в много случаи той сам е преписал целия ръкопис. Специално внимание трябва да се отдели на този въпрос, когато преписвачът е известен и до нас е достигнала значителна по обем негова книжовна продукция, случаи, които, колкото и изненадващо да изглежда, също са съвсем непроучени. Достатъчно е да се даде за пример един толкова продължително и добре изследван писател и книжовник, какъвто е Владислав Граматик, преписал два пъти Пространното Кирилово житие и два пъти Похвалното слово за Кирил и Методий (през 1469 и 1479 г.) и познат като преписвач на няколко огромни по обем ръкописа. Ако бяха изяснени върху основата на анализ на всички негови ръкописи характерните за преписваческата му работа особености, за които сега не знаем почти нищо, повече от ясно е, че при оценката на Владиславовите преписи на източниците за живота и делото на Методий *щяхме да достигнем до значително по-сигурни заключения* за отношението им към авторските текстове и нямаше да се движим само в сферата на предположения, лишени от реални основания, както се постъпва сега.

Разрешаването на разгледаните дотук важни археографски и палеографски въпроси безспорно ще бъде надеждна основа за работа върху другия значителен цикъл от проблеми, свързани с източниците за живота и делото на Методий, които се нуждаят от по-нататъшно изследване — проблемите, отнасящи се до техните авторски текстове.

Тези проблеми, които досега са били предмет на многобройни текстологически изследвания, за съжаление все още не са подложени на цялостен анализ, а се решават частично, въз основа на ограничени документални материали, като се прилагат остарели методи на проучване. Опирайки се на постигнатото досега, бъдещите изследователи би трябвало да се насочат към решаването на най-съществените сред тях, а именно — установяването

на облика на авторския текст на всеки източник, на времето и мястото на възникването му, на неговия автор.

Най-голямо значение несъмнено има първият от посочените тук проблеми. С особена острота стои той спрямо оригиналните съчинения и преводите на Методий не само поради факта, че те са най-слабо изучени в това отношение, но и предвид на огромната му важност за опознаването на старобългарския език — всяка грешка тук би могла да предизвика не само неточни, но и напълно неверни заключения относно неговите белези. Естествено, когато се говори за установяването на облика на авторския текст на източниците за живота и дейността на Методий, не можем да считаме, че ще се достигне до абсолютно вярна представа за него. При съвременното състояние на текстологията можем да разчитаме най-много на един критически текст, възможно най-близък до авторския, установен след пълното проучване на историята на текста на източника според всички запазени преписи. Но колко и тази задача е твърде сложна се вижда дори само от факта, че засега не разполагаме с критически текст на нито един от разглежданите източници.

Проблемът за датирането на източниците за живота и делото на Методий също е извънредно съществен, тъй като от времето на появата им до голяма степен зависи достоверността на биографичните сведения, които те съдържат и понякога даже правомерността на включването на проучвания паметник в корпуса от източници. Като пример за голямото значение на датирането на източниците ще посоча случая с Проложното житие на Кирил и Методий, единственото съчинение, в което се съдържат подробни конкретни сведения за гроба на Методий: ако то е действително ранно произведение, както се смята сега, данните за Методиевия гроб твърдо могат да се използуват дори при търсенето му от археолозите; ако обаче се окаже, че то е написано заедно с появата на Пролога сред славяните в XII—XIII в., едва ли можем да бъдем така сигурни в истинността на тези важни указания. Решаването на този проблем обаче е съпроводено с изключителни трудности и в някои случаи едва ли може да се разчита на успех (напр. при датирането на Службата за Кирил и Методий, позната от хърватските ръкописи, времето на възникването на която се търси в диапазон от пет столетия — от втората половина на IX до XIV в.).

Не са по-големи възможностите за решаването и на следващия важен текстологически проблем, свързан с източниците за живота и делото на Методий — проблема за мястото, където те са написани, който е особено актуален по отношение на недокументалните типове източници. Затрудненията тук идват от липсата на сигурни критерии за определянето на принадлежността на средновековните съчинения, главно славянските, към конкретни книжовни школи. Въпреки това обаче проучванията в тази насока би трябвало да продължат, тъй като познаването на принципите на школата, в която е възникнало всяко от разглежданите произведения, би дало богати възможности за преценка на съдържащите се в него данни за живота и делото на Методий.

Невинаги ще бъде възможно да се реши също въпросът за атрибуцията на значителна част от източниците, чиито автори са останали неизвестни. Огромно препятствие за изследователите при работата в това направление безспорно ще бъдат, от една страна, принципът за анонимност, прилаган широко през Средновековието, вследствие на който не съществуват никакви документални сведения за авторите на анонимните творби, и, от друга страна, фактът, че до нас са достигнали само една част от средновековните писмени паметници, поради което е невъзможно с категоричност да се разпре-

делят интересуващите ни източници между всички възможни автори. Естествено, независимо от това проучванията на въпроса за авторството на анонимните източници за живота и делото на Методий не бива да се прекратяват. Те имат голяма стойност както поради перспективите, които откриват за сравнение с други произведения от същия автор, а оттук — и за по-точна преценка на сведенията в кирило-методиевските извори, така и за по-сигурното определяне обема на книжовното творчество на Методий, от което зависи правилното разкриване на неговите характерни черти (ще припомня например важността на окончателното решаване на въпроса за авторството на превода на „Закон за съдене на хората", приписван от някои учени на Методий).

Последният съществен текстологически проблем, свързан с източниците за живота и делото на Методий, който трябва да бъде решен, при това колкото се може по-бързо, е проблемът за тяхното пълно издаване. Тук няма да се спирам на този въпрос, понеже той е разгледан подробно на друго място[9]; ще отбележа само, че трябва да се започне от издаването на кирило-методиевските извори, за което в момента съществуват благоприятни условия, докато издаването на съчиненията на Методий е въпрос на по-далечно бъдеще поради потребността от многобройни предварителни проучвания.

Накрая пред изследователите се очертава първостепенният по значение комплекс от проблеми, който обаче едва ли може да бъде успешно разглеждан без ясни отговори на въпросите, поставени дотук, а именно — комплексът от проблеми, свързани със съдържанието на източниците за живота и дейността на Методий.

Несъмнено, главен сред тези проблеми е проблемът за достоверността на източниците. Той се поставя дори при документалните кирило-методиевски извори, които поначало би трябвало да бъдат напълно достоверни (ще спомена положението с писмата на папа Йоан VIII и папа Стефан V, за които бе изказано мнение, че са прекрасно подправени или фалшифицирани[10]). Това се дължи на обстоятелството, че и те обикновено са запазени в по-късни преписи и, както вече беше изтъкнато, днес ние не само не познаваме авторските текстове, но и не можем да се надяваме, че някога ще ги имаме на разположение изцяло във вида, в който са излезли изпод перото на авторите си. Още по-сложен е въпросът с останалите извори. Принадлежащи към различни жанрови форми, писани в различно време и с различни цели от автори с различни принципи и с различни творчески възможности, които се основават на разнородни по вид и стойност познания и сведения за Методий, те носят различна по степен на достоверност информация за живота и делото на Методий, степен, рядко поддаваща се на напълно безспорно установяване и чиято валидност понякога не се простира върху всички сведения в съответния извор. Като пример тук ще използувам три основни извора, близки по жанр, написани в близко време от автори, съвременници на Методий и добре запознати с живота и делото му, извори не само с потвърдена и всеобщопризната висока степен на достоверност, но и най-богати по съдържание в сравнение с всички останали — Пространното житие на Кирил, Пространното житие на Методий и Италианската легенда. Ако се обърнем например към сведенията за престоя на славянските първоучители във Велика Моравия преди заминаването им за Рим, посочени в тези извори, ще отбележим съществени различия — Пространното Кирилово житие

[9] Вж. бел. 2.

[10] Hemmerdinger-Iliadu, D. Imagination et réalité dans l'histoire de Cyrille et Méthode. — In: Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἑόρτιος ἐπὶ τῇ 1100 ἐτηρίδι. Θεσσαλονίκη. II. 1968, 133—159.

съобщава, че той е бил 40 месеца, в Пространното Методиево житие се говори за 3 години, а според Италианската легенда Константин и Методий са напуснали Велика Моравия след четири години и половина. Очевидно е, че само едно от трите произведения съдържа на това място достоверни данни. Кое е това произведение, може да се установи единствено в резултат на изследователска работа в три направления — цялостно проучване на съдържанието на самия източник, съпоставянето му с другите източници за живота и делото на Методий, и накрая — разглеждането му в системата на сродни по жанр, време и място на възникване творби и на творби от същия автор.

Тук веднага трябва да се отбележи, че не само установяването на степента на достоверност на източниците изисква осъществяването на посочените видове изследвания. Всъщност те са задължителни при всяко тълкуване на съдържанието на източниците, независимо от това, с каква цел се прави, ако желаем това тълкуване да бъде вярно или поне максимално близко до истината. Нещо повече — тези два типа проучвания — анализ на източника „в себе си" и „вън от себе си", ако мога така да се изразя — са необходими и плодотворни, както се вижда от всичко казано дотук, не само при изследването на съдържанието им, но и при решаването на палеографско-кодикологическите и текстологическите проблеми. Ето защо анализирането на собствените проблеми на всеки източник едновременно с изучаването му на фона на останалите кирило-методиевски паметници и в кръга на съчиненията, сред които е възникнал и които са близки до него, но не са част от корпуса от източници за живота и делото на Методий, е важно условие за успеха на всички видове проучвания на тези източници.

В заключение бих желала да подчертая още веднъж огромната стойност на проучванията върху източниците за живота и делото на Методий за очертаването на пълна, точна и вярна във всичките си детайли картина на жизнения път и творческата дейност на славянския първоучител. Трябва обаче да се изтъкне също, че тези изследвания имат и самостоятелно значение. Резултатите от тях могат да бъдат използувани при анализирането на историческата действителност, езика и литературата на различни славянски и неславянски народи през отделни периоди от епохата на Средновековието. Това обстоятелство ги прави съществена съставна част на европейската медиевистика изобщо, което не само увеличава тяхната значимост, но изисква в още по-голяма степен бързото им и успешно осъществяване.

БЕЛОКРИНИЦКИ СБОРНИК ОТ XVI В. С ЖИТИЕТО И ПОХВАЛНОТО СЛОВО ЗА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

Димитър Кенанов (България)

Археографските открития поддържат големите надежди на славистичната общественост, загрижена да осветли тъмните места от историята на старите славянски литератури. Значителни постижения в тази насока имат съветските палеографи, чиито последователни издирвания постоянно обогатяват ръкописните фондове с нови паметници. Така, за да се открият оцелелите книги от библиотеката на Белокриницката митрополия на старообрядците, през 1971 и 1972 г. се организира експедиция на Отдела за ръкописни и старопечатни книги към Библиотеката на Академията на науките на СССР в Ленинград. Резултатите са обобщени в две съобщения на Н. Ю. Бубнов и И. Ф. Мартинов[1]; постъпленията в БАН са с фондов номер 75.

Село Бяла Криница в Буковина е основано от старообрядци през 1784 г. Тук е изграден и малък манастир. Поселението се издига за митрополитско средище и затова усилено се събират книги за църковна библиотека. От северозападните руски земи вероятно е донесен твърде интересен сборник (№ 13) от XVI в.: водни знаци — тип „Котва", 272 листа, полуустав, различни почерци, размер — 4° (140×200).

На л. 1—64 е поместена встъпителната част от устава на Евергетинския манастир в Константинопол. Тази част е преведена през 1199 г. от Сава Сръбски или под негово ръководство за нуждите на Хилендарския манастир в Атон[2]. Започва се с обръщение на „грешния и смирен мних Сава" към „братята" в манастира прѣстыѣ Бц҃е наставнице, което съдържа „указание за живота в обителта" (л. 1—7). Насловът, подзаглавията и началните букви са с червенослов. От л. 7 до л. 58 са подредени 43 глави с предписания за цялостното устройство на манастира, за начина на живот, за задълженията и взаимоотношенията между монасите. В 1 и 2 глава се пазят вести за идването на Симеон и Сава в Хилендар. На 2 ноември 1198 (6706) г. пристига Симеон и извиква Сава от Ватопедския манастир. Симеон

[1] Бубнов, Н. Ю., И. Ф. Мартынов. К. истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии (По итогам археографических экспедиций Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР 1971—1972 гг.) — В: Археографический ежегодник за 1972 г. М., 1974, 265—275; Бубнов, Н. Ю. Из собрания белокриницких митрополитов. — В: Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1974 г. М., 1975, с. 157.

[2] Трифуновић, Ђ. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1974, 322—324.

завършва жизнения си път на 3 февруари (на л. 47 за ктиторска панихида се посочва 13 февруари).

На л. 59—63 след заглавно блоково везмо се помества другият устав на Сава Сръбски за малкия манастир, където е живял самият той. Завършва така: Сего ради писавъ и подписахъ си свое роукописаніе. въ лѣто ,sѱз (6707=1199). всѣх послѣдній Сава грѣшныи. а печать оу сево [!] списка в четырех мѣстех на Христь напечатано Сава.

Обратната страница на л. 63 е празна, следва изрязан лист. С по-широк и по-едър ненаклонен полуустав, с по-редки букви, не толкова грижливо изписвани, от л. 64 нататък се чете текстът на Пространното житие на Константин-Кирил Философ. По-късна ръка е добавила отдолу, в полето: ѧа (61) лист. От лист 71 се води пагинация на кóлите (по 8 листа) от цифрата 34 (ѦД). Преписът на житието носи наслова: Мцда февраѵь. дї. днь памать и жнтїе блажнаго оучителѧ ншего Констатина Филосова. наречен'наго Кирила, пер'ваго наставника словеньскомѹ ꙗзыкѹ. (*Начало*: Бгъ мстивы и щедръ жадаа покаанїа чѧча да быша спсни вси были, и в разѵмъ истиннын прнш'ли...)

Със сведението за монашеското име наречен'наго Кирила заглавието напомня за неизвестния по местонахождение препис в Чети-Миней, редакция на руския митрополит Макарий, използуван от П. Шафарик по копие на Т. В. Болшаков: Память и жнтїе блаженнаго оучителѧ нашего Константина Философа, нареченнаго Кирила, перваго наставника словеньску ꙗзыку[3].

Въпреки ред различия Белокриницкият препис показва общности с руски преписи като Соф. 1455 (XVI в.), Унд. 330 (XVII в.), Соф. 1288 (XV в.), Вяз. (XV—XVI в.), Соф. 1385 (1490 г.), МДА-19 (XV в.), Сол. 509 (XVI в.), Соф. 1307 (Обозначенията на преписите са по изданието Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов). Това е всъщност информацията, която може да се извлече от разночетенията в посочения труд на Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов.

Навярно много по-късно, през XVIII в., неизвестен читател е работил върху текста. Редакторската намеса се изразява в няколко направления: *а*) рубрициране — сложени са подзаглавия на житийното повествование с червенослов; *б*) изменение, допълване или коментар на отделни места в съдържанието; *в*) посочване на библейските цитати. Рубрицирането започва от 3 глава — съновидението на Константин със София. Встрани е добавено: Внд,ѣнїе (л. 66а). Преди 6 глава е нанесено: Чтенїе. ѕ. (л. 75а). Номерацията на четенията достига до 5: пред 8 глава (л. 82 а), пред 14 и 16 глава (л. 109 а, 114 б). Срещат се и други подзаглавия: пнтчѧ — 9 глава (л. 88б), 11 глава (л. 101а, л. 102). Названията се отнасят към пасажите, където съответно темите са за лекаря и пластира, за двамата съпрузи, за лекарското умение. Могат да се видят още рубриките: ѡ законех (л. 89 б) — към 10 глава, ѡ Х[ѱ]стѣ (л. 94б), ѡ нконѣ (л. 98б) — към същата 10 глава, посланїе (л. 104б) — 11 глава, чюдо (л. 105б, 106а) — към 12 глава, мѧтва (л. 122б) — 18 глава.

[3] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 46, 43.

Ще се спрем и на някои от допълненията, видоизмененията и коментарите към текста. В глава 10 на житието се чете: Хвалат бо книги жрѵщаа сны свои и дшра. и гнѣвъ бжїн проповѣдаютъ. такоже и дрѵгыа хвалат жрѵщаа сны свои и дъшера (л. 99б). Като пояснение се добавя към „другите" книги: сирѣчь халенстїи книги — т. е. смисълът на пасажа е изтълкуван като ценностно противопоставяне: свещени християнски книги — езически книги.

Краят на глава 11 се попълва със сведения, взети от Проложното житие, относно покръстването на хазарския каган: В' дрѵгои ж[е] книзѣ писмѣнѣй в' кратком житїи сегѡ стаго снце пишет: научнѣ' вса люди, и кагана православнѣй вѣрѣ, и крсти его (л. 104б). И по долу: И двѣсти великих мѫжей и нѣхъ мнозѣх (л. 105а) (Срв. Проложното житие на Константин-Кирил Философ: Наѹчи въса люди и гаггана православнѣи вѣрѣ, и крсти его и [двѣсти] великих мѫжеи. и нѣх мнѡзѣх)[4]. От Пролога е заето допълнението в глава 18: И тако почи ѡ гдѣ стын Константин нарицаемын Кирла, сын лѣтомъ... (л. 124) (Срв. Проложното житие: Почи Констан'тинь, сын лѣтом...)[5].

От множеството интересни разночетения ще посочим само променения облик на следния откъс от 3 глава — за лова със соколи: Wбычай есть богатнчщемъ гламъленїе творнти/ ловитъвою, нзыде с нмми на поле. крагваръ, сїрѣчь астребъ свой вземъ (л. 67). Тук се наблюдава изясняване на думата крагуаръ, която е била или непозната, или пък просторечна за преписвача. Такива пояснения има например в Житието на Теодосий Търновски, Житието на Филотея Темнишка[6].

От глава 10 нататък (л. 90а) в полето на ръкописа с червенослов са посочени редица от библейските цитати — указват се съответните глави или зачала — напр. їерем[на], глав[а] аї: стнх, в: ,Марко, зач[ало], оа (л. 116б).

Похвалното слово за Кирил от Климент Охридски се намира на л. 125б—132б. Текстът е от вторичната редакция: В тои ж[е] днь памат похвала стмѹ Кирлѹ оучителю с[л]авенскѹ языкѹ. сотворено К'лиментом епископом. (*Начало:* Се повѣдаша намъ хсѡлюбци. свѣтозар'наа памат блжнаго wтца ншего Кирла. новаго апсла, / и оучтла всѣмъ странамъ (л. 125б—126а); *Край:* С нмми ж[е] помоли с[а] за ны прпдвне оучтлю. чтѹщаа / пресвѣтлое твое оуспенїе. въ славѹ престыа Тро[н]ца wтца и сна и стго дха. емѹ же слав[а] чсть и поклонениє. ннѣ прнс'но (л. 132а-б).

Изданието на Похвалното слово за Кирил (Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970) ни отвежда към Софийско-Новгородския препис от Сборник № 1307, XVI в. — към него се доближават почти всички езикови особености на Белокриницкия препис.

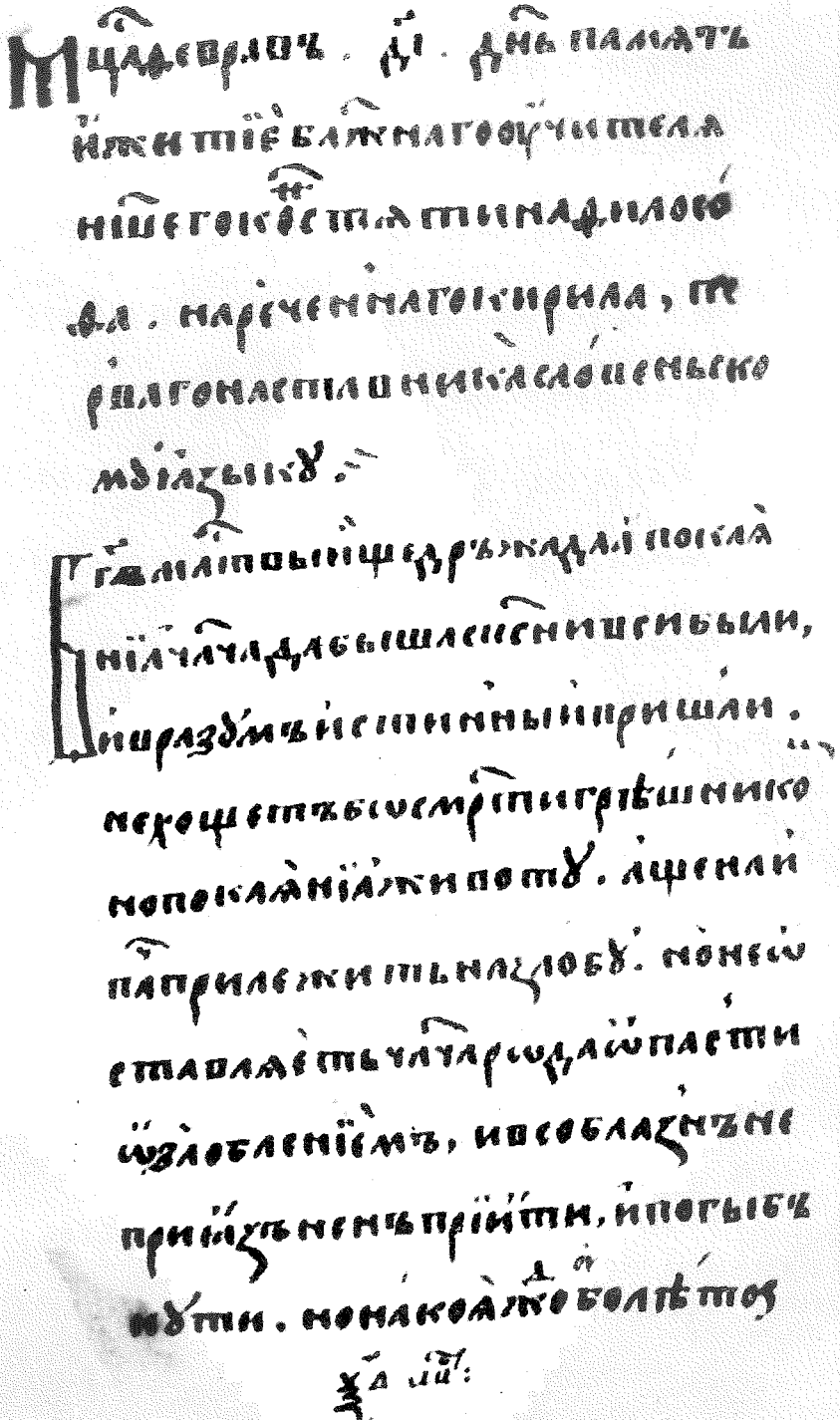
[4] Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931 (1971 фототипно), с. 286.
[5] Иванов, Й. Цит. съч., с. 288.
[6] Срв. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971, с. 126; Кенанов, Д. За идейно-естетическите и изворови проблеми в „Житие на Филотея Темнишка" от Евтимий Търновски. — Аспирантски сборник, кн. 5, св. 1. Велико Търново, 1979, с. 231.

След двете произведения за Константин-Кирил Философ Белокриницкият сборник продължава със Сказание за Иверския манастир в Света гора, Житие на Авраамий Смоленски от инок Ефрем, Похвално слово за Константин и Елена от Патриарх Евтимий, извадки от аскетико-моралистически съчинения на Теодор Студит, Ефрем Сирин и др.

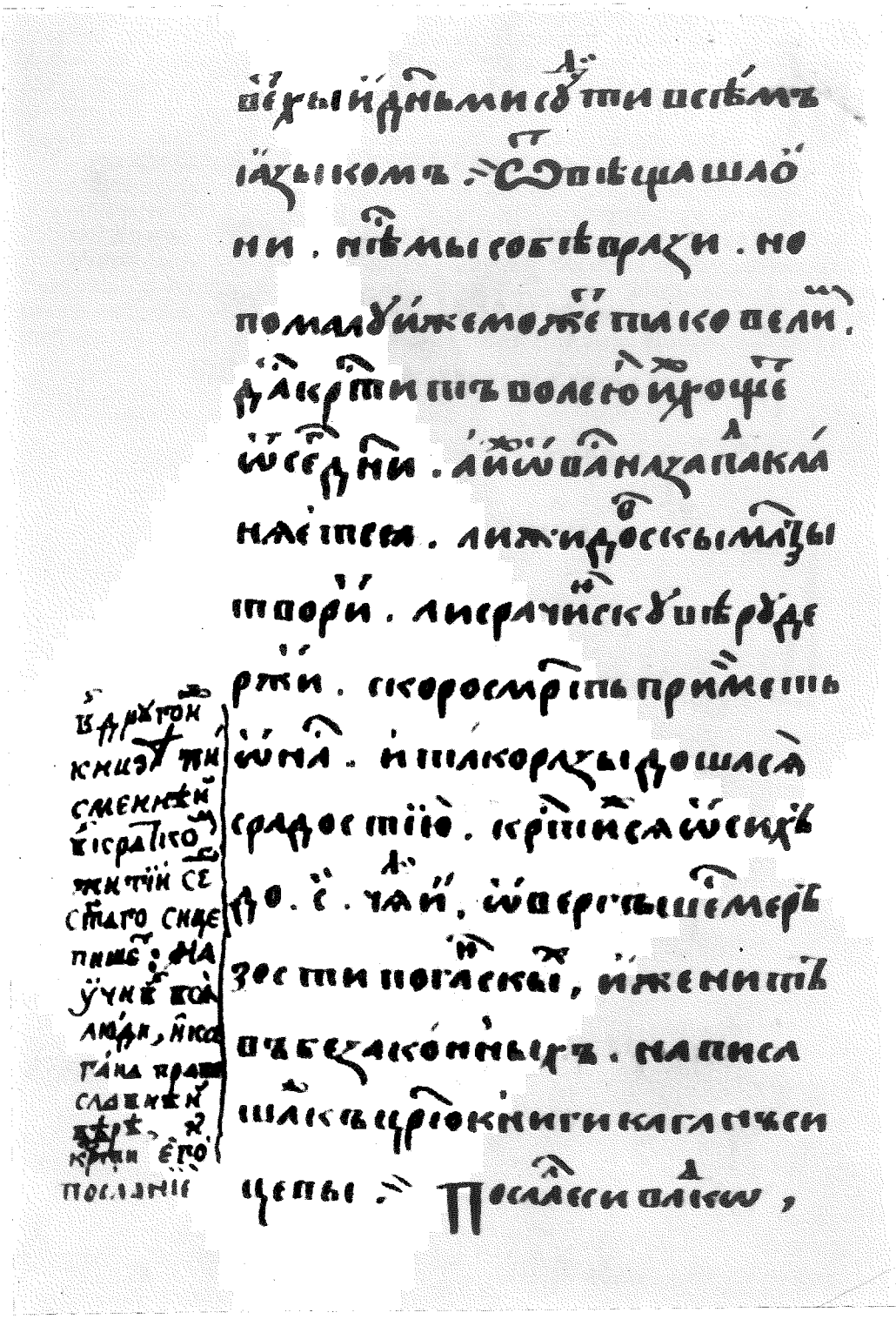
С подобен на Белокриницкия препис от Похвалното слово за Константин и Елена са разполагали митрополит Макарий и неговите сътрудници, заети с извличането и съставянето на „Повест за възстановяване храма „Възкресение". Тя е обнародвана под дата 13 септември във Великите Минеи-Чети — Успенски препис от 1552 г. и в Царския препис от 1558 г.[7]

Изложените тук наблюдения не изчерпват богатата проблематика, която съдържа изучаването на Белокриницкия ръкопис. Несъмнено е неговото важно значение както за кирилометодиевистиката, така и за разпространението в Русия на съчиненията, написани от Патриарх Евтимий Търновски.

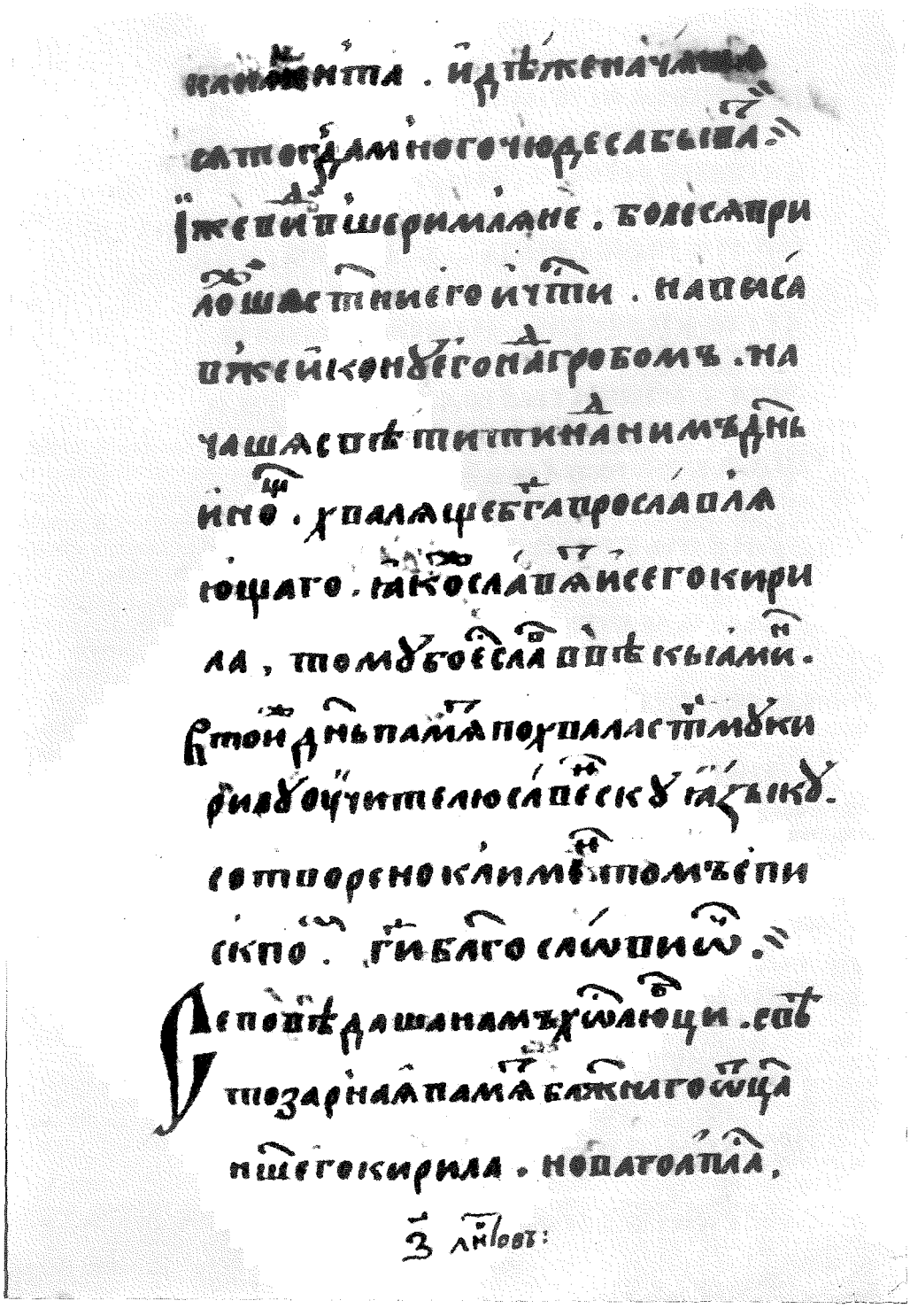
[7] Кенанов, Д. Съдбата на Евтимиевите съчинения в древноруската литература. — Palaeobulgarica, 8, 1984, № 1, 39—40.



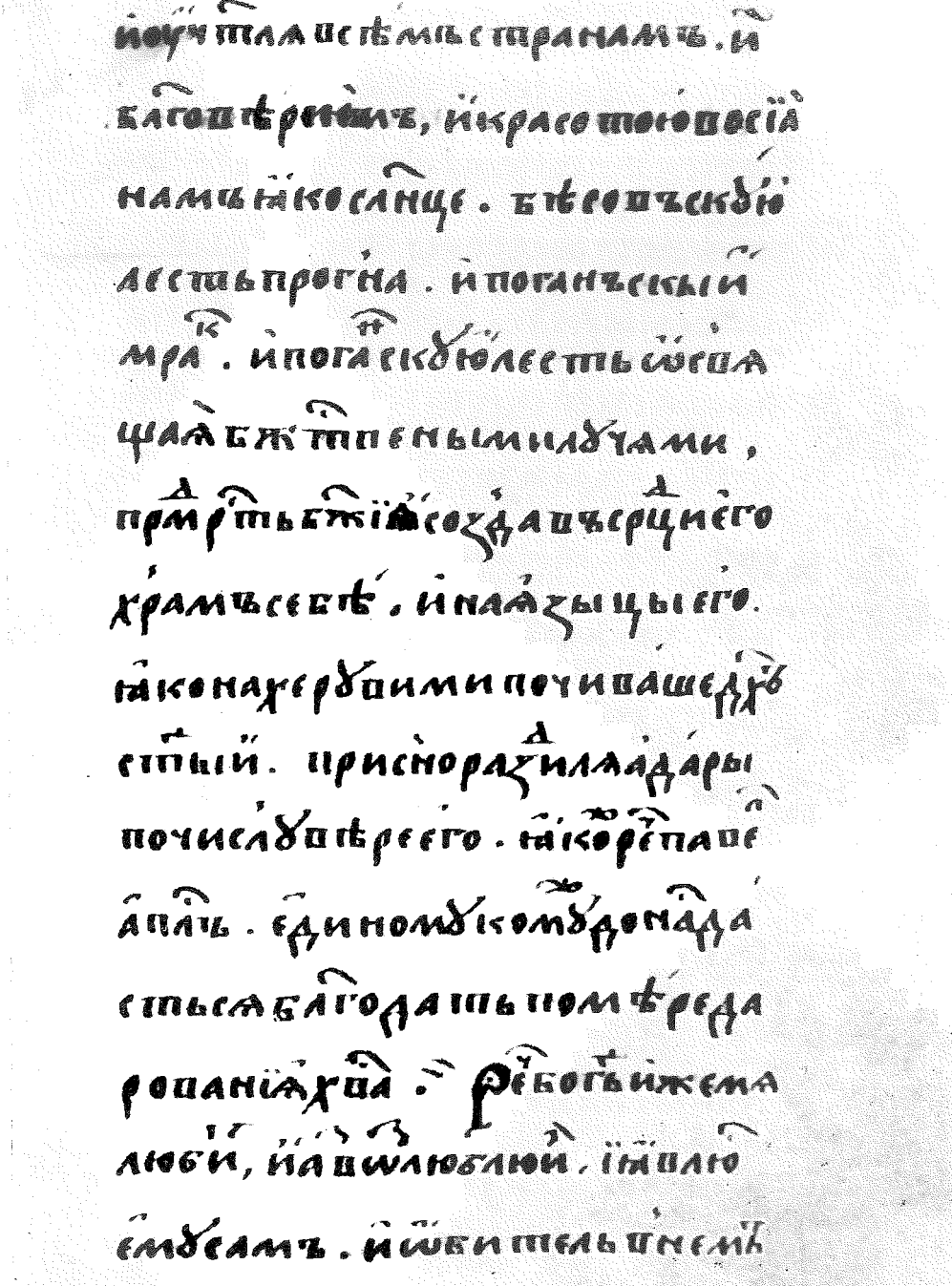
Белокриницки сборник, л. 64 а — начало на *Пространното житие на Константин-Кирил*



Белокриницки сборник, л. 104 б — из Пространното житие на Константин-Кирил



Белокриницки сборник, л. 125 б — край на Пространното житие на Константин-Кирил и начало на Похвалното слово за Кирил



Белокриницки сборник, л. 126 а — из Похвалното слово за Кирил

ПО СЛЕДИТЕ НА ЕДИН НЕДОСТИГНАЛ ДО НАС ТЕКСТ НА МЕТОДИЕВО ПРОЛОЖНО ЖИТИЕ

Климентина Иванова (България)

Между агиографските произведения, посветени на славянския първоучител Методий, има едно житие, чието съществуване не буди съмнение, но чийто текст засега не е достъпен за изследователите. Това житие е открито от руския славист П. И. Прейс[1] в манастира Кувеждин в Срем (Войводина, Югославия). Както е известно, в 1842 г. Прейс пътешествува с научна цел по сръбските земи и остава около две седмици във Фрушка гора. Когато се завръща, той пише от Петербург писмо до П. Шафарик по повод на своята находка[2]. В духа на цялата кореспонденция между Шафарик и учените, с които той поддържа непрекъснати контакти, и това писмо има стойността на научно съобщение — Прейс цитира пасажи от паметника и коментира някои от данните, съдържащи се в него. Ето какво пише Прейс по повод на ръкописа: „В Фрушкогорском монастыре Кувеждине нашел я одну сербскую рукопись 1560 г. — „Прологъ" — копия с старого болгарского кодекса („изъ извода стара бѣгарскн заношено" — говорит писец в послесловии). В этом прологе есть кое-что и для русской истории; также и житие Кирилла и Мефодия, очень любопытное и, может быть, Вам неизвестное. В прологах обыкновенно жития святых сокращались. К таким сокращениям принадлежит и это житие славянских апостолов. Должно сожалеть, что сократитель был человек довольно неискусный, как увидите тотчас.

6-го апреля „Жнтнѥ сѫго и прѣподобнаго wца нашего Меѳодиа архіепкпа велнкыѥ Моравы панонскыѥ и оучнтела бльгарскому єзыкѳ и на-

[1] Пьотр Иванович Прейс (1810—1846) е известен руски филолог, славист и фолклорист, преподавател в историко-филологическия факултет на Петербургския университет. По време на продължителна задгранична командировка (1839—1842) Прейс се запознава в Прага с П. Шафарик и Ф. Палацки и изучава под тяхно ръководство чешки език, увлича се от славянска археография и се занимава с чешки и български ръколиси. Краткият му престой във Виена (март—април 1841) му дава възможност да работи съвместно с В. Караджич и Б. Копитар, а тримесечното научно пътешествие по сръбските земи заедно с И. И. Срезневски го подтиква да се задълбочи в изследването на южнославянски ръкописи и на сръбския фолклор. Поради ранната смърт на Прейс редица негови трудове и издирвания остават необнародвани или незавършени. За П. И. Прейс вж. Славяноведение в дореволюционной России. — Биобиблиографический словарь. М., 1979, 283—285; Русское и славянское языкознание в России середины XVIII—XIX вв. Ленинград, 1980, 60—72.

[2] Писмо от 24 юни 1843 г. Срв.: Francev, V. A. Korespondence Pavla Josefa Šafařika. Cast II. Praha, 1927, 834—835; писмото е препечатано от: Ангелов, Б. Ст. Някои житийни текстове за Кирил и Методий. — Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967, 26—27; същия текст вж. и в: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, 162—163.

стольника стго апсла Андроника ѡ ѳ". Мефодий родился в Солуне, „родомъ же сын блъгаринъ", он был „старѣн брата своего преснаго Кирила философа". Царь, услышав о нем, хотел „великъ сан наложити на нь", но Мефодий отринул предложение и удалился в „Олимпъ", где и постригся. Царь снова и притом вместе с патриархом предлагал Мефодию архиепископство, но он опять отказался и поставлен игуменом монастыря „Полухнь" (Полихронь). Кирилл и Мефодий посылаются в сарацины, где ведут богословский спор. Затем оба брата отправляются царем в „хазары". В Херсоне обретают мощи св. Климента. На пути из Херсона в Хазарию напали на них „ратници оугрьскіи". Сотворив молитву, братья прошли „невреждено скозѣ нѣ". Севши на корабль, пришли они „Меѥское єзеро и Касьпинскаа врата Кавькаскыихъ горъ". Братья достигли Хазарии, опять начинаются диспуты в присутствии кагана, который принимает крещение вместе с 200 вельможами, а с ними и „инѣхъ множьство". Кирилл и Мефодий возвращаются к царю. „И пакы възыскану бывшу ѡ Ростислава кнеза чеськаго великые Моравы". Они отправляются к нему „и ту прѣписав'ше из грьчьскые книгы на словѣнскын езыкъ ... и мнозѣхъ книгамъ словѣнскимъ наоучше, и т8 прѣложшу вс8 церковнѵю слав8 ветхаго и новаго завѣта". Папа Николай, слыша о них, послал их просить к себе. Кирилл и Мефодий отправляются в Рим. „Слышав же лѣшскін кнезь Коцель", также просил их к себе. „Wна же шьдша въ Панонie и ту многы наоучьша книгамъ словѣнскымъ и съврашa ѡ великые Моравы и Панонiе наоученыихъ оученикъ свонхъ множство", отправились в Рим и уже не нашли в живых папу Николая. Папе Адриану принесли братья мощи св. Климента. Папа „стнше на поповьство Мефодыа и ученикы ею". Здесь случились еретические епископы, коих начальником был „Формосїн", следовательно опять диспуты. Кирилл умирает и „стнше Мефодиа на архиепкство великые Моравы въ Панонiе на столь стаго апла Андроника". Мефодий отправляется туда. „Завистьже немешьстен епкпін на нь пріемше, изгнавше и затворише и въ Свабы и удрьжаше и тамо поль д-го лѣта". Папа, узнав об этом, возложил „запрѣщение" на означенных епископов и поручил „Павлу епископу" возвратить Мефодию его престол. „Сѣдшу же сему на столѣ, прѣложи весь ветхін и новын законь, сего же не бѣ непльнилъ съ философомь, и тако теченіе свое скончa." Мефодий умер месяца апреля 6-го, в 16-ое лето своего архиепископства (след. посвящен в 870 г.), от сотворения мира 6393 — 885. Вы верно угадали год смерти Мефодия (Staň., p. 883)[3].

Жаль, что сокращение довольно бестолково и бессвязно. Если-бы нашелся оригинал этого сокращения. Неужели, напр. сократитель пропустил крещение болгарского Бориса Мефодием? И несмотря на то, он называет последнего учителем болгарского народа! Удивительно!"

Приведеният пасаж от писмото на Прейс до Шафарик може да ни ориентира за характера на намерения текст. Той наистина не се покрива с никоя друга творба, посветена на първоучителите, но същевременно показва тясна

[3] П. Прейс има предвид книгата на П. Шафарик Slowanské starožitnosti. Praha, 1837.

зависимост от съдържанието на двете пространни жития. Някои вести — например за смъртта на Методий в 16-ата година на неговото архиепископство — липсват в други славянски извори. Възможно е авторът на Проложното житие да е познавал двете пространни жития в редакции, различни от достигналите до нас по други преписи.

П. Прейс, който не е знаел за съществуването на Пространното Методиево житие (то е известно на О. М. Бодянски от 1850 г., а е обнародвано от Шафарик през 1851 г.)[4], смята, че намереният от него текст е съкращение на неизвестен паметник. Според Прейс съкращението е „твърде несвързано". За него е необясним фактът, че в Житието не е намерила място легендата за покръстването на Борис от Методий, която той, както и други слависти са считали исторически достоверна.

Прейс не успява да издаде открития в Сърбия паметник. В 1846 г. той умира и преписът от житието е забравен, въпреки че ученият е дал достатъчно данни, за да се намери ръкописът. Но неговото писмо до Шафарик след смъртта му не намира отклик сред изследователите на Кирило-Методиевото дело.

Като изхождах от данните на Прейс, аз се опитах да намеря ръкописа, в който е поместен този интересен текст. Известно е, че манастирът Кувеждин, в който Прейс е работил с кодекса, е просъществувал до Втората световна война. По време на войната той е бил напълно разрушен, а всичките му книги — пренесени в Загреб. По-късно те са върнати в Сърбия, но вече на различни места — в Музея на Сръбската православна църква се намират 11, в Музея на църковното изкуство в Сремска Митровица — 2, и 8 досега не могат да бъдат идентифицирани[5].

От прегледаните ръкописи само един отговаря напълно на данните, съобщени от Прейс — ръкопис № 323 от сбирката на Музея на църковното изкуство в Сремска Митровица. За пръв път вести за този кодекс са поместени в каталога на С. Петкович от 1951 г.[6] Според Петкович книгата е съкратен пролог от най-старата редакция на простия пролог за цяла година, писан в 1560 г. от преписвача дяк Симон. Така е определен ръкописът и в Инвентара на Д. Богданович (№ 1148)[7] и в каталожното описание на П. Момирович[8].

Дяк Симон е известен сръбски преписвач, чието книжовно дело привлече в последно време вниманието на изследвачите. Изпод неговото перо са излезли много ръкописи, 5 от които се датират между 1560 и 1571 г.[9]

И така житието на Методий, за което споменава П. Прейс, трябва да се търси именно в този ръкопис, то има реално битие. Благодарение на колегите от Археографското отделение на Белградската народна библиотека имах възможност да работя за кратко време с ръкописите в Музея на църковното изкуство в Сремска Митровица и на първо място с Пролога. За съжаление обаче житието на Методий вече не се намира в този ръкопис — Прологът

[4] Šafařik, P. J. Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův. Praha, 1851.

[5] За съдбата на ръкописите от библиотеката на манастира Кувеждин вж. Богдановић, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI—XVII века). Београд, 1982, 225—226.

[6] Петковић, С. Збирка рукописа Манастира Кувеждина, Дивше, Шашатовица и Гргетега. — Споменик, 101, 1951, 3—88.

[7] Богдановић, Д. Цит. съч., с. 84 (№ 1148).

[8] Момировић, П. Збирка српскословенских рукописа Музеја Срема у Сремској Митровици. — Грађа за проучавање споменика културе Војводине. Нови Сад, 1980—1981, X, 238—245.

[9] За книжовното и преписваческо дело на дяк Симон вж. Младеновић, А., Љ. Штављанин - Ђорђевић. Дијак Симон — писар српских богослужебних књига у другој половини XVI века. — Археографски прилози, 4, 1982, 101—146.

не е съкратен, както е отбелязано в каталозите, а е непълен вследствие на механични липси: липсват първите 26 листа и 121 листа от средата на книгата. Количеството на липсите може да се провери както по номерацията на тетрадите (колите), така и по една стара пагинация, направена по всяка вероятност през миналия век (от ръката на П. Прейс?). Според нея ръкописът е обемал 317 листа[10] (сега те са само 170). Начинът, по който е станало „раздвояването" на ръкописа, предполага, че листовете са откъснати, не за да бъдат унищожени, а да се използуват или от самия Прейс, или от друг изследовател. Не е изключено това да е станало много преди Втората световна война, защото в 1951 г., когато С. Петкович е преглеждал кодекса, той е бил вече в сегашния си обем.

Едно кратко описание на ръкописа може би ще помогне на изследователите в търсене на изчезналите фрагменти от него, а и ще ги насочи към текста на самия Пролог, който представлява интерес както за българската книжнина, така и за сръбско-българските литературни отношения през Средновековието.

Ръкописът в сегашното си състояние обема, както вече се каза, 170 листа, 314×210 мм, полуустав. Писан е на хартия, на коли от по 8 листа, които са били номерирани в началото и края на всяка кола, но сега номерацията се чете само на няколко места (например л. 102б е отбелязан като последен лист на 16-а кола, а л. 103а — като първи от 17-а кола). На л. 169б—170а по сегашната номерация е поместена обширна приписка на дяк Симон, за която ще стане дума по-долу.

По съдържание кодексът е Прост пролог за цяла година, с памети за всяка дата и с тропари пред текстовете за някои от празниците. Текстът му, доколкото можах да направя сравнение, се покрива по състав с т. нар. Лесновски пролог и изглежда възхожда към типа А на простите пролози (по класификацията на Вл. Мошин) с ограничено число руски памети[11]. В нашия ръкопис обаче липсват упоменания или жития за южнославянски светци, поне в частите, които са запазени (Иван Рилски и Прохор Пшински — 19 октомври, Гавриил Лесновски — 15 януари, цар Петър Български — 30 януари). Изключение прави, както ще видим, поместеното при четивата за 25 август общо житие на Константин-Кирил Философ и на Методий.

Запазеният текст на паметника започва от дата 29 септември с края на Проложното житие на мъченица Гуделия, прикована на дърво от Саворий Персийски: рѣшн се прѣвѣе сѣдраше кожѫ съ главы ее посемь пригвожена бы къ дрѣвѫ крѣп'ко и прѣдасть стѣю свою дшоу вь рѫце гнн. Първото запазено изцяло житие е на Григорий Арменски: Мца того л. паметь Григорна Великне Армѣнне епископа. От л. 1б започват проложните сказания за октомври; от л. 28б — за ноември (при 25 ноември е отбелязано: Стрть стго Климента еппа Рїм'скаго); от 47а — за декември, от 71б — за януари.

---

[10] Между броя на листовете според номерацията на колите и старата пагинация има несъответствие, тъй като пагинацията с молив е правена, когато вече са липсвали първите 26 листа от ръкописа.

[11] Срв. Мошин, V. Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svjetlosti vizantijskih odnosa XII—XIV vijeka. — Zbornik Hjstorijskog instituta Jugoslovenske akademije, 2, 1959, 17—68. В какъв вид са били представени руските памети в ръкописа засега не може да се установи, тъй като те се падат в загубените части на кодекса. П. Прейс обаче е обърнал внимание на пролозите и упоминанията за руски светци, тъй като в споменатото писмо до Шафарик той отбелязва: „В этом прологе есть кое-что и для русской истории..."

На дата 22 януари е поместен прологът за византийците, мъчени от българите при хан Крум. Л. 92а: Въ тѫже дн҃ь ст҃ѣ ст҃ы Мануила Геѡргїа Льва и иже с нимн. ѿ безбжнꙗ бльгарь. избиеныхъ въ цр҃ство Льва иже ѿ Ар'мѣнїе. Въ цр҃тво Льва иже ѿ Армѣние Грьгомь (!) бльгарескы кнезь. съ людьмн многымн шь въ Одрнн градь фрѳш'кы и пр҃не оустановмь брань... От л. 98б са поместени проложните сказания за февруари. На 13 февруари е отбелязана паметта на Йоан Поливотски, чиито мощи са пренесени от Калоян в Търново: Памѣ пр҃ѣпобнаго wц҃а нашего Iwana Исповѣдника є҃пкпа Полнвоутоу. От л. 119а са поместени пролозите за март. От л. 144б (169б по старата пагинация) започват проложните жития за април, обаче текстът прекъсва с тропара за Мария Египетска (1 април). Следващият 144-и лист (л. 291 по старата номерация) съдържа вече края на проложните жития за юли — последния пасаж от пролога за св. Евдоким: всако хране мл҃тыне ... и пр҃несены вншс мощїн его въ Визатнн (!). От същия л. 144а започват проложните жития за август. Под 25 август е поместено проложно житие за св. Мина, епископ Цариградски, но веднага след първия израз текстът продължава с част от Проложното житие на Константин-Кирил и Методий: Въ тѣ дн҃ь въ ст҃ыхъ wц҃а нашего Мины є҃пкпа Костан'тина града. Въ ст҃ыхъ ѿц҃ь нашь Мина бѣ оубо въ цр҃тво Оустнꙗне презвитеромь. въ словѣнскын, въ третнеге кн'днсто. въ ѓгуг лѣ пр҃н Стопльцѣ кнезн. цр҃ь бѣ тога грькомь Васнлне ... дше въ роуцѣ бжїн пр҃дасть. пр҃нем'шн цр҃тво нбное. Както се вижда, в извода на дяк Симон вероятно е бил пропуснат лист и той, без да забележи, е слял двата текста. Проложното житие на Константин-Кирил и Методий в този ръкопис бе открито от Л. Щавлянин-Джорджевич, която ще обнародва целия текст. Проложните жития за август завършват на л. 169б. Последно е поместено под дата 31 август Проложно житие за Йоан Поливотски, което е основният агиографски източник за Похвалното слово на Йоан Поливотски от Патриарх Евтимий Търновски: В тѣ дн҃ь паметь їже въ ст҃ыхъ wц҃а нашего Iwan'на є҃пкпа Полввота, нсповѣд'ннка и чюдотвор'ца. Творнть же се паметь его въ дн҃ь н҃ на Съшьствнне ст҃аго дх҃а. на ст҃ые апл҃ы. Сън оубо Iwan'нь дѣтнцѣ бѣше. wнь же бывь не дрьжаше желан'-ныхъ похотн. нь пнше ненавндѣше и сластн ... нелнко и бѣснвющнхъ нсцѣлꙗеть недвгн, елнко годнни цѣлꙗе внднмь бываетъ.

Веднага след Проложното житие на Йоан Поливотски, с което завършва текстът на Пролога, е поместена и приписката на дяк Симон, която всъщност е и най-сигурното доказателство, че ръкописът, открит от П. Прейс в Кувеждин, е идентичен с ръкописа от Сремска Митровица: Сл҃а х҃ѳ бѳ начан'шомѳ и съвръшнв'шомѳ въ вѣкн амннь. Съвръшн се сїа и ст҃а и бжтвьна книга прологъ. вї. мц҃ъ въ лѣ ѓзд҃н. въ та люта и пр҃скрьбна врѣмена оу дн҃ь цр҃а сул'та Сваенмана въ манастнрѣ нарнцаеме Врѣле

праздн стое Бгоговѣщенїе прѣстїе Бце трѣдн се бжїею помощню н прѣстїе Бце н всѣ стїн wць нгѵмань Нїкн н съ братїа его н бь да нхь спе пнса грѣшнн н маншн паче всѣхь дїакь Снмонь пнса бжїею помощїю молнм вї е wцн стн аще гдѣ что нанете погрѣшено не кл'нните Хве люб'вн ра нь нсправланте вашнѣ w ба дшнн целомдр//нн оумо. Блженн мнлотнвн нако тн помлнвани вѣть не може бмь мѣтань н рѣка врѣна съпнсатн пнса нзь нзвода стара вѣгар'ск заношено[12] нсправлянте нлн прѣчьтѣщн нлн прѣпнсѣщн не кльнните нь блвнте да вслншнте гль гнъ. Прнде блвенн wца моего н наслѣдѣнте ва оуготовано ѣсть цртво нбное въ вѣкы н въ векь амннь.

И така дяк Симон е имал под ръка стар извод и е трябвало да се справя с две трудности — да разчита стародавния извод и да го редактира от български на сръбски правопис. В това отношение работата на дяк Симон заслужава специално изследване, въпреки че и при най-бегъл преглед се виждат следи от българския оригинал в правописа на книжовника[13]. На места изглежда, че дяк Симон не е разбирал (или разчитал) добре извода си и е допускал грешки или преосмисляния.

В приписката е споменато и мястото, където е писан кодексът — манастирът Врело, посветен на празника Благовещение Богородично. Според Ал. Младенович и Л. Щавлянин-Джорджевич този манастир би могъл да се локализира в две местности, наречени „Врело", в югозападна Сърбия — едното се намира североизточно от Печ, а другото — северозападно от Липлян[14]. Във всички случаи самият факт, че през XVI в. се налага в манастира да се преписва Прост пролог, и то от българска подложка, показва скромните възможности на обителта. През XVI в. Стишният пролог отдавна е изместил Простия пролог и само крайна нужда за книги би подтикнала братството да „обнови" попадналия кой знае как в провинциалния манастир български ръкопис.

Трудно е да се изкаже каквато и да е хипотеза за датировката на извода, от който е преписвал дяк Симон. Определението „стар извод" може да се отнася колкото до текста, толкова и до самия ръкопис. Някои особености на правописа, както те са отразени в сръбския препис от 1560 г., навеждат на предположението, че книгата не е била по-късна от XIV в., ако не и по-ранна. Terminus ante quem е втората половина на XIII в., когато се предполага, че Простият пролог се е разпространил в българската книжнина.

В заключение ще се върна отново към текста, открит от П. Прейс. Дори в резюмето, така както ни е представено в писмото до Шафарик, се вижда, че то представлява извлечение от двете пространни жития и че стои най-близко до Краткото Кирилово житие (т. нар. Успение Кирилово). Очевидна е идеята на неизвестния му автор да включи Методий в пантеона на българските светци и да постави неговата просветителска дейност в непосредствена връзка с българския народ. Указанието, че Методий е родом

[12] „Заношено" в случая е употребено вероятно в смисъл на „похабено".
[13] Срв. Младеновић, А., Љ. Штављанин-Ђорђевић. Цит. съч., 122—123.
[14] Пак там, с. 117.

българин, също показва близостта между двата житийни текста. Засега съвсем условно, но все пак трябва да търсим мястото на неизвестната творба в кръга на българската агиография от XIII в.

Издирването на изгубената част от ръкописа на дяк Симон ще продължи. Но има и още една вероятност — да се намери някой друг препис от Простия пролог, в който при четивата за 6-и април да бъде поместен още един препис на Проложното Методиево житие. Такава възможност да се обогати кръгът от паметници, посветени на първоучителите, заслужава усилията на научното дирене.

ДАРЪТ НА СВЕТИЯ ДУХ И СЛАВЯНСКИТЕ ЕЗИЦИ

Джордже Трифунович (Югославия)

Възникването на най-стария славянски богослужебен език и борбата за неговото съществуване свързват тематично всички прозаически и поетически творби за Кирил и Методий и тяхното дело. Основа на борбата е стълкновението на солунските братя с триезичниците. В Пространните жития и особено в житието на Константин-Кирил на този спор се отделя особено внимание и голямо място. По всяка вероятност образованият Константин съставя отделно полемично съчинение на тази тема, както предполага В. Вавржинек[1], което по-късно чрез Методиевия превод и в съкратен вид намира място в Кириловото пространно житие. Константин ясно поставя въпроса за полемичния сблъсък и го съпровожда с богата доказателствена аргументация. Спорът не е личен диспут, а по-широка картина на византийския възглед за духовната свобода на „новите" и „млади" народи. Въпреки че образованите византийци култивирали известно презрение спрямо невизантийските народи, за което достатъчно свидетелствуват византийските историци, солунските братя с превъзходна християнска и евангелска любов към другите народи са осъществявали делото на новия славянски език и на славянската писменост.

Целият въпрос за правата на славянския език и на славянската писменост има историческата си основа във византийското общество — нещо отдавна отбелязано в научната литература. Впрочем в прозаически и особено в поетически творби правото на съществуване на славянската писменост не само е обобщено по литературен път, но е разгледано в светлината на евангелските начала, които са били съблюдавани в многонационалната византийска общност. Така славянският богослужебен език надхвърля рамките на политическите намерения на Византийската империя и става дело на изначалното схващане на християнската църква. Този въпрос има дълга предистория на догматическо развитие и литургическо оформяне, което — като особеност на Източната църква — откривало нови възможности пред „младите" народи.

В Деяния на светите апостоли се разказва как апостолите, Богородица и останалите вярващи на Петдесетница се събрали в „горницата" на една къща, където по-рано Христос вероятно бил устроил Тайната вечеря. „И внезапно биде шум от небето, като че идеше силен вятър, и напълни цялата къща, дето седяха. И явиха им се езици, като че огнени, които се разделяха, и се спряха по един на всекиго от тях. И всички се изпълниха

[1] V a v ř í n e k, V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje. Praha, 1963.

с Дух светий, и наченаха да говорят на други езици, според както Духът им даваше да изговарят."[2]

Описаното събитие има своите дълбоки догматически корени в значението на Светия дух и на самата Петдесетница. Преди възнесението си Христос обещава на апостолите, че ще бъдат кръстени със Светия дух. По-късно, на Петдесетница, когато приемат Светия дух, те са могли да свидетелствуват за Христос и по-нашироко да проповядват Евангелието. С приемането на Светия дух Христовата църква започва да живее пълноценно. То открива трайни пътища за постоянно живия й ръст и за съществуването й. „Както в човешкото тяло нищо не става без душата, която е в него, така и в тялото на Църквата нищо не става без Светия дух, който е душата на Църквата" — казва известният сръбски богослов отец Юстин Попович[3].

Денят, в който Светият дух слиза над апостолите, денят на Светия дух (ἡμέρα Πνεύματος), или денят на св. Троица, много рано се оформя като празник Петдесетница (Πεντηκοστή), един от най-големите празници на Източната църква[4]. От III в. Петдесетница е разпространен празник, съпровождан от обреди, обичаи и все повече нови богослужебни състави. През VI в. Роман Мелод пише кондаци и икоси в негова чест. Най-старият богослужебен чин за Петдесетница произхожда от VII в. През следващия век Йоан Дамаскин и Козма Маюмски пишат канони за него. През IX в. се появява пълен богослужебен чин за Петдесетница в устава на Великата императорска църква („Света София"). Според този устав богослужението на Петдесетница е било едно от най-тържествените през годината, както и богослужението на Пасха и Рождество Христово. Що се отнася до пентикостарния период, в устава на Великата императорска църква още не се проявявало по-късното богатство на богослужението.

По времето на солунските братя и техните ученици празникът Петдесетница добива окончателен облик. Това негово богослужебно изграждане може да се проследи и в най-старите прозаически и поетически творби за Кирил и Методий, където, както се създава впечатление, казаното за даровете на Светия дух не произхожда от богатия книжовен цикъл за Петдесетница. При това не може да се пренебрегне фактът, че словата на Григорий Богослов заемат важно място в структурата на славословията за Петдесетница. И някои стихири от службата за празника са писани непосредствено според словата на Григорий Богослов[5]. Неизвестният и добре осведомен автор на Кириловото житие специално изтъква как детето Константин учило у дома си наизуст съчиненията на Григорий Богослов — сѣдѣше въ домѣ своемь, оучѣ се наизоусть книгамь сто григорїа богослова (гл. III)[6]. Григорий Богослов оставя силен отпечатък върху духовното изграждане на младия Константин, а вероятно е влиял и на схващанията за Светия дух.

---

[2] Деян. 2: 2—4.

[3] Поповић, Ј. Догматика Православне цркве. 3. Београд, 1978, с. 274.

[4] За историята на празника вж. Скабаланович, М. Христианские праздники. Всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением. Кн. 5. Пятдесятница. Киев, 1916; Мирковић, Л. Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника Православне источне цркве. Београд, 1961, 227—238.

[5] Богослужението на Петдесетница изцяло е преведено на съвременен сърбохърватски език: Недеља Свете Педесетнице. Празничне службе. С грчког превео Иринеј, срп. правосл. епископ бачки. Нови Сад, 1942, с. 417.

[6] Пространните жития на Константин-Кирил и Методий (ЖК и ЖМ) цитираме по: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973. Надредните букви са свалени в реда и са заградени с кръгли скоби, както и при всички останали цитати.

Делението на езиците, за което се говори в Деяния на светите апостоли, има различни и противоположни тълкувания. За солунските братя и техните ученици даряването на езика (глосолалия) очевидно има основно значение — че отделните езици са езици на отделни страни. Съобразно с това езикът на всеки покръстен народ става литургически език.

Създателите на най-ранните прозаически и поетически творби за солунските братя схващат славянския език като дар на Светия дух, от който може да се ползува един „нов" и „млад" покръстен народ. Така например когато в Кириловото житие император Михаил III пише на княз Ростислав за новото славянско писмо, споменава и за времето, когато Христос дава различни езици като дар на Светия дух. Бог и сега, в наше време, пише византийският император, открива боуквы въ вашь єзыкь, єгоже не бѣ испрьва было, нъ тькмо въ прьваа лѣта, да и вы причьтете се великынѣхь єзыцѣхь, иже славе(т) ба свои(м) єзыкw(м)[7].

Думите на императора звучат почти програмно: славянският („малък") народ както по времето на Христос, когато чрез Светия дух възникват езиците, може да се причисли към великите народи (великынѣхь єзыцѣхь). Въз основа на Христовия дар на Светия дух, чрез вечно обновяване във Византийската империя се култивирала евангелската мисъл за славенето на бога на роден език, така крилато изречена в Константиновата беседа с триезичниците във Венеция (ЖК, гл. XVI). Равноправността на езиците пред Светия дух се подчертава и в Методиевото житие. Тук сам папа Адриан II в посланието си до Ростислав, Светополк и Коцел признава славянския език за равноправен на латинския, имайки предвид и дара на Светия дух на Петдесетница: да на мъшн пьрвѣк чьтоуть ап(с)ль и евангліе рнмьскы, тачє словѣньскы, да са испълнить книжьноє слово іако: „въсхвалать г(с)а вьси іазыци" [Псал. 116:1]. и дроугонде: „вьси възглать іазыкы различьны величьіа божіа, іакоже дасть имъ стын дхъ w(т)вѣшавати" [по Деян. 2:4 и 11] (гл. VIII на ЖМ).

Първите химнографи и ученици на солунските братя възпяват славянския език като непосредствен дар на Светия дух. Неизвестният поет в Канона на Кирил и Методий вижда Кирил като съкровищница (съкровище) на Светия дух: нескоудьно съкровище іавн са коуриле пресватоуоумоу доухоу; имь же просвѣщь са наоучи вьсь миръ іазыкы въспѣвати отьць нашнх (Балан, 76)[8]. Константин Преславски направо внася в поезията и понятието даръ (гр. δωρεά), което се появява още в най-старите славянски преводи на Апостола, когато се говори за даровете на Светия дух[9]. Въвеждайки слушателите в смисъла на Христовите и евангелските слова на своя роден език, поетът призовава:

тѣм'же оуслышите словѣнн вси
даръ бо єсть wт бога съ дань[10].

---

[7] ЖК, с. 104. В Деян. 2: 7—11, се изреждат имената на всички народи, които имат *свой език, за да им се проповядва съответно на него.*

[8] Службата на Кирил (СК), Службата на Методий от Константин Преславски (СМ) и Канона на Кирил и Методий (ККМ) цитираме по Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. 2. С., 1934 (съкращение — Балан).

[9] Срв. Матичин апостол (XIII век). Приредили Р. Ковачевић, Д. Е. Стефановић. Београд, 1979, с. 199, редове 1, 10, 13.

[10] Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, с. 339.

Първоначалното даряване на славянския език в апостолски смисъл е отразено метафорично в най-старата църковна поезия и поетическа проза. Художествената образност не замъглява идеята, а я прави по-определена и по-ясна. Така например създателят на Канона възпява Кирил като преносител на Светия дух: росоу источи божиаго доухa, въспринимъ отъ бога свате (ККМ, Балан 74). Съсъдът (сѣсоудъ) като реален богослужебен предмет получава изцяло метафорично значение. Както съсъдите „служат като символи на извънземните църковни истини“[11], така и Кирил символично става съсъд на Светия дух: очищь сн нзмлада свате доушю и тѣло достоинъ сѣсоудъ обрѣте са пресватоуоумоу доухоу (ККМ, Балан 75). Със същата метафора си служи и авторът на Похвалното слово за Кирил и Методий — нарича солунските братя „сѣсоуда стомоу дхоу нзбьранаꙗ“ (ПКМ, 473)[12].

На Петдесетница Христос изпраща Светия дух над апостолите (Деян. 2), което намира съответно отражение в богослужението по време на Неделята на Петдесетница. Тръгвайки от изначалното духоносно даряване на езиците, първите славянски книжовници изравняват Кирил с Христов ученик, с апостол. Климент Охридски го нарича новыи ап(с)ль (ПК, 439). В Похвалното слово за Кирил и Методий изцяло се влага апостолски смисъл: бѣ бо немоу данъ даръ дховьныи языкы глати (ПКМ, 469). Апостолската благодат[13], която славянските поети сливат с Кириловото име, носи първичното значение на езика като дар на Светия дух: апостоломъ равьноу благодать пречистааго доуха отьче пр҃нимъ, испълнь вѣсь мнѣ благочьстнꙗ сладостьно наставлаꙗ (ККМ, Балан 76); апостолскꙫ благодатъ не исполоу от бога пр҃имь (СМ, Балан 66).

В богатата светлинна символика светлината е и символ на Светия дух. За това говорят византийските богослови, като например Теофилакт Охридски (края на XI в.): „Свети дух е светлина и ние приехме светлина, за да бъдем осветени и просветени от него и да видим това, което досега е било скрито.“[14] Така когато първите славянски книжовници възхваляват Кирил като носител на Светия дух, понякога въвеждат символа на светлината с ясно догматическо значение. Авторът на Канона се обръща към Кирил: тобою намъ пр҃свѣте свѣтъ вѣсиꙗ тьмьнѣимь и омрачєныимъ грѣхъми лютыимн (ККМ, Балан 76). Радостта от възприемането на божията благодат чрез понятен език понякога се сравнява с възприемане на светлина, която може да бъде самият Свети дух: блж҃ же и многопр҃свѣтлое лице твое, озарившеѥ се w(т) стаго дха, имже многоразоумныи свѣт вѣсиꙗ и многобжиаꙗ ль(с) разорн се (ПК, 439); равноснщнꙫ проповѣдаль есн сватааго доуха, снꙫ отцоу и сыноу — трьсъньчнааго свѣта, имже божнѣ бываемь по поданню сыновє свѣтоу и истни наслѣдницн (СК, Балан 55).

---

[11] Мирковић, Л. Православна литургика или наука о богослужењу Православне источне цркве. I. Београд, 1965, с. 115.

[12] Похвалното слово за Кирил и Методий (ПКМ) и Похвалата на Кирил (ПК) цитираме по Климент Охридски. Цит. съч. Т. 1. С., 1970, 438—442, 468—475.

[13] Според отец Ю. Попович благодатта е божия помощ, „която бог св. дух дава на човека във вид на божествена сила, заради вярата му в богочовека“ (Цит. съч., с. 276).

[14] Поповић, Ј. Цит. съч., с. 293.

В богослужението на Петдесетница се явява мотивът за удостояване с божествена светлина чрез учениците („удостоени от божествената светлина, утвърдени от словата на учениците, които разпространяват божията слава“)[15]. Този мотив е включен и в един поетически образ на Климент Охридски: тда бо вста свѣта свѣтлѣнша нвы гь, омрачен'ныѥ лѣстыю грѣховною просвѣщающа (ПК, 439).

Солунските братя са представители на Византийската империя, на възгледите и схащанията на Източната църква. Въз основа на Христовия дар на Светия дух, чрез постоянно обновяване Източната църква е култивирала евангелската мисъл за възхвалата на бога на роден език, която догматически и художествено се оформя в богатото богослужение, посветено на Петдесетница. Във времето на Кирил и Методий и първите славянски книжовници празникът получава завършен облик. Това негово оформяне е отразено у първите славянски творци в автентичното си значение. По този начин защитата на славянския език и на славянската писменост, която е и основната характеристика на най-старите произведения за славянските апостоли, представлява същевременно и обобщена защита на правото на всеки „нов“ и „млад“ народ на свое духовно и езиково изявяване.

Според старозаветното предание господ наказва строителите на Вавилонската кула, когато решава да им смеси езиците, за да не се разбират помежду си. Старите славянски книжовници са познавали добре историята и последиците на това събитие, както свидетелствува Черноризец Храбър[16]. Разединението на езиците някога идва като наказание. А в новозаветен смисъл говоренето на различни езици е дар на Светия дух, който трябва да обнови някогашното съгласие, за което се пее в една богослужебна стихира, посветена на Петдесетница: „Някога езиците бяха смесени заради дръзкото градене на кулата; а днес езиците мъдро заговориха заради славата от познанието на бога. Там бог осъди злочестите заради греховете им; тук Христос просветли рибарите с Духа. Тогава възникна несъгласие за наказание; сега се възобновява съгласието за спасение на нашите души[17].

От този смисъл на Петдесетница се ражда най-старият славянски богослужебен език като радетел на християнското съгласие и на постоянното обновяване на Христовата църква.

---

[15] Неделя Свете Педесетнице, с. 377.

[16] По този въпрос вж. Г р и ф у н о в и ћ, Ђ. Стара српска књижевност — основе (IV): Вавилонска кула и схватање језика у старој српској књижевности. — Књижевна историја, XIV, 1982, 56, 621—642.

[17] Неделя Свете Педесетнице, с. 69.

ПРОСТРАННОТО ЖИТИЕ НА МЕТОДИЙ — ПРОБЛЕМИ НА СТРУКТУРАТА И СЕМАНТИКАТА

Красимир Станчев (България)

Пространното житие на Методий (по-нататък — ЖМ) — въпреки многолетната изследователска традиция — все още поставя много проблеми, на които науката не може да даде еднозначен отговор. Към решаването на тези проблеми може да се върви от различни изходни позиции и с инструментариума на различни научни дисциплини. Но все пак не бива да се забравя, че всяко житие, включително и Методиевото, е преди всичко средновековно литературно произведение, агиобиография[1] и използуването му като исторически извор в много отношения зависи от изясняването на литературните му особености. Разбира се, пълен анализ от гледна точка на съвременната литературоведска медиевистика не е във възможностите на един доклад. Тук ще се спра само на някои особености в структурата на житието и на тяхната *възможна* интерпретация в семантичен план.

Във всички изследвания и издания на Пространното житие на Методий се обръща внимание на прекалено дългия му увод, който (особено на фона на Пространното житие на Кирил) изглежда като композиционна аномалия. Трябва веднага да се каже обаче, че става дума за специфично структуриране на текста, при което появата на толкова дълъг увод е съвсем нормална. Впрочем, първо трябва да уточним някои моменти от макрокомпозицията на текста. Издателското членение на ЖМ на 17 глави (или параграфа) донякъде подвежда. Всъщност уводът завършва по средата на гл. II с една перифраза на думите на ап. Павел (1 Кор. 9: 22), която гласи: „За всички беше всичко, за да спечели всички." Същата мисъл маркира и края на биографичното повествование (ЖМ, гл. XVII, преди финалната молитва): „. . . който беше всичко за всички, за да спечели всички". Тази двукратна поява на един и същ цитат — перифраза в маркирана позиция, идва да подскаже наличието на определен паралелизъм между увода и биографичната част. Паралелизъм, който става още по-ясен и семантично значим при разглеждането на двете части не в синтагматична последователност, а в парадигматичното им съотнасяне.

Всеки житиен или панегиричен увод съдържа основния библейски тематичен ключ[2] към творбата и маркира границите на семантичното поле,

[1] Ключевский, В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

[2] Picchio, R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa". — Slavica Hierosolymitana, I, 1977, 1-31.

в което трябва да бъде възприеман изгражданият в биографичната част образ на светеца. Този образ има двуслойна структура[3], в която конкретно-изобразителният („исторически") пласт е подчинен на символично-митологичния (библейския). В агиографията тази двуслойност на образа обикновено се експлицира чрез библейски цитати и уподобявания с библейски лица и събития, които съпътстват и осмислят отделните фабулни епизоди. По този начин се реализира естетическият принцип на отъждествяването[4]. Методиевият житиеписец обаче прилага друг, по-рядко срещан начин за текстуално осъществяване на този основен агиографски принцип. Задължителната поредица от уподобявания и библейски цитати е изведена в увода, а фабулният разказ *като цяло* се съпоставя с нея. Вместо при отделните деяния на героя да се изтъква, че той се е уподобил на един или друг библейски (или от раннохристиянската история) персонаж, към края на увода, след изброяването на герои и техните заслуги, авторът казва: „Уподобявайки се на всички, той проявяваше в себе си образа на всички" (ЖМ, гл. II). Следващият фабулен разказ се явява илюстрация на този тезис в конкретно-биографичен план. Така двуслойността на житийния образ е експлицирана на макрокомпозиционно равнище. Това обяснява и „нормалността" на дългия увод — в него просто са изведени елементи, които по-често се включват в самата повествователна част на житията.

В края на увода е очертана и „програмата" на житието, включена между двата вече цитирани израза: „Уподобявайки се на всички, той проявяваше в себе си образа на всички: страх божий, съблюдаване на заповедите чрез плътска чистота, прилежание в молитвите и светите тайнства, слово силно и кротко — силно срещу противниците и кротко към приемащите напътствие, ярост, тихост, милост, любов, страст и търпение; всичко за всички стана, за да спечели всички" (ЖМ, гл. II). На този пасаж като част от библейския тематичен ключ на ЖМ се спира и Р. Пикио, но за това ще стане дума по-нататък.

Първата част на тази „програма" е илюстрирана с деянията на Методий в първата половина от биографичното повествование — до смъртта на Кирил (ЖМ, глави IV—VII; глави II (от средата) и III представляват фабулната експозиция — от раждането до узряването за деяния). Тук Методий проявява „страх божий и съблюдаване на заповедите", като непрекъснато се „повинува и служи" на по-малкия си брат, а също „плътска чистота и прилежание в молитвите" като монах. В тази част един момент от биографията на Методий е обработен напълно според изискванията на житийния етикет: след първото деяние — участието в Хазарската мисия — царят и патриархът го убеждават да стане архиепископ (исторически невярно — Методий изглежда още не е имал дори свещенически сан), но героят, бягайки от суета и корист, отказва и компромисно е издигнат за игумен на манастир. По същия начин е структурирано повествованието и по-нататък: след второто деяние — Моравската мисия, по време на която Методий отново „покорно се повинува и служи на философа", но вече не само с молитва, а и с поучение — героят е посветен от папата в духовен сан. Преходът към втората част от биографията — Методиевото светителство в Панония и Велика Моравия — се извършва чрез думите — завет на Кирил. Като тяхно изпълнение, т. е. отново повинувайки се на философа, Методий оставя монашеския живот, за да отстоява делото. Така започва реализирането на втората част от „програмата" на житието: спечелване на всички чрез силно

[3] Станчев, К. Поетика на старобългарската литература (основни принципи и проблеми). С., 1982.

[4] Пак там.

и кротко слово, чрез ярост (към противниците) и любов (към приемащите напътствието). В ЖМ, гл. VIII чрез познат в агиографията композиционен елемент — послание (тук на папата до Ростислав, Светополк и Коцел) — е въведена суперлативна характеристика на героя и е мотивирано изпращането му от височайшата власт като учител и епископ на Панония. След това в глави IX—XI се рисува силата на Методиевото слово в спора с противниците и в убеждаването на неверници и неспазващи християнския закон. А глави XII (оклеветяването на Методий), XIII (посещението в Константинопол) и XVI (срещата с „унгарския", а най-вероятно с немския крал — логически мястото на тази глава е именно тук, след гл. XIII) показват как с правоверието и любовта си Методий „спечелва всички" — в случая спечелва благослова и любовта на „силните на света": папата, патриарха и византийския император, краля (немския). Глава XIV има смисъл на обобщение за претърпените от Методий страдания в житейския му път (обобщаващият характер се подсилва и от цитата от 2 Кор. 11: 26—27).

Постигнал мир и любов с всички, доказал навсякъде правоверието си, Методий извършва последното си деяние — превода на Библията и Номоканона (приемам, че думите в ЖМ, гл. XV „сиреч църковните правила и отеческите книги" се отнасят като пояснение към казаното за превод на Номоканона: църковните, т. е. съборни, правила и правилата на светите отци, но това е тема за друг разговор). На фона на добре защитеното във фабулен план Методиево правоверие, което при това е само илюстрация на казаното в увода за богоугодните мъже, преводът на основния християнски закон — свещен и църковен — идва като нещо закономерно и априори осветено чрез светостта на своя извършител.

Няма да се спирам на финала на биографичното повествование, който е изграден в обичайните агиографски норми. Ще отбележа само, че заключителната молитва трябва да бъде обособена като отделна глава (параграф), тъй като композиционно тя не принадлежи към фабулния дял и е типологически родствен на увода риторично-ритуален завършек на творбата.

Всичко, казано дотук, имаше за цел да изтъкне логиката на изграждане на художествения свят на ЖМ и подчиняването на биографичния материал на тази логика. Това съвсем не значи отричане на историко-биографичната основа на житието. Но стройното и органично изграждане на житийния хронотоп показва, че водещ в строежа на фабулата е не реалният ход на събитията, а агиографският етикет, реализирането на библейската „програма" на повествованието, изложена в увода (очевидното нарушаване на „правилата" с поместването на епизода с „унгарския" крал след разказа за превода на основните християнски книги подсказва, че тук вероятно има по-късна намеса — разместване или добавка).

Подчиняването на житийния разказ на нормиращ модел може да бъде проследено и на по-ниски равнища от структурата на ЖМ. Ще приведа само един пример — посланието на папа Йоан VIII до Светополк от 880 г. Латинският текст на това послание е известен, така че имаме рядката възможност да проследим как се интерпретира един документ при превръщането му в елемент на агиографското повествование. В коментара към последното издание на житието се твърди, че в няколкото реда, преразказващи папската була, „е предадено нейното съдържание съвсем накратко, но напълно вярно"[5]. Нека проверим чрез съпоставка доколко в текста на ЖМ е „цитиран" текстът на папското послание.

[5] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973, с. 209, бел. 4 към гл. XII.

ЖМ, гл. XII[6]

Братъ нашь Меѳодии сты и правовѣрьнъ есть и апл[с]ко дѣлание дѣлаетъ, и въ роукоу его соуть w[т] ба и w[т] ап[с]льскаго стола вьса словѣньскыя страны. Да. егоже проклнеть, проклатъ, а егоже стнть, тъ стъ да боудн.

Industriae tuae[7]

. . . И ние, като намираме, че той е *православен* във всички църковни учения и полезен за всички църковни служби, изпращаме ви го обратно да управлява предоставената му божия църква и нареждаме да го приемете като ваш собствен пастир с достойна почит, внимание и радост, тъй като *потвърдихме с повелението на нашата апостолическа власт архиепископска привилегия за него* и постановихме с божия помощ тя да остане непоклатима во веки така, както с властта на нашите предци са установени и утвърдени правата и привилегиите на всички божии църкви, та да има той съобразно каноническото повеление грижата за всички църковни работи и да ги урежда като под божие наблюдение, защото божият народ е поверен на него и той ще дава сметка за неговите души.

. . .

Ние постановяваме презвитерите, дяконите и клирците от всякакъв чин, било славяни, било от някое друго племе, които се намират в пределите на твоята област, да бъдат подчинени и послушни във всичко на вече споменатия *наш събрат,* вашия архиепископ, така щото да не вършат нищо без негово съгласие.

Сравнението недвусмислено показва, че в ЖМ папското послание не само е предадено в *частично резюме,* което не засяга всички основни теми, но е извършено и *преосмисляне* на реалните папски формулировки. Мисълта, че „нашият брат е правоверен и властта му е дадена от бога чрез апостолическия престол, поради което всички трябва да му се подчиняват", действително е налице в папското послание. Но паралелната теза, че Методий „е свят, върши апостолска дейност и в ръцете му — по божие и апостолическо повеление — са всички славянски страни", няма никакво съответствие в реалния текст на посланието. Това твърдение обаче е напълно в духа на един важен елемент от структурата на житието, който ще наречем идеологема (инвариантен идеологически модел).

Разглеждайки ЖК и ЖМ, Р. Пикио поставя въпроса за „продължението на апостолството" като основна славянска теза във връзка с Кирило-Методиевото дело и за „Павловия образец" като доминиращ топос в произве-

[6] Пак там, с. 191.

[7] Извори за българската история. Т. 7. Латински извори. Т. 2. С., 1960, 174—175.

денията, посветени на Кирил и Методий[8]. Анализирайки библейския тематичен ключ в ЖМ, Пикио се спира и на това, което по-горе определихме като „програма" на житието. Според неговото виждане тази програма, изградена почти изцяло от библейски реминисценции и перифрази, е част от библейския тематичен ключ. Без да оспорвам това твърдение, искам да изтъкна, че в досегашните ни разсъждения върху структурата на ЖМ (и изобщо на житията) като че липсва един важен момент: тази идеологема, за която вече споменах. Библейският тематичен ключ очертава параметрите на семантичното поле, в което образът се реализира на митологично-символично равнище. Но това не е всичко. На конкретно-изобразително равнище структурата на текста се обуславя от друг, паралелен на библейския тематичен ключ модел, към който идейно-семантичните акценти в отделните епизоди се отнасят както вариантите към инварианта. Според мен този инвариантен идеологически модел е зададен в следните думи от увода на ЖМ: „След всички тези [богоугодни мъже] милостивият бог, който желае всеки човек да се спаси и да достигне до познание на истината (по I Тим. 2, 4), в наше време и за нашия народ, за който никой никога не се беше погрижил, подбуди към добър подвиг нашия учител — блажения Методий, чиито добродетели и подвизи, като ги сравним с гореказаните един по един, не ще се посрамим." Предпоставеният тезис за богоизбраността на Методий, за неговата праведност и святост (а това значи праведност и святост на делото му!) определя насоката на интерпретиране на биографичния материал в повествованието.

Библейският тематичен ключ в едно житие се избира съобразно типа агиографски герой — в случая апостолски (светителски) тип. Инвариантният идеологически модел пък зависи от конкретната идеологическа ситуация, в която текстът възниква. В този смисъл изниква друг интересен въпрос — след реконструкция на идеологемата да се направи опит за уточняване на породилата я идеологическа ситуация. Тук нямам възможност да разгърна аргументирано тази страна на въпроса. Но бих искал да споделя, че редица наблюдения насочват към идеологическата ситуация в България в края на IX в. В тази светлина намират логичното си обяснение както непрекъснатите уверения в православието на Методий (да не забравяме, че той все пак е папски архиепископ), така и цитираният случай с обработката на папското послание. Твърдението, че Методий върши *апостолско* (а не апостолическо, т. е. папско — в текста тези понятия се разграничават) дело и че в ръцете му са *всички славянски страни* (а това значи, че всички те трябва да се ползуват от делото му) има смисъл само извън Велика Моравия. Ако тестът на ЖМ бе възникнал във Велика Моравия и бе породен от тамошната идеологическа ситуация, обстойната защита на православността на апостолическия архиепископ би била излишна, а в случая с посланието на Йоан VIII много по-уместен би бил пряк цитат, тъй като в автентичното послание изрично се говори за „пределите на твоята (т. е. Светополковата — К. С.) държава".

Вече казах, че тук се засягат само някои от многобройните проблеми по поставената тема. При това видно е, че от един проблем логично възниква друг и т. н. Но, завършвайки засега дотук, смея да се надявам, че казаното е достатъчно да потвърди тезата, че житийният текст не бива да се възприема буквално (нещо, което знаем, но обикновено не спазваме) и че намирането на адекватен ключ към структурата и семантиката на агиографската творба не е „литературоведско пустословие", а безусловно необходима предпоставка за използуването на житията като исторически извори.

[8] P i c c h i o, R. VC and VM's Pauline Connotations of Cyril and Methodius' Apostleship. — Palaeobulgarica, 6, 1982, № 3, 112-118.

ПРОБЛЕМИ НА ЮРИДИЧЕСКАТА И ДЪРЖАВНАТА ТЕРМИНОЛОГИЯ В ПРОСТРАННИТЕ ЖИТИЯ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Василка Тъпкова-Заимова (България)

Ето два пасажа от Пространното Кирилово житие, на които искам да обърна внимание.

В първия от тях става дума за мисията при арабите, където диспутът се води на един обяд: Пакы же въпросньше его и рекоше: „Хс̄ є̑ далъ дань за се и за нны, вы же како не творите того дѣль? И юже аще бранеще себе, како понѣ дани не даете снцевѣ велнкоу и крѣп'коу езыкоу нзманл'тьскоу за братїю вашѫ и дроугы? Мало же проснмь: тькмо єдинаго златника. И дон'деже стоить въса земля, храни̑ мнрь межо̑у собою, ако̑ нны никтоже“ фїлосѡфѣ же ѡвѣща: „[аще кто въ слѣдъ оучителя ходѧ, хощеть въ тон же слѣдъ ходити, воньже и онъ, дроугын же, срѣтъ и, съвратить и, дроугъ ли емоу есть, или врагъ? Они же рѣша. „Врагъ“]. фнлосѡфъ же рече: „Єгда хс̄ дань дасть, кое цр̄тво бѣ: нзманл'тьско ли или рнм'ско“? Ѡвѣщаше они: „рнм'ско ібѣ.“ Онь же р̑е: „Тѣм же не повелѣть намь зазнрати, понѣже рнмлянѡ̑ въсн даемь дань.“[1]

Във втория пасаж е отразен диспутът при хазарския каган пред юдеите. Кое же ли ви се мнить желѣзное цр̑тво, еже Данилъ мѣнитель въ нкѡнѣ? Ѡвѣщаше: „рнм'ско“. Фїлосѡф' же въпросн и: „Камень, оустрьгын се съ горы без роукы улъскые“, кто есть?“ Ѡвѣщаше же: „Помазанныи“. Пакы же рекоше. „Да аще сего сказае[мь] прр̑кы и нньмн вещ'мн оуже пришьша, ꙗкоже глѣшн, како рнм'ское цр̑тво доселѣ дрьжн влъство“? Ѡвѣща фїлосѡфь: „Не дрьжить тѡ, мимошло бѡ є̑, ꙗкоже и проуаа, по wбразѣ нкѡннномь. Наше бѡ цр̑тво нѣ рнм'ско, нъ хво, ꙗкоже рече прр̑кь. . .“ И про-

[1] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. С., 1973, VI, с. 94, 125.

дължава по-нататък: Не христиньское ли бѡ цр҃тво е҆сть и҆ хв҃ѣмь и҆мене нарицаемо? А римлѧне и҆мѧ҆ѧ҆ пр҃ѣлежахѫ. Сиⷭ же овь ѡ҆ сего и҆ нѣⷯ ѡ҆ иного ѧзыка и племене, въ хв҃о и҆мⷣ цр҃тв҃ю[2].

И в двата пасажа Кирил загатва за съня на Навуходоносор според Даниловото пророчество (Дан. 2:40—45) и за редуването на земните царства[3].

Но в двата текста има явно, и то сериозно противоречие: единият път Кирил Философ казва, че римското царство продължава и до негово време, в другия — че е изживяло времето си и че е настъпило Христовото царство.

Напоследък на тези текстове (или по-скоро на последния текст) обърнаха внимание няколко учени. В една статия във „Византион" („Byzantion") С. Маккормак отбелязва доста общо, че тук е изложена византийската универсалистична теория, като набляга на начина, по който тя е дадена у Козма Индикоплевст, от когото Кирил очевидно е черпил (малко по-нататък Кирил обяснява, че Мохамед не може да е пророк, щом като идва след Христос, а такава е и постановката у Козма). Авторката заключава, че и Даниловото пророчество за съня на Навуходоносор е пак според тълкуването на Козма и заключава: „This empire in Cosmas, although Christ's empire, was also that of Rome — as it is in Constantine argument against his Muslim opponent" и добавя: „The idea of the universality of the Byzantine empire was tenactiously ahead to."[4]

Малко след излизането на тази студия С. Франклин отбелязва, пак между другото, в една следваща книжка на същото издание, че тук имаме работа с „Actualisation of Roman potential"[5].

Всъщност когато се предприеме да се пише нещо около Пространните жития на Кирил и Методий (по-нататък — ЖК и ЖМ), човек винаги може да бъде убеден, че ще е пропуснал някой предшественик, който е засегнал същите въпроси. Докато Франклин се позовава на М. Анастос, Маккормак очевидно не е познавала основната му студия, посветена отчасти на тези тълкувания[6]. Ще се спра именно на постановката от житието главно според неговите тълкувания, като добавя някои бележки от Г. Подскалски[7] и от В. Волска[8], издателката на Козма Индикоплевст. Но нека преди това да отбележа, че теорията за византийския универсализъм в ЖК е засегната мимоходом и у Л. Хавлик в една статия[9].

---

[2] Пак там, X, с. 99, 131.

[3] За Даниловите пророчества има обилна литература. Вж. Halkin, F. Bibliotheca hagiografica graeca, 4. Bruxelles, 1980, No 1870; Auctarium, 484. На последно място вж. Momigliano, A. Daniele e la teoria greca della successione degli imperi. — In: La storiografia greca. Torino, 1982, p. 293.

[4] Maccormack, S. Christ and Ceremonial in sixth Century — Byzantium and Beyond. — Byzantion, 52, 1982, p. 307.

[5] Franklin, S. The Empire of Rhomaioi as viewed from Kievan Russia. — Byzantion, 53, 1983, p. 506.

[6] Anastos, M. Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius. — Harvard Slavic Studies, 2, 1954, 11-28.

[7] Podskalsky, G. Byzantinische Reichseschatologie. München, 1972, p. 16.

[8] Wolska, W. La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes (Théologie et science au VI-e s.). Paris, 1962, p. 91, която дава следното тълкувание: „Au fond la prédiction de Daniel sur la ruine des empires antérieurs à la naissance du Christ ne l'intéresse que parce qu'il peut la rattacher du sort de l'Empire romain qui a succédé à ces empires disparus. L'éternité de l'Empire romain vient se greffer sur l'éternité du royaume du Christ, prédite par le prophète" Top. Chret., II, 74-75 (112D-113C).

[9] Havlik, L. Roman Universalism and 9th Century Moravia. — Cyrillomethodianum, II. Thessalonique, 1972—1973, 16—17.

Хавлик взима още един пример от гл. XI, където Кирил казва пак при същия диспут с хазарите, че ꙗкоже дадѣ ѥ власть на вѣсѣмн ѥзікы цр҃ю Хр҃істіан'ском8 (т. е. на византийския император). Като го сравнява с посочването, че „римското царство" не е равно на езическото според Кирил, а е християнско, той обяснява, че Кирил дава израз на византийския универсализъм (*който се проявява и във Велика Моравия*) и не признава *франкския* „universum".

Но да се върнем малко по-подробно на изложението за земните царства. Както казах, схемата е по Дан. 2 и нейното разпространение започва от раннохристиянската епоха. Един от ранните автори, които се занимават с „предаването" на земната власт, е Андрей Критски; според него от времето на Август и до времето на Константин властвуващите са „безбожни" — ἄσεβοι, а след това „боголюбивите" — φιλόχριστοι, управляват в „Новия Рим", защото „старият" Рим отдавна е изгубил властта си — το κράτος. Общо взето, у автори като Иреней, Ориген, Тертулиан, Хиполит, Евсевий, Псевдо-Йоан Златоуст, Иероним и др. четирите земни царства, които се редуват, са: Вавилон, Персия, Гърция и Рим, който също ще падне и ще бъде заместен от царството божие. Разбира се, има и известни разновидности. Напр. у Псевдо-Златоуст и у Хиполит Даниловото видение не се свързва с второто пришествие, а се смята, че християнското царство (т. е. Византийската империя) ще трае до идването на Антихриста. Друга група автори, които отразяват сирийската традиция, изброяват редуването на царствата в следния ред: Вавилон, Мидия, Персия, Македония. Римското царство ще ги измести и то е съвременно и равнозначно на царството божие. И при тези тълкуватели има известни различия. Ефрем и неговият извор, диалогът Адамантий, който в известен смисъл следва неоплатониста Порфирий, твърди, че последното царство, именно царството на Александър Македонски, ще проправи чрез царуването на десет владетели пътя на божието царство, което е неизменно: с други думи, в проюдейска линия, се отменя изобщо римското. Козма също смята, че при идването на Христос всички земни царства ще са отминали. Между тези земни царства той не включва римското, което според него не влиза в наследството на Навуходоносор, нито на македонското. То, римското, започва с Христос, който е благоволил да му стане поданик, да плаща данък и поради това влиза в ранга (ἀξίωμα) на Христовото царство и ще бъде непобедено до края на света[10].

В западната традиция, както показва Анастос, двете линии на тълкуване са донякъде обединени. Алкуин (730—804) и по-старият му съвременник Амброзий Аупертус (починал в 781 г.) са съгласни, от една страна, с онези, които представят Рим като четвърто и последно царство и потвърждават, от друга страна, тезата на Ефрем, Козма и др., че четвъртото царство е вече минало, но не се съгласяват с последните, че падането на четвъртото царство е знак за повторното идване на Христа. Според тях падането на Рим означава начало на Христовото царство, защото тогава се поставя Христовото зачатие. След дълъг екскурс Анастос стига до правилното заключение, че тук намираме вече отражение на западната доктрина, която се оформя постепенно след загубата на Равена за Византия и отстраняването ѝ от Италия после във връзка със събитието в края на VIII и началото на IX в. А това е пък началото на новата оформяща се на Запад имперска идеология, която намира осъществяването си с коронацията на

[10] Anastos, M. Цит. съч., с. 19.

Карл Велики за император в 800 г.[11] Заключението на Анастос, Маккормак, Хавлик и др. е, че независимо от известно влияние на западната държавна идеология в ЖК и ЖМ е отразена византийската доктрина за властта (това главно е изтъкнато от Анастос, който дава и други примери за византийската идеология относно властта на василевса)[12].

Но аз изтъкнах в началото, че в ЖК са отразени едно след друго двете основни тълкувания за редуването на царствата и че има противоречие. А това не се обяснява от посочените по горе изследвачи. Навремето Ю. Трифонов е схванал противоречието, но той дава странно обяснение: според него Кирил и Методий, които не били чисти гърци, отразявали тогавашната позиция, именно да се обръща внимание на религията, а не на народността. Но според мен постановката тук няма нищо общо с произхода на солунските братя[13].

В думите на Кирил е отразена първия път „чистата" византийска доктрина, а втория — сирийската. Дори при втория случай изразът е зает направо от Козма Индикоплевст: „Когато Господ Христос се роди и прие да бъде записан в ромейската земя и царство и да плаща данък" (καὶ τέλη δοῦναι). Така е у Козма. А в ЖК: „Когато Христос даде данък". Или, както отбелязва и Подскалски, имаме „чудесен структурален паралел"[14].

В останалия текст и на двете Панонски легенди обаче държавно-юридическата терминология е отразена по друг начин. Най-добрият пример ни се дава в ЖК при погребението на Философа. Там е казано: Н повелѣ апостолікь въсѣмь грькѡ, иже бѣхѫ въ Римѣ, такоже и рималѧнѡ, съ свѣщами съшьшем се, пѣти на нимь[15]. Нещата са съвсем ясни: „римляни" са жителите на Рим, а „гърци" — поданиците на Византия (в случая пребиваващи в Рим). Има и други подобни случаи рим'скын папа, паппы рим'скаго, римлѧне — все в същия смисъл на жители на Рим. Не привеждам тук примера от ЖМ из влахъ и из грькъ и из нѣмьць[16], понеже вероятно става дума не за държавно определение, а за териториално.

Същевременно обаче византийският император и в двете жития е наречен просто „цар". Това е единственият владетел, който има право да носи тази титла[17].

Тези няколко елемента ни позволяват, както мисля, да направим заключение. Примерите, които привеждам, не идват случайно. Терминологията, за която става дума, не е безразборно повлияна било от латински, било от гръцки извори. Тук не са налице и калки, използувани при предаването на обикновени титли, какъвто е например случаят с титлата дрѫгарьскын

[11] Пак там, с. 25.

[12] Dvornik, F. Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswig-New Jersey, 1970, 285-286, дава твърде общо обяснение: „Constantine replied that Christ had paid tribute only to the Roman Empire, and that therefore tribute should be paid only to the Romans. It could be deduced from this that the Arab request for tribute was a condition for continuance of the truce and that the ambassadors had refused."

[13] Трифонов, Ю. Константин Философ (Св. Кирил) като царски пратеник при сарацини и хазари. — Сборник в чест на проф. Л. Милетич. С., 1933, с. 319.

[14] Podskalsky, G. Цит. съч., p. 16, n. 92; Eine (syrische) Parallele findet sich in Dialog Adamantios. . ., dort wird ein Anschluß (Daniel 2, 34 f.) die Meinung vetreten, das Reich Christi habe alle anderen Reiche ohne Namensnennung — verdrängt. . . diese Stelle hat wiederum eine merkwürdige Parallele (strukturell) in der altstavischen Vita Constantini, wobei die Abhebung diesmal ausschließlich auf das Römische Reich zugespitzt ist. . .

[15] Климент Охридски. Цит. съч., XVIII, с. 109, 141.

[16] Пак там, V, с. 188, 199.

[17] Пак там, вж. бел. 4 към гл. XVII на ЖМ, където е изказано известно съмнение по този въпрос.

(дрягаскын) по стратегъ или княженїе — обикновен превод на ἀρχοντία, или пък употребата на апостолникъ вм. „папа“, което е под западно влияние. Повсеместната употреба на „цар“ — βασιλεύς — е напълно логична. За Кирило-Методиевия период още няма от българска страна оспорване на византийската владетелска титулатура. Следователно няма кой друг да бъде „цар“. Имам предвид също, че двамата братя и техните възпитаници, какъвто е и авторът на житията (евентуално Климент) нямат отношение към западния император, а и след настъпилото divisio imperii в 843 г. западната императорска идея отслабва, макар и временно[18].

Що се отнася до разграничението между поданиците на Византия от западния римски свят, аз вече другаде изказах мнение, че в българската книжнина се употребяват определенията „гърци“, „гръцки“ и др.[19] Смятам, че в предаването по този начин на държавно юридическата терминология е отразено едно осъзнаване на „гръцка“ действителност, което е свързано не толкова с етническата същност на нещата, колкото с цялата културна действителност, свързана с Византия. Така е, общо взето, и в пространните жития.

Отражението на византийската идеология, което е противоречиво, както казах, в посочените два примера, си има също свое обяснение. И в двата случая става дума за спорове, в които Кирил представлява византийската страна. Тия диспути нямат общо със заслугите на Кирил и Методий за славянската книжнина. Ето защо авторът се е задоволил да отрази и в единия, и в другия случай съответния византийски първоизвор, без да се мъчи да установи между тях съответствие, както и не се е постарал да подведе тълкуването на „римското царство“ по посочения български начин, т. е. да го обясни като „гръцко“.

Приблизително в периода, когато са писани житията, т. е. в IX в., в български превод се явява първият вариант на Откровението на Псевдо-Методий Патарски, където, макар и в по-сложен вид, също се явява схемата за редуването на земните царства. Но българският преводач на Псевдо-Методий преосмисля нещата в посочения по-горе дух. Напр. там, където на гръцки стои βασιλεία τῶν Ἑλλήνων, ἥτις τῶν Ῥωμαίων — е преведено на български „царство елиньско, рекше грьчьско“[20]. А това не е направено в ЖК. Не искам да кажа, че непременно авторът на житието би трябвало да познава превода на Псевдо-Методий, но той би могъл да осмисли по същия начин своя текст. Мисля, че това положение още веднъж потвърждава предположението, че тук имаме два вида извори, които отразяват два вида идеология. Оттам и двуякото отражение у автора на ЖК.

---

[18] Пак там, с. 144, 205, бел. 8 към гл. IV на ЖК и бел. 1 към гл. II на ЖМ.

[19] Tăpkova-Zaimova, V. „Grecs“ et „Romains“ dans la litterature bulgare (conscience d'une réalité médiévale) — Etudes balkaniques, 20, 1984, No 1, 51—58.

[20] Tăpkova-Zaimova, V. Terminologie étatique et juridique dans l'Apocalypse de Pseudo-Méthode de Patare — VI-e Symposium bulgaro-grec (sous presse).

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ ПОХВАЛЬНОГО СЛОВА КИРИЛЛУ И МЕФОДИЮ

Дитрих Фрайданк (ГДР)

1. Похвальное слово Кириллу и Мефодию[1] (далее — ПСКМ) принадлежит к менее исследованным текстам Кирилло-Мефодиевского цикла, хотя именно для этого текста, наряду с текстом Пространного жития Мефодия (далее — ЖМ), условия для изучения очень благоприятны. Оба текста сохранились в Успенском сборнике XII в. На основе блестящей текстологической работы Б. Ангелова можно установить, что Успенский сборник — это не только самая старинная рукопись. Текст этой рукописи очень близок к архетипу всех других списков. Русские списки следуют чтения Успенского сборника даже там, где последний обнаруживает ошибки. Приведем два примера[2].

Вместо ожидаемого оборота оутрьнєвати къ богоу Успенский сборник дает прочтение оутрьнє бытн къ богоу (110 B). Русские списки не дают правильное чтение, по крайней мере издатель к этому месту не указывает разночтения.

В другом случае Успенский сборник дает ошибочное чтение, которое явно восходит к архетипу текста. О кончине Кирилла говорится, что Кирилл предсказал день своей смерти (покоя). После принятия монашества Кирилл пребысть до него (т. е. до покоя) дьнь (113 D). Тут явно пропущено числительное 50, как показывает текст XVIII главы Пространного жития Кирилла (далее — ЖК). Форму дьнь в Успенском сборнике надо понимать как родительный падеж множественного числа[3]. Разночтения списков показывают, что Успенский сборник сохранил первоначальное, хотя ошибочное и непонятное чтение архетипа.

2. Говоря о литературных традициях ПСКМ, мы в этой статье не коснемся традиционных линий, которые исходят от текста, а сосредоточимся на линии, которые ведут к тексту. Это значит, что мы поставим вопрос об источниках текста и об отношении текста к источникам.

Литературные традиции в средневековой литературе идут не только от текста к тексту. Они, кроме того, подсказаны тем, что Д. С. Лихачев назы-

[1] Последнее издание, обработанное Б. Ангеловым, в: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, 443—510.

[2] Цитируем текст ПСКМ по листам и столбцам Успенского сборника. Позволим себе некоторые упрощения орфографии Успенского сборника: е вм. ѥ, є; о вм. ѡ, ѻ; титлы раскрываются.

[3] Diels, P. Altkirchenslavische Grammatik. I. Heidelberg, 1932, § 65, Anm. 10.

вал литературным этикетом. В применении к агиографии это отражается в типологии святого. Описываемый святой ставится в один ряд с уже известными святыми, он сравнивается с ними, в его изображении подчеркиваются те линии, которые свойственны его агиографическому прообразу, которые соотносятся с определенным типом святого.

Приходится различать эти две линии литературной традиции. Говорить об источнике в текстологическом смысле можно будет тогда, когда удастся найти дословные совпадения между текстами. В этом случае ставится вопрос о направлении зависимости.

Если дословных совпадений нет, то дело обстоит сложнее. Мы должны считаться с тем, что писатель по-своему обработал известный ему литературный материал. Но доказать это трудно. Помогает изучение структуры текста, т. е. приемов изложения материала на основе общего замысла текста.

3. В Похвальном слове Кириллу о его брате Мефодии вовсе умалчивается. И в ПСКМ Мефодий занимает якобы второе место после Кирилла. Сначала говорится о Константине, хотя он был моложе своего брата (110 B). Но в общем Мефодий занимает почти одинаковое место рядом с Кириллом. Деятелями сарацинской и хазарской миссий являются они (в двойственном числе) без различения. Они уходят в Моравию, злобу треязычников низложили они. Похвала воспевает обоих в двойственном числе. Широко развертывается абзац о деятельности Мефодия в Паннонии и Моравии после смерти его брата.

Но хотя эта деятельность является вершиной его жизненного пути, которого он течение свое съконьча (114 C), просветительская работа среди славян не выдвигается на первый план. Солунские братья представляются читателю не столько просветителями славян, сколько новыми апостолами (112 D) вселенского масштаба. Если автор Похвального слова Кириллу (далее — ПСК) говорит о славянах как о „нашем народе", то автор ПСКМ говорит о новом народе (112 D), о новом языке (112 B), о новых буквах (112 D). Кирилл и Мефодий не работают среди своего народа, они уходят в чужую землю (111 D). Название словѣне, словѣньскыи страны встречается лишь один раз, в теснейшем контексте с письмом папы Адриана Gloria in excelsis deo (114 A).

Автор всячески старается подчеркнуть вселенскую значимость деятельности братьев, которых можно сравнить с апостолами Павлом и Петром, которые тоже уходили в чужие страны, чтобы крестить людей не своего народа. Новые апостолы, которые обходили все страны, которые трудились толико Христа ради въ въсточьныихъ и западнихъ и северьскыихъ странахъ (114 D) — вот центральное понятие текста.

Подчеркивается все то, что их равняет Павлу и Петру, устраняется все частное. Исследователи заметили, что умалчивается о византийском царе, и пришли к заключению, что это говорит о антивизантийской тенденции текста. Но героям текста царь просто не нужен, как не нужен был Павлу и Петру. Автор исключает все, что навязывает мысль о возможном мирском, политическом фоне деятельности обоих братьев. Он элиминирует фигуру царя и всяких светских людей. Святополк, Ростислав, Коцель упоминаются только один раз в цитате из письма папы Адриана. Остается основная конфигурация: Христос — новые апостолы — новый народ.

4. Интересно, что сравнение с апостолами Павлом и Петром не вербализируется. О Павле и Петре даже на упоминается. Но привлечение греческих текстов показывает, что автор ПСКМ обширно придерживается топики

похвал апостолам, а особенно похвал Павлу и Петру. Для сличения мы приведем следующие тексты: 1. Похвала Петру и Павлу, приписанная Иоанну Златоусту:PG, 59, 491—496. 2. Похвала Павлу, приписанная Иоанну Златоусту: PG 63, 839—848. 3. Слово о 12 апостолах, приписанное Иоанну Златоусту: PG 59, 495—498. 4. Похвала Павлу Прокла: PG 65, 817—821. 5. Похвала Павлу Феодора Магистра, составленная на основе текстов Златоуста: PG 63, 787—802. 6. Похвала Петру и Павлу Астерия Амасийского PG 40, 264—300. Исходим из формулировки греческих текстов и столбец серии PG. За двоеточием следует соответствующее место ПСКМ.

Надо, однако, подчеркнуть, что, за редкими исключениями, текст ПСКМ не совпадает полностью с формулировкой греческого текста. Автор ПСКМ применяет топосы, видоизменяя их. Бросается в глаза, что первый названный греческий текст содержит особенно много параллелей. Это обусловлено, во-первых, тем, что этот текст, как и похвала Петру и Павлу, по типу особенно близок ПСКМ. Во-вторых, этот текст обнаруживает такие же длинные цепи обращений, как и ПКСМ.

Начнем с развернутых сравнений. Павел сравнивается с патриархом Авраамом (63, 799 B), который покинул свою родину и переехал в чужие земли (63, 843 C:111D), и с Моисеем (40, 296D — 297A:112A). Он превосходит их обоих (63, 843D; 40, 296—297:113B). Павел сравнивается с орлом, который высоко поднимается (59, 493A), до небес (59, 493 B; 65, 820D), до окраин земли (65, 820 C). Так и Константин-Кирилл поднимается, выспрь възлѣтаѥ, ꙗкоже орьлъ (110 B).

Павел стал „из последних первым“ (59, 496D). Это намек на евангельскую притчу о работниках в винограднике, (Матф. 20:1—16), которую цитирует ПСКМ (113 A).

Апостолы прогоняют тьму и освящают все как утренняя звезда (65, 820 C) или как месяц (65, 820 D), т. е. отражая свет солнца — Христа, и тем самым превосходя блеск других звезд. ПСКМ и ПСК связывают эту метафору с представлением о позднем появлении апостолов (112 D). В ПСК это читается так: „Хотя он [Кирилл] поздно воссиял, он все-таки других превзошел, подобно утренней звезде, которая поздно восходит, а превосходит лик звезд своей светлостью, светя солнечными лучами“ (439 A). ПСКМ здесь, кажется, сократило более пространное изложение мысли в ПСК.

Павел и Петр обошли всю вселенную (59, 491 D; 63, 843 C:112 CD), они вырвали корни грехов и посеяли семена благочестия в сердца людей (59, 491 D:113 B). Павел называется небесным человеком и земным ангелом (59, 493A:115A).

Павел и Петр всю поднебесную (подсолнечную) освятили (59, 494 B: 115 A), сияя как солнце (59, 494 B:113 A, 113 C, 114 C, 114 D). Сколько же мест они своими стопами освятили! (59, 494 C:115 A; сравните ПСК, с. 439). Они великие светильники всей вселенной (59, 493 D:113 A), столпы церкви (59, 493 D:115 A), ѡбитѣлиѥ вселенной, вместилище святого духа (59, 494 A:115 C), стена христиан (59, 493C:115 B), недвижимые столпы православия (59, 495 C:115 B), супостаты варваров (59, 493 C:115 B), они освещали всех находящихся в темноте (59, 494 C:115 B).

Приведем еще интересный пример. Очищая землю, Петр и Павел из пшеницы вырвали плевел, и их ежедневное учение показало плод церкви чистым (59, 494 A:114 D). Это необычное сочетание мыслей повторяется и в ПСКМ. Повторяется и лексика: землю потрѣбльша — жито — разорита — дьньное оучение — чисто. Но автор ПСКМ опять слегка видоизменил текст,

и вышло предложение не совсем понятное без привлечения греческой параллели. Характерно, что редакторы Пражского Словаря старославянского языка (Т. 1, с. 543) толкуют слово дѣньнꙋѥ как метафору.

Этот пример показывает, что автор ПСКМ располагал текстом, очень подобным цитированному греческому. Но он использовал его как собрание топосов.

5. Такое свободное отношение к источникам характерно для автора ПСКМ. Интересно изучить способ использования Пространного жития Мефодия (далее — ЖМ).

Как известно, ЖМ начинается с обширного изложения божьего плана спасения человечества. Надо сказать, что это очень удачное введение в житие или похвальное слово святого, который стал крестителем или просветителем нового народа, и мы недаром находим этот прием в Хиландарском типике, в Житии Стефана Неманича, в Чтении о Борисе и Глебе и, добавим, в латинском Житии венгерского короля Стефана (Vita maior).

ПСКМ по образцу ЖМ начинается с такого же изложения божьего смотрения. Но структура его другая. Автор не доходит до сотворения человека. В центре находится фигура Христа и посредники между богом и людьми: пророки, апостолы, мученики, праведные люди и учители.

Подробный анализ показывает, что эта первая глава ПСКМ почти полностью склеена из цитат. Из ЖМ цитируется в первую очередь центральное место, где говорится, что бог в каждый век и в каждое время нзбьра моужа н ѩвн дѣла нхъ н подвнгы людьмъ, да быша сѧ тѣмъ подобаще, жнвотъ бесконьчьныи овр҃ѣлн (110 A). Все остальное он оформляет по-своему. Цепь цитат у него по сравнению с ЖМ совершенно другая. Из Нового завета он цитирует исключительно послания апостола Павла и Деяния апостолов, причем другие места, в отличии от автора ЖМ.

Но это не все. Из I главы ЖМ он берет еще другие места, которые, однако, использует в другом контексте. Так, по ЖМ бог дал Адаму заповѣдь нскоусьноу (102 D). Речь идет о заповеди-искушении не есть от дерева познания. У нашего автора заповѣдь нскоусьноу дает Христос роду человеческому в связи с предстоящим страшным судом.

Сравнивая Мефодия с патриархами Ветхого завета, автор, кажется, не смеет говорить, что Мефодий их всех превосходил. Овѣмъ рабьнъ бывъ, овѣхъ мьнин, н дроугынхъ пр҃еспѣвъ снлою н дѣтелню н подвнгъмъ (114 C). Это место взято из II главы ЖМ: овѣмъ бо рабьнъ бѣ, овѣхъ же малы мьнин, а дроугынхъ болин, словесьныа дѣтелью пр҃еспѣвъ а дѣтельныа словъмь. Автор ПСКМ, видно, переделал последнюю фразу, приспосабливая ее к его контексту, ибо патриархи не делятся на „словесных“ и „деятельных“.

Адаптация, однако, грамматически не совсем удачная. Родительный падеж дроугынхъ в ЖМ понятен как родительный сравнения. В ПСКМ в сочетании дроугынхъ пр҃еспѣвъ ожидаешь винительный дроугыа. Эта ошибка лишний раз доказывает зависимость ПСКМ от ЖМ и исключает обратный путь.

6. Интересно исследовать привлечение и использование библейских цитат в ПСКМ. Приведем несколько примеров, которые показывают, как автор ПСКМ удачно дополняет свою аргументацию цитатами из Библии.

Говоря об отце братьев, автор ПСКМ берет из ЖК сравнение с Иовом, но он дополнительно характеризует Льва словами книги Иова: „чловѣкъ

непорочьнъ, истиньнъ и богочьтьць, отрѣбаіасѧ отъ вьсѧкоіа злобы“ (110 А, ср. Иов. 1: 8).

Из того же ЖК автор берет мысль о мистическом обручении молодого Константина с Премудростью, но он расширяет это тесное отношение к премудрости и к Мефодию и оформляет это цитатой из Книги притч (7, 4): Прѣмоудрость бо себѣ іако и сестроу створьша (110 В).

После описания подвигов Мефодия на Олимпе следует первая похвальная часть. Она оформляется цитированием обширного абзаца из Книги Сираха (111 В — 111 С), см. Сирах 39: 1—2, 4—7, 9—10). Это место очень удачно подобрано, т. к. оно в Книге Сираха является частью похвалы книжнику. Автор ПСКМ видоизменяет текст и говорит не о нем [т. е. о книжнике], а переходит в двойственное число, частично заменяя будущее время оригинала то повелительным наклонением, то аористом. Это чередование глагольных форм, впрочем, явно смущало переписчиков, как видно из разночтений.

7. Мы уже сказали, что первый абзац ПСКМ почти полностью склеен из цитат. Среди них встречаются и дословные цитаты из „Написания о правой вере“. Сюда относятся следующие выдержки: неиздреченьнымь человѣколюбиемь, инъзложи себе въ съмѣрение вольное и въпльщьсѧ отъ сватаго доуха и от прѣчистыіа и от славьныіа богородица и присно дѣвыіа Марии, собою наставль родъ человѣчь на неистльѣньныи поуть.

О времени возникнования „Написания о правой вере“ и о литературной предыстории текста до сих пор мало известно. Мы должны, кажется, считаться с разными временными пластами в этом тексте. Но ясно, что текст в таком виде, как он дошел до нас в „Написании о правой вере“, предшествует по времени ПСКМ.

Первый абзац ПСКМ кончается словами: Рѣша бо они: Слѣпии прозьрѧть, глоусни оуслышать слово книжьное и вьси възглаголють различьны языкы величиа божиа. Последняя синтагма (и вьси. . .) перефразирует одно место из Деяний апостолов (2:11 и 2:4), но первая часть полностью совпадает с двумя строками из Прогласа евангелия.[4] Мы по двум причинам уверены, что ПСКМ цитирует Проглас, а не наоборот: 1. В отличие от ПСКМ в Прогласе из контекста ясно, кто „они“: это пророки; 2. Автор Прогласа парафразирует одно место из книги пророка Исаии (29:18). Полученное перефразировкой прочтение хорошо укладывается в стихотворную схему Прогласа.

Если Проглас принадлежит Константину Преславскому, Климент вряд ли может быть автором Похвального Слова Кириллу и Мефодию.

[4] Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1978, с. 53.

POURQUOI L'OCCIDENT A-T-IL SI LONGTEMPS CONSIDERE SAINT CONSTANTIN-CYRILLE COMME UN EVEQUE?

Paul Devos (Belgique)

Pourquoi, pour quelles raisons historiques, l'Occident — l'Occident latin — a-t-il, à tort, tenu si longtemps saint Constantin-Cyrille pour un évêque?

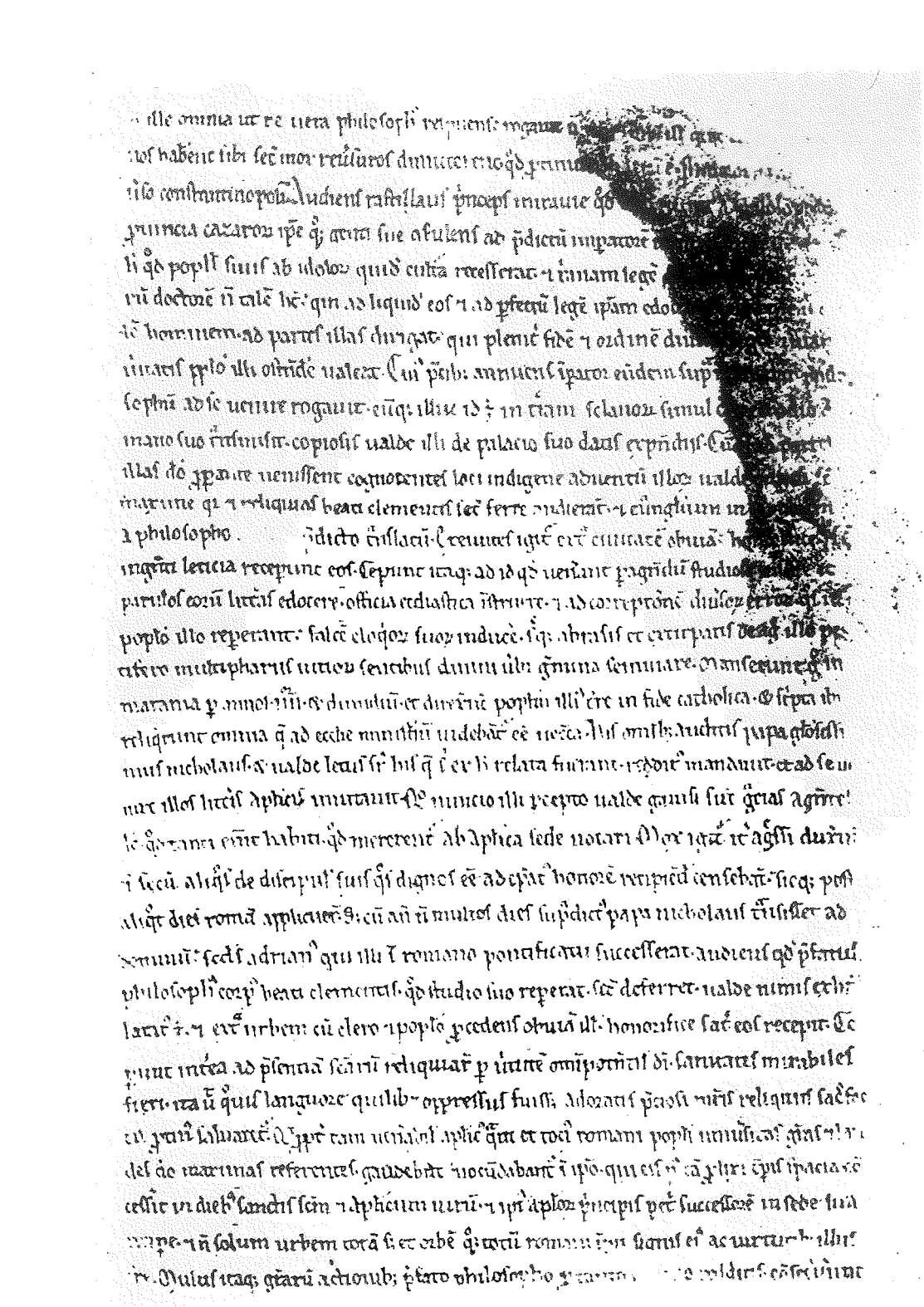
L'exposé que j'aurai l'honneur de faire devant vous et qui, je le crains et vous prie de m'en excuser, ne sera pas également neuf pour tout le monde, ne peut en aucun cas ambitionner de répondre en totalité à la question posée — question qui, par ailleurs, n'est sans doute pas d'intérêt aussi épisodique, aussi anecdotique qu'il pourrait paraître à première vue.

Réponse partielle, donc, non pas exhaustive; mise en relief d'une des raisons historiques, importante certes, mais non unique.

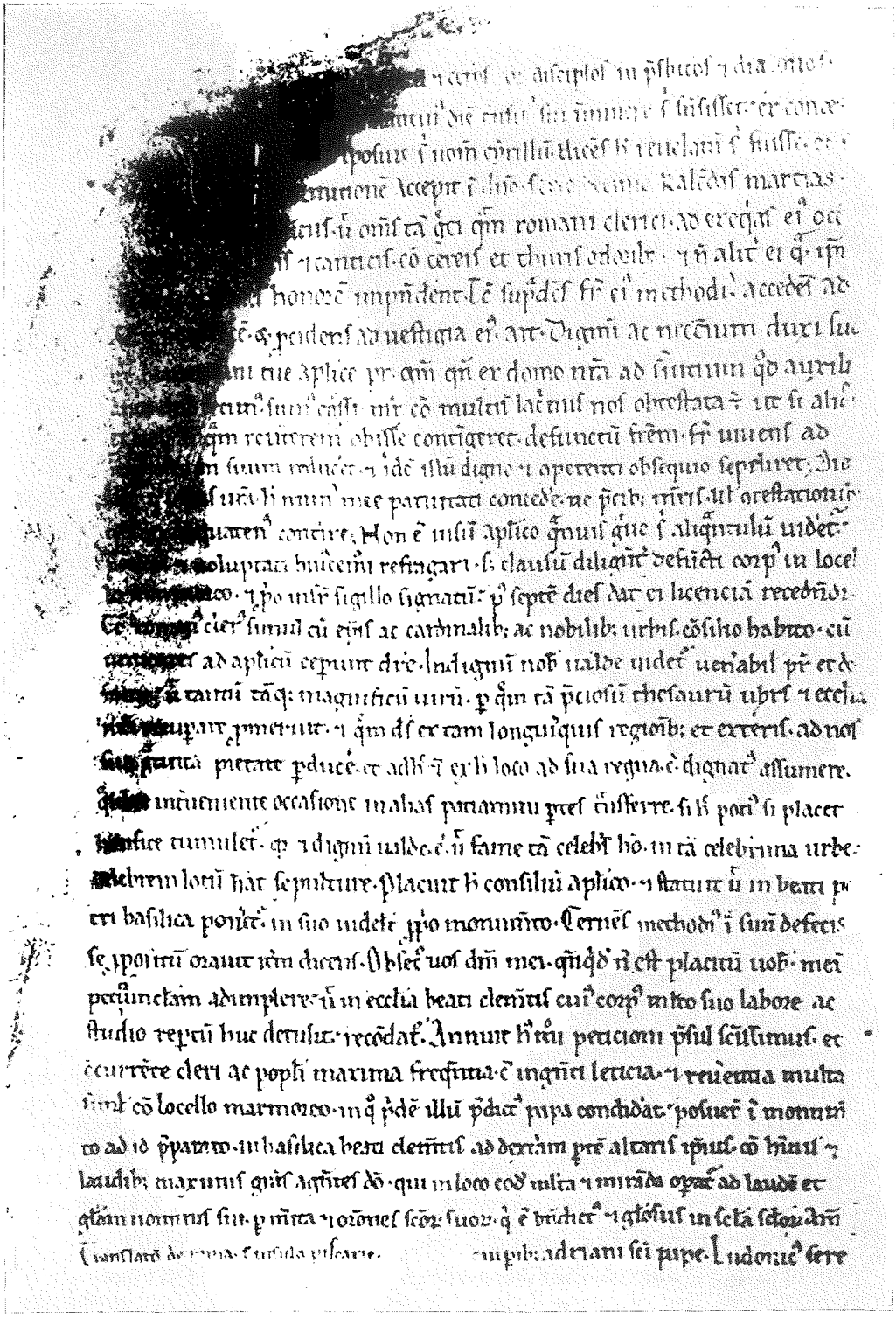
L'Occident latin en effet n'a pas attendu la date, que nous dirons „fatidique", de 1668, année de la publication du tome 2 de Mars des „Acta Sanctorum" à Anvers, pour gratifier Cyrille du titre d'évêque, à l'égal de son frère aîné, pour le revêtir, par la parole, la plume, le pinceau, de ce qu'on appelait alors les *infulae* de l'épiscopat. Nous n'avons pas le temps d'analyser dans quelle mesure, par exemple, chacune des quatre sources qui ont conflué dans la „Legenda Moravica" (=BHL [ou Bibliotheca Hagiographica Latina des Bollandistes] 2074) — à savoir la „Legenda Christiani" (BHL 8825), la „Legenda Italica", dont nous parlerons abondamment (BHL 2073), la „Legenda Beatus Cirillus" (BHL 2071 r) et la „Legenda Quemadmodum" (BHL 2076) — a contribué, pour sa part, à faire en sorte que Cyrille et Méthode y soient dits tous deux „*sacerdotes Dei, sacerdotes Domini,* le premier „renonçant à l'épiscopat" à la veille de se faire moine et laissant au second, *factus Moravorum antistes,* la *cura pastoralis.*

Tout au plus invoquerons — nous, paru 85 ans avant les „Acta" en question, un document officiel particulièrement significatif, le „Martyrologium Romanum", par le Cardinal Baronius. L'édition princeps, en 1583, sans nom d'auteur, annonçait, le 9 mars: „In Moravia sanctorum *episcoporum* Cyrilli et Methodii, qui illic praedicantes, gentem illam converterunt ad Christum, et Romanae Ecclesiae dogmatibus imbuerunt." Dans la 4e édition romaine, avec des notes, en 1586, la formule ne change un peu que dans la seconde partie: „In Moravia sanctorum *episcoporum* Cyrilli et Methodii, qui multas illarum regionum gentes cum eorum (sic) Regibus ad fidem Christi perduxerunt."

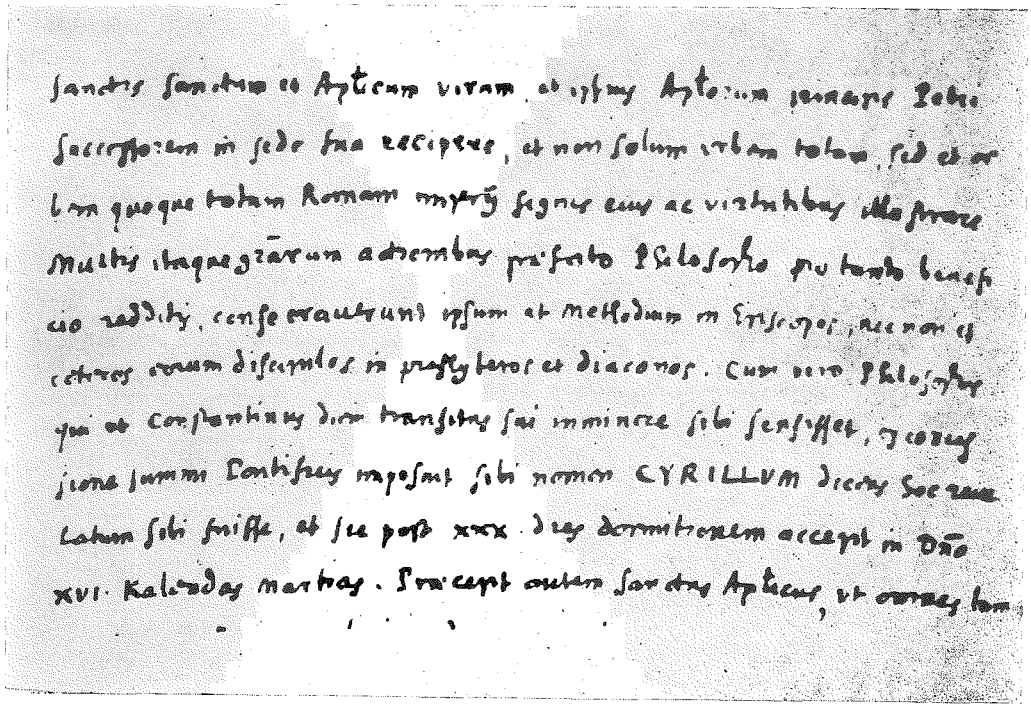
Ce trop bref retour sur le passé antérieur était là pour montrer que, lorsque parurent en 1668 les trois tomes de mars des „Acta Sanctorum", „a Ioanne Bollando S. I. colligi feliciter coepta (Bolland était mort en 1665), a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio. . . aucta", aucun lecteur du tome 2, tant



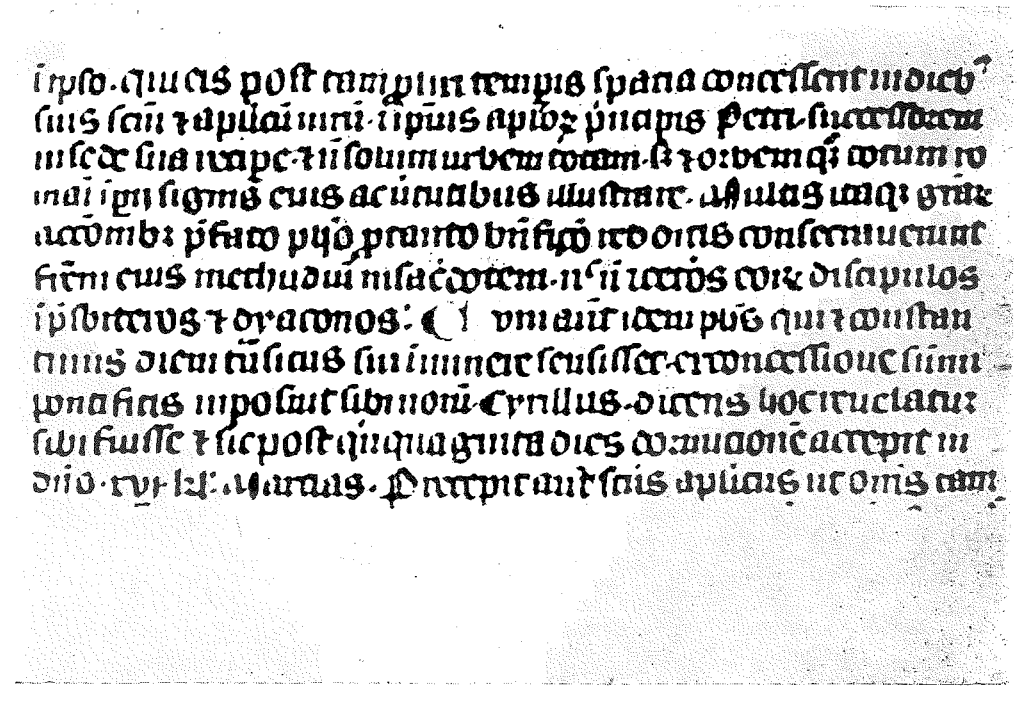
Vaticanus latinus 9668 (Sirmondianus 668), f. 11r.



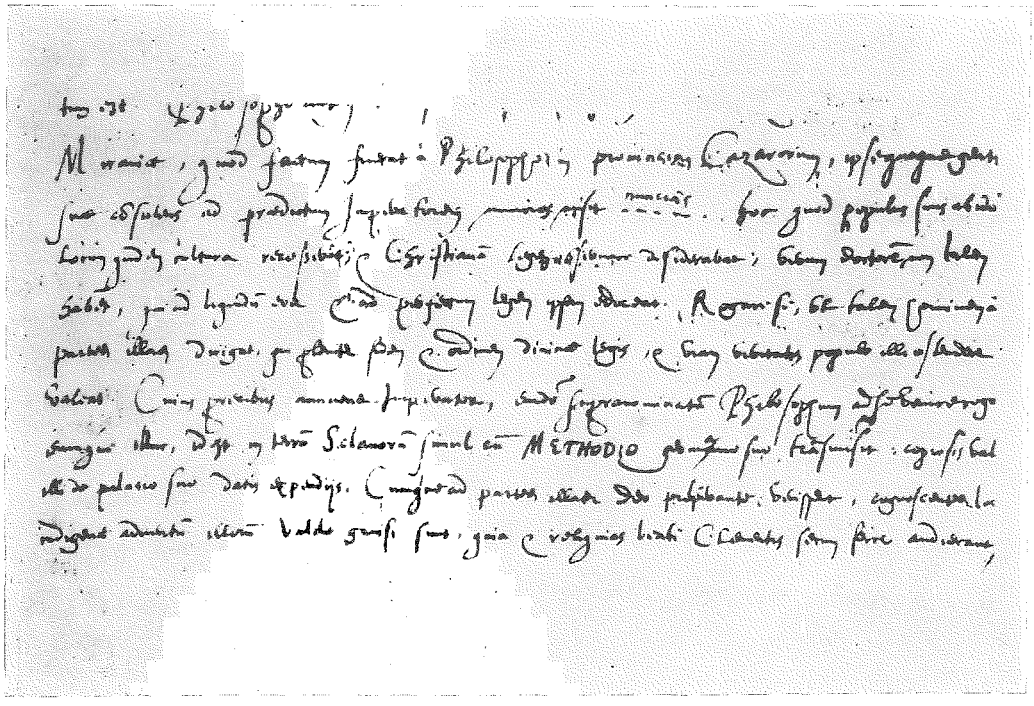
Vaticanus latinus 9668 (Sirmondianus 668), f. 11v.



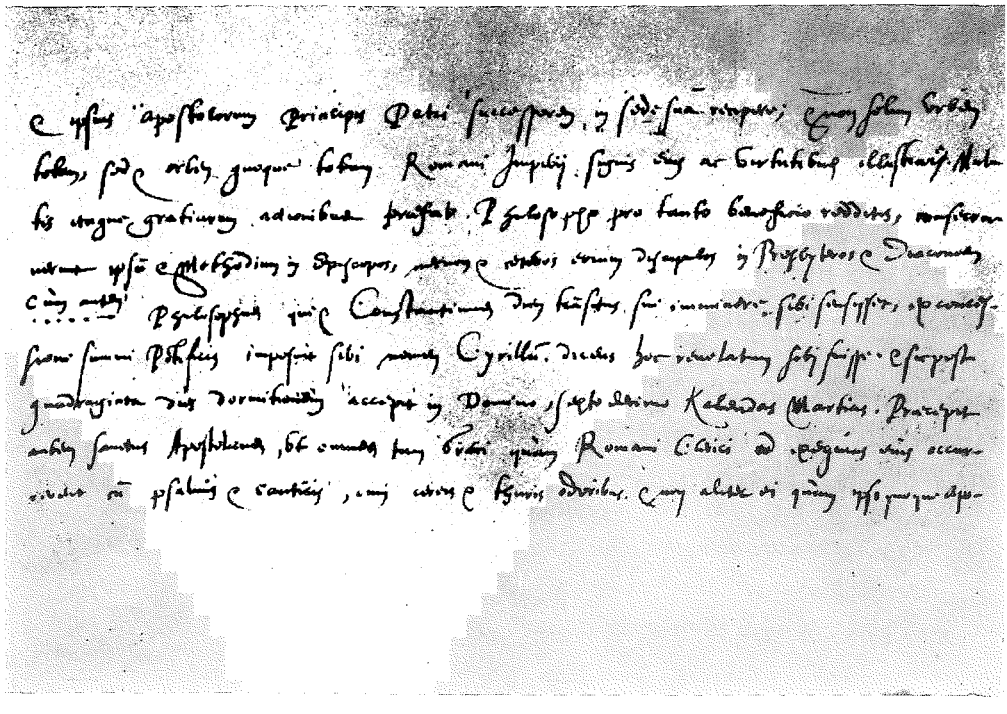
Staatsbibliothek, Berolinensis 1717 (Sirmondianus 504), f. 64v.



Pragensis, Eccl. Metrop. No XXIII, f. 149v.



Parisiensis, B. N. Duchegne 84, f. 167r.



Parisiensis, B. N. Duchegne 84, f. 167v.

soit peu averti, ne dut s'étonner de voir les 14 pages consacrées, le 9 du moins, aux saints frères de Thessalonique s'ouvrir sur cet en-tête: „De sanctis *episcopis,* Slavorum apostolis, Cyrillo et Methodio Olomoucii in Moravia".

L'originalité n'était donc pas dans le titre d'*episcopi* donné d'emblée indistinctement aux deux apôtres des Slaves, mais dans la nouveauté et la qualité des trois textes qu'on y trouvait édités et brièvement commentés: 1 — „Vita (sous-entendez: Cyrilli et Methodii)cum Translatione S. Clementis, ex ms. Francisci Duchesne v. cl."; 2 — „Vita eorumdem Sanctorum Cyrilli et Mehodii, ex ms. Blauburano" (= Blaubeuren); 3 — „Lectiones ecclesiasticae de iisdem Sanctis Cyrillo et Methodio, ex veteri ms. Breviario Olomuc[ensi]". Grâce à leurs informateurs étrangers, dont on ne saurait trop célébrer le mérite, les premiers Bollandistes, signataires de ce volume, avaient eu la main particulièrement heureuse, puisque le maigre et plus que douteux dossier latin des deux frères s'enrichissait brusquement et de la „Legenda Italica" et de la „Legenda Moravica" et de la portion cyrillienne de la „Legenda Christiani". Un beau „triplé": il était difficile de rêver mieux. Et l'on dut très longtemps, „pour le meilleur et pour le pire", se reposer sur cette édition, qui fit loi pendant près de trois siècles.

Nous n'avons ici à nous occuper „ex professo" que de la première de ces trois pièces, la „Legenda Italica", et plus étroitement, de la seule dernière phrase du 9e des 12 chapitres, phrase que nous retrouverons plus d'une fois sur notre route (et dont nous mettons en évidence le passage crucial): „Multis itaque gratiarum actionibus praefato Philosopho (= Constantin-Cyrille) pro tanto beneficio (= la translation, de Cherson à Rome, des reliques du pape saint ment) redditis, consecraverunt ipsum et Methodium in Episcopos, necnon et ceteros eorum discipulos in Presbyteros et Diaconos".

Disons cependant que les éditeurs de la „Legenda Italica" (ou de la „Translatio Romam"), se trouvant devant l'énigme d'un récit encore inconnu et ne portant aucun nom d'auteur, ne se trompèrent pas tellement en le supposant tiré, et peut-être abrégé, de la 3e partie, perdue, de la Vita de saint Clément, (BHL 1851) écrite et offerte au pape Jean VIII (mort le 15 décembre 882) par deux amis romains qui avaient connu Cyrille et Méthode à Rome, Jean Diacre ou Hymmonide et Gaudéric, évêque de Velletri — ville dont l'église avait saint Clément pour patron. Citons les Bollandistes: „Haudquaquam ergo dubium nobis videtur, quin ea narratio Inventionis S. Clementis, quam nobis suppeditavit Duchesnii codex, ex illo tertio libro de eiusdem sancti Pontificis rebus gestis, a Gauderico Ep(iscopo) composito, decerpta sit, ac fortassis contracta" (§ 16).

Nous disions qu'en écrivant cela les auteurs du commentaire préalable ne se trompaient pas tellement. En effet, si les révélations du Codex de Prague, Chapitre Métropolitain N. XXIII, fol. 132—150, nous ont appris en 1955 que la „Legenda Italica", sous sa forme présente, porte la signature de Léon, évêque d'Ostie et de Velletri, ancien bibliothécaire et chroniqueur du Mont-Cassin, mort le 22 Mai 1115, ce même Léon n'a fait que démarquer, sans le dire, son lointain prédécesseur Gaudéric de Velletri. En sorte que, même rajeunie de quelque 230 ans par rapport à ses premiers rédacteurs Jean et Gaudéric, la valeur historique de la „Legenda Italica" reste celle qu'elle devait à ces contemporains et familiers des Cyrille et Méthode à Rome; et puisqu'il appert que ce témoignage dérive entre autres de la Vie slavonne de saint Cyrille dans sa forme originelle (*ex [S]clavorum litteris*; ms. de Prague, fol. 147v, ligne 2), il nous met entre les mains un *terminus ante quem* sans pareil pour la rédaction de cette Vie slavonne: elle vit le jour avant fin 882, du vivant de Jean VIII, et *a for-*

tiori du vivant de Méthode (6. IV. 885). Toutes données que nous ne faisons que rappeler ici, les ayant naguère longuement développés ailleurs.

Mais justement, dira-t-on — revenant à l'objet précis de notre exposé, cette Vie slavonne de Cyrille, d'accord en cela avec celle de Méthode, parle de tout sauf d'une ordination épiscopale (ni même presbytérale) de Cyrille à Rome. Et à Rome, ni Gaudéric ni, pour ne parler que d'un autre témoin de premier plan, Anastase le Bibliothécaire, ne donnent une seule fois à Cyrille le nom d'évêque, dans les documents bien connus émanant certainement d'eux. Alors?

Alors, *quid* de la fameuse phrase *ipsum et Methodium in episcopos* imprimée dans les „Acta" de 1668 comme partie intégrante de la „Legenda Italica"? Et tout d'abord, en bonne méthode, *quid* du manuscrit qui en fournit le texte et dont les éditeurs se contentent de dire: „Prima (narratio) descripta est ex codice Amplissimi viri Francisci Duchesne, in suprema Curia Parisiensi Senatoris, cui codici titulus praescriptus Tomus 2 Collectionis" (§ 10)? — François Duchesne (1616—1693) est le fils d'André Duchesne (1584—1640).

Il n'est pas hors de propos de nous souvenir ici qu'il y a un siècle, l'historien jésuite d'origine russe Jean Martinov (1821—1894), tiraillé entre le silence impressionnant des deux Vies slavonnes et l'affirmation, apparemment incontournable, de la „Legenda Italica" dans les „Acta", relativement à l'épiscopat de Cyrille, se posa la même question (article „La Légende italique des SS Cyrille et Méthode", dans la „Revue des questions historiques", t. 36, 1884, p. 110—166). Sans pouvoir encore recourir au „Catalogue des manuscrits des Collections Duchesne et Bréquigny", que René Poupardin ne publia qu'en 1905, Martinov n'eut aucune peine à trouver, à la Bibliothèque Nationale de Paris, le *Duchesne 84,* „recueil de Vies de saints rangées à peu près par ordre alphabétique", de A à G, selon le Catalogue de Poupardin (le *Duchesne 85* lui fait suite). Au sommet du fol. 166, de la main d'André Duchesne (donc avant 1640), on lit ce titre sur deux lignes: (en lettres majuscules) INCIPIT TRANSLATIO CORPORIS SANCTI CLEMENTIS, (en minuscules) *Martyris ac Pontificis.* Le texte commençant par *TEMPORE quo MICHAEL Imperator* court sur cinq larges pages, jusqu'au bas du fol. 168. C'est ce qu'on appellera plus tard la „Legenda Italica". Nous n'avons pas à parler ici de l'autre pièce, toujours de la main d'André Duchesne, qui couvre les trois pages suivantes (fol. 168^{v}—169^{v}) et y est intitulée *Translatio de Roma vel Insula Piscariae* (= BHL 1851 b).

Soulignons aussitôt, en ce qui nous concerne, qu'au fol. 167^{v}, lignes 24 — 26, on lit la phrase, écrite d'une main ferme: *Multis itaque gratiarum actionibus praefato Philosopho redditis, consecraverunt ipsū et Methodium in Episcopos, necnon et ceteros eorum discipulos in Presbyteros et Diaconos.* Au contraire, les deux premiers mots de la phrase suivante: *Cum autem,* sont écrits au-dessus d'un pointillé (le seul pour cette page et la suivante) qui dénote une difficulté de lecture.

Revenons au haut du fol. 166. Une note marginale, sur trois courtes lignes, toujours de la main de Duchesne père, ne peut manquer de frapper l'attention: *Ex Cod. qui / est penes Iac./ Sirm.* Martinov la remarqua, évidemment. On peut dire que c'est à partir de là que pour lui et de nombreux autres après lui, et pour trop longtemps, les choses commencèrent à se gâter.

Nous ne sommes pas ici pour entretenir un savant „suspense", d'ailleurs suranné. Disons sans délai que le „Codex qui est penes Iacobum Sirmondum" — et si Martinov avait feuilleté le reste du Duchesne 84 et le Duchesne 85, il aurait rencontré plusieurs fois cette note, le codex visé y étant plus d'une fois qualifié de *antiquus, vetus* ou *vetustus* et l'appartenance à Sirmond s'exprimant

une fois par *quem possidet Iac. Sirmondus* — est actuellement le *Vaticanus* latin 9668. On sait cela depuis une trentaine d'années. Nous n'avons pas à nous étendre sur ce codex dans son ensemble présent. Après l'abbaye bénédictine de Saint-Sauveur à Redon, en Bretagne, où il vit le jour au XIIe siècle, quelques-uns de ses détenteurs ou propriétaires furent: le jésuite français déjà nommé Jacques Sirmond (1559—1651), le Cardinal Angelo Mai (1782—1854), la Bibliothèque Vaticane. Le décrivant parmi les „codices Vaticani" dans son „Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae" de 1910, le Bollandiste Albert Poncelet observe: „Umore corruptus est codex, ut multis locis margines perierint et quaedam vix ac ne vix quidem legi possint" (p. 240). C'est le cas notamment du binion qui seul nous intéresse ici: quatre feuillets (7^rv^, 8^rv^, 9^rv^, 10^r^), qui dateraient, selon de bons connaisseurs, du début du XIIIe siècle et auraient été insérés après coup — et d'abord tout à la fin — dans le codex de Redon. Ce binion indépendant comprend les deux translations que nous avons déjà mentionnées: 1 — de la ligne 1 du fol. 7 à l'avant-dernière du fol. 8^v^ (= 4 pages de 34 lignes chacune): la „Legenda Italica"; 2 — de la dernière ligne du fol. 8^v^ à la ligne 16 du fol. 10^r^: la „Translatio de Roma in insula (sic) Piscarie". Toutes deux sans nom d'auteur.

Nous avons entendu le P. A. Poncelet nous dire: „umore corruptus", etc. Justement, une surprise attend le lecteur. Tandis que la dernière ligne du fol. 8^r^ se lit on ne peut plus facilement: *Multis itaque gratiarum actionibus prefato philosopho pro tanto beneficio redditis, consecraverunt,* on constate, une fois la page tournée, que la première moitié de la ligne supérieure du fol. 8^v^ est parfaitement illisible en raison de l'état du manuscrit; après quoi on devine le mot *necnon* (écrit en abrégé), et le reste de la ligne est tout à fait clair: *et ceteros eorum discipulos in presbiteros et diaconos.*

Habent sua fata libelli! On connaît cet adage, tiré du „Carmen heroicum" de Terentianus Maurus. On cite moins souvent le vers en entier: „Pro captu lectoris habent sua fata libelli." Que pouvait *capere* le malheureux *lector* Duchesne? Pas plus que nous aujourd'hui. Il en fut réduit à conjecturer. Au jugé, le contexte de la phrase lui suggéra de combler la fâcheuse lacune, de la manière suivante: *ipsum et Methodium in episcopos* — alors que le véritable texte de la „Legenda Italica" était, comme nous l'apprendra le Codex de Prague N. XXIII: *fratrem eius Methodium in sacerdotem* (ce dernier mot ne se comprenant bien qu'en regard du passage analogue de la Vie slavonne de Méthode: „et il conféra la prêtrise au bienheureux Méthode"). Si encore la plume de Duchesne avait quelque peu bronché, comme elle l'a fait par-ci par-là. Mais non: pas l'ombre d'une hésitation!

Et voilà, pour une bonne part, la raison qui fit que l'Occident tint si longtemps, si candidement, Cyrille pour un évêque: *ipsum et Methodium in episcopos*; les deux frères mis sur un pied d'égalité à la suite, pourrait-on dire, d'un „accident de terrain". Mais il est bien évident que Duchesne n'aurait pas risqué si hardiment cette conjecture, piège involontaire pour les lecteurs futurs, s'il ne s'y était cru autorisé par une certaine tradition, que nous avons effleurée.

Le plus fort, c'est que le savant Jacques Sirmond, qui transcrivit lui aussi cette même „Legenda Italica" sans connaître la transcription de Duchesne — si incroyable que paraisse cette assertion, on peut la prouver —, ne combla point la lacune autrement que Duchesne: *ipsum et Methodium in episcopos,* et lui aussi, *sans hésitation visible; tant sans doute devaient paraître contraignants* à l'un comme à l'autre et le contexte „textuel" immédiat et le contexte „psychologique" général.

Par là nous sommes ramenés à Martinov, que nous avons abandonné, au début de son aventure, en 1884. Quand il fut tombé en arrêt devant la note marginale du *Duchesne 84*: *Ex Cod. qui est penes Iac. Sirm.*, il se mit en quête et, intelligemment, consulta, à la Bibliothèque Natianale de Paris, un petit volume qui y est toujours: le „Catalogus manuscriptorum codicum Collegii Claromontani" (= le Collège de Clermont), sans nom d'auteur (mais de Dom François Clément), publié „Parisiis in Palatio, Apud Saugrain, sub Signo Bonae Fidei, M. DCC. LXIV". A la p. 171, sous la rubrique „Sancti Patres" Sirmond fut accroché par le n° DIV: „Codex chartaceus in-4°. Saeculo XVII° exaratus. Ibi continentur . . . 8°, „Translatio corporis S. Clementis martyris". Martinov fut tout ensemble persuadé (à tort) d'avoir affaire au „Cod. qui est penes Iac. Sirm." et découragé — puisqu'il s'agissait d'un manuscrit du XVIII[e] s. sur papier — de le poursuivre jusqu'à Cheltenham, dans la Collection Phillipps (n° 1717), où il savait qu'il reposait après être passé à La Haye, dans la Collection Meerman, n° 512 (aujourd'hui à la Staatsbibliotek de Berlin).

La diligence de Martinov ne se trouva donc point récompensée, ni sa „bona fides" . . . „coronata". Car comment aurait-il pu se douter que le codex qu'il cherchait vraiment, „l'original de celui de Sirmond" dont il disait à juste titre qu'il „devait être beaucoup plus ancien", se cachait un peu plus loin dans le *Catalogus* de 1764, p. 256—257, parmi les „Hagiographi", sous le n° DCLXVIII, avec la trop sommaire description que voici „Codex membranaceus in-4° . . . valde mutilus et lacer, partim saeculo XI°", partim XII° exaratus. Ibi continentur Sanctorum Vitae. . ." Malheureusement, les quelques lignes suivantes ne pouvaient apporter aucune indication utile à Martinov, qui n'a peut-être même pas eu l'attention attirée par ce n° 668 (l'actuel Vaticanus 9668, répétons-le), et en tout cas n'en souffle mot. Une certaine loi de la „vexation universelle" continuait de s'acharner avec, dirait-on, un malin plaisir, sur tout ce qui aurait pu contribuer à élucider le problème — ou le mystère — de l'épiscopat de Cyrille.

Encore ne faut-il rien exagérer. Car, à supposer que, poursuivant sa quête, Martinov eût ouvert l'ancien *Sirmond 504* (= la transcription de Sirmond) au fol. 64[v], ligne 15, avec, là aussi, la lecture *consecraverunt ipsum et Methodium in Episcopos*; à supposer même qu'il eût pu mettre la main sur l'ancien *Sirmond 668* (= le modèle et de Duchesne et de Sirmond), en quoi cela eût-il fondamentalement modifié le problème? Tout au plus aurait-on pu déduire qu'une part de conjecture entrait dans les reconstitutions textuelles des deux savants français. Encore leur accord parfait dans la reconstitution aurait-il pu malencontreusement accréditer l'idée que, de leur temps, au XVII[e] siècle, le passage capital n'était pas encore aussi illisible qu'il l'était devenu dans la suite par la détérioration progressive du manuscrit. Tels sont les aléas de l'Histoire; tel en est l'humour, pas toujours rose.

En attendant, le litige douloureux entre l'Orient et l'Occident pouvait se prolonger, chacun étant en droit de se réclamer, en toute bonne foi, de la „précellence" de sa propre tradition. Quelle figure faisaient là-dedans, malgré eux, les deux saints frères, apôtres et — jusqu'à un certain point — „martyrs" de l'unité dans la diversité, de la diversité dans l'unité? Habent sua fata libelli, habent sua fata codices!

Encore que l'un et l'autre aient dû, de leur vivant et après leur mort, s'accommoder d'un échec relatif. Echec qui les grandit après coup et qui a fait dire récemment à M. Heinz Löwe: „Selten hat sich in einem Menschenleben das momentane Scheitern so mit einer die Jahrhunderte überdauernden, das Gesicht der Welt prägenden Fernwirkung verbunden wie bei Kon-

stantin und Methodius" (Cyrill und Methodius zwischen Byzanz und Rom. Spoleto, 1983, p. 685).

* * *

C'est pourquoi, grâces soient rendues au manuscrit du Chapitre métropolitain de Prague qui nous a donné, fol. 149v, lignes 4—7, le texte original de la „Legenda Italica", non en opposition, mais en accord avec les deux Vies slavonnes: *Multis itaque gratiarum actionibus prefato philosopho pro tanto beneficio redditis, consecraverunt fratrem eius Methudium in sacerdotem, necnon et ceteros eorum discipulos in presbyteros et dyaconos.*

Grâces soient rendues au copiste inconnu, Hostislaus, qui l'a écrit au XIVe siècle.

Grâces à mon ami Paul Jeffrey Meyvaert, qui l'a découvert il y a trente ans sans le chercher vraiment (ici également on peut déplorer une certaine insuffisance de description dans le „Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapitoly pražské" (1922) d'Ant. Podlaha, qu'on ne saurait cependant trop remercier).

Grâces soient rendues aussi à deux chercheurs slaves récemment disparus. Le premier est le P. Michal Lacko, professeur à l'Institut pontifical d'études orientales, à Rome, décédé le 21 mars 1982. En 1956, dans l'organe de cet institut, il avait publié un court article, intitulé „L'épiscopat de Saint Cyrille dans le Codex Vaticanus Lat. 9668", où il montrait méritoirement, contre certains avis de „spécialistes" précédents, qu'„A notre avis, la lecture du manuscrit Vatican est. . . *sacerdote*[*m*]" et que „La lecture du manuscrit Vatican coïncide donc, à notre avis, avec celle du manuscrit de Prague" (Orientalia Christiana Periodica, t. 22, p. 388). Néanmoins, comme dans la vie rien n'est simple, le même savant en 1972, à propos d'une étude qui soulignait que toutes les plus anciennes représentations de Cyrille dans les églises slaves de l'Orient le dépeignent revêtu des insignes épiscopaux du rite oriental, donnait de ce phénomène l'explication suivante: „What then is the source for this iconographic form of portrayal? Obviously it must be well preserved oral tradition originating in Ochrid, a city where some of the most illustrious disciples of Sts. Cyril and Methodius lived, among them, St. Clement of Ochrid. He had most assuredly accompanied his two teachers on their journey to Rome in 867, and from his personal experience he knew all the events that had transpired there. This first-hand information became the substance of cherished tradition in Ochrid and readily spread throughout the Balkans and from there on to Kiev and Russia" ("Early Iconography of Sts. Cyril and Methodius in Slav Eastern Churches", dans „Slovak Studies", XII, p. 199). On perçoit là comme l'expression voilée d'une nostalgie de l'épiscopat de Cyrille, par ailleurs loyalement reconnu absent de la „Legenda Italica" ainsi que des Vies slavonnes.

Aussi préférons-nous et admirons-nous la logique et le bon sens, en cette matière, du second savant, disparu quelques semaines après le P. Lacko, le 1er mai 1982: votre regretté confrère Emil Georgiev qui, dans sa belle étude de 1939 sur „Die Italienische Legende", sut reconnaître la valeur historique de cette pièce latine — se ralliant somme toute aux vues des premiers Bollandistes, sans se laisser désemparer par l'apparente affirmation qu'elle contenait d'un sacre épiscopal de Cyrille à Rome. Il observe simplement, à ce sujet: „Nur die Italienische Legende teilt mit, daß Kyrill die Bischofsweihe empfangen habe. Zweifellos ist hier in die Legende eine falsche Nachricht eingedrungen. Diese falsche Nachricht läßt sich aber unschwer erklären" (p. 81). Et Georgiev explique cette anomalie en vertu de confusions qui ont

pu naturellement se produire dans l'esprit de Gaudéric, l'auteur présumé de la „Legenda Italica", écrivant quelque dix ans après le sacre de Méthode.

S'il est permis de se citer soi-même, à propos du „pseudo-épiscopat de Cyrille": . . . le chroniqueur dominicain Martin de Troppau (ou d'Oppavia, 1278) est le premier à avoir appelé Cyrille, par deux fois, *Moravorum episcopus,* en contradiction formelle avec les témoignages aussi concordants que bien informés des Vies slavonnes et de la Légende italique. La prééminence de celui qui a fini moine-prêtre et le retentissement de son action tout à la fois cultuelle et culturelle, joints à la circonstance que son aîné Méthode, appelé à une moindre célébrité, fut effectivement évêque, nous semblent suffire pour expliquer que des auteurs, ou des peintres, œuvrant deux siècles ou plus après les événements, aient cru pouvoir lui conférer le titre et les insignes de l'épiscopat"; „En gros, on pourrait dire que, dans la formule de Martin de Troppau: *Cirillus, Moravorum episcopus et pene omnium Sclavorum apostolus,* la qualité exprimée dans la seconde moitié a fini par entraîner le titre donné dans la première" (Analecta Bollandiana, 93, 1975, p. 267 et note 2).

En terminant cet exposé, je voudrais seulement souligner, sans que cela paraisse trop paradoxal, que Constantin-Cyrille, qui ne fut jamais — c'est bien clair — ordonné évêque, mérite cependant pleinement, en raison de l'étymologie du terme latin, le titre de *pontifex*: celui qui fabrique des *ponts,* qui jette des passerelles par-dessus les diversités légitimes et nécessaires des peuples et de leurs cultures, sur la base d'une unité plus fondamentale.

Ce n'est pas pour rien que le pape „slave" Jean-Paul II, qui, le 31 décembre 1980, a déclaré les saints Cyrille et Méthode „co-patrons de l'Europe" (avec S. Benoit), a dit d'eux un jour, qu'„ils sont un exemple éclatant de l'universalisme qui abat les barrières, qui éteint les haines" (reproduit dans le magazine „Missi", février 1985, p. 45).

Ce n'est pas pour rien non plus que, parlant plus particulièrement de Cyrille, comme nous aussi l'avons fait en cette année commémorative de la mort de Méthode, le Président du „Centre cyrillo-méthodien" de Sofia, M. Peter Dinekov, écrivait de son côté: „Ses contemporains voyaient tous en lui une personnalité extraordinaire et exceptionnelle, un des ces êtres d'élite qui apparaissent aux tournants de l'histoire des peuples, qui fraient des voies nouvelles et qui, forts de leur génie, impriment une impulsion au développement et n'appartiennent jamais à un seul peuple, parce qu'ils appartiennent à toute l'humanité" (ibidem, p. 50).

Bref, Cyrille et Méthode, *deux vrais pontifes,* qui n'ont pas encore, qui n'auront sans doute jamais, achevé leur tache!*

* Pour plus de détails sur les problèmes rencontrés en cours de route, on voudra bien se reporter, principalement, aux deux articles, complémentaires, publiés par Paul Meyvaert et Paul Devos dans les „Analecta Bollandiana", t. 73 (1955), p. 375—461, et 74 (1956), p. 189—240: „Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la „Légende Italique" résolues grâce à un document inédit" et „Autour de Léon d'Ostie et de sa „Translatio S. Clementis".

LE VOYAGE DE METHODE A CONSTANTINOPLE ET LE CULTE DE SAINT CLEMENT, PAPE ET MARTYRE, A BYZANCE

Tadeusz Wasilewski (Pologne)

Le voyage de l'archevêque Méthode à Constantinople appartient aux moments les plus énigmatiques et les plus contestés de la vie de ce grand apôtre du monde slave[1]. Tous ses biographes s'en étaient occupés, mais un article consacré exclusivement à ce voyage n'a été publié que par le savant tchèque Jaroslav Bidlo, il y a 90 ans[2]. L'unique source, mais absolument crédible, qui présente le séjour de Méthode à Constantinople est le chapitre XIII de la Vie de Méthode (dite grande). La paternité de cette œuvre est attribuée le plus souvent au disciple de Méthode, saint Clément d'Ohrid[3].

L'hagiographe a commencé son récit par la présentation de la colère de l'empereur (byzantin) contre Méthode: „Leur malice (des ennemis de Méthode) n'en avait pas encore assez. Car ils racontèrent que l'empereur lui en voulait à mort et que s'il pouvait l'atteindre, c'était fait de lui-même. . ."[4]

Les chercheurs qui se sont penchés sur la mission de Cyrille et Méthode n'essaient même pas d'expliquer pourquoi avant le voyage à Constantinople, conformément à la datation généralement reçue, quelque part avant 880 ou 883, vers 879—881, Méthode a subitement été frappé de la colère impériale. Un très grand changement était intervenu à Byzance en ce temps. Le patriarche Photius est de nouveau monté sur le trône patriarcal après la mort du patriarche Ignace en 877. Il n'avait pas, il est vrai, refusé l'obéissance à Rome, mais il restait en relation d'hostilité avec la papauté et les légats pontificaux envoyés à Byzance, surtout avec le cardinal Marino, le futur pape, emprisonné même pendant 30 jours à Constantinople. La légende d'un deuxième schisme de Photius sous le pontificat de Jean VIII est née au même IX[e] s.[5]

---

[1] Cf. les remarques de Dvornik, F. Les Slaves, Byzance et Rome au IX[e] siècle (cité plus loin: Les Slaves. . .). Paris, 1926, p. 271.

[2] Bidlo, J. Cesta Metodějova do Cařihradu. — Časopis Matice Moravské, 14, 1916, 35—54.

[3] La vie détaillée de Méthode. La dernière édition a été publiée dans: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов, Х. Кодов, С. 1973, с. 202.

[4] Traduction française de Dvornik, F. Les Slaves. . ., p. 271, à partir de l'édition de Pastrnek, F. Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda s rozborem a otiskom hlavnih pramenů. Praha, 1902; Vita s. Methodii, cap. 13, p. 234.

[5] Dvornik, F. The Photian Schism. History and Legend. Cambridge, 1948.

On saurait donc s'étonner que l'hostilité du patriarche Photius réinstallé sur le trône ait également touché l'archevêque Méthode. „Celui-ci semblait fermement attaché à Rome. Les papes Hadrien II et Jean VIII l'avaient comblé d'honneurs et ne lui avaient jamais refusé leur protection", constatait en 1926 František Dvornik[6]. L'inimitié de Photius et de l'empereur qui approuvait son comportement s'est exprimée le plus nettement par la désignation à la place de Méthode d'un archevêque grec, partisan de Photius, en la personne d'Agathon qui avait pris part en 879 au synode organisé par Photius à Constantinople. Dans les actes du synode, il a été cité après Saba et Antonin, archevêques d'Athènes et de Naupacte, et avant Lucain, archevêque de Dyrrachion[7].

Après la période d'hostilité de l'empereur pour Méthode, l'hagiographe toutefois n'a pas indiqué combien de temps elle avait duré, un changement subit s'est produit dans l'attitude de l'empereur. Citons un autre fragment du chapitre XIII de la Vie de Méthode dans la traduction de Dvornik: „Dieu miséricordieux ne voulut pas laisser son serviteur sous le coup d'un tel blâme, et il mit au cœur de l'empereur — car le cœur de l'empereur est toujours dans la main de Dieu — l'idée de lui envoyer une lettre. Révérend Père, je désire vivement te voir. Fais-nous donc ce plaisir et hâte-toi de venir, pour que nous te voyions pendant que tu es encore de ce monde et que nous recevions tes pierres. . ."[8]

Nous avons formulé la supposition que l'hostilité de l'empereur avait été suscitée par le patriarche Photius, d'où, à un certain moment, la conclusion découlerait que celui-ci avait perdu toute possibilité d'influer sur l'attitude de l'empereur. La réponse de savoir quand cela avait pu arriver peut fournir un autre élément de datation du voyage de Méthode à Constantinople.

Un complot auquel appartenait Jean Kourkouas, le domestique des Icanates, et, parmi les hiérarques de l'Eglise, le patriarche Photius lui-même et l'évêque Théodore Santabarénos, s'était noué contre Basile Ier, vers la fin de son règne[9]. Après la découverte du complot, Photius perdit le peu d'autorité qui lui restait, et fut remplacé en qualité d'homme de confiance auprès de l'empereur par Stylianos Zaoutzès, sous peu beau-père de l'empereur Léon VI[10]. Albert Vogt, se fondant sur la traduction de Pseudo-Siméon, supposait que le complot contre Basile Ier avait eu lieu „peut-être l'année qui précéda sa mort"[11], on ne peut toutefois exclure même l'année 883[12]. L'influence de Photius sur l'empereur s'était affaiblie plus tôt, sans quoi il n'aurait pas adhéré au complot. De toute façon, l'hostilité de Photius à l'égard de Méthode est une indication que l'empereur Basile Ier avait pu envoyer sa lettre en Moravie le plus tôt en 882 ou 883 — au temps où il s'était libéré de l'influence de Photius.

On est frappé par le fait que, dans la présentation du voyage et du séjour de Méthode à Constantinople, le rôle du patriarche Photius est presque entière-

[6] Dvornik, F. Les Slaves. . ., p. 271.

[7] Mansi, J. D. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florence, 1769, col, 373d. Déjà Le Quien. Oriens Christianus. 1, 1740, p. 105, 106, le prenait pour un évêque de la Moravie et attribuait à Photios l'intention d'incorporer ainsi la Moravie à son patriarcat. En revanche, Honigmann, E. Studies in Slavic Church History. 2. Un archevêque ignatien de Moravie. — Byzantion, 17, 1944—1945, 163—182, l'a identifié à l'archevêque Agathon, ambassadeur de Byzance en Allemagne en 873.

[8] Dvornik, F. Les Slaves. . ., p. 271.

[9] Jenkins, R. J. H. The Chronological Accuracy of the "Logothete" for the Years A. D. 867-913. — Dumbarton Oaks Papers, 19, 1965, p. 103 (cité plus loin DOP).

[10] Vogt, A. Basil Ier, empereur de Byzance (867—886) et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle. Paris, 1908, 153—157, 421.

[11] Symeon Magister. Ed. Bonn, cap. 22, p. 761; Vogt, A. Op. cit., p. 153; Jenkins, R. J. H. Op. cit.

[12] Jenkins, R. J. H. Op. cit., 101—102 a fixé à 883 la date de l'emprisonnement de Léon VI.

ment passé sous silence. L'hagiographe s'était borné à indiquer que le patriarche avait également raccompagné Méthode et lui avait fait ses adieux.

La date du voyage de Méthode est indiquée par la place du chapitre XIII dans la „lie de Méthode". L'hagiographe a situé le récit du voyage après la relation concernante „le prince païen, très puissant, se trouvant au pays des Vislans", et après une autre relation sur la guerre victorieuse menée par le prince de Moravie Svatopluc contre d'autres païens. La conquête de la terre des Vislans avait eu lieu dans les années 885—879[13], alors que la guerre suivante de Svatopluc avait été la guerre, victorieuse quoique très dure et longue, menée sur la Cisa et terminée vers 881[14]. Svatopluc avait ensuite envoyé vers cette „neophita gens" subjuguée Viching, consacré en 880 à Rome évêque de Nitra[15].

La seule source qui peut permettre de dater le voyage de Méthode à Constantinople est, de l'avis de nombreux chercheurs, la mention dans la lettre du pape Jean VIII, du 23 mars 881, adressée à Méthode en rapport avec l'affaire de Viching, sur le voyage qui attendait imminemment Méthode „cum deo duce reversus fueris"[16]. Nous ignorons cependant de quel voyage parlait le pape. Méthode avait pu entreprendre un voyage missionnaire vers cette „neophita gens", incluse par la suite dans le diocèse de Nitra de l'évêque Viching, et même plus au sud, dans les duchés de Kocel de Balaton et de Mutimir de Serbie.

Manquant d'indications directes, nous essaierons de définir la date du voyage en analysant les motifs qui avaient guidé la partie invitante — l'empereur Basile Ier, comme la partie acceptant l'invitation, l'archevêque Méthode.

L'empereur Basile Ier menait depuis environ 878, après avoir imposé sa domination aux tribus serbes de la Dalmatie, l'action de l'évangélisation des Slaves[17]. Selon les textes de Constantin VII Porphyrogénète, il avait envoyé ses représentants — basiliques, et des prêtres vers les tribus slaves de Dalmatie, qui avait baptisé tous ceux qui jusque là ne l'avaient pas été[18]. L'empereur Basile Ier recherchait de ce fait et prisait hautement les ecclésiastiques connaissant la langue slave. Quand, après la mort de l'archevêque Méthode, ses nombreux disciples, prêtres et diacres, accusés d'hérésie et vendus en esclavage aux Juifs, se furent trouvés à la foire aux esclaves à Venise, les ambassadeurs impériaux qui s'y trouvaient les avaient rachetés, car ils connaissaient l'intérêt porté par l'empereur aux missionnaires slaves, disciples de Méthode.

[13] Wasilewski, T. Wiślańska dynastia i jej zachlumskie państwo w IX—X w. — Pamiętnik Słowiański, 15, 1966, 23—61.

[14] Lowmiański, H. Początki Polski. Z dziejów Słowianów I tysiącleciu n. e. T. 4. Warszawa, 1970, 474—479.

[15] Cf. la lettre de l'archevêque de Salzbourg Theotmar et de ses suffragants au pape Jean IX, de l'an 900, Migne, J. P. Ed. Patrologia Latina. T. 131, col. 34—38; Marsina, R. Ed. Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. T. 1. Bratislavae, 1971, No 39, 32—35; Kadlec, J. Die sieben Suffragane des hl. Methodius in der Legende des sogenannten Christian Methodiana. — In: Beiträge zur Zeit und Persönlichkeit sowie zum Schicksal und Werk des hl. Method. Wien, 1976, 61—70.

[16] Monumenta Germaniae Historica (cité plus loin MGH). Epistolae, 7, p. 244, No 276. Bidlo, J. Op. cit. a reconnu ce texte comme une expression du consentement du pape Jean VIII au voyage de Méthode à Constantinople, renouant ainsi avec le point de vue exprimé plus tôt par Lapôtre, A. L'Europe et le Saint Siège à l'époque carolingienne. 1. Paris, 1895, 156—157.

[17] Dvornik, F. Les Slaves. . . , 222—223; Wasilewski, T. Bizancjum i Słowianie w IX w. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych. Warszawa, 1972, p. 201.

[18] Constantini Porphyrogeneti Vita Basilii imperatoris. — In: Theophanes Continuatus. Ed. Bonn, lib. 5, p. 291; De administrando imperio, cap. 29.

Après leur arrivée à Constantinople, l'empereur confirma leurs dignités ecclésiastiques, les affranchit et leur ordonna d'assumer les fonctions pastorales[19]. Ainsi connaissons-nous le principal motif de Basile Ier — le besoin d'obtenir la coopération et l'aide de Méthode dans la difficile mission d'évangélisation menée parmi les Slaves dalmatiens. Le deuxième motif, dont il sera plus amplement question plus bas, était le désir d'obtenir les reliques de saint Clément, pape et martyre, patron des missions menées parmi les Slaves, peut-être du fait de la construction, entreprise par l'empereur Basile Ier en 880 dans l'enceinte du Saint Palais et le complexe d'églises Nea Moni, d'une église sous l'invocation de saint Clément. Nous ignorons cependant quel saint Clément est devenu patron de la nouvelle église du palais, et ce n'est donc qu'une supposition[20].

Passons aux motifs qui avaient guidé la conduite de Méthode. Nous considérons que le principal motif était le désir d'obtenir la reconnaissance et l'appui de l'empereur, et de mettre fin à la situation qui s'était récemment produite, en 879, quand au concile de Photius à Constantinople s'était présenté le contre-candidat Agathon à la dignité d'archevêque de Moravie. Devant cette question fondamentale, la question soulevée par František Dvornik de la régulation du problème de l'appartenance ecclésiastique de la Pannonie du Sud et du duché de Serbie, avait une signification secondaire[21].

La reconnaisance et l'appui de Byzance étaient devenus absolument indespensables à Méthode après la mort de son protecteur, le pape Jean VIII, décédé le 15 décembre 882. C'est le cardinal Marin, connu pour son attitude intransigeante envers Photius et les Grecs, qui était monté sur le trône pontifical. Même les adversaires de Photius, les anciens ignaciens fidèles à Rome et à la papauté, tels que Méthode, ne pouvaient pas, en tant que Grecs, donc adversaires de „l'hérésie hiopatorienne" populaire à Rome sur la provenance du Saint Esprit du Père (Pater) et du Fils (Hios), et mettant en cause la domination de la langue latine dans l'église, jouir de l'appui du nouveau pape.

La grande importance attachée par Méthode à ce voyage trouve confirmation dans les reliques qu'il a emportées avec lui pour les offrir à l'empereur — les plus précieuses qu'il possédât. C'étaient la tête et le bras, ou peut-être seulement leurs parties, de saint Clément, pape et martyre, le principal patron de sa mission et de l'Eglise morave[22].

Nous considérons de ce fait que Méthode était parti pour Constantinople après la mort de son protecteur, le pape Jean VIII, dans l'été de 883. Nous devons exclure la datation ultérieure, son hagiographe ayant signalé qu'après son retour de ce voyage, depuis le mois de mars jusqu'au 26 octobre, donc en 884, Méthode avait effectué l'immense travail de traduction de presque tout l'Ancien Testament. Il avait également traduit le Nomocanon et le Patericon[23] (les textes des Pères de l'église). Cela avait été un des motifs du voyage, car c'est surtout à Constantinople que Méthode pouvai trouver les originaux grecs appropriés et actuels.

---

[19] Vita Naum. — In: Иванов, Й. Български старини из Македания. С., 1908, 51—58; cf. Dvornik, F. Les Slaves. . . , 298—299.

[20] L'église de Nea Moni a été consacrée vers 880, de ce fait, les églises voisines, plus petites, ont été construites après cette date. Vogt, A. Op. cit., p. 398, n. 4, a fixé la date de la consécration de Nea Moni au 1 mai 880; cf. Jenkins, R. J. H., C. A. Mango. The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius. — DOP, 9-10, 1955-1956, p. 125, n. 1.

[21] Dvornik, F. Les Slaves. . . , 274—281; Byzantine missions among the Slaves. SS Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick-N. J., 1970, p. 171. . .

[22] Cf. la n. 29.

[23] Vie de Méthode, chap. XV.

La datation du voyage de Méthode à Constantinople que nous proposons — 883 — constitue un retour aux anciennes fixations de Goetz, Jagić, Pastrnek et Potkański[24].

Citons encore une fois l'hagiographe décrivant le voyage de Méthode: „Et comme il s'y rendit de suite, l'empereur le reçut avec beaucoup d'honneur et de joie. Et après avoir approuvé sa doctrine, il retint parmi ses disciples un prêtre et un diacre avec leurs livres. Et il fit toutes ses volontés sans lui rien refuser. Et après l'avoir embrassé et lui avoir remis des présents, il l'accompagna de nouveau solennellement jusqu'à son siège, comme aussi le patriarche."[25]

Ainsi apprenons-nous que Méthode était tout de suite („abje") parti en route, nous ignorons seulement le chemin qu'il avait choisi. De la relation de ce voyage aux travaux missionnaires entrepris à la recommandation de l'empereur parmi les Slaves de Dalmatie, découle la conclusion que du moins dans un sens Méthode avait choisi le chemin passant par la Dalmatie, puis par la mer, ou de Dyrrachion via Egnatia à Thessalonique[26].

Arrivé à Constantinople, il a obtenu de l'empereur une chose d'une extrême importance pour lui — l'approbation, comme le dit son hagiographe, pour sa doctrine prévoyant le bilinguisme non seulement de la doctrine enseignée à l'Eglise, mais aussi de la liturgie — „cesar' . . . učenije jego pochval' ". Cela s'est traduit par l'autorisation de la pratiquer dans une des églises de Constantinople. A cette fin l'empereur retint parmi ses disciples un prêtre et un diacre avec leurs livres. Quand Méthode reprit le chemin du retour, l'empereur et le patriarche l'accompagnèrent jusqu'aux frontières de la ville de Constantinople, car c'est bien ainsi qu'il faut interpréter le passage correspondant du chapitre XIII de la „Vie de Méthode". Plusieurs suppositions ont été avancées sur ces deux disciples de Méthode qui devaient appartenir à ses proches collaborateurs, puisqu'ils l'avaient accompagné dans la capitale de Byzance. Se fondant sur Constantin, évêque de Preslav au déclin du IXe s., devenu un écrivain connu et traducteur de livres en langue slave, qui avait déclaré de Méthode, E. Georgiev l'avait identifié au prêtre, laissé par Méthode à Constantinople[27]. En 1972 déjà nous avions formulé la supposition que Constantin de Preslav était devenu disciple de Méthode au résultat de contacts directs entre les Eglises bulgare et morave, noués du vivant de Méthode[28]. Ainsi, rejetant l'hypothèse de Georgiev, il conviendra de constater que l'identité du „pope" comme du „diacre" laissés à Constantinople reste inconnue.

Nous avons déjà remarqué que la création d'un centre propageant la doctrine de Cyrille et Méthode à Constantinople était conforme aux intérêts vitaux non seulement de Méthode, mais aussi de l'empereur Basile Ier lui-même.

Méthode avait laissé dans l'Eglise slave en voie de constitution non seulement ses ecclésiastiques avec les livres, mais aussi les reliques du principal patron de sa mission, saint Clément de Rome, pape et martyr.

Nous sommes informés sur ces reliques par le recueil de textes de P. Riant, intitulé: „Exuviae sacrae constantinopolitanae. Fasciculi documentum minorum

---

[24] Götz, L. K. Geschichte der Slavenapostel Konstantinus (Kyrillus) und Methodius. Gotha, 1897, p. 223; Jagić, V. Enstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913, p. 73; Pastrnek, F. Op. cit., p. 118.; Potkański, K. Konstantyn i Metodyusz. Kraków, 1905, p. 115.

[25] Dvornik, F. Les Slaves. . . . p. 271.

[26] Jirecek, C. Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters. 1. Wien, 1901, 48—91.

[27] Георгиев, Е. Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури. С., 1956, с. 254; Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, с. 61.

[28] Wasilewski, T. Bizancjum i Słowianie. . . , 167—168.

ad Byzantina lipsana in Occidentum saeculo XIII translata spectantium. . .", paru en deux volumes à Genève en 1877 et 1878, et jusque là non utilisé dans les recherches cyrillo-méthodiennes. Nous y trouvons une reproduction de l'opuscule élaboré au XIII[e] s. par Rostang, un moine de Cluny, intitulé „Exceptio capitis S. Clementis". Rostang de Cluny est uniquement l'auteur du préambule qui contient un abrégé de l'histoire des croisades, après quoi le témoignage dicté par Dalmase de Sercey, le chevalier qui, avec l'aide de Ponce de Bussère, son compagnon, a trouvé et recueilli aux environs de Constantinople, dans le monastère de Marie Périblepte, le chef de saint Clément et l'a rapporté à Cluny en 1206, y vient[29].

L'opuscule devait servir de preuve que la relique rapportée était authentique et digne de culte. Il donne cependant très peu de détails et de faits, n'identifie même pas de plus près ce saint Clément. Seul „Hymnus Cluniacensis in festo Translationis capitis S. Clementis papae et martyris d. XXVII iul(ii)", figurant dans le même manuscrit de Rostang et dont celui-ci avait sans doute été l'auteur, constate nettement que c'était le chef de saint Clément, pape et martyre, dont la translation à Cluny était solennellement célibrée le 27 juillet[30].

Les chevaliers Dalmace de Sercey et Ponce de Bussère n'avaient pas réussi à obtenir sur leurs reliques d'informations concrètes de la part des moines grecs hostiles et, de ce fait, leurs principaux informateurs avaient été un certain Moïse, ancien chanoine et gardien du Tombeau du Christ à Jérusalem, séjournant depuis 15 ans à Constantinople, et, plus tôt, Marcellus „Territorii Cabilonensis indigena"[31]. Rostang avait tout d'alord constaté que le chevalier Dalmace „caput audierat a quodam imperatore a mari Constantinopolim esse translatum, et in loco celebriori reposuisse"[32], puis avait rapporté la déposition de Moïse qui „de corpore beati Clementis in eadem civitate delatum audisset. . . caput beati Clementis a quodam imperatore longe ante Constantinopolim deportatum, sed ubi repositum fuerit, se mescire respondit"[33].

Ainsi apprenons-nous qu'il y avait, longtemps de cela, un certain empereur qui avait fait venir d'outre-mer les reliques de saint Clément et les avait déposés en un „locus celebrior" non défini de plus près. Elles se trouvaient depuis peu de temps au monastère de Sainte-Marie Périblepte, d'où la tête de seint Clément avait été enlevée[34]. Cette situation répond parfaitement aux circonstances du voyage à Constantinople de l'archevêque Méthode, venu avec les reliques à l'appel de l'empereur et qui, de ce fait, étaient effectivement „a quodam imperatore longe ante Constantinopolim deportatum".

Nous ne connaissons non plus le lieu où étaient déposées les autres reliques de saint Clément, pape et martyre, emportées de Constantinople après 1204.

C'était surtout „brachium Clementis pape", transporté par Conrad, évêque de Halberstadt, de Constantinople et déposé en sa cathédrale[35]. „Due dimidie

[29] R i a n t, P. Exuviae sacrae constantinopolitanae. — Fasciculus documentorum minorum, ad byzantina lipsana in Occidentem saeculo XIII[o] translata spectantiam et historiam quarti belli sacri imperiique gallo-graeci illustrantium. 1. Genevae, 1877, mense sept., XCIV—XCV.

[30] Ibidem. 2. Genevae, 1878, mense maji, p. 46, 296; cf. A n d r e a s d e S a u s s a y s. Martyrologium gallicanum. Paris, 1638, 1, p. 992; Acta Sanctorum, Julii VI, 352.

[31] Ibidem. T. 1, p. 134, 138.

[32] Ibidem. T. 1, p. 133.

[33] Sur ce monastère voir J a n i n, R. Le monastère de la Théotocos Péribleptos à Constantinople. — Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine, 26, 1945, 192—201.

[34] R i a n t, P. Op. cit. T. 1, p. 138.

[35] Anonymi Halberstadensis De peregrinatione in Greciam et adventu reliquias de Grecia libellus. — In: R i a n t, P. Op. cit. T. 1, p. 21.

coste sancti Clementis papae et martyris" avaient été offertes en 1205 par Lambert, aumônier de l'empereur Baudouin Ier au Monastère de Saint-Jean des Vignes près de Soissons[36]. De ce fait, les reliques „de sancto Clementis", offertes par l'évêque de Soissons Nivelo de Chrisiaco à Helvidia, abesse de Sainte-Marie du lieu, appartenaient sans doute au même saint Clément[37]. D'autres reliques emportées après 1204 de Byzance par les Latins, telles que „capitum sancti Clementis" offert en 1247 par l'empereur Baudouin II au roi Louis IX et déposé dans la Sainte-Chapelle à Paris[38], ainsi que les reliques „de parte teste capitis beati Clementis", offertes en 1237 par Werner, archevêque de Thessalonique „abbati et conventui Aquicinctinis"[39] appartenaient aux autres saints Clément honcrés à Byzance, surtout à Clément d'Ancyre, évêque et martyre du IVe s.

Nous touchons à la fin de l'histoire du voyage de Méthode à Constantinople. Reste encore à fixer, du moins hypothétiquement, l'église choisie par l'empereur Basile Ier pour y déposer les reliques offertes de saint Clément, pape et martyre, et où il avait installé les disciples de Méthode, prêtre et diacre, retenus à Constantinople pour qu'ils attestent la reconnaissance de la doctrine de Méthode et le soutien que lui avait accordé l'empereur.

Nous considérons que les raisons les plus nombreuses parlent en faveur de l'église fondée par l'empereur Basile Ier en l'honneur du martyre Clément dans le complexe d'églises Nea Moni dans l'enceinte des palais à Constantinople[40]. La principale église du complexe Nea Moni avait été consacrée le 1er mai 880[41]. La construction de l'église dédiée à saint Clément coïncide assez exactement avec la date du voyage de l'archevêque Méthode à Constantinople. Il serait difficile de supposer que c'était un concours de circonstances fortuit. De ce fait, le martyre Clément, auquel l'empereur Basile Ier avait dédié l'un des églises du palais construites en ce temps, était le pape Clément, patron de la mission slave, et non pas Clément d'Ancyre, martyre du IVe s.

Le point de vue, déjà exprimé par Du Cange, puis par Rodolfo Janin[42], que l'église était dédiée depuis sa fondation à ce dernier martyre, se fonde sur le témoignage de Jean Mésarités du début du XIIIe s., contenu dans sa description de la révolution de palais à Constantinople en 1200, disant que dans cette église étaient déposées les reliques de deux martyres d'Ancyre du IVe s., Clément et Agathangelos[43]. Le martyre d'Ancyre ne pouvait cependant être qu'Agathangelos et saint Clément cité avec lui pouvait justement être pour cette raison confondu avec Clément d'Ancyre. Il pouvait aussi y avoir dans l'espace de près de trois cents ans séparant la fin du IXe s. de la fin du XIIe s. un échange de reliques, car les reliques de saint Clément, pape et martyre, avaient pu être transférées par l'empereur Roman III Argyre dans le magnifique monastère de Sainte-Marie Périblepte, fondé par lui, où les chevaliers

---

[36] Ibidem, 61—62.
[37] Ibidem, 67—68, 190.
[38] Ibidem. T. 2, p. 135, 256—257.
[39] Ibidem. T. 1, p. 124.
[40] Constantini Porphyrogeneti Vita Basilii imperatoris. — In: Theophanus Continuatus, lib. 5, p. 330, 4—8; Joannis Scylicae Synopsis historiarum, rec. Thurn, J. Berolini et Novi Eboraci, 1973, p. 164, 74—77.
[41] Vogt, A. Op. cit., p. 398; c. aussi la n. 20.
[42] Janin, R. La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. T. 3. Les églises et les monastères. Paris, 1953, p. 227.
[43] Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos. Heisenberg, A. Ed. — Programm des k. alt. Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1906—1907. Würzburg, 1907, 19—49; cf. Gabler, F. Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel. Graz, 1958, 267—316. Ces deux publications ne sont pas à ma disposition.

de la Quatrième croisade les avaient trouvées. Un des successeurs de l'empereur Roman III pouvait également le faire au XIIe s., surtout que l'église Saint-Clément tombait en ce temps de toute évidence en ruine et avait cessé de fonctionner en tant que sanctuaire au XIIIe—XIVe s.

Résumant notre propos, nous constatons que l'archevêque Méthode était parti pour Constantinople dans l'été de 883 à l'appel de l'empereur Basile Ier qui lui avait demandé de l'aider dans les travaux missionnaires parmi les Slaves byzantins et de lui offrir les reliques de saint Clément pour l'église en voie de construction où le slave devait être employé comme langue liturgique. Méthode pour sa part désirait mettre fin à l'hostilité ouverte qui régnait entre lui et Byzance depuis le commencement du deuxième patriarcat de Photius et la désignation par celui-ci de l'archevêque de la Moravie. Il tendait même à obtenir le soutien de l'empereur dans la situation où, après la mort du pape Jean VIII, au trone pontifical, c'était le pape Marin, hostile envers lui, qui avait accédé.

Dans un sens, au moins, probablement à Constantinople, Méthode avait emprunté le chemin dalmate. Il avait apporté avec lui et offert à l'empereur les reliques de saint Clément, pape et martyre. Quand il prenait le chemin du retour, l'empereur et le patriarche l'avaient accompagné jusqu'aux frontières de la ville de Constantinople. De retour, Méthode s'était mis à traduire les livres apportés de Constantinople, la Bible, le Nomocanon et le Patericon.

ВЕЛИКАЯ МОРАВИЯ И КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ МИССИЯ

Йозеф Поулик (Чехословакия)

В последней трети восемнадцатого века чешский историк Гелазиус Добнер написал „Критический трактат о границах Старой Моравии или Великоморавской державы“[1]. С тех пор это могущественное западнославянское государство, называемое византийским императором Константином Багрянородным „Великая Моравия“, становится предметом изучения чешских, словацких, а также других славянских и неславянских историков и славяноведов. Именно так в течение двух последних столетий были созданы многочисленные труды — не только научные, но и такие, где научное познание уступает на задний план перед романтизмом и односторонним подходом к данной исторической проблематике. Были изданы публикации и напечатаны статьи, в которых зачастую и в различных аспектах немаловажное внимание уделялось Кирилло-Мефодиевской миссии.

Об исторической судьбе могучего западного соседа франкского государства и его церковной иерархии, его контакте с Римом и Византией свидетельствуют прежде всего письменные источники на латинском, старославянском, греческом, арабском и еврейском языках. Большинство памятников способствует решению вопросов политической и культурной истории Великой Моравии[2]. Однако ни в одном из них не говорится о том как жили славяне центральной области этого государства, какие постройки у них были, что растили на полях, что производили и какой был уровень промысла, какая в то время была природная среда и т. д. Например, в житии Мефодия рассказывается о том, что князь Святополк принял Мефодия съ вьсѣми моравлѧны и пороучи немоу вьсѧ цр(ь)к(ъ)ви и стрижьникы въ вьсѣхъ градѣхъ[3].

[1] D o b n e r, G. Kritische Abhandlung von den Grenzen Altmährens oder des großmährischen Reiches im neunten Jhrt. — In: Borns Abh. einer Privatgesell. VI.

[2] H a v l í k, L. Velká Morava a středoevropští Slované (Great Moraviа and the Slavs of Central Europe). Praha, 1964; H á v l í k, L. Morava v. 9.—10. století (Moravia in the 9th and 10th Centuries). — In: Studie Čs. akademie věd, 7, Praha, 1978; H á v l í k, L. Velká Morava. Praha, 1985, 187—301; Г а в л и к, Л. Государство и держава мораван. — В: Великая Моравия, ее историческое и культурное значение, М., 1985, 96—107; Р а т к о ш, П. Великая Моравия — территория и общество. — Там же 84—95; G r a u s, Fr. L'Empire de la Grande Moravie, sa situation dans l'Europe de l'époque et sa structure intérieure. — In: Das grossmährische Reich. Praha, 1966, 133—219.

[3] Житие Мефодия. — Magnae Moraviae Fontes Historici (далее — MMFH). II. Brno, 1967, p. 154.

Однако как выглядели эти замки, их организация и отношение правителей и княжества к широким земледельческим массам — об этом мы не можем прочесть ничего. Поэтому не является случайностью тот факт, что уже с самого начала XX в. решение данных вопросов интересует археологов. Они начинают проводить обширные изыскания только лишь после исторических событий 1948 г. на территории первоначальных великоморавских центров и городищ[4].

Великая Моравия не возникла в славянской среде на севере неожиданно, она являлась результатом продолжительного социально-экономического развития. Ее корни тянутся вплоть до первой половины VI в., времени, к которому археологи относят найденные в Моравии и в Западной Словакии поселение и поле урновых могильников с культурой пражского типа. Эта культура, находки которой появляются на Западной Украине, севернее Карпат, в Южной Польше, на юге Германской Демократической Республики и на территории Чехословакии, в кругах специалистов принимается учеными европейского Востока и Запада за славянскую[5].

Для решения вопросов социально-экономического развития земледельческого населения и дальнейшего развития его первоначальной материальной культуры пражского типа до сих пор неизвестны письменные источники вплоть до начала IX в. Исключением является сведение франкского летописца Фредегара с первой половины VII в.[6].

О Само и его т. наз. „держава или государство" существует обширная литература. Много усилий приложили исследователи для локализации центральной области „королевства" Само, которое ищут в Южной Моравии, а в последние годы — в окрестностях Братиславы[7]. Сюда некоторые историки локализуют Вогастисбург, у которого славяне под предводительством Само в 631 г. наголову разбили войска франкского короля Дагоберта. Вогастисбург, являвшийся в то время славянским замком, поиски которого велись в Западной Чехии и в Баварии, до сих пор не найден[8]. Что касается Южной

---

[4] Poulík, J. The latest archaeological discoveries from the period of the Great Moravian Empire. — In: Historica, I, Praha, 1959, 7—70. Поулик, Й. Вклад чехословацкой археологии в изучение истории Великой Моравии. — В: Великая Моравия, ее историческое и культурное значение, 28—49; Бялекова, Д. Развитие форм поселений в Великой Моравии. — Там же, 108—125. Руттка и, С. Войско и вооружение в великоморавский период. — Там же, 143—160. Poulík, J., B. Chropovský, Z., Klanica, A. Ruttkay. — In: Velká Morava. Praha, 1985, 9—185.

[5] Borkovský, I. Staroslovanská keramika ve střední Evropě. (Die altslawische Keramik in Mitteleuropa). Praha, 1940. Русанова, Й. П. О ранней дате памятников пражского типа. — В: Славянские древности 6—9 вв. М., 1973; Godłowski, K. Das Aufhören der germanischen Kulturen an der mittleren Donau und das Problem des Vordringens der Slawen. — In: Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert. Wien, 1980, 225—232; Zeman, J. Zu den chronologischen Fragen der ältesten slawischen Besiedlung im Bereich der Tschechoslowakei. — In: Archeologické rozhledy, 18, Praha, 1966, 157—189. Zeman, J. K problematice časné slovanské kultury ve střední Evropě. — In: Památky archeologicke, Praha, LXX, 1979, 113—130. Chropovský, B. Včasnoslovanský a predvelkomoravský vývoj na území Československa. — In: Velká Morava. Praha, 1985, 81—92.

[6] Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus, ed. Krusch. (Monumenta Germaniae historica, Scriptores Merovingicarum, II) Hannover, 1888; MMFH. I. Brno, 1966, 19—27.

[7] Kučera, M. Typológia včasnostredovekého štátu na strednom Dunaju. — In: Československý časopis historický. Praha, XXVII, 1979, 856—863.

[8] Labuda, G. Pierwse państwo słowianskie, państwo Samóva. Poznań, 1949; Avenarius, A. K otázce polohy a vzniku Samovej ríše. — In: Historický časopis (Bratislava), 1968, 177—200. Chropovský, B. Velká Morava. Praha, 1985, 95—97. Fredegarii Chronicon, IV, 68. — In: MMFH, I, 23; Grünwald, R. Wogastisburg. — Vznik a počátky Slovanů. II. Praha, 1958, 99—120. Jacob, H. Wogastisburg und das Oppidum Berleich. — Die Welt der Slawen. München, CXVIII, 1, (N. F. VII, 1), 1983, 171—191.

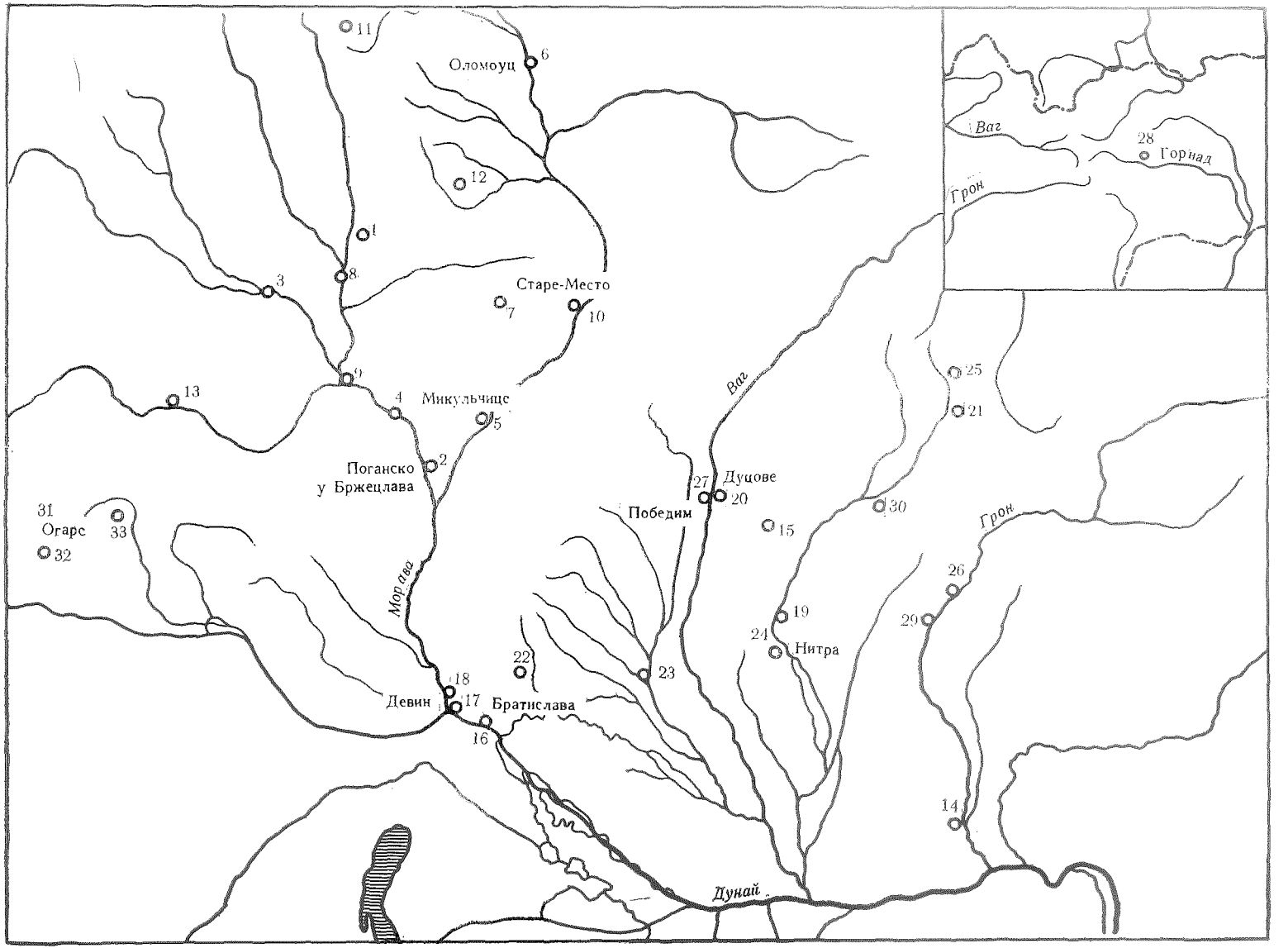
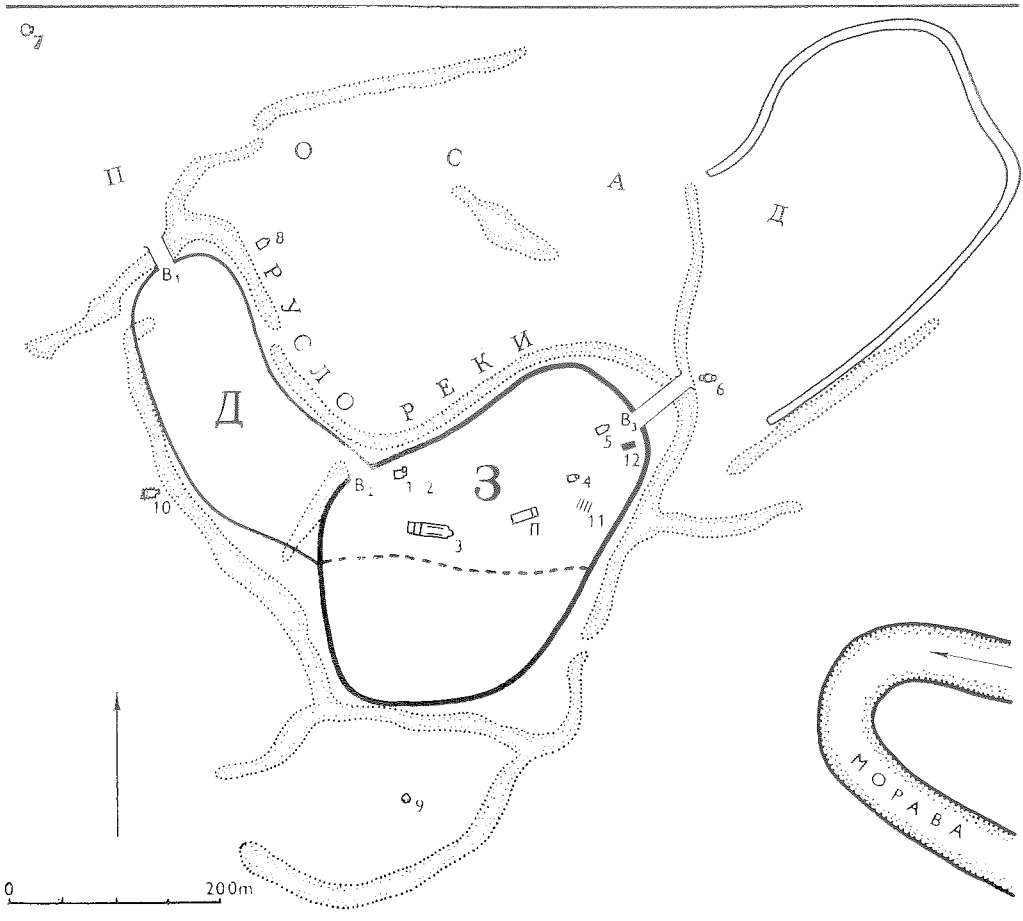


Рис. 1. Славянские укрепленные центры и городища, IX в.



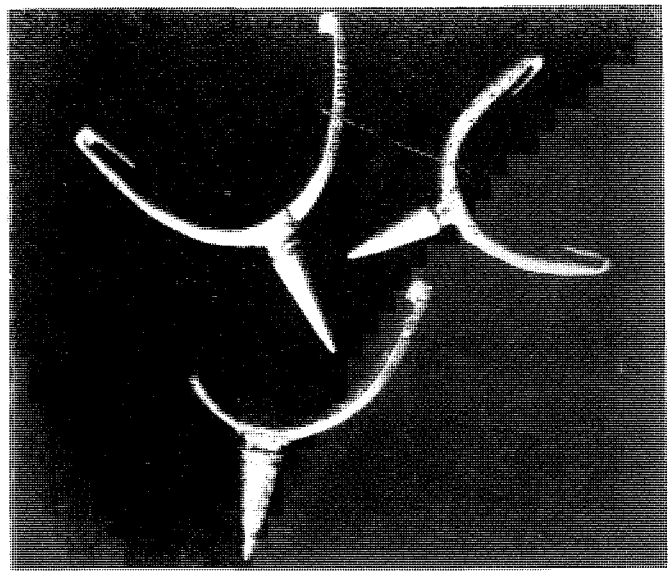


Рис. 2. Микульчице в VIII—IX вв. *З* — замок; *Д* — детинец; $В_1$, $В_2$ — ворота и остатки моста; П — палата; 1—12 — храмы

Рис. 3. Микульчице. Распространение шпор с крючками

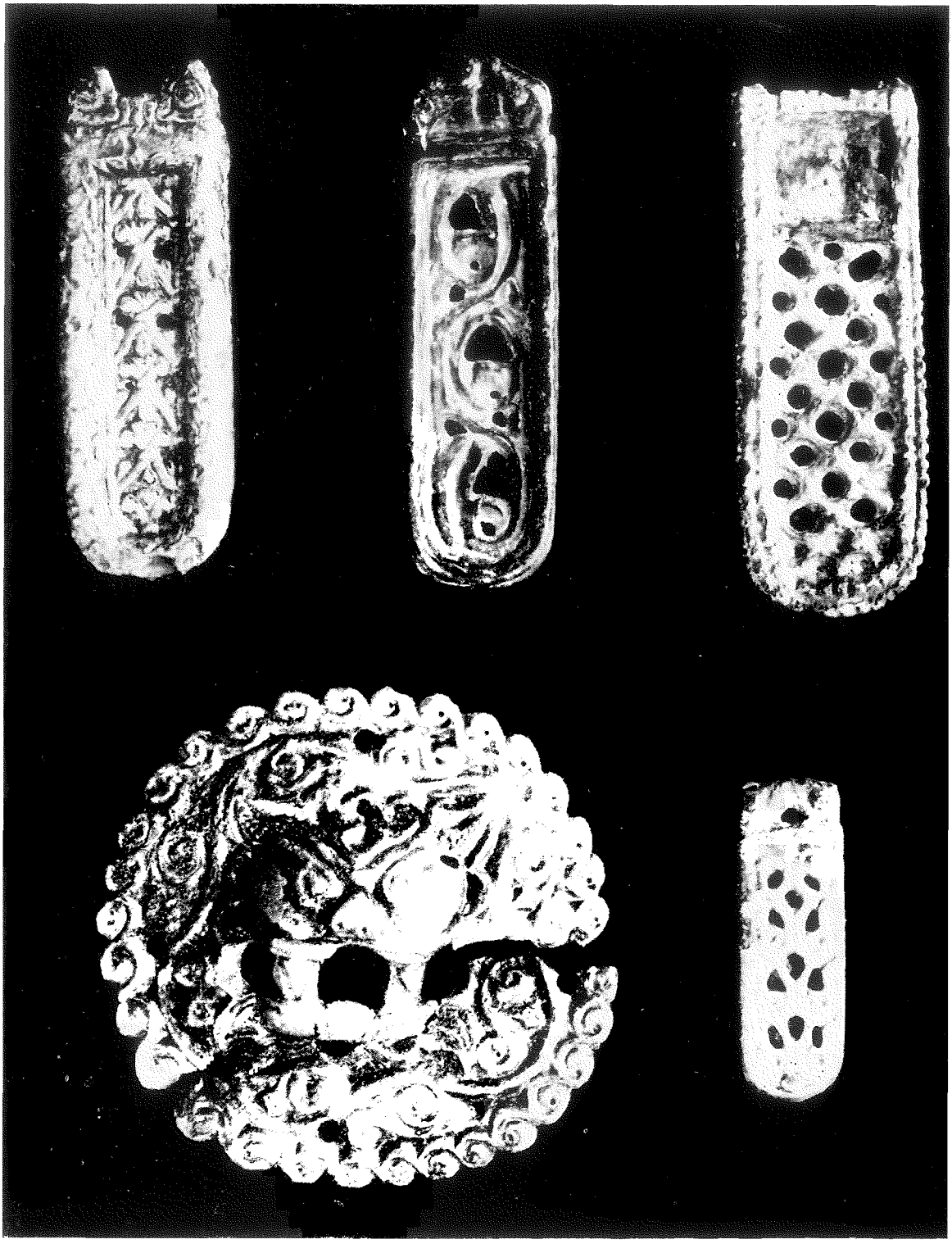


Рис. 4. Микульчице. Литые бронзовые украшения для ояса, VIII в. Действ размер

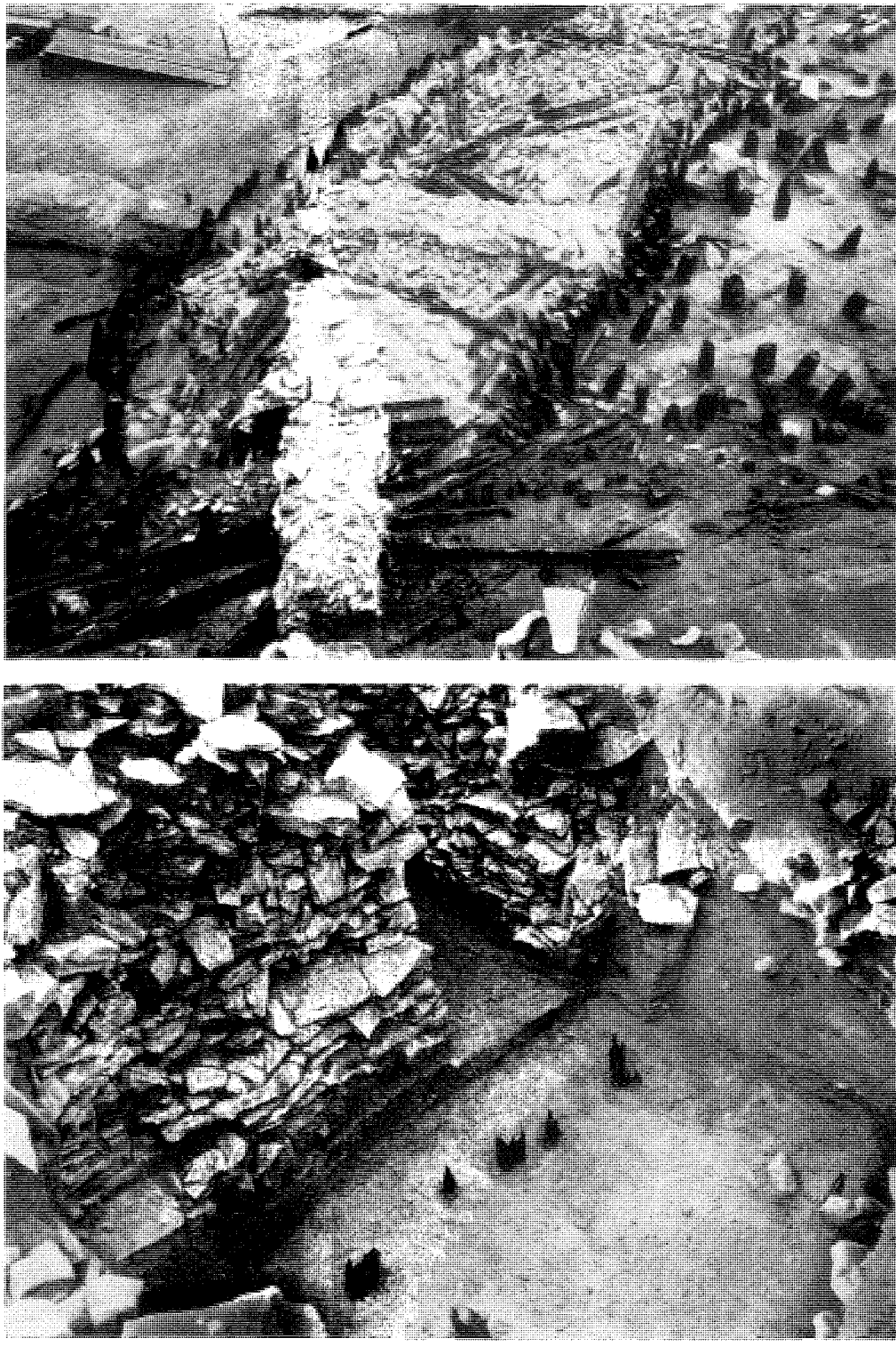


Рис. 5. Микульчице. Внешняя каменная стена фортификации замка (наверху) и крепостные сооружения вблизи ворот

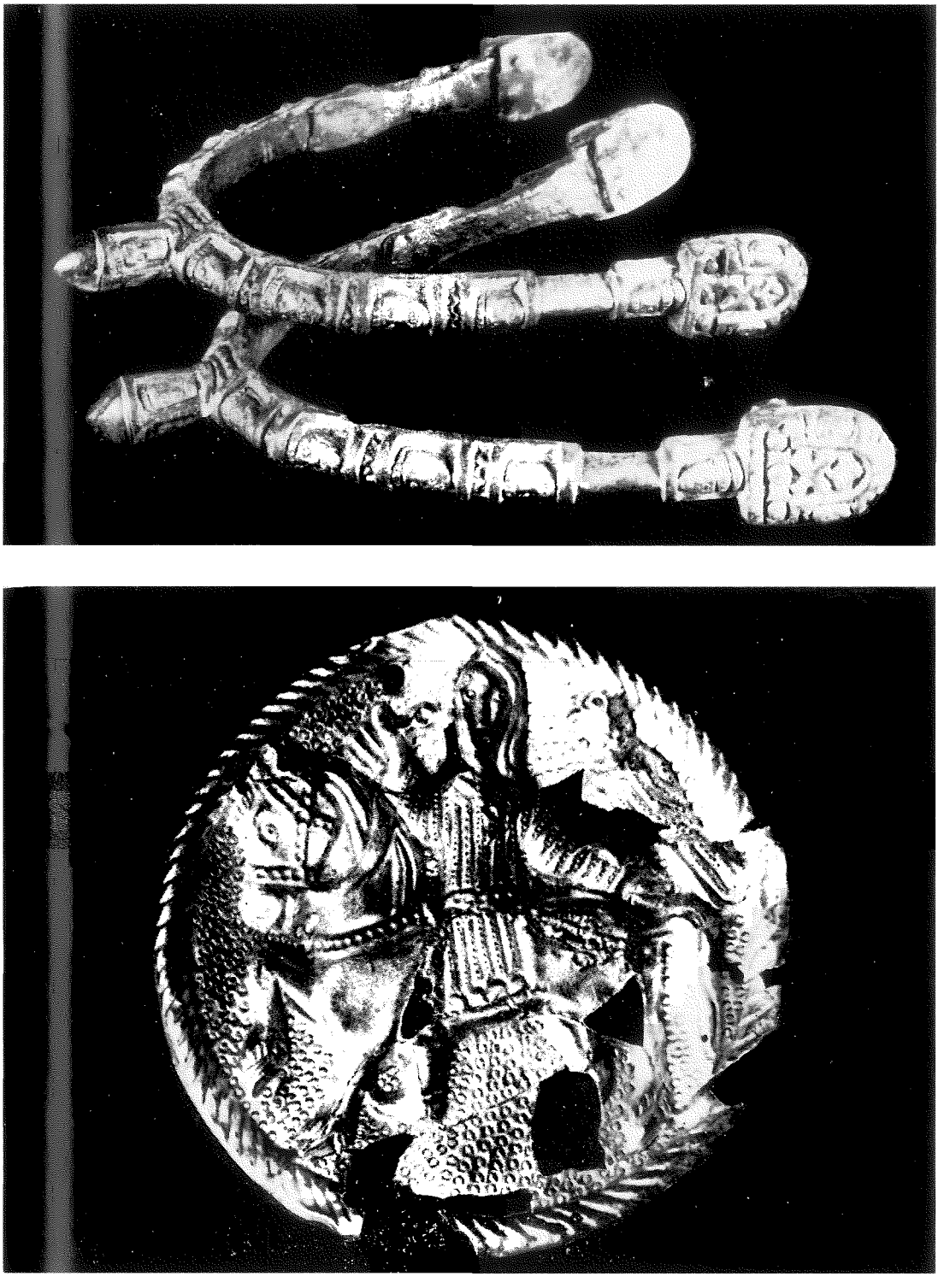


Рис. 6. Бронзовые позолоченые шпоры, погр. 44, Микульчице. Чеканное из листового серебра украшение с изображением сокольника, погр. Старе Место — Шпитальки. Действ. размер 4 см



Рис. 7. Деревянное ведро с железной оковкой. Микульчице. Высота — 24 см



Рис. 8. Позолоченые наконечники поясных наборов. Микульчице (наверху, погр. 240, действ. размер 6,4 см, внизу погр. 100, действ. длина 5,9 см) IX в.

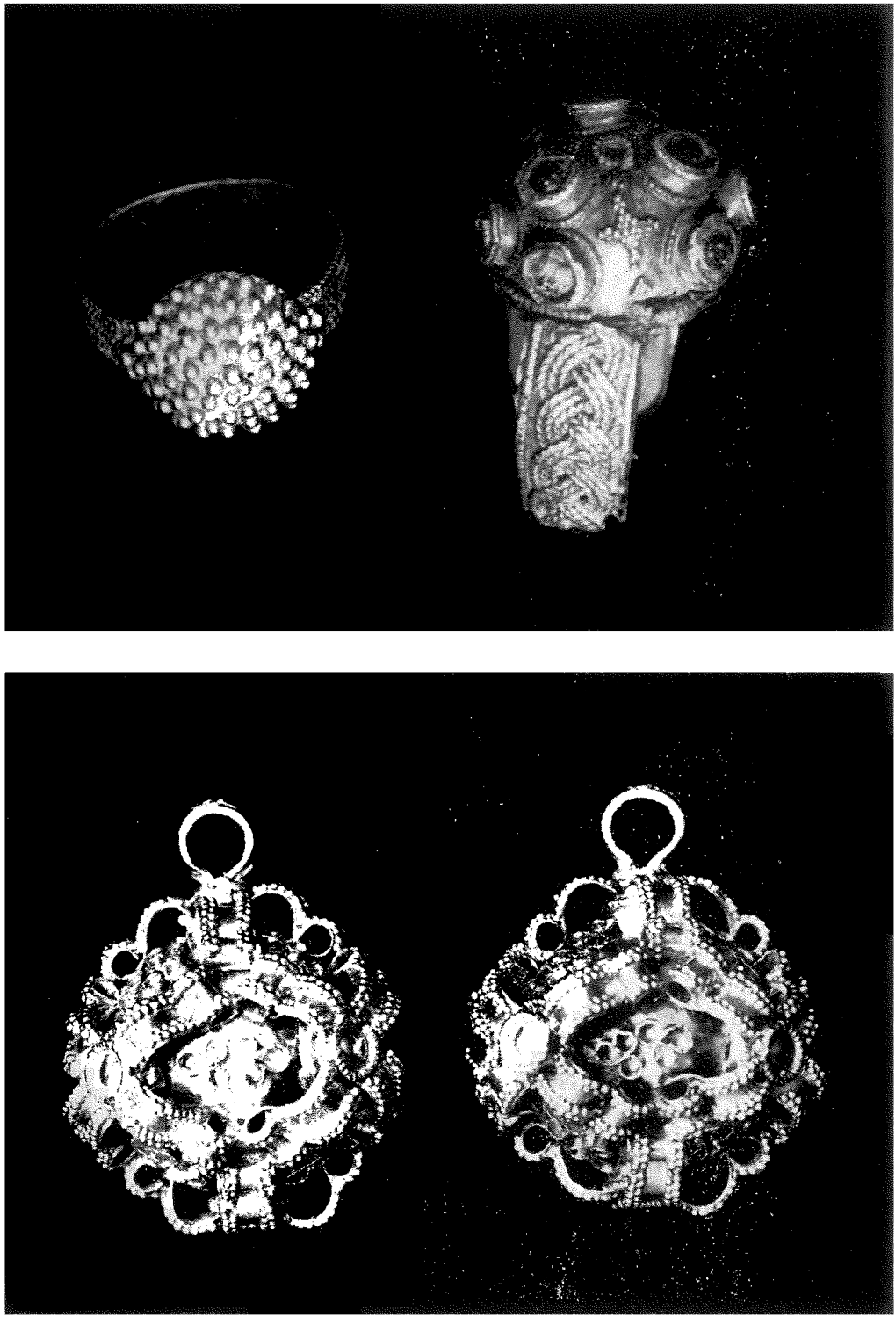


Рис. 9. Серебряные перстни и золотые пуговицы („гомбики“). Микульчице, погр. 440, величина 2,64 см, вторая половина IX в.

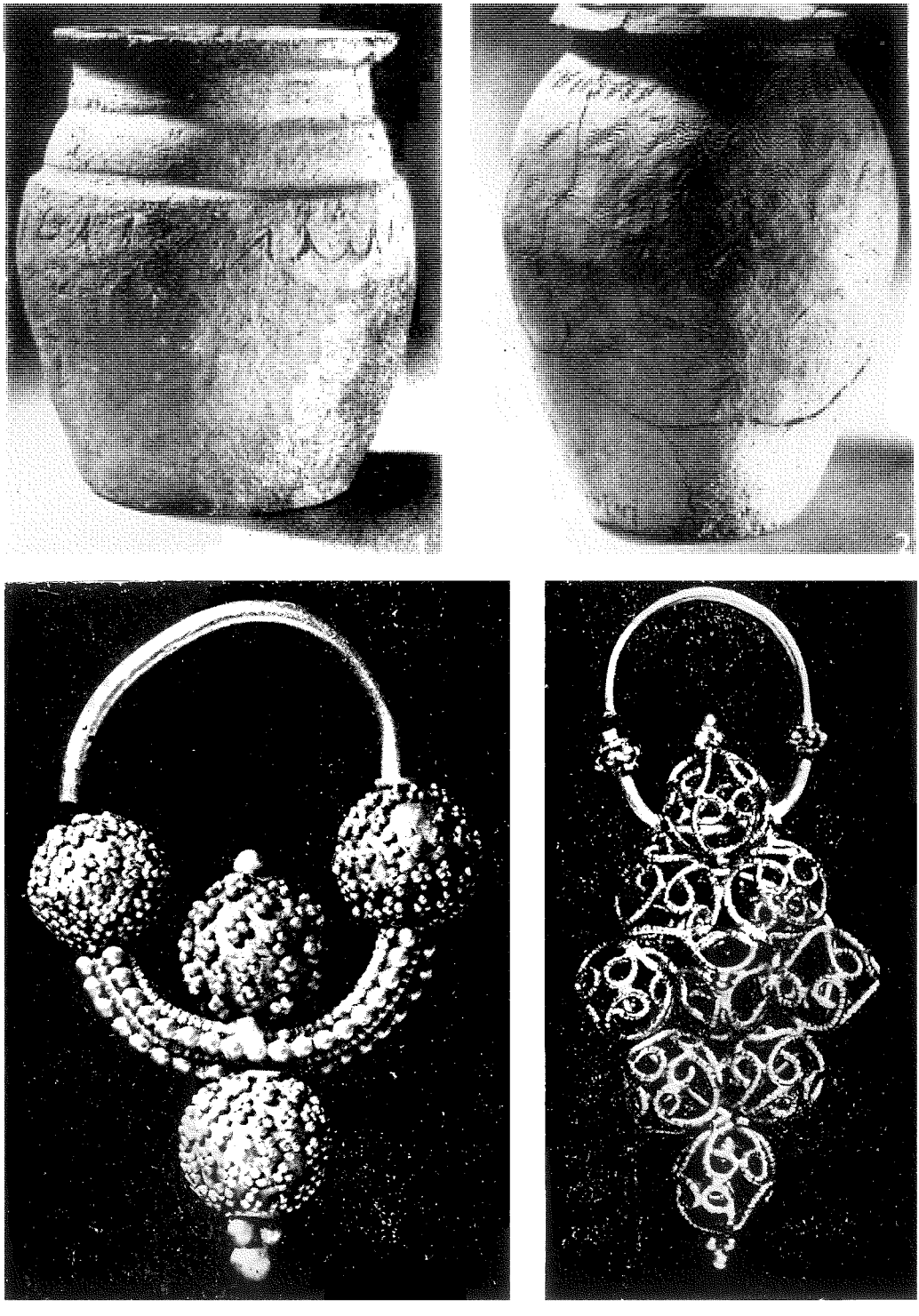


Рис. 10. Долни Вестонице близ г. Микулов. Керамика, IX в. (высота: 9,3 см—*1*; 18,9 см—*2*)

Рис. 11. Золотые серьги, Старе Место (слева: погр. 22/48, действ. длина 2,9 см справа погр. 290/49, длина 2,2 см), вторая половина IX в.



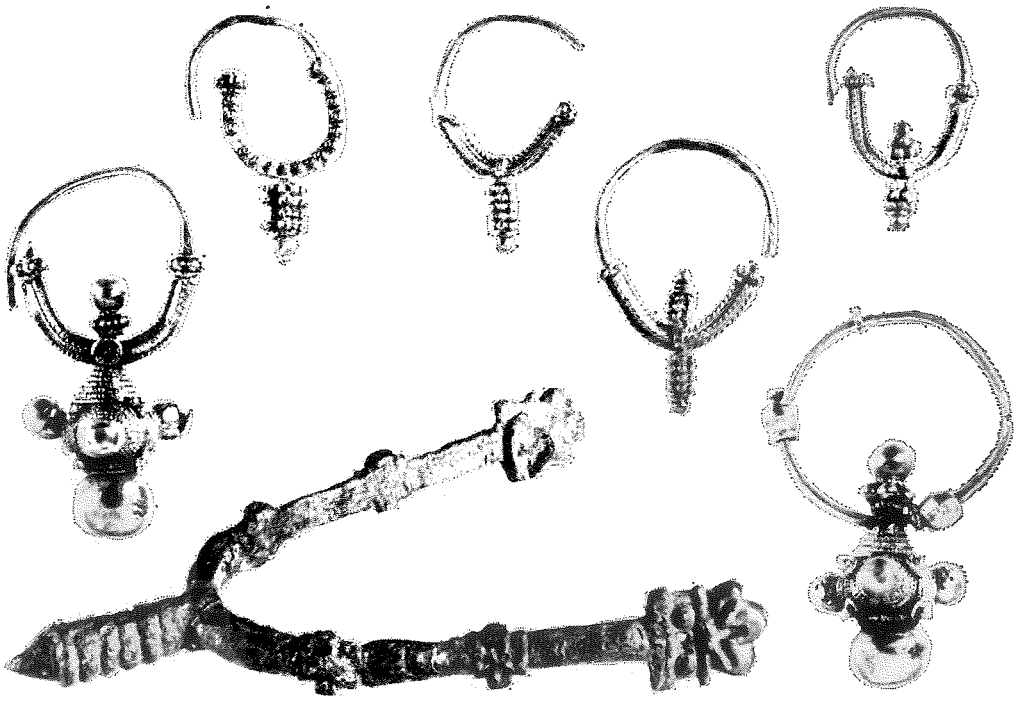


Рис. 12. Керамика из тонкого желтого материала. Микульчице (1—2), Прушанки (3) близ г. Годонин

Рис. 13. Чакаевце близ г. Нитра. Серебряные серьги из погребений второй половины IX в. Остров-Башовце близ г. Трнава. Железная шпора, IX в.

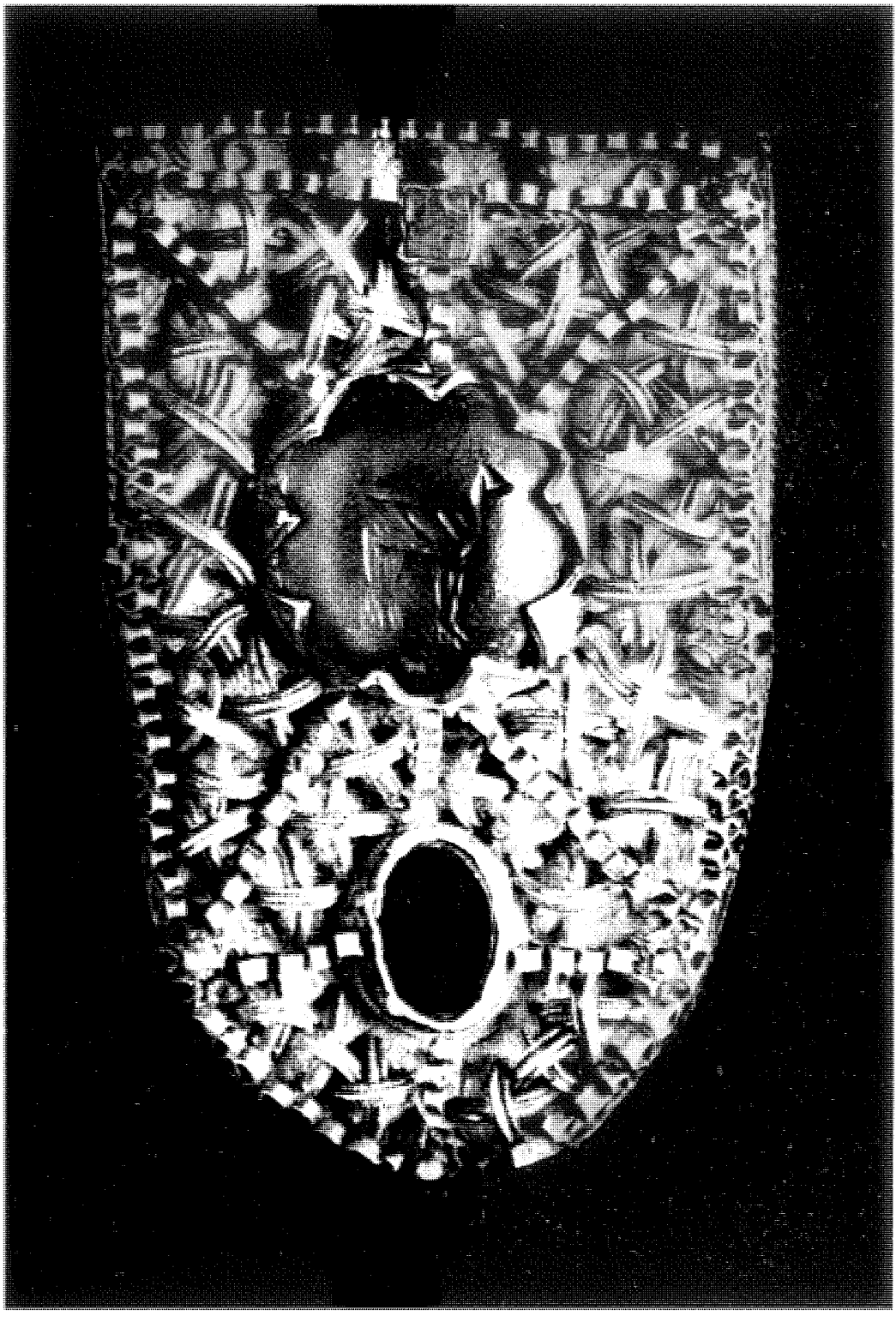


Рис. 14. *а*. Микульчице. Серебряный наконечник поясного ремня, погр. 390. Действ. длина 7,1 см



Рис. 14. *б*. Микульчице. Серебряный наконечник поясного ремня, погр. 390. Действ. длина 7,1 см.

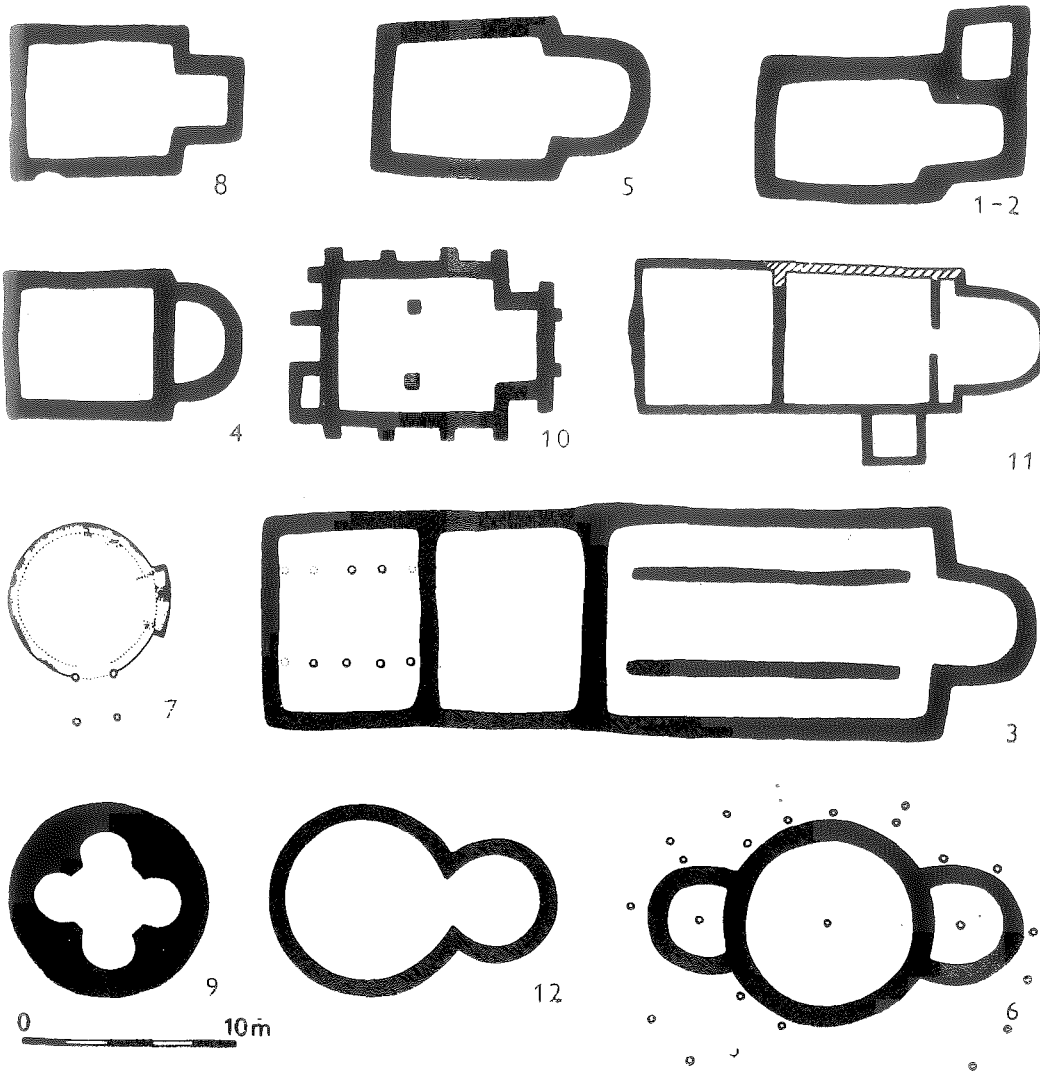


Рис. 15. Планы храмов IX в. *1—10* — Микульчице; *11* — Поганско близ г. Бржецлав, *12* — Дуцове близ г. Пещаны

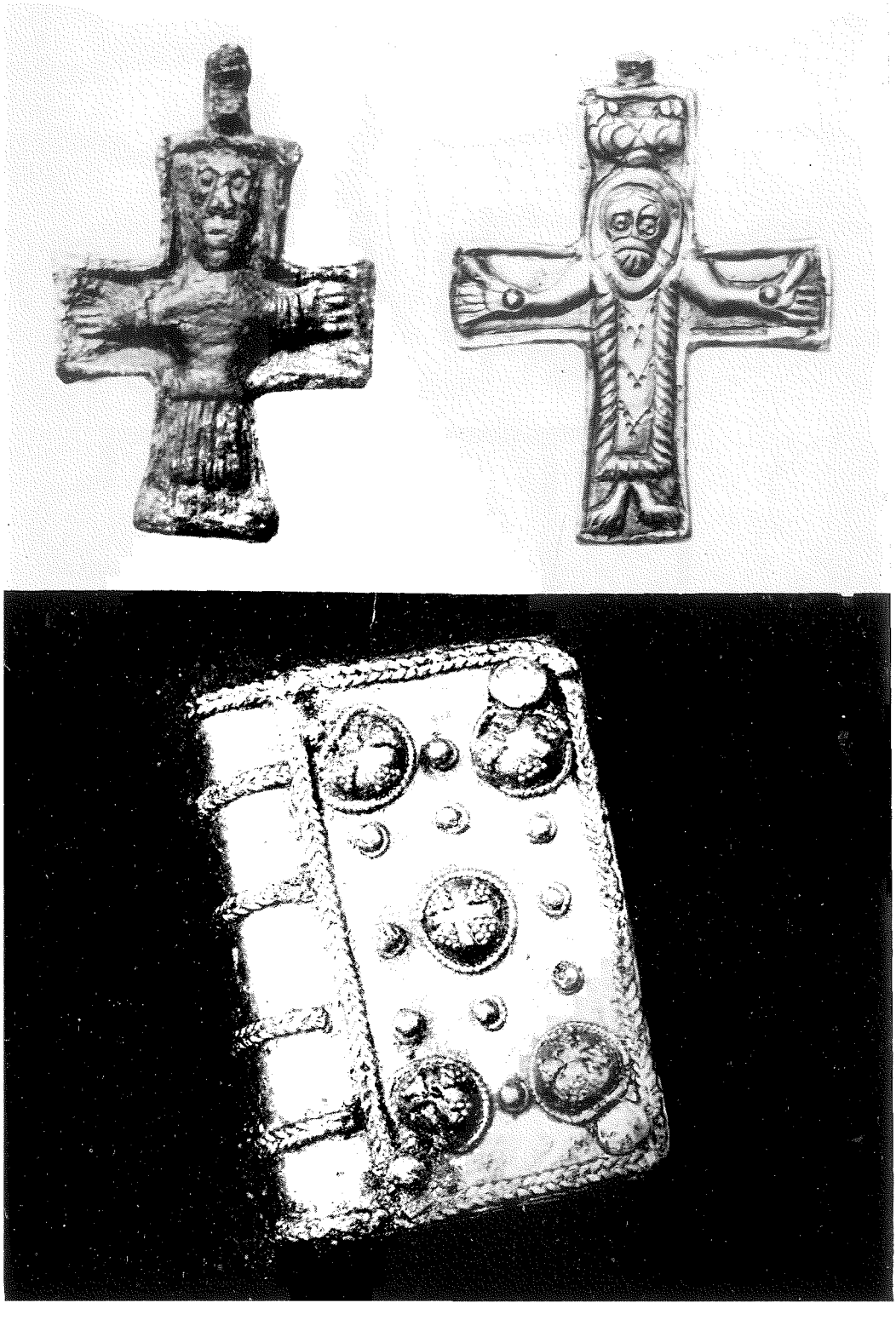


Рис. 16. Микульчице. Свинцовый (слева, действ. высота 2,4 см) и серебряный крест (действ. высота 4,2). Бронзовый позолоченый ковчежец с мощами (3,9×2,8)

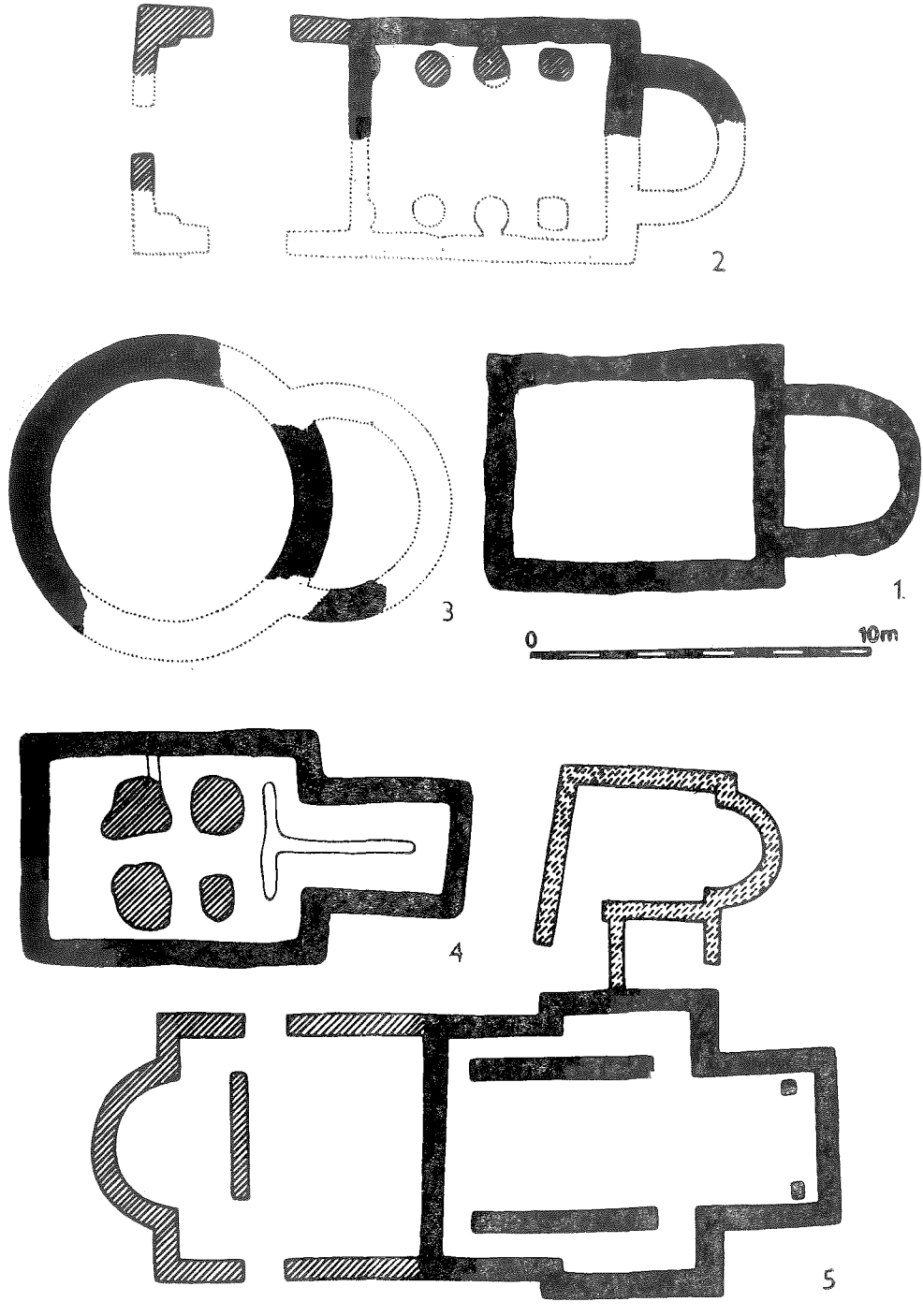
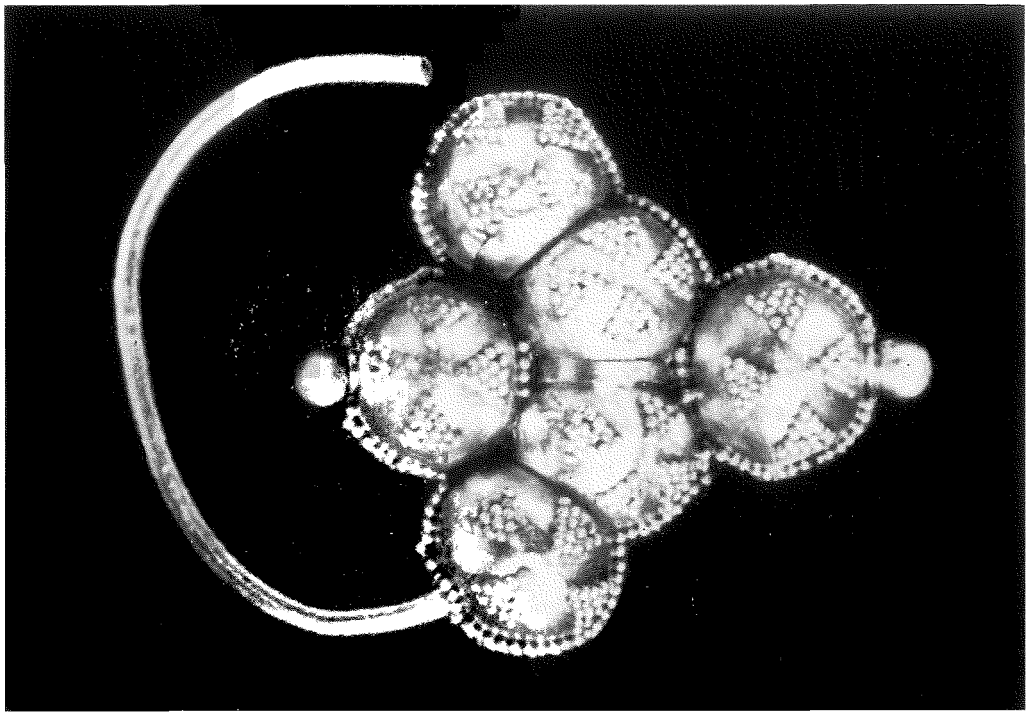
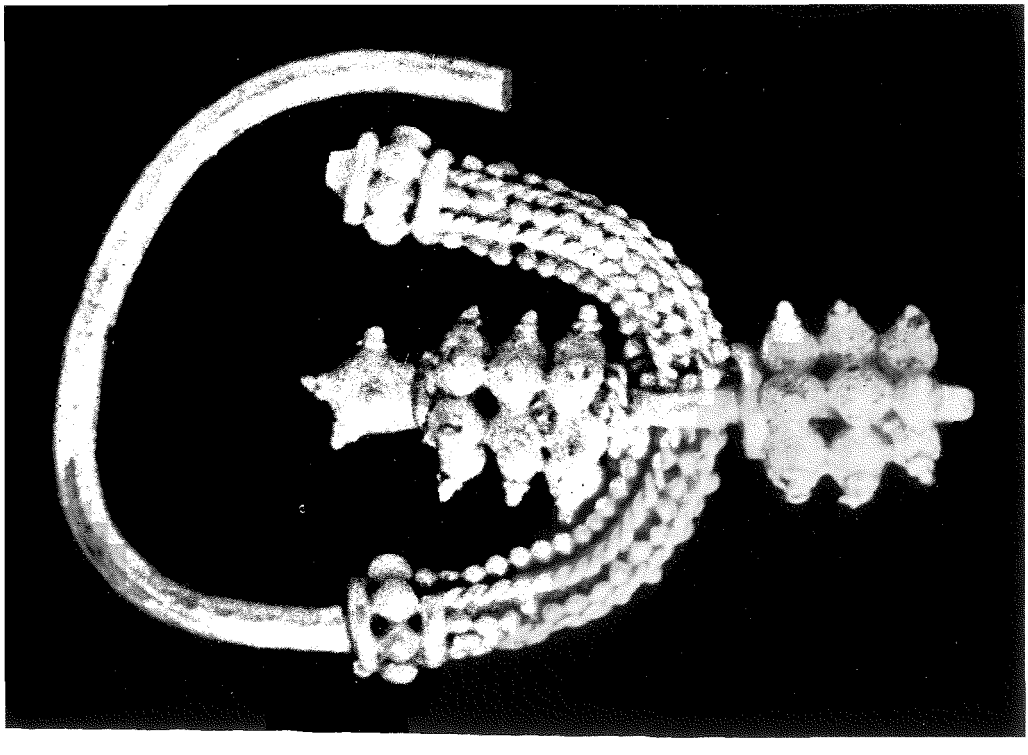


Рис. 17. Планы храмов IX в. 1—3 — Старе Место; 4 — Модра; 5 — Сады близ г. Угерске Градище





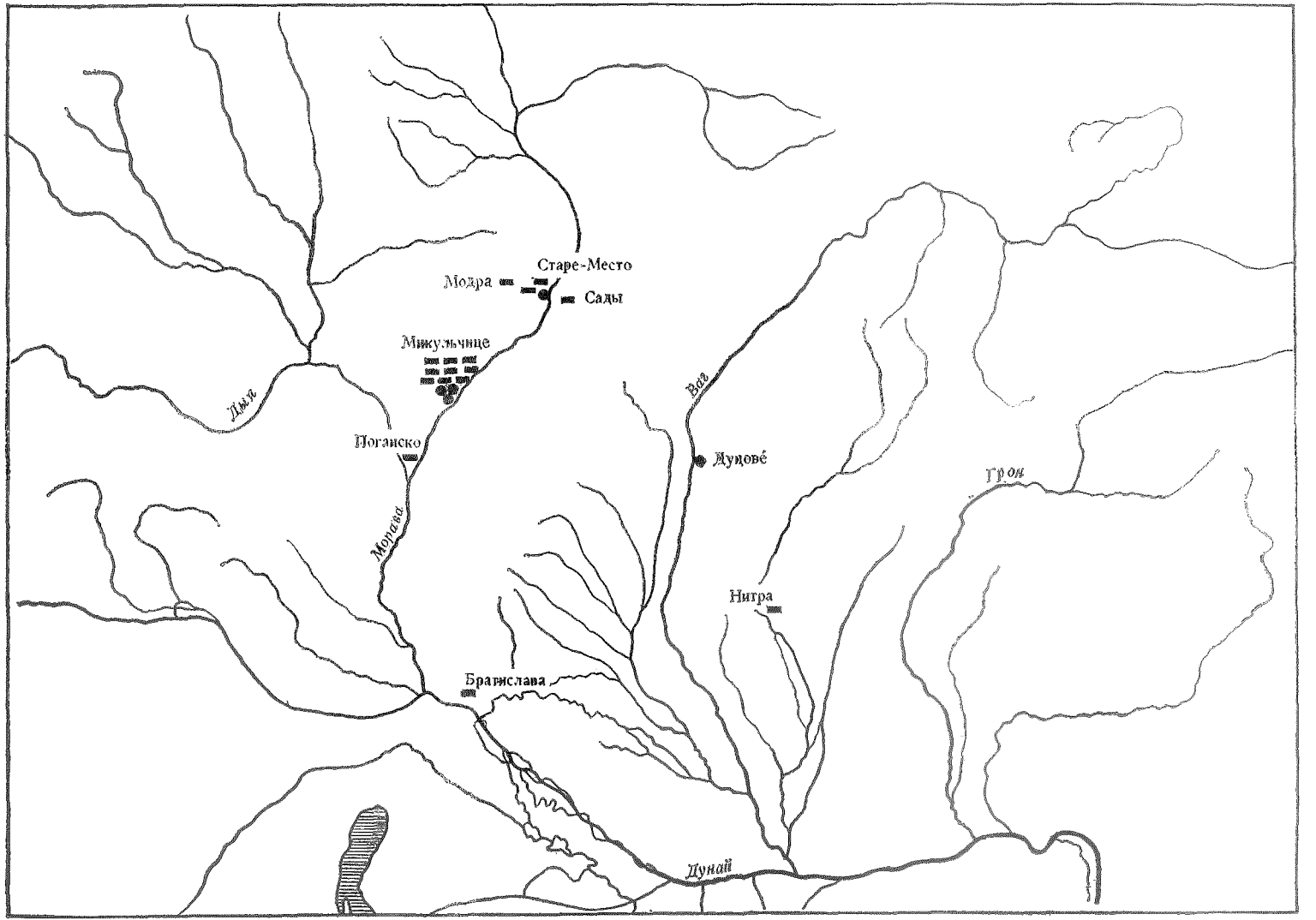


Рис. 19. Храмы IX в., открытые в Моравии и Средней Словакии (*1* — церкви с удлиненным нефом; *2* — круглые церкви)

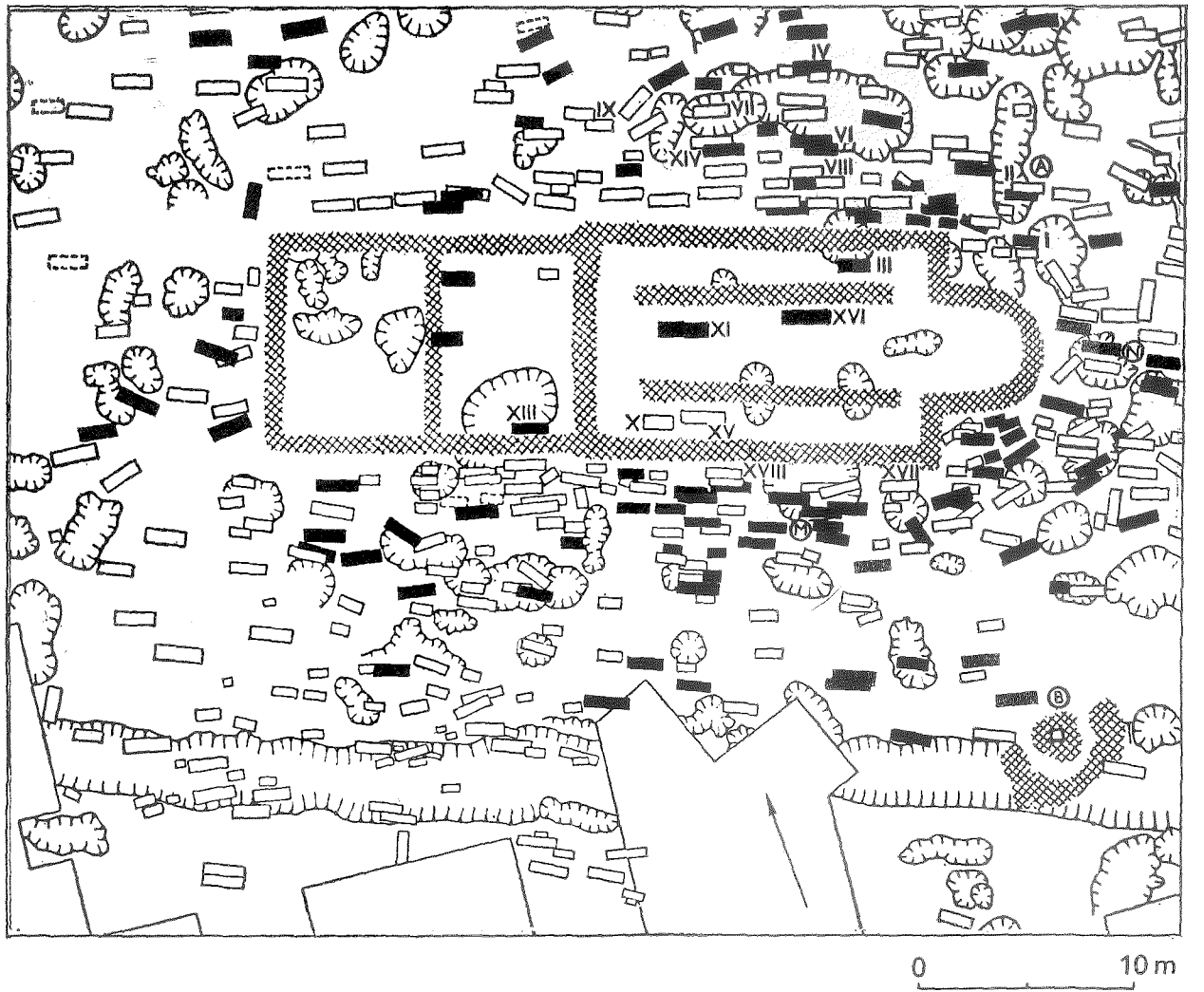


Рис. 20. Базилика, открытая близ поселения Микульчице с погребениями и гробницами

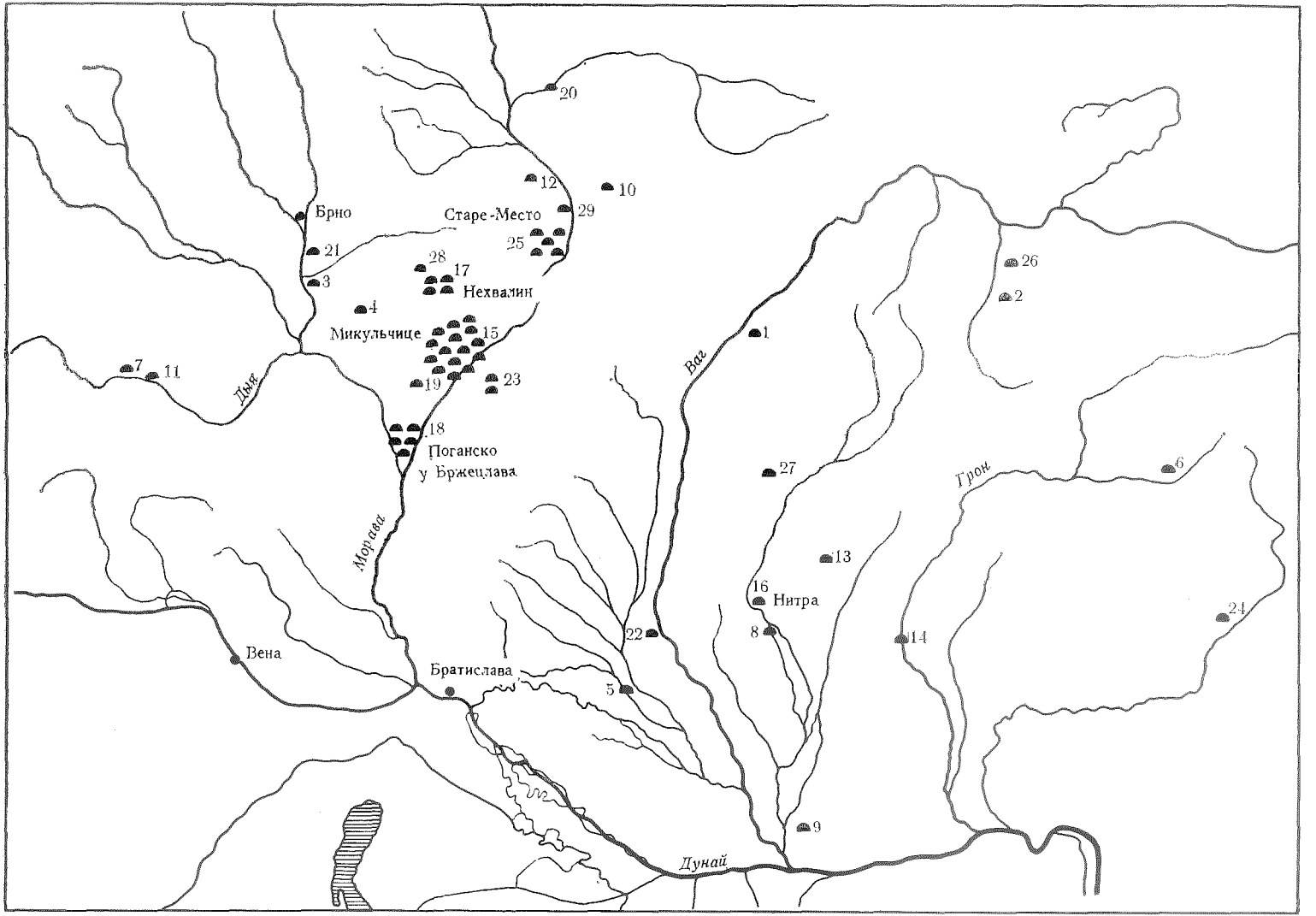


Рис. 21. Распространение железных мечей в погребениях IX в. на территории Моравии и Западной Словакии



Рис. 22. Золотой солид императора Михаила III, погр. 480, Микульчице

Моравии и Южной Словакии даже по материалам систематических археологических изысканий и здесь неизвестно существование замков или укрепленных селищ первой половины VII в., периода Само.

Важное свидетельство о социально-экономическом развитии в период до образования Великоморавской державы дает исследование На Валах близ Микульчице (рис. 1, 2) в Южной Моравии[9]. Самая новая оценка открытий и находок в области Микульчице говорит о том, что здесь во второй половине VII в. происходит строительство укрепленного комплекса с замком (рис. 5). Характерны находки ювелирной мастерской с тигелями, в которых плавили золото и бронзу. Это местное ремесло подтверждают многочисленные бронзовые, часто даже позолоченные, литые оковки кожаных ремней и лошадиных сбруй (рис. 4). Эти, относящиеся к периоду со второй половины VII в. до начала IX в., оковки, некоторые, особенно венгерские исследователи, относят к аварским в смысле этнической принадлежности. Однако данные предположения опровергли находки из Микульчице — 54 бронзовых и железных шпор с крючками (рис. 3), которые авары никогда не применяли.

Большое количество найденных в южноморавском Микульчице шпор с крючками говорит об очень развитой верховой езде. В таком случае, имеется свидетельство, что со второй половины VII и VIII веков существовала резиденция племенных князей и их многочисленной конной воинской дружины. Эта крепость с замком, являющаяся пока исключением, уже в VIII в. сыграла важную роль в деле объединения староморавских племен и образования племенного управления, послы которого „legati Marvanorum" совместно с другими славянами приняли участие в 822 г. в сейме во Франкфурте на Майне, собранном франкским императором Людовиком Благочестивым[10].

Археологические исследования в Моравии и Западной Словакии подтверждают, что в начале IX в. сильно укрепляются селища неаграрного характера (рис. 1). Строятся также новые укрепленные центры и городища, которые выполняли в качестве резиденций правящей верхушки и военных дружин важную роль в социально-экономическом и культурном развитии в славянской среде. Их функционирование и использование длится в течение IX в., когда на территории Моравии и Западной Словакии существовали административная, военная и церковная организации. Археологические исследования показывают, что с начала X в. укрепления когда-то гордых и богатых резиденций господствующей верхушки превращаются постепенно в руины. Также церковные каменные здания, около которых хоронили еще в первой половине X в., были предоставлены своей судьбе.

Эти явления, которые чехословацкие археологи изучили в течение четырех последних десятилетий в Моравии и Западной Словакии, свидетельствуют о том, что политическая и военная организация в этой среднеевропейской славянской среде в начале X в. уже не существовали. Это свидетельство археологического исследования аналогично взглядам тех историков, которые на основе малоубедительных письменных источников относят гибель Великой Моравии к 906—907 гг.[11].

---

[9] P o u l í k, J. Mikulčice: Capital of the lords of Great Moravia. — In: Recent Archaeological Excavations in Europe, Ed. R. Bruce-Mitford. London and Boston, 1975, 1—31; P o u l í k, J. Mikulčice, sídlo a pevnost knížat velkomoravských. Praha, 1975; S t a ň a, Č. Mährische Burgwälle im 9. Jahrhundert. — In: Die Bayern und ihre Nachbarn. II. Herausgeber H. Friesinger und F. Daim. Wien, 1985, 157—200.

[10] Annales regni Francorum a. a. 822. — In: MMFH, I, 49—50.

[11] Regionis Chronicon, a. a. 894: „Circa haec etiam tempore Zuentibolch rex Marahensium Sclavorum, vir inter suos prudentissibus et ingenio callidissimus, diem clausit extremum; cuis regnum filii eius pauco tempore infeliciter tenuerunt". Ungaris omnia usque ad solum depopulantibus. — In: MMFH, I, 139—140.

В ареалах упомянутых укрепленных центров IX в. сосредоточились специализированные ремесла, а также внутренняя и внешняя торговля. Были обнаружены многочисленные виды ремесел, на первый план выдвигается железная металлургия и кузнечное дело[12]. Однако главным компонентом производства было земледелие, для которого староморавские кузнецы изготовляли железные, иногда уже ассиметричные лемеха и отрезы, серпы, косы, мотыги и другие инструменты. К земледелию присоединялось садоводство, огородничество и выращивание винограда[13]. В предместьях укрепленных городов и резиденций господствующего слоя разводили скот. Преимуществом придворной и княжеской среды являлась охота на крупную дичь.

Продукты ремесленных мастерских находят не только на поселениях, но и на погребениях в церковных кладбищах внутри укрепленных центров. Были найдены многочисленные золотые и серебряные украшения (рис. 9, 11), железные мечи, копия, секиры, железные или бронзовые и позолоченные шпоры (рис. 6), посуда из обожженной глины (рис. 10, 12), деревянные окованные ведра (рис. 7) и т. д.

Производство мастерских указывало на домашние традиции, засвидетельствованные в VII—VIII вв., особенно в Микульчице. В первой половине IX в. прежде всего в художественном ремесле проявляются западные влияния, каролингские, что ведет к возникновению т. наз. блатницко-микульчицкого стиля[14]. Среди находок, выполненных в этом стиле, есть также и две пары позолоченных шпор, найденных в Микульчице (рис. 6)[15]. Во второй половине IX в. в придворной староморавской среде производили золотые и серебряные предметы, технология и мотивы орнаментации которых были филигрань и грануляция (рис. 9, 11, 13). Эти находки, местное производство которых доказывают открытия мастерских для плавки металла и керамических тиглей, явно показывают отношения славянской среды севернее Среднего Дуная во второй половине IX в. к византийскому и ориентальскому культурному ареалу.

В связи с этим надо отметить, что у нескольких мужчин, похороненных около фундаментов трехнефной базилики в Микульчице, в полости рта находились золотые пластинки. В одном случае был найден золотой солид византийского императора Михаила III (рис. 22), того самого, который по просьбе князя Ростислава прислал в 863 г. в Моравию миссию во главе с учеными братьями Константином-Кириллом и Мефодием. Обычай давать покойникам в могильник монеты, т. наз. обол мертвых[16], не был известен

---

[12] Chropovský, B. Zur Problematik der Entstehung und Entfaltung spezialisierter Handwerkszweige in Großmähren. — In: Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Teil II. Götlingen, 1983, 120—159. Poulík, J. Svědectví výzkumů a pramenů archeologických o Velké Moravě. — In: Velká Morava, 25—49.

[13] Beranová, M. Zemědělství starých Slovanů. Praha, 1980; Opravil, E. Rostliny z velkomoravského hradiska v Mikulčicích. — In: Studie Archeologického ústavu ČSAV v Brně, 2, 1972.

[14] Kratochvíl, Z. Tierknochenfunde aus der großmährischen Siedlung Mikulčice — I. Das Hausschwein. — In: Studie Archeologického ústavu ČSAV v Brně, IX, 3, Praha, 1981.

[15] Poulík, J. Beziehungen Großmährens zu den europäischen Kulturgebieten. — In: Festschrift zum 70. Geburtstag von Adalbert Klaar und Herbert Mitscha-Märheim. Wien, 1970, 124—144. Poulík, J. Výsledky výzkumu na velkomoravském hradišti „Valy" u Mikulčic. — In: Památky archeologické, Praha, XLIII, 1957, 292—299, obr. 76—77. Poulík, J. Svědectví. . . Velká Morava. 1985, 27—29; Poulík, J. Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích. — Monumenta Archaeologica. Pragae, XII, 1963, 38—43.

[16] Radoměrský, P. Obol mrtvých u Slovanů v Čechách a na Moravě (The Dead-Obolus by the Slave of Bohemia and Moravia). — In: Acta Musei Nationalis Pragae, v. IX-A-Historica, No. 2; Sejbal, J. Nález zlaté byzantské mince z hradiska sv. Klimenta u Osvětima. — Časopis Moravského muzea, 44, 1959, No 2, 63—64, 70.

славянам севернее среднего Дуная в IX в. Зато существуют доказательства о нем в античной Греции. Представляется правдоподобным, что золотые пластинки и солид Михаила III ставили в рот тем покойным жителям княжеского града в Микульчице, которые в Южную Моравию могли прийти с дипломатической миссией или по другим причинам из Византии. Изучение остатков скелетов также не исключает эту возможность[17], но небезынтересно, что обычай класть монеты в погребение появляется в Моравии только в то время, когда письменные источники упоминают о деятельности Кирилло-Мефодиевской миссии у славян.

Неотъемлемым фактором социально-экономического развития в Моравии и Западной Словакии было в IX в. христианство. В Conversio ц. 11 отмечено, что архиепископ Адальрам из Зальцбурга князю Прибине „ultra Danubium in sua proprietate loco vocato Nitrava consecravit ecclesiam"[18]. Несомненно, что Нитрава тождественна городу Нитре в Западной Словакии, где уже четыре десятилетия археологи исследуют обширный укрепленный центр IX в. В постановлении синода в Майнце в 852 г. есть упоминание о "rudis adhue christianitas gentis Maraensium"[19]. Существование христианства в Моравии убедительно подкреплено доказательствами на основе археологических исследований[20]. До сих пор найдено двадцать каменных церквей первой и второй половины IX в. (рис. 19). Находки этих церковных построек, которые были сорок лет тому назад совсем неизвестны, вызвали широкую дискуссию чехословацких археологов, историков и историков искусства, особенно по вопросу их происхождения. Церкви с прямоугольными пресбитериями (рис. 15, *1—2*; 17, *4—5*) приводятся в соответствие с баварскими миссиями (Пассау). Для других с подковообразными абсидами и ротондами (рис. 15, *6—7*, *9*, *12*; 17, 2) ищут образцы в адриатической области (Аквилейский патриархат) и болгаро-византийском ареале.[21] Церковь с удлиненным пресбитерием, раскопанная у населенного пункта Модра около Угерске Градиште (рис. 17,*4*) Й. Цибулька датировал концом VIII в. и пришел к выводу о том, что постройка связана с деятельностью ирландско-шотландских миссий, приходивших в Моравию из Баварии (Пассау)[22]. Однако археологи относят возникновение церкви в Модре к первой половине IX в., когда в Моравии баварские князья действовали полностью в соответствии с политикой силы Восточнофранкского королевства.

Существование христианства в Моравии и Западной Словакии доказывают не только находки каменной церковной архитектуры, но и мелкие предметы, большей частью продукты домашних мастерских для плавки металла. Пока их наибольшее количество из Микульчице, где были найдены

[17] S t l o u k a l, M., L. V y h n á n e k, Slované z velkomoravských Mikulčic Praha, 1976, 192—193.

[18] MMFH, III, Brno, 1969, p. 312.

[19] Capitula concilii Maguntini a. a. 852. Friedrich, Codex diplomaticus, I, No 5, 4.

[20] P o u l í k, J. The origins of Christianity in Slavonic countries north of the Middle Danube Basin. — In: World Archaeology. London, 10, 1978, 158—171.

[21] C i b u l k a, J. Zur Frühgeschichte der Architektur in Mähren (800—900). — In: Festschrift K. M. Swoboda zum 28. Januar 1959, p. 70; C i b u l k a, J. Großmährische Kirchenbauten. — In: Sancti Cyrillus et Methodius, Leben und Wirken. Praha, 1963, 73; C i b u l k a, J. Die Kirchenbauten des 9. Jahrhunderts in Großmähren. — In: Katalog der Ausstellung „Großmähren und die christliche Mission bei den Slawen". Wien, 1966, 47—58; P o š m o u r n ý, J. Budownictwo murowane Słowian wielkomorawskich (Constructions en maconnerie des Slawes de la Grand-Moravie). — In: Kwartalnik kultury materialnej. Warszawa, 1969, 633—679. R i c h t e r, V. Die Anfänge der großmährischen Architektur. — In: Magna Moravia. Praha, 1965, 121—360.

[22] C i b u l k a, J. Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě. — In: Monumenta Archaeologica. Praha, VII, 1958, 259—260, 325.

свинцовые, бронзовые, позолоченные или серебряные крестики (рис. 16), ковчежец с мощами в форме позолоченной книги (рис. 16), позолоченный наконечник кожаного ремня, на котором изображена фигура князя или епископа в молитвенной позе и другие. В Садах около Угерске Градиште найден свинцовый крестик с греческой надписью[23].

Археологические исследования в Моравии и Западной Словакии, в непосредственном соседстве Каролингской и Франкской империи, показывают, что здесь в течение VIII и IX вв. кристаллизировалась экономически высоко развитая сбласть с укрепленными селищами неаграрного характера, городищами, усадьбами вельмож и церковными зданиями. В больших центрах и особенно в Микульчиц, в городе с градом, доказана придворная и княжеская среда с военными дружинами, богатство и блеск золота которых противостояли жизненному уровню бедных земледельских обитателей. Припоминая о существовании христианства, которое пробило себе путь сначала среди господствующего слоя, в городах и княжеских градах, понимаем как потом здесь появились все предпосылки для возникновения раннефеодального государства.

Несомненно, к этому прогрессивному социально-экономическому развитию на территории Старой Моравии и Западной Словакии правители Каролингской империи были неравнодушны. Поэтому неслучайно, что преемники Карла Великого пытались уже в первой половине IX в. проникнуть в эту славянскую страну. Свидетельствует об этом уже упомянутый текст Conversio об освящении церкви в Нитраве (Нитре) зальцбургским архиепископом Адальрамом[24]. Это произошло в соответствии с политикой силы франкской империи, которая из Паннонии старалась окружить Старую Моравию с востока. Однако на это не смотрел пассивно князь Моймир, который со своими войсками захватил Нитру и изгнал оттуда около 830 г. князя Прибину: "exulatus a Moimaro duce Maravorum supra Dunubium"[25]. Тогда Моймир соединил Старую Моравию с Нитранским княжеством и основал таким образом большую среднеевропейскую государственную организацию.

О моравах, которые стали великодержавной силой в непосредственном соседстве Чехии и Восточно-франкской империи, свидетельствуют и дальнейшие письменные источники. На ландтаге во Франкфурте в 822 г. от севера на восток названы посланники всех западных славян. За ободритами, сербами, вильцами, бехейнорами непосредственно следуют "legati Marvanorum"[26]. Мархарии и мерехане в Descriptio отмечены не только севернее Дуная, но и в непосредственном соседстве Франкской империи. В том же сочинении, кроме других славян, отмечены далеминцы, по порядку за ними бетхеймары (жители Чехии) и дальше мархарии. В 864 г. франкский король Людовик осадил со своими войсками "Rastizen in quadam civitate, quae lingua gentis illius Dowina dicitur, obsedit"[27]. Несомненно, что Довина тождественна Девину при слиянии р. Моравы с Дунаем около Братиславы. Дело касается городища, датированного на основе археологических раскопок второй половиной IX в. Также под средневековым градом в Братиславе найдено городище и остатки трехнефной базилики второй половины IX в.[28] По всей вероятности, это место

[23] Hrubý, V. Staré Město — velkomoravské pohřebiště Na valách. — In: Monumenta archaeologica. Pragae, III, 1955, obr. 35:12, tab. 80:3. Poulík, J. Beziehungen Großmährens. . ., 136—137, obr. 5.

[24] Ср. зам. 18.

[25] Conversio, p. 10. — In: MMFH, III, 310—311.

[26] Annales regni Francorum, 822 г. — In: MMFH, I, 1966, p. 50.

[27] Annales Fuldences, 864 г. — In: MMFH, I, p. 98.

[28] Štefaničová, T., A. Fiala, Velkomoravska bazilika, kostol sv. Salvátora a pohrebisko na Bratislavskom hrade. — In: Zborník Filosofické fakulty Universi-

находки связано с Брезалауспуриком (Преславград?), где в 907 г. велась большая битва.[29]

В легенде "Christiani monachi vita" между прочим рассказывается о крещении князя Борживоя I из династии пржемысловцев, который "quodam tempore negocii gui populisque sibi comissi causa ducem suum vel regem Zuentopule Moraviae adiit"[30]. Это свидетельствует о ленном отношении Борживоя к моравскому Святополку, который без военного вмешательства получил суверенитет над Чехией. На Пражском Граде правил Борживой как заместитель Святополка и позднее правитель возникающего раннефеодального государства пржемысловцев. В цитированной легенде также рассказано о том, что когда Борживой вернулся из Моравии в Чехию в сопровождении ученика Мефодия Каиха, обосновались, "in castello cui vocabulum inerat Gradic" и построили там церковь в честь св. Климента[31]. Градиц тождествен городищу Левый Градец севернее Праги на левом берегу р. Влтавы[32]. Позднее Борживой приказал построить в Пражском Граде церковь блаженной богородице[33]. Эта церковь была в пятидесятых годах открыта и исследована археологами.

О контактах Чехии и Моравии севернее среднего Дуная можно было бы привести еще другие письменные доказательства. Отметим хотя бы церковнославянские памятники, среди которых известны т. наз. Пражские глаголические фрагменты конца X в. Славянская литургия в Чехии сохраняется почти до конца XII в. в монастыре на Сазаве (приблизительно в 50 км восточнее Праги). Вещественные доказательства об упомянутых контактах Чехии и Моравии во второй половине IX в. принесли археологические раскопки в Средней Чехии, где в центре племени зличан на городище Коуржим у Колина[34] и в Пражском пржемысловском граде[35] были найдены в могилах золотые и серебряные украшения и другие предметы украшения. Их в чешскую княжескую среду импортировали из моравских мастерских, однако есть также доказательства об их местном производстве по моравским образцам.

Письменные источники, из которых я цитировал только часть, свидетельствуют вместе с археологическими раскопками, проводимыми за последние сорок лет на территории Моравии и Западной Словакии, о непосредственных контактах этой славянской области не только с Чехией, но и с Франкской империей в IX в. В фульдских анналах и в других западных источниках, где даны свидетельства о частых военных походах в Моравию против князей Ростислава и Святополка, отмечены термины, как "urbs atiqua"[36] или "inef-

---

tetu J. A. Komenského, 18, Historica, Bratislava, 1967, 151—216; Importance sites Slaves en Slovaquie. Bratislava, 1978, 38—47.

[29] Annales Iuvavenses maximi a. a. 907: Bellum pessimum ad Brezalauspurc IIII nonas Iulii. — In: MMFH, I, p. 131.

[30] Christiani monachi Vita, 2. — In: MMFH, II, p. 193.

[31] Там же, с. 195.

[32] Borkovský, J. Levý Hradec, nejstarší sídlo Přemyslovců. — In: Památníky naší minulosti. 2. Praha, 1965; Filip, J. Enzyklopädisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte Europas. Praha, 1969, 705—706.

[33] Christiani monachi Vita. — In: MMFH, II, p. 197; Borkovský, I. Pražský hrad v době přemyslovských knížat. — In: Památníky naší minulosti. Praha, 6, 1969, 90—100; Borkovský, I. Kostel Panny Marie na Pražském hradě. — In: Památky archeologické, 44, 1953, 129—200.

[34] Šolle, M. Stará Kouřim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách. Praha, 1966.

[35] Smetánka, Z., L. Hrdlička, M. Blajerová. Výzkum slovanského pohřebiště nad jízdárnou Pražského hradu v r. 1973. — In: Archeologické rozhledy, 26, 386—405, 433—438, Tab. I—VI.

[36] Annales Fuldenses, 871 г. — In: MMFH, I. p. 104.

fabilis munitio Rastizi"[37], но также "civitas Dowina"[38]. В Пространном Житии Мефодия также есть упоминание о церквях в Моравии. Все это находится в соответствии с археологическими открытиями.

На полпути из Моравии на юг лежит около Блатенского озера городище Мосабург[39] или Urbs paludarum (Блатенград)[40]. Венгерские археологи здесь открыли за последнее десятилетие церкви и могильник с золотыми и серебряными украшениями второй половины IX в.[41], которые аналогичны украшениям великоморавских центров на р. Морава севернее Дуная. Южнее Мосабурга, в округе античного Сирмия (Сремска Митровица) и в Моравии сербской южнее Дуная в Югославии, куда некоторые исследователи относят центральную область Великой Моравии, до сих пор не удалось югославским археологам открыть такие укрепленные города, городища и церковные постройки IX в., как и в Моравии или Западной Словакии. Здесь также нет большей концентрации тяжелых железных орудий (мечи — рис. 21, секиры, копья, железные или бронзовые шпоры), которые свидетельствовали бы о существовании военных дружин и войска. Аналогичных доказательств о богатой придворной среде и об укрепленных резиденциях, которые были бы достойны таких великих князей, какими были Ростислав и Святополк, не имеется.

С учетом этих важных фактов и сравнивая результаты археологических исследований в Моравии и Западной Словакии с состоянием исследований в округе Сирмия и в сербской Моравии, я локализую центральную область Великой Моравии (как и остальные чешские, словацкие, а также большинство западноевропейских и славянских историков и славистов) в Моравию и Западную Словакию, на славянскую территорию севернее среднего Дуная. С этой областью также связываю деятельность Кирилло-Мефодиевской миссии после 863 г. Эта миссия открыла путь из Моравии и Западной Словакии на юго-восток в Болгарию и в византийский культурный ареал, о чем выразительно свидетельствуют археологические раскопки и находки материальной культуры.

Неожиданные открытия археологов в Моравии и Западной Словакии в течение последних сорока лет вызвали большой интерес к дискуссии о том, где находился главный город правителей Великоморавской державы, а также резиденция моравского архиепископа Мефодия. Так же как и в прошлом, и в настоящее время часть историков размышляет о том, имелась ли у династии Моймиров одна постоянная резиденция или же великоморавские князья переселялись со своими военными дружинами с одной крепости в другую и управляли „из седла" подобно западным королям того времени. Это не было так буквально, так как даже могучий западно-европейский император Карл Великий, в целях своей агрессивной политики меняющий места своего пребывания, имел постоянную резиденцию и двор в Ахен. Также в Киевской

---

[37] Annales Fuldenses, 869 г. — In: MMFH, I, p. 101.
[38] Annales Fuldenses, 864 г. — In: MMFH, I, p. 98.
[39] Conversio, c. 13. — In: MMFH, II, p. 319.
[40] Annales Fuldenses, 869 г. — In: MMFH, I, p. 123.
[41] Bogyay, T. Mosapurc und Zalavár. — In: Südost-Forschungen, XIV, 1955, p. 349; Sós, Á. Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen von Zalavár-Récékut in den Jahren 1961—1963. — In: Acta Archaeologica Acad. Scientiarum Hungaricae, 21, 1969, 53; Die Ausgrabungen Géza Fehérs in Zalavár. Budapest, 1963; Die slawische Bevölkerung Westungarns im 9. Jahrhundert. — In: Veröffentlichung der Komission zu archäologischen Erforschungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 22, 1973; Müller, R. Neue Ausgrabungen in der Nähe von Zalavár. — In: Interaktionen der mitteleuropäischen Slawen und anderen Ethnika im 6.—10. Jahrhundert. Symposium Nové Vozokany. Nitra, 1984, 185—188.

Руси великие князья со своими дружинами требовали гостеприимства в многочисленных замках этой необъятной восточнославянской земли и, несмотря на это, главным их и славным замком был постоянно киевский Кремль.

Принимая во внимание тогдашнюю действительность и на основании общественных явлений того времени именно в славянской среде, а не западной, в чехословацких кругах специалистов преобладает точка зрения, что в Великоморавской державе, подобно Киевской Руси, существовало также прочное и единое могучее управление[42]. После изгнания Прибины моравским князем Моймиром I около 830 г. Нитра — Нитрава остается главным городом Нитранского княжества, сохраняющего в течение всего IX в. в общей Великоморавской державе свою самостоятельность и самобытность, что отражено и в находках археологов. Второй и главный центр Великоморавской державы следует искать на территории староморавского княжества, образовавшегося вдоль обоих берегов реки Морава уже во второй половине VIII в.

Из письменных источников известны лишь Нитра -Нитрава, Преславград—Братислава и Довина—Девин над слиянием двух рек, Моравы и Дуная (рис. 1). Однако первоначальные названия указанных основных укрепленных селищ в моравских землях тщетно пытаемся найти в доступных письменных источниках. В фулдской летописи от 869 г. имеется сообщение о „неописуемой крепости", а в летописи 871 г. — о „старом городе" Ростислава. Летописец, однако, не указывает их расположение и не описывает их более конкретно. Неудивительно, что на протяжении более столетия вопрос локализации этих двух мест является предметом многочисленных споров не только историков, но и восторженных любителей. Неспроста поэтому до проведения систематических археологических раскопок на моравской земле зачастую принимался тот вариант, что эти города относятся к Старе Место близ Угерске Градиште (рис. 1) и к Велеграду[43]. В настоящее время данная гипотеза также защищается, однако в кругах специалистов не принята полностью. Село Велиград, позже торговое село Велеград, в письменном сообщении появляется около 1131 г. Но долгое время до этого, в таком случае и в период Великоморавской державы, а также в XI и XII вв., о нем ничего не было известно. Кроме того, село Велиград к 1131 г. зарегистрировано в качестве имущества брненской церкви[44]. В таком случае Велиград не является первоначальным названием известного сто лет тому назад и с 1948 г. исследуемого археологами ареала Старе Место, одного из наиболее значительных больших городов Среднего Поморавья.

При решении вопроса локализации „неописуемой крепости" и „старого города" Ростислава необходимо исходить из данной позиции территориального археологического изыскания и из сравнивания всего, что было до сих пор в Поморавье исследовано. На сегодняшний день были найдены и исследованы остатки довеликоморавского укрепленного комплекса неаграрного характера На Валах, близ Микульчице, не имеющего себе равного, и который сыграл важную роль в процессе объединения и создания государства мораван уже в VIII в.

Для микульчицкой дворцовой и княжеской среды IX в. характерен укрепленный княжеский замок, к которому прилегают укрепления военной дружины. Здесь открыто также двенадцать храмов (рис. 2), в том числе большая базилика (рис. 20). Поэтому является вероятным, а также существует уже

[42] Třeštík, D. Trh Moravanů — ústřední trh Velké Moravy. — In: Český časopis historický, 6, 1973, p. 869.

[43] Hrubý, V. Staré Město — velkomoravský Velehrad. — In: Monumenta Archaeologica. Praha, XIV, 1965, 362—370.

[44] Poulík, J. Velká Morava, 1985, 68—71.

несколько лет такая точка зрения, что резиденцией великоморавских князей были микульчицкие Валы.

Однако окончательный ответ на вопрос местонахождения главного города Великоморавской державы может быть получен при дальнейших изысканиях. Важным является тот факт, что археологи за последние десять лет сумели открыть совершенно новые факты о начале жизни и культуры предков чешского и словацкого народов.

Открытия великоморавских церковных построек вызывают важные вопросы местонахождения главного храма и резиденции моравского архиепископа и места погребения Мефодия. В настоящее время эти вопросы интенсивно решаются также за границей, в связи с годовщиной смерти Мефодия (885 г.), однако не только с точки зрения объективного научного и исторического познания. О захоронении Мефодия говорится в Пространном житии Мефодия, что „его уложили в соборной церкви моравской“[45]. В Проложном житии Константина и Мефодия сказано, что он „лежит в великом храме моравском с левой стороны в стене за алтарем святой Богородицы“[46]. Этот гроб в течение последнего столетия разыскивался в нескольких местах в среднем Поморавье близ Угерске Градиште. Однако это были лишь предположения. В 1970 г. была опубликована статья В. Грубы, в которой, кроме прочего, говорится: „Очень вероятно, что могила Мефодия была открыта в стене великоморавского храма в Угерске Градиште — в Сады, которая во время гибели Великоморавской державы была разрушена, так что от нее сохранились лишь незначительные остатки, разбросанные на этом месте.“[47]. На месте предполагаемой могилы не были, однако, найдены такие предметы, которые бы с небольшими остатками человеческого скелета дали возможность определения кто и когда здесь был захоронен. Об открытии могилы Мефодия имеются лишь предположения.

В. Грубы ссборную или „великую“ церковь Моравии, которая упомянута в связи с погребением в Пространном житии Мефодия и в Проложном житии Кирилла и Мефодия размещает также в местности Сады (рис. 15, *5*) в современном городе Угерске Градиште. Учитывая, что остатки храма в Сады (длина 22,6 м) не таких масштабов как базилика (рис. 20), исследованная в районе поселения Микульчице (длина 35 м, широта 11 м), этот археолог приводил мысль о том, что церковная постройка в Сады не велика размерами, а значением, положением в рамках церковной организации древней Моравии. Базилику в Микульчице, открытую вместе с пристройкой баптистерия, считаем храмом епископским. В нефах базилики обнаружены гробницы мужчин и женщин, происхождение которых можно искать в княжеской среде. Однако отсутствуют какие-либо останки, которые позволили бы судить о месте погребения Мефодия. Но двенадцать храмов, существовавших в пределах микульчицкого княжеского замка и окрестных посадов, наводят на мысль о том, не здесь ли во время деятельности Кирилла и Мефодия было средоточие церковной организации Великой Моравии? Принятие такой гипотезы обусловлено итогами археологических раскопок, новыми доказательствами, не только в Микульчице, но и в других районах Моравии и Западной Словакии.

[45] MMFH, II, p. 162.
[46] MMFH, II, p. 166.
[47] Hrubý, V. Hrob svatého Metoděje v Uherském Hradišti — Sadech? — In: Slovenská archeológia, 18, 1970, № 1, 87—95.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВИЗАНТИЙСКОГО ПОСОЛЬСТВА В ВЕЛИКУЮ МОРАВИЮ

Франтишек Гейл (Чехословакия)

Византийская миссия, во главе которой стояли личности незаурядных способностей, личности гениальные — братья Константин и Мефодий из Салоники, была осуществлена в результате потребностей, по инициативе и просьбе великоморавского князя Ростислава и его князей, воевод и вельмож. Замысли великоморавского феодального класса раннего периода привели к просьбе направить миссию высокого сана; с этой просьбой они обратились сначала в Рим к папе Николаю I и после этого в Византию к императору Михаилу III и патриарху Фотию. Эти замысли носили прежде всего политический характер: великоморавские правящие круги стремились посредством достижения церковной независимости от восточнофранкского духовенства и его церковной организации еще более укрепить государственно-политическую независимость и суверенитет Великой Моравии. Этот шаг был одновременно интегральной составной частью стремления великоморавского правящего класса укрепить свою внутреннюю позицию при помощи гомогенизации религиозных представлений. Только в одном литературном памятнике — древнеславянском произведении „Житие Константина" (далее — только ЖК), созданном под руководством Мефодия в великоморавской среде в первой половине 70-х гг. (вероятно после 873 г.) — говорится о решении великоморавского князя и его окружения: „Ростислав. . . моравский князь. . . посоветовался со своими князями и моравanами (и) направил к императору Михаилу (послов), говоря: Хотя наши люди отвергли язычество и придерживаются христианского закона, у нас нет такого учителя, который бы нам изложил на нашем языке истинную веру христианскую, чтобы и другие земли, глядя на нас, нам бы подражали. Так нам, государь, такого учителя и епископа пошли. Ведь от вас всегда во все земли исходит добрый закон."[1] Другая жемчужина великоморавской древнеславянской литературной традиции „Житие Мефодия" (далее—только ЖМ) об этом событии говорит: „Потом случилось в те дни, что Ростислав, князь славянский, (вместе) со Святополком послали из Моравии к императору Михаилу (посольство), говоря следующее: По милости Божией мы здоровы. Вот пришло к нам много учителей-христиан из Италии, из Греции и из земли немецкой, уча нас различным образом. Но мы, славяне, народ простой, и не имеем (никого), кто бы нас научил истине и как следует

[1] Житие Константина (далее — ЖК). — В: Magnae Moraviae Fontes Historici (далее — MMFH). II, Brno, 1967. 98—99.

бы (нас) поучил. Итак, добрый государь, пошли такого человека, который нам упорядочит всякую правду. . .“[2]

Цитированные отрывки из древнеславянских великоморавских житий святых свидетельствуют бесспорно о следующем: византийская миссия осуществилась по инициативе и просьбе великоморавского правящего класса во главе с Ростиславом; далее, что Ростислав и его окружение просили прислать священника высшего сана — епископа и учителя, который бы встал во главе самостоятельной великоморавской церкви. Они свидетельствуют также о зрелой государственной мысли правящего класса, направившего свое посольство после неуспеха у папы Николая I в другой центр христианского мира — в Византию. Это мероприятие в целом было продуманным и целенаправленным шагом, оно явилось результатом длительной борьбы за суверенитет Великой Моравии и за ее независимость от Восточно-франкской империи, баварское духовенство и пресвитеры которой были передовым отрядом экспансивной политики короля Людовика Немецкого. Великоморавско-восточнофранкские отношения с середины 50-х гг. IX в. обострялись в результате усиления агрессивной политики Людовика Немецкого и в результате последовательно проводимой Великой Моравией политики полной независимости от империи. Благодаря своей дипломатической и решительной великодержавной политике Ростислав освободился от господства франкской империи, защитил независимость Великой Моравии от повторных наездов[3]. В области церковной организации Великая Моравия продолжала зависеть от епископата Пассау, и на ее территории действовали „латинские и франкские священники“ (ЖК, XV). Последние не ограничивали свои действия в Великой Моравии только вопросами духовными, но совершенно логично укрепляли франкское влияние и соблюдали интересы епархии Пассау, которые их связывали и соединяли с интересами франкской империи. Для Ростислава, следовательно, речь не шла — как утверждает традиция более ранней историографии — о приезде миссионеров, так как Великая Моравия уже была христианской землей, но об основании собственной церковной организации под покровительством высшего авторитета христианского мира — римского папы, позже византийского патриарха и императора[4]. Только самостоятельная церковная организация во главе с епископом могла бы в раннефеодальный период завершить наконец дело достижения независимости и суверенитета. А это полностью осознавала Великая Моравия того времени и ее правящий класс во главе с Ростиславом. Поэтому Ростислав писал Михаилу III,

[2] Житие Мефодия (далее — ЖМ), V. — В: MMFH, II, 143—144.

[3] Annales Bertiniani, 853, 855, 856 гг. — In: MMFH, I, Pragae — Brunae, 1966, c. 72; Annales Fuldenses, 855, 857, 858, 863. — In: MMFH, I, 93—97; Annales Xantenses, 863, 864 гг. — In: MMFH, I, c. 67.

[4] Гейл, Ф. Византийское посольство в Великую Моравию на политическом фоне тогдашней Европы. — В: Magna Moravia. Praha, 1965, 85—119; Vavřínek, V. Die Christianisierung und Kirchenorganisation Großmährens. — Historica, VII, Praha, 1963, p. 5; Havlik, L. E. Velká Morava a středoevropští Slované. Praha, 1964, p. 205; Havlik, L. E. Constantine and Methodius in Moravia. The Role Played by the Byzantine Mission in the Political Relations of Great Moravia to the Franconian Empire, Byzantium and the Rome Curia. — In: Sbornik prací filozofické fakulty brněnské univerzity, C 11, 1964, 27—50; Havlik, L. E. Roman Universalism and the 9th Century Moravia. — Cyrillomethodianum, II, 1972—1973, 14—22; Dittrich, Z. R. Christianity in Great Moravia, Groningen, 1962; Alexander, P. J. The Papacy, the Bavarian Clergy and the Slavonic Apostoles (The Slavonic Yearbook, Amer. Series). 1941; Dvornik, F. Les Légendes de Constantine et de Méthode vues de Byzance. Praha, 1933; Dvornik, F. Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle. Paris, 1926; Dvornik, F. The Slavs, their Early History and Civilization. Boston, 1956; Hauptmann, L. Uloga Velikomoravske države u slavensko-njemačkoj borbi za Podunavlje, 1932; Poulik, J. Staři Moravané budují svůj stat. Gottwaldov, 1960; Dekan, J. Velká Morava. Bratislava, 1979; и др.

византийскому императору, дословно подчеркивая: „Так нам, государь, такого епископа и учителя нашли“[5]. Исключительным было, однако, то обстоятельство, что Ростислав просил прислать епископа и учителя, знающего славянский язык.

Процесс христианизации был обусловлен социальной революцией, процессом перемены классового характера общественных отношений. В период проникновения славян с начала VI в. из Закарпатской области в Придунайскую область, на Балканах, в Среднюю Европу и в бассейн реки Эльбы социальные различия земледельческого населения были невелики. С середины VIв. мы уже встречаемся с укрепленными небольшими городами. В это же время начинается отделение ремесел от земледельчества, наряду с обработкой кости и кожи мы встречаемся с металлолитейными работами (находки тиглей), с золотыми, серебряными и бронзовыми украшениями. Многочисленные находки бронзовых и железных шпор с крючками, наконечников и частей конской сбруи свидетельствуют об уровне военных принадлежностей в конной дружине князя и степени развития правящей верхушки.

Приход Само и образование его государства — военного племенного союза во главе с избранным королем Само — является бесспорным доказательством углубляющегося процесса интеграции племен[6]. Поэтому государство Само могло противостоять как франкским королям, так и аварам. Государство Само завершило этап процесса, который уже начался до прихода Само, а именно после смерти аварского кагана Баяна (603) славяне, занимающие территорию к северу от Дуная, начали освобождаться от аварского господства. Интеграция славянского населения уже настолько усилилась, что, как об этом говорит хроника т. наз. Фредегарда Схоластика, они не были согласны далее переносить жестокий аварский гнет и служить в вспомогательных отрядах их войска и начали восставать. „Совместную жизнь“ авар и славян летописец описывает следующим образом: „Гуны (т. е. авары) приходили каждый год зимовать к славянам, брали к себе в ложе славянских жен и их дочерей. Славяне должны были переносить не только многие несправедливости, но и платить аварам подати. Сыновья авар (гуны), родившиеся от жен и дочерей венедов, не хотели далее переносить несправедливость и гнет, и отказываясь терпеть господство авар, начали, как было сказано выше, восставать“[7].

Государство Само образовалось в результате внутреннего интеграционного процесса; этот процесс ускорило поражение авар и успешная борьба с франкскими наездами. Внутренняя организация государства Само уже достигла довольно высокого уровня, так как во время войны с Дагобертом в 631 г. под руководством Само было создано большое войско, которое нанесло франкскому королю поражение. Письменные источники молчат об организации управления государством Само. То, что в последующие годы венеды-славяне успешно атаковали Тюрингию, говорит само за себя. Кажется, что до конца VII в. славянские этатизационные единицы на севере от Дуная остались независимыми и даже в 743 г. свободные славяне вместе с баварским герцогом Одилоном воевали против франков. Граница аварских владений на западе доходила до устья реки Хубы и до северного края Венского леса[8]. Поэтому

[5] ЖК XIV.

[6] Fredegari Chronicon IV 48, IV 68, IV 72. — In: MMFH, I, 1966, 20—26; Gesta Dagoberti I, regis Francorum. — In: MMFH, II, 16—18.

[7] Fredegari Chronicon IV 48.

[8] Z á š ě r o v á, B. Avaři a Slované. — In: Vznik a počátky Slovanů II, Praha, 1958, p. 19; B r a n k a č k, J. Poměr mjez Slowjanami a Avarami w swětle němsko-slowjanskich slědženjow. — Ljetopis II/2 B, 1958, p. 365.

мы полагаем, что славянские княжества к северу от Дие и в Юго-Западной Словакии продолжали процесс интеграции. В то время как письменные источники, касающиеся этого периода, более чем скупы, археологические находки свидетельствуют о дальнейшем развитии земледелия и ремесел, и, в особенности, обработки металлов и кузнечного дела[9]. Непрерывность развития в области земледелия подтверждает изобретение косоугольного железного лемеха[10]. Письменные источники об этом развитии в конце VII и VIII вв. довольно скупы, и именно поэтому открытия нашей археологической науки, начавшей комплексные исследования, результаты которых приоткрыли тайну исторической науке, предоставили свидетельство о постепенном и непрерывном развитии славянской культуры Древней Моравии, находящейся тогда на высоком уровне. Это исследование осуществилось благодаря беспримерному содействию социалистических государств за последние 40 лет.

Непрерывное экономическое, социальное и культурное развитие обуславливало образование концентрированного заселения городского типа вокруг Микульчицкого городища, где уже в VIII в. работали, кроме плавильщиков руд, кузнецов и резчиков, также и ювелиры. Этот факт является также свидетельством высоко развитого и глубоко расслоенного общества. Социальный, экономический и культурный прогресс усиливал процесс интеграции в областях к северу от Дуная и по обеим сторонам Белых и Малых Карпат — в Древней Моравии и на территории Нитры. На эти области опирались славяне Паннонии во время борьбы с аварами, которые достигли высшей степени в 90-е годы VIII в. и которые полностью использовал император Карл Великий в борьбе против авар. Органическое конструктивное развитие области к северу от среднего Дуная достигло в VIII в. такого развития, что княжества здесь слились и образовали большие политические единицы. Процесс развития в этой области является составной частью более общего развития западных славян-сербов, ободритов и велетов — отчетливо проявившегося с VII в. Об их правителях и их борьбе с франками сообщают франкские анналы[11] и именно о том периоде, когда моравские письменные источники молчат (может быть, за исключением 743 г.). Летописцы времени Карла Великого проявили интерес к области Древней Моравии и Нитры только с начала экспансии Франкской империи в придунайскую область и Паннонию во время походов Карла против авар в 791 и 796 гг. На занятой территории образовалась Восточная марка и вслед за светским управлением франкских префектов последовало церковное управление франкских епископов. Для франкской агрессии против земель саксов и фризов, во время предшественников Карла Великого (768—814) и даже во время похода самого Карла, похода за создание империи, была характерна грубая жестокость, доходившая даже до массового уничтожения побежденных саксов и фризов. Жестокость войн вызывала отвращение и у двора Карла Великого. Англосаксонский теолог Алькуин в своих письмах и сочинениях разработал более действенный метод и теорию, которая должна была оправдать и обосновать порабощение соседних языческих этнических групп Франкской империи. Кроме меча, он предложил Карлу крест, т. е. миссионерскую программу святого Августина, исходящую из теории о создании мира и проповедующую, что распространение христианства есть личное призвание франкских правителей. Интенсивная миссионерская деятельность с целью

[9] P o u l i k, J. Brány poznania. — In: Velká Morava. Bratislava, 1979, p. 15.
[10] Там же.
[11] Annales Mettenses priores, Chronicarum quae dicuntur Fredegari Scholastici libri IV, Annales Fuldenses, Annales regni Francorum и др.

христианизации языческих соседей, связанная с заботой об интеллектуальной жизни правящего слоя должна была надежно и прочно соединить области с империей. Меч и крест Карла должны были поработить полабских славян и крепнущие независимые славянские общественные организмы на северо-востоке и востоке Франкской империи. Идея единой христианской Франкской империи и порабощение и христианизация язычников стала потом основной мыслью всей литературы франкского цикла в последующих столетиях. "Imperium Christianorum" отождествилось с "Imperium Francorum"[12].

После разгрома аварского государства Карл Великий приказал развить миссионерскую деятельность на территории всей этой области. И результат был налицо. Уже в 795 г. пришел к Карлу Великому тугун, правитель авар и высказал желание: „что. . .хочет вместе со своей землей и со своим народом подчиниться королю и что хочет принять, по его приказу, христианскую веру"[13]. Летописец Саксо, говоря о 796 г., подчеркивает, что тугун, которого привел Пипин из своего похода в Паннонию к франкскому королю, обязал соблюдать верность, принял со всей своей дружиной крещение и обещал подчиниться Карлу Великому[14]. Задачу христианизации придунайских областей Карл возложил баварскому епископату во главе с епископом Арно, который вскоре начал развивать активную миссионерскую деятельность[15]. В целях христианизации Паннонии объединили свои силы баварское духовенство и аквилейский патриарх Паулиний, который принял участие в синоде „на берегах Дуная" в 796 г.[16].

Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum представляет собой в целом крайне тенденциозное сочинение, в отдельных же частях, однако, дает нам весьма ценные информации. В 798 г., когда Арно возвращался из Рима в сане архиепископа, он получил от Карла Великого приказ „отправиться в славянские земли. . .и провозглашать слово божие, . . .чтобы проповедью укреплять население в вере и христианстве"[17]. Арно приказ выполнил, население поучал проповедями и рукополагал людей в сан священников[18].

Миссия баварских епископов не ограничивалась, вероятно, только областью Корутаны, но распространялась на всю Паннонию, а также на территорию севернее Дуная. Этот вывод мы делаем на основе того факта, что в конце VIII и начале IX вв. в древней Моравии мы встречаемся с изменением погребальных обрядов. Речь идет о революционной перемене в существовавших до тех пор представлениях о загробной жизни человека, связанной с тем, что вместо сжигания мертвых их стали хоронить в земле. Качественные изменения произошли в результате принятия христианства правящим слоем древней Моравии. В данном случае, видимо, успех был обусловлен согласием правителей древней Моравии и княжества Нитры, и также подготовкой и

---

[12] Poetae Saxo Annalium de gestis Caroli Magni imperatoris Libri V, — In: MGH SS, I, Hannoverae, 1826, 227—279; Monachi Sangallensis De gestis Caroli imperatoris libri duo. — In: MGH SS, II, 726—763. — Annales Alamanici. — In: MGH SS I, p. 19; Annales regni Francorum. — In: MGH SS I, Hannoverae, 1826, 124—218; Annales Fuldenses. — In: MGH SS II, 217—236; Annales Mettenses priores. — In: MGH Scriptores rerum Germanicarum. Ed. B. de Simson, 1905; Reginonis abbati Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi. — In: MGH SS I, 537—629; Annales Xantenses, — In: MGH SS II, 217—236.

[13] Annales regni Francorum, 795 г.

[14] Poetae Saxonis Annalium de gestis Caroli Magni imperatoris. — In: MGH, SS I, p. 252; MMFH, II, p. 35, 37.

[15] Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum. Ed. K o s. M., Ljubljana, 1936.

[16] V a v ř i n e k, V. Historický význam byzantské misie na Velké Moravě. Bratislava, 1985.

[17] Libellus de conversione, p. 8.

[18] Там же.

опытностью миссионеров, которые в начале IX в. для своей миссии разработали переводы латинских и древневерхненемецких литургических текстов на славянский язык. Это были самые основные тексты: Символ веры, Отче наш, Обещание при крещении и Десять заповедей божьих, сохранившихся во Фрейзингских памятниках с конца X и начала XIвв. и в Синайском эвхологии XI в. Христианизация сыграла свою роль и с точки зрения государственной политики. Так Annales regni Francorum 803 г. сообщают нам о возвращении войска из Паннонии, „в котором было и много славян и авар, и те подчинились со всем своим имуществом императорской власти“[19]. Мы не можем ни исключить, ни подтвердить, были ли среди них также князья из Моравии и Нитры. Мы придерживаемся скорее мнения, что древняя Моравия и Нитра остались независимыми, так как спустя два года, когда каган, правитель авар обратился к Карлу Великому с просьбой о предоставлении новых владений, поскольку их в настоящих их владениях теснили славяне — Карл не выступил за авар, против славян, хотя аварский правитель по имени Теодор был христианином. Мораване как зеницу ока берегли свою независимость. Процесс внутренней интеграции в конце VIII в. продвинулся значительно вперед и франко-баварское описание земель и этнически установившихся образований севернее Дуная, приуроченное к 817 г., подтверждает существование двух государств Merehani и Marharii. Эти данные о владении Моймира и Прибины подтверждает Conversio. То, что племена отжили свой век, доказывает также письменное сообщение (822), где известны только „посланники мораван“[20].

Новый этап процесса образования государства, а именно возникновение Великой Моравии, начался в 30-х годах IX в., объединением древней Моравии и Нитры. Это произошло, вероятно, в 833 г. В 828 г. (вероятно, во время своей поездки в Паннонию), зальцбургский архиепископ Адальрам освятил в „Нитраве“ церковь во владениях языческого князя Прибины, что значительно усилило позиции франкского великодержавного влияния. В обоих государственных образованиях, т. е. в древней Моравии и Нитре, одновременно усилились интеграционные тенденции и возросло сопротивление против экспансивного баварского духовенства. Поэтому первый исторически доказанный древнеморавский, а позже великоморавский князь, князь христианин Моймир I Прибину выгнал. Хотя последний обратился за помощью к Ратбоду, воеводе восточной провинции, который представил Прибину королю Людовику Немецкому, предоставившего Прибине и его дружине убежище, Людовик Немецкий выступил в его пользу[21]. Следовательно, мы можем высказать предположение, что изгнание Прибины считалось внутренним делом Великой Моравии, которая, будучи теперь объединенной, была настолько сильна, что Восточно-франкская империя, раздираемая внутренними противоречиями, не могла надеяться на успешное вмешательство с позиции силы.

В результате вмешательства Моймира было создано более крупное и более сильное государственное образование — Великая Моравия, которая в течение почти всего IX в. сохраняла независимость и благодаря своей мудрой политике, высокому уровню внутреннего экономнческого, социального и культурного развития представляла собой препятствие на пути к экспансии Восточно-франкской империи; она была опорой в борьбе других славянских народностей прежде всего чехов, сербов и прилабских славян против экспансии или господства Франкской империи. Развивающийся процесс христианизации держали в своих руках правящие слои. Об этом свидетельствует и тот факт, что все обнаруженные до сих пор 22 строения церковного характера

[19] Annales regni Francorum. — In: MMFH, I, 803 г., p. 42.
[20] Там же, с. 50.
[21] Libellus de conversione, c. 10.

находятся или в месте пребывания князя или же вблизи него, или же во владениях вельмож, т. е. тех, кто принял христианство раньше всех. Большинство этих строений церковного типа было построено миссионерами в первой половине IX в. еще до прихода Константина и Мефодия[22].

Разнообразие планов этих строений, как мы с ними встречаемся в Старе-Место, Микульчице и Поганско, подтверждают слова ЖК о деятельности проповедников из разных центров христианизации. Тот факт, что большинство строений церковного типа находится в важнейших центрах Великой Моравии или на территории, находящейся во владениях вельмож, и более позднее свидетельство ЖМ „и поручи ему все церкви и стрижники в всѣх градех“[23], а также влияние разных христианизационных течений, приводит нас к выводу о том, что правящий великоморавский слой христианизацию не только поддерживал, но и что он использовал синкретизм разнообразия литургии в интересах своей еще большей независимости. Такой метод был очень дальновидным. Ведь франкские письменные источники вплоть до 846 г. ничего не говорят о зависимости Великой Моравии от Франкской империи[24]. Крайне тенденциозные Decreta Synodi Mogutiensis (3. X. 852), приуроченные к октябрю 852 г., должны были охарактеризовать христианство в Моравии словами: "rudem adhuc christianitatem gentis Maraensium"[25]. „Умиротворительные“ мероприятия против Ростислава в 855 г. не были успешны, также как и походы в последующих годах, хотя они и сильно опустошали землю. Ростислав и его окружение были достаточно осведомлены о ситуации в тогдашней Европе, и, имея горький опыт с баварской миссией, искали уже в 853 г. союзников в Болгарии. Мораване осознали, что самой действительной защитой внутренней прочности и независимости международного положения их государства может стать самостоятельная церковная организация под покровительством папы Николая I, последовательного сторонника церковного универсализма. Это и явилось импульсом и причиной направления посольства сначала в Рим с просьбой прислать епископа и учителя для Великой Моравии. Просьба мораван пришла в неподходящий момент[26] и Николай ее не выполнил. Поэтому Ростислав с моравanами обратился к Византии, к императору Михаилу III и патриарху Фотию. Здесь их просьбе вняли по многим причинам, среди них решающими были отношения Византии и Фотия к Риму и болгарам. И хотя просьба князя Ростислава была выполнена лишь частично, так как ни один из обоих исключительно квалифицированных братьев не был священником высшего сана, направление Константина-Философа и его брата Мефодия в сущности означало признание Ростислава и Великой Моравии самостоятельной составной частью римского мира.

Оба брата приступили очень энергично и ответственно к выполнению своей задачи. Главной целью своей миссии они считали воспитание молодых священников, перевод основных литургических текстов, введение славянского языка и письма в литургии и словесности вообще, что следует расценивать как очень смелый и отважный шаг, небывалый в областях, находящихся под суверенитетом папской курии, шаг, импульсы которого исходят из византийской среды и раннехристианской традиции. Заслуживает глубокого уважения деятельность обоих братьев и их учеников в области переводов и оригинального творчества. Ведь перевод Библии Мефодием на национальный язык является первым переводом в эпоху Средневековья вообще.

---

[22] P o u l í k, J. Brány poznania. — In: Vel'ká Morava, Bratislava, 1979, 17—20.
[23] ЖК X.
[24] Г е й л, Ф. Цит. соч.; H a v l í k, L. Vel'ká Morava. . ., 200—201.
[25] MMFH, IV, Brno, 1971, p. 34.
[26] Г е й л, Ф. Цит. соч.

Если до середины первого тысячелетия Европу характеризовало единство эллинско-римской культуры, локально богатой и разнообразной, то во второй половине первого тысячелетия на роль объединяющего фактора предъявляла претензии церковь, полностью зависимая от власти византийских императоров и королей Франкской империи. И именно о своей принадлежности к ним заявили славяне-венеды как субъект европейской истории со времени Само. Синкретизм развитой славянской культуры Великой Моравии с влияниями византийской и римской культуры поставили Великую Моравию на одинаковый уровень с культурными центрами своего времени.

Результат византийской миссии одновременно укрепил раннефеодальное общество в стране. Миссии удалось достичь церковной самостоятельности для Моравии: папа Адриан II одобрил славянскую литургию, а папа Иоан VIII своей буллой Industriae tuae от июня 880 г. установил моравско-паннонским архиепископом Мефодия. Этим завершаются усилия Великоморавской княжеской политики приобрести церковную, культурную и государственную независимость.

Византийское посольство выполнило и третью просьбу Ростислава: он одновременно просил „человека, который нам упорядочит всякое право“[27]. Со времен этой деятельности миссии сохранились юридические памятники: Номоканон, Закон судный людем, Заповеди святых отцов. И хотя за основу были взяты византийские и латинские образцы, творчество Мефодия самостоятельно, иностранные образцы приспособлены к великоморавским условиям, что особенно отразилось в юридической терминологии. В его работе используются уже установленные в Великой Моравии нормы из западных соседних стран. И таким образом у нас сохранилось творчество Мефодия, которое мы можем считать сводом юридических норм для Великой Моравии.

Каковы бы ни были судьбы славянской литургии в Великой Моравии после смерти Мефодия, значение работы Константина, Мефодия и их учеников состоит в их вкладе в осуществление усилий великоморавской княжеской среды создать самостоятельную церковную организацию с собственной литургией и культурой, в укреплении независимости государства Ростислава и Святополка как в самой стране, так и на международной арене с помощью славянской письменности, которая в Великой Моравии достигла своего первого большого расцвета. Идея самостоятельной национальной письменности на собственном языке не имела до тех пор в Средней Европе предшественников. Миссия укрепляла прогрессивные силы тогдашнего великоморавского общества. После изгнания учеников Мефодия из Великой Моравии, большинство которых было продано в рабство, славянская литургия и письменность с новой и небывалой силой полностью развились у южных и восточных славян как субъектов дальнейшего культурного развития Европы в X и последующих веках.

Гуманизм и демократизм цивилизационной деятельности братьев Константина и Мефодия, которая достигла своего первого полного развития на территории Великой Моравии и Паннонии, входит не только в нашу и общеславянскую, но и всемирную прогрессивную традицию.

„Житие Константина“, возникшее после 873 г. во время победоносного наступления славянской литургии и письменности в Великой Моравии — это исключительная жемчужина письменности, которая подчеркивает общеславянское значение и послание Константина и Мефодия. Настоятельность просьбы Ростислава и его князей и моравян подчеркивается словами: „Хотя наш народ отказался от язычества и придерживается христианского закона,

[27] ЖМ — В: MMFH, II, с. 144.

нет у нас такого учителя, который изложил бы нам на нашем языке истинную христианскую веру, чтобы и другие земли, увидев это, подражели нам"[28]. Во время диспута с латинским духовенством в Венеции Константин словами апостолов защищал свою работу — право народов на литургию на своем языке, т. е. исповедовать свою веру на своем языке[29]. Высокой культурой отличаются слова о возникновении славянского письма и о развитии древнеславянской письменности[30]. Авторы легенд о Константине и Мефодии особенно подчеркивают общеславянское значение миссии. Это должны подтверждать слова Михаила III в ответ на просьбу мораван, ответ Адриана II Коцелу и послание папы Иоанна VIII. Об императоре Михаиле писали, что он когда-то назначил Мефодия управителем какими-то славянскими провинциями в Византии, как будто „предвидя. . .что его *пошлют к славянам в* качестве учителя и первого архиепископа, чтобы изучить все славянские обычаи и постепенно их усвоить"[31]. Когда же Коцел, паннонский князь, обратился к папе Адриану II с просьбой о том, чтобы Мефодий скорее вернулся в Паннонию, Адриан ему ответил: „Не только тебе самому, но и всем тем славянским землям его посылаю (как) . . .учителя. . .и от святого Петра, первого заместителя"[32]. А в послании Industriae tuae папы Иоанна VIII от июня 880 г. написано: „Наш брат Мефодий святой и правоверный и делает дело апостольское. И в его руки (вложены) от Бога и от апостольского престола все славянские земли. . ."[33]. Это поддерживают и другие письменные памятники из окружения братьев из Салоники.

Письменность, которая в Великой Моравии достигла исключительного уровня, создав жемчужины не только церковнославянского творчества, стала и составной частью европейской письменности вообще и привлекла внимание не только современников. К ней с глубоким чувством восторга и умиления относился сам Нестор, автор „Повести временных лет", где включил и так называемую „Моравскую историю славян"[34].

---

[28] ЖК XIV. — В: MMFH, II, p. 99.
[29] Там же, с. 106, 107.
[30] Там же, с. 100.
[31] ЖМ II. — In: MMFH, II, p. 141, 142.
[32] ЖМ VIII. — In: MMFH, II, p. 147.
[33] ЖМ XII. — In: MMFH, II, p. 158.
[34] Лавров, П. А., Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 37—38.

КУЛЬТУРНЫЕ И ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ ЛИТУРГИИ

Владимир Вавржинек (Чехословакия)

Деятельность византийских миссионеров Константина Философа и его брата Мефодия, со дня смерти которого в этом — 1985 г., исполнилось тысяча сто лет, была уже объектом многочисленных исследований, но, несмотря на это, она по-прежнему продолжает привлекать внимание ученых и широкой общественности. Это и неудивительно, потому что их труд имел огромное историческое значение и в сущности определил пути культурного развития целого ряда славянских народов, так что он по праву может считаться одной из решающих вех в развитии европейской культуры.

Культурное наследие миссии Кирилла и Мефодия было весьма многосторонним, и исследовать его можно с разных точек зрения. Одной из ключевых проблем, которой было уже уделено немало внимания и которая все же пока остается далеко невыясненной, является вопрос введения славянской литургии. Этот вопрос стал прямо-таки символическим выражением культурной самобытности славянской церкви в Великой Моравии, но в то же время главным объектом драматических споров, которые в конце концов, после смерти Мефодия, привели к изгнанию его учеников и к насильственному прекращению его деятельности в стране, для которой эта деятельность первоначально и главным образом предназначалась. С другой стороны, именно славянская литургия и представляет сохранившуюся до наших дней часть миссии Кирилла и Мефодия, хотя и в виде, несколько отличающемся от того, в котором она была создана в Моравии. Я хочу еще раз вернуться к вопросу о том, когда примерно и при каких обстоятельствах возникла мысль ввести славянский язык в литургию, какие мотивы побудили к этому ее создателей, в какой степени славянская литургия представляла собой продолжение предшествующей культурной и литургической традиции и какую церковно-политическую роль она должна была играть в той среде, для которой ее создали.

Общепринято считать, что славянская литургия была неотъемлемой частью культурной программы, которую Кирилл и Мефодий предполагали осуществить в Моравии; принято также предполагать, что оба брата принесли с собой из Константинополя по крайней мере некоторые литургические книги, переведенные на славянский язык. Это предположение основывается на убеждении в том, что в программу византийских миссий входило использование языков тех народов, среди которых они вели свою работу, причем не только при проповеди христианской веры, но и в церковной практике и даже в ли-

тургии[1]. Однако для такого утверждения трудно найти поддержку в сохранившихся памятниках.

На христианском Востоке, действительно, многие народы пользовались собственным национальным языком в литературе и в литургии, причем не только в областях за пределами Римской империи (например, в Грузии или Армении), но и на ее территории (например, сирийцы и копты). Однако эти национальные литургии были введены еще в позднеантичный период, и их возникновение совершенно не зависело от согласия или поддержки официальных римских органов, а было естественным последствием развития христианства в тех областях, где существовала своя собственная старинная культура. В самом Константинополе голоса в пользу использования национальных языков при богослужениях были исключительно редкими. В сущности, только один лишь Иоанн Златоуст выразил чувство радости в связи с тем, что готская община в столице пела литургию на своем родном языке[2], поскольку Феодорит Киррийский, защищавший равенство всех языков против превосходства греческого языка, принадлежал скорее к сирийской среде[3]. Греческое же общество твердо придерживалось традиционного одноязычия, и, действительно, начиная с шестого века, греческий язык занял в византийском обществе совершенно исключительное положение[4].

Последним случаем, когда библейские книги были переведены на один из варварских языков, была миссия у гуннов — савиров на Кавказе, осуществленная во время правления Юстиниана I[5]. Была переведена только Библия, а не литургические тексты. И, подобно тому, как это было в случае хорошо известного перевода Библии на готский язык, выполненного Ульфилой, здесь мы также имеем дело с инициативой одинокого энтузиаста, носящей чисто частный характер, а не с официальной миссией, предпринятой по распоряжению императора. Период правления Юстиниана отличается интенсивной миссионерской деятельностью, которая во многих случаях была мотивирована чисто политическими целями. Для обеспечения успеха использовались самые разнообразные средства, однако ни разу не говорится о том, что к ним относилось введение литургии на национальных языках. А если этого не было при Юстиниане, тем менее это могло произойти в последующий

---

[1] Так напр., Z a k y t h i n o s, D. Les peuples de l'Europe du Sud-Est et leur rôle dans l'histoire. La synthèse byzantine. — In: Ier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes. Sofia, 1966, p. 21; D u j č e v. I. Il problema delle lingue nazionali nel medio evo e gli Slavi. — Richerche slavistiche, 8, 1960, p. 59.

[2] Иоанн Златоуст, Homilia VIII. — In: PG 63, 500—501.

[3] Феодорит Киррийский. Graec. affect. curatio, v. 55—60, 66, 70—72, 74—75.

[4] Только Š e v č e n k o, I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission. — Slavic Review, 23, 1964, 220—236, и O b o l e n s k y, D. Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves. — In: La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Spoleto, 1967, 587—609, показали, что за период с VI по XI столетие мы не знаем ни одного византийского автора, который был бы сторонником использования каких-либо других языков, кроме греческого, в церковном обиходе (и в литературе вообще), и тем более такого, который считал бы их равноценными греческому. Скорее всего можно сказать, что типичной чертой византийской интеллигенции была убежденность в абсолютном превосходстве ее собственной культуры и высокомерное отношение ко всему негреческому. Так, напр., император Михаил III, который отправил Константина-Кирилла и Мефодия в Моравию, в письме папе Николаю I (865 г.) отзывается даже о латинском языке, как о „языке варварском и скифском". Первые высказывания в пользу чужих национальных языков были отмечены в Византии только начиная с XII столетия.

[5] Об этой миссии см. E n g e l h a r d t, I. Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians. München, 1974, p. 162. (Miscellanea Byzantina Monacensia, 19); сравните также P i g u l e v s k a y a, N. Note sur les relations de Byzance et des Huns au IVe s. — Revue des Études Sud-Est Européenes, 7, 1969, 199—203.

период, когда миссионерская деятельность византийской церкви прекратилась почти на два столетия.

Новый расцвет византийской миссионерской деятельности наступает опять только в начале IX в. в связи со стремлением византийского правительства снова приобрести контроль над балканскими областями, занятыми славянами[6]. Однако ни одна из этих миссий не носила славянский характер и не стремилась сделать славянский язык церковным. Напротив, цель византийской политики состояла в том, чтобы подвергнуть полной эллинизации славян, проживающих на территории Византии, а христианизация славян должна была стать одним из средств для наиболее эффективного достижения этой цели[7].

Точно также в этот период не ставился вопрос о возможности использования местных языков даже во время византийских миссий, действовавших за пределами империи. В шестидесятых годах IX в. снова усилилась миссионерская деятельность византийской церкви, инициатором которой был патриарх Фотий. В центре его внимания находилась Болгария, которую Византия уже давно стремилась поставить под свое культурное влияние и которая была, наконец, обращена в христианство после поражения, нанесенного болгарам византийскими войсками осенью 863 г. Другую миссию Фотий отправил в 867 г. в Киевскую Русь, которая со времени нападения на Константинополь в 860 г. находилась в центре внимания византийской дипломатии[8]. Однако ни одно из этих весьма важных для Византии событий не было связано с попыткой создать литургию на местном языке. В византийском понимании православная вера и греческая культура образовывали органическое целое, а греческий язык считался наиболее соответствующим, если только не единственно соответствующим средством для проповеди христианской веры. Эту мысль подробно развил именно Фотий, который в своих известных посланиях, адресованных католикосу армянской церкви Захарии, доказывал, что бог намеренно выбрал греков для того, чтобы они занимались развитием наук и философии, что создало предпосылки для успешного распространения христианской веры, и что все патриархии, основанные святыми евангелистами, уже с самого начала своего существования пользовались греческим языком; что, наконец, именно на этом языке были написаны Евангелия и остальные книги Нового Завета[9].

Таким образом, введение славянского языка в литургию не было только лишь применением обычной византийской миссионерской практики в славянской среде, как это часто утверждают. Напротив — это было прямо революционное начинание, нечто совершенно новое по сравнению с обычаями и концепцией, принятыми византийской церковью.

---

[6] Фундаментальным трудом в этом отношении остается D v o r n í k, Fr. Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle. Paris, 1926; O b o l e n s k y, D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453. London, 1971, p. 69; ср. также W a s i l e w s k i, T. Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politicznych i kulturalnych. Warszawa, 1972. p. 54, который приводит богатую литературу по данной проблематике, хотя я считаю некоторые сделанные им заключения спорными.

[7] O b o l e n s k y, D. Цит. соч., с. 81. Ср. также O s t r o g o r s k y, G. The Byzantine Background of the Moravian Mission. — Dumbarton Oaks Papers, 19, 1965, p. 16.

[8] Обзор данной проблематики и соответствующей литературы приводят D v o r n í k, Fr. Byzantine Missions among the Slavs. New Brunswick — New Jersey, 1970, p. 244, 273; V l a s t o, A. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs, Cambridge, 1970, p. 155, 236.

[9] Эти письма сохранились только в армянской версии; английский перевод приводит D v o r n í k, Fr. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge, Mass., 1958, p. 139. (Dumbarton Oaks Studies, 4).

Нельзя, однако, также согласиться с толкованием, согласно которому инициатива создания славянской литургии исходила от моравского князя. Многие исследователи продолжают в разных вариантах повторять традиционное мнение о том, что просьба, с которой Ростислав обратился к Византии, была мотивирована желанием получить из Византии миссионеров, которые проповедывали бы в его стране христианскую веру на славянском языке. Такое мнение опирается на текст его письма Михаилу III, которое приводится в четырнадцатой главе Пространного Жития Константина (далее—ЖК), и в котором моравский князь просил византийского императора прислать ему миссионера, который изложил бы им истинную веру „на их языке" (въ свои языкъ). Однако спорным остается вопрос, действительно ли это выражение содержалось в первоначальном тексте ЖК, поскольку то же письмо в версии, приводимой в Пространном Житии Мефодия (далее—ЖМ), его не содержит; точно также оно отсутствует и в более коротких версиях ЖК, сохранившихся в глаголических бревиариях далматинского происхождения, которые на целое столетие старше, чем наиболее ранние дошедшие до нас кириллические рукописи ЖК[10]. Но даже если допустить, что выражение въ свои языкъ входило в первоначальный текст ЖК[11], это еще не значит, что оно содержалось и в подлинном письме Ростислава. Нам кажется, что текст ЖК, гл. XIV, не воспроизводит дословно подлинное звучание послания Ростислава, а что его формулировка скорее отражает собственно культурную программу миссии Кирилла и Мефодия, представленную здесь, однако, как просьба моравского князя[12].

А для этого князя, конечно, не было необходимости просить прислать миссионеров, проповедующих христианство на славянском языке, потому что такова была практика, уже применявшаяся баварскими и северноитальянскими миссионерами, работавшими в Моравии еще до прибытия византийской миссии, которые даже перевели с латинского на славянский язык некоторые молитвы и формулы[13]. Ростислав же преследовал, главным образом, политическую цель: он хотел добиться церковно-политической независимости своего государства от баварского епископата и создать самостоятельную моравскую церковную епархию во главе с собственным епископом, что являлось необходимой предпосылкой полной политической независимости Великой Моравии и международного признания этой независимости[14]. Такая грандиозная культурная программа, какой было создание письменности на национальном языке с использованием собственного алфавита, специально составленного для этой цели, и к тому же еще введение литургии на национальном языке, не могли быть и, конечно, не были его собственной идеей. На это не указывает и приведенная выше формулировка ЖК, гл. XIV.

[10] Kurz, J. Několik poznámek k textu Života Konstantinova a Metodějova. — In: Studia linguistica in honorem T. Lehr-Spławiński. Warszawa, 1963, p. 186; Vašica, J. Literární památky epochy velkomoravské. Praha, 1966, p. 222.

[11] Kyas, V. Charvatskohlaholské texty Života Konstantinova. — Slavia, 35, 1966, p. 543; Večerka, R. K staroslověnským Životům Konstantinovu a Metodějovu. — In: Classica atque mediaevalia J. Ludvíkovský octogenario oblata. Brno, 1975, p. 135.

[12] По вопросу об анализе церковно-политической тенденции, содержащейся в ЖК, см. мою книгу Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje, Praha, 1963, p. 80; Подробный анализ писем, цитируемых в ЖК и ЖМ, приводится в подготавливаемой мной работе The Letters of Rulers and Popes Quoted in the Old Slavonic Lives of Constantine and Methodius.

[13] Isačenko, A. Začiatky vzdelanosti vo Vel'komoravskej ríši. Turčanský sv. Martin. 1948.

[14] Vavřínek, V. Die Christianisierung und Kirchenorganisation Großmährens. — Historica (Praha), 7, 1963, 5—55; Církevní misie na Velké Moravě. Praha, 1966, p. 87, 100.

Что это было действительно не так, доказывает также то обстоятельство, что, прежде чем обратиться к Византии, Ростислав просил прислать ему епископа римского папы, у которого он вряд ли мог просить кого-то, кто создал бы литературу на славянском языке. Создателем такой концепции был Константин Философ, почерпнувший эту мысль из образцов раннехристианского периода, для которого еще являлся характерным культурный плюрализм, уже совершенно чуждый эпохе Константина[15].

Нет сомнения в том, что план создать литературу на славянском языке у Константина и Мефодия возник еще в Византии. Как ЖК, так и ЖМ подтверждают такое мнение. Однако ведутся споры о том, послужила ли им стимулом для такого плана только просьба моравского князя о присылке миссионеров, как об этом единодушно рассказывается во всех сохранившихся источниках, или же Константин был занят этой мыслью уже ранее[16]. Зрелость и совершенство его труда и скорость, с которой этот труд был выполнен, говорят в пользу второго предположения. Несомненно то, что он приступил к этому труду по своей собственной инициативе, а не на основании какого-то официального поручения. Он также не мог рассчитывать на то, что его намерение можно будет практически провести в жизнь среди славян, живших на территории империи. Несомненно также и то, что такие стремления Константина были хорошо известны; как раз поэтому, вероятно, именно на него пал выбор быть миссионером в Моравии: эта отдаленная от Византии страна, находившаяся вне сферы непосредственных политических интересов Византийской империи, казалась подходящим местом для проведения эксперимента, который в самой Византии был совершенно исключен.

Однако если не приходится спорить о том, что Константин начал свой переводческий труд еще в Византии, то никак нельзя, напротив, считать доказанным ни то, что среди текстов, которые он перевел еще в Константинополе, находились также и литургические тексты, ни даже то, что мысль ввести славянский язык в литургию была частью его первоначального намерения, как это обычно предполагают. Такой взгляд, однако, основывается только *лишь на сообщении ЖК, гл.* XIV, *согласно которому Константин начал* свой переводческий труд, переводя вводную главу Евангелия от Иоанна, которая служила вводным текстом византийских „апракосов", т. е. отрывков из Евангелий, которые читаются во время богослужений. Но решение перевести „апракос" еще не должно было означать намерение перевести всю литургию и совершать богослужение на славянском языке. Цель такого перевода могла быть только пастырской. Кажется только естественным, что, когда Константин решил совместить свою миссионерскую деятельность в Моравии с созданием славянской литературы, он в первую очередь имел в виду задачу сделать понятным слово божие тому народу, среди которого он должен был трудиться. Отрывки из Писания, которые читаются во время богослужений, естественно, казались ему наиболее подходящим и в то же время наиболее эффективным средством.

Следует сказать, что такой прием применялся далеко не впервые. Напротив, кажется, что в раннехристианский период в восточных областях Римской империи, где греческий язык не был обиходным разговорным язы-

[15] V a v ř í n e k, V. Historický význam byzantské misie na Velké Moravě. — In: Velká Morava a počátky československé státnosti. Praha, 1985, p. 225, 236.

[16] Это в особенности доказывают Д у й ч е в, И. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити на създаване на славянска азбука през първата половина на IX век. — ИИБИ 7, 1957, 241—267; Т а х и а о с, А. Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирилла до Моравской миссии. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, 285—293; Z a g i b a, F. Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Wien-Köln-Graz, 1971, p. 30.

ком, это было довольно обычным и распространенным явлением. Так, например, в монастыре св. Саввы в Палестине было принято, что монахи иверийского и сирийского происхождения еще до начала богослужений всякий раз сначала собирались в своих собственных храмах, чтобы прослушать чтение отрывков из Посланий или Деяний Апостолов и пропеть псалмы на своем собственном языке, и только затем они присоединялись к остальным членам монастырской общины, чтобы совместно принять участие в литургии, которая, конечно, совершалась на греческом языке[17]. Об этом упоминает также западная пилигримка Эгерия, посетившая Палестину около 400 г. Она была на пасхальной службе в Иерусалиме и в описании свего путешествия рассказывает о том, как во время литургии, совершавшейся на греческом языке, один клирик всякий раз переводил тексты из Писания, а если требовалось, то и комментарии епископа к этому тексту на сирийский язык, чтобы чтение было понятно также простым верующим, не понимающим греческого языка[18]. Следовательно, на Востоке в раннехристианском периоде допускалось чтение из апракоса, а также и из Псалтыри на местных языках, тогда как в литургическом обряде использовался только греческий. По-видимому, таков именно и был первоначальный замысел Константина и Мефодия, когда они покидали Константинополь, и в таком виде их план был, по-видимому, одобрен императором и патриархом, хотя в IX в. введение даже такой практики богослужений было чем-то революционно новым.

Биограф Константина также совершенно определенно говорит о том, что Константин перевел на славянской язык литургические обряды и другие литургические тексты только после прибытия в Моравию. Он упоминает об этом переводе в связи с полемикой и борьбой, которые пришлось вести византийской миссии с латинскими, особенно франкскими духовными лицами. И именно в этой полемике и в этой борьбе, по-моему, и следует усматривать решающий момент, который навел Константина на мысль ввести славянский язык также и в литургию.

До прибытия византийской миссии Моравия была регионом миссионерской деятельности епископов из Пассау, которые там — по-видимому, около 830 г. — создали также первую церковную организацию. В духовном отношении страной упавляли назначенные ими архипресвитеры, в результате деятельности которых связи Моравии с Восточно-франкской империей все более укреплялись[19]. Поэтому Ростислав, боровшийся за полную политическую независимость своего государства, наконец изгнал из Моравии баварского архипресвитера и, очевидно, все баварское духовенство, а в замену им пригласил византийских миссионеров. Однако после поражения, которое он потерпел от Людовика Немецкого в августе 864 г., ему пришлось разрешить баварскому духовенству снова вернуться в Моравию. Начиная с того времени, в Моравии действовали две различные группы духовенства, резко отличавшиеся по церковной практике, литургическому языку и не в последнюю очередь также и по форме богослужебных обрядов. По сравнению с франкскими соперниками, византийские миссионеры находились в несколько невыгодном положении, потому что латинская месса, совершавшаяся в

---

[17] Издал E. Kurtz. — Byzantinische Zeitschrift, 3, 1984, 168—170; ср. Bréhier, L. Les institutions de l'empire byzantin. Paris, 1970, p. 424.

[18] Itinerarium Aetheriae XLVII. 3—4. ed. H. Pétré. Paris, 1948, 260—262; ср. Mango, C. Byzantium: The Empire of New Rome. London, 1980, p. 19.

[19] Относительно вопроса о христианизации Великой Моравии и политических причинах, приведших к признанию миссии Кирилла и Мефодия, см. мои работы, цитируемые в примеч. 14; ср. также мою работу Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě. — Slavia, 32, 1963, 465—480.

Моравии еще за несколько десятилетий до их прибытия, была более знакома моравскому населению, а поэтому и более близка. С другой стороны, переводы из Евангелия, которые жители Моравии теперь впервые имели возможность услышать на родном языке, несомненно, помогали византийским миссионерам приобрести популярность и симпатии среди местного населения. Именно это и было тем стимулом, который побудил Константина не останавливаться на одном лишь чтении отрывков из Писания на славянском языке в ходе богослужения, но и перевести на этот язык всю литургию и совершать и ее, и все другие обряды на языке, понятном всему народу, так, как это происходило на его родине.

При этом Константин и Мефодий проявили большое понимание местной среды и укоренившейся традиции, что вообще было типичной чертой их деятельности. Славянская культура, основы которой они стремились заложить в Моравии своими трудами, по их представлениям не должна была стать только лишь „преемником" греческой литературы, хотя эта последняя, естественно, лежала в основе их переводческой деятельности — нет, она должна была использовать также и латинские тексты, к которым население привыкло уже ранее; но, в первую очередь, славянская культура сама должна была развиваться творческим образом, чтобы достойно занять полагающееся ей место в одном ряду с великими культурами Греции и Рима[20]. В таком именно духе византийские миссионеры приступили к созданию славянской литургии. Вначале, по-видимому, они перевели византийскую литургию Иоанна Златоуста, которую они первоначально совершали на греческом языке[21]. Однако некоторые молитвы этой литургии они в переводе стремились приспособить к западным традициям, уже ранее внедрившимся в Моравии. Они перевели также какой-то латинский libellus missae (книгу обрядов), принесенный в Моравию миссионерами из Северной Италии; однако и этот текст они не перевели дословно, но ввели в отдельные западные молитвы целый ряд византийских вставок, которые превращают данный текст, дошедший до нас в весьма раннем чешском списке под принятым для него названием Киевских листков, в подлинно уникальный литургический труд. Вершиной всей этой деятельности миссии Кирилла и Мефодия является создание славянской литургии св. Петру, которая в действительности представляет собой греческий текст римской мессы св. Григорию, канон которой был вставлен в византийские рамки[22]. Точно так же как и при создании славянской литургии, и здесь Константин и Мефодий стремились к синтезу западных и восточных элементов с целью создать творение, которое как можно лучше соответствовало бы специфическим условиям моравского общества и удовлетворяло бы его нужды.

Это стремление воспринять элементы западной литургической традиции было одной из причин, из-за которых Адриан II изъявил готовность разрешить славянскую литургию, хотя, конечно, значительную роль в этом сыграло немало других различных обстоятельств. Таким образом, моравско-паннонское архиепископство, учрежденное папой лишь немного позднее, во главе которого он поставил Мефодия в качестве первого архиепископа и папского легата для славянских стран, с самого своего возникновения приобрело однозначно славянский характер. Употребление славянской литургии

[20] V a v ř í n e k, V., B. Z á s t ě r o v á. Byzantium's Role in the Formation of Great Moravian Culture. — Byzantinoslavica, 42, 1982, p. 186; Historický význam byzantské misie. . ., p. 236.

[21] P o k o r n ý, Th. Liturgie pěje slovansky. — In: Soluňští bratři. Praha, 1962, 162—193, 179; Die slavische Cyrillo-Methodianische Liturgie. — In: Sancti Cyrillus et Methodius — Leben und Wirken. Praha, 1963, 118—126; V a š i c a, J. Цит. соч.

[22] Slovanská liturgie sv. Petra. — Byzantinoslavica, 8, 1939—46, 1—54.

стало характерной чертой этого архиепископства, будучи в то же время выражением его самостоятельного характера и независимости от баварского епископата. Именно поэтому оно с самого начала стало постоянной мишенью нападок со стороны латинского, в первую очередь франкского духовенства, продолжавшего там свою деятельность наряду с деятельностью учениками Мефодия.

Однако для архиепископа Мефодия и его сподвижников славянская литургия не означала только политическое средство. По их представлениям, это был фундамент самобытной славянской культуры, которой предстояло самостоятельно развиваться и распространяться из Моравии в другие славянские страны, чтобы стать их общим достоянием. В ЖК, гл. XIV, эта мысль выражена словами: „. . .чтобы и другие земли, глядя на это, уподобились нам". Для судьбы моравской славянской церкви оказалось трагическим то обстоятельство, что король Святополк не понял и не принял этот высокий замысел миссии Кирилла и Мефодия, по своей толерантности и глубокому гуманизму далеко превосходившему обычный для того времени образ мыслей. В центре его интересов была только самостоятельность моравской церковной организации как предпосылка его собственной политической независимости и могущества. Славянский характер этой организации его не интересовал. Сам он по своему складу более склонялся к латинской культуре, и постоянные распри между его архиепископом и франкским духовенством из-за славянской литургии воспринимались им как неприятная обуза. И когда в самое критическое время славянская сторона утратила поддержку папского престола, Святополк после кончины Мефодия дал согласие на то, чтобы славянское духовенство было изгнано из его государства и в нем была введена только латинская литургия. Таким образом возникло парадоксальное положение: те земли, для которых Константин и Мефодий главным образом создали славянскую литературу и литургию, после смерти Мефодия стали в дальнейшем развиваться в сфере латинской культуры, тогда как культурное наследие обоих братьев перешло к южным, а затем и к восточным славянам.

SAINT METHODIUS, MOESIA AND THE MOESIANI IN DOCUMENTS, VITAE AND IN CHRONICLES

Imre Boba (USA)

"The entanglement of Moravia with the Bulgarians must be clarified by history".
V. N. Tatishchev. Istoriia Rossiiskaia.
Vol. 2(1963), p. 301

In medieval Latin, Greek and Old Slavonic sources of relevance for Cyrillo-Methodian and Moravian studies there are several references to contacts between Constantine, Methodius and Moravia, on one side, and the province and people of Moesia, on the other. Most of these references are treated highly sceptically, the texts being considered interpolated, emendated or tendencious in intent. A scrutiny of some of these sources may bring the issue into focus and yield some tentative conclusions for consideration.

Moesia is the name of a large province of the Roman Empire, once located between the Drina River and the Black Sea, south of the Danube. The territory has a varied political and ethnic history. In the course of several administrative reorganizations the province of Moesia was enlarged, subsequently divided and even separated into two parts by a wedge of two new provinces on its territory. After the evacuation by the Romans of the shortlived province of Transylvanian Dacia (101/106-271), a Dacia Repensis and a Dacia Mediterranea were created south of the Danube, with the resulting separation of Moesia into Moesia I (east of the Drina River) from Moesia II (west of the Black Sea). All these provinces, as well as the province of Scythia (present-day Dobrudja), were devastated by Barbarian invasions, various parts being penetrated and occupied by Slavic settlers during the sixth and seventh centuries, finally, after 680, coming under the permanent control of the Altaic Bulgars. Initially, the ethnic and political occupation of Byzantine territory by the Bulgars affected mainly Scythia and Moesia II.

The Latin and Greek names for the Roman province of Moesia are derived from the name of the ancient inhabitants of the region, the Moesi/Misoi, a Thracian ethnic group, who settled primarily along the Cibrica river, between the Danube and the Haemus (Balkan) Mountains. They were subdued in course of Roman expansion toward the Lower Danube. West of Moesi were the Triballi, another Thracian (or Illyrian?) tribal formation. Whenever they conquered an organized tribal federation, the Romans normally gave the territory absorbed an official administrative definition based on the name of those conquered, hence the names Dalmatia for the community and the land of the Dalmatae,

Noricum for the land of the Norici, and Dacia, the community and the province of the Dacs.

Moesia meant initially also only a community of all the Moesi/Misoi, as well as their territory. The people who were associated with Moesia, but who were not necessarily ethnic Moesi, or people who moved away from Moesia will be known in Latin sources written outside Moesia as Moesiani, i. e. people of or from Moesia (note the ending -ani). To illustrate: for Constantine Porphyrogenitus, who made the distinction explicit in his *De Administrando Imperio,* the "Romaioi" were true Romans of Nea Roma, while the "Romanoi" were people within the empire, but outside Rome.

Bulgarian political control of Moesia proper since 680 was periodically extended for shorter or longer periods of time into other Roman provinces located to the west and south. Another branch of the Onogur-Bulgars from the Black Sea region moved about the same time imto Pannonia, where they joined the Avars. These two branches of the Altaic Bulgars controlled Thracia, Macedonia, Dardania, parts of Epirus, Dalmatia and Pannonia, as well as the new Dacias and parts of the old in Transylvania. Due to the federal nature of the early Bulgarian state, some of the Slavic population of these regions, being federated with or subject to the Bulgars, became also known as Bulgars, although they could still be referred by their ethnic name Sclavi/Sklavoi or by an ethnic-territorial name Sclavini/Sklavinoi (i. e. "people who came from Sclavia/Sklavia"). Some were also defined by the names of the region of their habitats, such as the river basins of Timok and Struma, where the inhabitants were known as Timocani and Strumiani, respectively.

Although the Byzantine administration referred to the territories occupied by the Slavs in Latin or Greek as Sclavinia or Sklavinia, or, frequently in plural, as Sclaviniae/Sklaviniai, a term used to describe the self-governing communities rather than the provinces occupied, the newly organized Bulgarian state became known in Latin and Greek sources under the name of Bulgaria and Moesia/Misia, and the people of the state, Bulgarii/Bulgaroi and Moesi/Misoi interchangeably, irrespective of the ethnic origin of the state's inhabitants: Altaic Bulgars, Slavs, Romanized Moesi or Greeks. The archaic definitions (after a Roman province), rather than ethnic definitions of new political entities, occur especially in Latin ecclesiastical sources, e. g. in the case of the Magyars, who are named in ecclesiastical sources Pannonii; the Bavarians who are referred to as Norici.

*

Among the sources in which direct associations are made between Methodius and Moesia or Bulgaria are the various *vitae*. One among them is the *Vita Naumi II* preserved in a 16th c. manuscript. In the very first sentence of the *Vita* one learns that Naum was born in Moesia. He has joined Constantine and Methodius and together with them he travelled and preached to the clans in Moesia and Dalmatia. He followed them even to Rome, where Constantine became a monk and Methodius was made archbishop of Morava and of all of Pannonia by Pope Hadrian II. The Pope also blessed the holy books which had been translated from Greek into Bulgarian. Methodius with all his pupils left Rome for Pannonia, to the "grad Morava".[1]

* Most of the sources are quoted from the recently published collection: Magnae Moraviae Fontes Historici, t. I-V. Brno, 1967-1977.

[1] Magnae Moraviae Fontes Historici, II, 252-250 (Thereafter citied as MMFH).

The use of the name "Constantine" in the *Vita* implies that the text reflects a local, South Slavic or Byzantine-Bulgarian, tradition of events written down by a person who was acquainted with him before Constantine changed his name to Cyril. Constantine assumed the name Cyril in Rome when he became a monk, only shortly before his death. South Slavic and Byzantine tradition is reflected also in the title given to Methodius. The phrase "archiepiskop Moravou i vsie Panonie" is the formal Byzantine administrative usage, which identifies the bishop's place of residence and the name of his jurisdictional territory. Such is the title given for Methodius, e. g. in the Greek *Vita Clementis* (III 10): "episcopos Moravou tes Pannonias". In both cases the reference to Morava is a reference to the episcopal town in the diocese of Pannonia.

Naum, exiled from Morava, found refuge in Bulgaria proper, where he enjoyed the support of Khan Boris-Michael. Naum was first active in missionary work in Central Bulgaria, near Pliska. With the consent of Boris-Michael's successor, Simeon, Naum moved to a monastery in the vicinity of lake Ochrid. He died there in 910 and was buried by his friend, Clemens, another pupil of Methodius, and at that time bishop of Draguvica and Velika.[2] It must be in the diocese of Draguvica and Velika where the veneration of Naum as a saint began. The veneration of a holy man ("elevating to the altar") at that time was the concern of the local bishop in whose diocese the holy person had lived or was known. Naum's life was written, as one might expect, in connection with his veneration, possibly by one of his own pupils. Since both Naum and Clemens were pupils of Constantine and Methodius, and since both of them travelled with their teachers across Moesia and Dalmatia to Rome and the "v Panoniu v grad Moravou", it is fair to assume that the first version of *Vita Naumi* was based on the personal recollections of Bishop Clemens himself.

These observations are made to dispel any scepticism concerning the references to Moesia, Dalmatia and "grad Morava in Panonia" in the text of *Vita Naumi*. The travel by Constantine across Dalmatia is explicitly mentioned also in the Chronicle compiled by the Presbyter of Dioclea.[3] In his writing a travel accross Moesia is implied when he mentions Bulgaria as one of Constantine's stops before he reached Rome. A travel across Moesia and Dalmatia is also implied in a letter of Pope Hadrian II addressed to Rostislav, Sventopolk and Kocel. In this letter preserved in Old Bulgarian in *Vita Methodii VIII*, Hadrian states that when that Constantine and his brother arrived in the realms of the three princes, they realized that those lands belonged under the jurisdiction of Saint Peter (and not under the Patriarch of Constantinople from where they had been despatched). Therefore, in order to avoid conflict with the canon law, Constantine and Methodius came with their pupils (who were awaiting consecration to the priesthood) to Rome. Although there are some discrepancies between the texts of the *Vita Naumi II* and *Vita Methodii*, the geographic references in the two narratives are similar.

Of importance for confirming the credibility of *Vita Naumi II* concerning the journey across and presence of Constantine and Methodius in Moesia and Dalmatia is the location of the starting point of their departure. *Vita Naumi* knows the place "grad Morava in Pannonia". *Vita Methodii* also makes references to a Morava. Although the term "grad" is not used, it is evident from the context that also for the compiler of the *Vita Methodii* "Morava" was a city: "poslasta iz Moravy", "vyzvratistasa iz Moravy", "Moravliene", "i priim

[2] Коледаров, П. Велика. Дрембица. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 339—340, 612—614.

[3] Boba, I. Constantin-Cyril, Moravia and Bulgaria in the Chronicle of the Priest of Dioclea. — Palaeobulgarica, 9, 1985, No 1, 59-72.

i Svietopolok kniaz s vsiemi Moravliemy", „sbravsė že vsie liudi moravskyia veljachou procisti pried nimi iepistoliiu".

Since the grad Morava in Pannonia known to the author of the *Vita Naumi II* and attested in most of the Methodian and Moravian sources was on the Sava, across from Sirmium, actually on the Moesian side of the river, the brothers and their pupils had to traverse Moesia and Dalmatia to reach Rome. They could have travelled across Pannonia and Istria, but then the question would be: why did they choose the longer route? It is true that they stopped in Venice. But still, the route south of the Sava to the coast and then by boat to Venice would have been shorter and would have allowed them to bypass the "unfriendly" Frankish-controlled territories. Suffice is to say that on a subsequent journey from Rome to Pannonia across Frankish-controlled territories, Methodius, although at time already a bishop consecrated by the Pope, was detained and kept in Bavaria for over two years. An excerpt from a document prepared by the archbishop of Salzburg (*Excerptum de Karentanis*) refers to Methodius as "quidam Sclavus ab Hysterie et Dalmatie partibus."[4]

Another *vita* which explicitly relates the activities of Methodius and his influence among the Moesi is the so-called *Shorter Biography of Clemens the Bulgarian*. This source, referred to also as *The Ochrid Legend*, was in the thirteenth century by Demetrios Chomatianos, Archbishop of Ochrid (1216-1234), evidently on the basis of sources available to him at the time. It is available both in the Greek original and in an Old Bulgarian translation. The archbishop, versed in ecclesiastical administrative terminology, uses in his writing classical Roman-Byzantine geographic and ethnic definitions. Introducing Clemens to his narrative, he identifies him as "descending from the European Moesians, whom many people know as Bulgarians" who long ago have crossed the Danube and occupied the land of Pannonia, Dalmacia, Thrakia, Illyricum and the regions of Macedonia and Thessalia.[5]

Interestingly enough, Demetrios Chomatianos did not mention Moesia as one of the occupied territories, but he named the Bulgars "European Moesians": "ton Europaion Mison", thus revealing that he knew, nevertheless, about a "Moesia/Mysia" in Asia Minor and about "Misia e en Europy". Although suspected of exaggeration in enumerating the lands occupied by the Bulgarians the archbishop is right, inasmuch as each of the territories mentioned was once invaded or controlled, at least for a while, by the Bulgars.

Demetrios credits Cyril with the translation of the Holy Writ. In his view Cyril and Methodius were spreading the true belief among the Moesian people. In several instances Demetrios uses the names "Moesians" and "Bulgarians" interchangeably. One could, possibly, argue that there is a distinction between the two: one being an ethnic, the other rather a political definition. Whatever the case, Demetrios named Methodius Archbishop of Morava and of Bulgaria — an apparent confusion, unless we agree that he could have been referring to Pannonia (Sirmiensis) as Bulgaria, because he knew that the Misoi/Bulgaroi once have occupied parts of Pannonia. In other terms, Demetrios referred to Pannonia as Bulgaria *(toto pro pars)*. Noted should be the definitions used in modern historiography: "Danubian Bulgars", "Pannonian Bulgars", "Volga Bulgars" and "Black Bulgars".

---

[4] MMFH, II, 134-163 (Vita Metodii) and 252-254 (Vita Naumi); Excerptum de Karantanis. — MMFH, III, 434-435.

[5] MMFH, II, p. 270.

The fact is, that Pannonia Sirmiensis was frequently associated with the Bulgars as an ethnic formation, as well as with Bulgaria as a political entity. There were Onogur-Bulgars in Pannonia, partners in the Avar federation, since ca. 680 until ca. 800. There was an influx of the Bulgarian Timocans into Pannonia Sirmiensis and Savia in 818/819, and there were autonomous Bulgarian realms in Transylvania, between the Danube and the Tisza rivers, and even along the southern slopes of the Northern Carpathians. Hence the "Bulgarians" within the church province of Methodius were not necessarily all the Bulgarians, but such people who were once part of the Bulgar-controlled territories, e. g. Pannonia Orientalis or Sirmiensis before 800, between 827-833, when the Bulgary installed there "Bulgaricos rectores". Therefore, Demetrios Chomatianos was not necessarily mistaken, when he called Methodius "archbishop of Morava and of Bulgaria".

When Constantine and Methodius left Morava for Rome, they took with them some of their pupils, most of them identified as being from Moesia or Moesians. The Papacy could well have contemplated to using these pupils as future bishops in case the attempts to gain papal influence in Bulgaria/Moesia should succeed. The narrative of Demetrios implies that Clemens was made bishop already in Rome. According to another source, however, he was made only a presbyter on that occasion. To be a priest was a prerequisite for an episcopal appointment, hence he was evidently an "episcopus designatus" to one of the bishoprics in the church province being recreated for Methodius. His province started out with one bishop only, namely Methodius himself. Between the time of Methodius' appointment to the see of Sirmium/Morava and the actual arrival of Clemens to the vicinity of Ochrid, there were many political changes in Moravian-Bulgarian, Moravian-Frankish, Bulgarian-Byzantine and Moravian-Papal relations. Clemens became active in Ochrid only after the liquidation of the archiepiscopal see in Morava. How all of this affects the reliability of Demetrios is a task for further enquiry. However, it is evident that the author of the source used by Demetrios associated Methodius with Pannonia, and the people of the church province of Methodius with the Moesians.

The Moesian/Bulgarian involvement of Constantine, reflecting the first stage of the two brothers' activities before they journeyed to Rome, is reported by an independent, and rather unexpected, source written in Bohemia. Christianus Monachus, a relative of the second bishop of Prague, Vojtech, noted in the tenth century the presence of a Bulgarian "gens" in Morava, and its conversion as a result of Constantine's endeavours: "Quirillus quidam, nacione Grecorum, tam Latinis quam ipsis Grecorum apicibus instructus, postquam Bulgri crediderunt, aggressus est in nomine sancte Trinitatis et individue Unitatis eciam supradicte genti, Morave degenti, fidem domini nostri Iesu Christi predicare"[6].

The phrase "supradicta gens" is clearly a reference to the "Bulgri" mentioned in the same sentence. The "Morava", in which part of the "gens" of the "Bulgri" resided, is a locality. This is indicated by the grammatical construction: locative without the preposition 'in'. This is the "grad" in Pannonia, known to the author of *Vita Naumi*, as well as the Morava known to the compiler of *Vita Methodii* and to most of the sources relevant for Moravian and Cyrillo-Methodian studies.

The common ancestry, the single "gens", from which the Bulgri and the Moravians descent, is indicated also by another source originating in Bohemia.

[6] MMFH, II, 188-189.

In the so-called *Legenda Moravica* (Tempore Michaelis Imperatoris) one reads: Cap. 6 ". . . papa Nicolaus letus factus super hiis, que relata fuerant, scilicet de conversione *gentis Bulgarorum et Moravie*"[7].

One should note that Christianus suggests not a political but rather an ethnic association between the "Bulgri" and the "gens" residing in the (grad) Morava (cf. the phrase in *Vita Methodii* "all the Moravians" assembling in the town). The conversions of the Bulgri occurred first; of a gens of theirs, later. Also the reference to a single "gens" implies a clan-like, ethnic relationship.

Among Latin sources originating in the West a direct link between the Moravia of Methodius and Moesia is drawn by Piligrim, Bishop of Passau (971-991). Piligrim was aware that his predecessors in Passau in the early and late ninth century had been engaged in missionary work among the Moravians and the Bulgarians. Now, a century later, he became active in converting the Hungarians. He was cognizant also of the decisions made in Magdeburg concerning missionary tasks among the Western Slavs. For this purpose, the abbey church of Magdeburg in the diocese of Halberstadt had been detached from the church province of Mainz, and had been made into the center of a new and separate church province (962/968), with the explicit task of missionary work. Piligrim's own diocese, that of Passau, was part of the church province of Bavaria, administratively under the jurisdiction of the archbishop of Salzburg. He knew that in his diocese there was a church in Lorch, which during the Roman times had been the episcopal see of Lauriacum, allegedly under the metropolitan bishop of Sirmium. These circumstances, together with his missionary work among the Hungarians, gave Piligrim the arguments to combine his own missionary work with the ambition to became metropolitan bishop for Hungary. Since the Hungarians occupied a Moravia in the south, he claimed the right of succession to the church organization once under Methodius. To prove his right to archiepiscopal rank as successor to Sirmium-Lauriacum, he entered into correspondence with the Papacy. Some of his letters are considered to be spurious. Nevertheless, the references in the correspondence to the jurisdictional territory claimed cannot be challenged. The claims are repeated also in genuine letters, and the facts were not challenged by Piligrim's main opponent, the archbishop of Salzburg. Here is the text of the genuine letter: "Notum fieri dignetur vobis, summe sacerdotum presul, quod super omne animi mei desiderium nunc delectatur et apostolorum visitare limina vestraque optabili perfuri presentia et ea a facie ad faciem, que litteris et internuntiorum committo indiciis, sanctissime paternitati vestre coram ratiocinari, nisi quod a neophyta gente huc ire prohibeor, apud quam federe pacto sub occasione pacis fidutiam sumpsimus operam exercere predicationis. (. . .) Et est ibi messis quidem multa, operarii autem pauci. Unde quoque visum est iam necessarium esse, quatinus sanctitatis vestra illic iubeat aliquos ordinari episcopos, quia et quondam Romanorum Gepidarumque tempore proprios septem antistites eadem orientalis Pannonia habuit et Mesia, mee sancte Lauriacensi, ciu ego indignus ministro, ecclesie subiectos; quorum etiam quatuor, usque dum Ungri regnum Bauuariorum invaserunt, sicut presenti cognitum est etati, in Maravia manserunt"[8].

Piligrim claims the right to be in charge of new bishoprics to be created for the Hungarians in terrotories which were formerly Roman or Gepid — more precisely, in Pannonia and Moesia. These territories, in Piligrim's understanding, were once under the ecclesiastical jurisdiction of Lauriacum/Lorch,

[7] MMFH, II, p. 262.
[8] MMFH, III, 246-250.

hence his claims. The four bishoprics associated with Moravia are either in Orientalis Pannonia or in Moesia, or in both provinces.

Since Moesia I was in 427 administratively joined with Pannonia II, Piligrim's claim to these two provinces was actually a claim for one church province, the head of which a century earlier had been Methodius; and the secular prince, Sventopolk. Boundaries of this church province had changed according to the territorial geins or losses of Sventopolk. Piligrim's claims in 974 for jurisdiction in Hungary, i. e. the former territories of Moravia ("Ungri . . . in Moravia manserunt") could not have included territories north of the Danube, because the Hungarians, upon their arrival into the Carpathian Basin in 895, had not occupied the Northern Morava valley, nor did they control the valley in 974. Piligrim was not interested in obtaining jurisdiction for himself north of the Danube. Territories north of the Danube were the concern of the bishop of Regensburg till 973. At that time the bishop of Regensburg was Wolfgang (972-974). Indeed, it was Piligrim, who secured for Wolfgang the episcopal see of Regensburg. Piligrim wanted Wolfgang out of Hungary where he, like Piligrim, was engaged in missionary work and had chance to be there a bishop under Salzburg, or even a metropolitan. It is clear that there was no conflict of interests between Passau and Regensburg concerning missionary activities north of the Danube.

In 973 a separate bishopric was created in Prague for Bohemia. The new diocese was taken out from the jurisdictional territory of Regensburg. East of the Bohemians were the Belo-Croats, who according to Emperor Constantine Porphyrogenitus, as of the time of his writing of the *De Administrando Imperio,* ca. 950, were also the direct northern neighbours of the Hungarians. At that time the Belo-Croats were still unbaptized. They were converted during Piligrim's lifetime by the efforts of the bishop of Magdeburg. There is no evidence that Piligrim was in jurisdictional conflict with the bishop of Prague or Magdeburg.

It seems abundantly evident that Piligrim, when claiming Pannonia and Moesia, had in mind real ecclesiastical jurisdictional territories once associated with Moravia, Moesia and saint Methodius. Moesia was claimed for the Western Church by Pope Nicholas I in 860. In 869 Methodius became archbishop of Sirmium/Morava of the Pannonian/Moesian church province under the auspicies of the Patriarch in the West, the bishop of Rome.

A ninth century document originating from the papal curia may shed some more precise information on the location of a (church) province named Moesia and on its possible connections with Saint Methodius. It is a letter written in 860 by Pope Nicholas I to Michael, Byzantine Emperor. The emperor was asked to return to Roman ecclesiatical jurisdiction some provinces which were part of the Roman (Papal) vicariate of Thessaloniki. The letter lists the following provinces: Epirus Vetus and Nova, Illyricum, Macedonia, Thessalia, Achaia, Dacia Ripensis and Mediterranea, Moesia, Dardania and Prevalitana.[9]

Interestingly enough, Pope Nicholas claimed only the provinces in the prefecturate of eastern Illyria, and not all the former Roman provinces which were at that time (860) under Bulgarian rule. In the former prefecturate of Eastern Illyria under Bulgarian control or associated with Bulgaria at the time of Khan Presian (836-852) and Boris I (852-889) were the provinces of Moesia (II), Praevalitana, Dacia Ripensis, Dacia Mediterranea, Dardania, Epirus Nova, Macedonia and a region named "Illyria". East of the Prefecturate of Illyria, toward the Black Sea, were the provinces formerly under the *Praefectus praeto-*

[9] MGH Ep., VI, 433-439.

rio per Orientem, such as Scythia, Moesia (I), Thracia, which were during the ninth century partly or entirely also under Bulgarian rule, but were not claimed by Pope Nicholas.

Thus the conflict between Rome and Constantinople in 860 affected only the western parts of the Bulgarian realm, at a time when the political leadership of Bulgaria was not yet converted to Christianity, but tolerated the effort of maintaining a Christian church organization on its territory. The provinces claimed were, in fact, restored to papal jurisdiction and Moesia II was subsequently placed under the see of Sirmium/Morava.

Archbishop Demetrios Chomatianos, when linking Methodius with Morava and with the Bulgarians of Moesia, could not have been wrong. The province of Pannonia II was joined administratively with Moesia in 427, although the names of the two parts remained in use. Upon the restoration of the archiepiscopal see of Sirmium/Morava, the city became *de iure* the metropolis for Pannonia and Moesia as seen from Rome, and *de facto* in areas in which Sventopolk exercised authority or had political influence. Pope John VIII in 973 urged a certain duke of the name Montemer to rejoin the ecclesiastical diocese of Pannonia, for which "thank God, a bishop has been ordained by the see of saint Peter"[10]. Montemer is placed by most scholars to a region somewhere south of Sava, toward the Southern Morava river, hence in Moesia I. The papal admonition had to have had a legal basis. Since bishops cannot function outside their jurisdictional territory, Moesia, a territory south of the Sava, must have been part of the church province of Sirmium, as stipulated by the decision of 427, merging Pannonia II and Moesia I.

Additional material on Moravian-Moesian contacts, this time through the person of Sventopolk, is provided by chronicles written in Hungary. In *Gesta Hungarorum* compiled by Simon de Keza sometime between 1282 and 1285 one reads about the fall of a certain Ethelae. There was no king in the land for ten years. In the land once ruled by him there remained his servants: Slavs, Greeks, Teutons, "Messiani" and Vlachs. Zvatoplug, son of Morot having subdued the Bulgari and Messiani, arrived from "Polonia" to Pannonia: "Postquam autem filii Ethelae in praelio Crunhelt cum gente Scitica fere quasi deperissent, Pannonia extitit X annis sine rege, Sclavis tantummodo, Graecis, Teutonis, Messianis et Ulahis advenis remanentibus in eadem, qui vivente Ethela populari servitio sibi serviebant. Surrexit tandem Zvataplug filius Morot, princeps quidam in Polonia, qui Bracia subiugando Bulgaris Messianisque imperabat, incipiens similiter in Pannonia post Hunorum exterminium dominari." (I,23)[11]

Since Zvatoplug, son of Morot, is evidently a "Moravian", the Messiani must be some Slavic people associated formerly with Moesia (Moesi-ani). This suggestion is made on the basis of comparing the parallel texts of Anonymus and Keza. Where Anonymus mentions the Slavi, Keza speaks about the Messiani. The term Slavi in the text of Anonymus is, however, not used in a generic sense, "all the Slavic speaking people" but, specifically, the "Sclavi/Sclavini" of the Balkans. This specific political term "Sclavi" in the text of Anonymus and the term "Messiani" in the parallel text of Keza, are used in the description of the encounter of the Hungarians with the people of Nitra.

---

[10] MMFH, III, 173-174.

[11] All quotations from Hungarian sources are from: Scriptores Rerum Hungaricarum. V. I. Budapest, 1937.

Anon. 37:

Hungari ex Boemis et Sclavis ictibus sagittarum multos interficiebant . . . Boemi et omnes Nytrenses Sclaui. . .

Keza II 32:

Iel ergo exercitus sexti ductor fuerat. Iste circa Golgocha primitus habitans, exinde Messianis et Boemis extirpatis tandemin partibus Nitriae saepius fertur habitasse.

The text of Keza concerning the Messiani and "Zvatoplug. . . princeps quidam in Polonia" is repeated in the *Chronicon Posoniensis,* compiled during the middle of the 14th century. There is also a variety of other chronicles written in the fourteenth century, all of them based on a common source. Some of these sources were also utilized by Simon de Keza quoted above. Thus I, 23 of these chronicles, referred to as *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV,* repeat very closely I, 23 of Keza's text, but with a significant change. In place of "Zvatoplug princeps quidam in Polonia" in Keza, one reads in the chronicles of the 14 th c.: "Zvatopoloug . . . In Pannonia". Evidenty one of the copyists had a problem with "Polonia", a country known to him in the north, and his text which stated that Zvatoplug had had an encounter with the Bulgars. Hence the substitution of Pannonia for Polonia. "Polonia" is, however, not Poland but an alternate name for the "civitas Appolonia", "Pelonia" or "Peloviata".[12] There are indications in Ragusian sources that Zvatoplug/Sventopelek, indeed, had some associations with Bosnia and the Adriatic coast before moving to Morava on the Sava and in 890 to Bohemia. In fact, there are strong indications that the Messiani encountered by the Hungarians at Nitra were the remnants of Sventopolk's retainers, who followed him to Prague and helped him to conquer the territories up to the river Vag, east of Nitra (Cosmas of Prague). After the fall of their master, the Sclavi/Messiani remained in Nitra in the service of the new Dux Boemorum, at that time the Bavarian Luitpold.[13]

At last, but not least, there is a source that would normally not be expected to have references to Moravia, the *Miracula Sancti Apri,* written in the latter part of the tenth century. While reporting the savage depredations by Danes and Hungarians, the biographer recorded also that the latter, having plundered Moesias, destroyed the dwellings of the people of Morava, at that time pagans, and have burst into Pannonia which had once been theirs: "Hungri. . . Misia eversa, Marahesiumque licet gentilium convulsis tabernaculis, suam olim Pannoniam irruperunt"[14].

It seems that for the author of the *Miracula* the Hungarians, arriving from the south, entered Pannonia only after the destruction of the "tabernacula Marahensis". Hence the Marahenses lived south of Pannonia proper, i. e. south of the Sava river. Since just south of the Sava was once the Roman diocese of Moesia Prima, which now suffered depredation, the destruction of the dwellings must refer to a settlement, namely of the grad Morava, hence the Latin form "Marahenses"="dwellers of a place named Maraha". This is the place known to Constantine Porphyrogenitus as being located on the southern bank of the Sava, across from Sirmium proper, a place wiped out by the Hungarians,

[12] Cf. Šišić, F. Letopis Popa Dukljanina. Belgrade-Zagreb, 1928, p. 296, 386 and 388.

[13] For details cf. my paper: Dux Boenorum and the Sclavi Nitrienses in Anonymi Gesta Ungarorum. — In: Symposium: The Danubian Basin in the Ninth and Tenth Centuries. Linz, May, 1983 (in press).

[14] MMFH, II, p. 185. Note, however, the unacceptable comments of the editor.

and referred to by him as Megale Moravia, i. e. the old, former Moravia.[15] In Constantine's view these Moravians were also unbaptized (abaptistoi). The concordance of information provided by the author of the *Vita S. Apri* and by the emperor-historian is striking. One has to agree, that there is little chance that the author of the *Miracula* (ca. 978) had read the description of Constantine Porphyrogenitus (ca. 950).

All sources in which Moesia or Moesians are mentioned in connection with Methodius, Constantine-Cyril or the Moravians, many of them quite independently of each other, attest that the two terms were used in Roman ecclesiastical and Byzantine sources for parts or the whole of the formerly Roman territory located south of the Sava and the Danube, between the Drina river and the Black Sea. Byzantine sources used the term Misoi for the Bulgars who in ca. 680 occupied Moesia. With the expansion of the Bulgarian political realm, the term Misoi was applied to any Slavic-populated territory which was associated politically or by ethnic origin with the Altaic Bulgars or the Slavs of Bulgaria or Slavs on territories once controlled by the Bulgars. The interchangeable use of the Greek names Misoi, Bulgaroi and Sklavinoi was paralleled in Western Latin sources by the use of the terms Messiani, Bulgari and Slavi.

Ecclesiastical sources originating from Rome and Bavaria in the ninth and tenth centuries were more precise. Since the Church carried the tradition of the political subdivisions of the Roman Empire in the ecclesiastical administration, the old church provinces and dioceses south of the Danube retained the old Roman names, irrespective of the ethnic or political changes within the Empire. The name Noricum was used for Bavaria, Pannonia for the western part of Hungary, and Moesia I for one of the territories within the former prefecturate of Illyricum claimed by Pope Nicholas I in 860.

To summarize: All these comments on sources which mention the Moesi, Moesiani and Moesia in connection with Methodius, Morava and Sventopolk, reflect a reality—Moravia's etanglement with Bulgaria.

Anyone who questions the direct relation between the activities of Constantine and Methodius in territories defined as Moesia, or with the people named in the ninth century as Moesi or Moesiani, must substantiate his scepticism with facts derived from and arguments based on written sources. A simple statement that the sources connecting Methodius or Moravia with the Moesians are "interpolated" or "emendated" will not suffice. Interpolations are added to known sources, emendations are purposeful modifications made in an otherwise known text. Hence, interpolated fragments or changes in the text can be identified and isolated, an emendated text should be restored to its original form. The simple task for the sceptics is simply to produce texts that are free of adulterations.*

[15] Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio. Budapest, 1949. Cf., chapters 13, 38, 40, 41 and 42.

ZALAVAR-MOSABURG, DAS BEFESTIGTE HERRSCHAFTS- UND KULTURZENTRUM DES 9. JAHRHUNDERTS IN PANNONIEN

Ágnes Sós (Ungarn)

In folgendem versuche ich jene archäologischen Erfolge, wenigstens skizzenhaft zusammenzufassen, die uns bisher dazu geholfen haben, den vielumstrittenen Fragenkomplex bezüglich des transdanubishen bzw. pannonischen „Mosapurc-Zalavár" der geschichtlichen Wirklichkeit näher zu bringen. Im Rahmen eines Kurzberichtes hat natürlich nicht alles Platz, und so werden einige Probleme unverdienterweise weniger, andere hingegen mehr betont. Dies hängt aber nicht nur mit der bemessenen Zeit, sondern auch mit gewissen Mängeln der Forschung zusammen.

Was können wir von dieser Forschung sagen?

Ohne daß ich über die Mangelhaftigkeiten in der Kontinuität der im wesentlichen 1946 begonnenen Grabungen zu Zalavár hier ausführlicher berichten würde, bin ich der Meinung, daß es genügt, wenn ich einen solchen Faktor hervorhebe, der schon in sich auf die Schwierigkeiten der Bodenforschung hinweist.

Mosaburg des 9. Jahrhunderts, das durch die Geschichtswissenschaft richtig mit dem heutigen Zalavár identifiziert wurde, ist geographisch jedoch kein identischer Begriff. Vom heutigen Zalavár wissen wir, daß es in der Árpádenzeit, wahrscheinlich vom Ende des II. Jahrhunderts, ein Komitatszentrum war, also die Burg der Gespanschaft ist hier gestanden. Ein Teil der Dorfflur wird noch heute „Burg", „Burginsel" genannt. Das Gebiet Zalavár aus der Árpádenzeit bedeutet aber einen höchstens einige Kilometer großen Bezirk rund um das heutige Dorf. Demgegenüber war Mosaburg, dessen befestigter Teil mit der Burg aus der Árpádenzeit räumlich übereinstimmt, viel ausgedehnter. Die Forschung von Mosaburg bedeutet die Untersuchung der Befestigung und des dazu gehörigen Siedlugssystems, eines zumindest 5 km großen Distrikts der einstigen Sumpfwelt. Da die Wertung der auf den einzelnen Inseln gefindenen archäologischen Objekte nur in Kenntnis anderer Inselfundorte das gewünschte, reale Bild geben kann, wäre eine parallele Erschleßung der Inseln ideal. In der Praxis läßt sich das aber kaum verwirklichen.

Bevor ich auf unsere Resultate komme, möchte ich in einigen Worten, erinnerungsweise, den geschichtlichen Hintergrund der Entstehung von Mosaburg skizzenhaft umreißen. Die historischen Probleme der ersten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts, das heißt die Zeit unmittelbar nach den fränkisch-awarischen Kriegen jetzt, haben sich in den 30er Jahren innerhalb

Pannoniens die Grenzen der weltlichen und kirchlichen Verwaltung schon herausgebildet. Es ist wohl bekannt, daß Mosaburg im Raum der Salzburger Kirchenprovinz lag und daß die Tätigkeit Salzburgs in Pannonien nur auf kurze Zeit unterbrochen wurde Das war die Zeit von Methods Auftreten am Ende der 60er Jahre. Mit den Problemen der karolingischen Verwaltungsorganisation hängt die vielumstrittene Frage des sogenannten pannonischen slawischen Herzogtums teilweise zusammen. Die Entwicklung dieses Herzogtums fällt in die Zeit zwischen 833—854, als der Präfekt des karolingischen Ostens Graf Ratpot war, bei dem auch Priwina, der Häuptling des Gebietes der heutigen Slowakei, Zuflucht fand. Auch auf fränkischem Boden nahm Priwina das Christentum an. Die bedeutendste Quelle für das pannonische Gebiet östlich der Raab ist die in Salzburg um das Jahr 871 entstandene Schrift, die *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Ihre Auswertung bietet der Geschichtsforschung bzw. der Archäologie eine wesentliche Grundlage. Diese Auswertung ist aber nicht problemlos. Laut der Conversio wurde Priwina um das Jahr 840 in der Gegend des Flusses Sala, d. h. Zala mit Land belehnt, und etwa sieben Jahre später ging das ihm als *Beneficium* zugesprochene Gebiet in sein Eigentum (*Allodium*) über. Nach Priwinas Tod (um das Jahr 860) trat sein Sohn Kozel an seine Stelle. Die letzten Nachrichten über Kozel stammen nicht mehr aus der Conversio, er starb um 874 oder später. Sowohl der Zeitpunkt seines Todes wie auch dessen Umstände sind unklar.

Mit dem Jahr 840 begann also ein neuer Abschnitt in der Geschichte des heutigen Transdanubiens, den wir als die Zeit von Priwina und Kozel betrachten dürfen. Diese etwa drei Jahrzehnte umfassende Zeitspanne ist voll ungeklärter Fragen. Diese Fragen verzweigen sich in mehrere Richtungen. Ungeklärt ist selbst die politische Lage des sogenannten Priwina-Herzogtums. Am besten wird dies dadurch demonstriert, daß sogar eine Vermutung auftauchen konnte, nach welcher Priwina eine slawische Staatsorganisation in Pannonien zustande gebracht haben sollte. Die berechtigte Verwerfung dieser Hypothese löst aber nicht die Frage, was für ein abhängiges Verhältnis eigentlich die Benennung „Vasallen-Herzogtum" bedeutet; im allgemeinen wird Priwinas Gebiet in der Fachliteratur so genannt. Wir kennen nicht einmal die Grenzen dieses „Herzogtums" innerhalb des karolingischen Pannoniens. Zur Zeit haben wir natürlich keine Möglichkeit zur detaillierten Besprechung der Frage.[1] Was auch die Lösung sei, eines steht fest: die Festung, welche Pri-

[1] Zur historischen Lage Pannoniens im 9. Jh., die politische Lage des „Priwina-Herzogtums" mit inbegriffen (auf die historische Auswertung des Quellenmaterials eingehend) vgl. S ó s, A. Die slawische Bevölkerung Westungarns im 9. Jahrhundert. München, 1973, 3—83. Hier soll bemerkt werden, daß ich meinerseits zu den Meinungen neige, wonach die politisch-administrative Rolle sowohl von Priwina als auch von Kozel mit der der fränkischen Markgrafen verglichen werden kann (ebd., 31—44). Die Kritik dieser Annahme (s. D o p s c h, H. — Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 118, 1978, 379—80; R e i n d e l, K. — Deutsches Archiv, 32, 1976, p. 631; W o l f r a m, H. Conversio bagoariorum et Carantanorum. Wien-Köln-Graz, 1979, p. 11. Anm. 10., p. 128. Anm. 55., p. 139 Anm. 5) löst nicht beruhigend die Frage der politischen Lage des Raumes zwischen Raab-Drau-Donau, so auch nicht die Vermutung weder eines unter der Führung von Priwina stehenden "slawischen Klientelfürstentums" (vgl. D o p s c h, H. Geschichte Salzburgs, III. Salzburg, 1981, p. 175), noch eines solchen „gentilen Dukats", das sich im wesentlichen im ersten Viertel des 9. Jh. von dem westlich von der Raab entstandenen awarischen Vasallen-Khaganats nur darin unterschieden hat, daß die sich auf die Umgebung des Balaton verschiebende „Gentilformation" nicht awarisch, sondern slawisch war (W o l f r a m, H. Op. cit., 127—128, 129). Die ausführlichere Erörterung der Frage, jetzt außer acht gelassen, kann erwähnt werden, daß neuerdings H. Wolfram auch eine solche Meinung vertreten hat, wonach sich in der institutionellen Stellung des Kozel eine gewisse Modifizierung verfolgen läßt: der noch im Leben seines Vaters als comes de Sclavis genannte Kozel hat „neben seiner vom Vater ererbten Herrschaft über eigenen Grund und Boden sowie neben seinen ebenfalls ererb-

wina, wie es die Conversio erzählt, in den Sümpfen der Zala („*in palude Salae fluminis*") bauen ließ, hatte eine geschichtliche Bedeutung, und der Name Mosapurc/Mosaburg bedeutete nicht bloß eine feudale Befestigung, sondern war auch ein wichtiges Zentrum Pannoniens im 9. Jahrhundert.

Der Ortsname Mosaburg und auch der Ausdruck „*in palude Salae*" entsprechen völlig dem geographischen Bild, das im 9. Jahrhundert für die Umgebung von Zalavár kennzeichnend war. Ein Netz von Flußbetten war von einem Sumpf umgeben, aus dem sich mehrere, für Besiedlung geeignete Inseln — heute Hügel — erhoben. Diese Inselwelt schließt im Osten ein Plateau ab, wo das heutige Dorf liegt. Ich zeige eine Landkarte, die jene Inseln aufweist, auf welchen die Forschungen bisher Überreste aus dem 9. Jahrhundert zum Vorschein gebracht haben und welche sich direkt um das wichtigste Gebiet, die Burginsel und das nordöstlich gelegene Récéskut, gruppieren, wo die Freilegungen von Aladár Radnóti und von dem 1955 verstorbenen Géza Fehér begonnen wurden. Seit 1961 setzte ich die Arbeit an beiden Fundorten fort. Die Bodenforschung an der Récéskut-Insel pausiert gegenwärtig, aber auf der Burginsel dauert die Arbeit fort. Außerdem konnten wir in den letzten 7 Jahren noch zwei Zalavárer Fundorte kennenlernen, beide liegen ungefähr ein km nördlich von der Burginsel. Auf den Inseln „Kövecses" und „Rezes" haben wir insgesamt etwa 3 ha freigelegt.[2] Die auf der Landkarte angegebene südliche Insel, „Borjuállás" genannt, gehört heute zum Dorf Zalaszabar; hier unternahm das Keszthelyer Museum eine bedeutende Rettungsgrabung. Im folgenden möchte ich die bisherigen Resultate der Forschung auf den vier Inseln kurz behandeln.

Einige der Ergebnisse beziehen sich auf die Frage, warum eben im Zala-Tal Priwina seine Burg baute bzw. warum die „*civitas Privinae*" wie die schriftliche Quelle den Siedlungskomplex erwähnt, sich eben hier ausgestaltet hat. Es kann keinesfalls ein bloßer Zufall gewesen sein. Der Salzburger Anonymus erzählt, daß Priwina, nachdem er sich beim Zala-Fluß niederließ, Völker zu sammeln begann (*populus congregare*). Das bedeutet eigentlich den einzigen direkten Hinweis auf eine gewisse Kolonisationstätigkeit, die in diesem Gebiet im 9. Jahrhundert vorging. Und wie wir aus anderen Stellen derselben Quelle erfahren, ließen sich nach dem Zerfall des Awarenreiches Bajuwaren und Slawen im Raum Pannoniens nieder. Diese Angaben wurden auch durch die sprachwissenschaftlichen Ergebnisse bestätigt. Die Resultate der Analyse der Ortsnamen Transdanubiens beweisen zugleich, daß die bayrischen Volkssplitter, die die landnehmenden Ungarn auf pannonischem Gebiet antrafen, zahlmäßig gering und als Bevölkerungsgruppe kaum bemerkenswert waren und daß dieses Gebiet einen überwiegend slawischen ethnischen Charakter hatte. Die nähere Bestimmung dieser Slawen ist eine immer noch umstrittene Frage. Auch die Sprachforschung würde kaum eine Antwort auf die Frage geben können, in welchem näher bestimmten Zeitraum die pannonischen Slawen sich angesiedelt

---

ten Stellung als князь auch ein gräfliches Mandat" besessen. (Liudewit und Priwina. Interaktionen der mitteleuropäischen Slawen und anderen Ethnika im 6.—10. Jahrhundert. Nitra, 1984, 291—296 (Symposium Nové Vozokany, 3.—7. Oktober 1983).

[2] Die Ausgrabungen zu Zalavár wurden 1946, mit der Erschließung der Basilika von Récéskut (A. Radnóti) begonnen. Die Arbeit auf der Burginsel (Vársziget) nahm 1951 unter der Leitung des 1955 verstorbenen Géza Fehér ihren Anfang (die monographische Bearbeitung der Grabungsergebnisse der Jahre 1951—1954: Só s. A. Die Ausgrabungen Géza Fehér's in Zalavár. — Archaeologia Hungarica, XLI, 1963). Ort und Zeitpunkt der weiteren Ausgrabungen (Grabungsleiterin: Só s, A. Récéskut: 1961—1963; Vársziget: 1963—1967 und 1973—1976, 1978—1985; Kövecses: 1976—1978; „Rezes": 1982—1983 (Kurze Rettungsgrabung: 1964, 1966: Só s, A., E. Szimonova). Die sich auf die seit 1961 im Gange befindlichen Erschließungen beziehende wichtigere Literatur s. im weiteren.

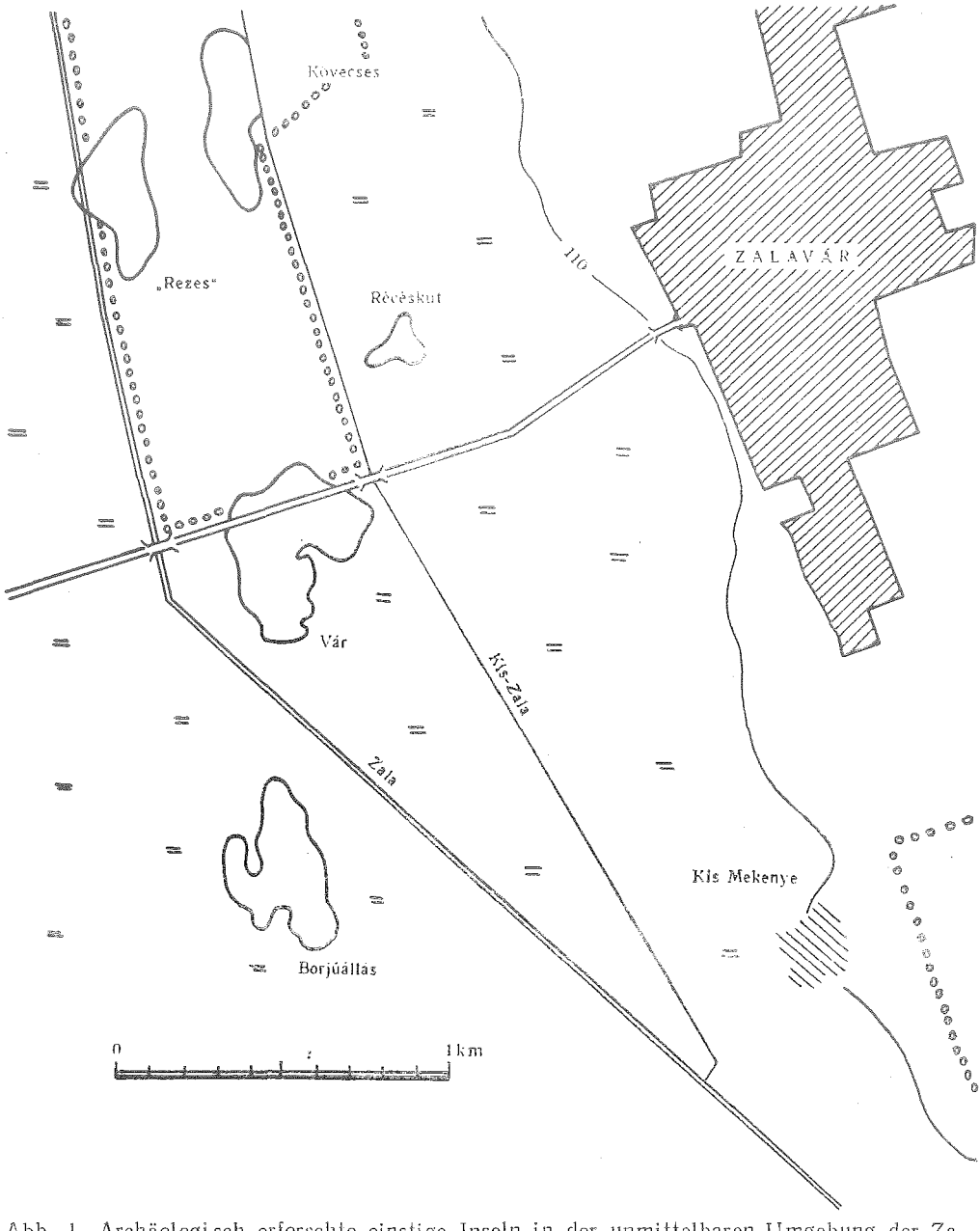


Abb. 1. Archäologisch erforschte einstige Inseln in der unmittelbaren Umgebung der Zalavár-Burginsel.

haben oder was das Schicksal der awarischen Bevölkerung war, die Pannonien bewohnte.[3] Was bedeutet das alles im Bezug auf die Gestaltung des Priwina-Zentrums?

[3] Auf die demographischen Verhältnisse (auch auf die sprachwissenschaftlichen Ergebnisse eingehend): S ó s, A. Die slawische. . ., 66—83.

Daß bei der Entstehung der *civitas Privinae* auch die geographische Umwelt eine Rolle mitspielte, erkennen wir vor allem an den ähnlichen Siedlungen Südmährens, wo die geographische Situation der slawischen Siedlungen bzw. Burgwälle auffallende Analogien darbieten. Es wäre jedoch falsch, die Vorbedingungen für die Entstehung von Mosaburg auf diesen einzigen Faktor zu reduzieren. Wir müssen auch mit anderen Komponenten rechnen. Diese lassen sich um zwei grundlegende Fragen gruppieren.

Die erste Frage hängt mit der Siedlungsgeschichte des Zala-Tals zusammen, nämlich inwieweit ein solcher ethnischer Faktor im Spiel sein könnte, daß auf diesem Gebiet schon vor Priwina eine ziemlich dichte slawische Bevölkerung lebte. Als ich vor mehr als 20 Jahren diese Möglichkeit aufwarf[4], habe ich mich auf die Urnengräber in Pókaszepetk im Zala-Tal berufen, seitdem ich die Pókaszepetker Grabungen, mit der Freilegung von nahezu 200 Urnengräbern beendet hatte. Diese slawische Begräbnisstätte dürfte in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zustandegekommen sein, ihre Belegung hielt bis ins 9. Jahrhundert an[5]. Wichtig in dieser Frage ist, daß seit der Grabung in Pókaszepetk die Fundorte im Zala-Tal sich vermehrt haben (von diesen ist ein nur 15—20 km südlich von Zalavár gelegener Fundort am wichtigsten). Auf den Zalavárer Inseln kamen keine slawischen Brandbestattungen vor. Wir fanden auch kein Skelettgrab, welches dem archäologischen Material zufolge für das 8. Jahrhundert oder mit Sicherheit nur für den Anfang des 9. Jahrhundertes datiert werden könnte. Dessen ungeachtet, weisen die Ergebnisse der neuesten Ausgrabungen darauf hin, daß dieses Gebiet in der genannten Zeit nichtunbewohnt war. Im Norden der Burginsel kamen nämlich spätawarische gegossene Gürtelverzierungen aus den untersten, sehr aufgewühlten Schichten zum Vorschein. Dies sind die ersten solchen Funde von Zalavár. Auf der schon erwähnten Insel „Kövecses" legten wir unter anderem auch frühmittelalterliche Bestattungen frei. In einer Gruppe der Gräber, die durch spätere Eingrabungen gestört wurden, zeigten sich solche Ritenerscheinungen, von denen man auf awarenzeitliche heidnische Traditionen schließen kann.[6] Jetzt nur soviel über die ethnischen Verhältnisse des Zala-Tals vor der Priwina-Zeit.

Die zweite grundlegende Frage im Zusammenhang mit dem Priwinazentrum ist, in welchem Maße die karolingische Regierung die Entstehung des Zentrums und die Wahl des Ortes beeinflußt hat. Hierfür können vielleicht die Récéskuter Funde eine Antwort oder mindestens einen Stützpunkt geben.

Auf der Récéskut-Insel steht die aus der Fachliteratur gut bekannte, gemauerte Basilika, die 1946—1947 freigelegt und in das 9. Jahrhundert datiert wurde. Nur spätere Forschungen (1961—1963) brachten das Ergebnis, daß in der Umgebung und unter der gemauerten Basilika noch mehrere Kulturschichten liegen, darunter auch die Reste von zwei Kultgebäuden aus dem 9.

---

[4] S ó s, A. Archäologische Beiträge zur Frage der Gestaltung der Zentrale des Pribina-Besitzes. — Acta Archaeologica (Budapest), 1965, 87—93.

[5] Über die Ergebnisse der Erschließungen zu Pókaszepetk (1951: C s a l o g, J. 1956, 1963—71: S ó s, A.) ist ein Vorbericht erschienen: S ó s, A. Das slawische Urnengräberfeld von Pókaszepetk, Pannonien.—In: Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte. Neumünster, 1968, 282—285. S ó s, A. Jelentés a pókaszepetki ásatásokról (Report on excavations at Pókaszepetk). — Archaeológiai Értesitő, 100, 1973, 66—77. Die monographische Bearbeitung stammt von S ó s, A., A. S a l a m o n. Early Mediaval Cemeteries at Pókaszepetk. Budapest (im Druck).

[6] Die monographische Bearbeitung der Grabungsergebnisse von Zalavár-Kövecses-Insel im Druck: S ó s, A. Zalavár-Kövecses (in deutscher Sprache, Budapest); Vorbericht: Előzetes jelentés a Zalavár-Kövecsesi mentőásatásról. Vorbericht der Rettungsgrabung über die Ergebnisse der Ausgrabungen von Zalavár-Kövecses. — Folia Archaeologica (Budapest), 31, 1978, 175—186.

Jahrhundert. Was bedeuten nun die Denkmäler von Récéskut? Vor allem stellen sie die Kontinuität der sakralen Bedeutung der Stätte unter Beweis, deren Wurzeln in die Epoche vor der Ansiedlung Priwinas zurückreichen. Zweitens: die erste Holzkirche und die um die Holzkirche erschlossenen Gräber beweisen, daß die Missionierung der Bevölkerung dieser Inselwelt, noch bevor Priwina erschienen ist, angefangen wurde. Sollte die Errichtung der Récéskuter Holzkirche als erste Missionskirche dieser Gegend mit der Missionstätigkeit irgendwann nach den Awarenfeldzügen der Franken zusammenhängen, so kann wohl angenommen werden, daß zwischen diesen Umständen und der Wahl des Ortes als Zentrum gewisse Zusammenhänge bestehen. Das bedeutet auch, daß die ersten Schritte zur kirchlichen Organisazion hier vor Priwina vollzogen waren und daß die weitere diesbezügliche Tätigkeit von ihm eine Fortsetzung des Werkes ist, das die fränkische Kirche hier bereits begonnen hat. Besonders aus der Conversio kann man die Ortsnamen erfahren, wo in der Zeit des slawischen Fürsten in Ost-Pannonien deutsche Geistliche Kirchen geweiht haben. Leider sind diese Ortsnamen mit wenigen Ausnahmen nicht identifizierbar. Die Entstehungsumstände der Mosaburger Kirchen sind aber besser bekannt. Eine der Kirchen, die Marienkirche, stand in Priwinas Burg und wurde vom Salzburger Erzbischof Liupram im Jahre 850 eingeweiht. Die anderen Kirchen standen der Conversio nach „infra civitatem Privinae". Eine dieser Kirchen ist die Hadrianus-Kirche, zu deren Aufbau der Salzburger Erzbischof Handwerker entsandt hat. Über die Entstehung der dritten Kirche, der Kirche Johannes des Täufers, wußte der Verfasser der Quelle noch nichts. In der älteren Fachliteratur scheint die Hadrianus-Kirche mit der gemauerten Dreiapsidenbasilika auf der Récéskut-Insel identifiziert worden zu sein. Aber die neueren, die schon skizzenhaft geschilderten Grabungsergebnisse stehen in Widerspruch zu dieser Annahme. Auf Grund dieser Ergebnisse können wir umso mehr annehmen, daß eine Kirche mit Holz- und Steinkonstruktion unmittelbar nach der Ansiedlung Priwinas gebaut wurde, und zwar an der Stelle der alten Holzkirche, und auf Grund der Patrozinium-Kontinuität können beide Kirchen mit der Kirche Johannes des Täufers identisch sein.[7]

Und kommen wir jetzt auf die Festung aus dem 9. Jahrhundert, welche den Kern dieser Inselwelt bildete! Wieder muß ich die Schwierigkeiten der Bodenforschung erwähnen. Die Lage ist nämlich die, daß auf der cca 150 000 m² großen Burginsel die Perioden bis zum 16.—17. Jahrhundert beobachtet werden

[7] Über die Erschließung der Basilika auf der Récéskut-Insel berichtete R a d n ó t i, A. in der Form eines Vorberichtes: Une église du haut moyen âge à Zalavár. — Études Slaves et Roumaines, 1, 1948; nach der Erschließung des Gebäudes führte Radnóti 1953 in der unmittelbaren Ungebung eine kurze Forschung durch; die Erschließungen der Jahre 1961—1963 sollten aufgrund der Ergebnisse des Jahres 1953 das damals beobachtete „Gebäude mit Säulen" klären: S ó s, A. Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen von Zalavár-Récéskut in den Jahren 1961—1963. — Acta archaeologica, 21, 1969, 51—103, Taf. 5—40 (vgl. Sos, A. Die slawische. . ., 100—105). Es sei bemerkt, daß die Bezweiflung des "Vorhandenseins" der der Steinbasilika vorangehenden Kirche mit Holz- sodann mit Holz-Steinkonstruktion seitens einiger ungarischer Forscher der erforderlichen Grundlage entbehrt. Was die Datierung der Steinbasilika betrifft, widerspricht der Grundriß der Basilika mit den charakteristischen „eingezeichneten" Apsiden nicht der neueren Datierung, der frühen Arpadenzeit. Die neueren Ausgrabungen in Istrien zeigen, daß es ein beliebter Typus war vom 6. bis 13. Jahrhundert (ausführlich: S ó s, A. Megjegyzések a zalavári ásatások jelentőségéről és problematikájáról. Remarks on the significance and problems of the excavations at Zalavár. — Zalai Gyüjtemény, 6, 1976, 105—140. Zalaegerszeg). Zu der auf den Grundrißeigenheiten gründenden Datierung ausgehenden Auswertung der Steinbasilika des 9. Jahrhunderts und ihrer Identifizierung mit der St. Hadrian-Kirche siehe: D e r c s é n y i, D. L'église de Pribina a Zalavár. — Etudes slaves et roumaines, 1, 1948. Die Möglichkeit ihrer Identifizierung mit der Kirche des Hl. Johannes des Täufers hat zuerst T. B o g y a y aufgeworfen: Mosapurc und Zalavár. — Südostforschungen, 14, 1955, 349—405.

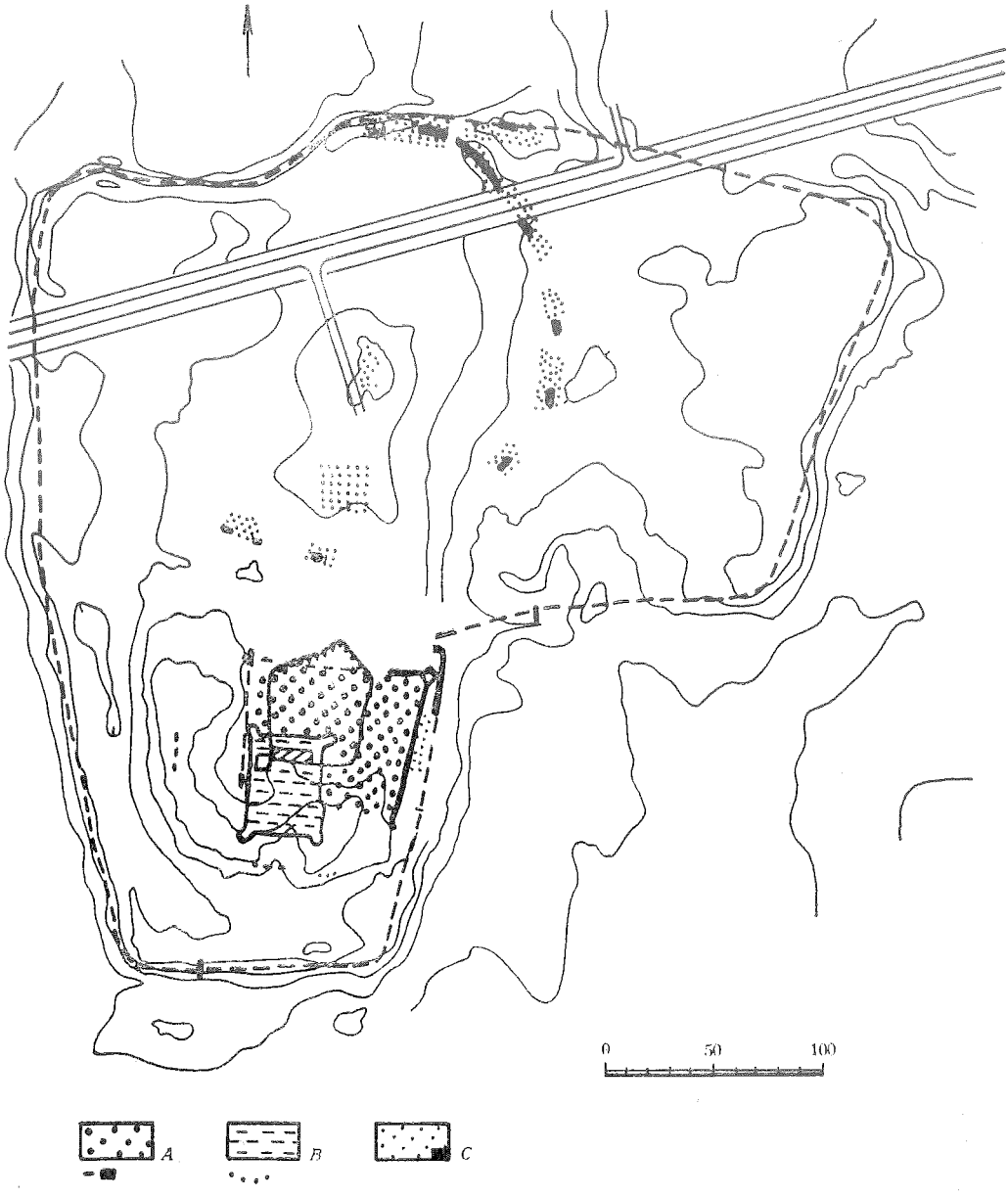


Abb. 2. Die Zalavár-Burginsel. Befestigungen des 9.—16. Jh.

können. Hier stand die gegen die Türken erbaute Burg aus dem 16. Jahrhundert, welche Leopold I. 1702 schleifen ließ. Die modernen Störungen illustriert unter anderem eine mächtige Sandgrube im Südteil der Insel. Auf der Insel wurden bis 1954 hauptsächlich in der Nähe dieser Sandgrube bzw. des Südostrandes Freilegungen vorgenommen. Die früh- und spätmittelalterliche Topographie der Insel blieb also unklar. Die nach einer Pause wieder aufgenommenen Ausgrabungen (im Jahre 1963) haben sich zum Teil zum Ziel gesetzt, diese Mangelhaf-

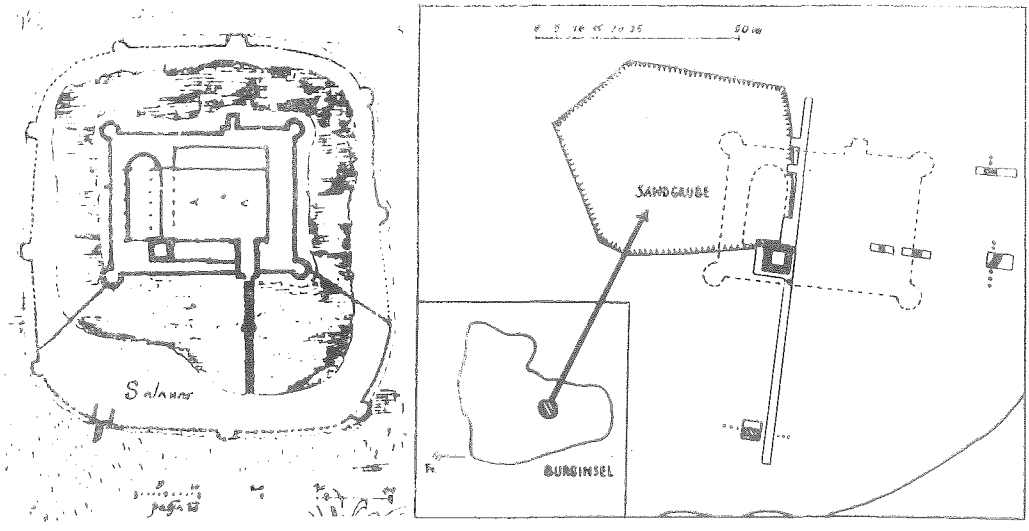


Abb. 3. Die Zalavár-Burginsel. Die spätmittelalterliche Befestigung (Vermessung von G. Turco aus dem Jahre 1529) und ihre Lokalisierung

tigkeit der Forschung zu komplettieren. Da mit der Rücksicht auf die Lage der kirchlichen Baudenkmäler des frühen Mittelalters die spätmittelalterliche Topographie keineswegs uninteressant ist, müssen einige Worte auch diesbezüglich gesagt werden.

Es gibt nur eine einzige Zeichnung, die den genaueren Grundriß der spätmittelalterlichen Burg darstellt. Diese Skizze stammt aus dem 16. Jahrhundert und gibt auch den Grundriß einer Kirche an, die nach der Meinung der ungarischen Kunsthistoriker die Merkmale einer Kirche aus der frühen Árpádenzeit aufweist. Man darf also nicht außer Acht lassen, daß diese Kirche schon im 11. Jahrhundert erbaut wurde, d. h. in der Zeit, als eine Benediktinerabtei in Zalavár urkundlich bewiesen ist. Und wenn wir noch die Möglichkeit einer örtlichen Kontinuität der Bauten sakralen Charakters in Betracht ziehen, ist es nicht unmöglich, eine Kirche aus dem 9. Jahrhundert an derselben Stelle oder ganz in der Nähe freilegen zu können. Die Grabungen der 50er Jahre fanden jedoch keine Spur einer Kirche. Doch gelang es in den 60er Jahren, einen solchen Gebäudekomplex abzugrenzen, dessen pfostenfundamentierte Mauern (Pfahlrost-Technik) ein cca 5000 m² großes Gebiet umgeben. Géza Fehér, der Leiter der ersten Ausgrabungen, hat diesen Komplex, auf Grund der in den 50er Jahren sich zeigenden Überreste, mit einer sog. innneren Burg oder einen befestigten Kloster identisch erklärt, die an der Stelle des hiesigen Bestattungsortes aus dem 9. und 10. Jahrhundert gebaut worden sind. Wo in dieser „inneren Burg" der Platz der Kirche war, blieb auch weiterhin fraglich, so wie die Stelle der Kirche, zu welcher die Gräber aus dem 9. Jahrhundert gehörten. Heute wissen wir schon genau, daß eine Kirche dem Sandabbau zum Opfer gefallen ist. Zu dieser leider negativen Erkenntnis half uns die schon erwähnte aus dem 16. Jahrhundert stammende Zeichnung, die den Platz der Burg erkennen läßt. Mit Hilfe von einem freigelegten und identifizierbaren Turm der Burg aus dem 16. Jahrhundert können wir die Lage dieser Burg zumindest im großen und ganzen bestimmen. Die in

dieser Burg stehende Kirche konnte nahe zu dem Südrand der Sandgrube gewesen sein.[8]

Was ist die Lage mit der hiesigen Kirche aus dem 9. Jahrhundert? Mit welcher der in der Conversio erwähnten Kirchen ist sie zu identifizieren? Diese Frage blieb nach den Ausgrabungen der 60er Jahre unbeantwortet. Die Arbeit in Zalavár konnte nach einer längeren Pause erst 1973 von neuem in Gang gesetzt werden, u. zw. mit einer Bergung im nördlichen Teil der Burginsel, in einem entwaldeten Gebiet. Auf Grund des dort zum Vorschein gekommenen Materials konnte als Arbeitshypothese folgendes aufgestellt werden. Erstens: ra an dem Beispiel anderer slawischer Burgwälle die Möglichkeit einer inneren Teilung der großausgedehnten Insel noch immer besteht, können wir behaupten, daß nur jene Kirche ruiniert wurde, zu welcher die am südöstlichen Rand der Burginsel freigelegten Gräber gehörten. Zweitens: es ist nicht sicher, daß diese Kirche aus dem 9. Jahrhundert mit der Marienkirche der Priwina-Burg identisch ist; möglich ist es sogar, daß die Benediktinerabtei, deren Patron der Hl. Hadrianus war, an der Stelle der Hadrian-Kirche aus dem 9. Jahrhundert gebaut wurde, welche die Conversio als in der „Stadt" (civitas) stehend erwähnt. Wenn das wahr ist, dann müssen wir unter dem Begriff civitas nicht nur die die Burginsel umlegende Inselwelt verstehen, sondern der Ausdruck bezieht sich auch auf die Burginsel selbst, genauer, auf deren außerhalb der „Priwina-Burg" fallenden Teil. Folglich dürfen wir damit rechnen, daß wir auf der Insel eine sog. Akropolis finden werden. Drittens: auf Grund der früheren Freilegungen scheint im 9. Jahrhundert die ganze Insel befestigt gewesen zu sein. Das heißt, am Rande der Insel konnten wir überall dem Festungssystem aus dem 9. Jahrhundert folgen. Die eigentliche Priwina-Burg kann sich also innerhalb dieser, in Form eines inneren Befestigungsgürtels zeigen, und innerhalb dieses Gürtels könnten wir vielleicht auch die „infra munimen" stehende Marienkirche finden.

All diese Möglichkeiten traten hauptsächlich in konkreterer Abfassung dann in dem Vordergrund, als die Grabung territorial auch solche Gebiete berührte, wo sich ein Befestigungssystem zu entfalten begann, und zwar eine ganz andere Konstruktion als das im südlichen Teil kennengelernte Flechtwerk. Dementgegen zeigte sich im nördlichen Teil eine mächtige Holzkonstruktion, ein Palisadenbau, der aber vor der árpádenzeitlichen Bautätigkeit in der Höhe der Lauffläche abgeschnitten wurde. Bei der Forschung dieses Festungswalles zeigte sich auch ein anderes Palisadensystem, das in einem Abschnitt in der Nähe der äußeren Palisadenreihe sich entlangzog. Später stellte es sich heraus: dieses System gehört zu einem inneren Befestigungsgürtel. Gegenwärtig haben wir seine Ausdehnung noch nicht abgeschlossen, er läßt sich jedoch auf einem ovoiden Ring von wenigstens 170×200 m verfolgen. Auf Grund der bisherigen Resultate können wir heute ruhig voraussetzen, daß es sich um die eigentliche „Priwina-Burg", um die sog. Akropolis handelt. Doch zur Entscheidung ist die Abgrenzung des Palisadensystems und das Kennenlernen der inneren Fläche auch notwendig. Zur eingehenden Erforschung der Innenfläche konnten wir im Laufe der letzteren zwei Jahre die ersten Schritte unternehmen. Ich muß betonen, daß es sich tatsächlich um die ersten Schritte handelt, also von abgeschlossenen Ergebnissen können wir nicht sprechen. Von unseren bisherigen Ergebnissen lassen sich die folgenden als wichtigsten betrachten. Im Laufe der Klärung des inneren Verteidigungsringes, also des südlichen Traktes der sog. Akropolis zeichneten sich innerhalb der Palisadenwand des Ringes zwei

[8] Die kurze Zusammenfassung der Ergebnisse der auf der Vársziget (Burginsel) zwischen 1951—1954 und in den Jahren 1960 durchgeführten Ausgrabungen: Sós, A. Die slawische. . ., 105—127.

Gebäude ab. Von dem einen konnte bisher nur die eine westliche Ecke entdeckt werden, jedoch schon auf Grund dieser scheint es klar zu sein, daß es sich um ein profanes Gebäude handelt. Seine aus Sandstein gesetzten Grundmauern wurden auf Pfostenrost gelegt. Diese Fundamentierungstechnik, die mit der Lockerheit des Untergrundes in Zusammenhang steht, kann in Zalavár und in seiner Umgebung bis zum späten Mittelalter verfolgt werden. 34—40 m südwestlich von diesem Gebäude beginnt sich ein anderer Gebäudekomplex abzuzeichnen. Die Forschungsflächen, die wir bis jetzt erschlossen haben, machen zweifellos, daß es sich um eine Kirche handelt, und wir können auch zumindest mit zwei Umbauperioden rechnen. Von der Größe der orientierten Kirche kann soviel gesagt werden, daß sie zumindest 15 m lang war. Die Klärung des Chors gehört zu den Aufgaben der diesjährigen Ausgrabung*. Auf Grund der erschlossenen Suchflächen müssen wir auch mit Bestattungen rechnen. Es handelt sich um einen mehrschichtigen Friedhof, in dessen unterer Schicht auch Sarggräber erschienen sind, mit einem Fundmaterial aus dem 9. Jahrhundert. Uns auf das als Arbeitshypothese Geschilderte berufend, bin ich der Meinung, daß diese im Laufe der Ausgrabungsarbeit der letzteren Jahre sich in der Tat für positiv erwiesen hat. Das zur Zeit in Erschließung befindliche sakarle Gebäude kann mit der Marienkirche der Priwina-Burg identisch sein, und es ist höchstwahrscheinlich, daß die im Südteil der Insel freigelegten Gräber (Grabungen aus den 50er Jahren) zum Friedhof um die Hadrianus-Kirche gehörten. Es sei noch bemerkt, daß Ritus und Fundmaterial zwischen den beiden Bestattungsplätzen eine Verbindung schaffen, die Beigaben weisen darauf hin, daß der Friedhof beider Kirchen vor allem die Bestattungsstätte der führenden Schicht von Mosaburg ist.

Unsere Beobachtungen bezüglich der Befestigung und der Kirchen auf der Burginsel abschließend, möchte ich noch von drei neueren Freilegungen einige Worte sagen.

Die erste ist die bereits erwähnte, an der südlich von der Burginsel gelegenen Borjuállás-Insel durchgeführte Rettungsgrabung. Hier ist unter anderen eine große Holzkirche zum Vorschein gekommen, um diese liegt die Zahl der in das 9.—10. Jahrhundert datierten Gräber um 1000. Der Forscher Robert Müller hat die Fundstelle zuerst mit einer Curtis vom karolingischen Typ in Zusammenhang gebracht, seiner neueren Meinung nach handle es sich um eine sog. Vorburg und die Kirche wäre mit der in der Conversio erwähnten Kirche des Johannes des Täufers identisch. Bis zur ausführlicheren Publikation kann darüber nichts mehr gesagt werden.[9]

---

* Der Vortrag, dessen Text hier veröffentlicht wird, wurde vor dem Beginn der Ausgrabungen von Zalavár des Jahres 1985 gehalten. Das eine Ergebnis der im Sommer 1985 in Zalavár-Burginsel durchgeführten Erschließung ist, daß die Klärung der mit der Marienkirche in Zusammenhang bringbaren architektonischen Reste insofern gelungen ist, daß die allererste Bauperiode eine sich im Osten gerade schließende, dreischiffige Holzkirche bedeutet. Die großen Pfostenstellen der letzteren werden durch die Fundierung der Steinperiode auch an mehreren Stellen durchschnitten. Die erschloßenen Reste können, mit den bisher bekannten architektonischen Denkmälern von Zalavár verglichen, auch darauf hinweisen, daß anläßlich des Bauens der Priwina-Kozel-Zeit, zumindest in der Frühphase, den Holzkonstruktionen eine führende Rolle zugefallen ist (über die Problematik der aus dem 9. Jahrhundert stammenden Kirchen von Mosaburg s. Anm. 9: auf der in Szeged 1985 veranstalteten Konferenz gehaltener Vortrag). Die Ergebnisse der 1985 durchgeführten Freilegungen haben die Datierung des profanen Steingebäudes mit Pfostenfundament modifiziert: vermutlich später als die Priwina-Kozel-Zeit; die Schichtenbeobachtungen, die bei der Erschließung der durch spätere Eingrabungen stark gestörten Gebiete vorgenommen wurden, schließen jedoch eine frühere Holz- oder Holz-Steinkonstruktion nicht aus.

[9] Für die auf der Zalaszabar-Borjuállás-Insel freigelegten Holzkirche stehen der Forschung bisher nur noch wenige Angaben zur Verfügung: M ü l l e r. R. Karoling ud-

Von den anderen zwei Fundstellen war gleichfalls schon die Rede, diese sind die nördlich von der Burginsel gelegenen Rezes- und Kövecses-Inseln[10]. An diesen Plätzen kam ein von dem der Burginsel ganz abweichendes Fundmaterial zum Vorschein. Ein gemeinsamer Zug der beiden Fundorte ist, daß an beiden auch eine Grubenhäuser-Siedlung aus dem 9. Jahrhundert vorkommt. Die auf der Kövecses-Insel freigelegten Objekte weisen auf viereckige Grubenhäuser mit einem aus Stein bebauten Ofen in der einen Ecke. Die Struktur der Siedlung ist locker, in Gruppen geteilt. Dies entsptricht dem Charakter der frühmittelalterlichen slawischen dörflichen Siedlungen. Eine andere gemeinsame Eigenart des Fundmaterials der zwei Inseln ist, daß beide Bestattungsorte des 9. Jahrhunderts aufweisen. Die Beigaben sind recht ärmlich. Dieses Material ist nicht nur in der Qualität anders als das der Burginsel, sondern hier zeigen sich zum ersten Mal in Zalavár Gegenstände, die für die sog. Karantanische Gruppe charakteristisch sind. Auf der Kövecses-Insel kam nicht nur ein Gräberfeld, sondern auch eine kleine einschiffige Kirche zum Vorschein. Sie stand ungefähr 350 m südlich von den Siedlungsresten bzw. von den erwähnten Gräbern. Die Grundmauern der bloß 7,60 m langen, aus Stein gebauten Kirche wurden größtenteils verbaut, aber der Grundriß kann bestimmt werden. Charakteristisch ist das quadratische Schiff und eine gestreckte, mit einem Halbkreis abgeschlossene Apside. Der Friedhof um die Kirche ist mehrschichtig; die Gräber sind ohne Beigaben, nur in einigen allerjüngsten Gräbern sind Funde vorgekommen: Haarringe aus dem 11. Jahrhundert. Unseren Beobachtungen nach muß die Kirche eine Zeit lang trümmerhaft gestanden haben. Zur Zeit ihrer Reparierung wurde sie mit einem südlichen Zubau versehen. Auf Grund der Eigenheiten des Grundrisses können wir auf einen prärомanischen Bau folgern, es dürfte die Rede von einer Eigenkirche des 9. Jahrhunderts sein. Für die Zeit des Aufbaues kommen in erster Reihe jene Zeitpunkte in Frage, zu welchen der Salzburger Erzbischof sich in Mosaburg aufhält und es zur Einweihung mehrerer Eigenkirchen kommt. Das fällt in die Zeit Priwinas und später Kozels (850—, 864—865). Diese Angaben enthalten aber keine solchen Anhaltspunkte, daß wir die kleine Kirche der Kövecses-Insel mit irgendeiner Kirche genau identifizieren könnten. So bleibt uns eine andere Möglichkeit übrig. Wir könnten noch die kurze Zeit in Rechnung nehmen, als Method bzw. seine Schüler sich dort aufgehalten haben, also Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre. Den Zeitpunkt eingeengt, kann vor allem die dem Jahr 869 folgende Periode in Betracht kommen, also die Jahre, die dem Auszug von Rihpold, dem Vertreter des Salzburger Erzbischofs gefolgt sind. Es ist nicht unmöglich, daß die Tatsache, daß Kozel ein treuer Unterstützer Methods und der Tätigkeit seiner Schüler war, auch in einer dem Sinne des Zeitalters entsprechenden Tat zum Ausdruck kommt. Nämlich in einer Gutverleihung, die auch mit dem Kirchenbau zusammenhängen könnte. Die Siedlung hätte auch Gegenstand der Schenkung sein können. Bei der aufgeworfenen

varház a Zala völgyében (Karolingisches Herrenhaus im Zala-Tal). — Élet és Tudomány, 45, 5.11, 1982, 1431 ff. (mit Illustrationen: M ü l l e r, R. Neue Ausgrabungen in der Nähe von Zalavár. — *Interaktionen der mitteleuropäischen Slawen und anderen Ethnika*. Nitra, 1984, p. 185). In den beiden Mitteilungen, die auch fast als vorausgehende Grabungsberichte betrachtet werden können, scheint es, daß es nicht völlig gelungen ist, weder die Größe, noch den Grundriß der Kirche zu klären. Die beiden Publikationen enthalten sowohl bezüglich der Feststellungen als der einzelnen Fragen der Datierung miteinander in Widerspruch stehende Daten. Ausführlicher vgl. S ó s, Á. Neuere archäologische Angaben zur Frage der Kirchen von Mosaburg-Zalavár des 9. Jahrhunderts. Vortrag an der anläßlich des Todesjahres von Method abgehaltenen Konferenz. Szeged, 1985 (im Druck).

[10] Zalavár-Kövecses: s. Anm. 6; Der kurze Vorbericht über die Ausgrabungen von Zalavár-„Rezes" im Druck (Zalaegerszeg).

Identifizierungsmöglichkeit konnten wir für den einen Ausgangspunkt nehmen, daß uns eine Angabe über einen ähnlichen Akt zur Verfügung steht. Bei der Einweihung der Marienkirche im Jahre 850 kam es auch zu einer Weihe der Kirche von zwei kirchlichen Persönlichkeiten, die mit Gütern von Kozel beschenkt wurden. Die Unterbrechung des anderen Gräberfeldes nördlich der Kirche könnte damit erklärt werden, daß nach dem Aufbau der Eigenkirche in ihrer Nähe die Beerdigungen begonnen haben.

Ich habe versucht, nur die wichtigsten Resultate der Mosaburg-Zalavárer Ausgrabugen bezüglich des 9. Jahrhunderts zu umreißen. Ich hoffe, daß es mir trotz der Lückenhaftigkeit gelungen ist, darauf hinzuweisen, daß die seit mehreren Jahrzehnten andauernden Bodenforschungen ein solches Material der Forschung zur Verfügung stellen, das sehr vielseitig und in fortwährender Entwicklung zu begreifen ist. Eben deshalb ist von den archäologischen Resultaten die Lösung auch solcher Probleme zu erwarten, welche auf Grund der zur Verfügung stehenden schriftlichen Quellen und des sprachwissenschaftlichen Materials gegenwärtig als stagnierende Probleme zu betrachten sind. Ich hoffe, es gelang mir auch fühlbar zu machen, daß das Mosaburger Zentrum weder in seiner Bevölkerung noch in seiner Kultur einheitlich betrachtet werden kann trotz einer slawischen Grundschicht. Man muß aber auch damit rechnen, daß die aus verschiedenen Richtungen kommenden kulturellen Einwirkungen im Laufe der Zeit hier zu einer gewissen Synthese kamen. Das Fundmaterial aus der Periode nach der ungarischen Landnahme zeigt nicht nur eine Siedlungkontinuität, sondern beweist auch, daß dieses Erbe aus dem 9. Jahrhundert auch die ungarische Lebensform und Kultur bereichert hat.

ЗНАЧЕНИЕТО НА БЪЛГАРИЯ ЗА ОТНОШЕНИЕТО НА ПАПА ЙОАН VIII КЪМ АРХИЕПИСКОП МЕТОДИЙ

Ханс-Дитер Дьопман (ГДР)

Папа Йоан VIII (872—882) подкрепял по много начини дейността на Методий в Моравия и Панония. Обаче през юни—юли 879 г. той поискал от Методий да отиде в Рим, за да се оправдае по повдигнатите срещу него упреци.

За това променено отношение на папата в изследванията се посочват преди всичко следните причини: отправените упреци срещу Методий от франкските духовници, както и несполуките в спора с Константинополската църква[1]. Посочват се също догматическите прения относно „filioque" в Символа на вярата[2].

Всъщност въпросът за „filioque" тогава играел твърде второстепенна роля. Главната проблематика е църковнополитическа. При това според моето разбиране различните интереси между Рим и франките, от една страна, и между Рим и византийците, от друга, се намират в тясна връзка: отнасяло се до въпроса за юрисдикцията над областта на някогашна Илирия, в която възникнали младите славянски държави: Моравия, Панония, Хърватско, Сърбия и България.

В центъра на интересите и на свързаните с тях спорове обаче стояли славянската архиепископия на Методий на север и въпросът за Българската църква на югоизток. И това се отразило паралелно и в християнизирането на сърбите и хърватите. Но Рим се занимавал преди всичко с архиепископията на Методий и с България. Рим разглеждал тези два проблема едновременно. По този начин тези два кръга проблеми, въпреки различията помежду им, не могат да се отделят един от друг. Между тях съществуват редица паралели. Струва ми се, че отношението на Рим към България е оказвало влияние върху отношението на Рим към Методий особено по времето на папа Йоан VIII.

Има паралел още при въздигането на Методий за архиепископ на Сирмиум от страна на папа Адриан II (867—872). Когато по молба на княз Коцел папа Адриан създал в края на 869 или в началото на 870 г. новата църковна провинция Панония, като възобновил за Методий епископския престол на св. Андроник в гр. Сирмиум, той подчертал някогашното римско право над Илирия. При това Адриан очевидно преследвал не само целта да отклони по-нататъшното проникване на франкското влияние, но и с

[1] История на България. Т. 2. С., 1981, с. 251.
[2] История на българската литература. Т. 1. С., 1962, с. 44.

възобновяването на юрисдикцията над стара Илирия да създаде основа за по-нататъшно проникване на римската мисия сред славянските народи. В този смисъл трябва да бъде разбрана бележката от Методиевото Пространно житие към Коцел: „Не само на тебе, но и на всички славянски страни го изпращам за учител."[3]

Убеден съм, че възвеждането на Методий за архиепископ от Рим се намира във връзка с едновременните събития в България. През годините, в които българите били църковно подчинени на Рим, те напразно се стремели да получат архиепископ за България. Както обяснява Анастасий Библиотекар[4], княз Борис от разочарование накрая потърсил отново присъединяване на църквата си към Византия. Това присъединяване последвало въз основа на решение на събора в Константинопол през февруари 870 г.[5]

Ако Адриан, който очевидно бил осведомен за преговорите на българите с Византия[6], откликнал на молбата на Коцел и въздигнал Методий за архиепископ, трябва да се предположи, че това било мярка не само против влиянието на Залцбургската архиепископия, но и за да се попречи на Коцел подобно на Борис да се обърне към Константинопол за възвеждане на архиепископ, тъй като Методий действувал в тази област първоначално като пратеник на Константинопол.

Чрез дългогодишната си дейност като архидякон папа Йоан VIII (872—882) бил добре запознат с църковната политика на предшественика си Адриан II и енергично я продължил след възкачването си на Римската катедра. И при папа Йоан VIII още по-силно, отколкото при предшественика му, цяла някогашна Илирия заела важно място в папските интереси. Това се проявява особено във времето от встъпването на Йоан VIII в длъжност на 14 декември 872 г. до май 873 г., следователно още в първите месеци на неговия понтификат.

Към първите мероприятия след встъпването му в длъжност принадлежали усилията му да освободи Методий. Когато Методий след въздигането му за архиепископ при завръщането от Рим бил заловен от баварските епископи и затворен, вероятно в манастира Елваген, той не смогнал да възвърне свободата си през време на управлението на Адриан II. Йоан VIII се заел енергично с това дело и сполучил Методий да бъде освободен, навярно в края на май 873 г.[7]

По същото време и паралелно с това папа Йоан се обръща към князете на младите славянски държави в областта на някогашна Илирия и също особено към България.

От времето между декември 872 и май 873 г. е известно едно, за съжаление незапазено изцяло, писмо до княз Борис. С указанието, че България, „която, във всеки случай, се намира в нашия диоцез, както показват старите писания"[8], папа Йоан VIII заклеймява неправомерното пребиваване на византийски епископи и свещеници в България и косвено свързва с това

[3] Vita Methodii, cap. 8. Übersetzung nach: Die pannonischen Legenden. Berlin, 1972, p. 54.

[4] Vita Hadriani, Patrologia latina, 128, col. 1396/6; Извори за българската история. Т. 7. С., 1960, с. 194.

[5] D ö p m a n, H.-D. Die Synode zu Konstantinopel 869/70 und das Ringen um die Unabhängigkeit der bulgarischen Kirche. — In: *Първи международен конгрес по българистика.* София, 23 май — 3 юни 1981. Доклади. Българската държава през вековете. 1. Средновековна българска държава. Българската държава през епохата на капитализма. С., 1982, 138—154.

[6] Patrologia latina, 128, col. 1393/4; Извори. . ., 192—193.

[7] G r i v e c, F. Konstantin und Method. Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, p. 100.

[8] MGH Ep, VII, Berlin, 1928, p. 277; Извори. . ., с. 137.

заплахата, че българите биха могли да бъдат анатемосани, ако не се върнели към Рим.

В същото време от декември 872 до май 873 г. папа Йоан VIII се обърнал към хърватския княз Домагой (864—876). В писмото си до този княз той също навлиза в проблема за България. Както в писмото си до Борис и тук той се оплаква „как гръцкото лукавство не се уплаши да загреби чрез Игнатий принадлежащата ни по право българска родина, която си бяхме възвърнали" и патриарх Игнатий „изпрати там някой си схизматик под името архиепископ"[9]. При управлението на Домагой хърватите се опълчили срещу франкското владичество[10]. И може да се приеме, че това писмо до Домагой е свързано с обстоятелството, че хърватите около 70-те години се присъединили към Панонската архиепископия на Методий[11].

Освен това през май 873 г. папата се обърнал с писмо до сръбския княз Мутимир (около 860—891 г.). Във връзка с християнизирането на сърбите византийски свещеници дошли в Сърбия по точно неопределимо време, обаче очевидно още не били започнали да уреждат църковната организация[12]. Сега папа Йоан се опитва да привлече и този славянски народ в орбитата на Римската църква. В писмото си от май 873 г. той изисквал от Мутимир да се присъедини към диоцеза на Панония и да се постави под властта на назначения там от апостолическия престол епископ[13]. Несъмнено се има предвид архиепископ Методий[14]. Въпреки това Сръбската църква останала в лоното на източното християнство.

В тези писма до хърватите и сърбите виждаме отношение към България, както и към архиепископията на Методий. Чрез това става ясна и тук взаимовръзката на цялата проблематика. В 870 г. България получила архиепископ от Константинопол[15]. Вероятно във връзка с това византийски духовници дошли в Сърбия. Следователно освобождаването на Методий не било само проблем за отношението на Рим към франките. Тук роля играела и България, чиято църква могла да упражнява сила върху други славянски народи. Затова за Йоан VIII ще да е било от най-голямо значение чрез освобождаването и възстановяването на въздигнатия от Рим за архиепископ Методий да създаде институция, която да възпре по-нататъшното проникване на византийците в областта на някогашна Илирия.

В следващите години папа Йоан също се занимавал интензивно не само с архиепископията на Методий, а същевременно винаги и с България. Само в 878 г. той изпратил шест писма за България и Константинопол. И тази интензивна кореспонденция била не само продължена в 879 г., но и позволява да разберем, че съществува връзка между отношението към България и към архиепископията на Методий.

Въпреки враждите против архиепископ Методий папа Йоан последователно се застъпвал за дейността му. Затова би трябвало да ни изненада, че в писмата си от юни до юли 879 г. до княз Светополк от Велика Мора-

---

[9] MGH Ep, VII, p. 278; Извори. . ., с. 138.

[10] Šišic, F. V. Geschichte der Kroaten. Bd. 1. Zagreb, 1917, p. 98.

[11] Златарски, В. История на българската държава през средните векове. Т. 1—2. С., 1971, с. 178.

[12] Kašić, D. A short survey of the history of the Serbian Orthodox Church. — In: Serbian Orthodox Church, its Past and Present, vol. I/1. Belgrade, 1965, p. 12.

[13] MGH Ep, VII, p. 282; Извори. . ., с. 139.

[14] Извори. . ., с. 139, заб. 2.

[15] Döpmann, H.-D. Die jurisdiktionelle Stellung des ersten Erzbischofs von Bulgarien. — Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 16, 1957, No 5, p. 803.

вия[16], както и до самия Методий[17], той изисквал от последния да отиде в Рим и там да даде обяснение относно повдигнатите срещу него упреци. За промененото държане на папата се установяват интересни паралели.

В 879 г. в отношението на папата към българите се отбелязват две различни фази. Двете писма от май, както и писмата от предишната година, са съставени в помирително-въздържан тон. В писмото до гех Michael (княз Борис) той говори дори за вина в поведението на римските легати като причина за оставането на българите в църковно отношение в обсега на Византия и позволява да се заключи, че е готов да откликне на българите по всякакъв начин в случай, че те вземат решение да се върнат към Римската църква[18].

Той е още по-ясен в едновременно изпратеното писмо до българските боляри Петър, Цербула и Сундика, които били в Рим с различни поръчения на своя княз и вероятно взели участие също в заседанието на събора от 870 г. за България[19]. В това писмо папата дори заявява: „Всичко, което справедливо и съгласно бога ни поискате, ще може да получите от нас и ние желаем да потвърдим неотменното изпълнение на всичките ви молби."[20] Това е всеобхватното предложение, направено на българите от Рим — именно, че Рим е готов да изпълни всяко изявено желание, ако чрез това би могло да се постигне възвръщане на България към Западната църква.

За доставяне на тези писма папата избрал пътя по суша през Хърватско и не е сигурно дали те са стигнали в България. За събитията, които междувременно станали в Хърватско, той узнал от някой си свещеник Йоан, който не може да бъде идентифициран точно. Тук княз Здеслав с византийска помощ взел властта в ръцете си и вероятно подчинил Хърватската църква на Константинопол[21]. Обаче само след няколко месеца, през май 879 г., Здеслав бил убит и новият владетел Бранимир (879—892) се присъединил църковно към папството.

Зарадван от това известие, папата веднага изпратил свещеник Йоан още веднъж на път, който отново ще е водил за България през Хърватско. Той му дал три писма до хърватите и едно до българския княз — всичките носели датата 7 юни 879 г. В писмото си до Борис папата отново направил по-нататъшна стъпка, като предложил практически мерки за ново присъединяване на българите към Рим[22].

И неочаквано папското държане се променя. Само няколко седмици по-късно, преди свещеник Йоан да е могъл да се завърне от България, папа Йоан изпратил в края на юни или през юли същата година писмо до княз Борис, което свидетелствува за загубването на всякакви надежди относно България.

Както узнаваме от това писмо, междувременно в Рим пристигнал български пратеник на име Фунтик — може би тъждествен с вече споменатия Сундика — и поднесъл на папата дар като израз на учтивост. В писмото си папата наистина благодари за това, обаче горчиво се оплаква, че чрез Фунтик той узнал само за здравето на княз Борис и за благополучието на народа му. Тонът на това писмо дава да се разбере ясно разочарованието, че Фун-

---

[16] MGH Ep, VII, p. 160; Извори. . ., 167—168.
[17] MGH Ep, VII, 160—161; Извори. . ., 168—169.
[18] MGH Ep, VII, p. 146; Извори. . ., 160—161.
[19] Златарски, В. Цит. съч., с. 799.
[20] MGH Ep, VII, p. 147; Извори. . ., с. 161.
[21] Johannes Diaconus. Chronicon Venetum. — In: MG SS, VII, p. 21; Ćorović, V. Istorija Jugoslavije. Beograd, 1933, p. 51.
[22] MGH Ep, VII, 153—154; Извори. . ., 164—165.

тик е отклонил всяко задължение за евентуално възвръщане на Българската църква към Рим. Затова папата не само говори за неблагодарността на българския княз, но дори говори със заплашителен тон[23].

Явно е, че посещението на Фунтик довело до промяна на папското отношение към България, тъй като всички усилия на папата относно България се оказали безплодни.

И точно по това време папата променя държането си към Методий. Едновременно с посланието до княз Борис той изпратил двете писма в моравско-панонската област. В тях той обвинява както моравския княз Светополк[24], така и Методий[25], че станали колебливи във вярата, говори за забрана на славянската литургия и повиква Методий в Рим да даде отговор за правотата на вярата си.

Ние не знаем по-подробно дали папата именно в това време получил конкретни обвинения против Методий. Естествено това не е изключено. Все пак прави впечатление, че папските писма до Светополк и Методий били написани приблизително едновременно с посланието до Борис, следователно след пристигането на българския пратеник Фунтик в Рим. И така, струва ми се, че и в тази фаза съществува връзка. Малко преди това Йоан VIII узнал за едно, макар и само преходно, византийско влияние върху Хърватско през време на владичеството на Здеслав. А сега чрез Фунтик му станало ясно, че всичките му усилия за България останали безрезултатни. Така могла да се зароди у папата загриженост, че славянската архиепископия под ръководството на Методий, за когото противниците му непрекъснато изпращали отрицателни доклади, може по подобен начин, както успешно станало с България, да се освободи от папското влияние. Затова било уместно папата да приведе по-ясни доказателства за поддържаното от него върховенство на апостолическия престол.

От посланието „Industriae tuae" на папата до Светополк от юни 880 г.[26] знаем, че Методий бил оправдан и славянският богослужебен език изрично бил одобрен. Освен това папа Йоан VIII продължил усилията си за спечелване на България, особено в по-нататъшните преговори с Византия. Но това е друг проблем.

С приведените примери исках само да установя какво значение е имала България в тогавашните църковнополитически спорове: именно проблемът за България не само представлявал решаващ момент в отношенията между Рим и Константинопол, но спорът за юрисдикцията над България се отразявал върху цялата област на някогашна Илирия и сложил отпечатък дори върху отношението на папата към славянската архиепископия на Методий.

---

[23] MGH Ep, VII, 151—159; Извори. . ., 165—167.
[24] MGH Ep, VII, p. 160; Извори. . ., 167—168.
[25] MGH Ep, VII, 160—161; Извори. . ., 168—169.
[26] MGH Ep, VII, 222—224; Извори. . ., 173—176.

СЪДБАТА НА СЕВЕРОЗАПАДНИТЕ БЪЛГАРСКИ ПРЕДЕЛИ ПРЕЗ IX ВЕК

Петър Коледаров (България)

Река Дунав има два притока Морава, които са дали името си на заселилите долините им славянски племена. Единият е ляв по средното ѝ течение и оросява земите на западни славяни, а другият — десен по долното течение и напоява поселенията на славяни от югоизточната, наричана още българска или дакийска група. Това обстоятелство е създало значителни трудности при тълкуването на средновековните извори, където се споменават моравци. За неправилното отнасяне от редица автори в ново време на известията за българските моравци (моравяни) към среднодунавските им съименници[1] са допринесли и редица други причини, на които не е нужно да се спираме тук. От тях не на последно място по значимост се нарежда сложната политическа обстановка през IX в. в територията на късноримската префектура Илирик. Впоследствие тя станала ябълка на раздори: от една страна — за политическо господство между очерталите се три сили в Югоизточна Европа (Византия, България и Германското кралство — обособило се след Вердюнския дележ от 843 г. от източния дял на Франкската държава), а, от друга страна — под чие лоно в църковно отношение да остане диоцеза — на цариградския патриарх или на римския папа. Същевременно в илирийските провинции Панония и Далмация се сблъсквали и претенциите за влияние между папата и немското духовенство.

Между 795 и 803 г., след комбинираните действия отвън на франките, а отвътре — на прабългарите начело с Крум[2], Аварското хаганство престанало да съществува. Неговата територия на запад от Средни Дунав и р. Хрон (Харам или Гран) минала под властта на франкския император Карл Велики[3], а областите на изток, т. е. днешните Алфьолд (или Източна Унгария), Източно и Средно Словашко, Рутения (днес Закарпатска Украйна), Седмиградско (Трансилвания), Войводина, Банат и междуречието на Сава

[1] B o b a, I. A Moravia's History Reconsidered. A Reinterpretation of Medieval Sources. The Hague, 1971. Вж. сърбохърватското издание: Novi Pogled na povijest Moravie. Split, 1986.

[2] B o b a, I. The Pannonian Onogours, Khan Krum and the Formation of the Bulgarian and Hungarian Polities. — Bulgarian Historical Review, 10, 1983, No 1, 73—75; К о л е д а р о в, П. Политическа география на средновековната българска държава. Ч. 1, 681—1018 г. С., 1979, 11—13, 16—20, 32—36.

[3] Einhardi Vita Karoli Magni. — В: Латински извори за българската история (понататък — ЛИБИ). Т. 2. С., 1960, с. 31, съобщава, че в границите на Франкската държава били включени: „двете Панонии, лежащата на другия бряг на Дунава Дакия. . . и Далмация". Няма обаче друго сведение, че властта на Карл Велики се разпростряла на изток от Дунав. За „Крайдунавска Дакия" вж. тук, бел. 8.

и Драва (Срем), били включени в българската държава от Крум, който заел ханския престол в Плиска[4]. Съдбата на Източен Илирик, а особено на Панония, останала нерешена и в продължение на почти целия IX в. се оспорвала от Германското кралство и Българското ханство.

Докато всеки един от светските владетели и предстоятелите на църквите се стремял да наложи властта си, първенците на княженията, разположени по твърде дългата и неустановена по това време българо-германска граница, използували създадената обстановка, за да осъществят центробежните си стремления. Последните се породили от въведената от хан Крум и прокарвана с настойчивост през първите десетилетия на IX в. от сина му Омуртаг централизация във военно-административното устройство на българската държава. С назначените от Плиска управители била ограничена значително племенната самостойност, с която славяните се ползували в пределите на ханството[5]. При този изявен сепаратизъм се появили своего рода „буферни" или междинни владения, които не могли да отстояват своята пълна самостойност и били принудени да сменят последователно зависимостта си от българския или германския господар. С разпространението на християнството сред южните и западните славяни и съобразно с наложеното политическо господство те преминавали под ведомството на една или друга църковна организация.

В зависимост от установеното надмощие на германския или на българския владетел в земите, съставляващи бившата префектура Източен Илирик, могат да се различат през IX в. три периода. През първия (800—838) надмощието е на страната на българския хан, през втория (838—896) — на германския крал (титулуван и император), а през третия (след 896 г.) е поделено между владетелите на България и новообразуваната унгарска държава.

Неправилната локализация на свързаните с моравяните събития, върху които се спират средновековните автори, са внесли редица объркванията и усложняват много правилното решаване на основни въпроси и от кирилометодиевистиката. Проследяването на промените по северозападната граница на България през IX в. и изясняването на пространствената страна на фактите и явленията от епохата хвърлят светлина и спомагат да се даде верния отговор на поставения напоследък отново и с настойчивост въпрос: сред кои моравци са развили дейността си Кирил и Методий?

*

През първия период, започнал след разгрома на Аварското хаганство, Германия подхванала своя пристъп на югоизток, като използувала брожението сред българските славянски племена в Горна Мизия поради въведеното от хан Крум военно-административно преустройство. В 818 г. тимочаните, „които се отцепили от общността си с българите", поискали от германския крал Лудвиг Благочестиви чрез пратениците си в Херисталиум (днес Харистал до Лиеж в Белгия) закрила срещу хана, като изявили и готовност да му се подчинят. Те обаче били въвлечени във въстанието от 819 г., вдигнато от хърватския хупан Людевит Корутански против франкския дук във Фриаулската марка[6]. В 822 и 824 г. също и моравяните (абодри-

[4] Коледаров, П. Цит. съч., 32—33 и карта 4.

[5] Пак там, с. 19. Вж. пак там, с. 13 нашите съображения за подбудите на хан Омуртаг да потуши въстанието на Тома Славянина — да не предизвика то ново откъсване на „Околни Склавинии" от ханството.

[6] Einhardi Annales. — ЛИБИ. Т. 2, 34—35.

ти или преденеценти[7]) проводили пратеници с дарове във Франкфурт, стремейки се да гравитират към германската държава, а не към Българското ханство[8]. След потушаването на Людевитовото въстание по всичко изглежда не само тимочаните, но и моравяните, а може би и други български славянски племена по Долни Дунав, които не се споменават в изворите, са признали властта на Лудвиг Благочестиви[9].

След като осигурил тила си откъм Византия със сключения през 814 или 815 г. тридесетгодишен мир, хан Омуртаг потърсил мирни средства, за да уреди отношенията с новия северозападен съсед, като изпратил още в 824 и отново през следващата, 825 г., пратеничества при германския владетел „за определяне на земите и границите между франки и българи", а на третата поредна година вече му отправил ултиматум[10]. Поради протакания от страна на немците през 827 и 828 г. българската войска с речен флот водила успешни действия по р. Драва. Тя опустошила пограничната покрайнина Горна Панония (terminos Pannoniae superioris), изгонила князете на славяните и ги заменила с назначени от Плиска управители (rectores)[11].

Ударната мощ и твърдата решимост на българската държава да отстоява своята цялост и интереси очевидно повлияли на немците да се откажат временно от разширение на територията си на изток и югоизток. Те сключили договор, по силата на който уредили граничните си въпроси. По време този акт следва да се отнесе след приключването на военните действия, най-вероятно през 829 или следващата година[12].

Хан Омуртаг трябва да е подчинил отново моравяните и тимочаните още когато започва преговорите с Лудвиг през 824 г., а най-вероятно — преди военният му флот да настъпи по Драва в Горна Панония, за да осигури тила на българските сили. Айнхард не споменава нищо за действия

---

[7] За тях вж. B o b a, I. „Abodriti qui vulgo Praedenecenti vocantur" or „Marvani praedenecenti"? — *Palaeobulgarica*, 8, 1984, № 4, 29—36. *Въз основа на византийски, старобългарски, западни* (немски, чешки, папски, маджарски), източни и други извори в посочената монография (с. 24—25) и в останалите студии и доклади Имре Боба доказва връзката на Моравското княжество, а оттам — и на дейността на Кирил и Методий в него, с България и българите (наричани още „Messiani" и „Sclavi"). Той подчертава българската принадлежност на моравяните (моравлѣне), но приема, че самите политически вождове Моймар, Ростислав, Светополк и др., както и хората им, т. е. „военният елит", не са били свързани с народност, а били водени от „род", който се явява в изворите като „*Mauri*", „*Marahi*", „*Margi*", „*Maravi*", „*Morol*" и *пр., защото произхождал от „града Морава"* или обитатели на същия град, разположен южно от р. Сава, т. е. в Горна Мизия. Етническата принадлежност на Моймаровия род все още не е доизяснена. Би могъл да се свърже и с прабългарския елемент (оногундурите), който е бил немалочислен в района около устията на Драва и Сава, наричан и „Оногурия". В полза на това говори и другото име на Светополк в източниците — „Тувантар".

[8] Вж. известията в Einchardi Annales (DCCCXXII и DCCCXXIIII). От двете само вторият откъс е включен в ЛИБИ. Т. 2, с. 36. За тях А й н х а р д е пояснил: „абодрити, наричани обикновено преденеценти, които са съседи на българите и обитават Крайдунавска Дакия". Вж. тук бел. 3 и откъса от животописа на Карл Велики, където Айнхард сочи присъединяването от последния на „лежащата на другия бряг на Дунава Дакия". Според нас в двете споменавания под „на другия бряг на Дунава" и „Крайдунавска" Дакия би следвало да се разбира днешната област Банат и срещулежащата антична провинция Горна Мизия, т. е. територията от двете страни на Дунав, населена с българското племе „моравяни".

[9] Г ю з е л е в, В. Баварският географ и някои въпроси на българската история от първата половина на IX в. — ГСУ, Филос.-ист. фак., т. 63, кн. 3. История, 1964, с. 286; G j u z e l e v, V. Bulgarisch-fränkische Beziehungen in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts. — Byzantinobulgarica, 2, 1960, p. 25.

[10] Вж. известията на Айнхард. — ЛИБИ. Т. 2, с. 36; Annales Fuldenses (пак там, с. 42); Vita Ludvici imperatoris (пак там, 51—52).

[11] Пак там, 38—39, 42—43 и 52.

[12] К о л е д а р о в, П. Цит. съч. Ч. 1, с. 37; История на България. Т. 2. С., 1981, 150—153.

на българите в Долна Панония, което може да се отдаде на факта, че ги е смятал за вътрешна работа на ханството. Българското господство на юг от Драва е било неоспорвано, за което съдим от изричното известие, че князът на Долна Панония Ратимар (827—838) бил български поставленик и признавал върховната власт и на Омуртаговите приемници хановете Маламир и Пресиян[13]. Същото или подобно ще да е било и положението на моравския княз Моимар I[14], който през този първи период е бил или местен първенец, или назначен от властта в Плиска управител. Неговото средище остава неизвестно, но може да се допусне, че е било същото както на римския управител на префектурата — античния Сирмиум, днес местност Сирингград, на унгарски Szentternye (частта от сегашния гр. Сремска Митровица, разположена на юг от р. Сава), който след заселването на славяните и прабългарите според анализа на изворните споменавания носел името Морава[15], а впоследствие или успоредно — Срем, и бил последователно аварско, българско и византийско областно средище.

След като били отнети длъжностите на Балдерих и Геролд, Панонската марка поверили на четирима маркграфове[16] и свели до земите на север от Драва, т. е. само Горна Панония[17].

През първите десетилетия на IX в. византийските императори се стремели настойчиво да си възвърнат отнетите им от южните славяни балкански провинции. Те обаче срещат твърдата съпротива, изразена във въстания на българските славяни, които получили подкрепа от Плиска в техния стремеж да се присъединят към единоплеменниците си в ханството[18]. С оглед да предотврати този бурно развиващ се процес Цариград подбудил сърбите да нападнат в тил България и по този начин да отклонят от Македония и Тракия силите ѝ[19].

*

Германското кралство се възползувало от изострилата се борба между Плиска и Цариград за господство на юг от Дунав, за да поднови агресията си спрямо словенските, хърватските и българските славянски племена. Поради заетостта си с империята българският хан не могъл да противодействува, когато в 838 г. управителят на пограничната франкска област Ратбод завзел владението на българския васал Ратимар. През 833 г. при Ратимар в Панонска Склавония забегнал княз Прибина със сина си Коцел, след като били прогонени от моравския княз Моимар[20]. Така се открил вторият период на германско господство в Панония, т. е. на запад от средното течение на Дунав и на север от Сава.

---

[13] Пак там и пос. извори (Conversio Bagoariorum. — ЛИБИ. Т. 2, с. 134). Вж. също История Венгрии. Т. 1. М., 1971, с. 81. Погрешно името му се предава под формата Ратимир, когато в посочения извор тя е Ратимар и има южнославянски облик.

[14] Същото се отнася и до името на Моимар. Вж. тази форма и във Фулденските анали за 864 г.

[15] В „Политическа география". . ., ч. 1, с. 39 сме приели правилното схващане на Франц Дворник, че при Моимар Срем е бил в българските предели. Това обаче се отнася за времето преди германската агресия през 838 г. За гр. Морава вж. тук по-долу, бел. 36.

[16] ЛИБИ. Т. 2, 38—39.

[17] Коледаров, П. Цит. съч. Ч. 1, с. 37.

[18] Пак там, 41—42; История на България. Т. 2, 159—160.

[19] Коледаров, П. Цит. съч. Ч. 1, с. 42.

[20] Вж. Conversio Bagoariorum. — ЛИБИ. Т. 2, 133—134. Там се съобщава, че Прибина пребивавал известно време и в България.

Някои автори съвсем неоснователно приемат, че между 838 и 870 г. в писмените и други извори не се споменавали имената на нито един от князете на панонските хървати[21]. Същото се смята и за българските славяни моравяни в междуречието на долните течения на Драва и Сава и по южния бряг на последната, западно от Белград. Тази крепост и земите на останалите моравяни се запазили в пределите на българската държава, както останали непокътнати и нейните територии на изток от Средни Дунав и Хрон[22].

В действителност, както ще видим по-нататък, имената на князете на откъсналите се от Германия славянски племена са твърде добре известни. След успешния натиск с войска Лудвиг Немски назначил княз Прибина за управител на марка, обособена около р. Сала в Горна Панония[23], а в Долна или Източна Панония, т. е. в областта на Срем, издигнал като свой поставленик или след като той минал под негово подчинение, княз Моймар I. От 846 г. последният бил наследен от племенника си Ростислав (Растица)[24]. Самият факт, че Моймар I прогонил Прибина „отвъд Дунава", показва, че владенията на моравските князе са били разположени южно от тези на българския васал Ратимар, т. е. в Горна Мизия или крайдунавска Дакия.

След покръстването на славяните по Средни и Долни Дунав между папата и цариградския патриарх се разразило съперничество за върховенство върху тях[25]. Особена острота добила борбата за илирийския и българския диоцез. Княжествата, обособили се в Панония (Горна и Долна), започнали обаче да проявяват стремеж да отхвърлят господството на германското кралство, респективно и на контрола, упражняван от графа на Каринтийската марка. Наред с това те се опитвали да се противопоставят на опитите на немското духовенство от Залцбургската архиепископия да ги денационализира. След унищожаването на Аварското хаганство последната придобила от Карл Велики правата на мисионерство и църковна грижа върху земите на юг от Дунав[26]. В тези движения на „буферните" славянски княжества в Панония през втората половина на IX в. обаче вече се намесват както българският владетел, така и византийският василевс.

През 853 г. Борис I взел страната на моравците и българо-германските отношения, уредени с договора за мир от хан Омуртагово време (подновен

---

[21] Сотиров, Г. Живот, отдаден на велико дело (към 1100-годишнината от смъртта на Методий). — Исторически преглед, 40, 1985, № 3, с. 36.

[22] Вж. Коледаров, П. Цит. съч. Ч. 1, с. 45, където неправилно сме приели, че през управлението на княз Борис I Срем е бил в пределите на българската държава. Нейни гранични крепости през това време са били Раса (днес Нови пазар) и Белград.

[23] Вж. Conversio Bagoariorum. — ЛИБИ. Т. 2, с. 134, където се съобщава, че Прибина се сдобрил с Ратбод, преминал с хората си р. Сава и получил в 846 г. от Лудвиг Благочестиви владение по р. Сала в Долна Панония. Вж. Boba, I. Moravia's History. . ., p. 71.

[24] Dvornik, F. Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick — New Jersey, 1970, p. 98.

[25] История на България. Т. 2, с. 246 и посочената там книжнина.

[26] Вж. за това право, предоставено от Карл Велики на Ювавенската църква (Залцбургската архиепископия) в лицето на първия ѝ владика Арнон, ръкоположен през 789 г. в Conversio Bogoariorum. — ЛИБИ. Т. 2, 133—134. Въз основа на тези придобити права през 867 г. подведомственият на Залцбургския архиепископ епископ на Пасау Херманрих възглавил немското пратеничество в България. Вж. Annales Fuldenses за 867 г. — ЛИБИ. Т. 2, с. 45. След разразяването в 860 г. на разпрата между западната и източната църква в писмото си до император Михаил III папа Николай I изисква да бъдат върнати под неговата църковна власт епархиите, които са били подчинени на римския солунски викарий на територията на провинциите Стари и Нови Епир, Илирик, Македония, Тесалия, Ахая, Средиземна и Крайбежна Дакия, Горна Мизия, Дардания и Превалитана. Вж. Nicolai I papae Epistolae. — In: Monumenta Germaniae Historica, vol. VI, 433—439.

през 845 г.), се влошили. Според Бертинските анали „българите, като взели на своя страна славяните и, както се казва, привлечени от нашите подаръци, яростно се нахвърлили срещу немския крал Лудвиг, но били победени“[27]. В избухналата война последният насочил срещу българите верния нему хърватски княз Търпимир и сърбите[28]. Неуспешният край на войната заставил Ростислав и Прибина да признаят отново немското върховенство.

Заетостта на българския владетел във война с Византия през 855—856 г., при която загубил територии в Тракия, го принудила да отложи разрешаването на своите проблеми на северозапад и той бил заставен да се погрижи за осигуряването на тила си чрез разбирателство с Германия. Вероятно се е опасявал, че примерът на моравския и панонския княз може да предизвика нови прояви на сепаратизъм сред славянските племена в ханството. Ето защо княз Борис I и Лудвиг Немски сключили съюз и в 862 г. силите им действували задружно срещу Ростислав и Прибиновия син Коцел (861—874), които се стремели да отхвърлят и германското господство. Според сведенията на Фулденския летописец „българите идвали от изток“[29], т. е. от Белград, Банат и междуречието на Средни Дунав и Долна Тиса[30]. Ето защо Ростислав потърсил и намерил всестранната поддръжка на Византия, която била заинтересувана да отслаби още повече разклатеното положение на България в среднодунавските земи и да ѝ противопостави отцепници в нейния тил, а едновременно с това да завоюва позиции за патриаршията в Източен Илирик.

Цариград не само удовлетворил искането на Ростислав за учители и свещенослужители на славянски език, за да противодействува на денационализаторските попълзновения на немското духовенство[31], но при първа възможност му оказал и решителна военна подкрепа срещу българската войска. От една страна, император Михаил III и патриарх Фотий изпращат Константин Философ и брат му Методий с църковно-политическа мисия при моравския княз, а, от друга — насочват цялата си армия срещу български владетел. Това им се удало, след като пълководецът Петронас нанесъл тежко поражение на арабите през септември 863 г. и отстранил опасността за Цариград откъм Азия[32]. Положението на България станало неудържимо, след като в страната започнали земетръси, епидемии и глад. Княз Борис I бил принуден да сключи „дълбок мир“ с Византия при главното условие да приеме като официална религия в страната си християнството от Цариградската патриаршия[33] вместо от западната църква[34].

С излизането от войната България загубила много от позициите си в Тракия и границата ѝ на запад се очертала по следния начин: откъм Нем-

[27] Вж. Annales Bertiniani. — ЛИБИ. Т. 2, 286—287; Теофилакт Български (Симеон, митрополит варненски и преславски. Писмата на Теофилакт Охридски, архиепископ Български. — Сборник на БАН, 27, 1931, с. 260) пише: „Когато казаният дивен Борис наследил властта, облак от франки покрил цяла България.“

[28] История на България. Т. 2, с. 213. При неуспеха си срещу сърбите българският владетел все пак задържал в пределите си крепостта Раса.

[29] ЛИБИ. Т. 2, с. 44.

[30] Коледаров, П. Цит. съч. Ч. 1, с. 40, 45.

[31] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Обработили Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. С., 1973, с. 136.

[32] Златарски, В. Н. История на българската държава през средните векове. Т. 1, ч. 2. С., 1927, с. 43; Gregoire, H. La bataille de 863. Etudes sur le neuvième siècle. — Byzantion, 8, 1933, 534—539; История на България. Т. 2, с. 214.

[33] Златарски, В. Цит. съч., 46—47; История на България. Т. 2, с. 214.

[34] През пролетта на 864 г. немският крал Лудвиг упражнил военен натиск върху България и устроил среща с княз Борис I в Тулн, но не успял да го склони да приеме християнството от Римската църква. Вж. Annales Bertiani. — ЛИБИ. Т. 2, с. 287; Nicolai I papae Epistolae (пак там, с. 62), Annales Fuldenses за 866 г. (пак там, 44—45).

ското кралство по р. Хрон и Средни Дунав, с Блатненското — по Средни Дунав до вливането в нея на Драва, с Моравското — оттам по Дунав до Белград, с Хърватското начело с Браслав (от 60-те години на века) — по линия, източно от днешния гр. Тузла и Зворник и по р. Дрина, а със сръбското (създадено от Властимир около 850 г.) — по планините Проклетия, Смилевица, Явор, Златибор и Тара, като крепостта Раса (днес Нови пазар) оставала в българските предели[35].

Междувременно Лудвиг Немски успял да се справи с разбунтувалия се негов син Карломан в Източната марка и си възвърнал позициите в Панония и Моравия, чиито князе му дали отново васална клетва. В стремежа си да отбие растящото влияние на немското духовенство и да обвърже славянските княжества Римската курия ръкоположила в началото на 870 г. Методий за панонски архиепископ (като приемник на раннохристиянската катедра на св. Андроник със средище древния Сирмиум) на гр. Морава[36]. След свалянето от патриаршеския престол на Фотий в 867 г.[37] обаче Методий престанал да изпълнява задачите, поставени от цариградските власти, и се отдал всецяло в служба на славянската кауза сред своите единородци — българското племе моравяни и блатненските и другите славяни от югозападната група. В 882 г. император Василий I Македоянин се опитал отново да го привлече с оглед да го откъсне от Рим[38], а същевременно може би и за да предотврати сближаване с автокефалната вече от 870 г. еднородна българска архиепископия в Плиска.

В резултат от военните действия на немците срещу моравяните в 869 г. срещу Ростислав потеглил Карл, вторият син на Лудвиг Немски, а срещу Светополк—Карломан — кралският наместник — управител на Каринтийската марка. По това сведение също може да се съди, че владението на Светополк е било в съседство с Карломановото средище в днешното Корушко. Двамата противници се спогаждат и Светополк залавя с измама чичо си Ростислав, за да го предаде на немците. Така той минава на тяхна страна и взима с помощта им властта в Моравското княжество[39]. При подновените опити на славянските княжества в Източен Илирик да отхвърлят немското господство в 873/874 г. блатненският княз Коцел е свален от престола, а част от владенията му — предоставени на подчинилия се отново и потвърдил по Форхаймския договор зависимостта си от германския крал Светополк[40].

---

[35] Коледаров, П. Цит. съч., 48—49.

[36] Въз основа на поправки в четенето на титлите на Методий в източниците Имре Боба сочи, че той е архиепископ на град Морава в Панония. Вж. посочената негова монография и специално студиите и докладите му: The Episcopasy of St. Methodius. — Slavic Review, 26, 1967, No 1; The Cathedral Church of Sirmium and the Grave of St. Methodius. — In: Berichte über den II. Internationalen Kongreß für slawische Archäologie, vol. 3. Berlin, 1973, 393—397; Sveti Metodije i nabdiskupsko sjedište Sirmium u crkvenoj pokrajini Sclavonia (доклад на II международен симпозиум по църковна история, Сплит, 1985 г.); Епископската епархия и гробът на св. Методий. — Духовна култура, 1986, № 12, 11—18.

[37] Срв. Dvornik, F. The Photian Schism. Cambridge, 1948, p. 93. Сотиров, Г. Причините за моравската мисия на Кирил и Методий според новата чехословашка историография. — Исторически преглед, 30, 1975, № 5, с. 93.

[38] Климент Охридски. Пространни жития. . ., с. 202.

[39] Вж. Herimanni chronicon за 869 г., Annales Fuldenses за 870 г., Annales Bertiniani за същата година и Miličić, A. Ciril i Metod u Panoniji. — Marulić, 1980, p. 327. Бащата на Светополк Светимир (вж. Летопис на Дуклянския презвитер, гл. I и IV) бил „re di Bossnia", т. е. наследственото му владение било разположно на юг от р. Сава и от Коцеловото преди да заеме властта над Моравското княжество. Вж. Boba, I. A Moravia's History. . ., p. 47, 105, 108.

[40] Grafenauer, B. Vprašanje konca Koceljeve vlade v Spodnji Panoniji. — Zgodovinski Časopis, 6—7, 1952—1953, p. 180; Boba, I. A Moravia's History. . ., p. 108.

След смъртта на Лудвиг Немски в 876 г. синът му Карломан получил Каринтия с контрол върху Панония и Моравия. До 882 г. първите две области били поверени на извънбрачния му син Арнулф[41]. На следната 883 г. последният привлякъл за съюзник българския владетел и войската му разорила пограничните земи на Моравското княжество. През 884 г. Светополк поискал чрез пратеничество от Арнулф да не подпомага враговете му от Източната марка и да разтрогне съюза си с българите, но не постигнал нищо. Поради това моравският княз нахлул повторно в Панония, „като вълк безмилостно и жестоко убивал, с огън и меч опустошил, разорил и съсипал по-голямата част от страната"[42]. Мирните отношения били възстановени едва през 885 г.[43], като Светополк вече открито взел страната на немското духовенство[44]. Последното се стремяло с всички средства да унищожи делото на солунските братя, но успяло да стори това напълно едва след смъртта на Методий (6 април 885 г.)[45] — временно и само в Светополковото владение, защото книжнината бива спасена от учениците на славянските просветители и пренесена в България[46], където достига своя разцвет.

През 887 г. Арнулф бил избран в Трибур за германски владетел и през 890 г. се срещнал със Светополк в Omuntesperch (неуточнено[47]), където последният му потвърдил отново своята зависимост и именно тогава получил като ленно владение дукството Бохемия[48]. Заслужено вече се отбелязва от редица съвременни автори особено важното обстоятелство, че властта на моравския княз Светополк върху земи на север от Дунав се установява едва пет години след смъртта на Методий[49]. След това моравският княз разпрострял властта си на изток до р. Хрон (където е била българо-германската граница още от към 800 г.), за да включи вече областта по левия приток на Дунав Морава и западната част от днешно Словашко.

Светополк затвърдил по всяка вероятност властта си на север от Дунав и в 892 г. въстанал срещу крал Арнулф. Още същата година последният организирал наказателна експедиция срещу отметналия се васал, в която взели участие освен франки, баварци и алемани, маджарите и Браслав, чието княжество се простирало между Драва и Сава. Опустошени били наследствените владения на Светополк, който отново и за последен път бил

---

[41] B o b a, I. „Caranthani Marahenses" and „Moravi sive Karinthi" — Slovene Studies, 4, 1982, No 2, p. 85.

[42] Annales Fuldenses за 884 г. — ЛНБИ. Т. 2, 45—46.

[43] Пак там, за 885 г.

[44] Теофилакт Български, архиепископ Охридски, Пространно житие на Климент Охридски. Вж: M и л е в, А. Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки. С., 1966, 90—94.

[45] Пак там, 95—117.

[46] Пак там, с. 117.

[47] Според Имре Боба (A Moravia's History. . ., p. 60) във Франкска Панония, където Светополк получил известие от папата, че трябва да предаде посланието му от Рим. Основателно същият автор обръща внимание, че от това обстоятелство отново проличава, че владението на Светополк е било по-близо до Рим, т. е. южно от Дунав. Ако Моравското княжество би било на север от Дунав, т. е. на днешната територия на ЧССР, то Арнулфовите хора са щели да пресрещнат тайното известие и той пряко да получи посланието.

[48] Regionis Chronicon за 890 г. Същото се потвърждава и от Козма Пражки в Chronicon Boemorum за 894 г. Тогава Светополк управлявал наред с наследственото си владение и като приемник на Ростислав Моравското княжество заедно с това на Коцел в Горна Панония и Щайнмангер (Саварияли Саботец), които формално се контролирали от каринтийските маркграфове — Арнулф до 877 г., Рудперт до 893 г. и Лютполд до унищожаването на Светополковата държава между 890 и 900 г. Вж. M i t t e r a u e r, M. Karolingische Markgrafen im Südosten. Wien, 1963.

[49] B o b a, I. A Moravia's History. . ., p. 9, 60; M i l i č i č, A. Цит. съч., с. 326 и др. автори.

принуден да се подчини на своя сюзерен и да му предаде един от синовете си за заложник, особено когато натискът върху него се засилил: през септември същата година Арнулф подновил съюза си с България и поискал от владетеля ѝ да прекрати износа на сол за Моравия[50]. Пратеничеството на Арнулф е трябвало да заобиколи владенията на Светополк, който вероятно е бил на юг от Дунав, така че се наложило да пътува с кораб по реките Одагра и Кулпа, притоци на Сава, и след това по р. Сава[51].

Прогонен от наследствените си владения, които заедно с гр. Морава минали под властта на маркграфа на Каринтия, Светополк завършил живота си през 894 г.[52] По това време маджарите се появили отново, но вече като неприятели на Арнулф и „опустошават пределите на каринтийците, моравците и българите"[53], за да заемат Панония от поделилите помежду си властта синове на Светополк[54]. Маджарите, разгромени от българския владетел Симеон с помощта на печенегите, превръщат земите на запад от Средни Дунав в свое ново отечество. Вероятно това станало не без съдействието на Плиска, която уредила отношенията си с вожда Арпад и била заинтересувана да се създаде ново „буферно" владение откъм Германия. Така маджарите заели мястото на славянските княжества, чиито остатъци ликвидирали окончателно в 907—908 г., а Панония станала тяхна „собствена страна"[55].

Константин Багренородни съобщава: „. . . съседи на турките (т. е. маджарите) са от източна страна българите, където тече р. Истрос, наречена още Дунав, а от север — печенегите, а на запад — франките и от юг — хърватите"[56]. Това ще рече, че границата между маджарите и българската държава е минавала по средното течение на Дунав, а не, както се приемаше досега — по южното[57]. На друго място същият автор пак определя местоположението на маджарите по следния начин: „Съседи на турките са от запад — Франкия, от север — печенегите, а от юг — Старата Моравия, страната на Светополк, която е сега напълно опустошена и заета от тези турки."[58] Мястото на владението на моравския княз Светополк е посочено ясно и недвусмислено от писателя император, който и в този, както и в повечето от останалите случаи, е добре осведомен: „. . . Пак по течението на реката се намира така наречения Сирмиум, на два дни път от Белград. Оттук започва непокръстената Стара Моравия (ἡ Μεγάλη Μοραβία),

---

[50] Annales Fuldenses за 892 г. — ЛИБИ. Т. 2, 46—47 и Harimanni Augiensis Chronicon за същата година (пак там, с. 365). Вж. също C h a l o u p e c k ý, V. Dvě studie k dějnám Podkarpatska: I. Sůl z Bulharska (892). — Sbornik Filosofické Fakulty University v Bratislave, 3, 1925, No 30/4. Срв. R a t k o š, P. K otáske hranice Vel'kej Moravy a Bulharska. — Historický časopis, 3, 1955, № 2, който изказва несъгласие с него и други автори, които поставят границата между България и Моравското княжество по р. Хрон, без обаче да може да противопостави убедителни доводи. За заложничеството на Светополковия син вж. Regionis Chronicon за 890 г.

[51] B o b a, I. A Moravia's History. . ., 64—65.

[52] Пак там, с. 118 и посочените извори и книжнина в бел. 41.

[53] Regiononis Chronicon за 889 г. (в действителност 894 г.) — вж. B o b a, I. Caranthnai Marahenses. . ., p. 83; Вж. също Annales Fuldenses за 894, 895 и 896 г. — ЛИБИ. Т. 2, с. 47.

[54] Constantin Porphyrogenitus. De administrando imperio, 41, p. 180 — Гръцки извори за българската история (по-нататък ГИБИ). Т. 5, с. 19, 215—216.

[55] Annales Fuldenses за 900 г. Константин Багренородни съобщава за моравците: „. . . А онези, които останали от тоя народ, се пръснали и избягали при съседните народи — при българите, турките и хърватите и при останалите народи." Вж. De administrando imperio, 41, p. 181, ГИБИ. Т. 5, с. 216.

[56] Constantin Porphyrogenitus. . ., § 40, p. 178, в ГИБИ. Т. 5, с. 215.

[57] К о л е д а р о в, П. Историческата география на Северозападното Черноморие по данните на Константин Багрянородни. — Исторически преглед, 32, 1977, № 3, с. 51.

[58] Constantin Porphyrogenitus. . ., 13_{3-7}, p. 65.

която турките унищожили и която преди това управлявал Светополк."[59] Проф. И. Боба с основание изтъква, че Моравия погрешно се превежда и назовава „Велика", защото не се е долавяло, че Константин Багренородни противопоставя родовото владение (по десния приток на Дунав) на Светополк като „Стара Моравия" на новопридобитата от него през 890 г. „Нова", разположена на север от голямата река, по течението на левия му едноименен приток Морава[60].

*

В самия край на IX в. настъпил третият период на поделеното между България и новообразуваната държава на маджарите господство над Източен Илирик. Пряката власт на Плиска се прекратила окончателно в Горна Панония, но се запазила и продължила там под нова форма, свързана с участието на българския елемент в маджарската федерация. България обаче си възвърнала и задържала Долна или Източна Панония със Срем, наложило се като име на града и областта в междуречието на долните течения на Сава и Драва. Срем е крепостта, която успяла да задържи най-дълго напора на ромейския завоевател след падането на Охрид — последната столица на българската държава през първия период на съществуването ѝ — до 1018 г.: едва когато местният воевода Сермон бил убит с измама, областта му била присъединена към Византийската империя[61]. Епископията Срем била зачислена към диоцеза на преобразуваната в Охридска патриаршия „архиепископия на цяла България" с първата грамота на Василий II Българоубиец за учредяването ѝ[62].

Възстановяването на българската власт в Долна Панония и източния дял от моравското княжество, както и в Горна Мизия (където се заселило българското племе моравяни още през VI—VII в.) при управлението на цар Симеон се потвърждава от редица изворни известия. Съвременникът на Симеон, английският крал Алфред Велики в добавките си към Павел-Орозиевото съчинение поставя опустошената от още неизвестните на запад маджари Горна Панония между Каринтия и България: „. . . На запад от моравците[63] са тюрингите, бохемите и част от баварците. Южно от тях, от другата страна на реката Дунав, се намира Каринтия, която се разпростира на юг до планините, наричани Алпи. До същите планини се простират и земите на баварците и швабите, а по-нататък, източно от земята на каринтийците, *опитатък пустите земи е странатa на българите*, а на изток от нея лежи земята на гърците. . . На запад от Ахая, която се простира до Световното (Средиземното, б. а., П. К.) море, се намира Далмация, която лежи на север от него, а *на север от Далмация са българите* и Истрия. Южно от Истрия е онази част от Световното море, която се нарича Адриатическо, на запад са Алпите, а на север и запад (всъщност на изток, б. а.,

[59] Пак там, 40, р. 177. Български превод вж. в ГИБИ. Т. 5, 214—215.

[60] Boba, I. A Moravia's History. . ., 79—85.

[61] Златарски, В. Н. Цит. съч., 786—787; История на България. Т. 2, с. 420. Вж. Дуйчев, И. Последният защитник на Срем в 1018 г. — ИИИ, 8, 1960, 309—320, където се застъпва схващането, че Сермон не е личното име на управителя на Сремската област, а изопаченото означение на града.

[62] Вж. гръцкия текст и българския превод на грамотата в ГИБИ. Т. 6, където е дадено изопачено името на формата „Трамос".

[63] Отнася се до западните славяни, които явно са утвърдили това си име според принадлежността си към владението на Светополк, а не само според протичащата през земите им река.

П. К.) са *пустите земи*, които се намират между Каринтия и българите. . .“[64] Като е имал предвид, че Илирия, или по-точно една част от нея, е в пределите на българската държава, англосаксонският крал-книжовник е направил една актуализация в пасажа, отнасящ се до Филип Македонски, като отъждествява илирите с българите[65]. Това местоположение и обхват на българската държава през същото време се потвърждава и от други западни паметници: 1. Полската и Полско-силезийската хроника от XII в. (където се говори за някакво легендарно настъпление на ляховете, т. е. поляците, на Балканите: те достигнали „до Партия, Каринтия и България“)[66]; 2. Адамовият летопис за деянията на Хамбургската църква (където се сочи, че територията на Славиния, т. е. земята на славяните, започвала от р. Лаба, за да стигне до Черно море и се простирала от Хамбургската епархия на изток чак до България „през безпределни пространства“)[67] и др.

„Пустите земи“ в приведените откъси от съчинението на крал Алфред са т. нар. Deserta Boiorum в Ювавенските (Залцбургските) анали[68] и „опустялата Моравска земя във властта на угрите“ в най-старото житие на Наум Охридски[69] — днес област Пуста в днешна Унгария, а тогава най-външната обезлюдена зона, елемент от сложната българска система за осигуряване и отбрана на българската държавна граница[70].

*

Прегледът на промените по българо-германската граница в участъка ѝ на запад от Средни Дунав и Белград през IX в. разкрива твърде отчетливо не само действителното местоположение на Моравското княжество на Моймар, Ростислав и Светополк, но и кои са моравците, а заедно с това и чий е езикът, на който ги просвещавали солунските братя. Така вече се изясняват също истинските мотиви на Византия за изпращането на Кирил и Методий с „моравската мисия“ и оказаната решителна помощ с цялата ромейска армия на моравците срещу българите: да противопостави отцепниците от ханството в неговия тил при разразяването на българо-византийския конфликт. Цялостното разкриване на съдбата на северозападните предели на България през IX в. вече дава задоволителен отговор на множество още не по-маловажни проблеми от кирилометодиевистиката и историята на земите по Средни и Долни Дунав през IX и следващите столетия.

---

[64] King Alfred's Orosius. London, 1883, p. 16_{15} и 22_{14-16}. Вж. за тези извори известия Коледаров, П. Политическа география. . . Ч. 1, с. 21.

[65] Вж. пак там, съответно с. 110 и 21.

[66] Chronicon Polono-Silesiacum. — ЛИБИ. Т. 3, с. 51.

[67] Abami Gesta Hammenburgensis ecclesiae Pontifica. — ЛИБИ. Т. 5, с. 377.

[68] Annales Invavenses Maximi за 858 г. Вж. Gjuzelev, V. Bulgarien und die Balkanhalbinsel in den geographischen Vorstellungen des angelsächsischen Königs Alfred der Große (871—904). — Bysantinobulgarica, 4, 1973, p. 97, Bem. 29—30.

[69] Вж. Старобългарския текст у Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931 (фототипно преиздание, 1972 г.), с. 307.

[70] Коледаров, П. Политическа география. . . Ч. 1, с. 21, 39—40.

СЛЕД КУЛЬТА СВ. КЛИМЕНТА ОХРИДСКОГО В ДИНАСТИИ КОМИТОПУЛОВ

Станислав Рек (Польша)

Опубликованное в 1973 году Гансом Турном критическое издание Σύνοψις Ἱστοριῶν Иоанна Скилицы, основного источника для исследований над государством Комитопулов, пополнило, в частности наши, знания об антропонимике династии Комитопулов[1]. Описывая последние моменты политической независимости западно-болгарского государства, Скилица называет представителей правящего рода, которые после героической, продолжавшейся два поколения борьбы, передали свою судьбу в руки победителя, византийского императора Василия II (975—1025). Император „принял жену Владислава Иоанна, которая привела с собой трех сыновей и шесть дочерей, внебрачного сына Самуила и две дочери Радомира, Самуилова сына, пятерых сыновей, один из которых был лишен глаз Иоанном (Владиславом), когда тот убил Радомира, Самуилова сына, и жену его, и Владимира, зятя его. Присутствовали также три других сына Марии, произведенные на свет Иоанном, которые раньше сбежали на гору Тмор, самую высокую из Кераунийских гор"[2]. Однако вскоре трое сыновей Иоанна Владислава подчинились императорской власти в городе Девол. По словам Скилицы, правитель „. . . принял Пресьяна и братьев его, успокоил их приветливой и дружественной речью, одного из них удостоил звания магистра, а остальных — титулами патрициев"[3]. Знание имен четырех очередных сыновей Иоанна Владислава способствовало открытию Божидаром Прокичем в Кодексе Виндобоненсис Гр. Ист. 74 добавочных данных и примечаний, нанесенных рукой епископа Девола Михаила[4]. Примечания номер 46 и 49 по изданию Прокича с 1906 г. сообщают следующие имена: Алусьян, Аарон, Траианос и Радомир (Ἀλουσιάνος, Ἀαρών, Τραϊανοῦ καί Ραδομπροῦ)[5]. В Кодексе из XIV в., содержащем летопись Скилицы, а также летопись его продолжителя (Scovialensis T. III. 9) в пометке, сделанной на полях, обнаруживается имя шестого сына болгарских правящих супругов Климента (Κλίμεν)[6]. Такую информацию содержат пополнения к летописи

[1] Ioannis Skylitzae Synopsis Historiarum. Reditio princeps, recensuit Ioannes Thurn. Berolin et Novi Eboraci, 1973.

[2] Там же, с. 359, 21—28.

[3] Там же, с. 360, 44—46.

[4] Prokić, B. Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes, codex Vindobonensis hist. graes. LXXIV Phil. Diss. München, 1906.

[5] Prokić, B. Цит. соч., № 46—47.

[6] Ioannis Skylitzae. Цит. соч., с. XXI.

Скилицы, опубликованные Гансом Турном[7]. Значение этой информации не заключается лишь в расширении ею числа имен Комитопулов. Тем не менее, хотя факт, что это единственный известный случай употребления имени Климента членом какой-либо средневековой болгарской династии, может вызвать интерес, значение этого свидетельства объясняется только на фоне антропонимии Комитопулов, и, к тому же, в свете связи между именем Климента и западными районами Болгарии. Кроме исторического протоболгарского царя Пресьяна (Πρεσιάνος)[8], среди имен сыновей Иоанна Владислава мы встречаем имя отца правителя Аарона, ассоциирующееся с именем древнеримского императора (обратите внимание, что это владетельское имя), Траян[9], типично славянское имя Радомир[10], а также имя Алусьян, происхождение которого вызывает споры, а этимология неизвестна. Йордан Иванов придерживался мнения, что имя это восходит к армянскому языку, что оспаривали Васил Златарский и выдающийся специалист по армянской проблематике Николас Адонтз[11]. Отсутствие этимологии не позволяет считать этого имени ни славянским, ни западноевропейским[12]. С. Гичев высказался за еврейское происхождение имени. Он, однако, не объяснил каким образом в еврейском имени Алуф появилось окончание „ианос" вместо типичного окончания „ос"[13]. Вопрос этимологии имени и его происхождения следует в дальнейшем считать неразрешенным. Имена первых Комитопулов, братьев Давида, т. е. Мойсея, Аарона и Самуила, не являются, по мнению многих исследователей, именами, почерпнутыми непосредственно из ветхозаветной ономастики, но были присвоены Комитопулам из-за преклонения перед восточными мучениками и отшельниками. Имена Давида, Аарона и Самуила выступают среди 60 иерусалимских мучеников, убитых арабами при императоре Леоне Исаврийском (717—741)[14]. Мойсей же является именем эфиопского отшельника, жившего в IV в. в Ливии[15]. Также мать братьев, Рипсимия (греч. Ριψίμη) носит имя неизвестного происхождения, но особенно популярное среди армян, имя почитаемой также православной церковью армянской мученицы IV в.[16]. На этом фоне имя Климент, латинского происхождения, обособленно. Самым выдающимся его носителем был ученик св. Петра, папа римский, Климент I (88—97),реликвии которого обнаружил в Крыму Константин-Кирилл и передал в дар папе

---

[7] Там же, с. 360, 51.

[8] Moravcsik, G. Byzantinoturcica. Berlin, 1958, p. 257.

[9] Если предположить, что имя протоболгарского происхождения, то оно должно иметь форму Τροίανος. Об имени Троян см. Urbańczyk, S. Słownik Starożytności Słowiańskich, T. IV. Cz. 1. Wrocław-Gdańsk, 1977, p. 162.

[10] Заимов, Й., В. Заимова. Битолски надпис на Иван Владислав самодържец български. Старобългарски паметник от 1015—1016 година. С., 1970, с. 89. Там то же имя деревни.

[11] Иванов, Й. Произходът на цар Самуиловия род. — В: Сборник в чест на В. Н. Златарски, С., 1925, с. 59; Adontz, N. Samuel l'Arménien: Roi des Bulgares. — Mémories de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres, XXXVIII, Bruxelles, 1938, p. 38, прим. 3.

[12] Заимов, Й., В. Заимова. Цит. соч., а также Дуйчев, И. Върху някои български имена и думи у византийските автори. — В: Езиковедски изследвания в чест на академик Ст. Младенов. С., 1957, с. 160.

[13] Gičev, S. Essay on interpreting the name Allusian. — Etudes Balkaniques, 6, 1967, 165—178.

[14] Halkin, F. Bibliotheca Hagiographica graeca. 1. Bruxelles, 1957, 101, 151; II. Bruxelles, 1957, p. 231.

[15] Halkin, F. Цит. соч., II, с. 127.

[16] Adontz, N. Цит. соч., с. 41. Сравни также книгу, цитированную в примечании 18. (sub voce Ρίψιμη).

Адриану II (867—872) и императору Василию II (867—886)[17]. Культ св. Климента-папы тесно связан с миссией Кирилла и Мефодия. В церкви св. Климента в Риме был похоронен Константин-Кирил. Имя Климент носил один из самых выдающихся учеников апостолов славян. Хотя нет абсолютной уверенности, присвоено ли ему имя в честь римского папы или других святых Климентов, имя это должно было ассоциироваться также с именем ученика апостола Петра[18]. В Охриде, в храме св. Софии, среди фресок, восходящих к 1040—1045 гг., находятся портреты двоих римских пап. Один из них анонимен, второй изображает папу Климента I[19]. В. Н. Лазарев признал, что гипотетический заказчик фресок и инициатор программы иконографического убранства храма, архиепископ Охрида, Леон (1037—1056) стремился, создавая такого рода декор, подчеркнуть вселенский характер Византийской церкви[20]. Мы не входим тут в проблематику разрушений, переделок и масштаба изменений в иконографическом убранстве храма, а ограничимся лишь предположением, что зачисление св. Климента к лику святых, изображения которых сопровождали верующих во время литургии, неслучайно. Оно отражает местную традицию, берущую начало в преклонении учеников Кирилла и Мефодия перед святым Климентом, папой и мучеником. Может быть группа старейших фресок, относящаяся к 1040—1045 гг., является обращением к убранству храма периода независимости Болгарии.

Лучшим кандидатом в популяризаторы культа св. Климента кажется был тезка папы римского, Климент Охридский. Климент Охридский, номинальный епископ епархий, называемых Δρεμδίτζα ἤτοι Βελίτζα, был тесно связан с Охридом. Здесь же, в основанном им монастыре св. Пантелея он скончался и был похоронен в 916 г. По данным Жития св. Климента, написанного архиепископом Феофилактом (т. наз. „болгарской легендой"), Охрид получил в дар от св. Климента два религиозных фонда. Итак, „. . . Климент собственноручно построил в Охриде свой монастырь, прибавляя к нему церковь, переименованную потом в кафедральный собор архиепископов. Таким образом в Охриде имелись уже 3 церкви: кафедральный собор (ἡ καθολική) и две церкви св. Климента, по величине значительно уступающие собору, но более красивые благодаря сферической форме"[21]. В 1943 г. на месте, названном „имарет", в развалинах мечети „Султан Мехмед", был выявлен архитектурный ансамбль, отождествленный археологом Димче Коцо с монастырем и церковью, построенными Климентом[22]. В 1913 г. Н. Л. Туницкий выразил мнение, что Климент Охридский был причислен церковью к лику святых только в начале XI в., вероятно дина-

[17] W a s i l e w s k i, T. Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych. Warszawa, 1972, 160—162.

[18] Synaxarium ecclesiae Constantilopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis opera et studio Hippolyti Delehaye. Bruxelles, 1902 (Propylaeum ad acta Sanctorum novembris. . .) p. 231, 249, 255, 256, 415, 485, 707, 713.

[19] Л а з а р е в, В. Н. Живопись XI—XII веков в Македонии. — In: Actes du XII[e] congrès international d'études byzantines, Ochride, 10—16 septembre 1961. 1. Beograd, 1963, с. 117, 118, фотоснимки №№ 10, 11.

[20] Л а з а р е в, В. Н. Цит. соч., с. 117.

[21] М и л е в, А. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. XXII, 67, 132; L e ś n y, J. Żywoty św. Klimenta Ochrydzkiego. — In: Słownik Starożytności Słowiańskich. VII. Wrocław-Łódź, 1982, Suplementy, 308—309.

[22] К о ц о, Д. Климентови от манастир „Св. Панталејмон" и раскопките при „имарет" во Охрид. — Годишен Зборник на филозофски от факултет. Скопје, 1948 (Цитирую эту работу по К о ц о, Д. Ohrid. — In: Enciklopedia Jugoslavije. VI. Zagreb, 1965, 373—374).

стией Комитопулов, а в частности — царем Самуилом[23]. Мы считаем, что присвоение имени Климент сыну Иоанна Владислава является terminus ante quem воздвижения алтарей перед Климентом Охридским. Правда, мы не знаем ничего конкретного об этом сыне болгарского царя, но упоминание его Скилицей среди неназванных по имени сыновей, и к тому же еще факт неполучения титула от византийского императора, указывают на его неполнолетие, а, точнее, на возраст меньше 14 лет. Terminus post quem рождения Климента в таком случае относился бы к 1104—1105 г. До этой даты должна была совершиться канонизация Климента Охридского. По всей вероятности это наступило в западно-болгарском государстве. В поисках способа повышения престижа своей реeиденции — Преспы, а также защиты своего народа и умножения славы своей семьи, в 986 г. Самуил привез из Лариссы в Преспу реликвии св. Ахилла и поместил их в воздвигнутую им базилику этого святого. Раз — как писал Скилица, — было решено, чтобы вместе с переселенными в Болгарию жителями Лариссы перевезти туда и „реликвии святого Ахилла, епископа Лариссы при Константине Великом“[24], что же мешало причислить к лику святых местного епископа и евангелиста?

В моменты угрозы самого существования болгарского государства, в период бедствий и сотрясений, очевидными были поиски поддержки у небесных покровителей, а в их числе — и у умершего в столице западно-болгарского государства Климента Охридского. Хотя мы отдаем себе отчет в том, что существовала возможность присвоения сыну правителя имя в честь св. Климента, папы римского, то мы считаем ее значительно менее правдоподобной. Покровитель, имя которого получил при крещении шестой сын царя Иоанна Владислава, был связанный с местной территорией, и прежде всего с Охридом и его окрестностями, самый выдающийся ученик „апостолов славян“ — Климент Охридский, причисленный к лику святых в западно-болгарском государстве до 1004—1005 гг.

---

[23] Туницкий, Н. Л. Св. Климент, епископ словенский. Сергиев Посад, 1913, 223—224 (цит. по: В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. I. Ч. 2. С., 1971, с. 350).

[24] Ioannis Skylitzae, Цит. соч., с. 330, 5—7; Византијски извори за историју народа Југославије. III. Београд, 1966, с. 83, прим. 28, 83—84.

EARLY SLAVONIC TRANSLATION TECHNIQUE: A CONTRAST WITH LATIN AND GOTHIC

Harry Leeming (Great Britain)

In this paper I wish to discuss the treatment in Slavonic versions of the New Testament of certain neologisms apparently coined by St. Paul and met in his epistles. The method is the reverse of that usually followed by historical lexicologists, who register the foreign influences on a given language after survey and analysis of chosen texts. That method might be called serendipitous, serendipity being chance discovery by happy accident, a concept introduced by an English writer and politician, Horace Walpole. The present experiment might be called projective, since we start with the material to be translated and consider the modes by which the problems are solved.

As we contemplate the vocabularies of the modern European languages, we become aware not only of a common loanword stock, chiefly of Greek and Latin derivation; we also begin to recognise an equally important but not so readily identifiable conceptual corpus, a body of shared modes of thought, phonetically and morphologically unrelated, but none the less having a common source, the calques, or loan translations, once again chiefly of Greek and Latin origin. Here, I suggest, is an analogy to the ideographs of Chinese, whose phonetic realisation differs in Mandarin, Cantonese, Japanese, Korean and Vietnamese; here is the conceptaul template of the European languages.

Since on the whole tendencies towards convergence exercise a benign influence in human affairs, the rise of a common vocabulary in our continent is something for which we should be grateful. We should in particular be grateful for the development of the practice of loan-translation, which enables languages to preserve their identity, while sharing a common conceptuary.

Where do the early Slavonic translators stand in the European lexical continuum? Cyril, Methodius and their followers, as translators of the scriptures were concerned with the Judaeo-Christian, not the pre-Christian Graeco-Roman strand in our tradition. In this the Apostles of the Slavs shared a common continental experience; the Christian glad tidings took precedence over classical culture, which had to wait some centuries in limbo before reasserting, with the Renaissance, its rightful place.

The translators of the scriptures faced three tasks: to render, firstly, the core of Christian belief enunciated by Christ himself in sermon and parable, and the narrative of the evangelists; secondly, the commentaries and exhortations in the epistles; thirdly and less urgently, the Judaeic sources of the Old Testament. While much of the New Testament vocabulary could be satis-

factorily rendered by existing Common Slavonic resources, particularly difficult problems arose in St. Paul's epistles. Here the translators had to decide which method to adopt for the rendition of unusual words, for which not only Slavonic but no existing European language, with the possible exception of Latin, had adequate synonyms. The Slavonic solution tended largely towards calquing. Much more than the Vulgate and Wulfila's Gothic version, Cyril, Methodius and their followers chose the lexical or phraseological calque as their way of dealing with awkward words. They therefore employed that method which, while adopting the new, alien idea, preserved the receiver's linguistic identity.

Such is the general impression. In order to make a definite, statistical statement, one hundred and seven neologisms found in the Greek text of St. Paul's epistles have been studied in their Old Church Slavonic, Latin and Gothic equivalents. My attention was drawn to this interesting material by Remigiusz Popowski's study of the semantic structure of Pauline neologisms.[1] These arose partly from the character of the man and partly from the nature of his mission. Some reflect a tendency to hyperbole and the enthusiasm of the zealous convert; others help to stress the unity, the togetherness of the new communities, define the qualities desirable in the leaders of the new society and the weaknesses which disqualify a candidate from holding a post of responsibility. Some of these ideas strained the available vocabulary of classical Greek or the koinē. Prefixes, sometimes even double prefixes, intensify the basic meaning of a word; verbal phrases denoting actions approved or reprehended give rise to new compound abstract nouns; to indicate and emphasize the true believer's firm stance, a new verb is coined, whose present tense employs the perfect stem of the classical verb, histēmi.

It is possible to observe some general features of the material. The use of certain prefixes is not unexpected in the writings of a missionary preacher and moralist, for example, the approbatory *eu-* in *eumetadotos* 'generous, readily giving', *euparedros* 'willingly attending'; the negative prefix *a-* in *ametanoētos* 'unrepentant', *aphilagathos* 'hostile to virtue'. Two quite frequently met prefixes are *sun-*, with variants *su-*, *sug-*, *sum-*, *sus-*, and *huper-*. The first of these occurs in words which underline the need for cooperation and solidarity of the new communities. Its members must be ready to suffer together (*sugkakopatheō*); they must form one body (*sussōmos*); they must be closely knit (*sunarmologeomai*) and unanimous (*sumpsuchos*). Paul speaks of fellow-prisoners (*sunaichmalōtoi*) and of himself sharing the martyrdom of Christ's crucifixion (*sustauroumai*). The prefix *huper-* 'over' occurs with both spatial and hyperbolic functions: *huperekteinō* 'to overreach, over-extend', *huperekperissou* 'overabundantly', *huperperisseuō* 'to over-abound'.

In the following pages the numbered Greek items are presented in the order of the Greek alphabet; the English meaning is stated; after a semicolon, a succinct morphological characterisation is given. Slavonic, Latin and Gothic renderings are given in the traditional nominative singular or infinitive form.[2] Each is defined as T: simple translation; L: loanword; H: hybrid (combination of two modes); C: lexical calque; P: phraseological calque.

---

[1] Popowski, R. Struktura semantyczna neologizmów w listach Swiętego Pawła z Tarsu. — Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego, No 43. Studia Helleńskie, 4, (Lublin) 1978.

[2] The Slavonic materials are drawn from: Slovník Jazyka Staroslověnského. Praha, 1966; Kaluzniacki Ae. (ed.), Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani. Vienna, 1896; Miklosich F. (ed.) Apostolus e codice monasterii Šišatovae palaeoslovenice. Vienna, 1853; The Latin materials are drawn from a twentieth-century printed (Sixtine) edition of the Vulgate. The Gothic materials are drawn from: Stamm-Hevpe's Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache. Paderborn, 1920.

* * *

1. hagnotēs 'purity'; feminine abstract noun with suffix -tēs based on adjectival root hagn-os.
   OCS čištenije (T); **Lat** castitas (C); **Go** swikniþa (C).
2. ametanoētos 'unrepentant'; negated potential adjective from verb metanoeō 'to change one's mind; to repent'.
   OCS nepokajanьnъ (C); **Lat** impenitens (T); **Go** (—).
3. anakainoō 'to renew'; prefixal compound of kainoō, 'to make new', based on adjective kainos.
   OCS obnavljati (C); **Lat** renovare (T); **Go** ananiujan (C).
4. anakainōsis 'renewal'; nomen actionis with suffix -sis, based on above.
   OCS obnovljenije (C); **Lat** novitas (T); **Go** ananiujiþa (C).
5. anekdiēgētos 'ineffable'; negated potential adjective from verb ekdiēgeomai 'to tell in detail'.
   OCS neispovědьnъ* (C); **Lat** inenarrabilis** (T); **Go** unusspilloþs (C).
   * also neispovědimъ, neispovědanъ;
   ** an already existing word.
6. anexikakos 'enduring evil'; compound adjective based on root of verb anechomai 'to endure' and adjectival root kak- 'bad, evil'.
   OCS trьpělivъ zъlomъ (P); **Lat** patiens (T); **Go** usþulands (T).
7. anepaischuntos 'having no cause for shame'; negated potential adjective from verb epaischunomai 'to be ashamed'.
   OCS nepostydьnъ (C); **Lat** inconfusibilis (C); **Go** unaiwisks (C).
8. antilutron 'ransom'; prefix anti- 'for, against' with noun lutron 'price'.
   OCS izbavljenije (T); **Lat** redemptio (T); **Go** andabauhts (C).
9. antimisthia 'recompense'; abstract noun with suffix -ia, based on adjective antimisthos '(given) as a reward, in compensation'.
   OCS vъzmьzdije* (C); **Lat** remuneratio (T); **Go** andalauni (C).
   * also: mьzda (T); note that OCS and Greek use the same Indo-European root.
10. apekduomai 'to strip off'; prefixal verb ekduomai, intensified by secondary prefix, apo-.
    OCS sъvlěšti (C?); **Lat** exspoliare (T); **Go** afslaupjan (C?).
11. apekdusis 'stripping off'; nomen actionis from the above.
    OCS sъvlěčenije (C?); **Lat** exspoliatio (T); **Go** (—).
12. apokaradokia 'earnest anticipation'; nomen actionis with suffix -ia from verb, apokaradokeō 'to expect earnestly'.
    OCS čajanije (T); **Lat** expectatio (T); **Go** usbeisns (T).
13. apokatallassō 'to reconcile again'; prefixal verb katallassō 'to reconcile' with secondary prefix, apo- 'again'.
    OCS sъmiriti (T); **Lat** reconciliare (T); **Go** gafriþon (T).
14. arsenokoitēs 'homosexual'; compound masculine personal noun with suffix -tes, combining roots of arsēn 'male' and koitē 'bed', koitazō 'to put to bed'.
    OCS mǫželožьnikъ* (C); **Lat** masculorum concubitor (P); **Go** mannans gaþiwands (P).
    * also studoděi (T).
15. astateō 'to be unsettled, to be a wanderer'; denominal verb based on adjective, astatos 'never still, unsteady'.
    OCS skytati sę (T); **Lat** instabilis esse (T); **Go** ungastoþs wisan (P).
16. aphilagathos 'not loving good'; antonym of philagathos 'loving good', with negative prefix, a-.
    OCS neblagoljubьcь (C); **Lat** sine benignitate (T); **Go** unsels (T).

17. acheiropoiētos 'not made by hand(s)'; antonym of cheiropoiētos 'made by hand(s)', with negative prefix, a-.
OCS nerǫkotvorjenъ (C); **Lat** non manufactus* (P); **Go** unhanduwaurhts (C).
* in the Sixtine edition of the Vulgate: (domus) non manufacta, 2 Cor. 5, 1; (circumcisio) non manu facta, Col. 2, 11.
18. baptisma 'baptism'; nomen actionis with suffix -ma from verb, baptizō 'to dip'.
OCS krъštenije (T); **Lat** baptisma (L); **Go** daupeins (C).
19. gamizō 'to marry'; denominal verb from gamos 'marriage', with suffix -izō, possibly here in its causative function.
OCS vъzdajati 'to give in marriage'* (T); **Lat** nubere 'to take in marriage'* (T); **Go** (—).
* both interpretations are offered for the passage at 1 Cor. 7, 38.
20. gumniteuō 'to go naked'; denominal verb with suffix, -euō, based on oblique stem of adjective, gumnēs, -ētos. 'naked'.
OCS nagotovati (C); **Lat** nudus esse (T); **Go** naqaþs wisan (T).
21. diaparatribē 'mutual friction, wrangling'; the noun, paratribē 'friction', prefixed by dia-, expressing mutuality.
OCS sǫžitije (T); **Lat** conflictatio (T); **Go** usbalþei (T).
22. diermēneutēs 'interpreter'; masculine personal agent noun based on verb, diermēneuō 'to interpret'.
OCS glagolьnikъ (T); **Lat** interpres (T); **Go** (—).
23. dikaiokrisia 'righteous judgment'; abstract noun with suffix, **-ia**, based on the masculine personal nomen agentis, dikaiokritēs 'righteous judge'.
OCS pravьdьnъ sǫdъ (P); **Lat** iustum iudicium (P); **Go** (—).
24. dilogos 'double-tongued'; adjective compounded of numeral, di- 'two', and root of noun, logos 'word, saying, speech'.
OCS dvoslovьnъ (C); **Lat** bilinguis* (T); **Go** (faihufrikans!)** (—).
* already used by Virgil in this sense.
** literally 'covetous'; a mistranslation.
25. diōktēs 'persecutor'; nomen agentis with suffix -tēs from verb diōkō 'to pursue'.
OCS gonitelь (C?); **Lat** persecutor* (T); **Go** wraks (T).
* an existing word.
26. dokimē 'experience, test'; nomen actionis connected with verb dokimazō 'to test, prove' and adjective dokimos 'tested, approved'.
OCS iskušenije (T); **Lat** experimentum (T); **Go** kustus (T).
27. hedraiōma 'foundation, base'; verbal noun with suffix -ma from denominal verb* hedraioō 'to make firm'.
OCS utvrьždenije (T); **Lat** firmamentum (T); **Go** tulgiþa (T).
28. ethelothrēskia 'voluntary service'; verbal noun combining the root of ethelō 'to wish, desire', with abstract noun thrēskia (recte thrēskeia) from thrēskeuō 'to worship'.
OCS voljesluženije (C); **Lat** superstitio (T); **Go** fastubni (T).
29. eidōlolatrēs 'idolator'; compound masculine personal noun combining the root of eidōlon 'idol', with the root of the verb, latreuō 'to serve', and suffix -ēs.
OCS idoloslužitelь* (H); **Lat** idolis serviens (H); **Go** galiugam skalkinonds (P).
* also: idololatrъ (L); idoložьrьcь (H), idolotrěbьnikъ (H); kumirosluzitelь (C).
30. eidōlolatria 'idolatry'; abstract noun combining eidōlo(n) with feminine nomen actionis latria (recte latreia) 'service' from verb, latreuō.
OCS idolosluženije* (H); **Lat** idolorum servitus (H); **Go** galiugagude skalkinassus (P).
* also: idololatrija (L); kumiromъ slugovanije (P).

31. ekzētēsis 'enquiry'; nomen actionis with suffix -sis from verb, ekzēteō 'to seek out'.
OCS sъtęzanije (T); Lat quaestio (T); Go sokns (T).
32. elaphria 'levity'; feminine abstract noun with suffix -ia, based on adjective, elaphros 'light'.
OCS lьgota (C); Lat levitas* (T); Go leihts** (T).
* an existing word.
** leihtis, in the phrase leihtis brukjan, for Greek elaphria(i) chrēsthai, is explained as the genitive singular masculine/neuter of the adjective leihts.
33. ellogeō 'to impute'; verbal neologism based on the phrase, en logō(i) tithēmi 'to put down on someone's account'.
OCS vъměnjati* (T); Lat imputare (T); Go rahnjan (T).
* also: (passive) mьnimъ byti (T); pričisti (C?).
34. epidiatassomai 'to add provisions to a document'; prefixal verb diatassomai 'to make a will', with secondary prefix, epi- 'over, besides'.
OCS pripovelěvati (C); Lat superordinare (C); Go (—).
35. epipothēsis 'longing'; nomen actionis from verb, epipotheō 'to long for'.
OCS vъzljubljěnije (T); Lat desiderium (T); Go gairnei (T).
36. epipothētos 'longed for, desired'; verbal adjective from epipotheō.
OCS vъzljubljenъ (T); Lat desideratissimus (T); Go lustusama (T).
37. epipothia 'longing'; nomen actionis with suffix -ia, from epipotheō.
OCS vъzljubljenije (T); Lat cupiditas (T); Go (—).
38. episōreuō 'to accumulate'; verb, sōreuō 'to heap', with prefix epi- 'over, besides'.
OCS sъbirati sebě (T); Lat coacervare (T); Go gadragan (T).
39. epichorēgia 'further supply, additional help'; verbal noun with suffix -ia, from verb, epichorēgeō 'to supply besides'.
OCS dajanije* (T); Lat subministratio (T); Go andstald (T).
* also: podajanije (T).
40. heterodidaskaleō 'to teach different doctrine'; denominal verb in -eō, based on pronominal adjective hetero(s) 'other', with root of noun, didaskal(os) 'teacher'.
OCS inako učiti (P); Lat aliter docere (P); Go anþarleiko laisjan (P).
41. heterozugeō 'to be unevenly yoked'; denominal verb in -eō, based on adjective, heterozugos 'unevenly yoked'.
OCS byvati prětęža (T); Lat iugum ducere cum (T); Go gajuka wair þan (T).
42. euaggelistēs 'bringer of glad tidings'; nomen agentis with suffix -tēs, based on root of verb, euaggelizomai (classical), euaggelizō (late) 'to bring good news'.
OCS euaggelistъ (L); Lat euangelista (L); Go aiwaggelista (L).
43. eumetadotos 'readily imparting, generous'; adverbial prefix eu- 'well', with verbal adjective expressing potentiality, in an active sense, from metadidōmi 'to share'.
OCS štedrъ (T); Lat facile tribuens (T); Go (—).
44. euparedros 'constantly attending'; adjective used by St. Paul as a substantivised abstract in the phrase "pros to euparedron tō(i) kuriō(i)" — 'favouring constant attendance upon the Lord'; prefix, eu- 'well', with adjective, paredros 'sitting beside', the etymological source of Latin and English 'assessor'.
OCS neotstopьno (T); Lat sine impedimento (T); Go (—).
45. eupsucheō 'to be of good heart'; denominal verb in -eō, based on adjective, eupsuchos 'stout of heart, courageous'.

OCS blagodušьnovati* (C); Lat bono animo esse (P); Go (—).
* also: blagodušьstvovati (C).

46. theodidaktos 'taught by God'; compound adjective combining root of theo(s) 'God' with verbal adjective from didaskō 'to teach'.
OCS bogomъ učenъ (P); Lat qui a Deo didicit (P); Go at guda uslaisiþs (P).

47. ioudaikōs 'in the Jewish manner'; adverb from adjective ioudaikos 'Jewish'.
OCS ijudeisky (C?); Lat iudaice (C?); Go iudaiwiskon (C?).
The Pauline neologism supplied the motivation for the translators' adverbs, which may therefore be regarded as calques.

48 kalodidaskalos 'teacher of virtue'; root of the substantivised adjective, to kalon 'moral beauty, virtue', compounded with masculine personal noun, didaskalos 'teacher'; the reference, in Titus 2, 3, is to female members of the Church — hence the gender of the Slavonic noun; Greek compound adjectives did not distinguish feminine from masculine gender.
OCS dobroučitelьnica (C); Lat bene docens (P); Go (—).

49. katakrisis 'condemnation'; nomen actionis from verb, katakrinō 'to condemn'.
OCS osǫždenije (T); Lat damnatio (T); Go wargiþa (T).

50. katalalos 'slanderer'; nomen agentis from verb, katalaleō, literally 'to talk down'.
OCS klevetьnikъ (T); Lat detractor (T); Go (—).

51. katartisis 'restoration, making fit'; nomen actionis from verb, katartizō 'to restore, make fit'.
OCS sъvrьšenije* (T); Lat consummatio (T); Go ustauhts (T).
* this would appear to be a calque of the Latin consummatio.

52. katastrēniaō 'to behave wantonly against'; prefixal verb with prefix, kata- 'against', and verb, strēniaō 'to run riot'.
OCS rasvěrěpěti (T); Lat luxuriari (T): Go gairnjan (T).

53. kenophōnia 'empty talk'; possibly to be understood as nomen actionis from kenophōneō 'to speak idly', compounding root of adjective keno(s) 'empty, vain', with verb, phōneō 'to speak'.
OCS tъšteglašenije (C); Lat vaniloquia* (C); Go lausawardja (C).
* an alternative, vocum novitates, at 1 TIM. 6, 20, implies Greek kainophōnia, with adjective kaino(s) 'new'.

54. kolaphizō 'to buffet'; denominal verb in -izō, based on noun, kolaphos 'blow with the fist'.
OCS pakosti dějati* (T); Lat colaphizò* (L); Go kaupatjan (T).
* in the passive voice: OCS stradati (T); Lat colaphis caedi (H).

55. kosmokratōr 'lord of the world'; compound masculine personal noun with suffix -ōr, combining roots of the noun kosmo(s) 'world' and the verb, krateō 'to rule'.
OCS mirodrьžitelь (C); Lat mundi rector (P); Go fairhwu habands (P).

56. kuriotēs 'dominion'; abstract noun with suffix -tēs, based on root of noun, kurio(s) 'lord'.
OCS gospodьstvo* (C); Lat dominatio** (T); Go fraujinassus (C).
* also: gospodьstvije (C).
** already existing word.

57. logomacheō 'to contend with words'; compound verb, combining roots of logo(s) 'word' and verb, machomai 'to fight'; some scholars propose denominal derivation from *logomachos.
OCS slovoprěpirati sę (C); Lat contendere verbis (P); Go waurdam weihan (P).

58. methodeia 'craft, wiliness'; abstract noun from verb, methodeuō 'to employ cunning', a secondary, pejorative sense of the word, cf. methodos 'systematic, scientific enquiry'.
OCS къzпь (T): **Lat** circumventio (T); **Go** lists* (T).
* also: the corresponding adjective, listeigs (T).

59. nekrōsis 'state of death'; nomen actionis from verb, nekroō 'to make dead, to mortify', in passive voice 'to be dead'.
OCS umrьštvenije* (C); **Lat** mortificatio (C); **Go** dauþeins (C).
* also: mrьtvosть (C); mrьtьstvo (C).

60. nomodidaskalos 'teacher of the law'; compound personal noun, combining root of noun, nomo(s) 'law', with noun, didaskalos 'teacher'.
OCS zakonoučitelь (C); **Lat** legis doctor (P); **Go** witodalaisareis (C).

61. nuchthēmeron 'night and day'; compound adverb, combining roots of nouns, nux, nuktos 'night' and hēmera 'day', with adverbial suffix -on.
OCS nošть i dьnь (P); **Lat** nocte et die (P); **Go** naht jah dag (P).

62. oktaemēros, adjective, 'eighth-day'; compound adjective, combining roots of numeral, oktō 'eight', and hēmera 'day'.
OCS osmodьnevьnъ (C); **Lat** octavo die (P); **Go** ahtaudogs (C).

63. olethreutēs 'destroyer'; nomen agentis with suffix -tēs, based on verb olethreuō 'to destroy'.
OCS gubitelь* (C?); **Lat** exterminator (C?); **Go** (—).
* also the erroneous vьsegubitelь, which confuses the initiat syllable of the Greek word with the root of the adjective, holos 'whole'.

64. orthopodeō 'to walk aright'; denominal verb in -eō, based on root, orthopod of compound adjective, orthopous 'with straight feet, going straight'.
OCS pravo xoditi (P); **Lat** recte ambulare (P); **Go** raihtaba gaggan (P).

65. ophthalmodoulia 'eye-service, doing one's work only when supervised'; compound abstract noun, based on the root of ophthalmo(s) 'eye' with the verbal noun doulia (recte douleia) from douleuō 'to serve'.
OCS prědъ očima tъkmo rabotati (P); **Lat** ad oculum servire (P); **Go** in augam skalkinon (P).

66. paraboleuomai 'to venture, endanger'; denominal verb in -euomai, based on adjective parabolos 'venturesome, reckless'.
OCS nuditi sę (T); **Lat** tradere (T); **Go** ufarmunnon (T).

67. parektos, adverb substantivised in the phrase, ta parektos 'external matters'; compound of prefix, para- 'beside, beyond', and adverb, ektos 'without, outside'.
OCS vъněšьnь (T); **Lat** extrinsecus (T); **Go** afar þata (T).

68. peithos 'persuasive'; adjective from verb, peithō 'to persuade'.
OCS prěpьrja (T); **Lat** persuasibilia verba (T); **Go** (—).

69. peismonē 'persuasion'; nomen actionis with suffix -monē, based on root of verb, peithō 'to persuade'.
OCS prěpьrenije (T); **Lat** persuasio (T); **Go** gakunds (T).

70. perpereuomai 'to boast, vaunt oneself'; denominal verb in -euomai, based on adjective, perperos, 'vainglorious, braggart'.
OCS oplazovati* (T); **Lat** perperam agere (H); **Go** flautjan (T).
* also: oplažьstvovati (T): note the phonetic similarity between the Slavonic and Germanic roots, which suggests the possibility that OCS -plaz- maybe from OHG flozzen, cognate of Go flautjan.

71. plērophoria 'full assurance, certainty, confidence'; deverbal noun with suffix -ia, from verb plērophoreō originally 'to bring full measure', later 'to be fully assured'.
OCS izvěšenije (T); **Lat** plenitudo multa (T); **Go** (—).

72. pneumatikōs 'spiritually'; adverb from adjective, pneumatikos.
OCS duxovьno (C); **Lat** spiritualiter (C); **Go** (—).

73. proaitiaomai 'to accuse beforehand'; prefixal compound of aitiaomai 'to accuse', with prefix pro- 'fore-'.
OCS prěžde rešti vinǫ (P); Lat causari (T); Go (—).
74. proenarchomai 'to begin before'; prefixal compound of enarchomai 'to commence', with prefix pro- 'fore-'.
OCS prěžde načęti (P); Lat coepi (T); Go faura dustodjan (P).
75. prosōpolēmpsia (recte prosōpolēpsia) 'respect of persons'; abstract noun with suffix -ia, based on root of noun, prosōpo(n) 'face, person', with form of root of verb, lambanō 'to take', found in future tense, lēpsomai and other tenses.
OCS lica zьrěnije* (P); Lat acceptio personarum (P); Go wiljahalþei (T).
* also: na lica zьrěnije (P), licju obinovenije (P).
76. stēkō 'to stand'; an innovatory secondary present tense, based on the stem of the classical perfect tense, hestēka, of the verb, histēmi.
OCS stojati (T); Lat stare (T); Go standan (T).
77. sugkakopatheō 'to suffer ill-treatment together with others'; prefixal compound of prefix sun- 'together with' and verb, kakopatheō 'to suffer distress'.
OCS sъpostradati* (C); Lat collaborare (C); Go miþ arbaidjan (P).
* also: postradati (T), stradati (T).
78. sugkoinōnos 'partaking jointly of'; deverbal adjective from verb, sugkoinōneō 'to have a joint share of'.
OCS sъobštьnikъ* (C); Lat particeps (T); Go gamains** (T).
* also: pričęstьnikъ (T);
** also: gadaila (T).
79. suzētētēs 'fellow-enquirer, disputant'; nomen agentis with suffix -tēs, from verb, suzēteō 'to search or examine together with, to dispute'.
OCS sъvъprosьnikъ (C); Lat conquisitor (C); Go sokareis (T).
80. suzōopoieō 'to make alive or quicken together with'; prefixal compound with prefix sun-, of the compound verb zō(i)opoieō 'to make alive' known from classical Greek.
OCS oživiti sъ (P); Lat convivificare (C); Go miþ gaquijan (P).
81. sulagōgeō 'to carry off as spoils'; compound verb in -eō, combining root of noun, sulē 'right of seizure, booty', with duplicated perfect stem, agōg-, of verb, ago 'to lead'.
OCS kradovoditi (C); Lat decipere (T); Go (—).
82. summimētēs 'fellow-imitator'; nomen agentis with suffix -tēs, from verb, summimeomai 'to join in imitating'.
OCS sъpodobьnikъ* (C); Lat imitator (T); Go miþgaleikonds (C).
* also: podobьnъ (T).
83. summorphizō 'to conform to'; denominal verb in -izō, based on adjective summorphos 'conforming to, similar'.
OCS sъobrazovati (C); Lat configurare (C); Go miþ kauriþs (P).
84. sumphōnēsis 'concord, agreement'; nomen actionis with suffix -sis, from verb, sumphōneō 'to agree'.
OCS sъvěštanije (C); Lat consensus (T); Go samaquiss (C).
85. sumpsuchos 'of one mind'; prefixal adjective with prefix, sun- 'together', and root of noun, psuch(ē) 'mind'.
OCS jedinodušьnъ* (C); Lat unanimis** (T); Go samasaiwals (C).
* possibly influenced by the Latin model.
** in classical Latin: unanimus.
86. sunaichmalōtos 'fellow prisoner'; prefixal compound of prefix, sun- 'together with', and noun, aichmalōtos 'prisoner, captive'.
OCS sъplěnьnikъ* (C); Lat concaptivus (C); Go mip frahunþans (P).

87. sunarmologeō 'to fit or frame together'; prefixal compound, with prefix sun- 'together' intensifying basic sense of armologeō 'to join'.
OCS sъstavljati (T); Lat construere (T); Go gagatilon (T).
88. sussōmos 'united in one body'; adjective combining prefix sun- 'together' with root of noun, sōm(a) 'body'.
OCS sъtělesьnikъ (C); Lat concorporalis (C); Go galeika (C).
89. sustauroō 'to crucify together with'; prefixal compound with prefix sun- 'together' and verb, stauroō 'to crucify'.
OCS propęti sъ (P); Lat configere cruci (P); Go miþ ushramjan (P).
90. tapeinophrosunē 'humility'; abstract noun, based on adjective tapeinophrōn 'humble', cf. classical euphrosunē, abstract noun from adjective, euphrōn.
OCS sъměrenomǫdrьstvije* (C); Lat humilitas (T); Go hauneins (T).
* also: sъměrena mǫdrostь (P); sъměrjenije (T).
91. tupikōs 'by way of example'; adverb from adjective, tupikos 'figurative'.
OCS obrazьno (C); Lat in figura (T); Go (—).
92. huperakmos 'past one's prime'; prefixal adjective, combining prefix huper- 'beyond' with root of noun, akmē 'peak, prime'.
OCS prěxodьnica (T); Lat superadulta (C); Go (—).
93. huperekeina, pronominal adverb in the phrase, eis ta huperekeina humōn 'beyond you'; prefix, huper- 'beyond', with pronoun, ekeinos 'that', in nominative/accusative plural neuter, substantivised by definite article, ta.
OCS prěmimo (T); Lat ultra (T); Go ufarjaina (C).
94. huperekperissou 'superabundantly'; pleonastic adverb, which adds two prefixes to an adjective of prepositional derivation, perissos, which in itself already signifies 'extraordinary'; in the alternative form, huperekperissōs, both prefixes, huper- and ek-, seem to perform an intensive function; in huperekperissou the latter (ek-) may have a spatial rather than an intensive function.
OCS prěizlixu (C); Lat superabundanter (C); Go ufarassau (C?).
95. huperekteinō 'to stretch out too far'; prefixal compound, with prefix huper- 'beyond', and verb ekteinō 'to stretch, to extend'.
OCS pače prostirati (P); Lat superextendere (C); Go ufarassau uf þanjan (C).
96. huperentugchanō 'to intercede on behalf of'; prefixal verb, with prefix huper- 'on behalf of' intensifying meaning of entugchanō 'to intercede'.
OCS propovědati* (T); Lat postulare (T); Go (—).
* also: pripovědati (T).
97. huperlian 'exceedingly', used by St. Paul in the expression, hoi huperlian apostoloi, which might be rendered in English as 'the super apostles'; adverb lian 'overmuch'; intensified by prefix, huper- 'beyond, over'.
OCS prědzělъ* (C); Lat supra modum** (T); Go mikil wisands (T).
* also: prědьnь (T), prěždьnь (T); both in sense of 'foremost'.
** possibly a phraseological calque; also: magnus (T).
98. huperperisseuō 'to abound more exceedingly'; verb, perisseuō 'to abound', intensified by prefix, huper- 'over'.
OCS prěizbytъčьstvovati* (C); Lat superabundare (C); Go ufarfulljan (C).
* also: prěizbyti (C).
99. husterēsis 'want, need'; nomen actionis from verb hustereō 'to be in want'.
OCS lišenije (T); Lat penuria (T); Go arba (T).
100. hupsēlophroneō 'to be high-minded'; compound verb, combining root of adjective, hupsēlos 'high, lofty', with verb, phroneō 'to think'.
OCS vysokomǫdrovati* (C); Lat sublime sapere (P); Go (—).
* also: vysokomǫdrьstvovati (C).
101. pheidomenōs 'sparingly'; adverb based on present participle, pheidomenos, of verb, pheidomai 'to spare'.

OCS stadę (C); **Lat** parce (T); **Go** us gaþagkja (T).

102. phrenapataō 'to deceive'; denominal verb in -aō, based on the compound personal agent noun, phrenapatēs 'mind-deceiver', which combines the root of the noun, phrēn 'mind', with that of the verb, apataō 'to deceive'.

OCS umomъ lьstiti (P); **Lat** se seducere (T); **Go** (—).

103. phusiōsis 'being swollen, puffed up with pride'; nomen actionis from verb, phusioō 'to puff up'.

OCS grъdyni (T); **Lat** inflatio (C); **Go** ufswalleins (C).

104. chrēsteuomai 'to be kind'; denominal verb in -euomai, based on adjective, chrēstos 'good, kind'.

OCS blaženьstvovati (C); **Lat** benignus esse (T); **Go** sels wisan (T).

105. chrēstologia 'fair speaking (in a bad sense)'; abstract noun with suffix -ia, combining the roots of adjective, chrēstos 'good', and noun logos 'word, speech'.

OCS blagaja slovesa (P); **Lat** dulces sermones (P); **Go** (—).

106. pseudadelphos 'false brother'; compound noun, combining the roots of adjective, pseudēs 'false', and noun, adelphos.

OCS (collective plural) lъžebratija* (C); **Lat** falsi fratres (P); **Go** galiugabroþar (C).

* also: lъžь bratъ (P).

107. pseudapostolos 'false apostle'; compound noun, combining the roots of adjective, pseudēs 'false', and noun, apostolos.

OCS lъžeapostolъ* (C); **Lat** pseudapostolus (L); **Go** galiuga apaustaulus (P).

* also: lъžь apostolъ (P).

Comparative statistics

In the following codes the first letter refers to the Slavonic, the second to the Latin and the third to the Gothic material; absence of a Gothic parallel is indicated by a hyphen (—). The numerals refer to items in the list. Meaning of the abbreviations: T — simple translation by native word; L — loanword; H — hybrid (combination of two modes); C — calque; P — phraseological calque.

Modes	Items	Amount
TTT:	12, 13, 21, 26, 27, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 41, 49, 51, 52, 58, 66, 67, 69, 76, 87, 99.	22
TTC:	8, 15, 84, 93.	4
TT—:	19, 22, 37, 43, 44, 50, 68, 71, 96.	9
TLT:	18.	1
THT:	54, 70.	2
TCC:	1, 103.	2
TC—:	92.	1
LLL:	42.	1
HHP:	29, 30.	2
CTT:	16, 20, 25, 28, 32, 78, 90, 97, 101, 104.	10
CTC:	3, 4, 5, 9, 10, 56, 82, 85.	8
CT—:	2, 11, 81, 91.	4
CLP:	107.	1
CCT:	79.	1
CCC:	7, 47, 53, 59, 88, 94.	6
CCP:	77, 83, 86.	3
CC—:	34, 63, 72, 98.	4
CPC:	17, 60, 61, 106.	4
CPP:	14, 55, 57.	3
CP—:	45, 48, 100.	3
PTT:	6.	1
PTP:	74.	1

P T —:	73, 102.	2
P C P:	80, 95.	2
P PT:	75.	1
PP C :	62.	1
P P P:	40, 46, 64, 65, 89.	5
P P —:	23, 105.	2
Unallotted :	24 (C T ?)	1
	Total	107

Statistics for the individual languages are as follows:

	Slavonic	Latin	Gothic
Translated words	41	62	38
Loanwords	1	3	1
Hybrids	2	4	0
Calques	48	19	25
Phraseological calques	15	19	17
Unrecorded	0	0	25
Unallotted	0	0	1
	107	107	107

The same expressed in percentages:

	Slavonic	Latin	Gothic (out of 81 available
Translation	38.317	57.943	46.983
Loanwords	.93	2.803	1.234
Hybrids	1.87	3.74	0
Calques	44.859	17.757	30.864
Phraseological calques	14.018	17.757	20.987

Of particular interest are those words which receive a uniform treatment in all three languages, or in Slavonic and Latin, where the Gothic evidence is not available. The most numerous category is of those cases which found a satisfactory solution in a native equivalent: twenty two in Slavonic, Latin and Gothic, nine in Slavonic and Latin. These are: apokaradokia, apokatallassō, diaparatribē, dokimē, hedraiōma, ekzētēsis, epipothēsis, epipothētos, heterozugeō, katakrisis, katartisis, katastrēniaō, methodeia, peismonē, stēkō, sunarmologeō, husterēsis; (in Slavonic and Latin only) gamizō, diermēneutēs, epipothia, eumetadotos, euparedros, katalalos, peithos, plērophoria, huperentugchanō. There seem to be at least two reasons for the failure to produce calques: the existence of a native equivalent which fully conveyed the sense of the original; the morphologically complicated character of the Greek model. Most, if not all languages, even at the threshold of literacy would already possess words covering the concepts of experience (dokimē), desire (epipothēsis, epipothia, epipothētos), persuasion (peithos, peismonē), slanderer (katalalos). The marginal loss of semantic or stylistic content resulting from the use of a less forceful or colourful equivalent would not weigh heavily on the translator. The verb stēkō is an interesting problem. This innovation employs the perfect stem of the classical Greek verb as the basis of a secondary present stem, much as in colloquial English the past may be used instead of the present participle: "I am stood" instead of "I am standing". Modern translators tend to use an adverb such as "firmly" to render more fully the force of the Pauline verb. The limited resources of the Slavonic verbal system did not allow a morphological solution. The syntactically adjectivised adverb, huperlian, in the phrase, hoi huperlian apostoloi 'the super apostles' had no parallel in the translators' own languages, so that they were for-

ced into such paraphrases as "the great apostles", "the former apostles". Only the Praxapostolus Slepcensis, cited by the Czechoslovak Academy's dictionary of Old Church Slavonic, produces a calque of this difficult word: "prědzělyxъ apostolъ", genitive plural (op. cit., vol. 3, p. 441).

Elements regarded as disposable by the translators include the metaphorical -kara- in apokaradokia 'watching with outstretched head', and the secondary prefixes in such examples as apokatallassō, huperentugchanō, which intensify but add little to the meaning of katallassō 'to reconcile', entugchanō 'to intercede'. The underlying primary sense of methodeia 'cunning acquired by methodos or the scientific pursuit of knowledge' defies the translators who substitute their synonym for 'deceit'. Another word for which the translators could not find a satisfactory solution was plērophoria 'conviction, full assurance', a verbal noun from plērophoreō 'to bring full measure'; here the Slavonic has izvěštenije 'certitude' and the Vulgate plenitudo 'fullness'.

Another interesting group consists of those words which are calqued in all three languages, or in Slavonic and Latin where the Gothic evidence is not available. These are: anepaischuntos, ioudaikōs, kenophōnia with the variant kainophōnia, sussōmos, huperekperissou; (in Slavonic and Latin) epidiatassomai, olethreutēs, pneumatikōs. Two represent minimal innovations, namely the formation of adverbs from already existing adjectives; none the less the spur and the model were provided by the Pauline neologisms — hence ijudeisky, iudaice, iudaiwisko; duxovьno, spiritualiter. More interesting is kenophōnia 'empty talk' which produces Slavonic tъšteglašenije at each of two contexts; Latin has two variants: vaniloquia for kenophōnia at 2 Timothy 2, 16, and vocum novitates for kainophōnia 'new talk' at 1 Timothy 6, 20; Gothic has lausawaurdja at the former point, but the latter context is missing.

All three languages produce phraseological calques in response to the following Greek models: heterodidaskaleō, theodidaktos, nuchthēmeron, orthopodeō, ophthalmodoulia, sustauroumai; (in Slavonic and Latin only) dikaiokrisis, chrēstologia. In some of these cases the syntactic relationship between the components of the Greek compound is too remote to be conveyed by a similar structure in the other languages: 'to teach something other', 'taught by God', 'night and day', 'to walk aright', 'working while being watched', 'to be crucified together with'; 'fair judgment', 'fair words' (in a pejorative sense). The problem is frequently resolved by rendering the first component as an adverb or adverbial phrase; in later Church Slavonic a calque may emerge as greater stylistic possibilities give the writer confidence. Thus theodidaktos is translated at 1 Thessalonians 4, 9 as bogomь učenъ 'taught by God'; in the Russian Church Slavonic *Life of St. Stefan of Perm'* the saint is referred to as "bogoučenъ sej mužь"; the calque is also met in the *Codex Clozianus*. Similarly the Church Slavonic translation of Cosmas Indikopleustēs has the calque noštedenь while the scriptural translator used the phrase nošть i denь. A thorough search of later mediaeval Slavonic sources would probably reveal more of these secondary calques, such as *pravoxoditi, *okosluženije. In general it may be observed that Slavonic was enabled to produce calques of Greek compounds with relative ease by its preservation of the Indo-European link-vowel, as in vysokomǫdrovati for Greek hupsēlophroneō or voljesluženije for Greek ethelothrēskia. Latin did not have the same morphological facility. This is one of the reasons for the relative preponderance of calques in the Slavonic as against the Latin and Gothic renderings of the Pauline neologisms.

УПОТРЕБАТА НА ПЕРФЕКТ В ЕЗИКА НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Жак Фьойе (Франция)

Естествено е човечеството да отдава почит на хората, които с волята и таланта си са допринесли за спасяването от забрава на езика на едно племе или народ. Знаем до каква степен липсата на писменост на голям брой езици от древността (и даже в модерната епоха, когато например многобройно американо-индианско население е изчезнало, без да остави следи) е непоправима загуба за науката. Ако, за щастие, се появи в историята на дадена страна една или няколко необикновени личности, които да издигнат говор, познат само в устна употреба, заплашен в такъв случай да потъне в забрава, до равнището на литературен език, тогава тази страна е безкрайно задължена към този или тези творци, на които тя може да се отплати само като организира честувания на неговата или тяхната памет. Честуването от тази седмица изразява всеобщата почит на един народ.

Значението на ролята, която са играли в историята на славянската писменост братята Кирил и Методий, е подчертавано нееднократно и се подчертава отново. Техният принос наистина е значителен и за тях, без колебание можем да отнесем редовете, които F. Mossé е посветил на готския епископ Wulfila: „Тъй като готите притежавали само епиграфски знаци, руните, Wulfila бил принуден да „създаде" писменост. Това било малко в сравнение с трудностите на превода, собствено казано. Фактически трябвало да се предаде цялата еврейско-християнска лексика на един германски език, лишен дотогава по всяка вероятност от всякаква научна традиция, език, който никога дотогава не бил служил за изразно средство на една абстрактна мисъл" (Manuel de la langue gotique. Paris, 1956, с. 27, 28). Наистина двамата братя също са създали изцяло една азбука и са предали гръцката лексика на език, който никога дотогава не е бил употребяван за тази цел.

И както „съвременните критици са единодушни, когато възхваляват умението, с което Wulfila е успял да предаде на готски термините и смисъла на оригинала" (пак там, с. 28), така учените единогласно подчертават качеството на славянския превод въпреки някои лесно обясними непълноти, които се дължат на прекалено големия респект към оригиналния текст.

За да изтъкнем оригиналните черти на славянския език, ние се постарахме да проучим по-задълбочено употребата на перфекта в превода на Евангелието. Това е интересен проблем, защото, ако можем да допуснем почти съвършено съответствие между минало несвършено и аорист в двата

езика, когато се отнася за разказ, не е така с гръцкия и славянския перфект: наистина, перфектът на koïné е силно заплашен от аориста и можем да предположим, че в IX в., в епохата на Кирил и Методий, той е бил практически изчезнал и представлявал само отживелица. Следователно вероятно е, че говорещите гръцки през тази епоха са чувствували слабо разликата между двете времена (и по-нататък ще видим, че славянските преводачи почти не са държали сметка за тази разлика). В замяна на това старобългарският аорист и перфект са останали различни чак до съвременния български език и следователно е сигурно, че тази разлика е съществувала още в най-древни времена.

Известно е традиционното обяснение, което се дава на стойността на перфекта: „Навсякъде, където преводът на Евангелието употребява тази форма, това е за да се посочи едно завършено действие, едно придобито състояние; когато преводачите изразяват просто едно минало действие, те си служат с аорист. Преводачите превеждат според смисъла, а не според гръцките форми на перфект и аорист, чиято разлика почти не се е чувствувала по тяхно време" (Meillet, A. Le Slave commun. Paris, 1934, с. 264). Мнението на Ваян е по-нюансирано: „Аористът, който може да има и смисъл на минало предварително, изразява действие, осъществено в миналото, а перфектът — сегашното състояние, което е резултат от това действие, действие, видяно от гледна точка на сегашно време: дъштн твоꙗ оумрѣтъ (Марк. 5:35) „дъщеря ти умря", свършен факт, но нѣстъ оумрѣла, нъ сѫпитъ (Марк. 5:39) „не е умряла, но спи", т. е. „тя не е мъртва сега, не е в мъртво състояние". Изборът между аорист и перфект често е факултативен; едно и също действие може да се схваща като отпратено в миналото или предадено в сегашно: ѥже оубо богъ съчета (чловѣкъ да не разлꙋчаатъ) (Мат. 19:6) „И тъй, онова, което бог съчета (човек да не разлъчи)", но ѥже оубо богъ съчеталъ ѥстъ (Марк. 10:9) „И тъй, онова, което Бог е съчетал" (Manuel du vieux slave. Paris, 1964, с. 346, 347). Ваян прибавя: „В текстовете се забелязва едно особено разширяване на 2 л. ед. ч. на перфекта; но това е така, защото 2 л. ед. ч. на аориста е неясно, смесващо се с 3 л., както и с 2 и 3 л. на повелително наклонение при глаголите на -нтн" (пак там, с. 347).

В тези цитати няколко факта заслужават да бъдат отбелязани:

1. Вярно е, че разликата между гръцкия аорист и перфекта трябва почти да не се е чувствувала и славянските преводачи я пренебрегват в повечето случаи. Общо взето, славянските перфекти предават гръцкия аорист и рядко двете времена си съответствуват, както в: и прѣклоннлъ сѧ ѥстъ (Лук. 24:29), гр. καὶ κέκλινεν „и той е превалил"; пришьлъ ѥси, гр. ἐλήλυθας „дошъл си"; вндѣлъ ѥси (Йоан 9:37), гр. ἑώρακας „видял си" даалъ ѥси, гр. δέδωκας „дал си" (често у Йоан напр. 17:22, 24; 18:9).

Срещат се даже обратни случаи, където гръцкият перфект е преведен с аорист: τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ (Лук. 8:49), оумрѣ дъштн твоꙗ „дъщеря ти умря"; гр. οὐκ ἐλήλυθα (Лук. 5:32), не придохъ „не дойдох"; гр. ἥκει (Лук. 15:27), пришьдѣ „той дойде"; гр. δέδωκα (Йоан 17:22), дахъ „дадох" като не говорим за случаите, когато една и съща гръцка форма е предадена различно: ἱνατί με ἐγκατέλιπες „защо си ме оставил?", вьскꙑѣ мѧ ѥси оставилъ (Мат. 27:46), но вьскꙑѣ мѧ остави (Марк. 15:34); Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν „Мойсей написа нам", Моисн напнса намъ (Марк. 12:19), но

написаалъ ѥстъ намъ (Лук. 20:28); ἄλλους ἔσωσεν „други е спасил", нѣъı ѥстъ спаслъ (Лук. 23:35), но нѣъı спасе (Мат. 27:42) и (Марк. 15: 31), нито за несъобразностите на гръцкия текст: τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς (перфект) καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν (аорист) (Йоан 12:40) „ослепил е очите им и окаменил сърцата им", ослѣпилъ ѥстъ очи ихъ и окаменилъ ѥстъ сръдьца ихъ, нито за вариантите в славянските ръкописи: ѥже дастъ ми (Сава 1), ѥже далъ ѥси мьнѣ (Сава 2), „що ми даде" (Йоан 17: 4), ѥже дастъ ѥмоу (Сава 1), ѥже ѥмоу ѥси далъ (Сава 2) „що си му дал" (Йоан 17:2).

2. Разширяването на 2 л. ед. ч., подчертано от Ваян, е потвърдено от статистиките. От 75 перфекта, изброени в Евангелието, констатираме, че: 1 л. ед. ч. е засвидетелствувано 2 пъти (Мат. 19: 20 и Лук. 19: 8); 2 л. ед. ч. е засвидетелствувано 40 пъти (12 у Мат., 3 у Марк., 10 у Лук., 15 у Йоан); 3 л. ед. ч. е засвидетелствувано 23 пъти (3 у Мат., 7 у Марк., 8 у Лук., 5 у Йоан); 2 л. мн. ч. е засвидетелствувано 9 пъти. Във всички примери се отнася за ѥсте ли чьли (вариант ѥи ли ѥсте . . . чьли) „не сте ли чели ?"; 3 л. мн. ч. е засвидетелствувано един път (Лук. 19:15); 1 л. ед. ч. не е засвидетелствувано.

Това ясно преобладаване на 2 л. ед. ч. би могло на пръв поглед да се обясни с морфологични причини (вж. обяснението на Ваян). При все това аористът е широко засвидетелствуван и, както казва Ваян, преводачът премахва неяснотата, като употребява тъı: тъı же ѥи водъı на нозѣ мои въз-лиѩ сиѩ же сльзами омочи нозѣ мои [. . .] тъı лобзаниѩ ми не да (стъ) [. . .] тъı масломь главъı моиѩ не помаза. сѩ же мѵромь помаза нозѣ мои (Лук. 7:44—46) „Ти вода на нозете ми не изля; а тя със сълзи обля нозете ми (. . .). Ти целуване ми не даде (. . .). Ти с масло главата ми не помаза; а тя с миро помаза нозете ми", или употребява аорист след звателен падеж: чѧдо, чьто сътвори нама така (Лук. 2:48) „Чедо, що ни стори така ?"; оучителю добрѣ рече (Лук. 20:39) „Учителю, ти добре рече."; бже, бже мои. вьскѫи ма остави (Марк. 15:35) „боже, боже мой, защо ме остави ?".

Ще отбележим все пак, че тъı може да придружава 2 л. ед. ч. на перфект: въ грѣсѣхъ тъı родилъ сѧ ѥси вьсь (Йоан 9:34) „Ти целият в грехове си се родил"; гн аште тъı възялъ ѥси повѣжь мьнѣ где ѥси положилъ (Йоан 20:15) „Господарю, ако си го ти взел, кажи ми де си го положил". Но това се отнася до форми за настояване (гр. σὺ ἐγεννήθης и κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν).

Следователно конкуренцията е валидна за 2 л. ед. ч. между аорист и перфект. Може би по-учудващо е почти пълното отсъствие на форми на перфект в първо лице единствено число.

3. Обяснението на Ваян, според което изборът между аорист и перфект е често факултативен и че едно и също действие може да се схваща като отнесено към миналото или предадено в сегашно време, трябва да бъде задълбочено. Едно е безспорно: перфектът е изключен от разказа и може да се появи само в контекста на речта; следователно той е пряко свързан с момента на говоренето и единствено в този контекст може да влезе в конкуренция с аориста. Факултативността на тази употреба изглежда зависи от избора на говорещото лице: ако събитието е без връзка със сегашния момент, употребява се аорист; напротив, ако то е запазило връзка със

сегашния момент, налага се перфектът. Ето вариантите, които сме отбелязали: не оумрѣ (ἀπέθανεν) бо дѣ̑ца, нъ сѫпитъ (Мат. 9:24), ~ отроковица нѣстъ оумрѣла (ἀπέθανεν), нъ сѫпитъ (Марк. 5:39), ~ нѣстъ оумрѣла дѣ̑ца, нъ сѫпитъ (Лук. 8:52) „не е умряла девицата, но спи"; нже оубо богъ съчета (Мат. 19:6) ~ нже богъ съчьталъ нестъ (Марк. 10:9) „онова, което е бог съчетал"; нныі спасе (Мат. 27:42; Марк. 15:31) ~ нныі нестъ спаслъ (Лук. 23:35) „други е спасил"; на нѣ̑же нникътоже [...] не въсѣде (Лук. 19:30) ~ на нѣ̑же нѣстъ и ѥште [...] не въсѣлъ (Марк. 10:2) „на което никой човек [още] не е възсядал" (гр. ἐκάθισεν); ѥко сътворн мѫжьскъін полъ и женскъін (Мат. 19:4) ~ мѫжа и женѫ сътворилъ нестъ богъ (Марк. 10:6) „и мъжки и женски пол сътвори"/„мъж и жена сътворил е бог"; вьскѫіѭ ма оставн/ма иесн оставилъ (вече цитирано); Монсн напнса намъ/ написалъ нестъ намъ (вече цитирано); Въземлѣшн ѥгоже не положь и жьнешн ѥгоже не сѣѥвъ (Лук. 19: 21). С интересни минали действителни причастия, докато в гръцки има аорист (ἔθηκας и ἔσπειρας): жьнешн нджже нѣсн сѣѥлъ, събнраѭ ждоу нѣсн расточилъ (Мат. 25:24) „вземаш, което не си положил, жънеш, което не си сял"/„жънеш, дето не си сял, събираш, дето не си разпръсвал". Има съответствие в: пришьлъ иесн (Мат. 8:29; Марк. 1:24; Лук. 4:34), гр. ἦλθες „дошъл си"; ѥко оутаилъ иесн (Мат. 10:25; Лук. 10:21), гр. ὅτι ἀπέκρυψας „защото ти си спотаил"; нже колнждо отъ мене польѕевалъ сѧ иесн (Мат. 15:5) „и да си се ползувал от мене" и нже аште отъ мене польѕевалъ сѧ иесн (Марк. 7:11) „каквото и да си се ползувал от мене" с неуместното аште, предаващо гр. ἐάν, което отбелязва хипотетичност; чесо иесмь и ѥште не коньчалъ (Мат. 19:20) „що съм още не достигнал?" ~ и ѥште ѥдинного не доконьчалъ иесн (Лук. 18:22) „още едно не достигнал си" ~ ѥдинного иесн недоконьчалъ (Марк. 10:21); ѥко нѣстъ было тацаѪъ отъ начала създанню (Марк. 13:19) ~ ѥкоже нѣстъ была отъ начала вьсего мира (Мат. 24:21) „каквато не е била от началото на създанието"/ „каквато не е била от началото на света"; дѣло бо съдѣла въ мьнѣ добро (Мат. 26:10) ~ добро бо дѣло съдѣла о мьнѣ (Марк. 14:6) „защото добро дело стори на мене"/„добро дело стори за мене" (гр. ἠργάσατο).

Едно от съответствията изглежда граматически подчинено: с ѥште не „не . . . още" може да се употребява само перфект. Едно доказателство a contrario е дадено от сравнението между не въсѣде (Лук. 19:30) и не въсѣлъ (Марк. 11:2): аористът може да се яви в първия случай, защото няма ѥште, докато той става невъзможен във втория случай с ѥште. Тази подчиненост още съществува в съвременния български език.

Друга зависимост, семантично много близка до предишната, е съставена от отъ начала „от начало", означаващо — в негативен контекст — че процесът, започнал в миналото, запазва връзка със сегашното. За сметка на това може да съществува аорист с „досега": създанню, ѥже създа богъ до нынѣ (Марк. 13:19) „създанието, което създаде бог досега" Трябва да се вижда тук една елипса: господ създаде света (в даден момент) и това сътворение съществува и сега.

Откриваме също една стойност на неопределеност в пользевалъ сѧ есн и в нѣсте ли чьлн; френският превод си служи с условно наклонение в първия случай (tout profit que tu aurais pu tirer de moi, „ти би се ползувал от мене“) и гръцкото ἐάν отбелязва потенциал. Аористът, който не може да има тази стойност на възможност, е следователно изключен. Във втория случай е ясно, че Исус няма предвид определен момент от миналото и както в съвременния български език, въпросът — негативен — е поставен по най-общ начин, когато е в перфект.

4. А. Мейе казваше, че перфектът отбелязва придобито състояние. Наистина, бихме могли да тълкуваме пришьлъ есн „ти си дошъл = ти си тук“ по този начин, още повече че се среща на мястото на нормалната форма ἦλθες, която е един аорист — един път сегашното πάρει (Мат. 26 : 50). Това обяснение би могло да се отнесе също и за дѣло сѫдѣла добро (=делото, което тя е извършила, е тук). Но в такъв случай не става ясно защо до очакваната форма иѣстъ оумрѣла се среща и не оумрѣ, докато контекстът е съвсем същият (нъ съпитъ „но тя спи“). В този пример тя би била направо погрешна: чадо, помани ꙗко въспрнѧлъ есн блага твоꙗ въ животѣ твоемь (Лук. 16 : 25) „Чедо, напомни си, че ти си приел твоите блага в живота си“. Тъй като лошият богаташ се намира в ада, безспорно той вече няма връзка с богатствата, които е притежавал на земята. Обяснението не би било очевидно и в: ꙗдохомъ прѣдъ тобоѫ и пѫхомъ и на распѫтѫхъ нашѫхъ оучилъ нъı есн (Лук. 13 : 26) „Ядохме пред тебе и пихме; и на нашите улици си ни поучавал“, където се редуват два аориста и един перфект, без нещо да оправдава разликата в третирането им. С други думи, обяснението на Мейе е само частично и не може да се приложи към всички примери.

5. Ваян (Manuel. . . Т. 2, с. 1) предлага друго обяснение на иже имѣ сн сътворн варила иестъ похрнзмитн тѣло мое на погребланне (Марк. 14 : 8) „Това, което можеше, тя го стори: предварила е да помаже тялото ми за погребение“. Според него (бележка 13), действието (в перфект) е било и остава „антиципация“ (бидейки обяснена последната във френския превод). Тук още веднъж обяснението е прекалено частично, за да отчете всички стойности, въпреки че то може да обясни също и не иже ли иестъ сътворилъ вънѧштьнее и вънѫтрьнее сътворн (Лук. 11 : 40) „Този, който е сътворил външното, не сътвори ли и вътрешното?“.

*

Без съмнение трябва да се откажем от едно единствено обяснение: освен употребата на перфекта със стойност на процес, започнал в миналото и свързан със сегашния момент, на неопределеност и на събитие, което не е откъснато от сегашното (в този смисъл бележката на Ваян върху разликата между процес, отнесен към миналото, и процес, свързан с момента на говоренето, е правилна), трябва да прибавим и емоционалните стойности, представени от 2 л. Каквито и да са изтъкнатите морфологически причини, процентът (почти 55 %) на формите за 2 л. ед. ч. не може да бъде случаен: и така, констатираме, че перфектът е употребен, когато има обръщение към господ или към Исус: например у Матей 9 от 12-те форми, у Лука — 7 от 10-те форми, у Йоан — 13 от 15-те. С това говорещото лице иска да покаже значението, което отдава на думите и делата на божиите сили,

тяхното въздействие върху неговия собствен живот и следователно тяхната важност: това е, което C. Hagège нарича l'empathie d'ego, т. е. „предпочитателно отъждествяване", според ситуацията, със себе си и своята лична среда, със слушателя, с друго същество или предмет" (Structure des langues, с. 106). Докато аористът изглежда неутрален от тази гледна точка, перфектът със своя емоционален заряд отбелязва участието на говорещото лице в действието, неговото отношение към съдържанието. Разбира се, този интерес може да се прояви само в момента на говоренето, т. е. в сегашно време, взето в широкия му смисъл.

Не бива да скриваме също, че остават още доста колебания в евангелските текстове и че тежестта на гръцкия остава твърде голяма; следователно, тъй като перфектът е рядък и неговата собствена стойност не е вече добре осезаема, славянските преводачи се намират в края на краищата пред един текст, който фактически съдържа само аористи, от което те не могат да останат неповлияни. Ето защо често оставаме с впечатление, че изборът между аорист и перфект е факултативен. Но интересно е да се отбележи, че основните значения на съвременния перфект (неопределеност, емоционалност; придобито състояние, всичко това предполагащо тясна връзка със сегашното време на изказа) са вече представени в различни степени в старобългарския език. Най-учудващото е, че перфектът е получил толкова богато развитие в славянските езици, че е елиминирал (извън българската сфера) старите минало несвършено време и аорист, въпреки че е бил така рядко засвидетелствуван (75 форми между хиляди форми на аорист представляват една незначителна цифра). Това е доказателство, че е невъзможно да се предвиди развитието на дадена форма.

Чрез този лингвистичен проблем ние се постарахме да покажем до каква степен преводаческата дейност на братята Кирил и Методий е значителна и какви са трудностите, които е трябвало да преодоляват. Но още по-силно от тези проблеми следва да подчертаем дълбокото влияние, което продължават да упражняват върху църковнославянския светите писания, чието уточняване води началото си от създателите на славянската писменост.

KONSTRUKCJE BIERNE (PASSIVUM) W CYRYLOMETODEJSKIM PRZEKŁADZIE EWANGELII

Leszek Moszyński (Polska)

Stronie biernej języka scs. poświęcono dotychczas stosunkowo mało uwagi. Dobrze znana jest jej strona morfologiczna[1], natomiast w zakresie składni ograniczano się w gruncie rzeczy do powtarzania obserwacji Vondráka[2], który pierwszy stwierdził, że brak syntetycznego passivum rekompensują Słowianie bądź to konstrukcją peryfrastyczną z imiesłowem biernym i słowem posiłkowym, bądź też formami genetycznie zwrotnymi z *sę*. O wzajemnym stosunku obu tych form wiemy jednak niewiele[3]. Niewiele też wiemy o ich stosunku do greckiego oryginału.

Podstawę przeprowadzonej tu przeze mnie analizy stanowi Kodeks Zografski. Po wydzieleniu wszystkich form passivum opisowego z imiesłowem biernym okazało się zarówno to, że może ono odpowiadać i greckiemu passivum prostemu z -θη- i złożonemu z imiesłowem, jak też i to, że może być używane wymiennie z formami z zaimkiem *sę*. O wiele trudniejsze okazało się wydzielenie biernych konstrukcji z *sę*, a to tak ze względu na brak jednoznacznych kryteriów formalnych[4], jak i na charakter kontekstu dopuszczającego niejednokrotnie jego różnoraką interpretację. Zastosowałem więc metodę pośrednią. Wydzieliłem najpierw tylko te użycia, które odpowiadają jednoznacznie asywnym formom greckim, a więc greckiemu biernemu aorystowi i futurum z cechą -θη-. Nie uwzględniam więc formacji medio-pasywnych, dwuznacznych,

[1] Tu przede wszystkim zasługuje na przypomnienie praca: Havránek. B. Genera verbi v slovanských jazycích. I—II. Praha, 1928—1937 przedrukowana w nieco skróconej postaci i w rosyjskiej wersji językowej w zbiorze Исследования по синтаксису старославянского языка. Prага, 1963, 15—100 pod tytułem Гавранек, Б. Залог (Genera verbi) в старославянском языке в сравнительном плане.

[2] Por stwierdzenie Vondráka z r. 1912; „Das Passivum wird ausgedrückt entweder durch das Reflexivum (Activum mit ѕ) (...) oder durch das Part. praes. pass. oder praet. pass. in Verbindung mit einer der Form der Verba ..." Vondrák, W. Altkirchenslavische Grammatik, Berlin, 1912, p. 520) i Dielsa z r. 1923: „Ausser einigen Partizipien kennt das Aksl. sonts kein Passiv. Wo ein solches zu übersetzen ist, wird eine Umschreibung mit dem. Hilfsverb oder ein reflexives Verb (mit ѕ) gewählt." Diels, P. Altkirchenslavische Grammatik. I Heidelberg, 1932, p. 225). Podobnie też np. Kurz, J. Učebnice jazyka staroslověnského. Praha, 1969, p. 160.

[3] Por. jeszcze uwagi R. Večerki w niedawno wydanej jego książce (Večerka, R. Staroslověnština. Praha, 1984, p. 176).

[4] Na różne funkcje scs. *sę* zwracałem też uwagę w referacie wygłoszonym na sympozjum z okazji 1100 rocznicy śmierci św. Metodego w Ratyzbonie w kwietniu 1985 r. pt. „Slavisches Reflexivverbum: griechisches Medium in den kyrillomethodianischen Sprachdenkmälern" (w druku). Różnorodność funkcji zaimka *się* w polszczyźnie ukazała K. Wilczewska w pracy „Czasowniki zwrotne we współczesnej polszczyźnie". Toruń, 1966.

nawet jeśli w konkretnym kontekście użyte są w funkcji passivum, jak np. ὃ ἑρμηνεύεται „Ἀπεσταλμένος" Jn IX 7 — *eže sъkazaetъ sę „Posъlanъ"* kontekstowo tożsame z ὃ ἐστιν μεθερμηνευόμενον „Τὸ κοράσιον..." Mr V 41 — *eže estъ sъkazaemo „děvice..."* (od. gr. ἑρμηνεύω i μεθερμηνεύω). Wyłączam też od razu greckie verba deponentia, jak np. ἰαθῆναι od ἰάομαι — *icěliti sę* Łk VI 17; ἐδεήθην od δέομαι — *molixъ sę* Łk IX 40; ἐγεννήθη od γίνομαι — *rodi sę* Jn IX 20 itd. Nie znalazłem ani jednego przykładu tłumaczenia greckiego passivum złożonego przez scs. formy z *sę*[5]. Okazało się jednak, że i tak wydzielony materiał nie jest jednolity. Ujawniły się i tu różne funkcje czasowników z *sę*. Nie można np. za słow. passivum uważać formy *uboě sę*, chociaż oddaje greckie pass. od φοβέω — ἐφοβήθη (np. Mt XIV 30), chodzi tu bowiem o *sę* medialne i słow. verbum deponens. Takich przykładów jest niemało, por. jeszcze ἀγαλλιαθῆναι od act. ἀγαλλιάω — *vъzdradovati sę* Jn V 35, μὴ διακριθῇ od διακρίνω — *ne usǫmьnitъ sę* Mr XI 23, διεταράχθη od διαταράσσω — *sъmęte sę* Łk I 29 itd. Wyraźnie zwrotną funkcję (*sę* reflexivum) mamy w przykładzie μετεμορφώθη od μεταμορφόω — *prěobrazi sę* Mr IX 2, także w ἵνα μὴ μιανθῶσιν (od μιαίνω) — *da ne oskvrъnętъ sę* Jn XVIII 28 itp. W przykładzie typu τὸ καταπέτασμα ... ἐσχίσθη (od σχίζω) — *katapetazma ... razdьra sę* Mt XXVII 51 widzę *sę* spontanicum: 'rozdarła się sama przez się', stojące na pograniczu między *sę* reflexivum 'rozdarła siebie' a *sę* passivum 'została rozdarta'. Podobnie ἡ γῆ ἐσείσθη (od σείω) — *zemlě potręse sę* tamże, ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται (od σκοτίζω) — *slъnьce pomračitъ sę* Mr XIII 24 (ale Mt XXIV 29 *mrъknetъ* itd. Funkcję pograniczną między *sę* reflexivum a *sę* spontanicum widzimy w kontekstach animowanych, np. ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι (od ἐκριζόω i φυτεύω) — *vъzderi sę i vъsadi sę* Łk XVII 6 powiedziane do drzewa figowego. Funkcję socjatywną ma *sę* w przykładach takich, jak διασκορπισθήσονται — *razidǫtъ sę* Mt XXVI 31 (od διασκορπίζω) albo ἐπισυναχθήσονται (od ἐπισυνάγω) — *sъnemljǫtъ sę* Łk XVII 37[6]. Charakter bezosobowy ma *sę* w zdaniu εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος (od εὑρίσκω) — *obrěte sę I(su)s edinъ* Łk IX 36. W wielu wypadkach możliwa jest interpretacja dwojaka, np. ἁγιασθήτω (od ἁγιάζω) — *da svętitъ sę* Mt VI 9, Łk XI 2 ma bardziej charakter bezosobowy niż pasywny itd., itd.

Zaszła więc potrzeba dalszego ograniczenia zebranego materiału[7]. Po zestawieniu wydzielonych w opisany sposób formacji z *sę* z zasobem form biernych opisowych udało się wyselekcjonować nieliczną grupę greckich formacji biernych tłumaczonych w scs. na dwa sposoby. Takich czasowników jest tylko 17 i one stały się przedmiotem dalszej szczegółowej już analizy.

---

[5] Nie należą tu przykłady, w krórych grecki imiesłów bierny tłumaczony jest przez słow. czynny z *sę* o innej funkcji. Oto pełen marerial: 1) ἦν ... θερμαινόμενος [od θερμαίνω, które w Nowym Testamencie, jak stwierdza W. Bauer (Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin—New York, 1971, S. 710) jest verbum deponens: θερμαίνομαι] *bě ... grějęsę* Mr XIV 54, Jn XVIII 18, 25 — *sę* reflexivum; 2) ἦν ὑποτασσόμενος (od ὑποτάσσω) — *bě povinujęsę* Łk II, 51 — *sę* mediale; 3) ἦν ... μὴ φοβούμενος (od φοβέω) — *bě ... ne bojęsę* Łk XXIII 2 — *sę* mediale; 4) ἦν ... ἐπισυνηγμένη (od ἐπισυνάγω) — *sě ... sъbьralъsę* Mr I 33 — *sę* sociativum; por. też 5) ἦν ... προσευχόμενος — *bě ... molęsę* Łk V 16 od verbum deponens προσεύχομαι.

[6] Por. też przypis 5.

[7] Nie przeprowadził takiej selekcji np. A. Vaillant, stąd jego przykłady na scs. passivum z *sę* nie są jednorodne: *věděašesę* — imp. med.-pass. ἤγετο — *sę* passivum Łk IV 1; *prěvьzaaxǫsę* — inf. διεσπάσθαι od διασπάω — *sę* spontanicum Mr V 4; *bě sъbьralъsę* — por. przypis 5 — *sę* sociativum Mr I 33; *ašte sę bi ne rodilъ* — εἰ οὐκ ἐγεννήθη od vb. dep. γίνομαι — *sę* spontanicum Mt XXVI 24; *krьstiti sę* — βαπτισθῆναι — może *sę* pass., ale może medium Łk III 7; *naricajǫštaago sę* — τὸν λεγόμενον — *sę* mediale Mt IV 18; *vъznosęi sę* — *sę* reflexivum — zob. dalej pod ὑψόω Łk VIII 14; *otvrъzetъ sę* — ἀνοιγήσεται od ἀνοίγω — por. uwagi pod δίδωμι Łk XI 9; *izvoli sę* — ἐδοξε — *sę* Impersonale Łk I 3. (Vaillant, A. Manuel du vieux slave. I. Paris, 1948, p. 334).

1) αἴρω — pięciokrotnie pojawia się forma bierna w funkcji bezosobowej: ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτου — *eže imatъ vьzьmetъ sę otъ ńego* Mt XIII 12 i podobnie *otъimetъ sę* Mr IV 25 i Łk VIII 18. Czwarty przykład ma tu jednak *vьzęto bǫdetъ* Mt XXV 29, a piąty po prostu *otъimǫtъ* Łk XIX 26. Analogiczny kontekst i zawsze ta sama konstrukcja grecka (ἀρθήσεται) upoważniają do postawienia znaku równości między *otъimǫtъ* — *vьzьmetъ (otъimetъ) sę* i wreszcie *vьzęto bǫdetъ*. Spośród dwóch interpretacji na czoło wysuwa się akcent bezosobowości. Pasywność jest konsekwencją braku agensa: 'ktoś mu zabierze', ten 'ktoś' jest bliżej nieokreślony, stąd możliwa interpretacja i konstrukcja czysto pasywna: 'będzie mu zabrane'.

2) ἀκούω — tutaj też występują jednoznaczne konstrukcje bezosobowe. Dotyczą one przyszłości lub przeszłości. Futurum ἀκουσθήσεται w zdaniu ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται oddane jest przez *uslyšitъ sę* Łk XII 3. Idzie to w parze z drugą częścią zdania; ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ... κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων — *eže kъ uxu gla(gola)ste ... propověstъ sę na krověxъ*. Pomimo, że podmiot, który 'usłyszy' jest nieznany, w zdaniu tym uwaga odbiorcy teksty skierowana jest na ukrytego pod postacią bezosobową słuchacza tajemnych wypowiedzi. Natomiast w zdaniu: ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος — *ašte se uslyšano bǫdetъ u igemona* Mt XXVIII 14 mamy scs. konstrukcję wyraźnie bierną. Znany jest bowien 'ten, kto usłyszy', a zarazem jest znacznie ważniejsze 'to, co usłyszy' — kłamstwo o rzekomym wykradzeniu ciała zmartwychwstałego Chrystusa. Gdy tekst zwraca szczególną uwagę na treść tego, co było usłyszane, ale ten, 'kto usłyszał', jest nieokreślony, tłumacz scs. użyje formy biernej bezosobowej: *otъ věka něstъ slyšano, ěko* ... — ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ... Jn IX 32, a w zdaniu twierdzącym nawet konstrukcji z rzeczownikiem: ἠκούσθη ὅτι — *sluxъ bystъ ěko* ... Mr II 1. Strona czynna tego zdania dowodzi, jak precyzyjnie podchodzili Bracia Soluńscy do tłumaczonego tekstu, jak wyraźnie przedkładali treść nad formę.

3) ἀποκαλύπτω — I tu dwa analogiczne zdania tłumaczone są na dwa różne sposoby, ale i tu chodzi o konstrukcję bezosobową: οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται Mt X 26 i podobnie Łk XII 2. Zogr. w pierwszym wypadku ma tu *ničьtože bo estъ pokrъveno eže ne okrъveno bǫdetъ*, w drugim natomiast *eže ne otъkryetъ sę*. Ta sama różnica występuje w drugiej części zdania: καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται — *taino eže ne uvěděno bǫdetъ* Mt X 26, *eže ne razuměetъ sę* Łk XII 2, a także Łk VIII 17: οὐδὲ ἀπόκρυφον ὃ οὐ μὴ γνωσθῇ — *ni utaeno eže ne bǫdetъ poznano*. Dalsze dwa użycia greckiego passivum oddają formy z *sę*: ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ... διαλογισμοί — *da otъkryetъ sę ... pomyšl'enьě* Łk II 35. Jeżeli liczba pojedyncza orzeczenia jest tu świadomie użyta przez tłumacza lub tylko kopistę[8], mielibyśmy do czynienia z zastąpieniem typowo biernej konstrukcji greckiej ('zamysły zostaną odkryte') przez słow. bezosobową ('ktoś bliżej nieokreślony te zamysły odkryje') WreszciJnXII38: ὁ βραχίων Κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη — *mvšьca g(ospodь)ně komu otъkry sę*. Forma zwrotna może mieć tu znaczenie 'sama przez się' jak też bierne.

4) βάλλω — Mamy tu konstrukcje wyraźnie pasywne: ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω Jn XV 6 *izvrъžetъ sę vъnъ* 'będzie wyrzucony precz'. Obraz wyrzucanej zwietrzałej soli sformułowany jest w tekście greckim dwojako: u Mt jest to konstrukcja bierna: εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων Mt V 13, Zogr.: *da isypana bǫdetъ vъnъ i popiraema č(lově)ky,*

[8] Tu trzeba zaznaczyć, że Mar. ma jednak liczbę mnogą: *otъkryjǫtъ sę*.

u Łk czynna: ἔξω βάλλουσιν αὐτό Łk XIV 35, Zogr. *vъnъ isypaetъ sę*. Bezosobowa funkcja greckiego pluralu βάλλουσιν zastąpiona jest tu raczej przez bierne niż bezosobowe *sę*. Obraz potępionego człowieka wrzucanego do pieca ognistego ma w tekście greckim syntetyczne passivum z -θη- w tekście scs. formację imiesłowową: καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν Mt V 29 — *a ne vse tělo tvoe vъvrъženo bǫdetъ vъ geonǫ* oraz βληθῆναι — *vъvrъženu byti* Mr IX 45. W podobny sposób (*bě vъvrъženъ*) oddana jest grecka konstrukcja analityczna w opisie uwięzionego Barabasza: ἦν ... βληθεὶς ἐν τῇ φυλακῇ Łk XXIII 19.

5) γινώσκω — Oprócz przeanalizowanych już użyć γνωσθήσεται — *uvěděno bǫdetъ* Mt X 26 ale *razumětetъ sę* Łk XII 2 i οὐ μὴ γνωσθῇ — *ne bǫdetъ poznano* Łk VIII 17 (por. ἀποκαλύπτω) mamy w Zogr. *otъ ploda bo drěvo poznano bǫdetъ* Mt XII 33, ale Saw. ma tu *znaetъ sę* (ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται).

6) διαμερίζω — Tutaj greckie formacje z -θη- połączone z zaimkiem zwrotnym oddawane są przez zaimek *samъ vъ sebě*: πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα — *vьsěko c(ěsa)rs(tv)ie razděl'ěję sę samo vъ sebě* Łk XI 17 oraz εἰ δὲ καὶ ὁ Σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη— *aště že i sotona samъ vъ sebě razděli sę* Łk XI 18. Nieco inaczej Łk XII 52 i 53. Tu najpierw greckiemu pass. złożonemu odpowiada słow. formacja z imiesłowem: ἔσονται ... πέντε ἐν ἑνί οἴκῳ διαμεμερισμένοι — *bǫdetъ ... pętь vъ edinomь domu razděl'enъ*, a następnie greckiemu syntetycznemu passivum z -θη- słow. forma z *sę*: διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ — *razdělętъ sę o(tъ)cь na syna*, co podkreśla aktywny udział podmiotu w procesie rozdziału.

7) δίδωμι — Bezosobowe δοθήσεται oddawane jest zwykle przez *dastъ sę*: 'będzie dano' i to zarówno w zdaniach bezdopełnieniowych (typ αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν): Mt VII 7, XIII 12, Mr IV 25, Łk VI 38, VIII 18, XI 9 (razem 6 r.) jak i z dopełnieniem: Mt X 19, XII 39, XVI 4, Mr VIII 12, Łk XI 29 (razem 5 r.). Konstrukcja z mianownikiem: *znamenie ne dastъ sę* obok dopełniacza *znamenьě ištetъ* Mt XII 39, XVI 4, Mr VIII 12, Łk XI 29 dowodzi, że wszędzie tu trzeba widzieć stronę bierną. Formalną stronę bierną mamy w przykładzie δοθήσεται — *dano bǫdetъ* Mt XXV 29, co idzie w parze z ἀρθήσεται — *vьzęto bǫdetъ*, a bezosobowo użytą stronę czynną *dadętъ* w Łk XIX 26, gdzie koresponduje ona z bezosobowym *otъimǫtъ* (zob. αἴρω). Do tego typu przykładów zalicza się też konstrukcja z coniunctivem: ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν — *eže ašte dastъ sę vamъ* Mr XIII 11.

Aoryst ἐδόθη w tej funkcji tłumaczony jest przez imiesłów ze słowem posiłkowym: ᾧ ἐδόθη πολύ — *emuže dano bystъ mnogo* Łk XII 48. Tak zresztą oddawany jest i aoryst z dopełnieniem (Mt XXVIII 18, Jn I 17, XII 5) o ile konstrukcja nie została zamieniona na czynną, por. Mt XIV 11: ἡ κεφαλὴ ... ἐδόθη — *glavǫ ... dašę*. Bezokolicznik δοθῆναι może być oddany przez stronę bierną *dano byti* Mt XXVI 9, zwrotną *dati sę* Mr XIV 5 i czynną *dati* Łk VIII 55, Mt XIV 9. W dwóch pierwszych wypadkach chodzi o analogiczny opis wydarzenia z Marią Magdaleną i olejkiem: ἐδύνατο τοῦτο πραθῆναι καὶ δοθῆναι — *možaaše se müro prodano byti i dano byti* (Mt); *možaaše si χrizma prodana byti i dati sę* (Mr). Dwa dalsze przykłady wynikają z różnicy systemów językowych: gr. ἐκέλευσεν / διέταξεν δοθῆναι, scs. *povelě dati*. Podobnie εἶπεν δοθῆναι zamienione zostało na mowę wprost w stronie czynnej: *reče dadite* Mr V 43.

3. sg. perf. pass. w funkcji bezosobowej: δέδοται γνῶναι Mt XIII 11, 11, Łk VIII 10 oddaje scs. *dano estъ razuměti*. Konstrukcje peryfrastyczne z part. perf. pass. zawsze są oddane opisowo: ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον — *ašte ne bǫdetъ*

dano Jn VI 65, εἰ μὴ ἦν δεδομένον — *ašte ne bi dano* Jn XIX 11 i wreszcie οὔπω ἦν Πνεῦμα δεδομένον — *ne ju bě d(u)xъ danъ* Jn VII 39.

8) δοξάσζω — Aor. ἐδοξάσθη zwykle oddawany jest przez *sę: proslavi sę* Jn XII 16, XIII 31, 31, 32, XV 8, ale w zdaniu z negacją opisowo: οὐδέπω ἐδοξάσθη — *ne ju bě proslavl'enъ* Jn VII 39. Zdania z con. δοξασθῶ zawsze oddawane są przez zwrotne *sę*, np. ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων — *da proslavętъ sę otъ č(lově)kъ* Mt VI 2; ἵνα δοξασθῇ — *da proslavitъ sę* Jn XI 4, XII 23, XIV 13.

9) καλέω — Sposób tłumaczenia passivum z -θη- zależy tu od znaczenia czasownika. Znaczenie 'nazywać' występuje zawsze z *sę*, 'wezwać' oddawane jest przez imiesłów. I tak formom osobowym κληθήσομαι itd. odpowiadają zawsze *narekǫ sę* itd, (Mt V 9, 19, Mr XI 17, Łk I 32, 35, 60, 76, II 2'3 Jn I 42) też inf. κληθῆναι — *narešti sę* Łk XV 19, 21. Aoryst występuje w obu znaczeniach. Mamy więc ἐκλήθη — *nareče sę* Mt XXVII 8 i *zъvanъ bystъ* Jn II 2. Także ὅταν κληθῇς — *egda vъzvanъ / zъvanъ bǫdeši* Łk XIV 8/10.

10) κηρύσσω dotyczące głoszenia Ewangelii tłumaczone jest dwojako. Po czasowniku *podobaetъ* jest *propovědati sę*: δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον Mt XIII 10, podobnie Łk XXIV 47. Natomiast w zdaniu ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον ... λαληθήσεται mamy *ideže ašte propovědano bǫdetъ* Mt XXVI 13, Mr XIV 9, ale już druga część zdania jest zróżnicowana: λαληθήσεται w Mt XXVI 13 przetłumaczone jest przez *rečetъ sę* a Mr XIV 9 *gla(gola)no bǫdetъ*.

11) κρύβω — Wynotowałem dwa przykłady: ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου — *ukry sę otъ očьju tvoeju* Łk XIX 42. Podmiotem jest tu *eže kъ miru tvoemu*, trzeba wiec formę *ukry sę* rozumieć jako pass. 'zostało ukryte'. Opisową stronę bierną mamy w zdaniu ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κακρυμμένον ἀπ' αὐτῶν — *bě g(lago)lъ sъkrъvenъ otъ ńixъ* Łk XVIII 34.

12) λαλέω — Passivum jest wyjątkowe. O różnym tłumaczeniu bezosobowego λαληθήσεται (*rečetъ sę* Mt XXVI 13, *glagolano bǫdetъ* Mr XIV 9) zob. κηρύσσω. Trzeci przykład to aor. καθὼς ἐλαλήθη — *ěkože gla(gola)no bystъ* Łk II 20.

13) λύω — w znaczeniu 'naruszyć prawo' jest tylko *razoriti sę*: ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος — *da ne razoritъ sę zakonъ* Jn VII 23 oraz οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή — *ne mogǫtъ sę razoriti kъńigy* Jn X 35. Zaimek *sę* tworzy tu stronę bierną: *razoriti sę* — 'być naruszonym'. W znaczeniu 'rozwiązać' — *razdrěšiti* wystąpiły dwie formy: ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης — *razdrěši sę qza języka ego* Mr VII 35 oraz ὃ ἐὰν λύσῃς ... ἔσται λελυμένον — *eže ašte razdrěšiši... bǫdetъ razdrěše[no]* Mt XVI 19. Tu można by przypuścić, że specjalne użycie tych wyrazów sprzyjało zachowaniu konstrukcji greckich.

14) πειράζω — tu też dwa użycia i dwa typy greckiego passivum: ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη ... ὑπὸ τοῦ Πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου — *vъzvedenъ bystъ d(u)xomъ ... iskusiti sę otъ nepriězni* Mt IV 1. Zwraca tu uwagę różnica w sposobie przetłumaczenia części pierwszej (konstrukcja imiesłowowa z instr.) i części drugiej (forma z *sę* i przyimkiem *otъ*). Natomiast Mr I 13 ma konstrukcję ἦν πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, co tłumacz słowiański oddał przez *bě iskušaemъ sotonoją*.

15) πληρόω — częsta forma pasywna z -θη- występuje w znaczeniu 'spełniło się'. Tłumaczona jest przez kilka czasowników, zawsze z zaimkiem *sę* sygnalizującym tu spontaniczny przebieg zdarzenia: inf. πληρωθῆναι — *sъkonьčati sę* Łk XXIV 44; aor. ἐπληρώθη — *isplъni sę* Mt XIII 48, Jn XII 3, *sъbystъ sę* Mt XXVII 9, Mr XV 28; także aor. con. ὅπως / ἵνα πληρωθῇ / πληρωθῶσιν — *da sъbǫdetъ / sъbǫdǫtъ sę* Mt VIII 17, XII 17, XIII 35, XXVI 54, 56, Mr XIV 49, Jn XII 38, XIII 18, XV 25, XVIII 9, 32, XIX 24, 36; *da sъkonьčaatъ sę* Mt IV 14; *konьčaetъ sę* Łk XXII 16; także fut. πληρωθήσονται — *sъbǫdǫtъ sę* Łk I 20.

Znaczenie 'napełniać się' mamy w zdaniu πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται — *vsěka dъbrъ isplъnitъ sę* Łk III 5, a więc 'będzie napełniona'. Szczególną uwagę zwracają dwa podobne zdania: ἵνα ... ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ Jn XV 11 oraz ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη Jn XVI 24. W pierwszym wypadku mamy scs. *da ... radostь vaša isplъnitъ sę*, w drugim *da radostь vaša isplъněna bǫdetъ*. Jak widać, tu na doborze formy scs. zaważył wzór grecki.

16) σῴζω — W tekście greckim strona bierna zawsze w postaci syntetycznej. Pod względem znaczeniowym grupuje się w trzy zespoły użyć: a) dotyczących uzdrawiania, wyleczania z choroby — aor. ἐσώθη oddawany jest i przez *sъpase sę* Łk VIII 36 i przez *s(ъ)p(as)ena bystъ* Mt IX 22, fut. σωθήσομαι natomiast zawsze przez typ *sъpasena bǫdǫ* Mt IX 21, Mr V 28, Łk VIII 50, Jn XI 12. Jest też con. ἵνα σωθῇ Mr V 23 — *da s(ъ)p(as)ena bǫdetъ* wreszcie imperf. ἐσῴζοντο — *s(ъ)p(as)eni byvaaxǫ* Mr VI 56; b) dotyczących uratowania się w dniu Sądu Ostatecznego: οὐκ ἂν ἐσώθη — *ne bi sъp(a)sla sę* Mt XXIV 22, ale ten sam tekst grecki w Mr XIII 20 oddany jest przez *ne bi byla s(ъ)p(as)ena*; c) dotyczących zbawienia wiecznego: σωθήσεται — *s(ъ)p(as)etъ sę* Jn X 9 i *s(ъ)p(as)enъ bǫdetъ* Mt X 22, Mr XIII 13; ἵνα σωθῶσιν — *da s(ъ)p(as)eni bǫdǫtъ* Łk VIII 12 i podobnie Jn V 34. Także inf. σωθῆναι — *s(ъ)p(as)enъ byti* Mr X 26, Łk XVIII 26.

Dane liczbowe są więc tu następujące:

Grupa semantyczna	*sę*	Partic.	Razem
a) zdrowie	1	7	8
b) ratunek	1	1	2
c) zbawienie	1	6	7
ogółem	3	14	17

17) ὑψόω — Tu przeważają konstrukcje z *sę*. Spotykamy trzy typy użyć. W pouczeniu: ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται — *vъznosęi sъměritъ sę i sъměrějęi sę vъznesetъ sę* Łk XIV 11 i XVIII 14 pierwszy człon ma *sę* zwrotne, drugi pasywne. Przez formację z *sę* przetłumaczony jest cytat z proroka Izajasza dotyczący Kafarnaum: ὑψωθήσῃ — scs. partic. *vъznesъ (-y) sę* Łk X 15, Mt XI 23. Natomiast w zapowiedzi ukrzyżowania Chrystusa mamy dwa typy: δεῖ ὑψωθῆναι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου — *vъznesti sę podobaetъ S(y)nu č(lověčь)skuemu* Jn XII 34 ale ἐὰν ὑψωθῶ — *ašte vъznesenъ bǫdǫ* Jn XII 32.

Z tego krótkiego przeglądu płynie wniosek następujący. Słowiańscy tłumacze Ewangelii, św. Cyryl i Metody, w wyborze jednej z dwóch możliwych słowiańskich formacji pasywnych kierowali się przede wszystkim wymową kontekstu i własnym poczuciem językowym. Nie widać w scs. przekładzie mechanicznego trzymania się wzoru greckiego. Fakt, że scs. passivum z *sę* występuje tylko na miejscu gr. passivum syntetycznego z -θη- zasadzie tej nie przeczy. Chodzi tu bowiem zwykle o jakiś odcień medialności, różnie w każdym z porównywanych systemów językowych wyrażanej. Stąd też i greckie syntetyczne passivum z -θη- tłumaczone być może przez oba typy passivum słowiańskiego. Wyniki tej analizy jeszcze raz potwierdzają wysoki talent i doskonałą swobodę w operowaniu formami językowymi pierwszych nauczycieli słowian, św. Cyryla i Metodego.

КЪМ ХАРАКТЕРИСТИКАТА НА ЕДНОСЪСТАВНИТЕ ИЗРЕЧЕНИЯ В КНИЖОВНИЯ СТАРОБЪЛГАРСКИ ЕЗИК

Румяна Златанова (България)

0.0. На синтагматично-предикативно равнище диференциален признак на изречението е формата на предикативното ядро (и комбинациите от допълващите го конститутивни компоненти). Въз основа на неговия строеж се определят синтактичните типове изречения и в стария български книжовен език[1].

Един от най-важните критерии за класификацията им е противопоставянето *едносъставност* (наличие на един независим главен член)—*двусъставност* (наличие на два главни члена).

В едносъставните изречения липсва граматичен подлог. Структурната им основа може да бъде представена от глагол или от име, т. е. налице е опозицията експлицитно глаголни — безглаголни изречения.

В безглаголните или именни едносъставни изречения се утвърждава или отрича съществуването на предмет или явление. В глаголните едносъставни изречения се утвърждава наличието на независим признак (действие), чийто производител не се назовава експлицитно. Различната по степен съотносимост или абстрахираност на действието от граматическия субект се отразява в разграничението субектен — безсубектен главен член и съответно в различни синтактични модели. Най-характерни и ясно очертани сред тях са следните типове: субектни (деятелни) — определено-лични, неопределено-лични, обобщено-лични, и безсубектни (бездеятелни) — безлични глаголни изречения.

0.1. Обект на следващото изложение са трите типа субектни едносъставни изречения в старобългарския книжовен език, за които все още липсва по-цялостно изследване[2]. Описанието ни се основава на всички старобъл-

[1] Срв. Mrázek, R. Typologie slovanské jednoduché věty a jejich vývoj. — Československé přednášky pro VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze. Praha, 1968, 67—70, 77—85; Grepl, M. K podstatě větných typů v slovanských jazycích. — Otázky slovanské syntaxe. II. Brno, 1968, 21—30; Bauer, J. Strukturní typy slovanské věty a jejich vývoj. — Syntactica Slavica. Brno, 1972, 122—133.

[2] Вж. Miklosich, F. Subjektlose Sätze. Wien, 1883; Груздева, С. И. Об односоставных предложениях в старославянском языке. — Ученые записки Ленинградского государственного университета, 197, Серия филологических наук, вып. 23, 1957, 84—91; Bartula, Cz. Uwagi o zasobie struktur zdania pojedynczego w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. — Otázky slovanské syntaxe. II. Brno, 1968, 375—380; Składnia zdania pojedynczego w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Kraków, 1969, 43—49; Ходова, К. И. Простое предложение в старославянском языке. М., 1980, 261—266; Večerka, R. Staroslověnština. Praha, 1984, 175—177.

гарски паметници[3], както и на големия догматичен трактат на Атанасий Александрийски (295—373) срещу арианството, преведен на старобългарски през 906 г. от бележития ученик и последовател на славянския първоапостол Методий — епископ Константин Преславски[4]. Тъй като все още липсва изчерпателно и систематизирано проучване на езика на Константин Преславски[5], изследването на старобългарския синтаксис въз основа и на негови произведения е неотложна задача. Сравнението на данните от старобългарските паметници с тези от превода на по-разнообразните по тематика „Слова против арианите" може да обогати представите ни за изразните възможности на старобългарския език, а синтактичните паралели — да разкрият по-пълно процеса на формиране на синтактичния облик и характерна стилистична маркираност на старобългарската книжовна норма, съобразно със строго регламентирано по размер и степен на необходимост гръцко влияние.

1.0. При *определено-личните* изречения главната част е изразена от глаголна форма в 1 и 2 л. ед. и мн. ч. Комуникативното съдържание и синтактичният състав на този тип изречения не изискват специално синтактично изразяване на граматическия субект. Изразяваното от тях независимо действие се мисли и утвърждава като съотнесено към определен вършител, което намира еднозначен граматичен израз в личните окончания на глагола за 1 и 2 лице. Фактът, че те обхващат всички модални типове изречения (съобщителни, въпросителни, подбудителни и желателни) с нулев граматичен подлог, говори, че употребата им в старобългарския книжовен език е имала нормативен характер. Широкото им застъпване във всички старобългарски паметници, вкл. и в Първото слово против арианите (по-нататък — Ар) на Константин Преславски, е свързано и със спецификата на минималната синтактична структура на славянското просто изречение, която съдържа задължително (или само) сказуемо.

Редица изследователи (напр. Łoś, 1922, с. 150; Vaillant, 1948, p. 337) подчертават[6], че подложната употреба на личните местоимения в старобъл-

---

[3] Към цитираните издания от Sadnik, L., R. Aitzetmüller. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955, VII-VIII, евангелски текстове — Мариинско (Мар), Зографско (Зогр), Асеманиево (Асем), Савина книга (Сав); Охридски листове (Охр), Новгородски листове (Новг), Листове на Уйдолски (Уйд), Синайски псалтир (Син), Синайски евхологий (Евх), Клоцов сборник (Клоц), Супрасълски сборник (Супр), Зографски листове (Зогр л), Хилендарски листове (Хил), Рилски глаголически листове (Рил), Македонски кирилски лист (Мак), е добавено; Мирчев, К., Х. Кодов. Енински апостол. С., 1965 (Енин). Взето е под внимание и изданието на Заимов, Й., М. Капалдо. Супрасълски или Ретков сборник. 1—2. С., 1982—1983.

[4] Тъй като синтактичният строй на един език обикновено се поддава на бавно и постепенно проявяващи се промени, по-късни преписи на старобългарски произведения могат да предоставят на палеослависта добре съхранен материал за непроменено старо състояние. Само първото от четирите слова, преведени от Константин Преславски, е публикувано: Vaillant, A. Discours contre les ariens de saint Athanase. Version slave et traduction en français. S., 1954 (по ръкописа от ГПБ, Погод. сб., 1489 г.). За гръцкия текст вж. PG t. XXVI, col. 11—146; Opitz, H. G. Athanasius Werke. Berlin-Leipzig, 1934.

[5] Вж Jagić, V. Nedjeljna propovjedanja Konstantina prezvitera Bulgarskog po starosrpskom rukopisu XIII vjeka. — Starine, V, 1873, 39—42; Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки. II, 2. М., 1859, 32—41; Милев, А. Старобългарският превод на „Четири слова против арианите". — Старобългарска литература, 1977, № 2, 61—73; Vaillant, A. La notation de nji dans la traduction des „Discours contre les Ariens". — Сборник в чест на А. Т.-Балан. С., 1955, 145—148; Дограмаджиева, Е. Обстоятелствените изречения в книжовния старобългарски език. С., 1984.

[6] Łoś, J. Gramatyka starosłowiańska. Lwów-Warszawa-Kraków, 1922; Vaillant, A. Manuel du vieux slave. I. 1. Grammaire. Paris, 1948; Šarapatková, Ž. Explicitní vyjad-

гарския език има не толкова синтактична, колкото стилистична функция — да подчертае субекта на действието или да противопостави действуващите лица. Такива са например двусъставните изречения: не вы мене избрасте нъ азъ избрахъ вы Йоан. 15:16 Мар Зогр Асем Сав; ты ли есн оучитель имъ Супр 139.24—25; азъ же глѭ вамъ Мат. 5:39 Мар Зогр; вы же вадите азъ же акы старъ выслѣдоуѭ Супр 30.28—29. Въпреки че наличието или отсъствието на подложните лични местоимения е структурно значимо за противопоставянето едносъставност — двусъставност то няма граматически ограничения и по принцип е факултативно (срв. азъ же глѭ вамъ — глѭ вамъ). Изразяваният независим признак има чисто външен характер. По съотнесеност 'с мисълта за субекта' той не се различава от изразявания признак в съответното двусъставно изречение. Поради това недостатъчно ясно проявено семантично противопоставяне между определено-личните и двусъставните изречения някои синтактици характеризират определено-личните изречения като варианти на двусъставните (напр. Večerka. Op. cit., p. 175). Според граматичната структура на простите изречения обаче липсата на експлицитно изразен подлог е достатъчно основание за класификацията на определено-личните изречения като едносъставни.

1.1. В зависимост от строежа на главната изреченска част и от количеството задължителни елементи, които създават комуникативния предикативен минимум, се различават следните структурни подтипове определено-лични изречения[7].

1.1.1. Изречения с главна част — *лична глаголна форма* (вкл. и перифрастична), която съчетава двата елемента на граматическото ѝ значение: означаване на действието и конкретното указание за действуващото лице. Например: ещте мало врѣма съ вамн есмъ Йоан. 7:33 Мар Зогр ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι; в'се бо въздалъ есн намъ Евх 63а8—9; сътворнмъ имоу помошть Супр. 9.2—3 ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθόν; бѫдѣте въ мънѣ Йоан. 15:4 Мар Зогр μείνατε ἐν ἐμοί; сыны роднх и възнесох Ар 158.5—6 υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα; оставнсте нсточнникъ премѫдростн Ар 84.6—7 ἐγκατελίπετε τὴν πηγὴν τῆς σοφίας.

1.1.2. Изречения с аналитична структура на главната част — *личен глагол и инфинитив*. Елементите на граматичното ѝ значение се изразяват отделно — указанието за субекта се съдържа в спрегаемия компонент, а независимият признак (действието) се изразява от инфинитива. Например: хоштешн оубо зьлѣ оумрѣтн Супр. 153.16—17 βούλει οὖν κακῶς ἀποθανεῖν; имамъ тн нѣчто рештн Супр 393.6—7 ἔχω σοί τι εἰπεῖν; како ли благовѣнн его надѣѭ сѧ прнѧтн Супр 523.27—28 πῶς δὲ θαρρήσω τῶν τούτου ἀγαθῶν τι λαβεῖν; къгда ли есн навъикнѫлъ продаѧтн свѣтъ Супр 425.30—426.1 πότε δὲ ἔμαθες πιπράσκειν φῶς; нного бо нничесоже творнтн не имамъ Супр 37.16—17 ἄλλο γάρ τι πράττειν οὐκ ἔχομεν; не имате мошти сътрьпѣтн гнѣва его Супр 29.14—15 οὐ μὴ δυνηθῆτε ἐνεγκεῖν αὐτὸν ὀργιζόμενον; тн разднратн ѭ съмѣсте въ разлнчна естьства Ар 80.3 καὶ σχίζειν αὐτὴν εἰς διαφόρους φύσεις τολμᾶτε.

řování pronominálního podmětu 1. a 2. osoby v staroslověnštině. — Sborník prací Filosofické Fakulty Brněnské university, Řada Jazykovědná, 30, 1982, 61—69.

[7] В изследването и цитираните примери са включени и прости несамостоятелни изречения.

1. 1. 3. *Копулно-именни изречения* — също с аналитична структура на главната част. Независимият признак е изразен от именния компонент, а указанието за вършителя се съдържа в спомагателния глагол-копула. Например: старѣишина бѣхъ корабникомъ Супр 119.30 ναύκληρος ἤμην; творьцъ несмъ дѹшамъ Супр 393.14 ποιητὴς εἰμι ψυχῶν; кротокъ есмъ Мат. 11:29 Мар Зогр Асем Сав πραΰς εἰμι; оученици мои бѫдете Йоан. 8:31 Мар Зогр Асем μαθηταί μού ἔστε; крьстиани есмъ Ар 98.4—5; бози есте Ар 44.7 θεοί ἐστε. Спомагателният компонент — копула, може да бъде усложнен с модални глаголи и изрази. Например: не можеши чрьнецъ бъıти Супр 170.2 οὐ δύνασαι μονάσαι; чръноризецъ хощѫ бъı Супр 169.22 μοναχὸς θέλω γενέσθαι; имамь нѫждѫ ізнти Лук. 14:18 Мар Зогр Асем Сав гр. прич. вм. инф. ἔχω ἀνάγκην ἐξελθῶν ἰδεῖν; и многа рады достойнъ несн живъ бъıти Супр 129.27—28 διὰ πολλὰ ἄξιος εἶ ζῆν.

1.2. Според граматичното оформяне на главната част определено-личните изречения са представени от две разновидности.

1.2.1. Главната част може да бъде изразена от всички темпорални форми на изявително наклонение, деятелен и страдателен залог, както и от условно наклонение. Определено-личните изречения се отбелязват при разказ за събитие, в диалогичната и монологичната реч, в авторски отстъпления в хода на повествованието, когато говорещият е неделим от събеседването или е налице съвместно участие в извършване на действието. Изразяването на субекта в предходното изречение или назоваването му с обръщение също обуславя появата на този тип изречения. Например:

а) С главна част в 1 л. ед. ч.: комоу оуподобиѫ цѣсрствие бжие Лук. 13:20 Мар Зогр Асем Сав τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; оустрашиѫ сѧ многа огнѣ Супр 88. 6—7 πῦρ ἐκεῖνό μοι φοβερόν; наоучиѫ беззаконнъıѭ пѫтемъ твоимъ Син 50.15 διδάξω ἀνόμους τὰς ὁδούς σου; повѣмъ вьсѣ чюдеса твоѣ Син 9.2 διηγήσομαι πάντα τὰ θαυμάσιά σου; и съ законопрѣстѫпънъıнми не вънидѫ Син 25.4 μετὰ παρανομούντων οὐ μὴ εἰσέλθω; и съ нечъстивъıнми не сѧдѫ Син 25.5 μετὰ ἀσεβῶν οὐ μὴ καθίσω; рѣхъ законопрѣстѫпьникомъ Син 74.5 εἶπα τοῖς παρανομοῦσιν; въ стѣмъ бѣıхъ сѧ тебѣ Син 62.3 ἐν τῷ ἁγίῳ ὤφθην σοι; примѣненъ бъıхъ съ низъходѫштнимі въ ровъ Син 87.5 προσελογίσθην μετὰ τῶν καταβαινόντων; рекахъ бнмъ вамъ Йоан. 14:2 Мар Зогр Асем (Сав — бъıхъ) εἶπον ἂν ὑμῖν; ї на съторжаѭштїѧ имъ възложихъ бімь рѫкѫ моѭ Син 80.15. . . ἐπέβαλον τὴν χεῖρά μου; врагъ іхъ съмѣрилъ бімь Син 80.15 ἂν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν ἐταπείνωσα; посланъ есмь къ тебѣ Ар 252.16—17 гр. аор. пасив ἀπεστάλην πρὸς σέ; възъпиѫ къ вѣчьноуоумѫ въ дни моѧ Ар 56.20 κεκράζομαι πρὸς τὸν αἰώνιον ἐν ταῖς ἡμέραις μου.

б) С главна част в 1 л. мн. ч.: їсповѣмъ сѧ тебѣ бже Син 74.2 ἐξομολογησόμεθά σοι, ὁ θεός; и ѣростьѭ твоеѭ съмѧсомъ сѧ Син 89.7 καὶ ἐν τῷ θυμῷ σου ἐταράχθημεν; прондохомъ сквозѣ огнь и водѫ Супр 94.18—19 διήλθομεν διά πυρὸς καὶ ὕδατος; и съвъсхъıштенн бъıхомъ Супр 108.8 καὶ συνηρπάγημεν; . . . не бнмь прѣдалн его тебѣ Йоан. 18:30 Мар Асем (Зогр, Сав — не бъıхомъ) οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν; о свѣтѣ

твоемъ оузрнмъ свѣтъ Ар 58.2 ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς; и довръ рекохомъ Ар 128.7—8 καὶ καλῶς εἰρήκαμεν; познаваемъ отъ имене сего и слово Ар 146.3 ἐπιγινώσκομεν ἐκ τοῦ ὀνόματος τούτου καὶ τὸν... λόγον.

в) С главна част във 2 л. ед. ч.: не отъвѣштаваеши ли ничесоже Марк. 15:4 Мар Зогр οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ѥште ли пакы дръзаѥши Супр 150. 2—3 ἔτι πάλιν θρασύνῃ; почто ли любьзанимъ прѣдание твориши Супр 426.2—3... τὴν προδοσίαν ἐργάζῃ; се зачѣнеши въ чрѣвѣ Лук. 1:31 Мар Зогр Асем καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρί: и възвратиши са съ миромъ Супр 192.10 καὶ ἐν εἰρήνῃ ὑποστρέψεις; въ рѣкѫ въверъженъ бѫдеши Супр 253.29 κατὰ τοῦ ποταμοῦ ῥιφήσῃ; похвалнаъ еси в'сѣкѫ волѣзнь Евх 35в21—22; в'се бо въздалъ еси намъ Евх 63а8—9; възлюбилъ еси правдоу... възненавидѣлъ еси неправдѫ Ар 192.5—6 ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν; възненавидѣлъ еси всѣх творащихъ безаконие Ар 216.15—16 ἐμίσησας πάντας τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν.

г) С главна част във 2 л. мн. ч.: въ грѣсѣ вашемъ оумьрете Йоан. 8:21 Мар Зогр Асем ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε; мене не въпросите ничесоже Йоан. 16:23 Мар Зогр ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν; слышасте ли оубо отъ него гласъ Супр 27.12 ἠκούσατε οὖν παρ' αὐτοῦ φωνῆς; и бѫдете ненавидими вьсѣми ѩзкъı Мат. 24:9 Мар Зогр^{6} Асем Сав ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν; и на съмѣщиѭхъ вьсѣми бѫдете Марк. 13:9 Мар Зогр καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε; и отъца моего знали бисте оубо Йоан. 14:7 Мар Зогр Асем (Сав — бъıсте) καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε; по что по лѣтѣхъ хѫлите словесе Ар 62.5—6 διὰ τί μετὰ χρόνους βλασφημεῖτε τὸν λόγον; по что оубо лѣта прѣжде сына полагаете Ар 62.4—5 τί τοίνυν χρόνους πρὸ τοῦ Υἱοῦ φαντάζεσθε; паче немощь показаете Ар 112.6—7 μᾶλλον ἀσθένειαν δεικνύετε; рекосте и тако дръжите Ар 52.1 εἰρηκατε καὶ φρονεῖτε; и без оума прѣдложисте словеса книжнаѫ Ар 216.2 καὶ μάτην ἐπρορασίσασθε τὰ ῥήματα τῶν γραφῶν.

1.2.2. Главната част е изразена чрез специалната форма на повелително наклонение за 2 л. ед. и мн. ч. и за 1 л. мн. ч., която определя граматически субекта. Например:

а) С главна част във 2 л. ед. ч.: хлѣбъ нашъ насѫштънъı дан намъ на вьсѣкъ день Лук. 11:3 Мар, подобно Зогр Сав τὸν ἄρτον ἡμῶν... δίδου ἡμῖν; остани са оубо поне нъıнѣ отъ боуиести Супр 49.17—18 παύῃ οὖν κἂν νῦν ἀπὸ τῆς μωρᾶς; въздажь ми радостъ Син 50.14 ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν; не оутан са въ рабѣ бѫьн семь Евх 54в22 μὴ ἐγκρυβῇς εἰς τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ τόνδε; съвъкоупи нъı на благовѣрне Евх 18а4—5.

б) С главна част в 1 л. мн. ч.: сътворимъ немоу помошть Супр 9.2—3 ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθόν; рѫцамъ въсн Енин 21б14—15; сего ради не оубоим са Енин 26б6; гю помолимъ са Евх 60а3; в Ар се отбелязва и аналитична форма с да и сегашно време за изразяване на подкана, пожелание за действие — воле се да видимъ и отьча Ар 92.1 ἴδωμεν τὰ τοῦ Πατρός; нъ и о семъ пакы да видимъ Ар 82.9 καὶ τοῦτο πάλιν ἴδωμεν.

в) С главна част във 2 л. мн. ч.: приимѣте се и раздѣлите себѣ Лук. 22:17 Мар Зогр λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς; не творите домоу отьца моего домоу коупльнааго Йоан. 2:16 Мар Зогр Асем μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου; нничьсоже не вьземлѣте на пѫть Лук. 9:3 Мар Зогр Асем Сав μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν; не прѣстѫпаите закона Син 74.5 μὴ παρανομεῖτε; прѣстанѣте размѣшанѫште непримѣснмаа Ар 80.8—9 παύσασθε συμφύροντες τὰ ἄμικτα.

1.3. С характерното обособяване на действието като главен обект на съобщението, без да се набляга на действуващото лице, определено-личните изречения са застъпени широко в различни по жанр старобългарски паметници, особено в диалогичната реч и полемичното по тон слово (Ар) на Константин Преславски. В системата на глаголните едносъставни изречения те заемат особено място — на границата с двусъставните изречения. Тези си структурни белези те запазват в развоя на езика до днес. Както по структурната схема на предикативната им основа, така и по граматичното оформяне на главната част е налице пълно съответствие между гръцкия оригинал и старобългарския превод. В единични случаи се отбелязва предпочитане на едносъставното определено-лично изречение вместо гръцкото двусъставно. Например: и вьзвѣштѫ о тебѣ къ цѣсарю Супр 100.14—15 καὶ ἐγὼ ἀναφέρω περὶ σοῦ; нхъ дѣльма сваштаѭ себе Ар 194.6 καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν.

2.0. *Неопределено-лични* са едносъставните изречения с главна част глаголна форма в 3 л. ед., мн. и дв. ч. и граматически неопределен субект на действието или състоянието, който синтактично остава неизразен, т. е. „подлогът е представен от нулева синтаксема със значение на неопределено лице“[8]. И тук съществено за изказването е обособяването на действието като даденост, а не посочването на неговия конкретен и реален вършител.

2.1. Неопределено-личните изречения, както с главна част в 3 л. ед. ч., така и в мн. ч. и дв. ч., намират разпространение във всички старобългарски паметници, особено в текстовете с повествователен характер, в житията от Супрасълския сборник и в Словото на Константин Преславски. Застъпени са при всички модални типове изречения. Мотивите за субектната неопределеност на действието са синтактично и семантично обусловени.

2.1.1. Най-често подлогът в неопределено-личните изречения се отстранява, ако е известен вече от ситуацията и предходния контекст или ако е всеобщо известен. Например:

а) С главна част в 3 л. ед. ч.: сътвори дрьжавѫ мышьцею своею растачи гръдьнѫ мысльнѫ сръдца нхъ Лук. 1:51 Мар Зогр ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν; и нде пакъı на онъ полъ норъдана Йоан. 10:40 Мар Зогр ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου; и ина многа знаменнıа творѣаше Супр 18.26—27 πολλὰ σημεῖα ἐποίει; боѩше бо са тѣхъ мѣстъ Супр 46.15 ἐφοβεῖτο γὰρ τοὺς τόπους ἐκείνους; плѣщтема своима осѣнитъ тѩ Син 90.4 ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει σοι; ї въ разоумѣхъ рѫкѫ своею наставілъ ѩ естъ Син 77.72 ἐν ταῖς συνέσεσι τῶν χειρῶν αὐτοῦ ὡδήγησεν αὐτούς; мъ-

[8] Сятковский, С. И. Неопределенно-личные предложения в современных славянских языках. — Славянская филология. V. М., 1963, с. 272.

ножищемъ избави ѧ Син 105.43 πλεονάκις ἐρρύσατο αὐτούς; нѣсть отъ отца Ар 44.18 οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός; бѣгаетъ же аріанъскаа хоулениѧ Ар 82.7—8 φεύγει μὲν τὰς τῶν Ἀρειανῶν βλασφημίας; насъ дѣльма сѫгда и славѫ просятъ Ар 202.7 δὶ ἡμᾶς ἄρα καὶ δόξαν ἤτει; Іакова же възлюбилъ есть Ар 216.17 τὸν μὲν Ἰακὼβ ἠγάπησε; бывъшее порѫченіе имъ на ны іавлѧеть Ар 248.1—2 τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἐγγύην τὴν παρ' αὐτοῦ γενομένην σημαίνει.

б) С главна част в 3 л. мн. и дв. ч.: въспрѣмѫтъ мъздѫ своѭ Мат. 6:2 Мар Зогр Асем Сав ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν; и не прикоснѫшѧ сѧ ею никакоже Супр 183.25—26 οὐκ ἐλυμήναντο αὐτοὺς καθόλον; и паче познанн быша отъ него Супр 55.1 πάνυ ἐγνώσθησαν ὑπ' αὐτοῦ; сьнидоша въ камѣнѫѭ тѫ распадѫѭ Супр 36.7—8 κατήρχοντο ἐν τῷ πετρώδει ἐκείνῳ χάσματι; и плачѫаѫхѫ сѧ тѫжаште отъ болѣзни палени̑ѧ Супр 39.14—15 ἔκλαιον ὀδυνώμενοι ἐκ τοῦ πόνου τοῦ φλογισμοῦ; и сиде творѣаѫхѫ до сед'мн дьнї и ноштнї Супр 15.1—2 гр. 'и седяха около тях' περιεκάθισαν αὐτοῖς. . . ἑπτὰ ἡμέρας καὶ ἑπτὰ νύκτας; и ба̄ чл҃цѣхъ прилагаѭть Ар 98.4 τὸν θεὸν ἀνθρώποις ἀπεικάζουσι; и въ сего въпезаапѫ лишени быша Ар 40.25 πάντων ἀθρόως ἀφῃρέθησαν.

Независимо че субектът на действието в посочените по-горе примери обикновено е известен от обстановката и може синтактично да се посочи, всяко вместване на подлог (изразен с помощта на местоимение или име) снема неопределеността на действието и променя структурно-семантичната и комуникативна същност на изречението. Срв. домь его на цр҃ькъве отълѫчиша Супр 52.7—8 и жателѣне же домь его на цр҃ькъве отълѫчиша.

2.1.2. В други случаи при разясняване на дадено съобщение не е необходимо конкретното назоваване на действуващото лице или пък като субект се посочва някаква неопределена група от хора. Нерядко е допустимо предположението, че неопределеното лице, извършващо действието, са въобще всички хора без изключение. Главната изреченска част в тези случаи по-често е в 3 л. мн. ч. Например:

І блажнѣхѫ сѧ о немь Мат. 13:57 Мар Зогр ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ; и любъı створишѧ въ начинанихъ своихъ Син 105.39 καὶ ἐμιάνθη ἐν τοῖς ἔργοις αὐτῶν; и съмѣсишѧ сѧ съ ꙗзъıкъı Син 105.35 καὶ ἐμίγησαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν; пръвѣе да почтѫть ѭ Ар 44.14 πρῶτον ἀναγνώτωσαν αὐτήν; и въ правдѣ твоеи възнесѫт сѧ Ар 174.20—21 καὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ὑφωθήσονται; мене оставишѧ Ар 84.2 ἐμὲ ἐγκατέλιπον.

2.1.3. Субектна неопределеност се отбелязва и когато главното внимание на повествованието е насочено към действия с общовалиден характер или с по-широк обхват и разпространение. Семантичната обобщеност може да бъде подчертана и от формата на сегашно гномическо време за действия, които имат значение на непрекъснато реализиране, на постоянно протичане. Например: не отъ трънъ бо чешѫтъ смокъвн ни отъ кѫпинъı гроздà обемлѭтъ Лук. 6:44 Мар Зогр οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν; и събирѫѭтъ ѭ и въ огнь вълагаѭтъ Йоан. 15:6 Мар Зогр Асем Сав καὶ συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν; вонъ исъıплѭтъ ѭ Лук. 14:35 Мар ἔξω βάλλουσίν αὐτό; въсѣкомоу имѫшюмоу дадатъ Лук. 19:26 Мар Зогр Асем, гр. футур пасив 3 л. ед. ч. παντὶ τῷ

ἔχοντι δοθήσεται; вино ново въ мѣхъı новъı въıлеıютъ Мат. 9:17 Мар βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς; ни въıлеıютъ вина нова въ мѣхъı ветъхъı Мат. 9:17 Мар οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον ἐν ἀσκοὺς παλαιούς; тоиѫ бо мѣроѫ еиѫже мѣрите възмѣратъ вамъ Лук. 6:38 Зогр (Мар — възмѣрнтъ са), гр. 3 ед. ч. футур пасив ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

2.1.4. Неопределено-лични изречения се употребяват и когато субектът на мисълта е обществен, социален или идеен (у Константин Преславски) антипод на говорещото лице. Например: сн въсѣ сътворатъ вамъ за нма мое Йоан. 15:21 Мар Асем Сав (Зогр — творатъ) ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς; і оумратвлтъ отъ васъ Лук. 21:16 Мар Зогр Асем Сав καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν; отъ съньмништъ нждєнѫтъ въı Йоан. 16:2 Мар Зогр ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς; і прнпѣса главѫ его на мисѣ Мат. 14:11 Мар Зогр, гр. аор. пасив ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι; потъкѫ са о накованѣ непобѣдимѣмъ Клоц 12в23—24 προσέκρουσαν τῷ ἀηττήτῳ ἄκμονι; прігвоздишѧ ноузѣ мои и рѫцѣ мои Син 21.18 ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας; рааздѣлишѧ себѣ ризѫ моюѫ Син 21.19 διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς.

Във връзка със съдържанието на трактата на Атанасий Александрийски, насочен срещу Арий, в Ар се отбелязват и примери с главна част в ед. ч.: како о дховѣ прѣмъ съмыслнть Ар 40.17—18 πῶς περὶ τοῦ Πνεύματος ὀρθὰ φρονήσει; срв. и такожде прельстнлъ ес еѫ Ар 40.10 οὕτω τὴν Εὔαν ἠπάτησεν; такожде и дрѫгыѧ ересн прѣльстнлъ есть Ар 40.41 οὕτω καὶ τὰς ἄλλας αἱρέσεις ἔπλασε. По-голямата част от примерите и тук са с главна част в 3 л. мн. ч.: да навыкнѫтъ отъ кннгъ Ар 40.7—8 μαθέτωσαν ἀπὸ τῶν Γραφῶν; и на ма помыслнша зло Ар 36.19—20 εἰς ἐμὲ ἐλογίσαντο πονηρά; отъвръгѫтъ са съ нимн закона и прок Ар 40.6 ἀρνήσονται σὺν αὐτοῖς τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας; нзмѣнлѭтъ божіндаго образа въ подобнн образа тлѣнънѣхъ человѣкъ Ар 98.5—6 ἀλλάσσουσι τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν. . .; вс̑е бо размѣшлѭтъ и матоутъ Ар 128.8—9 πάντα γὰρ φυρῶσι καὶ κυκῶσιν и др.

2.1.5. Действуващото лице не се определя при изтъкване на някаква дейност, насочена към обект, със значение за засягане на лице и предмет или отношение към тях; за изтъкване на някакво положение или поставяне в определено положение. Нерядко подчертаването на дадена поредица от действия засилва субективното им осмисляне, а цялата съобщавана информация се откроява с подчертаната си експресивност. Примери:

а) С главна част в 3 л. ед. ч.: напасть бо ми створі · велыѫ тъштетѫ ми сътворі. много мн нзглагола · до главъı ми зъло съдѣа Клоц 8в38—9а1 ἐπηρέασέ μοι. . . τὰ μέγιστα ἐπλεονέκτησε, μυρία ἠδίκησέ μοι; пакость бо мн рече сътворн велнкѫ. н зѣло ма прѣзнокѹрн Супр 422.12—13 ἐπηρέασέ με γὰρ φησί, καὶ τὰ μέγιστα μὲ ἐπλεονέκτησε; видѣ небесъска' чюдеса · позна истинѫ · прнвѣже къ влаадъıцѣ · прнчте са съ мѫченнкъı Супр 94.1—3 εἶδε τὰ οὐράνια θαύματα, ἐπέγνω τὴν ἀλήθειαν, προσέφυγε τῷ δεσπότῃ, συνηριθμήθη τοῖς μάρτυσι.

б) С главна част в 3 л. мн. ч.: і поⷢгаіѫтъ сѧ емоу · і оуτепѫтъ і. і оплюѫтъ і · і оубьѫтъ і · і τретиі дьнь въскрѣснетъ Марк. 10:34 Зогр Асем καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ, καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν, καὶ ἐμπτύσουσιν αυτῷ, καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται; і осѫдѧтъ і на съмрѣтъ · і прѣдадѧтъ і ѩзⷭмъ Марк. 10:33 Мар Зогр Асем Сав κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν; на земи подвигошѧ сѧ · стоудень сътрѣпѣшѧ · огню прѣданн бѣшѧ Супр 94.16—17 ἐπὶ τῆς γῆς ἠγωνίσαντο, τῷ ἀέρι ἐνεκαρτέρησαν, τῷ πυρὶ παρεδόθησαν; оустръмишѧ сѧ и съкроушишѧ коумиρѧ · и кр'стишѧ сѧ Супр 35.16—18 ὥρμησαν καὶ συνέτριψαν τὸ ξόανον καὶ ἐβαπτίσθησαν.

С разнообразните смислови отсенки и допълнителни модални признаци, които носят, неопределено-личните изречения са едно от обикнатите стилистични средства на старобългарския синтаксис.

2.2. Според строежа и формалното изразяване на главната изреченска част се различават три структурни типа неопределено-лични изречения.

2.2.1. С *лична глаголна форма*, застъпена от всички времена на изявително наклонение, но също така и от повелително и условно наклонение, деятелен и страдателен залог, и от всички модални типове изречения.

а) С главна част в 3 л. ед. ч.: кѫгда же ли посмѣѥтъ сѧ Супр 447.17—18 гр. fut. med. πότε δὲ καταγελάσεται; и авн сѧ въсѣмъ Супр 36.20 καὶ ἐφάνη τοῖς πᾶσιν; їзбавілъ є дшⷢ моⷢ отъ ада прѣнсподьнѣго Син 85.13 ἐρρύσω τὴν ψυχήν μου ἐξ ᾅδου κατωτάτου; и да въкоусн̑ бра̑шⷢ въ τретьн ча̑ Евх 47в9—10 гр. ø; и нинѣсоже ваште къ тронцѣ прилагаѥть Ар 82.3—4 οὔτε πλέον τι τῇ Τριάδι προστίθησιν; съмѣрилъ сѧ ѥсть до съмерти Ар 184.6 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν μέχρι θανάτου; дроугаѧ же имьже рече Ар 44.7 τὰ δ'ἄλλα οἷς εἶπεν.

б) С главна част в 3 л. мн. и дв. ч.: раздѣлишѧ себѣ ризы моⷢ Йоан. 19:24 Мар Зогр διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς; одѣни бѣшѧ свѣтлоⷢ одеждеⷢ Супр 271.11—12 гр. aor. med. τὴν στολὴν τοῦ φωτὸς ἐνεδύσαντο; да прииметъ доушⷢ раба твоего Супр 254.16—17 ὑποδεξάσθωσαν τὸ πνεῦμα τοῦ δούλου σου; въ тои жизни прѣбыста Супр 26.3, гр. 3 мн. ч. τὸν αὐτῶν ἐκαρτήρεσαν βίον; привождаахⷢ же и бѣсѧштаа сѧ къ немоу Супр 18.25—26 ἤνεγκαν δὲ καὶ δαιμονιζομένους; и въигнани бⷢдⷢтъ из домовъ своихъ Син 108.10 ἐκβληθήτωσαν ἐκ τῶν οἰκοπέδων αὐτῶν; да бⷢдⷢтъ прѣдъ гмъ вънⷢ Син 108.15 гр. imper. pass. γενηθήτωσαν ἐναντι κυρίου διὰ παντός; да не непьштоуⷢтъ бо Ар 24.2—3 μὴ γὰρ προφαζέσθωσαν; пакы бо въ прьвыихъ въпадошѧ сѧ Ар 106.4—5 πάλιν γὰρ εἰς ταὐτὸν τοῖς προτέροις περιπεπτώκασι.

2.2.2. С *лична глаголна форма и инфинитив*. Основните значения на главната част са разпределени между нейните два компонента. Независимият признак се изразява от инфинитива, а отнасянето на действието към субекта и момента на речта — от спомагателния глаголен компонент в трето лице (без граматични ограничения в оформянето му).

а) С главна част в 3 л. ед. ч.: тогда начатъ ротити сѧ Мат. 26:74 Мар Зогр Асем Сав τότε ἤρξατο καταθεματίζειν; ѥда въ расѣяние еллиньско хоштетъ ити Йоан. 7.35 Мар μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει

πορεύεσθαι; н вина и снкера не имать пити Лук. 1:15 Мар, гр. аорист конюнктив καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ; не имать ли прити въ праздьникъ Йоан. 11:56 Мар Зогр, гр. аор. конюнктив οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν; не о себѣ бо глати имать Йоан. 16:13 Мар Зогр Асем Сав, гр. футур οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ; отъ вины же тоа нощьнимъ бѣаше прочее жити въ ма(на)стыри свонемъ Супр 548.30—549.1 гр. ø; не рачи послоушати его Супр 170.11 гр. само личен гл. οὐκ ἠνέσχετο αὐτοῦ.

б) С главна част в 3 л. мн. ч.: не могѫ зазьрѣти глѣ его прѣдъ лицѣмьи Лук. 20:26 Мар (Зогр — могоша) οὐκ ἴσχυσαν ἐπιλαβέσθαι αὐτοῦ ῥήματος ἐναντίον τοῦ λαοῦ; не съмѣяхѫ его въпрашати Лук. 20:40 Мар (Зогр — съмѣахѫ) οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτόν; і не възмогѫ отъвѣштати емоу къ семоу Лук. 14.6 Мар Зогр Асем Сав οὐκ ἴσχυσαν ἀντα ποκριθῆναι πρὸς ταῦτα; не тръкоуѭтъ отнти Мат. 14.16 Мар Зогр Асем, гр. предик. име вм. личен гл. οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν; васъ бо могѫтъ прѣльстити Супр 127.14—15 ὑμᾶς γὰρ δύνανται πλανᾶν; и начаста оувѣштавати а Супр 255.28 ἤρξαντο παραμυθεῖσθαι αὐτούς; ноудать са пакы глаголати Ар 234.3 βιάζωνται πάλιν λέγειν; сице о немъ съмѣѭтъ вѣштати Ар 148.12 τοιαῦτα περὶ αὐτοῦ φθέγγεσθαι τολμῶσι.

2.2.3. *Копулно-именни.* Главният член има аналитична структура — признакът се изразява от именния компонент, а граматичните категории време и отнесеност към субекта се представят от глагола-копула, застъпен от всички темпорални и модални форми. Този структурен подтип не е много продуктивен, тъй като даден признак обикновено е присъщ на определен, конкретен предмет, поради което съотнасянето му към неопределения субект в разглежданите изречения противоречи на характера на признака като такъв. Конструктивно обаче копулно-именните неопределено-лични изречения са застъпени във всички старобългарски паметници и в Ар.

а) С главна част в 3 л. ед. ч.: бѫдеть бо вели прѣдъ бмь Лук. 1:15 Мар Зогр Асем ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον κυρίου; і прѣвѣываашє нѣмъ Лук. 1:22 Мар Зогр Асем καὶ διέμενεν κωφός; обрѣте са имѫштиѥ въ чрѣвѣ Мат. 1:18 Мар Асем Сав εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα; і тако не ві лоучии вылъ Клоц 5а35—36 οὐδὲ οὕτως ἔμεινεν ἔσεσθαι βελτίων; прѣвѣываашє бе стоуда тлъкѫштн Супр 515.11—12 ἔμενεν ἀναιδῶς κρούουσα; и бысть послоушливъ до съмрьти Супр 480.7 γέγονε ὑπήκοος μέχρι θανάτου; не бо бѣаше томоу непричастьникъ Супр 60.21—22 οὐδὲ γὰρ τούτου ἄμοιρος ὁ γενναῖος ὑπῆρχεν; естъ бо дрѣзъ и бесрама Евх 88а13—14 гр. ø; бысть порочьникъ Ар 248.1 γέγονεν ἔγγυος; тьгда бо бысть помоштьникъ и домъ прибѣжишта Ар 258.10—11 τότε γὰρ γέγονε βοηθὸς καὶ οἶκος . . .; нѣсть свои на прнсни отьча естьства Ар 44.19—20 οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός.

б) С главна част в 3 л. мн. и дв. ч.: і комоу сѫтъ подобьни Лук. 7.31 Мар Зогр τίνι εἰσὶν ὅμοιοι; бѣста бо рыбаря Мат. 4:18 Мар Зогр Асем Сав, Марк. 1:16 Мар Зогр ἦσαν γὰρ ἁλεῖς; вьнѫтрь же сѫтъ вльци Хъштьници Мат. 7:15 Мар Зогр Асем ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες; пнтаемн сѫтъ и кротьци Супр 223.14—15 гр. лична констр. ἥμερα τὰ ζῷα τυγχά-

νουσιν; пръвъıвааχѫ кѣште слѣпи Супр 3.15—16, гр. лична констр.; пръвъıша же въ тѫ нощь весеıаште сѧ Супр 75.29—30 διῆγον δὲ καὶ τὴν νύκτα ἐκείνην ἀγαλλιώμενοι; въ нинеуи изверъжени въıша въıли Супр 401·10—11, гр. имперфект пасив ἐν Νινευῒ ἐξερρίπτοντο; окаıанни сѫть Ар 36.17—18 δείλαιοί εἰσιν; и тынѣ. . . якоже въ т'мѣ ходаште сѫть Ар 42.2—3 καὶ νῦν. . . ὡς ἐν σκότῳ περιπατοῦντές εἰσι.

2.3. Както се вижда от приведените примери, неопределено-личните изречения обикновено се разширяват свободно с второстепенни части в зависимост от съчетаемостта на самия глагол — конститутивен център на изречението. Те участвуват в изразяване на неговите основни граматични значения както косвено — съдействуват за подчертаване на субектната неопределеност, така и непосредствено — с конкретното си значение коригират или изтъкват едно от общите синтактични значения. С ограничаване на съчетаемостта на глаголната част и особено при свеждане на изречението до неговия структурен минимум неопределено-личното значение се засилва. Срв.: пръвъзнесıъ есть и дарованъ Ар 182.14 ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίστο; къгда въскр'снетъ къгда възидетъ Супр 470.22—23 гръцки аорист конюнктив: πότε ἀναστῇ, πότε ἀνέλθῃ. Така че второстепенните части участвуват в изразяване на граматичните значения на неопределено-личните изречения, чийто конструктивен център остава формата на главната част.

Ходова (Цит. съч., с. 264) специално отбелязва една формална разновидност на този тип изречения — формата пишетъ γέγραπται в Мат. 4:4, 6, 10 Зогр, в Син 39.8: въ съвентъцѣ кънн(жь)нѣемъ пишетъ. Тя се явява и у Константин Преславски: въ епистолнн же пишеть Ар 180.15 ἐν δὲ τῇ Ἐπιστολῇ γράφει. В съответните паралелни места от другите евангелски текстове се наблюдават безлични страдателни конструкции: писано естъ. Данните от развоя на конструкциите с личната форма пишетъ в славянските езици[9] дават основание за предположението, че вероятно тя е била характерна за разговорния език или за устната разновидност на книжовния език.

Старобългарските неопределено-лични изречения предават както гръцки неопределено-лични изречения със същата структура и граматично оформяне, така и безлични страдателни конструкции, в които семантичната роля 'деятел' изобщо не е изразена. Липсва ясно проявена мотивираност за предпочитането на деятелна или страдателна конструкция при старобългарския превод.

3.0. *Обобщено-лични изречения.* В книжовния старобългарски език се отбелязва наличието и на едносъставни изречения с главна част — глаголна форма във 2 л. ед. ч., която има обобщено значение за всички синтактични лица и форми и може да бъде съотнесена по принцип с какъвто и да е вършител на действието — някакво лице или обобщено схващана група лица. Глаголната форма в този случай не указва определен субект на действието във 2 л. ед. ч., както например в определено-личното изречение: пръпоѣсалъ мѩ еси весеıъемъ Син 29.12. Напротив, тя е употребена не поради това, че адресатът на изказването се схваща като вършител на действието, а просто като средство, осъществяващо чрез изказването контакта между говорещия и адресата. Действието се абстрахира от непосредствената си темпорална конкретност и придобива характер на общовалидност. Обобщено-лични могат да бъдат всички модални видове изречения — съобщителни, подбудителни, въпросителни.

[9] Срв. Сятковский, С. И. Цит. съч., с. 275; Decaux, É. Au sujet de *pisze* 'il est écrit'. — Rocznik slawistyczny, 26, 1966, No 1, 95—99.

3.1. Обобщено-личното значение на конститутивната глаголна част е свързано с темпорална ограниченост. Отбелязани са старобългарски примери в бъдеще време (сегашно време при глаголи от свършен вид) със значение за установена истина, житейска максима. Например: съ прѣподобѣномь прѣподобенъ бѫдеши · н съ можемъ неповиньномь неповинъ бѫдеши Син 17.26 μετὰ ὁσίου ὁσιωθήσῃ καὶ μετὰ ἀνδρὸς ἀθῴου ἀθῷος ἔσῃ: съ изврѣнномъ извръненъ бѫдеши н съ строптивомъ развратишн сѧ Син 17.27 μετὰ ἐκλεκτοῦ ἐκλεκτὸς ἔσῃ καὶ μετὰ στρεβλοῦ διαστρέψεις.

Често главната глаголна част е изразена от второлични форми на глаголи от свършен вид в сегашно време, изявително наклонение за предаване на гръцкия futur pro imperativo. Този тип обобщено-лични изречения съдържат призиви, забрани, наставления, поучения или съвети, които се отнасят до всички лица въобще или до множество обобщени лица. Характеризират се със специфична модална оцветеност на задължителност. Например: възлюбиши искрьнѣго своего і възненавидиши врага своего Мат. 5:43 Мар, подобно Зогр Сав ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου; гн̄ бог̄ твоемоу поклонишн сѧ і томоу единомоу послоужишн Лук. 4:8 Мар, Мат. 4:10 Мар Зогр Асем Сав προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις; възлюбиши га̄ ба̄ твоего отъ вьсего сръдца твоего. . . Лук. 10:27 Мар Зогр Асем Сав, подобно Мат. 22:37 Мар Асем, Марк. 12.30 Мар Зогр Асем ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου; възлюбиши искрѣнѣго твоего ѣко самъ сѧ Мат. 22:39 Мар (Зогр^{б} Асем — своего), подобно Мат. 19:19 Мар Зогр^{б} Асем Сав, Марк. 12:31 Мар Зогр Асем, Лук. 10.27 Мар Зогр ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Отрицателната форма на този семантичен подтип се отличава с по-силна категоричност от изреченията с императив. Изразява невъзможност, нецелесъобразност, с оттенък на предпазване, насочени към обобщен адресат. Предава гръцкия futur pro imperativo или conjunctivus aoristi след οὐ μή: не искоусиши га̄ ба̄ своего Мат. 4÷7 Мар Зогр Асем Сав οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου; не оубиеши · не прѣлюбы сътвориши · не оукрадеши · не лъжесъвѣдѣтель бѫдеши Мат. 19:18 Мар Зогр^{б} Асем οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις; не въ лъжѫ кльнеши сѧ Мат. 5.33 Мар Зогр οὐκ ἐπιορκήσεις; не оубиеши Мат. 5:21 Мар Зогр οὐ φονεύσεις; не изиденеши отъ тѫдѣ Мат. 5:26 Мар Зогр οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν; пѣсни гнѣ не поеши на земи тоужди Клоц 7в2—3 τὴν ᾠδὴν Κυρίου οὐκ ᾄδεις ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας. В един пример е отбелязан и отрицателен императив, който предава гръцки conjunctivus aoristi за изразяване на отрицателно изказване по отношение на предстоящо действие: не сѧди на прѣдьнимь мѣстѣ еда къто чьстьнѣи тебе бѫдетъ зъванъıхъ Лук. 14:8 Мар Зогр Асем Сав μὴ κατακληθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ.

3.2. Обобщена забрана с оттенък на задължителност се изразява и от инфинитив във вторична функция на императив (за предаване на гръцкия infinitivus pro imperativo) с факултативно допълнение в дателен падеж за означаване на обобщения адресат. Например: не клѧти сѧ вамъ · не клѧти сѧ отъньдь небомь Мат. 5:34 Зогр Мар μὴ ὀμόσαι ὅλως μήτε ἐν τῷ οὐ-

ρανῷ; не противити сѧ злоу Мат. 5:39 Мар Зогр μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ.

3.3. Със своето общо граматическо значение — изразяване на извънвременен, независим признак (действие), приписван на обобщен адресат, както и със специфичната си модална оцветеност обобщено-личните изречения са обособено стилистично изразно средство в старобългарската книжовна практика, запазено и доразвито в по-нататъшната история на българския език

РИТМИЧНИ СТРУКТУРИ В СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПАМЕТНИЦИ

Красимира Костова (България)

Сравнителното изучаване на гръцкия евангелски текст и старобългарския превод на евангелския текст доказва убедително съществуването на ритмични структури в него. Ритъмът е една неотменна характеристика на гръцкия и на старобългарския евангелски текст. Неговото проявление като форма на съществуване на текста[1] се определя от наличието на повтарящи се акцентни групи, които образуват разнообразни акцентни модели. Когато броят на ударенията в акцентните групи е равен на броя на думите в колоните, е налице т. нар. изоколна структура в текста, която според определението на проф. Р. Пикио за „изокол" представя „специфичен вид ритмично-синтактична славянска структура, която . . . е характеризирана от серия синтактични сегменти („duo vel plura membra"), ритмично маркирани от еднакъв брой акценти . . . функцията на всяка акцентирана единица може да бъде отъждествена с една „дума" (verbum). Ако приложим понятието verbum към лексикалните единици, съдържащи освен акцентираните думи също проклитиките и енклитиките, свързани с тях, нашите „изоколни структури" ще се окажат основани върху повторение на „еднакъв брой думи" (paribus . . . verbis)."[2] Същевременно е необходимо да се направи уточняване — всички думи — verbum = ритмична единица, са носители на логическо ударение; в някои случаи пълнозначни думи могат да изпълняват функция на проклитика или енклитика, когато не носят логическо ударение в текста, а думи, които във всекидневната реч имат характер на проклитика или енклитика, могат да бъдат натоварени със смислов акцент, който придобива и ритмообразуваща функция. В този случай няколко думи могат да се обединят около една дума, носеща смисловия център, и цялата съвкупност от думи с един смислов център образува една ритмична единица или според определението на А. Антипова — една „ритмична група", това особено важи за спомагателните думи: „Вспомогательные слова примыкают к тем знаменательным словам, с которыми связаны по смыслу. В медленном темпе особенно ярко проявляется семантическая тенденция . . . Ритмическая группа легко вычленяется как лингвистическая единица, в основном, благодаря выделенности ударных слогов."[3] Съвкупността от акценти — силни смислови центрове, образува ритмичната изоколна серия, т. е.

[1] Антипова, А. М. Ритмическая система английской речи. М., 1984, с. 5.

[2] Пикио, Р. Върху изоколните структури в средновековната славянска проза. — Литературна мисъл, 14, 1980, № 3, с. 77.

[3] Антипова, А. М. Цит. съч., с. 26.

отделните кола (или колони) на текста. Ритмообразуващи са ударенията и техният брой, броят на неударените срички между тях е без значение. В процеса на произнасянето (декламацията) наличието на една или няколко неударени срички или липсата на неударени срички не играе роля в образуването и възприемането на ритъма; разстоянията от един смислов център до друг се уеднаквяват от възприемащото съзнание, при което съизмеримата периодичност на акцентните групи, т. е. ритъмът, се образува от логическите смислови ударения. Това определение по своята същност се доближава до определението на В. Жирмунски за чисто тоническото стихосложение: „Чистый тонический стих основан на счете ударных слогов; число неударных между ударениями является величиной переменной. Общая формула такого стиха: x–x–x–x..., где x=0, 1, 2, 3...; мы различаем, соответственно, стих двухударный, трехударный, четырехударный и т. п. Композиционное упорядочение такого стиха ограничивается возвращением сильного слога после более или менее обширной группы слабых; ритмическое внимание направлено на уловление сильных слогов, возвращающихся в конце неопределенной по слоговому составу группы. Вот почему чисто тоническое стихосложение всего легче осуществляется в языках с отчетливым динамическим ударением, т. е. с резким контрастом между ударным и неударными слогами."[4] Чисто тоническо стихосложение се наблюдава в старонемската и староанглийската поезия[5].

Например в откъса от Йоан, гл. III, ст. 5—8 основната акцентна група се състои от 4 ударения, образува се проста 4-акцентна изоколна серия, която на места се раздвижва с 5-акцентни колони:

Гръцки текст по Нестле, 1957, Йоан, III, ст. 5—8

4 5 ἀμὴν / ἀμὴν / λέγω / σοι,
5 ἐὰν / μή τις / γεννηθῇ / ἐξ ὕδατος / καὶ πνεύματος,
4 οὐ δύναται / εἰσελθεῖν / εἰς τὴν βασιλείαν / τοῦ θεοῦ.
4 6 τὸ γεγεννημένον / ἐκ τῆς σαρκός / σάρξ / ἐστιν,
4 καὶ τὸ γεγεννημένον / ἐκ τοῦ πνεύματος / πνεῦμά / ἐστιν.
4 7 μὴ θαυμάσῃς / ὅτι / εἶπόν / σοι·
4 δεῖ / ὑμᾶς / γεννηθῆναι / ἄνωθεν.
4 8 τὸ πνεῦμα / ὅπου / θέλει / πνεῖ,
4 καὶ τὴν φωνὴν / αὐτοῦ / ἀκούεις / ἀλλ οὐκ οἶδας
4 πόθεν / ἔρχεται / καὶ ποῦ / ὑπάγει·
5 οὕτως / ἐστὶν / πᾶς / ὁ γεγεννημένος / ἐκ τοῦ πνεύματος.

Йоан, III, ст. 5—8, Асеманиево изборно евангелие

4 5 Ами/Аминъ/глѧ/тебѣ.
5 Аще/кто/не родитъ сѧ/водоѭ/и дхмъ.
4 не можетъ/вънити/въ цр҃ство/бжіе.
4 6 Рожденое/о плъти/плът/ес(т)ъ.
4 и рожденое/о дха/дхъ/есть.
4 7 Не діви сѧ/вко/рѣхъ/ти.
4 подобаетъ/вамъ/родіти сѧ/съ въше.
4 8 дхъ/иждеже/хощетъ/дъишетъ.

[4] Жирмунский, В. Теория стиха. Л., 1975, с. 163.
[5] Пак там, с. 173, 184.

4 и гласъ/его/сазнишн./нъ не вѣси.

4 о кждѣ/пріходитъ/и камо/иде:

5 тако/естъ/всѣко/рожденое/о дха.

Стремежът към раздвижване на иначе монотонната проста изоколна серия с колони с различен брой ударения е често явление в евангелския текст. Той се обяснява като всеобща тенденция в поетическото изкуство изобщо. В своята статия „Ретроспективный обзор работ по теории стиха" големият славист Р. Якобсон пише: „в поэзии, как и в других «видах искусства, которые основаны на протяженности не в пространстве, а во времени, особую конструктивную роль играет последовательность интервалов, пусть даже самая несложная». Красота такой последовательности строится на соотношении ее частей, то есть на взаимозависимости инвариантности и варьирования; «таким образом, ритм — это сходство, измеряемое различием», и как только «в ритме достигается регулярность», и «ритм, наконец, становится прекрасным», пытливый поэт старается «найти в нем неравномерность»."[6] Търсенето на „неравномерност", „излъгването на очакването" за „регулярност" в повторението, „неравномерното редуване на низходящи и възходящи стъпки на постъпателното движение" спомагат за усъвършенстваване и усложняване на ритъма. Това явление в гръцките и старобългарските изоколни структури се доближава до определението на Ив. Попиванов за чисто тоническо стихосложение: „При това стихосложение отделните стихове имат еднакъв или приблизително еднакъв брой ударения. Образуват се изразни цялости с общ интонационен тласък, разделени от вътрешностихови паузи."[7]

В гръцкия и в старобългарския евангелски текст се срещат според терминологията на проф. Р. Пикио[8] прости ритмични модели, редуващи се серии, серии в рамка и прочие. Например следният откъс от Матей, гл. VIII, ст. 19—20 представя проста изоколна серия:

Гръцки текст, Mt, VIII, ст. 19—20

3 Καὶ προσελθὼν / εἷς / γραμματεὺς
2 εἶπεν / αὐτῷ·
3 διδάσκαλε, / ἀκολουθήσω / σοι
3 ὅπου / ἐὰν / ἀπέρχῃ.
3 καὶ λέγει / αὐτῷ / ὁ Ἰησοῦς·
3 αἱ ἀλώπεκες / φωλεοὺς / ἔχουσιν
3 καὶ τὰ πετεινὰ / τοῦ οὐρανοῦ / κατασκηνώσεις,
3 ὁ δὲ υἱὸς / τοῦ ἀνθρώπου / οὐκ ἔχει
3 ποῦ / τὴν κεφαλὴν / κλίνῃ.

Mt, VIII, ст. 19—20 Асеманиево изборно евангелие

3 и пристѫпль/единъ/отъ кънижьникъ
2 рече/емоу.
3 оучителю/иджи/по тебѣ
3 вможе/коліждо/идеши.
3 и гла/емоу/нсъ.

---

[6] Якобсон, Р. Избранные работы. М., 1985, с. 247.
[7] Попиванов, И. Въпроси на литературната теория. С., 1973, с. 145.
[8] Пикио, Р. Цит. съч.

3 АНСІ/ѢЗВІНЪІ/НМѫТЪ.

3 Н ПѢТНЦѦ/НЕСЬНЪНѪ/ГНѢЗДА.

3 А СНЪ/ѴЛѴЪ/НЄ НМАТѢ

3 КЬДЄ/ГЛАВЪН/ПѺДѢКЛѲННТН.

В следващия откъс се започва с проста изоколна серия 4—4—4, преминава се към раздвижена редуваща се изоколна серия 2—3—2—3, следва отново проста серия 4—4—4, като обединяването на трите серии образува серия в рамка 4—4—4/2—3—2—3/4—4—4.

Гръцки текст, Йоан, гл. XV, ст. 1—4

4 1 Ἐγώ / εἰμι / ἡ ἄμπελος / ἡ ἀληθινή,
4 καὶ ὁ πατήρ / μου / ὁ γεωργός / ἐστιν.
4 2 πᾶν / κλῆμα / [ἐν ἐμοὶ] μὴ φέρον / καρπόν,
2 αἴρει / αὐτό,
3 καὶ πᾶν / τὸ καρπὸν / φέρον,
2 καθαίρει / αὐτὸ
3 ἵνα καρπὸν / πλείονα / φέρῃ.
4 3 ἤδη / ὑμεῖς / καθαροί / ἐστε
4 διὰ τὸν λόγον / ὃν / λελάληκα / ὑμῖν·
4 4 μείνατε / ἐν ἐμοί, / κἀγώ / ἐν ὑμῖν·

Йоан, XV, ст. 1—4, Маршинско евангелие

4 1 АЗЪ/ЄСМЪ/ЛОЗА/НСТННЪНАѢ.

4 І ѲТЦЪ/МОН/ДѢЛАТЄЛЬ/ЄСТЪ.

4 2 ВЬСѢКѫ/ѳАЗГѫ/НЄ ТВѳѳАШТѫѢѫ/ПЛОДА.

2 ІЗЪМЄТЪ/Ѣѫ·

3 І ВЬСѢКѫ/ТВѳѳАШТѫ/ПЛОДЪ

2 ѲТѳѢБНТЪ/Ѣѫ·

3 ДА ПЛОДЪ/БОЛНН/СЪТВѳѳНТЪ.

4 3 Оуѫє/ВЪІ/ѴНСТН/ЄСТЄ.

4 ЗА СЛОВО/ЄЖЄ/ГЛАѪЪ/ВАМЪ.

4 4 БѫДѢТЄ/ВЪ МЪНѢ/Н АЗЪ/ВЪ ВАСЪ.

При разглеждане на т. нар. молитвословен стих на Тарановски[9] се оказва, че в него също могат да се открият акцентни изоколни структури, например в Лука, гл. XI, ст. 2—4.

Гръцки текст, Лк, XI, ст. 2—4

2 2 εἶπεν δὲ / αὐτοῖς·
3 ὅταν / προσεύχησθε, / λέγετε·
2+2 Πάτερ / ἡμῶν, // ὁ / ἐν τοῖς οὐρανοῖς·
3 ἁγιασθήτω / τὸ ὄνομά / σου·
3 ἐλθάτω / ἡ βασιλεία / σου·
3 γενηθήτω / τὸ θέλημά / σου·
3 ὡς / ἐν οὐρανῷ / καὶ ἐπὶ γῆς
3 3 τὸν ἄρτον / ἡμῶν / τὸν ἐπιούσιον
4 δίδου / ἡμῖν / τὸ καθ' / ἡμέραν·
4 4 καὶ ἄφες / ἡμῖν / τὰς ἁμαρτίας / ἡμῶν,
3 καὶ γὰρ / αὐτοὶ / ἀφίομεν

[9] Тарановский, К. Формы общеславянского стиха в древнерусской литературе XI—XIII вв. — В: American Contributions to the Sixth International Congress of the Slavists. The Hague, 1968, 377—394.

3 παντὶ / ὀφείλοντι / ἡμῖν·
3 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς / ἡμᾶς / εἰς πειρασμόν·
3 ἀλλὰ ῥῦσαι / ἡμᾶς / ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Лк, XI, ст. 2—4 Маршинско евангелие

2 2 ρεγε же/нмъ.

3 егда/молите сѧ/гѫте.

2 Отъче/нашъ

3 нже/есн/на/нб҃сѣх·

3 да ст҃нтъ сѧ/нмѧ/твое.

3 да прндетъ/цс҃рствне/твое.

3 да бѫдетъ/волѣ/твоѣ

3 ѣко/на нб҃се/н на земн.

3 3 хлѣбъ/нашъ/насѫштънъı.

4 дан/намъ/на вьсѣкъ/дснь.

4 4 ı оставн/намъ/грѣхъı/наша.

3 ıбо/н самн/оставлѣемъ

3 вьсѣкомоу/длъжьнникоу/нашемоу.

3 ı не вьвednи/насъ/въ ıскоушенне.

3 нъ нзбавн/нъı/отъ непрнѣзни ·

Всички особености, които Тарановски открива при молитвословния стих, са особености и на изоколните структури, което особено ясно проличава при разглеждане на ритмични текстове от Синайския евхологий, Супрасълския и Клоцовия сборник. Системата от ритмични сигнали, показващи началото на стихотворните редове — анафори, синтактически паралелизъм, инверсия, звателна форма, повелително наклонение, алитерации, асонанси, рими — „единоначатия“ и „единоокончания“ според терминологията на проф. Е. М. Верещагин[10], е свързана с изискванията на поетическото изкуство за по-ясно и отчетливо отграничаване на колоните в поетическия текст. Например в ѵннъ вогоѵавлснтѣ в Синайския евхологий 28 пъти се повтаря наречието дьньсь като начало на синтактически паралелни конструкции, във втората част се срещат 10 различни форми на глагола внд҃ѣти, изразът нерѣданъ възврати сѧ въспѧть се повтаря 6 пъти, отново следва откъс с анафората дьньсь, последван от 26-кратното повторение на личното местоимение тъı, тебе, тебѣ, тѧ и притежателното местоимение твон, като целият текст е ритмично структуриран с наличие на колони с 2, 3 и 4 акцента

Гръцки текст към Синайския евхологий

3 Σήμερον / ἡ γῆ / καὶ ἡ θάλασσα
3 τὴν τοῦ κόσμου / χαρὰν / ἐμερίσαντο
4 καὶ πᾶς / ὁ κόσμος / εὐφροσύνες / πεπλήρωται
4 Εἴδοσάν / σε / ὕδατα, / ὁ Θεὸς,
4 εἴδοσάν / σε / ὕδατα / καὶ ἐφοβήθησαν.
3 Ὁ Ἰορδάνης / ἐστράφη / εἰς τὰ ὀπίσω
3 θεασάμενος / τὰς δυνάμεις / τῶν οὐρανῶν

[10] Верещагин, Е. М. К проблеме краесогласия слов в византийской гимнографии (в связи с анализом рифмы в древнеславянских переводах). — Вопросы языкознания, 1984, № 4, 36—37.

3 ἐπὶ γῆς / συλλειτουργούντων / σοι.
3 Ὁ Ἰορδάνης / ἐστράφη / εἰς τὰ ὀπίσω
3 θεασάμενος / τὸ πῦρ / τῆς θεότητος
4 σωματικῶς / κατεργόμενον / καὶ εἰσερχόμενον / ἐπ᾽ αὐτὸν . . .
3 Ὁ Ἰορδάνης / ἐστράφη / εἰς τὰ ὀπίσω.

Синайски евхологий

3 Дне·/землѣ/и море.
4 Всемоу/мнроу/радость/раздѣлисте.
4 и всѣ/мнрѣ/веселиѣ/наплъни са.
4 Вндѣша/та/водъı/еже.
4 Вндѣша/та/водъı/и оубоѣша са.
3 иорѣданъ/възврати са/въспѧть.
3 Вндѣвъ/снлъı/невъзбиѧ.
3 на земи/слоужаща/ти.
3 Иорѣданъ/възврати са/въспѧть.
3 Вндѣвъ/огнь/ бжествьнъı.
3 пльтъскъı/съходѧщь/надь нь.
3 Иорѣданъ/възврати са/въспѧть.

Подобни явления се откриват в редица слова от Супрасълския сборник, напр. у Йоан Златоуст, Слово за поста и за Йосиф, началото на което се изгражда върху 12-кратното повторение на двустишието:

3 Ἐξομολογήσομαί / σοι, / Κύριε,
3 ἐν ὅλῃ / καρδίᾳ / μου.
3 Исповѣмь са/тебѣ/господи
3 въсѣмъ/срьдьцемъ/моимъ.

У Йоан Златоуст, Слово за Велики вторник, 7 пъти се повтаря изразът οὐκ ἐπιστεύσαμεν, вѣръı не ахомъ, също у Златоуст, Слово за ап. Тома срещу арианите, 7 пъти се среща анафората οἶδεν, вѣстъ:

3 Οἶδεν / ὁ ποιμὴν / τὸ θηρίον,
3 οἶδεν / ὁ σφενδονιστὴς / τὸν λύκον,
3 οἶδεν / ὁ κυβερνήτης / τὸ κῦμα,
3 οἶδεν / ὁ λεμὴν / τὸν χειμῶνα,
3 οἶδεν / ὁ στρατιώτης / τὸν πολέμιον,
3 οἶδεν / ὁ Θωμᾶς / τὸν Ἄρειον,
2 οἶδε / καὶ διώκει·
3 вѣстъ/пастоухъ/звѣрь.
3 вѣстъ/праштьникъ/ваъка.
3 вѣстъ/ваьнѫ/кръмникъ.
3 вѣстъ/пристанниште/боурѫ.
3 вѣстъ/воинъ/ратника.
3 вѣстъ/Ѳома/арнѣа.
2 вѣстъ/и отъгонитъ.

В следващия откъс от Златоуст, Слово за Четиридневния Лазар (2), старобългарският книжовник освен вече споменатите в горните примери художествени средства се е постарал да предаде при превода и римата, която се открива съвсем ясно в гръцкия текст — 7 съществителни имена завършват с окончанието -ις; на старобългарски то е предадено с окончанието -нніѥ при отглаголните съществителни.

2 κέχρημαι γὰρ / τῷ θανάτῳ
3 πρὸς τὸν τῆς ὑμετέρας / πίστεως / θεμέλιον.
3 Ὦ θάνατος, / Χριστοῦ / ἀγαλλίασις.
3 Ὦ θάνατος, / ζωῆς / ἀνάπλεως.
3 Ὦ θάνατος, / θανάτου / λυτήριον,
2 σωτηρίας / ἀρχηγός,
2 πεπτωκότων / ἀνάστασις,
2 καμνόντων / ἀνάπαυσις,
2 ἀσθενούντων / ῥῶσις,
2 δικαίων / ἀνάψυξις,
2 διαβόλου / κατάλυσις,
2 δαιμόνων / καθαίρεσις,
3 τοῦ πρωτοπλάστου / Ἀδάμ / ἀνανέωσις,
2 εὐφροσύνης / συνεργέ

3 прнѧтн бо/хоштѫ/съмрьть
3 вашен/вѣрѣ/на основанніѥ.
3 ѡ съмрьтн/Хрнстосоу/на радость.
3 ѡ съмрьтн/жнзнн/пльна.
3 ѡ съмрьтн/съмрьтн/нзбавителю.
2 спасеннѭ/наѹатьѹе.
2 падъшнимъ/въстанніѥ.
2 болѧштнимъ/покон.
2 нєдѫжьнъшимъ/цѣльба
2 правьдънъимъ/отъдъшєннѥ.
2 днѩволоу/разореннѥ
2 бѣсомъ/оуништєннѥ.
4 прьвоѥ/сътвореноуѹмоу/адамоу/поновьєннѥ.
2 весели/поспѣшєннѥ.

В Словото за погребение Христово от Епифаний Кипърски анафората е основно средство за ритмичното организиране на текста. Повторението на съществителното име мльѹанніѥ от началото на словото се заменя с анафората къдѣ:

3 ποῦ / οἱ δῆμοι / καὶ αἱ τάξεις
2 καὶ τὰ ὅπλα / καὶ τὰ δόρατα ;
3 ποῦ / οἱ Βασιλεῖς / καὶ ἱερεῖς
2 καὶ κριταὶ / οἱ κατάκριτοι ;
3 ποῦ / αἱ λαμπάδες / καὶ μάχαιραι
2 καὶ οἱ θρύλλοι / οἱ ἄτακτοι ;

3 ποῦ / οἱ λαοὶ / καὶ τὸ φρύαγμα
2 καὶ ἡ κουστωδία / ἡ ἄσεμνος;

3 к'дѥ/народн/н̑ ѵнин.
2 н̑ орѫжиа/н̑ жрьдн.
3 к'дѥ/цѣсарѥ/н̑ їерѥн.
2 н̑ сѫдиа/осѫждєнъіа.
3 кдѥ/свѣштд/н̑ мєѵн.
2 н̑ говорн/бєштнсльнин.
3 кдѥ/людиѥ/н̑ гнѣванниа.
2 н̑ трѫтъ/нєправьдънъін.

По-нататък ритъмът на новите стихотворни редове се въвежда от последователно разположените анафори въ истинѫ (2 пъти), дьньсь (2 пъти), соугоубь (5 пъти), $\overline{Хс}$ (2 пъти), противопоставянето на дьньсь — вьчера (7 пъти), следва анафората слъшін (3 пъти), како (10 пъти), двое, два, обѣ (3 пъти), анафорите овн и нже, посрѣдѣ и междоу се редуват, следва анафората даждъ мн (11 пъти) в изразите даждъ мн тѣло їсосово и даждъ мн сего страннаго, по-нататък анафората блажѫ (8 пъти) и т.н. — могат да се изредят още анафори.

3 Μακαρίζω / σου / τὸ στόμα
2 ἀπλήστως/ἐμπλησθὲν
3 καὶ ἑνωθὲν / πρὸς Ἰησοῦ / τὸ στόμα,
4 καὶ πνεύματος / ἁγίου / ἐκεῖθεν / πληρωθέν.
3 Μακαρίζω / σου / τοὺς ὀφθαλμοὺς
3 προστεθέντας / τοῖς τοῦ Ἰησοῦ / ὀφθαλμοῖς
4 καὶ τὸ φῶς / τὸ ἀληθινὸν / ἐκεῖθεν / μεταλαβόντας.
3 Μακαρίζω / σου / τὸ πρόσωπον
3 προσπελάσαν / πρὸς τὸ τοῦ θεοῦ / πρόσωπον.
3 Μακαρίζω / σου / τοὺς ὤμους
3 τοὺς βαστάσαντας / τὸν πάντας / βαστάζοντα

3 блажѫ/оуста/твоиа.
2 бѥ сытостн/насъіштьша сд.
3 н̑ прнложьша сд/къ исоусовомъ/оустомъ.
4 н̑ доухa/ста/отътѫдоу/испльньша сд.
3 блажѫ/оун/твон
3 прнложьшнн сд/къ їсоусовама/оунма.
4 н̑ свѣтъ/истинъньін/отътѫдоу/прнимъшн.
3 блажѫ/лицѥ/твоѥ
3 прнложъшнн сд/къ божню/лицоу.
3 блажѫ/рамѣ/твон
3 понесъшнн/носдштааго/уловѣка.

Ето още един цитат от същото произведение, но взет от Клоцовия сборник:

2 ἄκουσον / καὶ δόξασον,
2 ἄκουσον / καὶ κήρυξον
3 θεοῦ / μεγάλα / θαυμάσια·
3 πῶς / ὁ νόμος / χωρεῖ,
3 πῶς / ἡ χάρις / ἐπανθεῖ,
3 πῶς / οἱ τύποι / παρέρχονται·
3 πῶς / ἡ ἀλήθεια / κηρύττεται,
3 πῶς / αἱ σκιαὶ / διαβαίνουσιν·
4 πῶς / ὁ ἥλιος / τὴν οἰκουμένην / πληροῖ,
3 πῶς / ἡ παλαιὰ / πεπαλαίωται,
3 πῶς / ἡ καινὴ / βεβαιοῦται·
3 πῶς / τὰ ἀρχαῖα / παρῆλθεν·
3 πῶς / τὰ νέα / ἐπήνθησεν

2 слъıши/н прославı.
2 слъıши/н пропов҃ѣжⷣь.

—

3 бжıѣ/вѣльѣ/ѹюдⷭса.
3 како/законъ/остѫпаетъ.
3 како/благодⷭть/процвитаетъ.
3 како/образн/мнмохождатъ.
3 како/истнна/пропов҃ѣдаетъ сѧ.
3 како/сѣнь/мнмохоⷣнтъ.
4 како/слъньце/вьселенѭѭ/ісплъньѣетъ.
4 како/ветъхъı/законъ/обетъшꙗ
3 како/новъı/извѣштаетъ сѧ.
3 како/древьнѣꙗ/пр҃ѣдѫ.
3 како/новаꙗ/процвн сѧ.

Произведението на Епифаний Кипърски Слово за погребение Христово е едно от високите достижения на византийската хомилетична литература и образец за старобългарските книжовници, затова заслужава специално внимание.

Същевременно определянето на изоколните структури и тоническото стихосложение в Мариинското четириевангелие доведе до разкриването на едно интересно явление със закономерен характер — след средната точка (знак за край на синтагма, а по-точно — край на стихотворен ред) новият стихотворен ред, ако започва с и (съюз и или дума с и в началото), то това и е непременно глаголическата буква ⰻ[11], на други места и в други позиции глаголическото ⰻ в Мариинското евангелие не се среща. Знакът ⰻ е сигнал за нов стихотворен ред и се разграничава от другите два глаголически *и*-знака ⰹ и ⰽ. Обикновено буквата ⰻ с числена стойност „десет“ се обяснява като разновидност на едно и също буквено начертание ⰹ и ⰻ, например у Ваян: „В глаголических рукописях знак ї встречается в двух несколько различающихся формах, одна из которых употребляется в начале слова или слога, однако действительной разницы между этими двумя *и* здесь нет, и их различное написание, объясняемое принятой в графике манерой, не имеет никакого фонетического значения и при транслитерации глаголицы

[11] Глаголическата буква ⰻ се предава в кирилската транслитерация с і или ї.

на кириллицу им можно пренебречь."[12] От употребата на знака ⁜ в Мариинското евангелие се вижда, че той всъщност има свое значение и съвсем точно съответствува на гръцкия съюз καὶ в гръцкия евангелски текст, когато този съюз има същата функция — сигнал за начало на нов стихотворен ред, понякога във формата на анафора:

Гръцки текст, Лука, VIII, ст. 22—23

3 Ἐγένετο δὲ / ἐν μιᾷ / τῶν ἡμερῶν
3 καὶ αὐτὸς / ἐνέβη / εἰς πλοῖον
2 καὶ οἱ μαθηταὶ / αὐτοῦ.
2 καὶ εἶπεν / πρὸς αὐτούς·
3 διέλθωμεν / εἰς τὸ πέραν / τῆς λίμνης·
4 καὶ ἀνήχθησαν. / πλεόντων δὲ / αὐτῶν / ἀφύπνωσεν.
4 καὶ κατέβη / λαῖλαψ / ἀνέμου / εἰς τὴν λίμνην,
2 καὶ συνεπληροῦτο / καὶ ἐκινδύνευον.

Лука, VIII, ст. 22—23, Маршнско евангелие

3 Бꙑстъ же/въ єдинъ/отъ дънєн.
3 і тъ/вълѣзе/въ корабъ.
2 і оученицн/єго.
2 і рече/къ нимъ
4 прѣѣдѣмъ/на онъ/поаъ/єзера.
4 і въѣдж/ѣджштємъ же/нмъ./оусъпе
4 і сънидє/бжрѣ/вѣтръна/въ єзєро.
2 і нсконьчаваахж са/н въласхж са.

Това наблюдение напълно се покрива с мнението на Ягич, отразено в изследването на Мариинското евангелие: „союз καὶ-et пишется как і главным образом в тех случаях, когда он соединяет целые предложения или части их (между двумя только словами связь посредством союз καὶ-et передается обыкновенно через н); прочия же слова, начинающиеся через гласный н, передаются через і только тогда, когда они стоят в начале предложения, иначе через н[13]". Тоест това, което Ягич разглежда като „целые предложения или части их", са всъщност стихотворните редове на ритмичния евангелски текст.

Вероятно употребата на глаголическото ⁜ като начало на нов стихотворен ред отразява Кирило-Методиева черта от предполагаема екфонетическа нотация на първоначалния славянски евангелски превод. Наличието на букви, написани с различни мастила в гръцки и славянски кирилски ръкописи, може да се посочи като сходно явление, показващо определени сигнали за начина на четене и рецитиране на някои текстове. Че такива сигнали-знакове са били често използувано явление в старите и средновековните текстове е безспорен факт и че съществува традиция и цяло изкуство за рецитиране и пеене със съответна нотация, може да се види в запазени ръкописи с екфонетическа нотация. Според определението, дадено в „Музыкальная энциклопедия": „Наиболее простой была экфонетическая нотация, предназначавшаяся для чтения нараспев Евангелия, Апостола, Пророчеств; она лишь приблизительно фиксировала мелодическую линию псалмодии. Чтение нараспев (литургический речитатив) явилось простейшим певческим жанром церковной музыки. Для чтения нараспев книг, молитв, поучительных слов, житий были выработаны устойчивые мелодические фор-

[12] Вайан, А. Руководство по старославянскому языку. М., 1952, с. 35.
[13] Ягич, В. Мариинское четвероевангелие. СПб., 1883, с. 420.

мулы."[14] Тези знания на древните (нотиране на текстове) не са били неизвестни на Константин-Кирил Философ и брат му Методий и те, създавайки книжнина с безспорно ритмичен характер, са създали и оригинални знакове и букви, които да показват начина на декламиране и пеене на съответните текстове. Глаголическата буква Ⱎ в Мариинското евангелие, което е запазило редица архаични черти, е част от екфонетическа нотация в старобългарския евангелски текст. До подобни изводи, без да търси цялостна нотация, достига и П. Илчев: „Основната задача на единия *и-* и на единия *о-* знак в най-ранната глаголица е била да маркират начало на текстов откъс; значението на някогашните Ⱎ и Ⱏ се е доближавало следователно до значението на съвременната главна буква. В онази епоха, когато официалната идеология се е разпространявала и внедрявала сред широките маси изключително чрез жива реч и ефективността на пропагандата е зависела в немалка степен от висококачественото рецитиране (или пеене) на идеологическите текстове, необходимостта от улесняващи гласното четене указания е била несъмнено по-голяма, отколкото днес."[15] И Ⱎ, и Ⱏ знакът се използуват като начало на стихотворни редове, но там, където се използува Ⱏ знак, почти не се използува Ⱎ знак. Глаголическото Ⱏ се появява в ръкописи, за които може да се предполага влияние на по-силна кирилска традиция, като съответно в тези паметници се стеснява употребата на Ⱎ. Наличието, макар и рядко, на знакове от екфонетическа нотация в старобългарските паметници, включително и на разглеждания знак Ⱎ, е свидетелство за първоначална система от знакове, които впоследствие са били преосмислени под влияние на византийските надредни знаци и значението им — забравено. Само откриването на текстове от най-ранния период би спомогнало да се реши този сложен проблем.

В Синайския псалтир — първи почерк (л. 1—9б, 50—81б, 130—145б) и почеркът на листове 82—129б — и в Синайски евхологий (с някои изключения и за двата паметника) глаголическата буква Ⱎ изпълнява същата функция на знак, който сигнализира началото на нов стихотворен ред.

Синайски псалтир, XXXIX псалом

Трѣпѣ потрѣпѣхъ гѣ и вънѣтъ мі:
ї оуслъіша молітвѫ моіѫ: —
ї възведе міѧ отъ рова сті:·
ї отъ брѣнѣ тінѣна: —
ї постави на камні ноузѣ моі:·
ї исправи стопъі моіѧ: —
ї възложи въ оуста моѣ пѣснь новѫ:
пѣнїе ба нашего:·

Подобна употреба на глаголическото Ⱎ се открива и в Клоцовия сборник, напр. в цитираното вече слово на Епифаний Кипърски:

і по сръдѣ дъвоіхъ людн
камень жгълень лежа·
і по сръдѣ закона
і пророкъ въкоупѣ проповѣдаемъ.
і по сръдѣ мосѣа

[14] Музыкальная энциклопедия. Т. 6. М., 1982, с. 128.

[15] Илчев, П. Старобългарските алограми и тяхната дистрибуция. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, 321—339.

і нліѫ въ горѣ ѣвлѣѩ сѧ.
і по срѣдѣ обѣма разбоиникома
—
въ разоумѣноумоу разбоиникоу ѣвлѣѩ сѧ.
і по срѣдѣ настоѩштні жізні
і градѫштні сѫдї вѣуѣнъ сѣдѧ
і по срѣдѣ дънъсъ жівѣімъ
і мрътвѣімъ ѣвлѣѩ сѧ.

По-различна е употребата на глаголическата буква Ѯ в Зографското четвероевангелие и в последния почерк (л. 146—177б) на Синайския псалтир. Освен като начало на нов стихотворен ред Ѯ може да се употреби и като начало на дума, започваща с н във всяко положение (употреби, упоменати от Ваян), а също и в знака за ери — Ѣ Ѯ, при окончанията на сложната форма на прилагателните и причастията за разлика от другия знак за ери — Ѣѳ от праславянско ĭ[16]. Тази употреба на знака Ѯ в диграмата ери може да има фонетична стойност, която не се противопоставя на графичната му употреба като сигнал за нов стихотворен ред, но разширява значението му на декламационно-произносителен сигнал в различни позиции. Стесняването на употребата на Ѯ като сигнал само за нов стихотворен ред би могло да се обясни с изгубването на разликата в звученето на двете глаголически *и*-та в диграмата ери, като разликата се е пазела вероятно само в солунския говор, а в останалите български говори не е съществувала. В този случай глаголическият знак Ѯ се е използувал само като графичен елемент със споменатото вече предназначение. Още на глаголическа основа старобългарските книжовници са започнали да изоставят знака Ѯ, като в Асеманиево евангелие например той се среща само в местоименната форма їже, навсякъде функцията на десетеричното Ѯ е поета от глаголическото Ѳ (с числена стойност 20). Интересно съвпадение с Асеманиевото евангелие показва написанието їѥ с ї в Житието на Антоний в Марковия сборник[17] от Хлудовата сбирка, който иначе употребява главно осморичното кирилско н. Както е известно от приписката след житието, негов преводач е презвитер Йоан, съвременник на Йоан Екзарх и цар Симеон, т.е. книжовник от Преславската школа. Подобна правописна черта — н за съюза καὶ и ї в местоименната форма їже (употребата е разколебана, тъй като се среща и нже), се открива в текста на житието на Йоан Златоуст, за който Е. Ханзак изказва предположението: „Die Übersetzung stammt mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit AUS DER SCHULE DES EXARCHEN JOHANNES *oder vom Exarchen selbst.*“[18] Единични написания їже се срещат и в други преславски паметници. Към тази правописна черта, свързваща Асеманиевото евангелие с посочените преславски преводи, може да се прибави и констатацията на А. Джурова и В. Мавродинова в художествено-историческото проучване на паметника за близостта на неговата украса с преславската рисувана керамика[19]. Освен това могат да се намерят сходни палеографски особености с

[16] Добрев, И. В защита на глаголическите писмена. — БЕ, 19, 1969, № 6, с, 246; Илчев, П. Цит. съч., с. 323.

[17] Попов, А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872, с. 393; Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. 3. изд. С., 1974, с. 141.

[18] Hansack, E. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavischer Übersetzung. 2. Band (Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris). I. XIII (X, 2). U. W. Weiher-Freiburg. I. Br. 1980, p. 14.

[19] Иванова-Мавродинова, В., А. Джурова. Асеманиево евангелие. Старобългарски паметник от X век. Художествено-историческо проучване. С., 1981, с. 27, 62.

преславски паметници. Тук относно се поставя въпроса за старобългарските книжовни школи и отношенията между тях.

Наченки на употреба на ѕ (с числена стойност 20) вместо десетеричното ѯ се откриват на отделни места и в Мариинското, и в Зографското евангелие, и в Синайския псалтир, т. е. нормата на старите паметници вече е загубила своето първоначално значение и само чрез механическо преписване на текстовете от по-късните преписвачи се е запазила в някои паметници. Макар и рядко, и в кирилски текстове може да се срещне знак ї (с две точки) в споменатата вече употреба на глаголическия знак ѯ, например в надписа на чъргубиля Мостич от X в. Малкият брой на глаголическите паметници не дава възможност да се проникне изцяло в книжовното дело на славянските първоучители, но дори и те са достатъчни, за да се види изключителният характер на тяхната дейност. Съзнавайки голямата трудност да се запази ритъмът на превеждан поетически текст, Константин-Кирил Философ и брат му Методий сътворяват знаци, които посочват правилното рецитиране и възприемане на този текст.

Гениалното дело на солунските братя поставя още много въпроси пред нас. Ритмични акцентни структури се откриват и в запазените оригинални старобългарски произведения на Константин-Кирил Философ, включени в пространното му житие. Неговата защита на славянската писменост, насочена срещу триезичната ерес, е изградена от колони с 4, 5 и 3 акцента:

5 Не идеть ли дъжь ѿ бг҃а на въсе равно?

4 Нли сн҃це такоже не сіаетъ ли на въсе?

4 Ни ли не дъіхаемь на аіерь равно въси?

3 И како вы не стыдите се,

4 три єзыкы мѣнеще тъуію,

4 а проуіимь въсѣмь єзыкѡ и племенє

4 слѣпѡ велеще и глоухѡ бытн?

5 Скажите ми бг҃а твореще немощна,

4 иако не могоуща сего дати,

4 или завистива, иако не хотеща (дати)?

4 Мы же рѡды знаемь доволны

5 книгы оумѣюще и бо҃у славоу въздающе

3 къждо своимь єзыкѡ.

С двуакцентни и триакцентни стихотворни редове се отличава следното кратко произведение на Константин-Кирил Философ от пространното му житие:

3 ѿселѣ нѣсмь азъ

2 ни цр҃ю слоуга

3 ни нномѵ нникомѵже на земли,

3 нъ тъкмо бо҃у въседрьжителю.

2 Не бѣхъ, и быхъ,

3 и есмь въ вѣкы амнинь.

С акцентна ритмична структура се характеризира и предсмъртното обръщение на Кирил към брат му Методий от Пространното житие на Методий:

3 По дн҃ьхъ же мнозѣхъ философъ,
2 на сѹдъ градъıн,
2 рече къ Меѳодию,
2 братоу своемоу:
2 „Се, брате,
3 въ сѹпроѹга бахоѣ,
3 иединоу бразду тажаща,
3 и азъ на лѣсѣ падаю
3 свои дн҃ь съконьчаѣ.
4 А ты любиши городу вельми,
2 то не мози, горъı рад҃и
3 wставити оученика своего.
2 Паче бо можеши
3 къıмь спсенъ бъıти.“

Ритмични структури се откриват и в някои изказвания, приписвани на Константин-Кирил Философ, например в „Слово отъ сватыхъ книгъ и о небесныхъ силахъ и како създанъ бысть человѣкъ“[20]:

3 Не того бо рад҃и створени быхомь
3 да имы и пнемь и облачим сѧ,
2 нж да оулавимь г҃да,
3 надѣѩж по немь б҃га.

В мъдрите мисли, също приписвани на Константин-Кирил Философ[21], се откриват ритмични структури, като в някои от тях има ясно изразени рими:

3/4 Иже не брежить д҃шоу свою,
4 нь паче плъть оумирающоу хранить
3 подобь ест томоу,
3 иже раба крьмить,
2 а г҃спна оставлаеть.
24/3 Въ чрѣпнѣ висерь бывает,
3 а въ смѣренѣи д҃шн б҃ь.
52/2 Чл҃вческое житие
3 иако котль вроущи:
2 ово кипить,
2 ово пролиеает се,
2 ово падеть —

[20] Ангелов, Б. Ст. Стари славянски текстове. — ИИБЛ, 9, 1960.
[21] Мечев, К. „Мъдри мисли“, свързани с името на Константин-Кирил Философ. — В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984, 140—145.

3 тако и чл҃ческое житие;
2 овогда възвеисѧ сѣ,
2 овогда спадаѥть,
3 ꙗко днмь погибаѥть.

Наличието на чисто тоническо стихосложение в разгледаните преводни и оригинални старобългарски произведения не е случайно явление, то е свидетелство за гениалното дело на славянските първоучители Кирил и Методий, които не само създават старобългарския книжовен език, но поставят и началото на старобългарската литература и култура на изключително голяма висота. Цялостното дело на солунските братя ги представя като първи старобългарски творци, които оставят достойни за подражание образци на редица поколения старобългарски книжовници.

NOMINA LOCI В СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ЕЗИК

Януш Шатковски (Полша)

Наблюденията и изводите в тази статия са направени върху езиков материал, ексцерпиран от речника на Л. Садник и Р. Айцетмюлер[1] и от публикуваните свезки на пражкия речник[2]. Този материал позволява да се получи обща ориентация за групата на старобългарските суфикси, с които се образуват съществителни имена от категорията nomina loci, и за количеството на формациите с тези суфикси.

Както е известно, в старобългарски език тази категория не е била многобройна. Нейното количествено развитие в славянските езици се извършва в един значително по-късен период, а в българския език — едва в новобългарския период. Напоследък в славянските езици образуването на универбизирани nomina loci в различна степен отслабва. Те се изместват от словосъчетания, които са по-прецизни, т. е. — по-точно прецизират релациите между някакъв предмет или някакво действие и мястото, където се намира или се е намирал този предмет, където се извършва или се е извършвало това действие.

В старобългарски език наред с типичните суфикси за образуване на nomina loci се използуват спорадично и някои други суфикси. Заслужава също така внимание и фактът, че някои формации освен локативното значение изразяват и други, най-често деятелни и атрибутивни значения.

В старобългарски език локативното значение е могло да се изразява не само със суфиксални деривати. Възможни са били също така словосъчетания, често срещани в съвременните славянски езици, като например главьное мѣсто 'място за екзекуции', буквално: 'място за черепи': нде на ѕ(ва)тое главьное мѣсто C 286, 4, и аналогичното мѣсто лъбьное: егоже пр҃неѣдъше въ мѣсто лобъное CE 50a, 13, а също така молитвьнъıн хр҃амъ // домъ 'храм, дом за молитва', например наставлѣıа въ ѕ(ва)тъı молитвьнъı твон хр҃амъ CE 26б, 5; не бо домъ молитвънъıн тъчьж бѣаше неплънънъ ѥднъ C 563,3 (срв. еднословните nomina loci със същото значение молитвище, молитвьница).

Интересни са също семантичните транспозиции без словообразувателно изменение, срв. напр. р҃уда 'руда' (C) и 'мина' в паметник, неспадащ към

[1] Sadnik, L., R. Aitzetmüller. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten 'S-Gravenhage, 1955.

[2] Slovník jazyka staroslověnského. Red. J. Kurz. Praha, I: А-ѣ, 1966; II: К-О, 1973; III: П-Р, 1982, IV, св. 1, 1983.

канона: помнна1 ...сущаѧ... в роудаХъ, но в преносно значение също в С: въ книжънѣихъ роудаХъ в поустошъ бѣдишн а нже вь нихъ таннаагo не нскопаѥшн 335,3, и в една от редакциите сасъ 'жител на Саксония' и форма за множествено число със значение 'Саксония'.

В случаи на конверсия не се среща ясно изразено локативно значение; по-скоро те са атрибутивни и само съпътствувани от невинаги ясните локативни значения, например вєзводьна 'безводна пустиня' (СП) от вєзводьнъ 'безводен'; вєздъна(ѧ) 'дълбина, пропаст, място без дъно' (всеобщо) от вєздънъ 'бездънен'; въсєлєна(ѧ) (всеобщо), а също наслєнаѧ (С) и оусєлєнаѧ (М СП) 'населено място', '(населена) земя', 'земно кълбо', 'свят' от съответните причастни форми, калка от гр. οἰκουμένη; заградьноѥ 'градина' (С), т. е. първоначално 'оградено място' от *заградьнъ 'ограден'; ненаслєнаѧ 'ненаселена земя' (СЕ) от ненаслєнъ; сѧто(ѥ) или сѧта(ѧ) 'табернакул — място, където се съхранява нафора', 'храм' в отделните редакции.

Пристъпвам към разглеждане на отделните суфиксални формации.

Суфикси за среден род

1. Суфикс -ište (⇆ *-išče*), функциониращ при образуването на имена за място, е наследен от праславянски и представлява разширение на изходното *-isko* (**-isk-jo*). Обликът *-išče/-ište* има общославянско разпространение (в западнославянските езици е реликтов), а първоначалното *-isko* е ограничено по принцип в западнославянските езици, макар че се среща също в украински и белоруски. Първоначално това са били деноминални формации, а девербалните са се образували по-късно — тогава, когато успоредно с първичната именна основа е съществувал глагол, например *lovъ*: *loviti* → *lovisko, lovišče*[3]. В старобългарски език освен основния суфикс -нще се среща също суфикс, разширен с елемента -л-, който в отглаголните формации може да се изведе от II минало деятелно причастие, а освен това е могъл да се формира под влияние на малобройните старобългарски имена за място със суфикс -ло[4] (срв. по-долу).

В каноничните паметници намираме следните nomina loci със суфикс -нще: блаждалнще 'място за разврат' (С), срв. блаждъ 'разврат', блаждѣти 'блудствувам, развратнича'; въслагалнще 'кесия за пари, чанта' (З М А К СК С), срв. въслагати 'пъхам, слагам'; гноѥнще 'място за тор' (СП), срв. гноѥ 'тор'; гробнще 'гробище' (З), срв. погрєти, погрєбѫ 'погреба'; гробнще (А С), срв. гробъ 'място с погребан човек'; жилнще 'жилище, дом', 'помещение за живеене' (всеобщо); жнще 'държава' (С), срв. жити, жнвѫ; нсходнще 'място, откъдето се излиза' (всеобщо), срв. нсходити 'излизам'; капнще 'езически храм' (С), срв. капь 'образ, изображение, подобие'; позорнще 'зрелище, арена, игрище' (С), срв. позоровати 'гледам, наблюдавам'; прибѣжнще 'убежище' (СП С), срв. прибѣгати, прибѣгнѫти, прибѣжати, *прибѣшти 'търся убежище, подслон'; пристанлще 'пристанище' (СЕ СП С), срв. пристати, пристанѫ; сѧтилнще 'светилище, све-

[3] Sławski, F. Zarys słowotwórstwa prasłowiańskiego — В: Słownik prasłowiański. Pod red. F. Sławskiego, I: A-B. Wrocław, 1974, 95—97; Vaillant, A. Grammaire comparée des langues slaves. IV. La formation des noms. Paris, 1974, 422—428.

[4] Szymański, T. Słowotwórstwo rzeczownika w bułgarskich tekstach XVII—XVIII wieku. Wrocław, 1968, 62—64.

тиня' (С), срв. свѣтило със същото значение, свѣтити; селище 'жилище, селище (С), срв. село със същото значение, селити (сѧ) 'заселвам (се)'; съкровище 'съкровищница' (всеобщо), срв. съкрꙑвати; сънѣмище 'място за събрания, синагога (З М СП СК), срв. сънѣмъ 'събрание', също 'синагога', сънѣмати (сѧ) 'събирам (се)', сѣнати сѧ, сѣньмѫ сѧ 'да се събера'; сѣдалище 'седалище' (З М А СП С), сѣдало със същото значение 'място, където се седи', срв. сѣдати, сѣдѣти; сѫданище (С), сѫдилище (С), сѫдище (З М А СЕ СК С) 'съдилище', срв. сѫдити; таилище 'тайно място, скривалище' (З М А), срв. таити 'скривам'; тръжище 'тържище' (З М А СК), срв. тръгъ; требище 'олтар', 'жертвеник', 'място, където се принася жертва' (К С), срв. треба 'жертва'; оубѣжище 'убежище' (С), срв. оубѣжати, оубѣгнѫти; хранилище 'хранилище' (З М А СП С), срв. хранити 'пазя, съхранявам'; жилище 'затвор' (З М А), срв. жля 'окови, вериги'.

Срещат се още няколко други имена за място със суфикс -ище, на които на старобългарска почва вече трудно може да се намери словообразувателна мотивация: вратище 'чувал' (З М СП С) — впрочем може би nomen instrumenti, жоупище 'гробище' (С), кꙑрище 'убежище' (СП), очрѣще 'шатра, жилище' (СП), цркъвище 'храм' (С) — тавтологична формация от цркъı.

Изброените имена за място на -ище са засвидетелствувани в пражкия речник често също така и в различните редакции. Там намираме и редица други формации, незасвидетелствувани в каноничните паметници. Към тях спадат например игрище 'игрище, амфитеатър, арена', ложище 'съкровищница', молитвище 'молитвен дом, храм', обитѣлище 'жилище', поконище 'място за почивка', срв. покон, послоусалище 'зала за аудиенции', прѣходище 'пътека', 'място, където се минава', прихождище 'извор' — възникнало вероятно вследствие на морфологична перинтеграция от съчетанието при ихождище, прилатилище 'тайно място, скривалище', проходище, прѣходище 'пътека', 'място, където се преминава'.

2. Суфикс -(d)lo е бил основен праславянски формант за образуване на nomina instrumenti. Локативното значение е вторично и се появява спорадично[5]. В старобългарски език е засвидетелствувано само в няколко примера, като всичките имат синоними със суфикса -ище: свѣтило 'светилище, светиня' (СП), срв. свѣтилище 'същото', свѣтити; сѣдало 'седалище', 'място за сядане' (З), срв. сѣдалище, сѣдати, сѣдѣти[6].

3. Суфиксите -ьstvo, -ьstvьje са се развили от по-старите *-tvo, -tvьje* чрез абсорбция на *-s-* от прилагателните на *-ьskъ*. Формациите със суфикс -ьство обикновено означават сан или длъжност, изпълнявани от лицето, чието название представлява деривационна основа, например воєводьство, єпископъство, єпископьство, патрїаршьство, презвитерьство, прозвитерьство и др. подобни. Само по изключение може да се открие вторично, при това не съв-

[5] Sławski, F. Цит. съч., 113—114.

[6] Но хранило (устомъ) 'мундщук, юзда' (СП) (против Szymański, T. Цит. съч., с. 63 — с допълнителна литература) представлява тук nomen instrumenti. Като nomen instrumenti се интерпретира също така думата наковало 'наковалня' (К). Село в старобългарския език вече няма мотивация.

сем ясно очертаващо се локативно значение. Тогава се срещат също успоредни формации на -ьствиѥ, например отьчьство (С СЕ), отьчьствиѥ (З М А СК) 'отечество' — тук обаче преобладава атрибутивното значение 'бащин край' — от отьць; цѣсарьство (всеобщо) и цѣсарьствиѥ (всеобщо) 'царство, държава' от цѣсарь.

4. Суфикс -ьје образува различни формации в зависимост от словообразователната основа[7]. Локативното значение е характерно преди всичко за дериватите от синтактични съчетания, засвидетелствувано е спорадично в някои девербални деривати (образуващи главно названия на действия и състояния), както и в няколко отименни деривата.

От предложни съчетания са образувани следните nomina loci: междоурамиѥ технически-зоологически термин 'гръб (на птица)', т. е. 'място между раменете' (СП) от междоу рамы — сигурно калка на лат. *interscapulium*; междоурѣчиѥ 'Месопотамия' (С) от междоу рѣкамн, срв. пол. *międzyrzecze* — калка от гр. Μεσοποταμία: подъгорьиѥ 'предпланина' (А С) от подъ горѫ; подъземиѥ 'подземие' (СЕ) от подъ земльѭ, срв. лат. *subterraneum*; поморьиѥ 'морско крайбрежие' (З М А СК) от по морн, срв. пол. *Pomorze*; прьморьиѥ 'морско крайбрежие' (С) от прн морн; прѣдъдворьиѥ 'преддверие, пруст, вестибюл' (З М) от прѣдъ дворомь; распѫтиѥ 'кръстопът' (З М А СК), срв. пѫть; срѣдоудворьиѥ 'вътрешен двор' (С), което по-скоро трябва да се квалифицира като nomen attributivum.

По аналогия на горните названия, образувани от предложни изрази (предлог и съществително), се е образувала интересна формация с основа прилагателно отншиѥ 'място за подслон, подслон', 'убежище, пристанище' от прилагателно тнхъ. Локативното значение тук се съпътствува от атрибутивното значение 'закътано, спокойно място'.

В пражкия речник намираме формации от този тип, засвидетелствувани и в паметниците извън канона: подолиѥ 'долина' от долъ, ждоль; прьдвьрьиѥ 'преддверие, антре' от прн двьрьхъ; прѣдъвратьиьиѥ 'място пред прага', 'преддверие' от прѣдъ враты — разширеният суфикс -ьиьиѥ тук е резултат от влиянието на отглаголните имена за място (срв. по-долу); прѣдъдьрьиьиѥ 'място пред прага, антре' от прѣдъ двьрьми; раздолїѥ 'раздол' в средновековната Манасиева хроника.

От деноминалните формации с този суфикс могат да посочат само няколко: ждолиѥ 'долина, поречие' от ждоль, долъ 'долина' и неспадащото вече към канона ндолиѥ 'езически храм' от ндолъ 'езическо божество', 'идол'. Интересна формация представлява думата претории (освен това претории м. р., претория ж. р. и претор, също така и с прѣ-) 'седалище, дворец на претора Пилат Понтийски'. Това е заемка от гр. πραιτώριον (от лат. *praetōrium*). Този тип преобразувания на старобългарска почва са били възможни преди всичко благодарение на това, че тогава това вече е била немотивирана дума, тъй като не е възприета основата на латинския дериват, а именно думата *praetor* 'висш съдебен чиновник'.

Девербалните формации се срещат с разширен суфикс -ьиьиѥ и имат обикновено значение за действие. Ясно изразено локативно значение в текстовете на канона представя вьселенньиѥ 'жилище, място за живеене' (СП С)

[7] Sławski, F. Цит. съч., 85—86.

от въсѣлнтн 'установя се да живея, заселя се'. Във формации като прѣдъсѣданнѥ (З М А СК) и прѣждесѣданнѥ (З М А) 'първо, почетно място' от прѣдъсѣдатн, прѣждесѣдатн 'сядам на първо, на почетно място' трябва да виждаме по-скоро атрибутивно значение. Едва в по-късните текстове намираме няколко примера с ясно изразено значение на nomen loci: заклепенѥ 'затвор', 'място за затваряне' от заклепѫтн 'затворя', обнтанѥ 'място за живеене', 'жилище' от обнтатн 'живея, населявам', прѣхожденѥ 'пътека', 'място, където се преминава' от прѣходнтн 'преминавам', селенѥ 'място за живеене', 'палатка' от селнтн (сѧ) 'заселвам (се)'.

Суфикси за женски род

1. Суфикс -ьnica е сложен суфикс *-ьn-ica*, обособен във формациите, образувани със суфикс *-ica* от прилагателни на *-ьnъ*[8], като жнтьнница 'хамбар, плевня' (З М А СК С) от жнтьнъ 'житен'; капнщьнница 'езически храм' (С) от капнщьнъ (което на свой ред идва от капь 'идол'); плѣвьнница 'хамбар, плевня' (З М А СК С) от плѣвьнъ; тьмьнница 'тъмница, затвор' (З М А СЕ СК) от тьмьнъ 'тъмен' и вероятно гостнннца (З М) и гостнньнница 'гостилница, хан' от гостнпъ или гостнньнъ 'гостоприемен' (засвидетелствувани в паметник от моравска редакция[9]). От глагола гостнтн 'гостувам, посрещам гости' или от съществителното гость 'гост' бихме очаквали формацията *гостьнница[10], но такава форма не намираме нито в каноничните паметници, нито в ранните редакции.

Първоначалното атрибутивно значение, запазено ясно например в думата тьмьнница 'тъмно място', е преминало в локативно значение, както например в думите жнтьнница 'място, където се съхранява жито (зърно)', гостнннца, гостнньнница 'място, където се приемат гости', 'място, където някой гостува'. Думата плѣвьнница е претърпяла лексикализация и вероятно още на старобългарска почва е била прекъсната семантичната връзка както с прилагателното плѣвьнъ, така и с неговата основа плѣва 'плява', следователно първоначалното предполагаемо значение 'помещение за плява, за слама' в старобългарските текстове е било трансформирано в 'хамбар'.

Суфиксът *-ьnica* изобщо е бил много продуктивен в старобългарски език, включително и за образуване на имена за място. Освен споменатите по-горе названия могат да бъдат посочени още: дѣльнница 'работилница, място за работа' (С), генетично вероятно от прилагателното *дѣльнъ, по-късно семантично свързано с дѣлатн 'работя' и дѣло 'работа'; кѫмнрьнница 'езически храм' (С) от кѫмнрь 'идол' — тук може също така да се предположи дериват от прилагателното кѫмнрьскъ 'идолопоклонически'; лѣгальнница 'спалня' (ЗЛ) от лѣгатн 'лежа'; мьздьнница 'митница', 'място, където се събират митнически такси' (З) от мьздa; мытнница 'митница' (З М А СК) от мыто; рнзьнница 'съкровищница, хазна' (С) — лексикализирана формация, извеждаща се от рнза 'одежда, облекло'; сѣньнница 'плевня, помеще-

[8] Sławski, F. Цит. съч., с. 98.

[9] Slovník jazyka staroslověnského... T. 1, с. 427.

[10] Такъв облик в индекса à tergo посочват Sadnik, L., R. Aitzetmüller. Цит. съч., с. 173.

ниѣ за сено' (С) от сѣно 'сено'; цѣоужьдекрѣмьнница 'приют, убежище' (С) от цѣоужьдь 'чужд' и крѣмнти 'храня'. Формацията ѭтъхоулънница 'убежище' (С) има неясен строеж: първият компонент може да се свърже евентуално с ѭто 'храна' или ѭта 'колиба'[11], вторият обаче не може да се свърже поради семантични съображения с хоулнти 'хуля, одумвам'.

Локативните названия със суфикс -ьнница се срещат също доста често в паметниците от различните редакции, срв. напр. вѣщьнница 'седалище, сграда на учреждение, съд' от вѣще 'съвещание' или вѣщѧти 'имам съвещание'; крѫчьмьнница 'питиепродавница, кръчма' от *крѫчьма 'кръчма', освен това също 'почерпка' — при първото значение на основата бихме могли да имаме тавтологична, а при второто — локативна формация; ложьнница 1. 'спалня' от ложе 'легло', 2. 'хазна', 'килер' с неясна словообразувателна основа; молитвьнница 'молитвен дом, храм' от молнти сѧ, молитва. Думите подъвнница 'място, помещение на дъното на кораб' и разъмьнница, разоумьнница 'пазар за продажба на месо' нямат словообразувателна основа.

И в двата ексцерпирани речника липсват обаче, макар че неведнъж са посочвани[12], имена за място със суфикс *-ьnja*. Както е известно, суфиксът *-ьnja* (и в разширените варианти *-ar-ьnja*, *-ov-ьnja*) е типичен за северно-славянските езици, докато в южнославянските езици в тази функция е продуктивен разглежданият тук суфикс *-ьn-ica*[13].

2. Суфикс -ija се обособява в лексикални заемки, а на облика му са повлияли вероятно и родните формации на *-ьja*. В паметниците от канона това са отчасти изолирани заемки, възприети без съответните словообразувателни основи и следователно непритежаващи в тогавашния език семантична и формална мотивация; друга част от тези заемки е възприета със словообразувателните основи — следователно е мотивирана и дава основания за обособяване на този суфикс. Тук спадат например епископиꙗ, епископиꙗ 'епископска функция' (С) от гръцко ἐπισκοπή — също епископъ, епископъ 'епископ' от гръцко ἐπίσκοπος; в по-късните редакции може да се наблюдава също локативно значение:... и въ епископиꙗ власти прѣѣвѣкати вѣдѧть (quia ad hoc in templo assistere noverant) включително и означаване на областта, управлявана от епископа: марко еп(н)скопь бывь въ девол'щѣн еп(н)скопiи[14]; също така газофилакиꙗ (успоредно също газофилакии м. р.) 'касичка' (З М А СК) от гр. γαζοφυλάκιον (срв. също лат. *gazophylacium*) — също газа 'съкровище' от гр. γαζα, лат. *gaza*; месопотамиꙗ 'Месопотамия' (СП) от гр. Μεσοποταμία, лат. *Mesopotamia* (срв. също по-горе калката на тази заемка междоурѣчиѥ); мрѣкорнꙗ 'площад' (СЕ) вероятно от лат. **mercaria*, контаминирано с гр. ἐμπόριον[15]; скиниꙗ 'палатка', 'колиба' (З М СП) от гр. σκηνή. В редакциите заемките от този тип се увеличават: епархиꙗ 'провинция, управлявана от епарх' от гр. ἐπαρχεία със същото значение — също епархъ 'управител на провинция' от лат. *eparchus*; митрополиꙗ 'седалище на митрополита' от гр. μητρόπολις — също митрополитъ 'митрополит'; птнхиꙗ 'приют за бедни' от гр. πτωχεῖον.

[11] Sadnik, L., R. Aitzetmüller. Цит. съч., с. 213.

[12] Zwoliński, P. Funkcja strukturalna sufiksów *-bj*, *-ja*, *-je*. — Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, XXIV, 1966, p. 200 посочва напр. старобългарското повадьниꙗ.

[13] Sławski, F. Цит. съч., с. 139.

[14] Slovník jazyka staroslověnského... T. I, p. 576.

[15] Vaillant, A. L'Eucologe du Sinai... — Byzantinoslavica, 21, 1960, p. 78.

3. Суфикс -ina образува имена за място само по изключение. Тук могат да бъдат отнесени единствено: пастѣнна 'пасище', мотивирано на старобългарска почва от паства 'стадо' и пасти, пасѫ 'паса' и отьчина (С) 'отечество' от отьць, притежаваща също, а може би главно, атрибутивно значение 'родна земя'.

4. Суфикс -yni. Формациите, образувани с помощта на този суфикс, са били изобщо редки в старобългарски език. Локативно значение имат само: свѧтъінн 'храм' (СП) и редом с това 'святост', 'преданост', 'самопожертвуване' и др.; поустъінн 'пустиня' (всеобщо) — тук локативното значение се съпровожда от атрибутивно.

5. Суфикс -ělь. Сред малкото на брой старобългарски формации, образувани с помощта на този суфикс, само една има локативно значение: обитѣль 'убежище', 'жилище' (З М А СЕ СК С) от обитати 'живея'.

6. Суфикс -a. Локативно значение, свързано с атрибутивно, има само ограда 'леговище' (С): лаетъ въ таінъıхъ ѣко левъ въ оградѣ своей от ограднти 'оградя, заобиколя' и засвидетелствуваната в една от редакциите заграда 'градина' от заградити.

Суфикси за мъжки род

1. Суфикс -ъ образува главно названия за действия, които в резултат на конкретизация[16] приемат повече или по-малко ясно изразено локативно значение. Наблюдаваме го в следните примери: въстокъ и западъ имат деятелно значение 'изгрев/залез', 'изгряване/залязване (на слънцето)', значение близко до локативното 'посока на света, в която слънцето, изгрявайки/залязвайки, изчезва отвъд линията на хоризонта' и най-сетне ясно изразеното локативно значение 'място, където изгрява/залязва слънцето': ı призъва землѭ отъ въстокъ слънъца до запада (С — Псалтир 49, 1; подобно 112, 3) и в редакциите: зане от(ъ) востока сл(ь)н(ь)ца до западъ нмє мое сл(а)вит сє в' ѣзыцѣхъ (Мат. 1 : 11)[17]; градъ между другото 'градина, парк' (С) вероятно с първоначално значение 'оградено място', срв. също сложните думи врътоградъ '(овощна) градина' (З М А СЕ СК), врътъпоградъ 'градина, парк' (С), а също виноградъ 'лозе' (всеобщо), представляващ асимилирана заемка от готското *weingards;* затворъ 'затвор', т. е. 'място, където се затварят затворници' (С) от затворити 'затворя' (срв. по-горе в същото значение заключенне); заходъ 'клозет' (С) от заходити; кровъ 'шатра, жилище' (З М А С), например аште хощеши да сътворимъ съдє три кровъı · тебѣ єдинъ и мосеовн єдинъ и нлнн єдинъ (Мат. 17 : 4); вѣчнии кровн и жнлиштa. съкровнштa блаґъінхъ отвръзошa сѧ (С 470, 26), а също 'скривалище, място за укриване'; пригради 'място зад прага', 'преддверие' (С) от синтактичния израз при градѣ; притворъ 'дворец на претора': тн не вънндѫ въ притворъ (З: Йоан. 18 : 28), представляващ преобразуване на заемката претор от гр. πραιτώριον чрез свързване в резултат на народната етимология с притворъ 'сводеста галерия' (З М А), т. е. 'това, което е било

[16] Sławski, F. Цит. съч., 58—59.
[17] Slovník jazyka staroslověnského. T. I, 650—651.

добавено, пристроено' от прнтворнтн 'добавя'; тръгъ 'пазар', 'тържище' (С). Тук може още да се добави вртъ '(овощна) градина' (ЗМА СЕ С), първоначално 'затворено, заградено място', свързващо се вероятно с литовското *vérti* 'затварям'[18] и неясното по етимология вртъпъ 'пещера', 'градина', по-късно в български език с ясно изразени локативни значения 'водовъртеж', 'място, където водата се върти', 'завой на река, път и др.' и други. Българският етимологичен речник вижда тук старо словосложение от *въртя* и ие. **uros* 'вода, река'[19].

В паметниците от различните редакции намираме и други примери: жнръ 'пасище' от жнрѣатн 'паса'; оградъ 'градина', първоначално вероятно заградено, оградено място'; прохоДъ между другото 'място, където се преминава' от прохоДнтн 'преминавам'; расхоДъ (пжтн) 'място, където се разделят пътища', 'кръстопът' от разхоДнтн сѧ 'разклонявам се, разделям се'; садъ '(овощна) градина' от саднтн 'садя'.

2. Суфикс -ьѣ. Тук могат да бъдат отнесени два примера с локативно значение: водотѣчъ м. р. 'водно течение', 'място, където тече вода' (С): обратн плѣненне наше акы водотѣча бѣ югъ, и граждь м. р. 'конюшна' с първоначално значение вероятно 'оградено място'.

3. Суфикс -ьпікъ. Сложният суфикс *-ьп-ікъ* е обособен от формациите, образувани със суфикс *-ікъ* от прилагателни на *-ьпъ*[20]. Той образува няколко старобългарски nomina loci: дѣлъннкъ 'работилница' (С) от дѣлатн, дѣлаѭ; источьнникъ 'извор' (всеобщо) верятно от истѣкатн 'изтичам'; трѣбьнникъ 'храм', 'олтар', 'място за жертвоприношение' от трѣба 'жертва' — идентичен строеж показва жрътвьнникъ 'олтар за жертвоприношение' от жрътва 'жертва', засвидетелствуван в редакциите.

Въз основа на изложеното дотук могат да се направят следните *изводи*:

За старобългарския език са характерни само няколко суфикса, с които редовно се образуват локативни названия. Това са суфиксите -нще, -ьнница, -нне.

Една част от суфиксите, които в старобългарския език се срещат само в единични примери, в новобългарски език разширяват своята продуктивност. Такъв е случаят например със суфикс -ьнникъ.

Прави силно впечатление, че още в старобългарския език локативните значения възникват и в резултат на семантична деривация по метонимичен път както в съществителните рѹда със значения 'руда' и 'рудник' или посочените вече въстокъ и западъ.

Трябва да се отбележи също, че в старобългарския език доста често се наблюдава и суфиксална синонимия: от една и съща основа се образуват локативни названия с различни суфикси, например свѣтилнще, свѣтило, свѣтьнн със значение 'светилище, храм', дѣлънница, дѣлънникъ със значение 'работилница'.

---

[18] Sadnik, L., R. Aitzetmüller. Цит. съч., с. 334; Български етимологичен речник. Ред. Вл. Георгиев и др. Т. 1: А-З. С., 1971, 189—190.

[19] Български етимологичен речник. Т. 1, с. 212.

[20] Sławski, F. Цит. съч., 90—91.

ЕЗИКЪТ НА МЕТОДИЙ

Франтишек Славски (Полша)

През последния четвърт век имахме няколко тясно свързани помежду си големи честувания: в 1963 г. отбелязахме 1100-годишнината на българската и славянската писменост, в 1969 г. — 1100 години от смъртта на великия Константин-Кирил, а 1985 година е посветена на Методий.

Трябва да се припомни, че още в 1885 г. целият български народ независимо от тежките условия след току-що извоюваната свобода тържествено ознаменува 1000 години от смъртта на Методий.

Трябва да се спомене и че неотдавна се навършиха 1300 години от създаването на българската държава, а след няколко години, в 1988 г., се навършват 1000 години от покръстването на Русия през 988 г.

Методий е роден около 815 г. в Солун. Необходимо е да си дадем сметка, че това е началото на IX в., крайният етап на бавно разпадащата се праславянска общност. Последните изследвания в областта на праславянския език допринесоха за коренното изменение на досегашните възгледи. Оказва се, че много от основните фонетични явления са възникнали в последните векове от праславянския период (VII—VIII в.). Тук спадат такива съществени явления като възникването на еровите гласни, на гласната *ы*, може би появата на *о*, метатезата на групите *торт, толт, терт, телт,* възникването на сричкотворните *р, л,* втората и третата палатализация на задноезичните съгласни, появата на новия акут.

Едва от средата на X в. може да се говори за изчезването на праславянската общност. Тук като гранична линия се изтъква преди всичко изчезването на слабите ерови гласни и важните последици от това явление във фонологията, морфологията и прозодията. Не трябва обаче да забравяме, че още през VI—IX в. ясно се наблюдава обособяване на праславянските диалекти. Огромното разпространение на славяните на юг, изток и запад предизвиква сериозни диалектни различия, задълбочаващи се с всяко столетие. Първоначалният монолит, добре видим до края на V в., се превръща с времето в диалектни групи, противопоставящи се с редица съществени черти: запад—юг и изток или север—юг, или накрая юг—изток—запад.

Може да се каже с голяма вероятност, че периодът на дейността на Кирил и Методий се е отнасял все още почти към праславянската епоха. За една от най-главните праславянски черти в Кирило-Методиевия език трябва да се счита строежът на думите. Господствували са отворените срички, завършващи на гласна. Съгласните по принцип не са могли да стоят нито в края на думата, нито в края на сричката.

Характерна особеност на първоначалния език на Кирил и Методий са:

1. Архаичността, близостта и даже идентичността му в много отношения с праславянското състояние (в съгласие с периферния характер на говорите, които са легнали в основата му);

2. Тясната му връзка с днешните югоизточни българо-македонски диалекти. Благодарение на ценния труд на М. Фасмер за славяните в Гърция днес констатираме многобройни съответствия между езика на Кирил и Методий и славянската ономастика в Гърция, безценен източник за опознаване на езика на българо-македонските славяни от VI до IX в.

По този начин намират обяснение почти всички основни особености на Кирило-Методиевия език, на неговата фонетика, морфология и лексика. Сега няма да припомням подробности. Този проблем представих през 1969 г. на симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта на Константин-Кирил.

Да преминем към творчеството на Методий. Тук трябва да се отделят два основни периода: до 869 г. (т. е. до смъртта на Константин-Кирил) и 869—885 г. През първия период според източниците Методий е бил в сянката на своя велик брат, безгранично отдаден на великото дело, на мисията. Но източниците подчертават също, че основите на славянската писменост дължим както на Константин-Кирил, така и на брат му Методий (например красивото свидетелство, оставено от Черноризец Храбър, и последното вълнуващо свидетелство, оставено от самия Константин-Кирил, вж. по-долу). Настъпва годината 869. Константин-Кирил умира в Рим. На смъртния си одър заклева своя брат да не се връща в любимия си манастир на Олимп, а да продължи великото общо дело. Прекрасен е VII раздел на *Пространното житие на Методий*, съдържащ *последния завет на Константин-Кирил*.

Представяме тези стихове, реконструирани от Чижевски, връщайки им формата от IX в.

по дьнъхь же мъногдзѣхъ
кирилъ на сѫдъ градьин
рече къ мефодию братру:
братре въ сѫпряга бѣахове
иднѫ бразду тажаща.
и азъ на лѣсѣ падаѭ
свои дьнь съконьчавъ.
ты любишин горѫ вельми.
то не модзи горы ради
оставити ученья
своего.паче бо можеши
къмь съпасенъ быти.

В новобългарски превод:
След дни пък много
Кирил, на съд отивайки,
рече на брат си Методий.
Брате, във впряга бяхме заедно,
една бразда орейки.
И аз на лехата падам,
своя ден завършвайки.
Ти обичаш планината много.
Заради тази планина
не оставяй учението
свое. Защото още по-добре можеш
чрез него спасен да бъдеш.

Методий се е вслушал в предсмъртната молба на брат си. От този момент той посвещава целия си живот на задълбочаването и опазването на мисията. В постоянна твърда борба с интригите на немския епископат, държан дълго време в затвора при тежки условия, разширява значително границите на славянската писменост, приспособявайки я към моравските условия. Умира на 6 април 885 г., обкръжен от всеобща почит и привързаност.

Делото на Методий след 869 г. най-пълно ни разкрива XV глава на неговото Пространно житие. Старославянската писменост след смъртта на

Константин-Кирил (869) продължава под знака на дейността на Методий. Посочената XV глава на житието на Методий подчертава главно превода на Библията. Методий е трябвало тогава с помощта на двама бързо пишещи ученици да преведе за 6 месеца от гръцки на старославянски всички книги на Библията с изключение на Макавейските. Този въпрос обаче не изглежда ясен. Трудно е да се повярва, че в продължение на 6—8 месеца е било възможно да се извърши толкова огромна работа. Може би е ставало дума по-скоро за събиране и подреждане (евентуално също с допълване) на работата през целия му живот. Срещу свидетелството на житието говори преди всичко фактът, че изобщо няма стари църковнославянски ръкописи на никаква книга на Библията и че първата пълна Библия е била създадена в Русия едва в края на XV в., преведена и съставена от различни източници. Разбира се, съществува възможност първият цялостен превод да е изчезнал във връзка с трагичната съдба на славянската литургия и Великоморавската държава. Някои учени, като Михайлов, Пастрнек и Вайс (който е посветил на този въпрос целия си живот), са стигнали до извода, че изобщо не е имало пълен превод на Библията по Кирило-Методиево време. Вайс установява, че още в XIII в. хърватите, използуващи глаголица, не са знаели пълния текст на Библията, макар че сигурно им е бил известен изборът библейски четения, Паримейникът, станал основа на библейските четения за хърватско-глаголическите молитвеници.

Трябва да се подчертае, от друга страна, че са намерени вече много текстове на Стария завет, свързани езиково без съмнение с Методиевото време, които обаче абсолютно липсват в Паримейника. Това би потвърдило, че независимо от всичко е имало все пак по времето на Методий цялостен превод поне на някои от пълните книги, например Книгите на пророците и някои книги на Мойсей. Следа от най-стария славянски превод на Библията на Методий са също, както посочва В. Киас, многото цитати и парафрази от Стария завет в Пространното житие на Константин-Кирил и Пространното житие на Методий, излизащи от рамките на Паримейника. Трябва също да се припомни, че Йоан Екзарх, известен писател от времето на цар Симеон (893—927), в увода към превода на Догматиката на Йоан Дамаскин отбелязва, че е чувал, че вероятно Методий е превел цялата Библия, 60 книги.

В XV глава от Пространното житие на Методий са посочени още две други произведения, които не са се запазили в староцърковна редакция, а именно: Номоканон (legis regula) и отьчьскыѧ кънигы (libri patrum). Авторът на Номоканона, т. е. сборник от църковни и държавни закони, отнасящи се към църквата, е бил без съмнение самият Методий. Този най-стар в славянството правен кодекс, запазен за съжаление само в по-късни и много лоши преписи в руска редакция (най-старият от края на XIII в. — т. нар. Устюжская кормчая), се опира на византийския Номоканон на Йоан Схоластик. Методий обаче не толкова е превел този кодекс, колкото го е преработил, като съществено го съкратил и приспособил към местните условия с оглед също на западното, латинско църковно право. По този начин се създава принципно ново, самостоятелно произведение. От езикова гледна точка Номоканонът е свързан изразително с най-стария превод на Евангелието. В преведените фрагменти личи свобода на превода, а същевременно грижа за разбираемост, за смисъл на цялото. За великоморавския произход на паметника свидетелствуват честите моравизми, напр. оучѣрковати 'запазя' (новородено), нєрачєнніє 'безгрижие', непрнязнь 'дявол', нстнна 'съществено доказателство' (corpus delicti). Установени са също интересни лексикални връзки с други великоморавски паметници, като Киевските

листове и Пространното житие на Методий (срв. мьша 'богослужение', мънихъ 'монах', комъкатн 'причестявам', стрнжьннкъ 'духовник').

Сборникът закони на Методий сигурно е бил книга, използувана във Великоморавската държава. За това свидетелствуват съдържащите се в латинския правен ръкопис глоси, на които обръща внимание В. Летенбауер. Старославянските глоси от последната четвърт на IX в. са написани на латиница, буквално приети от Номоканона на Методий и, разбира се, в много по-архаичен вид от този, засвидетелствуван в по-старите с няколко века преписи на Номоканона. Тези глоси, отнасящи се към последната четвърт на IX в., днес са най-старото писмено потвърждение на славянските изрази.

Предполага се, че нов пълен превод на същия тип сборник закони е бил приготвен няколко десетилетия по-късно в България по времето на цар Симеон (893—927) на базата на други, по-пълни византийски източници, както и на по-ранен превод на Методий. Този нов превод се е запазил пак в препис руска редакция (т. нар. Ефремовская кормчая, ръкопис от XI—XII в.).

Друг стар славянски кодекс е законъ сѫдьнын людьмъ (ЗСЛ — Закон за съденето на хората), запазен за съжаление също в преписи. Най-старият от тях в Устюжската кормчая произхожда от XIII в. Паметникът, основан на византийския сборник закони, т. нар. Еклога, се характеризира с много архаичен език. Някои цитати от Евангелието са по-архаични от нормалните староцърковни текстове. Преводът е свободен, независим. Досега няма единство по въпроса за авторството и произхода на този кодекс. Доскоро навсякъде го смятаха за паметник, тясно свързан с покръстването на България в 865 г. и отнасящ се към отговорите на папа Николай I на княз Борис Responsa Nikolai I papae ad consulta Bulgarorum. Следователно ще е бил създаден или още по времето на Борис (както смята В. Ганев), или по времето на цар Симеон (възгледи на М. Андреев).

Последните изследвания на Й. Вашица и Фр. Гривец, подчертавайки взетото също под внимание в паметника западно, латинско право, посочват изразителни великоморавски връзки. Не е изключено това да е може би по-стара част на Номоканона на Методий. За това говорят съвпаденията в правната терминология на Номоканона (като тѫжа 'процес, съдебно дело', клеветъ 'жалба, иск', клеветьникъ 'обвинител, ищец'). Характерни за паметника са също честите моравизми или панонизми, отнасящи се към Киевските листове или Фрайзингенските фрагменти, напр. мъдлость 'леност', въсѫдь 'причастие' (от старовисоконемски wizzód 'евхаристия'), творнтн трѣбы 'принасям в жертва'.

Автор на ЗСЛ е най-вероятно (както смята Гривец) също Методий, от младини отлично запознат с правните въпроси като администратор на една от славянските провинции на византийската държава. По-малко вероятно е да се приема за автор Константин-Кирил (според Й. Вашица) и да се пренася създаването на паметника в началния етап на великоморавската мисия.

Тясна връзка и дори зависимост от разгледаните най-стари паметници на славянското право има, както установиха последните изследвания на Вашица, тайнствената анонимна хомилия (Клоцов сборник I 59—160, II 1—23). Днес, след работите на Гривец и Ваян, няма съмнение, че неин автор е самият Методий (по-рано са я приписвали на Климент Охридски). Хомилията припомня на покръстените християни и князе техните задължения, призовавайки към съблюдаване на църковното право. Особено горещо защитава нерушимостта на брака, остро осъжда брака при духовно

родство, свързано с обреда кръщене. Много вероятна непосредствена причина за създаването на тази хомилия е нарушаването на църковното право от съветника на княз Светополк, описано в XI глава от Пространното житие на Методий. От езикова гледна точка хомилията е тясно свързана с другите великоморавски паметници. Особено поразителни са посочените от Вашица общности в правната терминология със ЗСЛ, например тѫжа 'процес', испытанне 'разпитване', бѣщинница 'своеволие', клеветьникъ 'обвинител, ищец'.

И така, независимо от старите възгледи (например на С. Кулбакин), се оказва, че в Кирило-Методиевата епоха са били създавани и хомилии. Не е изключено даже в Супрасълския кодекс — паметник, ясно свързан с българския преславски център, да се крият фрагменти от моравско време. От края на IX в. може да бъде и преводът на Хомилията на Епифаний за погребението на Христос в Клоцовия сборник и в Супрасълския кодекс, издадени и обработени в последно време от А. Ваян.

Все още не знаем точно какво трябва да разбираме под отьчьскыѩ кънигы (книги на отците), които, както твърди XV глава от житието на Методий, превел в края на живота си Методий. В светлината на изследванията на Р. Нахтигал изглежда правдоподобно, че става дума за сборник хомилии (проповеди, обясняващи библейските текстове) на великите свети отци на църквата, следователно книги, необходими също за литургически цели. Фрагменти от „Книги на отците" биха били включени в Сборника хомилии на Михановић, паметник в сърбохърватска редакция от XIII в. (в най-пълна форма), частично също в Клоцовите фрагменти (Glagolita Clozianus) и в Супрасълския кодекс, в който се установяват следи от глаголически прототип.

До други изводи са довели дългогодишните изследвания на този проблем на известния холандски славист Н. ван Вейк. Той е стигнал до убеждението, че под отьчьскыѩ кънигы трябва да се разбират т. нар. патерици, т. е. сборници със сентенции, анекдоти и апофтегмати (кратки поучаващи притчи) на светите отци. Патерикът на Методий би бил превод на гръцкия първоизточник Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος 'Книга на светите отци', църковнославянските повѣсти сѣѧтыхъ старьць, запазен най-добре в по-късата редакция на прототипа в среднобългарския Патерик на Михановић. От гледна точка на езика този кодекс според Ван Вейк е не по-малко архаичен от някои от най-ценните старобългарски ръкописи. Той се отличава преди всичко с граматически архаизми, като аорист от типа ндъ 'дойдох', нѣсъ 'донесох', рѣхъ 'казах', вѣнасъ 'взех', прнатъ 'прие'; по-нататък условно наклонение бнмь, супин с генетив, минало причастие от архаичен тип творь, тружь (от глаголите творнтн 'творя', трудntн 'трудя'). Много архаична е също лексиката, посочваща редица моравизми: рѣснота 'истина'. Изследванията на Ван Вейк са посочили също, че „Книга на отците" на Методий не би могъл да бъде Римският патерик (Диалози на папа Григорий Велики), както по-рано е смятал А. Соболевски.

През последното десетилетие идеята на Соболевски отново се възроди в работите на Ф. Мареш. Посочвайки архаичността на езика на Римския патерик, той се старае да докаже в диалозите на Григорий Велики отьчьскыѩ кънигы на Методий.

Най-вероятно Методий е автор на Пространното житие на Константин. За това свидетелствуват преди всичко точното знание на посочените тук факти и архаичният език в най-старите паметници. В сравнение със зна-

чително по-късото Пространно житие на Методий житието на Константин има по-научен, философски и риторичен характер, отличава се с хубав художествен стил. Езикът на двете жития е много архаичен. Срещат се моравизми (например кѹпетра 'кума, зълва', cognata, мьша 'богослужение'), свидетелстващи, че житията са създадени на великоморавска територия.

Не се спряхме на всички произведения на Методий. Например според Д. Чижевски Методий е автор на поетическото произведение в VII глава от Методиевото житие (pulcherrimum carmen S. Cyrilli). На Методий се приписва вълнуващият Канон в чест на солунския мъченик свети Димитър.

Както се вижда, Методий достойно е изпълнил завета на своя велик брат. Продължавайки общото дело, той го разширява, задълбочава и приспособява към великоморавските условия.

Фактът, че славянският език е издигнат до ранга на литургичен и литературен език, а това значи, че е приравнен с латински и гръцки, в IX в. на Запад е било нещо нечувано, абсолютно изолирано, наистина революционно, но затова пък по-разбираемо на Изток, в кръга на византийската култура, откъдето са дошли двамата братя.

Съвършеният литературен език, създаден от Константин и Методий, е изиграл огромна роля в живота на славяните. Напоследък все по-силно се подчертава, че от IX до XVIII в. може да се говори за общ език — не само литургичен, но изобщо литературен, обединяващ в рамките на византийската култура и източния ритуал всички славяни, българи, сърби и руси. Такъв език е бил именно езикът, създаден от Константин и Методий. В продължение на няколко века (до XVII в.) той е изпълнявал освен това голяма роля в живота на румънците като литургичен, официален и литературен език. Като литургичен този език се е задържал до наше време у католическите крайморски хървати. Основно значение има също езикът на Константин и Методий за западните славяни. В IX—XI в. той е бил първият литературен език в Чехия, оставил трайни следи в днешната чешка лексика. Чрез чешки език религиозната кирило-методиевска терминология (по изключение и други елементи) е проникнала и сред другите западни славяни.

Последните изследвания подчертават като типично за Константин и Методий хармоничното съгласуване на елементите на гръцко-византийската и латинско-римската култура. През великоморавската епоха елементите на тези две култури взаимно са се преплитали. Заслужава особено да се изтъкне също, че двамата братя са използували културните постижения, предшествуващи тяхната мисионерска дейност.

Целия си живот Константин и Методий са посветили на идеята за равноправие на славяните, за изравняването им с великите народи със стара култура, за правото на славяните да имат свой литургичен език и писменост. И днес свежо и вълнуващо звучат думите, които Константин е отправял към противниците на своите идеи във Венеция: „Не вали ли дъжд от бога еднакво за всички? Слънцето не свети ли еднакво за всички? Не дишаме ли всички еднакво въздух? Как не се срамувате да признавате само три езика — латински, гръцки и еврейски, а карате другите народи да бъдат слепи и глухи?“

В енцикликата Slavorum Apostoli на папа Йоан Павел II, провъзгласена по случай 1100 години от смъртта на Методий, се подчертава, че Кирил и Методий са били автентични предтечи на екуменизма, стремели са се към единство на църквата. Как вълнуващо и днес звучат думите от XVII глава на Методиевото житие, описващо тържественото погребение на Методий:

...Н слоужьбѫ црькъвьнѫѭ латиньскы и грьчьскы и словѣньскы стрѣбншѧ... людьѥ же, бештисльнъ народъ събьравъ сѧ проважданаѭ съ свѣштамн, плачѧште сѧ добра оучнтела и пастыра, мѫжьскъ полъ и женьскъ, малнн и велнцнн, богатнн и оубодзнн, свободьннн и рабн, вдовнцѧ и сиротъı, страньннн и тоземьцн, нездѫжьннн и съдравнн, вьсн бъıвъшаѥго вьсячьско вьсѣмъ, да бн вьсѧ прнобрѣлъ...

DIE ALTBULGARISCHE REICHSSPRACHE UND IHRE VORGESCHICHTE

Otto Kronsteiner (Österreich)

Altbulgarisch wird in der Slawistik nach seiner Funktion als Kirchensprache auch Altkirchenslawisch genannt. Dieser Terminus ist kein Synonym. Seit Chan Boris erfüllt Altbulgarisch nicht nur eine Funktion als Kirchensprache, sondern als offizielle Sprache des bulgarischen Reiches. Daher ist der Terminus altkirchenslawisch einseitig und mißverständlich. Da Altbulgarisch das ganze Mittelalter auch in Rußland als Schriftsprache verwendet wurde, wäre es richtiger, statt von slavjanizmy im Russischen, von Altbulgarisch in Rußland zu sprechen. Die Bezeichnung Altkirchenslawisch sollte man sich für jene Regionen des ehemaligen *Imperium Romanum* vorbehalten, wo seit dem 7. Jh. Slawen mit dem Christentum bekannt wurden und eine slawische Kirchensprache entstand, wo aber Latein offizielle Sprache der Kirche und Verwaltung blieb. Dieses Altkirchenslawisch gab es nur innerhalb des Imperiums; es hat außer in Bulgarien selbst, wo es ebenfalls seit dem 7. Jh. slawische Christen gab, mit dem Altbulgarischen nichts zu tun.

Welche Rolle spielen Kyrill und Method in der Geschichte des Altbulgarischen?

Kyrill und Method kamen 863 auf Bitten des Fürsten Rastislav nach Pannonien, um den Leuten das Christentum in ihrer Sprache verständlich zu machen. Im Brief an Kaiser Michael wird allerdings ausdrücklich erwähnt, daß die Leute von Morava schon Christen sind.

Wo dieses Fürstentum lag, ist nicht nur aus politischen, sondern in unserem Zusammenhang vor allem aus sprachhistorischen und sprachgeographischen Gründen wichtig. Aufgrund der (leider allgemein unbeachteten) Angaben des *Geographus Bavarus,* des *Porphyrogennetos* und zahlreicher von I. Boba vorgelegter Argumente lag es zwischen Bulgarien und Kroatien im Süden Ungarns, also in der *Pannonia inferior* oder *secunda.* Welchen Namen das Fürstentum bei den Slawen hatte, wissen wir nicht. *Porphyrogennetos* nennt es auf griechisch Megale Moravia. Die slawische Bezeichnung Velika Moravija ist jung und ohne Tradition. Der Name Moravija scheint in Quellen nicht auf. Das Adjektiv moravьskъ (moravьskij knędzь, moravskaja oblastь, ljudi moravьskie etc.) bezieht sich nicht auf den vermeintlichen Ländernamen *Moravija, sondern auf den Ortsnamen Morava. Der Lokativ dazu heißt überall vъ Moravě, nie *vъ Moravii. In der Salzburger *Conversio* scheint weder **Magna Moravia* noch auch der Ortsname Morava auf. Es heißt lediglich *Pannonia orientalis* und *ubi Dravus fluit in Danubium.* Es handelt sich jedenfalls um das

Gebiet, in dem Salzburg seit dem 8. Jh. eine Kirchenorganisation aufgebaut hatte, die durch das Auftreten eines Griechen namens Methodius (*quidam Graecus Methodius nomine*) mit einer neuen Schrift (*noviter inventis sclavinis litteris*) gestört wurde. Der mit Salzburg kooperierende Nachfolger Rastislavs, Sventopulk, und seine Frau Sventožizna sind im Salzburger Verbrüderungsbuch und im Evangelium von Cividale verewigt; nicht aber Rastislav.

Kyrill ist nach dreijähriger Tätigkeit in Pannonien 869 in Rom gestorben. Method wirkte, abgesehen von seiner Gefangenschaft und einer Reise nach Konstantinopel, bis 885 in Sventopulks Fürstentum weiter. Als er am 6. April 885 als *Archiepiscopus sirmiensis* bzw. Archiepiskupъ moravьskъ stirbt, wird die Totenmesse in lateinischer, griechischer und slawischer Sprache gesungen. Latein war die offizielle Kirchensprache der Region, Griechisch die Bildungssprache Methods und Slawisch die regionale Volkssprache und Kirchensprache mit beschränkter Verwendung. Method wird in seiner Domkirche (Sъborьnaja cьrkva) in Sirmium/Morava begraben.

Die Schüler Methods wurden nach 885 (mit Billigung Sventopulks!) vertrieben. Sie fanden bei Boris im benachbarten Bulgarien Aufnahme. Der bedeutendste unter ihnen war Kliment. In seiner Lebensbeschreibung wird berichtet, daß ihnen bei ihrer Vertreibung alles weggenommen wurde. Man bedrohte sie mit dem Tod, warf sie ins Gefängnis, aus dem sie infolge eines „gottgewollten" Erdbebens halbnackt zum bulgarischen Statthalter von Belgrad fliehen konnten. D. h. die Method-Schüler sind nicht mit Handschriften, dem Lebenswerk Methods, nach Bulgarien gekommen. Das Fehlen von Originalhandschriften ist also durchaus kein Zufall, sondern hat politische Gründe.

Einige Method-Schüler sind wahrscheinlich auch nach Dalmatien (Salona, Nona), wo Bischöfe residierten, geflohen, denn nur in Kroatien hat sich die Schrift Kyrills, die Glagolica, bis in unser Jahrhundert erhalten, nicht in Bulgarien! Schon unter Method gab es Beziehungen zwischen Sirmium und dem Erzbistum Salona. Auch der Fürst von Paganien (poganьskъ knędzь), der in Visla (vъ Vislě) residierte, wendet sich an Sventopulk aus Interesse an dessen Christentum. (Die Übersetzung dieser Stelle der *Vita Methodii* als „ein heidnischer Fürst an der Weichsel" gehört zu den zahlreichen Erfindungen der 'Methodologie'!).

Kliment hat in Bulgarien, wo er 916 als Bischof von Velika starb, als Verfasser der Viten Kyrills und Methods den Kyrill- und Methodkult begründet, — in einem Land, in dem seit 864 das Christentum offizielle Staatsreligion ist, und wo in der Zwischenzeit enge Beziehungen zu Rom entstanden. Die römischen Bischöfe Paulus und Formosus wirkten mit ihren Priestern am Hof des Boris in Pliska und waren möglicherweise am Bau der Großen Basilika beteiligt.

Es ist nicht überliefert, ob Kyrill und Method auch in Bulgarien tätig waren. Es ist lediglich anzunehmen, daß sie durch bulgarisches Hoheitsgebiet gereist sind. Daß Method auf seiner Reise nach Konstantinopel in Pliska oder sonstwo mit Boris zusammengetroffen sei, ist Legende. In einer späten Kurz-Vita Kyrills wird berichtet, er hätte an der Bregalnica (also in Bulgarien) Kirchen gebaut, Slawen getauft und Bücher in slawischer Sprache geschrieben. Ob das Wahrheit oder Phantasie späterer Jahrhunderte ist, läßt sich nicht beurteilen. In offizieller Mission waren sie jedenfalls nicht in Bulgarien.

Ob sie selbst (bulgarische) Slawen waren — eine oft diskutierte Frage —, ist kein Thema für nationalpolitische Wunschvorstellungen, sondern klar definierbar: Im 9. Jh. konnte jemand gleichzeitig Bulgare (der Staatszugehörigkeit nach), Slawe (der Muttersprache nach) und Grieche (der Bildung nach) sein. Tatsache ist, daß Kyrill und Method das Slawische und Griechische ex-

zellent beherrschten. Immerhin stammen sie aus der zweisprachigen Stadt Saloniki/Solun. Bekanntlich ist in zweisprachigen Regionen eine „nationale" Zuordnung (auch heute) nicht eindeutig möglich, nicht einmal den Betroffenen selbst.

In jedem Fall war schon lange vor der Ankunft der Method-Schüler in Bulgarien Slawisch als Kirchensprache in Verwendung. Die bulgarischen Slawen waren ebenso wie Angehörige des turksprachigen Hofes seit langem Christen, d. h. schon vor der offiziellen Christianisierung Bulgariens unter Boris. Ich erinnere an die Christenverfolgung unter Chan Omurtag um 820 und an seine beiden ältesten Söhne Enravota und Svenica, die wegen ihrer Neigungen zum Christentum dem jüngeren Mal Amir den Thron überlassen mußten. Da ein Christentum ohne Sprache undenkbar ist, ist anzunehmen, daß die älteste Form des Altbulgarischen schon vor der Ankunft der Method-Schüler, und sogar schon vor der offiziellen Annahme des Christentums in den Kirchen Bulgariens verwendet wurde, und zwar mündlich und schriftlich, denn ein Gottesdienst ohne Texte ist schwer vorstellbar. Kliment hat die Übersetzungstechnik Methods und die Schrift Kyrills, die Glagolica, in Bulgarien bekannt gemacht. Aber, obwohl noch mehrere Handschriften und Inschriften in der Schrift Kyrills entstanden sind, konnte sich die Glagolica nicht durchsetzen. In ganz Bulgarien war die griechische Schrift, in der sogar turkbulgarische Texte geschrieben wurden, allgemein verbreitet; am Hof des Boris z. T. auch die lateinische Schrift. Ich bin mit E. Georgiev der Meinung, daß die mystifizierend später Kyrillica benannte griechische Schrift die ältere ist, in der in Bulgarien slawische Texte geschrieben wurden. Auch die Salzburger Missionare haben in Karantanien und Pannonien „ihre" Schrift, die lateinische, zum Aufzeichnen slawischer Texte verwendet: Rimьskami i grъčьskymi pismeny nǫždaachǫ sę pisati slověnьsku rěčь heißt es bei Chrabar. In b e i d e n Schriften war es möglich, slawische Texte zu schreiben. Daß man slawische Wörter nicht mit griechischen und lateinischen Buchstaben schreiben könne, ist nichts anderes als eine hagiographische Übertreibung. Die Schrift Kyrills, die Glagolica, die sicher ideal zur Wiedergabe slawischer Laute geeignet ist, ist erst 863 „durch göttliche Offenbarung" entstanden und hat sich nirgendwo außer in Kroatien durchgesetzt. In beiden Schriften, der lateinischen und der griechischen, bedurfte es nur eines *ustroenie*. Dieses *ustroenie* erfolgte etappenweise: die ersten Versuche in dieser Richtung erfolgten in Bulgarien schon zu einer Zeit, als es die Glagoliza noch nicht gab. Die Ansicht, alle dem griechischen Alphabet fehlenden Buchstaben seien aus der Glagolica übernommen, ist eine, hinsichtlich anderer Schriftentwicklungen, nicht überzeugende Behauptung. Es war ohne Schwierigkeiten möglich, mit Ligaturen slawische Laute wiederzugeben, genau so wie das mit dem lateinischen Alphabet gemacht wurde. Ich erlaube mir aber darauf hinzuweisen, daß mehrere Zusatzzeichen (wie z. B. ѵ, ш, ж, ь, ъ, ѫ) schon in turkbulgarischen Runenschriften vorkommen und daß es durchaus möglich wäre, daß solche Buchstaben schon vor 863 in Bulgarien verwendet wurden, wenn auch *bez ustroenia*; und daß Kyrill sie von dort (und nicht durch „göttliche Offenbarung") in seine Schrift aufgenommen hat. Unter Kliment jedenfalls hat die griechische Schrift in Bulgarien ihr endgültiges *ustroenie* erfahren. Altbulgarisch (als Sprache und Schrift) ist daher ein auf bulgarischem Boden entstandenes Produkt.

Aus welchen Elementen besteht das Altbulgarische?

Diese Frage hat seit Generationen die Slawistik beschäftigt. In Handbüchern wird die These vertreten, das Altbulgarische sei 1100 Jahre alt, eine Schöpfung der *Părvoučiteli* Kyrill und Method, und seine sprachliche Heimat sei Saloniki. Gewiß ist das Altbulgarische durch Kliments Vermittlung um

manche sprachliche Neologismen Kyrills und Methods bereichert worden. Dennoch ist diese These, so plakativ sie sein mag, eine unrichtige Simplifizierung. In allen Regionen des ehemaligen Imperiums, wo sich das Slawische ausgebreitet hat (in Bulgarien, Dalmatien, Pannonien und Karantanien), in der *Romania submersa* also, gibt es seit dem 7. Jh. zunächst ansatzweise ein z. T. zu Häresien deformiertes, mit der Zeit aber wohl etabliertes Christentum und ein volkssprachliches Kirchenslawisch. Schon längst vor Kyrill und Method gab es eine christliche Terminologie. Viele Slawen waren längst mit den Grundlehren des Christentums vertraut, haben in ihrer Muttersprache gebetet und wurden in ihrer Muttersprache im Glauben unterwiesen. Kyrill und Method war das alles aus ihrer Heimat bekannt. In einer christlichen Stadt mit vielen Kirchen (wie Saloniki) waren auch die zweisprachigen Bewohner Christen. In allen Regionen romanisch-slawischer und griechisch-slawischer Zweisprachigkeit muß es eine slawische Kirchensprache, in der gebetet und gepredigt wurde, das eigentliche Altkirchenslawisch, gegeben haben. Daß aus diesen Jahrhunderten keine Texte erhalten sind, ist kein Beweis dafür, daß es keine gab. Auch Chrabăr berichtet, daß die Slawen schon vor der Schrifterfindung Kyrills mit lateinischen und griechischen Buchstaben geschrieben haben.

Aus der Toponymie, Epigraphik und Archäologie wissen wir, daß das antike Christentum der Römerzeit nirgendwo völlig ausgestorben ist. Die Slawen wurden bei ihrem Eindringen in das Imperium sofort mit dem Christentum bekannt. In der christlichen Terminologie gibt es eine Reihe alter vorkyrillomethodianischer Entlehnungen. Viele gängige Etymologien wie z. B. die von abg. crъky „Kirche" wären unter diesem Aspekt neu zu überprüfen. Das Wort stammt weder von Kyrill, noch ist es aus dem Althochdeutschen (Vasmer) oder Gotischen (Kluge) abzuleiten. Solche Wörter kannten Kyrill und Method schon aus Saloniki. Daß es regional (nach Bistümern) unterschiedliche Termini gab, wissen wir vom Alpenromanischen, aber auch die kirchliche Terminologie der slawischen Volkssprachen läßt dies noch heute erkennen.

Altbulgarisch basiert auf den in Bulgarien gesprochenen Mundarten. Das kyrillomethodianische Kirchenslawisch — und nur dieses — war primär an der Mundart von Saloniki/Solun orientiert. Sicher hat sich Method in Pannonien den örtlichen Sprachgewohnheiten und der dort üblichen Kirchensprache angepaßt, ebenso wie Kliment in Bulgarien. Es ist sprachpsychologisch unrealistisch zu glauben, man könnte in den abg. Handschriften phonetische Bohemismen finden. Welchen Sinn hätten für den (nicht zutreffenden) Fall, daß Kyrill und Method in Mähren waren, Bohemismen in Bulgarien, wo doch die Method-Schüler ohne Handschriften angekommen sind und von keiner Vorlage abschreiben konnten? Sie mußten in Bulgarien außerdem keine neue Kirchensprache einführen, da dort das Christentum ja längst bekannt war und eine slawische Kirchensprache schon existierte.

Als Schriftsprache ist Altbulgarisch keine genormte Sprache wie Schriftsprachen heute, sondern eine Sprache, in deren Texten Regiolekt und Idiolekt noch eine dominierende Rolle spielen. Es gab Skriptorien in Pliska, Preslav, Ravna, Ohrid und anderen Orten mit jeweils eigenen Usancen. Wichtig ist, welche soziolinguistische Funktion das Altbulgarische in der damaligen Gesellschaft hatte. Sobald eine Sprache geschrieben, also Schriftsprache wird, entwickelt sie sich nach anderen Gesetzen als eine Nur-Sprechsprache. Altbulgarisch ist natürlich mit der Polyvalenz einer heutigen Schriftsprache nicht zu vergleichen. Auch dürften nicht, wie zu lesen ist, Tausende diese Sprache in Wort und Schrift verwendet haben. Dies ist beim damaligen Analphabetismus nicht zu erwarten. Dennoch war Altbulgarisch seit Boris die erste slawi-

sche Staatssprache, die innerhalb eines Reiches allgemeine Gültigkeit hatte, und nicht, wie das Altbulgarische in Rußland, importiert war. Dies ist ein markanter Gegensatz zu den anderen Regionen des Imperiums, wo nach wie vor Latein neben einem beschränkt gebrauchten Kirchenslawisch offizielle Sprache blieb.

Wie war die Sprachsituation in Bulgarien vor der Einführung des Altbulgarischen als Reichssprache?

Die in der Reichsversammlung zu Preslav 893 von Boris verkündete Entscheidung, die slawische Kirchensprache zur offiziellen Reichssprache zu machen, hatte mehrere Gründe. Vor allem sollte die Unabhängigkeit von Byzanz und vom Griechischen zugunsten bulgarischer Eigenständigkeit dokumentiert werden. Dies war aber nur unter Beachtung der tatsächlichen Sprachverhältnisse im Reich möglich. Der Herrschaftsbereich des Boris umfaßte außer dem Territorium des heutigen Bulgarien Teile Rumäniens, Serbiens, Albaniens, Griechenlands und Makedoniens. Das Erscheinen von Turkbulgaren und Slawen in diesem Raum seit Ende des 6. Jh. hatte sprachlich zunächst nicht viel geändert. Die Slawen wanderten weder in menschenleere Gebiete ein, noch vernichteten sie die ansässige Bevölkerung, so daß eine völlig neue Sprachsituation entstanden wäre. Die Erhaltung fast aller alten Toponyme beweist, daß es lange Zeit Zweisprachigkeit gab. Die Jirečeksche Sprachgrenze zwischen dem lateinischen und griechischen Einflußbereich war in Wirklichkeit eine breite Zone romanisch-griechischer Zweisprachigkeit. Westbulgarien war im balkanromanischen Einflußbereich, Ostbulgarien mit den turkbulgarischen Residenzen Pliska und Preslav sowie die Schwarzmeerküste — im griechischen. Natürlich ist die aus Inschriften abzulesende Amtssprachengrenze swischen Latein und Griechisch nicht identisch mit der der Volkssprachen. Auch unterschied sich die Volkssprache von der Amtssprache der Inschriften. In der Region turkbulgarischer Staatsgründung war Griechisch die Sprache mit dem größten Prestige. Daher benutzten es die Bulgarenchane auch in ihren Inschriften mit repräsentativem Charakter. Auch beim Griechischen ist natürlich zwischen Amts- und Volkssprache (letztere war stark romanisiert) zu unterscheiden. Am Hof sprach man weiterhin turkbulgarisch. Slawisch war die Sprache der Bevölkerung, die sich zwischen Romanen, romanisierter Altbevölkerung und Griechen vor allem im Westen und Süden angesiedelt hatte. In den alten toponymischen Schichten Ostbulgariens findet sich nichts Slawisches. Der Westen und Süden war, nach den Toponymen zu schließen, jedenfalls slawischer als der Osten. Die vielen Formen romanisch-slawischer, griechisch-slawischer und anderer Zweisprachigkeit haben sich durch die Sprachpolitik des Boris zugunsten des Slawischen verändert.

Das Vordringen des Slawischen an den Hof — Slawen kämpften im bulgarischen Heer und erhielten führende Positionen (ebenso auch in Byzanz) — läßt sich in den Personennamen ablesen. Bis Boris gibt es unter den Chanen nur turksprachige Namen (Asparuch, Krum, Terbel, Omurtag, Presian, Kardam, Mal Amir usf.), genauso wie in den offiziellen Diensträngen (Chan, Kapchan, Tarkan, Bori Tarkan, Bogotur, Sjubigi usf.). Erst Boris nimmt in der Taufe einen biblischen Namen (Michail) an, ebenso wie sein Sohn Simeon und die Familienmitglieder Gavriil, Marija, Jakov und Anna. Ab dem 8. Jh. finden sich aber vereinzelt auch schon slawische Namen am Hof wie Dragomir, ein bulgarischer Gesandter in Byzanz, Preslav u. a. bis zu Vladimir, einem Sohn des Boris. Unter Boris dürfte das Slawische schon so weit gefestigt, bzw. hoffähig gewesen sein, daß er sich entschließen konnte, es zur offiziellen Sprache des ganzen Reiches zu machen. Diese Entwicklung hatte allerdings auch Gegner. Unter Boris fand eine Palastrevolution statt, da die alte turkspra-

chige Aristokratie ihre Traditionen und Rechte gefährdet sah. Dabei wurde der gesamte nichtchristliche turkbulgarische Hochadel ausgerottet.

Boris hatte für seine Sprachentscheidung nur die Wahl zwischen Griechisch und Slawisch. Turkbulgarisch wurde nur von einer kleinen Oberschicht gesprochen, die sich mit dem Heidentum identifizierte. Es wäre im Reich, besonders in Westbulgarien, praktisch nicht durchsetzbar gewesen und war für eine großzügige europäische Politik ungeeignet. Das Prestige des Lateinischen und der Volkssprache der romanisierten Bevölkerung war angesichts der Dominanz des Griechischen und der Nähe von Byzanz gering, obwohl kurze Zeit römische Bischöfe und Priester am Hof des Boris in Pliska wirkten und das bulgarische Christentum zu Lasten des Griechischen zu latinisieren versuchten. Eine Romanisierung gelang übrigens nicht einmal den Römern im östlichen Teil ihres Imperiums völlig. Es blieb also nur Griechisch und Slawisch zur Wahl. Da im Volk und am Hof und vor allem in der Kirche das Slawische immer stärker wurde, konnte Boris, nicht zuletzt aus politischer Räson, das Experiment wagen und Altbulgarisch zur Staatssprache machen.

Als Sprache der Kirche war das Slawische schon bestens etabliert. Das Christentum in Bulgarien und damit das Slawische als Kirchensprache des Volkes hatte eine Tradition, die in die Zeit der Einwanderung zurückreicht und nicht erst mit der Taufe des Boris noch auch erst mit der Ankunft der Method-Schüler beginnt.

Aus der Toponymie wissen wir, daß die Altbevölkerung, die bereits christianisiert war, im Lande blieb. Der Name Plovdiv z. B. wurde nicht in der amtsgriechischen Form Philippopolis noch in der amtslateinischen Trimontium, sondern in der volkssprachlichen Pulpidava ins Slawische übernommen: das bedeutet Kontinuität der Sprache und der Kultur, also auch der Religion der Altbevölkerung. In römischer Zeit gab es in den Provinzen Mösien, Thrakien und Makedonien überall Bischöfe (in Plovdiv, Nesebăr, Skopje usf.). In Serdica/Sofia fand 343 ein Konzil statt. D. h. die ansässige Bevölkerung war christlich und blieb es wohl auch. Es wird nicht berichtet, daß die Turkbulgaren und Slawen die Kirchen zerstört und das Christentum ausgerottet hätten. Es war stärker als das turkbulgarische heidnische Superstratum. Die Neuankömmlinge wurden zwar nicht sofort Christen, aber sie waren überall mit Christen in Kontakt, sahen ihre Kirchen und beobachteten ihren Gottesdienst. Sie wurden also praktisch und direkt mit dem Christentum bekannt. Das ist sehr wesentlich hinsichtlich der ältesten christlichen Terminologie der Slawen. Viele Slawen waren also längst mit dem Christentum bekannt, bevor sie offiziell und planmäßig missioniert wurden. Übrigens natürlich auch jene Angehörigen der Altbevölkerung, die durch Heirat und Sprachwechsel „Slawen" wurden. Man sollte nicht übersehen, daß die Slawen in und um Saloniki zur Zeit Kyrills und Methods auch schon Christen waren, und daß den sogenannten *Părvouciteli* die slawische Kirchenterminologie, slawische Gebete, vielleicht auch Predigten von Kindheit an vertraut waren. Auch im Fürstentum des Rastislav, wohin Kyrill und Method gingen, waren die Bewohner schon Christen und hörten slawische Predigten. Überall also konnten sie auf Bestehendes aufbauen. Nur so ist auch erklärbar, daß Method in so kurzer Zeit so viele Übersetzungen machen (oder von Schnellschreibern aufschreiben) lassen konnte. Daß Kyrill so schnell eine neue Schrift erfindet, die ideal für die slawische Phonetik geeignet war, läßt sich nur damit erklären, daß er mit der Unzulänglichkeit, mit der slawische Texte mit griechischen Buchstaben geschrieben wurden, bzw. mit der Art, wie man in Bulgarien slawisch schrieb, bestens vertraut war. Es wäre unvorstellbar, dies alles, was Kyrill und Method in so kurzer Zeit leisteten, für eine völlig unbekannte, noch nie geschriebene

Sprache zu machen. Die Schaffung der Glagolica durch „göttliche Offenbarung" ist natürlich ein hagiographischer Topos. Das Slawische mußte also schon vor Kyrill und Method in Wort und Schrift in der Kirche verwendet worden sein: ein Schluß, den alle Quellen nahelegen. Durch die Entscheidung des Boris, die Kirchensprache zur Reichssprache zu machen, wurde ein Prozeß beschleunigt und eine Schriftsprache geschaffen, die nicht nur auf die Kirche beschränkt blieb, sondern neue Aufgaben übernahm. Durch diese Tat ist erstmals in einem Land mit slawischer Bevölkerung ein staatliches, religiöses und sprachliches Identitätsgefühl entstanden, das die Grundlage für eine neue europäische Nation wurde. Somit ist Bulgarien der erste Staat in Europa mit einer eigenen Nationalsprache. Dies ist das Verdienst des Chans und Mönchs Boris Michail. Ohne Boris wären Kyrill und Method für uns heute nichts weiter als was sie für den Salzburger Chronisten des 9. Jh. waren, nämlich *quidam Graeci*.

LITERATUR

Бешевлиев, В. *Прабългарски епиграфски паметници*. С., 1981.
Богданов, И. Именник на българските ханове. С., 1981.
Георгиев, Е. Нашето аз — буки — веди. С., 1981.
Гюзелев, В. Княз Борис Първи. С., 1969.
Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985.
Черноризец Храбър. О писменехъ. Критическо издание (изготвила А. Джамбелука-Коссова; словоуказател, изготвила Е. Дограмаджиева). С., 1980.
Gjuzelev, W. The Adoption of Christianity in Bulgaria. Sofia, 1976.
Zlatarski, V. N. (Slatarski). Geschichte der Bulgaren. Leipzig, 1918 (Bulgarische Bibliothek, 5).
Zur übrigen Literatur s. O. Kronsteiner. Method und die alten slawischen Kirchensprachen. — Die Slawischen Sprachen, Bd. 8, 1985, 105—130.

МАКАВЕЙСКИТЕ КНИГИ
(Оценка)

Йозеф Хам (Австрия)

Изглежда, че съдбата не е благосклонна към Макавейските книги още от самото начало. Те не успяват да се наложат в църквата, смятани са за апокрифи, а когато най-после биват признати на Триентския събор, са разделени на две: от четирите книги са приети само две — първата и втората — и то не като канонически, а като девтероканонически писания. Строежът и съдържанието им, за които вече има достатъчно специализирана литература, оправдават това разделение — нали самият Лутер се изказва в предговора си към втората книга така: „Види се, това не е дело на един майстор, а е съставено от много книги. . .“ Те споделят известната съдба на апокрифите — когато им се предоставя прекалено голяма свобода, те биват до такава степен изменяни, че при опит да бъдат овладени отново не може да се установи кое е основното ядро и откъде започват допълненията. Това е и причината, че при изданието на Библията от Петер Сабатие през 1743 г., в което противопоставя Ветус Латина на Вулгата, той просто си спестява неприятния труд и предава втората книга само по Вулгата.

Вероятно сред славяните Макавейските книги са били още по-малко на почит, отколкото на Запад. В Житието на Методий — глава XV, буквално се твърди, че Методий бил превел, отначало с Константин-Кирил, а след това с помощта на двама бързописци, цялото Свето писание „с изключение на [книгите на] Макавеите“. За някои слависти това е достатъчна причина да не се занимават по-обстойно с тези книги. В „Пронзходна история на църковнославянския език“ Ягич не ги разглежда, а Н. А. Мещерски, който през 1958 г. издава руско-църковнославянския превод на „Белум Юдаикум“ от Йозеф Флавий, който все пак използува Макавейските книги като исторически източник, споменава само първата книга, и то само на страница 473. И все пак тези книги са били преведени на славянски. От описанието на А. Горски и К. Невоструев е известно, че те са включени в руските ръкописи, че в Острожката библия заедно с I и II е отпечатана и III книга и че както I, така и II книга се смятат за сравнително късни преводи от Вулгата.

Чешкият учен Йозеф Вайс изброява в своята книга върху глаголическите бревиари около 15 текста и фрагменти от Макавейските книги, най-старият от които се датира към последните години на XIII в. Доколкото ми е известно, досега те не са изследвани подробно и аз дължа благодарност на Старославянския институт в Загреб, че ми бяха предоставени съответните материали.

Естествено, предварително не може да се знае дали глаголическите текстове също са преведени от латински (както и кирилските). Това е възможно, но тъй като е доказуемо, че руските текстове са с един-два века по-стари от глаголическите, не би било изключено последните да са превод от гръцки. Но това е само на теория, на практика, както ще видим, глаголическите текстове, и то всички, се отнасят към латински първоизточници.

От методологическа гледна точка оттук възникват следните въпроси: ако глаголическите текстове са преведени от латински (както кирилските), то: *а*) отнасят ли се те до общ славянски първоначален текст?; *б*) ако това не е така, позовават ли се те на обща латинска основа (може би на един и същ латински основен текст)?, *в*) съществуват ли езикови или други различия между тях, които да свидетелствуват за независими един от друг преводи?; *г*) има ли опорни точки, които да дават сведения за времето и мястото на възникване на глаголическите протографи? Точките от *а* до *в* са близки по отношение на метода (само че при първата се касае за основно изследване, а при втората — за формално системно изследване), а точка *г* се третира от филологическа гледна точка.

Изглежда никога не е имало общ превод, съответно общ първоначален текст за двете редакции. Това може да се докаже с многото места, където латински изрази не са преведени в кирилския текст, а се срещат в глаголически текстове от самото начало в славянски и славянизирани форми (срв. кирилските *тирамнос* 1,2:5, *ливатория* 23, *декурионес* 3:55, *тегумента* 4:6: глаголическите (VO) *силние, жртви, десетники, покр'вения*). Трудно можем да си представим, че в руските текстове биха се срещали непреведени латински изрази, ако те нямаха за първоизточник славянски преводи. От друга страна, началните думи съвпадат при едните и другите толкова недвусмислено, че не може да се отрече съществуването на общ първоизточник въпреки голямата разлика във времето, която разделя глаголическите и кирилските текстове. Как да си обясним тези противоречия? Изглежда, че отговорът е както при Московския глаголически бревиар от първата половина на XV в. Това обяснява пренасянето (дали не със съдействието на архиепископ Генадий) на един друг глаголически текст от юг в Москва, където той е използуван като източник (не като основа) за новия руски превод (евентуално оттук и споменатото съвпадение на началните думи: *тиранни* вместо *силние, силни,* както е в глава 1,1:5, се среща и в глаголическия бревиар на Митрополитската библиотека в Загреб (сигн. MR 161, 14). Изглежда, че доказателство за това ни дават между другото и откъси като 1,4:35 *видяше лисия своих бежание и жидовь удальство*: глаголически *видев же лижия свое бежеште ийудеов же дрзост* (videns autem Lysias suorum fugam et Iudeorum audaciam) и други, които надхвърлят границите на глаголическите ръкописи MR 161.

Когато става дума за Макавейските книги, по руските земи се срещат два вида текстове — една латинска (в т. нар. Генадиева библия) и една смесена (гръцко-латинска, в Острожката библия) версия. Изглежда, че и в двата случая латински източник е най-близо до източника, към който се отнасят глаголическите текстове. Горски и Невоструев открито признават, че Острожката библия се ориентира по LXX там, където основният текст се различава от LXX. Такъв е например случаят и в 2,2:9. Там в глаголическите текстове се среща за magnifice etenim sapientam tractabat *велично бо мудрост об'сезаше* (Vt_5), което в текстовете на Генадий е *величъство ибо прем/у/дрости беседоваше* (става дума за Словата на Йеремия), а в Острожката библия намираме само *беседоваше же* — защото всичко, казано за мъдростта и премъдростта, се свежда до една интерполация, която се среща дори

във Вулгата само в онези текстове, които са на основата на Клементинското (съответно коригираното Сикстинско) издание на Светото писание от втората половина на XVI в. (а не са включени във Веберовото издание от 1969 г.). Важен в този случай е отговорът на нашия въпрос, че същата интерполирана част, която изпъква в глаголическите паметници, се среща и в руския текст.

Що се отнася до езика на глаголическите паметници, тук развитието минава обичайния път. С други думи, то се движи в две посоки — от една страна, преписване, а, от друга — преписване и стилизиране. Към първото направление спада Вид от Омишаль (VO), остров Кърк, който при бревиара от 1369 г. е в състояние да препише дословно и това, което не разбира напълно. Към второто се числят книгописците на петия Ватикански (Vt_5) и първия Новлянски (N_1) бревиар, които се стремят да разширят текста или на места да му придадат смисъл, който не е залегнал — или поне не съвсем — в оригинала (така например когато в N_1 в книгата Юдит развръзката се доближава до възгледите на немския писател Фридрих Хебел).

Причините, поради които Методий не е превел Макавейските книги, могат да бъдат механични или обмислени. Механични, защото не му достига време, обмислени, защото той не ги счита за равностойни на другите книги от Стария завет. Те нямат единна структура и съдържат противоречия (също и такива от хронологично естество), които нарушават връзката между първата и втората книга. Очевидно е обаче, че във втората книга има и бисери на разказваческото изкуство, например за нефта, наречен „аква краса", който прави чудеса (2,1:19), или за опита на Хелиодор да присвои парите от храма (2,3:23; срв. 25—27 (VO) сцената, нарисувана превъзходно от Рафаел в Станца д'Елиодоро): *Яви бо се ет/е/ръ конъ страшна имее седетела., предобрими одени украшена. са же са устрмениемъ елиодору преднее пети взърази. а иже седаше на немъ. виждаше се оружия имети златая. И иная же явиста се два юнака силою лепа. предобра сл/а/вою. красна же одеждею. иже обстояще его. И от' обое страни тепяху без' престан'я. многими язвами биюште. Внезапу же елиодоръ спаде на з/е/млю. егоже многою маглою обнета всхитише. т/е/ре на седле носнеемъ положена извр'гоше*; срв. също 37—38). Но тя е с доста сложна структура и съдържа 4 ясно разграничени последователни текста: *а*) писмото на Макавеите; *б*) разказа за първия строеж на храма, освещаването на храма и Хануката по времето на Неемия, Зоровавел и Ездра; *в*) писмото от 169 г.; *г*) глава, отнасяща се до по-новата история на евреите след 188 г. Това разделение дава основание да се предполага, че тя се позовава на неизвестен основен материал, който би могъл да произхожда от време, когато втората книга още не е била съставена.

Най-старият глаголически бревиар (Бревиариум Вербеницензе$_1$) е на доста архаичен език и съдържа между другото форми като *братрия* fratres, *законникъ* sacerdos (2.1:1; 2,1:10, 13, 15), *главами стетими* capitibus amputatïs (2,1:16), които по принцип сме склонни да считаме за западнославянски и да ги свързваме с Моравия и Бохемия. Изолексите *братрия*: *братия, братръ*: *братъ* и *законникъ* в значението sacerdos наистина стигат далеч на юг (първите две се срещат във II, третият — в III Фрайзингенски откъс, освен това *законникъ* се явява и в Никодимовото евангелие, което обаче само по себе си не означава, че би могло да се изключи заемка от моравски или близкия до моравски църковен език. Формите *законникъ, законници* за sacerdos, sacerdotes (1, 7: 5, 14) и *книгочии* за scriba (1, 7:12) се срещат и в бревиара MR 161 на Загребската митрополитска библиотека. Още оттук става ясно колко полезно би било, ако бяха направени ексцерпти за църковнославянските речници от Макавейските кни-

ги. В тях се срещат многобройни локализми, които отчасти представляват неологизми за църковнославянски и старобългарски език, като *целъвь* (ж. р.), за sanitas, *рубежь* (ж. р.) за spolium, *железьнъ* З за concupiscibilis, *плъть* (ж. р.) за pulchritudo, *поволъствие* (ср. р.) за voluptas, *постав* (ж. р.) за historia, *писмовати* за pingere, *уб'еник* за interfectus, *седетелъ* (м. р.) за sessor, *чловекоубойствие* (ср. р.) за homicidium, *нездравити се* за insanire, *единоколен'никъ* за contribulis, *троевеселни* З за triremis, *трилетовство* (ср. р.) за triennium, *повозное* (ср. р.) за vectigal, *корабление* (ср. р.) за navigatio, *ближичъствие* (ср. р.) за cognatio, *брань* (ж. р.) за lorica, *под'зоритъ* З в значението suspectus, *свадникъ* (м. р.) за accusator, *светодолба* (ж. р.) за sacrileglium, *тегъ* (м. р.) за fabrica, *меденьник*/пенез'никъ (м. р.) за aerarium, *вражденикъ* (м. р.) за hostis, *дружьство* (ср. р.) за societas и т. н. Някои от тях дават опорни точки за мястото на създаването на превода, други са много стари или съставени по много стар начин.

Тук възниква въпросът, дали най-старите глаголически паметници са директни преводи или преписи на още по-стари текстове. Грешки в превода, като *изцеленъ* от sanatus вместо senatus (Vb_1 2,1:10), *погуби ийуду* от perdidit Iudam вместо perdidit Judas (MR 1,5:6) или в VO: *безаконная* от illegitima вместо in legitima (1,3:29), *в колесницах* от in curribus вместо in turribus (1,5:5), *по правде* от rite вместо vite (vitae, 1,2:7), *единомъ* от uno вместо vero (2,2:27), *и колесницами* от in curribus вместо in civibus и т. н., говорят в полза на първата алтернатива. Множество правописни грешки, които могат да бъдат отнесени към глаголически текстове, са обаче в полза на предположението, че става дума за преписи на още по-стари глаголически текстове. Достатъчно е да сравним само Vb_1, 2, 1: 16 *створениими же двърми* „factoque aditu", където в латинския текст е apertoque aditu, или в VO: *гал'дис* вместо *гаддис* (д:л, 1,2:2), *от о/т/ца* a patre вместо *от цр̃а* (a rege) 15, *уверен* вм. *урешен* (ornatus, във Ветус Латина е confirmatus 17), *помислише* вместо *помислите* (cogitate, 61), *небо яви се* вместо не бояти се (non timueritis, 62), *от излъ* вместо *от зълъ* (a malis 43), *в страни* вместо *в стани* (in castra, 4:5), *постави* вместо *остави* (reliquit, 5:18), *црекав* вместо *ц/еса/-р/е/в* (regis, 2,3:8), *етера* вместо *ерея* (sacerditis, 2,1:13), *от убойствия* вместо *от буйствия* (ab stultitia, 4:6), *услишати* вместо *улишати* (privari, 38) и т. н.

Глаголическите (написаните на глаголица) Макавейски книги са преведени от латински, а не от гръцки, и то по всяка вероятност по време, когато стигналата до нас версия на II книга още не е съществувала. От езикова гледна точка, изхождайки от повтарящото се *град'амъ-граям* (2,5:6,23) „civibus" в грамотата на бан Кулин, най-старата хърватска версия би могла да се отнесе към XII в. От казаното по-горе следва, че най-старата версия по славянските земи изобщо би трябвало да има връзка по време с Фрайзингенския откъс и Никодимовото евангелие. Естествено, само при условие, че смесената версия на кирилските ръкописи не се окаже по-стара.

Но дори в случая и да се отнася за толкова стар превод, трудно може да се очаква, че първоначалният Кирило-Методиев език се е запазил непроменен в старозаветните текстове. Както е известно, дори при каноническите книги има различни степени, през които трябва да мине развитието на старославянско-старобългарският език. В началото стои местният славянски език от Солун и неговите околности — диалект, на който говорят братята апостоли, — който обаче не е достатъчен за художествен превод на Евангелието и Псалтира (към които по-късно — според глава XV на Методиевото житие — се присъединяват Апостолът и някои избрани богослужебни книги). Паисий се опитва да запълни тази празнина с петимата ученици

на Кирил и Методий. Но и това не е достатъчно. Местният славянски диалект — а такива има много по обширните земи между Пелопонес и Дунав — трябва да бъде обогатен с един наддиалектен признак, за да се превърне в основа на един приемлив за всички книжовен език. Тук можел да се намесва Методий, който познава по-добре българската (прабългарско-славянската) действителност и изговора на славянските думи и имената в предимно прабългарския по това време двор на Омуртаг и Пресиян. Така си обяснявам въвеждането на заетото от прабългарското произношение на славянския език *шт'/жд'* вместо общославянското *t'/*d'*, което не трябва да значи, че *шт/жд* по-рано не е имало и което ще стане толкова характерно за старобългарската и староцърковнославянската писменост и ще остане и до ден-днешен. С други думи, не би било неправилно, ако в юбилейната за Методий година се изтъкне повече неговата роля за създаването на най-стария български и славянски книжовен език — роля, благодарение на която, парафразирайки едно италианско изказване в духа на Трубецкой, почти можем да кажем, че в своето начало Кирило-Методиевият староцърковнославянски език е бил една „Lingua Thessalonica in bocca Bulgarica".

Във всеки случай Методиевата реформа (ако я приемем и наречем така), която дава на църковнославянския език истински български облик, се задържа също и в Западната (католическа, глаголическа) църква до XIV в. (а в богослужебните книги — и до XIX в.), в Източната църква тя е меродавна и досега. В сръбски език старобългарското **ѡпштн, ѡпштнна, ѵѡпште** остава и до днес характерен белег на този език въпреки отрицателното становище на Вук Стефанович Караджич.

МЕТОДИЕВИЯТ КАНОН В ЧЕСТ НА ДИМИТЪР СОЛУНСКИ

Томас Бътлър (САЩ)

Литургичният поетичен жанр „канон" стои в центъра на службите, които в течение на вековете възникват в православната църква в чест на празници и светци. Канонът се състои от 9 песни (odos), които се пеят или рецитират (втората песен често се пропуска). Всяка песен започва със строфа-образец, наречена „heirmos" (на славянски „ирмос"), обикновено известен псалом, според чиято мелодия се пеят или рецитират останалите строфи или тропари. Последният тропар се нарича „theotokion" („богородичен"), т. е. химн в чест на света Богородица.

Най-старите канони вероятно са написани около VII в. В жанра са опитвали майсторството си различни известни поети, като Андрей Критски, Козма Маюмски и Йоан Дамаскин. С течение на времето техните песнопения са били събрани и включени в т. нар. минеи — ръкописи, съдържащи празничните служби, подредени според дните от месеца. Най-старият славянски миней бе публикуван от Ватрослав Ягич в 1886 г. Това е Новгородският ръкопис от 1095—1097 г., който съдържа службите за месец септември, октомври и ноември. В този ръкопис от XI в. за датата 26-и октомври — празника на Димитър Солунски — Ягич открива не един, а два канона. Първият от тях е превод от гръцки. Ягич не е могъл да намери гръцкия прототип (оригинал) за втория от двата старобългарски канона (в бележка под линия той пише: „Этого канона в греческих текстах я не нашел. . . ").

За първия канон би могло да се каже същото, което Ягич казва за славянския миней изобщо: „Главным. . . стремлением переводчиков было дословное согласование перевода с подлинником. . . К сожалению, наши переводчики предпочитают угодить форме греческого подлинника, чем требованиям славянского словосочинения." Към лъчезарната поезия на втория канон обаче едва ли би могло да се отправи подобна критика. Ако се изключат общата тема и някои еднакви епитети, между двата канона има минимална връзка. Техните ирмоси не са еднакви. Впрочем, ирмосите във втория канон съвпадат с ирмосите в службата в чест на Успение богородично (15-и август). Сравнението на втория канон с канона в чест на Успение богородично, направено от покойния Роман Якобсон (по отношение на поетиката) и Милош Велимирович (по отношение на музиката), навежда на извода, че този канон в чест на Димитър Солунски е бил написан по образеца на канона в чест на Богородица и е трябвало да се пее по същата мелодия.

Ако въз основа на външните и вътрешни доказателства приемем хипотезата, че вторият канон е оригинална славянска творба (през 1955 г. Дмитри Чижевски писа, че никога не е успял да намери гръцки еквивалент

на това песнопение), тогава възниква въпросът за неговото авторство. Поради липса на достатъчно доказателства Йордан Иванов (1937) го приписва едновременно на братята Кирил и Методий. В. Сл. Киселков (1946) го приписва на Кирил и твърди, че е бил написан между 864 и 867 г., когато братята се натъкват на първите трудности в Моравската си мисия. Чижевски приписва канона на „преследваните ученици на Методий", а Емил Георгиев, Петър Динеков и Роман Якобсон приписват авторството само на Методий. Георгиев отнася написването му към края на Методиевия живот, между 882 и 884 г.

Внимателният аналитичен прочит и някои косвени доказателства подкрепят тезата на Методиевото авторство на канона.

От самото начало авторът подсказва, че познава Солун, родният град на Димитър, като в първата песен (тропар 3) нарича светеца очьствоолюбьца славьна селоуноу славьномоу. Във втората песен той напомня, че Димитър 3 пъти се е явявал пред светата Троица „заради нас". (Троицѣ свѣтьлѣи ако граждании трьгоуеь ѥви са намъ.) Това намъ безспорно свързва поета с града и чрез града със светеца (мислите и чувствата на поета през цялото песнопение се движат в две посоки: от града към светеца, чието застъпничество той моли, и от светеца към града, за който копнее). В канона непрекъснато се споменават градъ твои и тамошните празници на този ден, които поетът явно познава от личен опит (храмъ твои сватыи овьстоѩще). В предпоследния тропар, когато Методий възкликва: По чьто мѫдре, нищии твои рабе ѥдинии лишаемъ са твоѥа оубо красоты, любъве ради знждит'ела по чужимъ земламъ и градомъ ходаще, на посрамлениѥ, блажене, тразычникъ и еретикъ лють воини бываѭще... — се чувствува и нотка на отчаяние, която напомня Исусовия зов към отца в Гетсиманската градина. Тази отпратка към скиталчество из чужди земи и борба с триезичниците говори в полза на Методиевото авторство заради дългия период от време, през който авторът видимо е страдал в ръцете на враговете си. Този емоционално наситен тропар ни напомня за трудностите, които Методий е изпитал през петнадесетте години след смъртта на брат си (869), за борбата му с арогантния потомък на Карл Велики, Лудвиг Немски, за възмущението му от измамата на немския църковник Вихинг, който непрекъснато му поставя капани, дори фалшифицира папската була, за гоненията, на които го подлага Херманрих, епископ на Пасау (той има пръст в две и половина годишното му изгнание в Бавария), за отвращението му от безпринципния Светополк и триезичната партия около него, за изумлението му от изменчивата политика на различните папи (трябва обаче да се подчертае, че в цялата полемика около славянското богослужение, ако се изключат Ростислав и народните маси, именно Рим и папската курия оказват най-голяма подкрепа на Методий). След всички премеждия, вкл. необходимостта за втори път да отиде в Рим през 880 г., за да се оправдае пред папа Йоан VIII, усещайки може би, че краят му е близо, Методий се оттегля с двама преписвачи в манастир, за да довърши славянските преводи, работи в продължение на 8 месеца (от март до октомври) и ги завършва на 26-и октомври — Димитровден. В глава XV от Житието на Методий е казано, че на този ден Методий сътвори памать светааго Димитрна. Има основания да се съгласим с покойния Е. Георгиев, според когото сътвори памать означава, че Методий е сътворил тази паметна служба именно за този случай и че следователно канонът е бил написан между 882 и 884 г. Кой друг освен преживелият всевъзможни превратности и предателства Ме-

тодий, би могъл да пише с такава дълбока носталгия и тъга, обръщайки поглед назад към двайсетте години, откакто той и брат му Кирил са започнали своята работа на моравската нива? Можем да си представим колко развълнуван е бил светият старец, когато е застанал в църквата със своите ученици и те са запели царствените думи: отъ мѣглы лютыа невѣжьствнѣ очистн ны...

Тъй като връзката между Методий и канона в чест на Димитър Солунски постепенно се изяснява, не би било излишно да кажем няколко думи, първо, за произхода на легендата за св. Димитър и, второ, защо (освен заради естествената привързаност към патрона на родния му град) Методий е бил тъй силно привлечен психологически от този светец.

Изследвачите на житията на Димитър Солунски, като белгиецът Делайе и Бътлър (последният няма връзка с настоящия автор), общо взето, са съгласни, че Димитър не е роден в Солун, а в Сирмиум, днешна Сремска Митровица (името Димитър, както се вижда, се съдържа в Митровица) и че е бил убит през III в. от Максимиан, римския съвременник на Диоклетиан. Смята се, че култът към св. Димитър е бил пренесен в Солун вероятно от Леонтий, византийският владетел на Сирмиум по времето на Константин, когато самият Леонтий се премества там и построява първия храм на св. Димитър в Солун. Леонтий изглежда е бил излекуван по чудотворен начин от мощите на св. Димитър. Макар че Делайе се опитва да отрече връзката между почитта на такива светци-войни като Димитър, Прокопий, Меркурий и др. и култовете на домашните божества в езическите градове, тъкмо доводите, които той привежда, потвърждават нашето мнение, че античните култове на местни градски божества и християнската почит към светци-войни се коренят в една и съща психологическа нужда от закрила във време на опасност. Реалистично настроените древни хора, предполагам, са чувствували, че бог е твърде зает, за да се грижи за всички едновременно, така че по-умните общности са си имали свои собствени божества. Легендите за св. Димитър и за това, как той спасява Солун 3 пъти, продължават да се разпространяват чак до XVI в., когато са включени в „Съкровище" на Дамаскин Студит (1528) и оттам преминават в българските дамаскини като „Мучение светаго великомученика Димитрия". Дамаскиновата версия на легендата за Димитър Солунски съдържа някои герои, които са били познати 7 века по-рано и на Методий: аристократа-воин Димитър, младия му ученик Нестор, римския император Максимиан, вандала-гладиатор Лий. В дамаскина има някои добавки, например историята за това, как турците превземат Солун, след като Димитър напуска града, възмутен от разврата на жителите му.

Изложен на нападки, Методий — за да се върнем при него и Моравия от IX в., — се е нуждаел от закрилата на св. Димитър не по-малко, отколкото жителите на Солун. Димитър му е бил необходим, особено след смъртта на по-младия му брат Кирил, който винаги е бил водачът. Както виждаме от канона, Димитър става духовният водач на Методий, а понякога дори негов двойник — до такава степен Методий се идентифицира със светеца! В светлината на Юнг взаимоотношенията между Димитър, младия Нестор, гладиатора Лий и владетеля Максимиан представляват първообразната драма на зрелостта — процесът, при който зрелият мъж оставя младия си безотговорен „аз" да умре (прекаленият идеализъм, както при Нестор, може понякога да бъде безотговорен). Подобен мотив се съдържа в мита за Ахил и Патрокъл, който отива да се бие с Хектор. Патрокъл трябва да умре, за да може Ахил да признае отговорността си към гърците, точно както смъртта на Кирил може би е накарала Методий да поеме цялата от-

говорност за Моравската мисия. Знаем, че умиращият Кирил е помолил Методий да не се връща „на планината“ (Олимп), в тихия манастир, където Методий вече е живял, а да продължи да проповядва Евангелието на славяните, защото по такъв начин по-лесно ще „се спаси“.

И последна бележка в духа на Юнг: зрелият мъж трябва да овладее своята „сянка“, тъмната груба сила — олицетворявана от Лий, Хектор или от Голиат в историята на Давид, — преди да се слее с женското начало в себе си. Че Методий е извършил това — изпитал е болката, причинена от собствената му невъздържаност (имам предвид затворничеството му), и е разбрал смисъла на това преживяване, — се подразбира от призива, който отправя към св. Димитър, за мъдрост. Св. Димитър е първообразът на зрелия мъж, който закриля своя „град“ не чрез груба сила, а с ум и духовност. Той също притежава непосредствена връзка с женското — творческото — начало в себе си, което Методий изразява в канона в чест на св. Димитър чрез прекрасните богородични песни.

Сега искам да се спра на съдържанието на песнопението и по-точно на неговата поетика. Изумително е наистина, че красотата и вдъхновеността му ни най-малко не са замъглени от единадесетте века, които ни делят от написването му! Когато го преведох на английски, в края не можех да се въздържа и възкликнах: „How beautiful!“ (Каква красота!). Това песнопение притежава органичност, каквато имат само оригиналните творби. Органиката отчасти се дължи на спазените силабически изисквания, които се обуславят от мелодичната структура на образеца — Канонът за Успение Богородично (Якобсон вече показа, че в деветата песен, както и в ирмоса, всеки тропар има 81 срички). Устойчивият силабичен строй създава осезаема ритмическа основа, отмереност, която веднага се чувствува, когато зачетем песнопението. Чуйте ритъма на встъпителния тропар, чиято ритмическа основа най-напред загатва за постепенно надигащ се гняв, после бързо преминава към нуждата от пречистване, както при подготовка за битка, и завършва с уверена молба за застъпничеството на светеца в деня на празника му:

Отъ мьглы лютыѧ невѣжьствена очистн ны,
ꙗко сы очьстволюбьць, мѫдре дьмнтрие;
молитвамн сн дан въспѣвати
свѣтлое твое рождьство въ дьньшьнии дьнь.

Ритъмът не е единственият обединяващ елемент в поезията на Методий. Той не използува рими, но прилага широко други поетични похвати: алитерация, асонанс, повторения на суфикси и корени, както във фолклорната поезия. В цитирания откъс например думите очистн и първият елемент на очьстволюбьць са почти омонимични. Много интересна е също алитерацията в мѫдре дьмнтрие молитвамн: настойчивото повторение на м като в молитва е похват, който се използува за наблягане в целия канон. За да завършим анализа на поетиката на този тропар, забележете асонанса в последните 6 думи: свѣтлое твое рождьство въ дьньшнии дьнь. Обърнете внимание на повторените окончания в свѣтлое и твое, на двете о в рождьство, както и на диминуендото, предизвикано от полугласната ь, повторена 5 пъти в дьньшьнии дьнь, като приглушени финални удари на барабан.

Следващият тропар, който започва с рѣчена быша дневьна и в който поетът описва унищожението на варварите, нападнали родния му град, е наситен с асонанси на базата на гласната а:

Речена бышѧ дневьна и въ варъварѣхъ твоѧ чюдеса;
варъвары бо погоубѣ вьсѧ пришьдьшѧ на достоѧние
Христа твоего владыкы, на градь амастридскы;
тѣмь же ти цьркъвь зниждетъ.

Повтарящото се а тук е звукът на тържественото царствено възмездие. Интересно е дали когато пише за „варварите", нападнали Христовия народ, които св. Димитър по чудотворен начин унищожава, Методий не е имал предвид и баварците.

Вярата на Методий в Богородица се проявява не само в това, че е избрал нейната служба за модел на канона, но и в преклонението му пред нея в богородичния тропар в края на всяка песен. Теотокионът (богородичният) към четвърта песен подчертава светлостта и състраданието на света Богородица: Рождьшин плътиѭ сладость вьсѣ и красотѫ, пръчистаѧ, сѫщаѧ въ горѣстн нынѣ лютыхъ грѣхъ омраченнаѧ оуслади, и молитвами твоимн просвѣти. Звуковата тъкан на този красив стих на благоговение и любов към светата Дева е съвсем различна от войнственото обръщение към Димитър. Богородичният е наситен с шумови беззвучни съгласни: повторенията на с, ч и ш (рождьшин ... сладость вьсѣ красотѫ пръчистаѧ сѫщаѧ) изразяват преклонение пред нейната женственост и нежност. В чудесния богородичен в края на шеста песен (пристаннище тѫ съвѣдѫще...) има също такава употреба на шумови беззвучни съгласни, които напомнят шумоленето на женски копринени одеяния (нали тя в края на крайщата е кралица!). Старият Методий, може би подсъзнателно, сякаш си спомня за своята собствена майка, сравнява Богородица с пристан: Пристаннище тѫ съвѣдѫще, дѣво, трофждаѫще сѧ лютѣ въ горѣстн житнисцѣ, вьсн тншинны проснмъ отъ тебѣ обрѣстн вѣроѭ непорочьнаѧ.

Звуковата тъкан на четвъртия тропар от четвърта песен, където поетът епископ сравнява св. Димитър с Исус Христос, е съвсем различна (сниде възлюбль). Подобно на Христос, Димитър е бил пронизан в ребрата с копие. Ето защо тук има много билабиални и лабиодентални съгласни: четецът използува зъбите си и сякаш хапе устните си, когато произнася тези стихове, за да уподоби хвърлянето и пробождането с копието:

сниде възлюбль, мжченнче Христовъ,
вьсь градъ твои съвѣдни хвалнтъ сѧ нынѣ,
праздьнуѧ свѣтло фессалоннкн дьньсь
в свѣтль тн търъжьство, славьне.

В постоянното повторение на лабиоденталното в — във възлюбль ... христовъ вьсь ... твои съвѣдьин хвалнтъ и т. н. — можем да почувстваме как копието пробожда ребрата на Димитър.

Методий не само въвежда образите на Исус Христос и Богородица, но уравновесява образността си с фигури от Стария завет: Давид, Соломон (с когото Димитър се сравнява по мъдрост), Мойсей, Самсон, Аарон и Исайя. Той специално се позовава на Стария завет, за да отстои правото на справедливостта да се защити пред несправедливостта. В първия тропар на седма песен поетът възкликва:

нстачаѥта ако медъ чьстьнѣи твои оустнѣ мждрость, ако Соломонь въспѣть, навѣ бо наоучнвъ сѧ въпнти, пръпѣтын w.

А когато Методий хвали св. Димитър за това, че се е обявил срещу разврата и езичеството на римляните в Солун, стиховете напомнят за сблъсъка на славянските апостоли с Вихинг и котерията около Светополк. Подобно на Исайя, когото цитира, и Методий не се е побоял да надигне глас.

Един от най-интересните тропари в Методиевия канон в чест на св. Димитър е първият тропар на пета песен (Нова та съвѣдѫщин земля...), където архиепископ Методий, папски легат не само във Велика Моравия и Панония, но за всички славяни (какъвто е бил Бонифаций за всички немци), поставя сякаш цялото славянство под закрилата на св. Димитър:

Нова та съвѣдѫщин земля твоя, яко моисеа, славьне,
поражьша льсть идольскыѣ и люди своя въ вѣчьныя
обитѣли, блаженѣ, въводяща, чьстьно дьньсь чтеть та,
достойно славящи.

Нова та съвѣдѫщин земля — тези думи звучат като начало на велик химн. Може би имаме известно основание да приемем, че Методий, почувствувал, че е към края на своята „оран" и ще падне на нивата, че този свят, но много човечен, принципен и изключително културен човек, който току-що е завършил превода на църковните текстове, започнат 20 години по-рано от него и брат му, е обърнал взор към бъдещето и предвидил деня, когато текстовете им ще бъдат използувани от южните и източните славяни: в България, Хърватско, Русия, Сърбия, Полша и Украйна.

Макар че не е оставил подписа си под този оригинален старобългарски канон в чест на Димитър Солунски, Методий е наложил своя отпечатък върху цялото песнопение — в любовта и носталгията по родния си град, в зова си за подкрепа към светеца-воин Димитър, когото прави патрон не само на Моравската мисия, но на всички славяни (Нова ... земля твоя), в благоговението си към света Богородица, която на друго място нарича чьрътогъ божествьныи, в старозаветния си гняв към триезичниците и по такъв начин в постоянната си непоколебима увереност, че всички езици са равни пред погледа и слуха на Твореца-Бог.

ЛИТЕРАТУРА

Čiževskij, D. „Neue Leseírüchte". — Zeitschrift für slavische Philologie, 24, 1956, 79—81.

Delehaye, H. Légendes grecques des saintes militaires. Bruxelles, 1909, 103—109, 259—263.

Динеков, П. Старобългарска литература. 1. С., 1950.

Георгиев, Е. Една ценна творба на славянския просветител Методий и неговите ученици. — Език и литература, 3, 1948, № 2, 89—92.

Jagić, I. V. Sluzebnye Minei za sentjabr, oktjabr' i nojabr'. V cerkovnoslavjanskom perevode po russkim rukopisjam 1095—1097 g. — Pamjatniki drevnerusskoga jazyka, SPb., 1886.

Jakobson, R. Methodius's Canon to Demetrius of Thessalonika and the Old Church Slavonic Heimoi. — Sborník Prací Filosofické Facultý Brněnské University. F. 9, 1965, 115—121.

Киселков, В. Сл. Славянските просветители Кирил и Методий. С., 1946.

Милетич, Л. Копривщенски дамаскин. 1. Новобългарски паметник от XVII в. С., 1908, 12—27 (Български старини, II).

Velimirovich, M. The Melodies of the Nineth-Century Canon for St. Demetrius. — In: Russian and Soviet Music, Essays for Boris Schwarz, Ann Arbor. Michigan, 1984, 9-34.

МЕТОДИЕВО ГРАДИВО В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТУРГИЧНА ТРАДИЦИЯ

Пиринка Пенкова (Дания)

При опитите да се обособи Методиевият дял в старобългарското наследство най-малко внимание е обърнато на „избраните църковни служби", споменати в глава XV на Пространното Методиево житие. Трудностите започват със сравнението между византийската, итало-гръцката и римската литургична практика през IX—XI в. и споровете около характера и обема на преведените богослужебни книги. Един много рядък литургичен документ от времето на Методий е откъсът от Погребалния чин в Синайския евхологий; елементи от същата структура откриваме в няколко редки латински служби из бревиари, преписани в Регенсбург и Северна Италия[1]. „Ключовият" псалом в тази структура обаче има определено място в Типика на византийската църква, в текста на славянския Постен триод и е продиктуван от личен момент в живота на Методий — погребението на Константин-Кирил в Рим. Смъртта на Кирил в понеделник, 14 февруари 869 г. съвпада с началото на поста в 869 г. и Погребалният чин е съобразен с песнопенията, предвидени за началото на постния триоден цикъл.

Откритията в старобългаристиката през последните години — наличието на оригинални старобългарски трипеснеци за първите 3 дни от първата седмица на поста (понеделник, вторник и сряда) с акростих на Константин[2] и акростих в Погребалния канон[3] — доказват наличието на оригинално химнографско творчество успоредно с оформянето на Постния триод и каноничния Погребален чин.

---

[1] За погребалния ритуал в традициите на Римската църква и специално за данните от ръкописните сакраментари след VIII в. срв. S i g a r d, D. La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne. — Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach, 63, Achendorff Münster, 1978; за рядка комбинация от прокимен и стих от азбучния псалом в латинските бревиари и в Синайския евхологий вж.: П е н к о в а - П е д е р с е н, П. Старобългарският молитвеник и електронната машина. — В: Първи международен конгрес по българистика, София 23 май—3 юни 1981. Симпозиум кирило-методиевистика и старобългаристика. С., 1981, 139—149. Стих от азбучния псалом 24:1 е зарегистриран в Погребалния чин на сакраментара от Лорш, датиран към третата четвърт на IX в.

[2] П о п о в, Г. О наличии древнеболгарской гимнографической части в Триоди. — В: Язык и письменность среднеболгарского пернода. М., 1982, 122—130.

[3] Срв. за текста на акростиха съобщението „Акростих в Погребалния чин на Зайковския требник от XIV в." пред Симпозиума на скандинавските българисти и българските им колеги във Варна, септ. 1985; докладът е под печат в сп. „Език и литература".

В Пространното житие на Кирил (глава XVIII) погребалната церемония е сравнена със служба като за самия папа, за съпровода със свещ при опелото[4] се изпълняват — според традицията — стихири и стихове от псалом 118. В Пространното житие на Методий (глава XVII) се споменава, че учениците му са отслужили „погребална служба на латински, гръцки и славянски". Въз основа на запазените тетради в Синайския евхологий допускам, че за погребението на Кирил са изпълнени както преведени от гръцкия евхологий молитви, така и служба по римски ритуален образец, съставена от 9 четения из Новия завет (перикопи от Евангелието и Апостола) и 9 стихови комбинации (прокимен, Responsorium, и стих, Versum). В практиката на Римската църква след 800 г. службата за умрелите е допълвала богослужението в делничните дни на календара, без да следва измененията в подвижните празници на годината; бенедиктинският монах Г. М. Бейсак (починал в 1965 г.) пръв използува стабилността на комбинацията от прокимен и стих, характерна за паметници от един и същ център, като метод за идентифициране на молитвеници с неизвестен произход[5]. В запазения откъс от Погребалния чин на л. 58б11—20 в Синайския евхологий са посочени прокимен (стих 24:13 на азбучния псалом) и стих 24:1 от същия псалом. Същата рядка комбинация е засвидетелствувана в ръководството Ordines Romani, преписано в 1084—1089 г. в Сант Емерамския манастир край Регенсбург, и няколко антифонария от северноиталианската, равено-византийската сфера на влияние[6]. В ръкописа от Парижката национална библиотека, Paris Bibl. Nat. ms. lat. f. 232—35, преписан в Регенсбург, са посочени следните прокимени и стихове към четенията в Погребалния чин: 1. Putasne mortuus. . . Ecce in puluere. . . 2. Tuam deus piissime. . . Quando consumpseris. . . 3. Anime eorum. . . Ad te domine leuaui. . . 4. Ne tradas Domine. . . Memorare que. . . 5. Redemptor meus vivit. . . Lauda anima. . . 6. Rogamus te Domine. . . ut suscipias. . . Misericors et miserator. . . 7. Quomodo confitebor. . . Tibi soli. . . 8. Absolue Domine. . . Si que illi(s) sint. . . 9. Deus eterne in cuius. . . Qui in cruce positus. . . Тук псалом 24:13/24:1 е на трето място. В антифонариум от Флоренция, датиран около 1000—1100 г. (Bibl. Archeveche, cod. S. N., f. 264), комбинацията е пета по ред: 1. Putasne mortuus. . . Ecce in puluere. . . 2. Manus tue Domine. . . Dum ueneris. . . Requiem eternam. . . 3. Absolue Domine. . . Si que illi(s) sunt. . . Requiem eternam. . . 4. Si facta mea recompensare. . . Si ascendo in celum. . . 5. Anime eorum. . . Ad te Domine leuaui. . . 6. Memento queso Domine. . . Vitam et misericordiam. . . Requiem eternam. . . 7. Heu me Domine. . . qui pulvis sum. . . O Domine Rex. . . Requiem eternam. . . 8. Domine qui plasmasti. . . Quando consumpseris. . . Requiem eternam. . . 9. Tuam Deus piissime. . . Domine quicquid vitiorum. . . Requiem eternam. . . 9a. Deus eterne in cuius... Qui in cruce positus. . . Requiem eternam. За сравнение привеждам и антифонария от Нурсия, преписан около 1100—1200 г. (тук комбинацията е под 9g), Roma, Bibl. Vallicelliana, Cod. C 5, f. 305—307: 1. Credo quod redemptor. . . Quem uisurus. . . 2. Qui Lazarum. . . Requiem eternam. . . Qui resuscitasti puellam. . . 3. Domine c/dum ueneris. . . Comissa mea. . . 4. Heu michi. . . Anima mea. . . 5. Ne recorderis peccata. . . Ne intres in iudicium. . .

---

[4] Пространните жития на Кирил и Методий се цитират по Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 109, 192.

[5] Ottosen, K. The Responsories and Versicles of the Latin Office of the Dead, Aarhus (manuscript).

[6] Данните по-долу се изнасят за първи път и са събрани от каталога на Погребалните служби, съхраняван в Института по църковна история към Университета в гр. Орхус, Дания.

6. Domine secundum actum. . . Amplius lava me. . . 7. Peccante(m) me. . . Deus in nomine. . . 8. Libera me Domine de viis. . . Clamantes et dicentes. . . 9. Redemptor meus vivit. . . Lauda anima. . . 9a. Subvenite sancti Dei. . . Suscipiat. . . Requiem eternam. . . 9b. Sie facta mea recompensare. . . Si ascendero in celum. . . 9c. Libera me Domine de morte. . . Tremens factus sum. . . Dias illa dies ire. . . Quid ergo miserrimus. . . Plangent se. . . Vix iustus salvabitur. . . Nunc Christe te deprecor. . . 9d. Absolue Domine. . . Si que illi(s) sunt. . . 9e. Mundi redemptor Domine. . . Ubi resultat agmina. . . Que decant frequentia. . . Cherubim ardencia seraphim. . . Cum quibus nunc. . . Canendo tibi cantica. . . Rex seculorum tuorum. . . Eternam requiem. . . 9f. Quomodo confitebor. . . Misericors et miserator. . . Si obserues peccata. . . Miser et infelix. . . Tibi soli peccaui reus. . . Lucis michi gaudium. . . 9g. Anime eorum. . . Ad te Domine leuaui. . .

В Типика на Великата църква от X в. прокимен и стих от азбучния псалом 24:16/24:1 са включени във вечерната служба за понеделника на втората седмица от поста[7]. Ирмосите към трипеснеците за понеделника на втората седмица от поста, посочени в Орбелския триод (л. 47 б—48 б) към 8-а и 9-а песен, съвпадат с ирмосите в Канона за погребение с възможно начало на славянски фразов акростих в Зайковския требник от XIV в. В църковнославянския Постен триод е запазена комбинацията от прокимен и стих на азбучния псалом, позната ни от Синайския евхологий; тя се изпълнява след първия час и след изобразителната литургия в понеделника след първата месопустна неделя, същото последование се полага и в събота преди Петдесетница. В Синайския евхологий Чинът за Петдесетница е преписан непосредствено след Чина за погребение и съдържа ред молитви за умрелите. Споменатите в Пространното житие на Кирил 50 дни от приемането на монашеска схима до деня на смъртта създават определена алюзия за Петдесетница, т. е. деня, в който апостолите започват да проповядват на различни езици.

Предварителните справки по паметниците ни дават основание да предположим, че месата, отслужени вероятно на латински, гръцки и славянски в църквите „Св. Петър" и „Св. Климент" при погребението на Константин-Кирил в Рим (една седмица след настъпването на смъртта), е отговаряла по композиция на разпространения ритуал в средата на италогърците от църковните провинции Рим, Флоренция и Венеция; оттам и структурната прилика на фрагмента в Синайския евхологий и няколкото редки по структура латински текстове от този регион. В същата северноталианска, равеновизантийска сфера на влияние е била разпространена и Разширената Дионисиана, приемана от мнозина за гръцкия протообразец на славянския Номоканон и Покаянния чин в Синайския евхологий. Сант Емерамските глоси свидетелстват, че е било извършено сравнение между съществуващия около 880 г. славянски текст на Чина за покаяние и латинския Poenitential.

Със съдействието на Методий вероятно са били избрани четивата за службата, алилуярия по стих от псалом 83:5, започващ с блаженн, дяконството на л. 57 а 15—19 в Синайския евхологий, за което Р. Нахтигал отбелязва, че не са му известни гръцки или кирилски паралели, а вероятно и самата комбинация от азбучния псалом 24:13/24:1 вместо 24:16/24:1 най-сигурно и самата комбинация от азбучния псалом 24:13/24:1 вместо 24:16/

[7] Mateos, J., S. I. Le Typicon de la Grande Eglise, Ms. Saint-Croix n° 40, X siècle, t. II, Le Cycle des Fêtes Mobiles. — Orientalia Christiana Analecta (Roma), 166 1963, 22—23.

24:1, както е във византийския Типик за понеделника в началото на поста. Открит остава въпросът, дали тази много рядка за латинските бревиари комбинация е заемка от славянски при пребиваването на Методий в Регенсбург. Изборът на четивата след азбучния псалом не е отбелязан в Синайския евхологий; Зайковският требник сочи I Кор. 15:39. Избраният в Синайския евхологий алилуярий, псалом 83:5, блаженн. . ., е заменен в Зайковския требник с псалом 67:1 въскрнетъ бъ. В западната традиция стихът beati mortui от Откровението на Йоан е обикновен завършек в службите и става задължителна съставка в компилирания от Ото Велики Pontifical от 962 г. Романо-германският Понтификал е литургична книга от нов тип, която обединява молитвите от сакраментара с наставленията около самия ритуал, изпълняван от епископа (по-рано наставленията се посочват в определен вид ръководство — Ordines Romani). В Зайковския требник за наставленията се споменава отправка към т. нар. проводница.

Съставителят на Погребалната служба в Синайския евхологий избира не обичайния за римската практика стих блаженн мрьтвнн. . , а блаженн живъщнн въ домоу твоемь; този стих извиква в съзнанието глава XVIII от Пространното житие на Кирил, песента на приемащия монашески чин Кирил: въ домь гнъ вънндемь. Изборът на стих 83:5 не е случаен, със стихове от псалом 83 завършват няколко молитви за приемане в монашески сан в Синайския евхологий: 83 б 6, 84 а 7 и 84 а 17. Последната е оригинална и съдържа един очебиен южнославянизъм: заблжждьшее тн овъча. Същата особеност се среща 7 пъти в анонимната молитва от 77 б 19—79 б 22 (прнимн гі оумалено се нсповѣданне), за която Н. ван Вейк допуска авторството на Константин Преславски, и един път в Канона на Димитър Солунски (проболеномь тн ребром), считан за творба на Методий. В канона с акростих в Зайковския требник в шестата песен, в последния тропар от текста на акростиха, четем: азь несмь овца познавшнѧ своего.

Избраният алилуярий, псалом 83:5, според Типика на Великата църква се предвижда в Чина за освещение или обновление на храма[8]; този обред „осенение свечей" или „светилничо благодарение" се е извършвал между паремиите на вечерните служби на 40-десетница и първите 3 дни на страстната седмица; на Запад този обред е бил много широко разпространен и е запазен до днес в обреда на благословията на великденската свещ, а на Изток е оцелял в ерусалимския обред „раздаване на свещения огън"[9]. Алилуярият потвърждава връзката между съставянето на Погребалния чин и началото на постния цикъл. Процесията със свещи е спомената и в Пространното житие на Кирил, глава XVIII: повелѣ апостолікь вѣсѣмь грькѡ, нже бѣхѫ въ рнмѣ, такоже же н рнмлнанѡ, съ свѣщамн сѣшьшем се, пѣтн на ннмь н сътворнтн провожденіе[10].

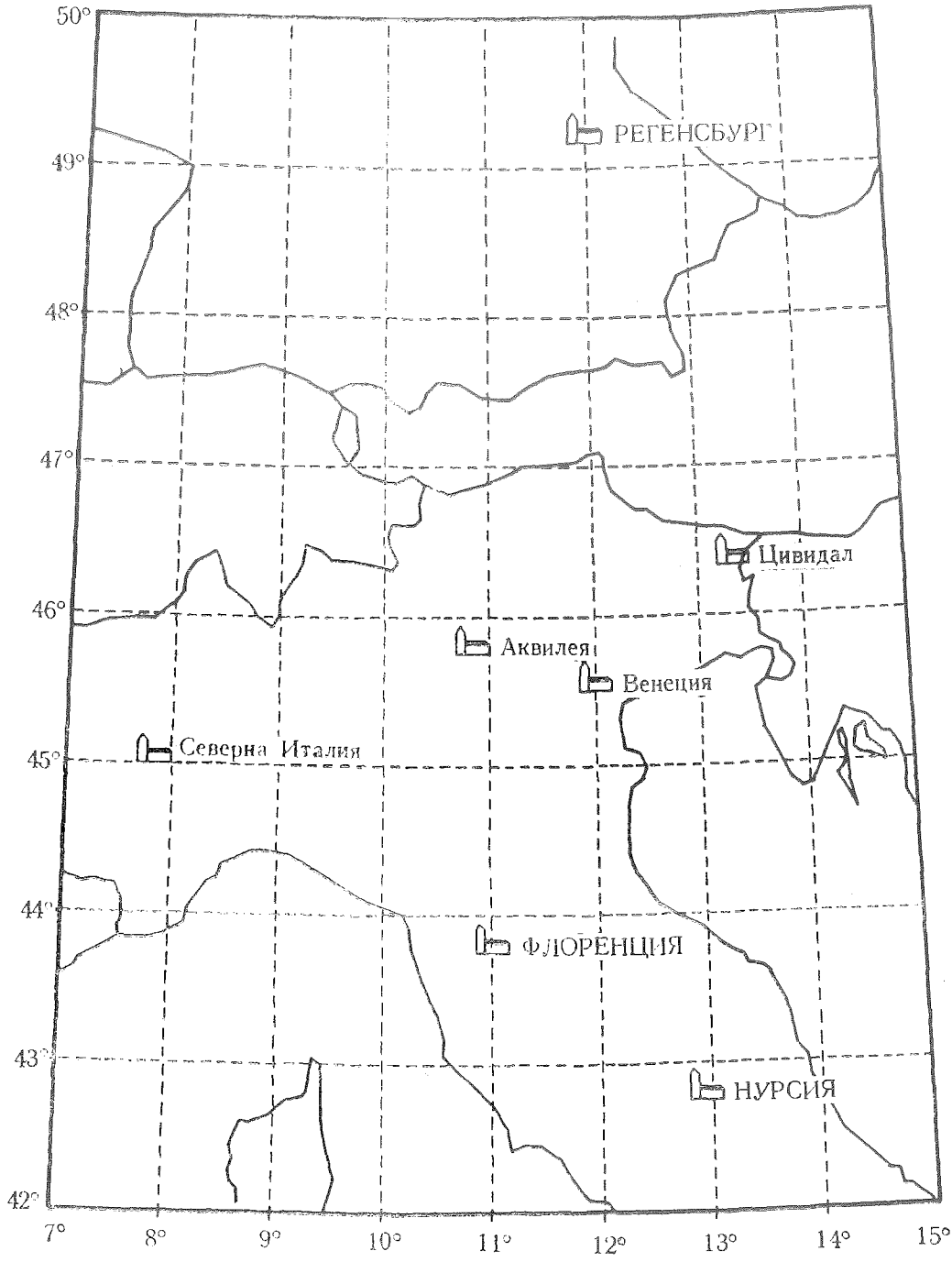
Погребалният чин в Синайския евхологий има общи композиционни и езикови характеристики с Чина за Петдесетница, Молитвата за желаещи

[8] Пак там, 186—187.
[9] Срв. Карабинов, И. Постная триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910, с. 58.
[10] Цит. по: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 109.

да приемат монашески сан 99б17—20 и Службата за понеделник 105б5—106б26, замества календарната добавка. В езиково отношение Погребалният чин и Службата за понеделник имат ред паралели със запазения фрагмент от служебник (сакраментар) в Синайския служебник: например стих 11а9 е повторение на стих 57а11—12 от първата погребална молитва, изразът оумаленїи слоужьбѫ напомня оумаленое исповѣданиѥ в Изповедния чин 77б19, обща е употребата на имы вм. имѣѧ и на перфект вместо аорист. Запазеният фрагмент от просителна ектения, молитва за влизане на верните в храма, молитва за целуване на кръста и съблечане на одеждите е без познати гръцки, латински и славянски паралели.

Вечерната служба за Петдесетница съдържа няколко памети (64а1—8, 64б15—65а1, 65а22—66а15). Началото на вечерната служба включва серия дяконства (59б—61а), чиято граматична структура с ѡ+инфинитив или отглаголно съществително е идентична с дяконствата, поместени в ѿмо на братосътвореннѣ 9аб и ѿмо надъ Хотѧщимь прилѣпити образъ мьнишьскы, 98 аб. В трите текста се повтаря и друг структурен елемент: дяконството от Чина за погребение (57а14) се появява в Чина за Петдесетница, 61а33, Молитвата за побратимяване на монаси (9б19) и в Чина за приемане на монашески сан (98б15). Азбучният псалом се цитира в Чина за Петдесетница (62а25—26=псалом 24:7; 62б1—2=псалом 24:18). Обща в четирите служби е и епифората за Богородица: 9б19, 57а14, 61а25—26, 63а11—12 и 98б16. В рамките на предположенията остава твърдението, че Молитвата за побратимяване на монаси, Чинът за встъпване в монашески сан, Чинът за погребение на монаси и молитвите без гръцко съответствие в Чина за великосхимници (84а8—16, 84б1—7, 84б23—85а2, 85а10—16) произхождат от един ръкопис (сакраментар), използуван и от архиепископ Методий. От този сакраментар, предназначен първоначално за манастирска употреба, по-късният компилатор е извлякъл молитвите за духовници и ги е подредил паралелно с молитвите за миряни, отнасящи се до същия ритуал. Тъкмо за монашеските молитви обаче не са известни гръцки паралели, например за 17а13, 17б18, 18а24, 21а16. Изборът на композиционен елемент от богослужебния цикъл за Четиридесетница при съставянето на най-старинния славянски Погребален чин подсказва, че композицията на чиновете в Синайския евхологий може да хвърли светлина и върху онази част от славянския Постен триод, която е била практикувана по времето на Кирил и Методий. Известно е, че най-старият кондак във византийския Триод е заупокойният в Чина за свещеническо погребение с акростих на Анастасий, предвиден за месопустната събота. Този кондак от 26 икоса (начало „Сам един еси безсмертный“) е послужил като образец за кондака на Роман Сладкопевец за погребение на игумен, изпълняван на сирната събота и неделя на вси светители. Възпоминанията за умрелите в службата на месопустната и сирната събота са по-нови (от IX—X в.), паметта на всички преждепочивши (памать всѣхъ отъ вѣка оусопшихъ) е от константинополски произход, а канонът на Теодор Студит, пят на Месопустната събота, е бил предназначен за събота пред Петдесетница. Забележително е, че в Синайския евхологий тази памет е отбелязана в Чина за Петдесетница (л. 64а1—8). В Синайския триод № 734 за месопустната събота е предвиден канон на Климент, песнописец от IX в.; докато канонът на Теодор Студит е по-скоро молитва за умрелите от различни видове смърт, Климент описва ужаса на смъртния час и Страшния съд[11]. Възпоминанието за преподобните отци (памать всѣхъ

[11] Срв. Карабинов, И. Цит. съч., 52—53.



Карта на църковните провинции, където са преписани Погребални служби, съдържащи комбинацията от прокимен и стих, засвидетелствувана в Синайския евхологий: по два от Венеция и Аквилея, по един от Нурсия, Флоренция, Северна Италия, Цивидал и Регенсбург. От 1812 различни служби, представени в 2017 ръкописа, комбинацията е позната от общо 10 случая.

преподобныхъ и богоносныхъ отецъ), предвидено за сирна събота, е първоначално т. нар. монашеска памет; традицията е възникнала по манастирите като отзвук от обичая на палестинските подвижници Евтимий, Сава и други да се оттеглят в пустинята след 14 януари, след паметта на Антоний. Тъкмо тези подвижници, отбелязали началото на Четиридесетница с подвизите си, са споменати в Чина за приемане на монашески образ в Синайския евхологий (л. 92б23—26).

Очевидно чиновете за приемане в монашество, за погребение на духовник и за Петдесетница са запазили отпечатъка от определено съставителство, свързано с подготовката за поста и началото на постния триоден цикъл. Разцветът на византийската химнография в IX в. и подтикът към лично творчество, защитено от жанрова форма като канона, се отразява върху структурата на Погребалния чин. В Зайковския кирилски требник от XIV в. освен преводния Погребален канон на Андрей Критски (без втора песен и без акростих) е преписан и Погребален канон със славянски фразов акростих, съдържащ и втора песен (признак, че се е изпълнявал на утринната служба на Четиридесетница) и с много архаични икоси, взети от библейските песни. Ирмосите от Погребалния чин откриваме в Обрелския триод: ирмосът във втора песен е предвиден към трипеснеца за вторник от първата седмица на поста, а ирмосът към осма и девета песен — за понеделника от втората седмица на поста. Общите елементи в строежа на Погребалния чин и службите за понеделника и вторника от първите две седмици на поста (прокимен, стихалелуярий, икоси) са тема за обширни проучвания. Доктринерната стойност на литургичния текст, какъвто е Погребалната служба, съставена по конкретен повод — погребението на Константин-Кирил в Рим, се определя от авторитета на църковното общество, в което е изпълнена. С мисионерската дейност на Методий се обясняват общите черти във фрагмента от Синайския евхологий и латинските бревиари. Паралелите между предвидените за началото на поста песнопения, включени по-късно в достигналите до нас триоди, и погребалния ритуал са комбинация от предписанията на църковния устав и личния принос на славянските книжовници.

THE PROCEDURAL PRINCIPLES OF METHODIUS' ANONYMOUS HOMILY

Charalambos Papastathis (Greece)

The work of the Cyrillo-Methodian Mission to Great Moravia was a cultural event of world significance. The Moravians' conversion to Christianity and the creation of the Slavonic alphabet are landmarks in the history of Humanity. At the same time the Byzantine Mission introduced written law to Moravia, thanks to which lawful order was strengthened, and the concept of a sovereign central government was instituted. Methodius was the legislator of the Mission. It is to him that we owe the *Nomocanon* of the same name, evidently completed in the year 883.[1] We owe two further legal documents to the pen of Methodius: a) the *Zakon Sudnij Ljudem* (ZSL), written between 863-866,[2] and b) the *Homily to the Lord-Judges,* better known as the *Anonymous Homily* of Codex Clozianus, that Methodius had given during the period of 873 to 879.[3]

Through that speech, on the occasion of an illegal marriage, Methodius endeavoured: a) to consolidate the application of the ZSL, and b) to fill the gaps that had appeared during its application in practice.

On the other hand, the *Anonymous Homily* contained various procedural principles. Several of them were seminally formulated, thus making the *Homily* a rudimentary procedural guide, which aimed at giving relative information to the judges in connection with the administration of civil and criminal justice.[4] These principles are:

[1] Παπασταθης, Χ. Τό νομοθετικόν ἔργον τῆς Κυριλλομεθοδιανῆς Ἱεραποστολῆς ἐν Μεγάλη Μοραβία. Θεσσαλονίκη, 1978, p. 52; Vavřínek, V., Zástěrova, B. Byzantium's Role in the Formation of Great Moravian Culture. — Byzantinoslavica, 43, 1982, p. 181.

[2] Zástěrová, B. Über zwei grossmährische Rechtsdenkmäler byzantinischen Ursprungs. — In: Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.—11. Jahrhundert. Herausgegeben von Vl. Vavřínek. Prague, 1978, p. 361; Zástěrová, B. Au sujet du rayonnement du droit byzantin en Grande Moravie. — In: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten II/2, Vienna, 1982, p. 313 (Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, B 32/2); Zástěrová, B. Un témoignage inaperçu, relatif à la diffusion de l'idéologie politique byzantine dans le milieu slave, au 9e siècle. — In: Okeanos. Essays presented to Igor Ševcěnko. Cambridge, Mass. 1983, p. 691 (Harvard Ukrainian Studies, V. 7, 1983); Papastathis, Ch. Op. cit., p. 105; Vavřínek, V., Zástěrová, B. Op. cit., p. 185; Dujčev, I. — In: Zlatý věk bulharského písemnictví. Výbor textu od X. do pocátku XV. století. Prague, 1982, p. 33.

[3] Papastathis, Ch. Op. cit., p. 103; see the Clozianus' edition by Dostál, A. Clozianus. Staroslověnský Hlagolský Sborník Tridentský a Innsbrucký, Prague, 1959.

[4] Papastathis, Ch. Op. cit., 34—36.

The principle of equality of privilege between defendant and plaintiff[5]. Administration of justice is not only a state but also a pastoral vocation. A judge settles differences while he teaches divine law as well. The many references the *Homily* makes to divine law suggest the absence of a complete system of positive procedural law. Hence the equality of privilege is based on the equality of human beings according to Christian teachings. No one is higher than the other before God and the judges, writes Methodius.

The principle of unprejudiced administration of justice. It is instituted through the imperative that a judge cannot be influenced by relational or friendly ties that may exist between him and the plaintiff or defendant. A judge judges on assignment from God, who is father of all men, and administers His justice, emphasizes Methodius[6].

The principle of witnessed proof. A law-court case without witnesses is called "vain" (суѥй), and so is a decision taken without previous proving procedure through witnesses. The number of witnesses is not defined in the *Homily*. The judge evaluates the proofs of witnesses after meticulous and safe examination according to the written law, which must be the ZSL, whose last chapter refers to witnesses[7].

The principle of validity of written law only. The *Homily* categorically forbids the application of pagan customs and oaths. It also admonishes that the flock should not be led astray by pagan customs[8]. Moreover, Methodius wishes that the faithful may not deviate from the written regulations of the Bible and of the "Law"[9]. Evidently the legal policy of the *Homily* aimed at the exclusive application of written law, both divine and human.

The principle of nonretroactivity of the validity of law. That principle is stressed in the prohibition of marriage between a godfather and his goddaughter or her mother, a prohibition instituted for the first time in the *Homily* (as far as it concerns the flock of Great Moravia), as is seen in the statement "from now on. . ." (отъ сєлѣ)[10].

The *Homily* also contains the principle of legality. Especially in respect of its two consequences: a) only he who is a judge can judge a difference (*nemo iudex sine lege*)[11], and b) no one can be subjected to serving a term of punishment except only after a judgment has taken place and a court decision has been issued (*nulla poena sine processu*)[12].

Those are the procedural principles as they are inferred directly or indirectly from the text of the *Anonymous Homily*. Some of them had already been formulated in Roman, Byzantine, as well as in Canon Law. Nevertheless, we must appreciate that the rest of the principles were forerunners, as for example the principle of legality. The principle of *nulla poena sine processu* is attributed to the English *Magna Carta Libertatum* of 1215 (Chapter 39)[13], while almost four centuries before Methodius had already formulated it seminally. The forerunning procedural conceptions of the great Byzantine missionary not only prove his legal acumen; they also indicate the perspectives of a smooth development of the law of the Slavs, before the Byzantine Mission was expelled from Great Moravia by the Franks.

[5] Clozianus 1v, 79 — 2r, 82. — In: Dostál, A. Op. cit., 52—53.
[6] Clozianus 1v, 81—93. — In: Dostál, A. Op. cit., p. 53.
[7] Clozianus 1v, 68—74. — In: Dostál, A. Op. cit., p. 52.
[8] Clozianus 2r, 92—97. — In: Dostál, A. Op. cit., p. 53.
[9] Clozianus 2r, 119—159. — In: Dostál, A. Op. cit., p. 56.
[10] Clozianus 2r, 124. — In: Dostál, A. Op. cit., p. 55.
[11] Clozianus 1v, 74—75. — In: Dostál, A. Op. cit., p. 52.
[12] Clozianus 1v, 68—74. — In: Dostál, A. Op. cit., p. 52.
[13] Holt, J. C. Magna Carta. Cambridge, 1976, p. 229, 326—327.

ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК И КИРИЛЛИЦА НА ТЕРРИТОРИИ БОЛГАРИИ

Петер Шрайнер (ФРГ)

Исследование происхождения кириллицы до сих пор стоит в тени разработки истории глаголического письма. В фундаментальном труде Ягича „Графика у славян" Гартхаузен на 14-и страницах рассматривает развитие греческого письма в IX и X веках и лишь вскользь упоминает кириллицу; остальные 200 страниц он посвящает глаголице[1]. Следуя Гартхаузену, Карский в „Славянской кирилловской палеографии" практически не касается факта происхождения кириллицы из греческого алфавита[2]. Едва ли подробнее этот вопрос затрагивается и Петаром Джорджичем в „Историја српске ћирилице", которого интересуют в основном специфические кириллические буквы[3]. Более подробно этого вопроса касается лишь Э. Георгиев, однако его изложение основано на гипотезах, требующих проверки данными палеографии[4]. Статья Е. Гранстрем, посвященная проблеме взаимоотношения кириллицы и греческого маюскула, полностью построена на недоказуемых предположениях[5].

В данной работе речь пойдет о том, как и когда могла возникнуть кириллица и чем можно объяснить ее победу в единоборстве с глаголицей. Для этого необходимо представить себе языковую ситуацию и письменную традицию, сложившуюся на юге Балканского полуострова с поздней античности. Используя методически единственно верный критерий — эпиграфический, Борис Геров исследовал вопрос о границах греческой и латинской языковых областей на Балканах во II веке н. э.[6]

В провинциальных городах страны были найдены преимущественно двуязычные надписи, в то время как в сельских районах — скорее одноязычные. Исключительно греческие надписи мы находим в городах Черноморского побережья. В целом надписи религиозного характера преимущест-

---

[1] Гартхаузен, В. Греческое письмо IX—X столетий. — В: Ягич, В. Графика у славян. СПб., 1911, 37—50.

[2] Карский, Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928, 160—169.

[3] Ђорђић, П. Историја српске ћирилице. Београд, 1971, 31—38.

[4] Георгиев, Е. Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. С., 1952; прочие гипотезы см. в кн.: Медынцева, А. А., К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1984, 77—97.

[5] Гранстрем, Е. Э. О связи кирилловского устава с византийским унциалом. — ВВ, 3, 1950, 218—229.

[6] Gerov, B. Die lateinisch-griechische Sprachgrenze auf der Balkanhalbinsel. — In: Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit. Bonn, 1980, 147—165.

венно греческие. Геров подчеркивает, что такое состояние продолжается без существенных изменений вплоть до IX в. Важным является указание на то, что употребление письменных и устных форм языка неравнозначно. Надписи, изданные Бешевлиевым, свидетельствуют, как уже предполагал Геров, о широком распространении греческого письма и на дако-мизийской территории также и в последующие века[7]. Подробные исторические сведения об этом регионе, главным образом восточной его части, в период около 600 г. содержатся в историческом трактате Феофилакта Симокаты. Их следует упомянуть особо и потому, что это — последние письменные свидетельства до поселения здесь славян и позднее — протоболгар. Несмотря на начавшиеся нападения аваров и славян, которые, однако, в противоположность западной части Балканского полуострова и Греции, не могли основывать постоянных поселений, здесь имеется большое число городских поселений и относительно нормально функционирующая сеть дорог[8]. Всего византийским историком упомянуто более 30-и названий населенных пунктов. Конечно, непосредственные выводы об этническом составе, языке и шрифте на основе этого исторического документа сделать невозможно. В церковном отношении эти области Восточных Балканов подчинялись константинопольскому патриархату[9].

Упадок городской культуры начинается лишь при правлении Фоки в 602-ом г. Начиная с этого момента мы не имеем больше никаких свидетельств о том, что области римских провинций Фракии и Нижней Мизии продолжали управляться Византией. Акты константинопольского синода 680 г. называют присутствующими из всей упомянутой области только епископов Мессембрийского и Созопольского[10]. Несмотря на это, следует заметить, что болгарские представители на соборе в Константинополе в 870 г. указывают, что болгары при их продвижении на византийские земли (в 680—681 гг.) встретили греческих священников, подчиненных константинопольскому патриарху[11]. Развал церковной администрации еще не означает конец христианства в каком-либо регионе[12]. У нас имеются письменные свидетельства о преследовании христиан при Омуртаге (814—831), причем среди прочих названы даже несколько епископов[13].

[7] Beševliev, V. Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien. Berlin, 1964. На данной в приложении к этой работе карте обозначены надписи, встречающиеся еще в VI в. на всей территории Болгарии (София, Пауталия, Смоличино, Запара, Елешница, Кремен, Гырмен, Диоклецианополис, Филипополис, Ново Село, Августа Траяна, Коларово, Сливен, Лозарево, Силистра, Марцианополис, Аладын, Одессос, Свети Влас, Месемврия, Акве Калиде, Русокастро, Созопол).

[8] Подробнее см. Schreiner, P. Städte und Wegenetz in Moesien, Dakien und Thrakien nach dem Zeugnis des Theophylaktos Simokates. Schriften der Balkankommission (der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) Ant. Abt. 16, 1985.

[9] Darrouzès, J. Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981, Not. 1, 418—424, 438—449.

[10] Riedinger, R. Die Präsenz- und Subscriptionslisten des VI. oekumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind. G. 3. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, N. F. 85). München, 1979, 26, строка 55—56.

[11] Сведения об этом сообщаются в Житии папы Адриана II: Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, T. 2. Paris, 1955, 183, 4—6. Вопрос к болгарам был: „Когда вы захватили ту страну, под чьей властью она находилась и были там священники латинские или греческие?" — Ответ: „Ту страну мы с помощью оружия отвоевали из подчинения греков и встретили там не латинских, но греческих священников".

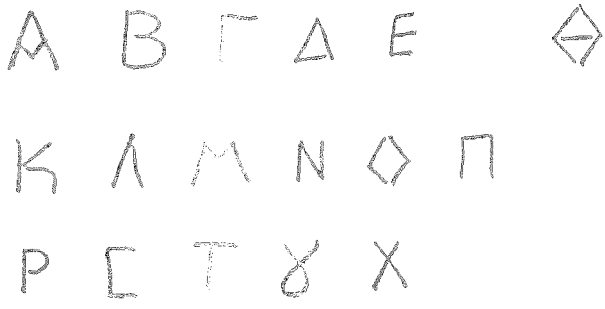
[12] Ср. также Waldüller, L. Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert. — In: Die Slawen zwischen Byzanz und dem Abendland. Amsterdam, 1976, 382—388; Dvornik, F. Byzantine Missions among the Slavs. New Brunswick, 1970, 26-48.

[13] Dvornik, F. Цит. соч., p. 43. См. также Follieri, E. Acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell' anno 813. — Byzantion, 33, 1963, 71—106.

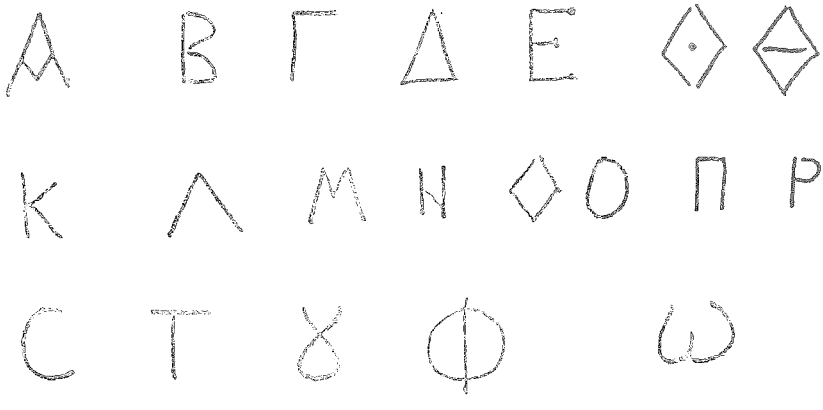


Рис. *1* — греческие надписи VI в.; *2* — государство периода правления Крума; *3* — языковая граница во II—III вв.

В начале VIII в. мы опять встречаемся с подлинным греческим письменным памятником, надписью из Мадары[14]. При этом следует отметить, что VII в. не так уж беден надписями, как это обычно принято утверждать, так как у нас нет критериев, которые не позволяли бы нам предполагать среди многочисленных сохранившихся недатированных надписей и наличие надписей, относящихся к VII в.[15]. Формы букв не выявляют какого-либо нарушения эпиграфической традиции. Ср., например, следующие буквенные формы надписи из Мадары



с формами, встречающимися в надписи[16], датируемой 538 г.



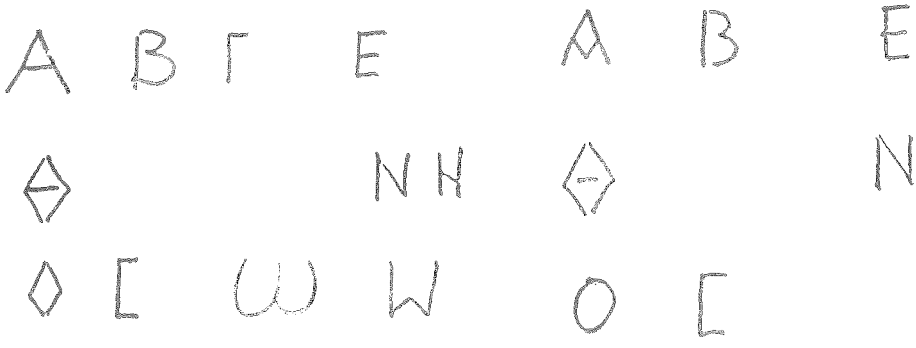
Протоболгарские надписи являются самым надежным свидетельством продолжения греческий культуры письма. Во всяком случае нам известны 27 датированных или датируемых надписей, сделанные до христианизации в 864 г., относящихся ко времени до христианизации в 864 г., причем только одна из них — надпись из Мадары — датируется VIII в. Частично мы наблюдаем здесь развитие буквенных форм, а в некоторых случаях формы остаются неизменными на протяжении нескольких веков. Так, например,

[14] Бешевлиев, В. Първобългарски надписи. С., 1979, 89—108.

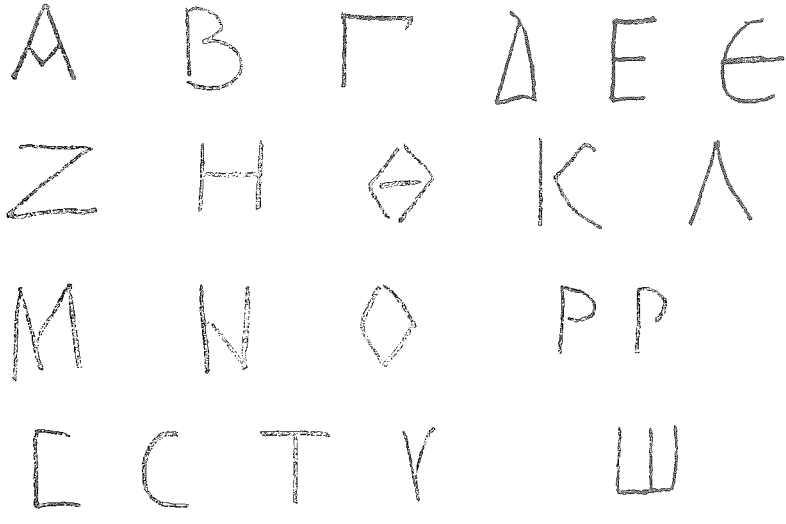
[15] Beševliev, V. Spätgriechische. . ., датирует лишь только одну надпись (№ 259) VII—VIII столетием. Эпиграфических критериев, которые бы воспрепятствовали отнесению других надписей к периоду более позднему, чем VI в., не существует. Поселения аваров и славян в этом регионе после 600 г. служит, как кажется, „доказательством" прекращения всякой письменности.

[16] Beševliev, V. Spätgriechische. . ., N 231.

надпись из Филиппи[17], сделанная в 262—263 гг., по форме букв практически полностью совпадает с надписью, происходящей из того же места[18] несколько столетий спустя (840—855 гг.):



Сравнение с примерами из византийских провинций (например, Чорлу) не выявляет значительных расхождений между ними[19]:



В некоторых случаях протоболгарские надписи содержат интересные эпиграфические нововведения[20]. Большое количество этих надписей позволяет исключить возможность того, что все они были выполнены резчиками из Византийской империи. По всей вероятности, носителем этого письма являлся постоянный элемент греческого населения, сохранившийся и в VII в., и на который после 681 г. могла опереться протоболгарская верхушка. Традирование шрифта было связано с интересами протоболгарского правящего слоя, и поэтому оставило значительные следы в центральных

[17] Guarducci, M. Epigrafia Greca. IV. Roma, 1978, p. 356.

[18] Бешевлиев, В. Първобългарски надписи. С., 1979, № 14.

[19] Данные формы письма засвидетельствованы надписью 813 г. из Чорлу. См.: Ševčenko, I. Inscription Commemorating Sisinnios, „curator" of Tzurulon (A. D. 813). — Byzantion, 35, 1965, 564—574.

[20] Ср. напр., надписи 3 и 4 у Бешевлиева. (Първобългарски надписи. . . , в которых встречаются любопытные лигатуры (αυ, ου).

областях вокруг Плиски—Преслава. В западных районах Балканского полуострова в этот период (VII—IX в.) письменная традиция пришла в упадок[21].

Верхушка протоболгарского населения, а также части греческого и славянского, была знакома с внешними формами греческого маюскула хотя бы по уже имевшимся надписям. Однако это еще не было прямой дорогой, приведшей к кириллице. Поэтому в разделе о надписях я хочу ограничиться только указанием на общее знакомство с определенными формами алфавита.

Любое изучение происхождения кириллицы начинается с методологических проблем. В нашем распоряжении в период с 512 (Венский Диоскорид) по 827 г. (Парижский Ареопагит) нет ни одной датированной рукописи[22] (за исключением Vat. gr. 1666, кодекса, обнаруживающего влияние латинского шрифта и созданного в 800 г. в Риме).

На территории, заселенной славянами, первая сохранившаяся рукопись, написанная кириллицей, восходит к XI в.; вполне вероятно, что найденный недавно палимпсест Vat. gr. 2502 может быть датирован еще X веком[23].

В период с VIII по XI в. мы встречаем на территории Византийской империи пять различных форм маюскула[24]: а) библейский маюскул, форма которого, однако, потеряла четкие очертания и далеко отошла от первоначального канона IV в.; б) александрийский маюскул; в) наклонный овальный маюскул; г) прямой овальный маюскул; д) литургический маюскул. Кроме двух последних типов, здесь мы имеем дело с самостоятельными формами шрифта, имеющими общее начало в книжном письме периода поздней античности.

Наряду с маюскулом, начиная с VIII в., появляется минускульный курсив, использовавшийся в качестве обиходного письма, из которого в IX в. развился минускул[25]. Употребление маюскула с тех пор все больше ограничивается преимущественно теологическими, точнее литургическими текстами, что указывает на сохранение здесь старой традиции. Начиная с XI в., маюскул используется почти исключительно как шрифт, выделяющий особо важные места текста[26]. Общим местом возникновения всех форм маюскула является египетско-палестинский ареал. Там уже в III в. мы сталкиваемся с формой наклонного овального маюскула, к которой не позднее начала VII в. образовался прямой вариант[27]. Упадок библейского маюскула приводит, по всей вероятности, к тому, что овальный маюскул находит более широкое распространение и вне восточных провинций. Но у нас нет

---

[21] Ср. карту в кн.: Бешевлиев, В. Първобългарски надписи...; сведения о западных регионах — Mihaljčic, R. Steindorff. Namentragende Steininschriften in Jugoslawien vom Ende des 7. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1982.

[22] Обобщающий обзор обычно пренебрегаемой истории изучения маюскула дан в работе Cavallo, G. Funzione e strutture della maiuscolo greca tra i secoli VIII—XI. — In: La paléographie grecque et byzantine. Paris, 1977, 95—137.

[23] Эта датировка основывается на данных научной литературы, которые нуждаются в новой интерпретации их хронологии. О Ватиканском палимпсесте, открыватель которого склонен относить его также к XI в., см. Кръстанов, Т. Неизвестен старобългарски ръкопис палимпсест вероятно от XI век във Ватиканската библиотека, Vat. dr. 2502 — Духовна Култура, 62, 1982, № 7, с. 32.

[24] Cavallo, G. Цит. соч., 106—110.

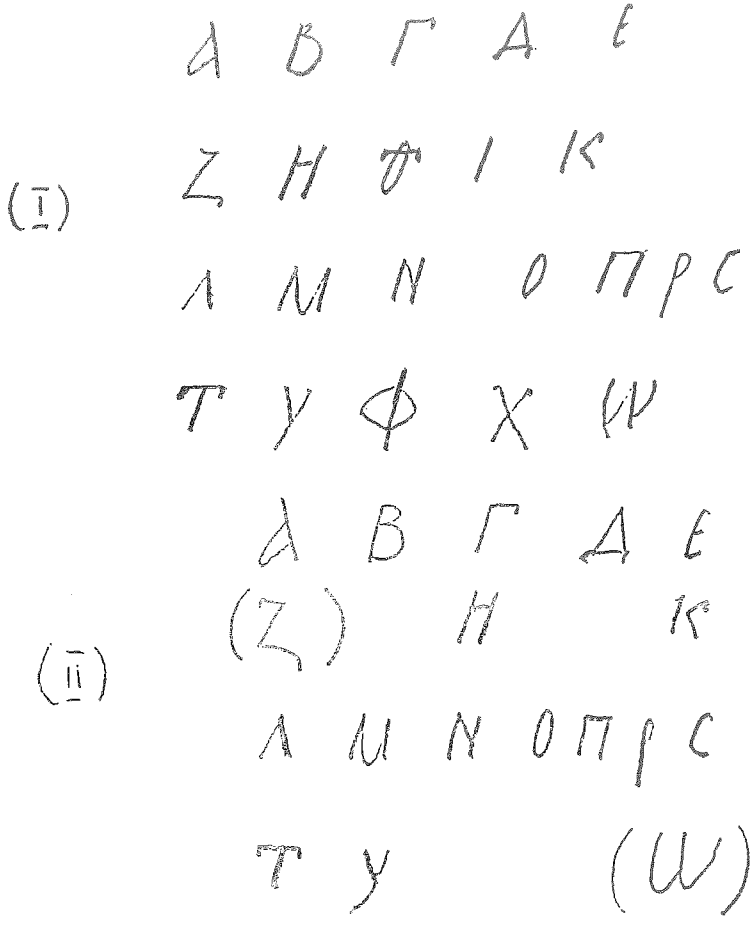
[25] Эту сложную проблематику в данной работе мы оставляем без рассмотрения, поскольку она не касается непосредственных целей последней.

[26] Hunger, H. Epigraphische Auszeichnungsmajuskel. — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 26, 1977, 193—210.

[27] Cavallo, G. Цит. соч., 98—106. Особо впечатляющий пример наклонного овального маюскула VI в. рассмотрен в работе: Lameere, W. Apercus de Paléographie homérique. Paris, 1960, 175—181 (и табл. 10).

надежных критериев для утверждения, насколько он был распространен в VII и VIII вв. также в Малой Азии, Константинополе и Южной Италии (Сицилии). Однако среди последних находок на Синае[28] имеется очень много примеров его употребления.

В связи с тем, что самый ранний памятник константинопольского происхождения, парижская рукопись Ареопагита, переданная с посольством Людовику Благочестивому и поэтому вероятно написанная в Константинополе, соответствует совершенно определенному канону[29]; его начертание, особенно в ведении пера[30], датировано VIII, даже VII в. Последние примеры относятся к началу X в. Сравнение форм этого маюскула с самыми ранними рукописями, написанными кириллицей, выявляет зависимость от него букв кириллицы вплоть до мелочей. В качестве примера приведем сопоставление форм шрифта парижской рукописи сочинений Дионисия Ареопагита (I) и Саввиной книги (II).



[28] Politis, L. Nouvaux manuscrits grecs decouverts au Mont Sinai. — Scriptotium, 34, 1980, 5—17.

[29] Имеется в виду кодекс Par. dr. 437. Omont, H. Manuscrits des oeuvres de S. Denys l' Aréopagit envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827. — Revue des études grecques, 17, 1904, 230—236.

[30] К проблеме ведения пера и угла наклона см. Cavallo, G. Цит. соч. с. 99.

О степени распространения этой формы письма говорит тот факт, что одна греческая надпись в Болгарии (в Червене), датированная 870 г., высечена таким овальным наклонным маюскулом[31]. Это, однако, решает только формальную, палеографическую проблему, поэтому мы вновь обращаемся к историческим фактам.

Когда около 864 г. наряду с глаголицей официально был введен новый славянский алфавит, созданный на базе греческого маюскула[32], он оказался отсталым в своем историческом развитии уже более чем на полстолетия и дальше не совершенствовался. В 835 г. мы впервые сталкиваемся в Четвероевангелии Успенского из Студийского монастыря с кодексом, написанным минускулом, т. е. шрифтом, которым впоследствии была написана почти вся византийская литература. Если придерживаться теории сознательного создания кириллического алфавита, то кажется странным, что при этом была взята за основу устаревшая форма письма. Это нельзя объяснить и ссылкой на то обстоятельство, что в данном случае речь идет о развитии событий в „провинции", поскольку Болгария находилась уже с 870 г. в теснейшем контакте с Константинополем.

Гипотетически эту проблему можно решить, если исходить из того, что в Болгарском царстве были известны и казались легко читаемыми только формы маюскула. Выше мы уже указывали на широкое распространение надписей. Они являются единственным сохранившимся свидетельством маюскульного шрифта на болгарской территории, но вряд ли они были вообще *единственной* формой использования письменности. Когда в 864 г. князь Борис принял крещение, Византия уже 180 лет состояла в контакте с Болгарией[33]. Принимая во внимание методы внешней политики Византии, кажется невероятным, что Византия и до этого времени не проводила или не предпринимала хотя бы попыток миссионирования. Уже упомянутое преследование духовенства при Омуртаге было по всей вероятности реакцией на подобную попытку миссии. В качестве примера мы можем привести и Киевскую Русь, в которой тоже еще до 988 г. предполагаются попытки миссионерской деятельности византийцев, хотя мы о них знаем только из вторичных источников[34].

XIV глава Жития Кирилла также содержит намеки на такие попытки миссионирования[35]. Но миссионерская деятельность возможна только на

---

[31] Надпись из Червен (870 г.) (См. Beševliev, V. Spätgriechische. . ., № 51).

[32] См. убедительную в хронологическом отношении аргументацию Ильинского Г. А. (Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена „кириллицей". — Byzantinoslavica, 3, 1931, 79—87), установившего эту дату на основе русской версии Хроники патриарха Никифора, что подтверждается и новыми эпиграфическими находками на территории Болгарии. (Ср. Попконстантинов, К. Новооткрити старобългарски надписи от X век в Североизточна България. — В: Paléographie et diplomatique slave. S., 1980; Попконстантинов, К. Разпространение на старобългарската писменост през IX—XI век. — Старобългарска литература, 17, 1985, 39—69). К русской Хронике патриарха Никифора см.: Malingudi, J. Zur Adaption der Chronik von Nikephoros in Bulgarien und Rußland. — Byzantiaka, 4, 1984, 61—74.

[33] О значении этих контактов для развития письменности в Болгарии см. Dujčev, I. Die historischen Voraussetzungen für die Entstehung des slavischen Schrifttums. — In: Harder, H. B., H. Rothe. Studien zu Literatur und Aufklärung in Osteuropa. Gießen, 1978, 19—28; Dujčev, I. Protostoria dell'alfabeto slavo. — In: Paleografica, Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli. Roma, 1979, 231—249; Duičev, I. La naissance des lettres slaves. — In: Paléographie et diplomatique slaves. Sofia, 1980, 12—17.

[34] Schreiner, P. Ein wiederaufgefundener Text der Narratio de Russorum Conversione und einige Bemerkungen zur Christianisierung der Russen in byzantinischen Quellen. — Byzantionobulgarica, 5, 1978, 297—303.

[35] Император Михаил ссылается при этом на своего отца Феофила (829—842) и деда Михаила II (820—829). Глава XIV говорит об „изобретении" (глаголического) пись-

базе хотя бы нескольких литургических книг. Поэтому нас должен бы удивить тот факт, что миссионерская деятельность византийцев в Болгарии проводилась не на базе глаголицы, хотя та существовала самое позднее с 863 г. (возможно уже с 855[36]). Объяснением может служить то, что греческий маюскул являлся уже вполне приемлемой формой шрифта. Этот факт остается в силе независимо от того, было ли миссионирование греческим или славянским. Если исходить из последней предпосылки как наиболее вероятной, то перед нами встает проблема происхождения специфических кириллических букв, которые, однако, могли скорее всего развиться на базе маюскула, а не глаголицы[37].

С возвращением учеников Мефодия из Моравии после 885 г. в радушно принявшее их Болгарское царство возникла проблема алфавита. Для центральных районов Болгарии отказ от греческого маюскула и, вероятно, уже существовавшего „кириллического" письма, которое постепенно, в течение длительного периода, развивалось в Болгарии, означал бы разрыв с многовековой письменной культурой, что поставило бы под вопрос целенаправленно поддерживаемые тесные контакты с Византией. Глаголица же, наряду с кириллицей, сохранилась только в тех областях, в которых греческий маюскул никогда не был *первичной* формой письменности[38]. Политическое и культурное превосходство восточных областей Болгарии в IX—X вв. способствовало дальнейшей стабилизации кириллицы.

ма, благодаря которому славяне становятся в один ряд с такими народами как евреи, римляне и греки. Если Михаил утверждает, что его отец и дед уже пытались (безрезультатно) отыскать такое письмо, то это не является противоречием по отношению к предполагаемому мною существованию определенного письма на славянской территории уже в этот период, а свидетельствует об отсутствии письма, не зависящего от греческого, каковым и является глаголица, но не кириллица.

[36] К датировке см. D u j č e v, I. La naissance. . . , p. 16.

[37] В этой работе мы воздерживаемся от рассмотрения столь специальной проблемы. Следует признать, что не все специфические графемы кириллицы (например, Ш) могут быть объяснены посредством маюскула. Скорее они являются продуктом длительного развития (на отдельных этапах которого могло также проявляться и воздействие глаголицы), во время которого имели место и явления транслитерации (напр. тσ=ц). Возможно, развитие этих графем соотносимо с деятельностью Константина Пресвитера однако гипотеза, согласно которой он являлся создателем кириллицы, должна быть отклонена.

[38] Такое утверждение не исключает частичного сосуществования кириллицы и глаголицы, как, например, в надписях (см. статью Попконстантинова, сноска 32) и в Енинском Апостоле (М и р ч е в, К., Х р. К о д о в. Енински Апостол. С., 1965). Это легко понять, имея в виду глубокое уважение к создателю глаголицы, первоучителю славян Кириллу.

ГЛАГОЛИЧЕСКАТА ПИСМЕНА ТРАДИЦИЯ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ IX—XI В.

(по епиграфски данни)

Казимир Попконстантинов (България)

Глаголицата винаги е представлявала интерес за изследвачите на старобългарската писменост. Затова всеки новооткрит епиграфски паметник с глаголическо писмо предизвиква вниманието и дава възможност да се разширят и познанията върху тази своеобразна графична система. Усилията на редица учени да се изясни произходът на старобългарските писмена, възникването на двете азбуки — глаголическата и кирилската, и взаимоотношенията помежду им водят до противоречиви мнения, а въпросите все още нямат еднозначен и категоричен отговор.

От сложните и обширни проблеми за двете старобългарски азбуки в настоящата работа ще засегнем въпроса за глаголическите епиграфски паметници в средновековните български земи и за графичното взаимовлияние между глаголицата, кирилицата и руническото писмо.

Една част от глаголическите надписи у нас, предимно в Североизточна България, стават известни на науката през 1927 г. с проучването на Кръглата църква в Преслав[1], други — с разкриването на старобългарския скален манастир при с. Мурфатлар (днес с. Басараб в Северна Добруджа)[2], а следи от трети бяха открити през последните години върху стените на скалния манастир при с. Крепча, манастира при с. Равна, Провадийско[3], върху един надпис от с. Цар Асен, Силистренско[4]. Общо от различни краища на Североизточна България досега са известни десетина надписа, една недовършена азбука и двадесетина отделни букви, докато в югозападните българ-

[1] Мияте в, К. Симеоновата църква в Преслав и нейният епиграфски материал. — Български преглед, I, 1929/1930, № 1, 100—124; Кръглата църква в Преслав. С., 1932, 153—175; Иванова, В. Следите от глаголица в Източна България. — Byzantinoslavica, 4, 1932, 227—235.

[2] Barnea, J. Предварительные сведения о каменных памятниках в Басараби (обл. Добруджа). — Dacia, VI, 1962, 293—316; Михаила, Г. Старославянские надписи, открытые в с. Басарабь (обл. Доброджа). — Revue roumaine de linguistique, 9, 1964, 149—169.

[3] Константинов, К. Два старобългарски надписа от скалния манастир при с. Крепча, Търговищко. — Археология, 19, 1977, № 3, с. 24; Попконстантинов, К. Двуезични надписи и абецедари от старобългарския манастир при с. Равна, Варненски окръг. — Известия на народния музей — Варна, т. 20 (35), 1984, с. 65.

[4] Ангелов, Н. Старобългарски надпис от края на IX в. от с. Цар Асен, Силистренски окръг. — Археология, 22, 1980, № 2, с. 35; Попконстантинов, К. За четенето и тълкуването на надписа от с. Цар Асен, Силистренски окръг. — Археология, 24, 1982, № 3—4, с. 46.

ски земи са открити само няколко глаголически букви, врязани върху колона от църквата „Св. Архангели“[5]. Епиграфският материал категорично опровергава твърдението, че глаголицата не е била позната в Североизточна България, че е имала живот само в югозападните области на средновековна България. Глаголическите надписи и графити доказват несъстоятелността на противопоставянето кирилски Преслав — глаголически Охрид.

Глаголическите надписи от Преслав неведнъж са привличали вниманието на учените[6]. Те са врязани върху добре огладената мазилка на северното лице на кръщелното помещение на Кръглата църква. Едновременно с ктиторския надпис на хартофилакс Павел Кр. Миятев открива глаголически едноредов надпис и няколко букви. Според него в единия надпис е отбелязано тюрко-българското име ⰱⰻⱅⱁⱄ — тнгнб. . .[7] Аналогиите със старобългарски ръкописи от X в., написани с „полукръгла“ глаголица (Асеманиевото евангелие, Клоцовият сборник, Зографското евангелие), са дали основание на първооткривателя да заключи, че „тези няколко букви са най-старият известен досега глаголически паметник на българската писменост“[8].

По-късно В. Иванова предлага ново четене, като допълва видяното от Миятев с още две букви — глаголическите ⰶ (ж) и ⰵ (е). Въз основа на това тя дава и ново интерпретиране на надписа ⰱⰻⱅⱁⱄⱎⰶⰵ —тн гн бже[9]. Но изписването на тн с н вместо с ъı заставило В. Иванова да се усъмни в четенето си, тъй като личното местоимение би трябвало да бъде предадено в древната му форма с ъı=тъı. Затова по-късно тя изказва предположението, че кръстът, врязан пред надписа, с добавката отгоре всъщност не е кръст, а глаголическата буква ⰲ (с), при което първата дума според нея би трябвало да се чете като сватн, изписана съкратено стн[10]. След проучването на надписите от Кръглата църква Ив. Гошев даде ново четене: ⰲⰱⰻⱅⱁⱄⱎⰶⰵ — стн гı бже, считайки, че Кр. Миятев и В. Иванова не са забелязали следите от началната буква ⰲ (с)[11].

Ив. Гошев с основание отбелязва, че този надпис е един от най-добре запазените и се чете леко, стига да не се подходи към него с предубеждение. При внимателното проучване на надписа не бяха открити следи от други букви. Надписът се състои от седем знака и две титли — над ⰱⰻ и ⰶ, а кръстът с дъгата над горното рамо вляво от надписа е на значително разстояние и не би могъл да се свърже с него. Кръстове с подобно начертание са известни от Преслав, скалния манастир при с. Мурфатлар, манастира при с. Равна, Провадийско, и др., което от своя страна още веднъж показва, че е трудно да се отстоява идеята за връзка на неговото начертание и надписа. В случая най-правилно се явява първоначалното четене на В. Иванова — тı гı бже, с изключение на това, че над тı няма следи от титла[12].

---

[5] Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1970, с. 46.

[6] Медынцева, А., К. Попконстантинов. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1984, с. 50 и цит. там подробна литература.

[7] Миятев, К. Симеоновата църква. . ., с. 100.

[8] Пак там, с. 104.

[9] Иванова, В. Цит. съч., 228—229.

[10] Иванова, В. Надписът на Мостич и преславският епиграфски материал. — Надписът на чъргубиля Мостич. С., 1955, 76—77.

[11] Гошев, И. Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в. С., 1961, 57—59.

[12] Медынцева, А., К. Попконстантинов. Цит. съч., с. 47.

Както по въпроса за правилното четене на текста на този надпис, така и за неговата относителна датировка мненията не са единни. Първооткривателят му Кр. Миятев счита, че това е най-древният глаголически надпис. Същото мнение поддържа и В. Иванова, която предполага, че както ктиторският, така и този надпис са врязани върху влажната мазилка при строежа на църквата. М. Вайнгарт и А. М. Селищев, които познават тези паметници само от публикациите, отнасят без сериозни доводи глаголическите надписи и останалия епиграфски материал от Кръглата църква към края на X или началото на XI в.[13]

Изучаването на надписите на място показва, че са врязани върху сухата мазилка. Затова и този надпис трудно би могъл да се свърже със строителството на църквата или пък с нейното освещаване. Съдържанието му с нищо не подсказва, че се касае за освещаване на кръщелното помещение или храма, а и трудно може да се обясни по какъв начин е ставал обрядът за освещаване в едно недостроено помещение, дори и да се съгласим с мнението на тези изследвачи, които предполагат, че надписът е направен в процеса на строителството и е свързан същевременно с освещаването на храма. Оттук произтичат и затрудненията в правилното четене, интерпретиране и датиране на надписа.

Единственият критерий за правилното осмисляне и датиране на този и на останалия епиграфски материал от Кръглата църква поне засега си остава палеографският анализ. Кр. Миятев отбелязва, че надписът се отличава със старинното начертание на буквите си. От тях най-голямо внимание заслужава начертанието на буквата ѳ (i), образувана от две малки кръгчета, съединени в долната част с издължена и леко заоблена дъга, и къса чертица под нея. Във връзка с облика на тази буква Миятев отбелязва, че още в Клоцовия сборник, Зографското и Мариинското евангелие правата ѝ отвесна черта започва да се скъсява, а триъгълникът се спуска до долу и в много случаи съвсем заменя чертата[14]. Действително в тези паметници наред с обикновена форма на ѳ с отвесна черта се среща и начертание с три петлици, но буквата от глаголическия графит е най-близка до начертанието на ѳ в Мариинското евангелие. Характерна за тази буква във всички паметници е късата чертица, която намеква за „краче" или т. нар. „иже на ножке". Във въпросния надпис „крачето" слабо се забелязва. Кр. Миятев мисли, че то отсъствува поради особеностите на писане върху влажна мазилка. Начертанието на тази буква с три петлици би могло да се тълкува и като понов белег по отношение на графиката ѝ в древните паметници.

Интерес представлява и изписването на буквата ѯ с успоредни „рогчета", които представляват продължение на петлиците. За разлика от Кр. Миятев, В. Иванова и Ив. Гошев отбелязват последната буква от надписа като ѯ с една черта. Тази особеност дълго време се считаше от някои изследвачи като късен белег, характерен за книжовните паметници от XI—XII в.[15] По същия начин е изписана ѯ в Киевските листове, в глаголическия надпис от старобългарския манастир при с. Равна, Провадийско, и в надпис, врязан върху оловна пластина от крепостта при с. Крън, Казанлъшко. Това показва, че вероятно е налице скрипторска традиция както при епиграф-

[13] Weingart, M. Počátky kyrilice. — Byzantinoslavica, 1940, p. 167; А. М. Селищев. Старославянский язык. Т. 1—2. М., 1952, 73—74.

[14] Миятев, К. Эпиграфические материалы из Преслава. — Byzantinoslavica, 3, 1931, с. 385.

[15] Попконстантинов, К. Разпространение на старобългарската писменост през IX—XI в. — Старобългарска литература, 1985, № 17, с. 52, бел. 40.

ските, така и при някои книжовни паметници от X в. Наистина опора за по-точна датировка на глаголическия надпис няма, но „общият книжен" характер на писмото, малките окръглени петлици и в двата надписа, изпълнени с тънки и плитки линии, дават основание да се приеме предположението на В. Иванова, че надписът на Павел хартофилакс и глаголическите надписи се отнасят към едно и също време.

Малко над разглежданият надпис са врязани с по-дълбоки линии две глаголически букви с по-големи размери, прочетени от В. Иванова и Ив. Гошев като ⰾⰻ — мі. Кр. Миятев е забелязал само ⰾ — м. Не е ясно какво е искал да отбележи с тези две букви авторът им. Може би това е формата мн — дат. пад., ед. ч., от личното местоимение азъ. Не можем да се съгласим с мнението на Ив. Гошев, че тези букви са част от унищожен глаголически надпис, тъй като няма никакви следи от други букви. В този глаголически фрагмент е интересно начертанието на ⰵ, която по форма представлява пълна аналогия на „иже" от предходния надпис. Отбелязахме, че тук буквите са значително по-дълбоко врязани и с по-големи размери, което ги доближава до заглавните букви на някои глаголически книжовни паметници от този период. Буквата ⰾ има най-близка аналогия с ⰾ от Мариинското евангелие и Киевските листове — паметници от X в.

От всички глаголически надписи, врязани по стената на кръщелното помещение в Кръглата църква, най-значителен интерес представлява откритата от Ив. Гошев глаголическа азбука[16]. Тя се намира в западната част на стената на височина около 1,20 м от съвременното подово ниво. Буквите са врязани с много тънки линии между два доста по-дълбоко очертани кръстни знака. Поради лошата запазеност Ив. Гошев е разпознал само тринадесет букви от началото. В неговото четене има пропуски, а на места са възпроизведени букви, чиято графика не съвпада с тази на знаците, врязани върху стената.

Известно е какво значително място заемат запазените глаголически азбуки, особено за установяването на количеството, последователността, фонетичната зависимост на първата славянска азбука — глаголицата. В това отношение откритието на Ив. Гошев е изключително важно. Сред останалите глаголически азбуки, достигнали до нас в късни преписи, Преславският абецедар несъмнено е най-древният и с точна географска определеност. Той не е завършен (липсват буквите, които са най-дискусионни), но това не омаловажава значението му. Налага се обаче да направим корекция на допуснатите от първоиздателя им грешки във връзка с палеографските особености и идентифицирането на някои от буквите. В действителност в азбуката са били отбелязани буквите от ⰰ (а) до ⰿ (п) включително. В преписа на тази азбука, направен от Ив. Гошев, е пропусната буквата ⰸ (з), поради което цялата азбука е преместена с един знак наляво. При това графиката на следващите букви (след ⰸ) не отговаря на начертанието на буквите, врязани по стената. Освен това на местата, където буквите са лошо запазени, Ив. Гошев възсъздава букви с особено начертание, по-късно възприети от редица изследвачи.

Отчитайки важността на този абецедар за славистичната наука, извършихме внимателно оглеждане на място и възстановяване на истинския облик на паметника[17]. При нашата работа установихме, че от тази азбука са запазени и ясно се виждат още четири букви, които личат и на снимката в

[16] Гошев, И. Цит. съч., с. 61.
[17] Медынцева, А., К. Попконстантинов. Цит. съч., с. 49.

книгата на Ив. Гошев (табл. VI б). На петнадесето място е буквата ⰌⰌ (м). От нея липсва само дясната горна петлица. Тази буква има форма на ⰾ, чиито долни краища завършват с малки кръгли петлици — едната от вътрешната страна, а другата — от външната. При върха е долепена хоризонтална хаста със запазена лява част, завършваща с кръгче.

На шестнадесето място съставителят е направил опит да изпише ⰐⰐ (н), но не е успял да я довърши. При очертаването на горната хаста мазилката твърде много се е изронила и писачът е изоставил това начертание, като е изписал буквата наново в съседство с недовършената. В дясната част на врязаните отново две хоризонтални хасти е долепена леко изтеглена нагоре ъгловата петлица. На мястото на съединяването се наблюдава изронване, което още веднъж показва, че азбуката е врязана върху суха мазилка.

На седемнадесето място (като изключим недовършената буква ⰐⰐ) стои буквата ⰔⰔ (онъ — Ⰱ) с леко удължена форма и добре очертана горна петлица. При оформянето на долната петлица се наблюдава същото изронване на мазилката както при останалите букви.

Преславският абецедар завършва с буквата ⰒⰒ (п) — осемнадесета. Вертикалната ѝ хаста попада в пукнатина и затова е останала незабелязана от изследвачите, а десният край на горната хоризонтална черта, завършващ с точка, опира в лявото хоризонтално рамо на кръста. Начертанието на ⰒⰒ се отличава от традиционното по това, че късата чертица, която обикновено е долепена малко над средата на вертикалния стълбец, в случая го пресича по средата.

Към тези наблюдения трябва да добавим и това, че разстоянието между последните три букви на преславската азбука (ⰐⰐ, ⰔⰔ, ⰒⰒ) е по 1 мм, докато при останалите варира между 3—8 мм — доказателство, че азбуката е написана след врязването на двата кръста и липсата на достатъчно място е принудило автора ѝ да сбие почти една в друга последните три букви. Сходството в начертанието на буквите ⰌⰌ, ⰓⰓ, ⰢⰢ на абецедара и на другите глаголически надписи от Кръглата църква, както и в някои ръкописи от X в., позволява да се предположи, че и графиката на лошо запазените букви ⰕⰕ, ⰖⰖ е аналогична с начертанията им в тези паметници. От своя страна изписването на Ⰸ и Ⱓ показва една разновидност на местното глаголическо писмо.

Палеографските особености на глаголическите надписи и тяхното разположение на малък участък от стената заедно с кирилските надписи (врязани върху един и същ пласт мазилка) ни заставят да ги отнесем към едно и също време — първата половина на X в. По такъв начин Преславският абецедар, макар и непълен, ни дава засега най-ранният ред на буквите от ⰰ до ⰒⰒ включително.

Следи от глаголически надписи са известни и от скалния манастир при с. Мурфатлар в Румъния[18]. В църква B_4 са запазени две думи и една буква, изписани с глаголически букви. Едната ⰅⰄⰅⰀ (нанъ) е врязана върху стълба между олтарната част и наоса непосредствено под кирилския надпис ⰀⰐⰀⰝ ⰏⰏⰏⰔ . . . Малко встрани от нея е врязана само глаголическата буква Ⰵ (и). Другата глаголическа дума ⰅⰄⰅⰀ се намира върху западното лице на стълб 3 между наоса и притворната част. По палеографски особености и двете думи показват голяма близост и насочват към един и същ автор — нанъ, име, известно от редица старобългарски надписи[19]. Румънският славист

[18] Михаила, Г. Цит. съч., с. 149.

[19] Марков, Н., С. Лисицов. Старобългарски паметник от Преслав. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 2, с. 81. Името нанъ се среща и в няколко надписа от старобългарския манастир при с. Равна (непубликувани резултати на автора).

Г. Михаила в студия, посветена на епиграфския материал от този старобългарски скален манастир, е разчел двете думи като ѡлнѣ или ѡлѣѣ. Буквата ѵ (и) се среща по два пъти във всяка дума. Характерен за нейното начертание е малкият триъгълник, обърнат с върха надолу и вклинен в леко издължената петлица. Тази специфичност в начертанието ѝ е подвела румънския славист да свърже неправилно буквата с глаголическото ⍵ (ѡ). Характерната окръгленост на буквите в двете думи позволява да ги свържем с традицията на глаголическото писмо от графитите от Преслав, Равна, с. Цар Асен и да ги поставим в хронологическите граници на X в., и най-вероятно в първата му половина[20].

Отделни думи и букви с глаголическо писмо са открити и в старобългарското книжовно и просветно средище при с. Равна. Върху камък с отчупен горен ляв край е бил врязан глаголически надпис, от който до нас са достигнали шест знака — ѳ ⍊ⱑⰹⱄⱁ—тьлєгъ. Като се има предвид, че това е само краят на надписа, трудно би могло да се каже нещо определено за смисъла на буквеното съчетание. Прави впечатление красивото оформяне на буквите *в стила на т. нар. обла глаголица, което издава опитна ръка. Заедно с* другите глаголически знаци от този манастир глаголическият откъслек има важно значение за изясняване картината за разпространението на глаголическата писменост и в този район на българските земи.

През 1954 г. при проучването на старобългарската крепост недалеч от с. Цар Асен, Силистренско, бе открит неколкоредов старобългарски кирилски надпис[21]. Авторът на надписа е използувал и глаголически букви: веднъж в думата помнлоуи, където и според издателя на надписа Н. Ангелов е предадено с глаголическата буква ⍊, и втори път — на дясната страна на камъка, р. 4, където са употребени буквите ⰹ и ѳ. До долната петлица на ⰹ отляво има следи от малка петлица. Като прегледаме буквите от глаголическата азбука с подобно начертание ⰱ (оу), ⍋ (ъ), ⍊ (ь), ⰶ (ѫ), ⍄ (у), установяваме, че тук се касае за ⰹ (о). Ангелов предполага лигатура между ⰹ и кръгчето вляво. С кръгла форма са ⰻ (земля) и ⍵ (ѡ), които не биха могли да участвуват в лигатура с ⰹ. Вероятно при врязване на буквата писачът е срещнал трудност на това място от камъка и поради това я е изписал в съседство. Подобни случаи се срещат често в епиграфските паметници. След ⰹ ясно личи ѳ (т) с титла за съкращение отгоре, следват ⰲ и ⰽ на същия ред и мъ на следващия. Това съчетание от двете букви и титлата над ѳ по всяка вероятност представлява съкращението ⰹѳ ⰲⰽомъ, което развързваме като отⰲ[о]к[о]мъ. За нас интерес представлява начертанието на използуваните в надписа глаголически букви: ⰹ е с окръглени петлици, а на ѳ поради подхлъзване на шилото лявата петлица е с леко издължена форма. Буквата ѳ не е поставена на една височина с предходната, но писачът ги е уравновесил чрез титлата за съкращение над ѳ. За особеното начертание на предполагаемото ⍊ в помⰭнлоуи е трудно да се каже нещо определено, *тъй като горната част на буквата липсва, а по средата триъгълничето е пре*сечено от къса черта, която съединява двете рамена. Тази графична особеност свързва буквата с ⍋, добре позната от други епиграфски и книжовни паметници от X в.

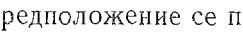
[20] Попконстантинов, К. За надписите „с дата" от скалния манастир при Мурфатлар. — В: Преслав, 3. Варна, 1984, 135—148; Надписите от скалния манастир при с. Мурфатлар (Басараб) (Състояние, теории и факти). — В: Добруджа. 1. С., 1986 (под печат).

[21] Ангелов, Н. Цит. съч., с. 35; Попконстантинов, К. За четенето и тълкуването. . . , с. 46.

Отделни глаголически букви в съчетание с кирилски се откриват в редица надписи от старобългарските скални манастири при с. Крепча и с. Мурфатлар. Тяхното наличие още веднъж показва, че авторите на надписите еднакво добре са познавали двете старобългарски графически системи.

Определен интерес представляват и някои знаци от руническата писменост, които имат сходни черти с графиката на няколко от знаците в глаголическата и кирилската графична система. Такива знаци се откриват самостоятелно и в съчетание не само в столичните центрове, но и в редица старобългарски манастири от втората половина на IX и целия X в. (в скалния манастир при с. Мурфатлар — около 60 цели и фрагментирани надписа; при с. Крепча — 8; при с. Равна — около 40 знака и 3 надписа). Навярно в тези знаци старобългарският писател Черноризец Храбър е виждал „онези черти и резки", за които говори в знаменитата си творба и които са били известни добре на създателите на старобългарската кирилска азбука, търсещи начин да намерят графичен израз за типични славянски звукове, липсващи в гръцки език.

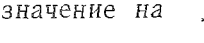
Използуването на знаци, познати от глаголическата и кирилската писменост само в руническите надписи в Мурфатлар и в бронзовата розета от Плиска, отчасти в Равна и в нито един от известните Орхоно-енисейски, Таласки и надписите от съкровището от Надь-сент Миклош, е факт, заслужаващ внимание. Той показва, че носителите на тази писменост, неправилно отнасяна към същинските руни, са хора, познаващи добре три графични системи[22].

Естествено възниква въпросът, какво е предизвикало използуването на особено смесено писмо (руническо, глаголическо и кирилско) в скалния манастир при Мурфатлар и върху розетата от Плиска (в частност специфичните знаци — които не се срещат в нито един вариант в руническите надписи от Централна Азия до средновековна България), от една страна, а, от друга, на същинското руническо писмо от Равна, отчасти от Крепча, което е по-близо по графика до Орхоно-енисейските и Таласките надписи във време, когато вече съществуват две славянски азбуки. Наличието на рунически надписи в тези манастири подсказва, че навярно те са оставени от монаси и поклонници от прабългарски произход. Това предположение се подкрепя и от обстоятелството, че някои от имената на светците са предадени с рунически знаци, каквито се срещат и при изписването на  . Това показва, че те са от християнски произход и период, че техните автори са християни, последователи на някое от религиозните течения и ереси, появили се в средновековна България твърде скоро след покръстването. А дали тези специфични и нехарактерни за другите рунически надписи знаци не могат да се свържат с опитите за създаване на старобългарска графична система в България, така необходима за превеждане на богослужебна литература в периода между 865—885 г.? Сам Йоан Екзарх Български в Пролога към „Небеса" недвусмислено подсказва, че в тази насока са правени опити[23]. Наличието на продължителна

[22] Попконстантинов, К. Старобългарската епиграфика през последните 10 години (1974—1984). — Археология, 26, 1984, № 4, с. 42; Надписите от скалния манастир при с. Мурфатлар (под печат).

[23] Георгиев, Е. Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, с. 30.

писмена практика преди идването на Кирило-Методиевите ученици в България, макар и с чужда (гръцка) азбука, е сериозна предпоставка за усилия в тази насока, а оттук в известен смисъл и за създаването на „предкирилометодиева книжнина". Именно с наличието на тази традиция може да се обясни възприемането и налагането на славянската писменост у нас само за няколко години след 885 г.

Все в кръга на тези мисли трябва да се тълкува и указанието на Черноризец Храбър. Много важен е фактът, че инициативата за тези действия той приписва на самите славяни. Твърде съществено е и неговото указание за опитите им да използуват букви от различни азбуки за създаване на старобългарско писмо непосредствено след 865 г. Вероятно за предаването на специфичните славянски звукове са потърсени оригинални графеми, които не се срещат в гръцката и латинската азбука, или пък са създадени такива по самостоятелен път. Би могло да се изкаже предположението, че те са потърсени в руническото писмо, но подирим ли съответствието на някои графеми, които се срещат в руническите надписи и старобългарската азбука, и съответната им фонетична стойност в двете азбуки, ще установим, че такова липсва. Например в Орхоно-енисейските надписи  има значение на Ль, Х — Д,  — Ч,  — Бь, М — Лт, а знаците —  , които откриваме в надписите от Мурфатлар и върху розетата от Плиска, се оказват съвършено непознати за Орхоно-енисейските паметници. Следователно тези графеми не могат да се свържат с руническата писменост, а с кирилската, а някои и с глаголическата, защото ги срещаме именно с такова начертание в редица кирилски надписи от края на IX — началото на X в. в Преслав, Плиска, Перник, Равна, Крепча и тяхната самобитност е повече от очевидна.

Наличието на глаголически надписи в Преслав и в североизточните български земи от Първото българско царство е сериозен аргумент срещу често изтъкваното до неотдавна твърдение, че глаголицата била свързана повече с югозападните български земи, отколкото с Преславската област. Както отбелязва и Ив. Гълъбов във връзка с тази дискусия, „преди всичко тъкмо в Преслав, от стените на Златната църква, имаме най-старите и най-добре локализирани остатъци от глаголическо писмо"[24] (а напоследък и от Равна, Мурфатлар), което е било в употреба наред с кирилицата в първата половина на X в.

[24] Гълъбов, И. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. С., 1980, с. 44.

ЗА НАЧАЛОТО НА СЛАВЯНСКАТА ПРОСВЕТНА И КНИЖОВНА ДЕЙНОСТ В БЪЛГАРИЯ (886—893 г.)

Павел Георгиев (България)

Проблемът за началото на славянската просвета и книжовност в България е поставен за разглеждане още в зората на славистичните и историческите изследвания през XIX в. Въпреки това днес не може да се каже с увереност, че всички въпроси около появата и началния процес на утвърждаване на славянската писменост у нас са напълно изяснени. При отсъствието на подробни и ясни исторически сведения цялостното им разрешаване е възможно само благодарение усилията на различни специалисти: историци, литературоведи, езиковеди, археолози и др. Нашата задача тук е да се опитаме да съпоставим някои от основните постижения на историческите и литературоведските проучвания с археологическите данни по поставения проблем, за да се проследи сравнително по-пълно и по-обосновано историята на началния период от утвърждаването на славянската писменост в България.

Един от най-трудните и сложни въпроси е началната дата на славянската просвета и книжовност в България. По него са изказвани различни становища, които могат да се сведат до две основни тези. Едни учени допускат проникването и разпространението на славянското писмо по българските земи непосредствено след неговото създаване през 855 или 863 г. Други обаче считат, че това е било възможно едва след разгрома на великоморавската мисия на Кирил и Методий през 885 г. Според Е. Георгиев началото на организирана просветна и културна дейност сред българските славяни е било поставено от самия Кирил по време на неговата дейност в долината на р. Брегалница, за която съобщава неговото Кратко житие[1]. Нов етап в славянската просвета и книжовност бележи според същия учен появата в българските държавни центрове (Преслав) на учениците на Методий от Велика Моравия. Той приема, че най-рано са пристигнали в България споменатите в Пространното житие на Методий „поп и дякон с книги", за които допуска, че са били изпратени от Фотий от византийската в българската столица и дори ги идентифицира с Константин Преславски и презви-

[1] Георгиев, Е. Пренасянето на Кирило-Методиевата книжовна традиция в България. — В: Сб. в чест на акад. Ал. Т. Балан по случай 95-годишнината му. С., 1955, 203—212; Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, с. 48; Кирил и Методий и развитието на българската култура. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 16—17.

тер Григорий[2]. Доколкото обаче известията на Краткото житие на Кирил не се приемат за напълно сигурни, а за изпращането на въпросните Методиеви ученици от Константинопол в България липсват изворови данни, тезата на Е. Георгиев остава недостатъчно аргументирана. Независимо от отсъствието на „сигурни данни" за известност на Кирило-Методиевото дело (още по-малко за неговото разпространение) в България преди 885 г. и други учени са склонни да допускат появата на славянската просвета и книжовност най-напред в периферията, а след това и в центровете на българската държава преди 885 г., като обаче признават изрично спорния характер на тези твърдения[3]. От гледна точка на съвременните исторически изследвания опитите в тази насока изглеждат мъчно доказуеми[4]. Възможно е и дори може да се приеме със сигурност, че в българския княжески двор между 60-те и 80-те години на IX в. са научили за създаването на славянската писменост от Кирил и Методий и за нейното разпространяване във Велика Моравия, щом през 885 г. българският княз „жадувал" за славянските просветители — ученици на Методий[5]. Допустимо е дори в югозападните български земи да е проникнало през първите си две десетилетия славянското писмо, но това ще да са били спорадични и неорганизирани опити за неговото овладяване, които мъчно могат да се приемат за организирано начало на славянската просвета и книжовност в българската държава.

Всички тези факти и съображения правят по-приемливо и по-обосновано, поне засега, старото гледище, според което славянската писменост, просвета и книжовност в България се появяват след приемането от княз Борис на прогонените от Велика Моравия през 885—886 г. ученици на Методий[6]. Както е известно, то се основава почти изцяло на сведенията от Теофилактовото житие на Климент Охридски, което е един от най-достоверните източници по въпроса за утвърждаването на славянската писменост в България[7].

След пристигането си в българската крепост Белград на Дунав Климент, Наум и Ангеларий били изпратени при княз Борис, т. е. в българската столица, както ясно се подразбира от текста на житието. Столичен център на българската държава по това време е все още Плиска. Въпреки това в науката доскоро преобладаваше мнението, че Методиевите ученици са били приети и настанени още отначало в Преслав, чиято слава на голям славянски книжовен център се беше утвърдила в славистиката още от началото на XIX в.[8] Значителна роля за утвърждаването авторитета на Преслав като пръв славянски книжовен център изиграха и остарелите тълкувания на археологическите данни за манастира в Патлейна, считан от В. Златарски за място, където са творили първите славянски просветители и книжов-

[2] Георгиев, Е. Разцветът. . ., с. 62; Кирил и Методий и развитието. . ., 30—31. За личността на Константин Преславски вж. Зыков, Э. Г. К биографии Константина Преславского. — Старобългарска литература, 2, 1977, 74—101.

[3] Срв. Ангелов, Б. Някои проблеми на Кирило-Методиевото дело. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 225—228.

[4] Гюзелев, В. Княз Борис Първи. България през втората половина на IX в. С., 1969, 334—335.

[5] Пак там, 336—337. Този пасаж от житието на Климент Охридски може да се разглежда и като косвено указание, че в българската държава до 885 г. не е имало ученици на Кирил и Методий.

[6] Срв. Златарски, В. История на българската държава през средните векове. 1, 2. С., 1971, с. 226; Гюзелев, В. Цит. съч., с. 341.

[7] Милев, А. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 117, гл. XVI.

[8] Георгиев, Е. Разцветът. . ., с. 78; Возникновение Преславской литературной школы. — Palaeobulgarica, 6, 1982, № 1, 16—28; Куев, К. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 36.

ници у нас[9]. Благодарение на археологическите проучвания в Плиска, както и на използуването на някои ненапълно проучени домашни и византийски извори, напоследък беше доказано, че в първата столица около известната Голяма базилика през втората половина на IX в. е функционирало първостепенно по значение книжовно-просветно средище[10]. Съществуването на славянски книжовен център в Плиска преди появата на известните средища в Преслав и Охрид беше убедително обосновано и от проучванията на Г. Попов[11] върху ранни съвместни произведения на Климент Охридски и Константин Преславски и на Ив. Добрев[12] върху Македонския кирилски лист. Днес може с увереност да се каже, че наличието на книжовно-просветен център в Плиска между 886 и 893 г. не буди никакви съмнения и се приема от редица авторитетни учени[13]. Началната дата на това средище обаче трябва да се дири още преди появата на славянската писменост в България, в годините непосредствено след официалното приемане на християнството, което Черноризец Храбър определя като събитие, разграничаващо безкнижния от книжовния период в културното развитие на българските славяни[14]. Несъмнено просветната и книжовна дейност в първите години след покръстването е била ръководена последователно от гръцките и латинската религиозни мисии в българската столица. Поради това трябва да се очаква, че самото средище на просветна и книжовна дейност се е намирало в рамките на седалището на духовно-религиозната власт и е било под нейния непосредствен контрол. В Плиска центърът на тази власт е бил съсредоточен отначало при Дворцовата църква, която е била първа катедрала на българската столица[15]. Разкопките около този важен паметник не са завършени и трябва да се очаква, че оттам ще излязат важни паметници на старобългарската писменост или писмена култура от втората половина на IX в. Основание за подобни надежди ни дават някои малки и откъслечно запазени графити върху колони от църквата[16] и особено откритият край нея фрагментарен надгробен надпис[17] с гръцки и „рунически“ букви — важен паметник на предкирилската писменост у нас през IX в.[18] С преместването на резиденцията на духовно-религиозната власт от Дворцовата църква в изградената към 875 г. Голяма базилика там се пренася и средището на просветна

---

[9] Златарски, В. Към историята на открития в местността Патлейна стар български манастир. — Известия на българския археологически институт, I, 1924, 146—162.

[10] Георгиев, П. *Манастирът при Голямата базилика в Плиска* — център на просветна и книжовна дейност през IX—X в. — Доклад на I комплексна конференция по българистика. Шумен, май 1979 г.

[11] Попов, Г. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. —БЕ, 32, 1982, № 1, 3—26.

[12] Добрев, И. Съдържа ли Македонският кирилски лист откъс от произведение на Константин Философ-Кирил за преводаческото изкуство. — Старобългарска литература, 9, 1981.

[13] Срв. Гюзелев, В. Цит. съч., с 369; Динеков, П. Някои въпроси около Преславската книжовна школа. — Старобългарска литература, 12, 1982, 3—13; Дуйчев, Ив. Въпроси из дейността на Йоан Екзарх. — Доклад на симпозиума „Йоан Екзарх Български“. Шумен, 1979 (под печат).

[14] Куев, К. Цит. съч., с. 154.

[15] Георгиев, П. Дворцовата църква в Плиска и църковното строителство във връзка с покръстването (864—870). — Векове, 14, 1985, № 3, 53—61.

[16] Непубликувани материали на автора.

[17] За надписа вж. Успенский, Ф. И. Неизвестное письмо. — ИРАИК, X, 1905, с. 265; Бешевлиев, В. Откъслеци от прабългарски и други средновековни надписи. — Известия на Археологическия институт, XX, 1955, 285—286, обр. $3_{17}3_{19}$.

[18] Георгиев, П. Археологические свидетельства о предкириллской письменности в Болгарии в IX веке. — Доклад на международната конференция „Начало Чехословацкой государственности и роль славянской культуры в истории Европы“. Нитра, 1985 г., посветена на 1100-годишнината от смъртта на Методий (под печат).

и книжовна дейност[19]. В архиепископския комплекс около базиликата заедно с първите сгради се изгражда и сградата на дидаскалията и скриптория. В първите десетина години средището е било под контрола на намиращото се в българската архиепископия византийско духовенство, начело с архиепископа на България. По всяка вероятност в дидаскалията (училището) се преподавало на гръцки език, а в скриптория за книжовна дейност е била използувана гръцката писменост. Откритите около базиликата гръцки надгробни надписи, археологическите и историческите данни за пребиваването на византийско духовенство и изобщо дълбоките традиции на гръцкия език и писменост в българската столица през IX в. насочват категорично към подобен извод[20]. Може би тъкмо възпитаниците на тази гръкоезична школа в Плиска заварил през 887 г. Климент Охридски в югозападните български земи. Българските свещеници там, пише Климентовият биограф, „мъчно разбират написаното на гръцки език, с чиито букви били упражнени само за четене“[21]. Това положение се променя, макар и не изведнъж, след пристигането и настаняването на Методиевите ученици в българската столица, вероятно през късната есен или зимата на 885 г.[22]

Съпоставката на археологическите данни за съществуването на училище и скрипторий в архиепископията при Голямата базилика в Плиска със сведенията от Климентовото житие, за които основателно се допуска, че са писани от старобългарски автор—съвременник на събитията[23], води до важни изводи. Най-напред в житието изрично е посочено, че тримата славянски просветители след пристигането си в българската столица били настанени в „жилища, които били определени за първите от приятелите“ на княза[24]. Забележително е, че в житието, макар и да се говори неведнъж, че княз Борис приел Климент и неговите другари като „учители и устроители на вярата“, облечени в свещенически дрехи, не се казва нищо за приобщаването им към разположените в архиепископията дидаскалия и скрипторий. Нещо повече: авторът на житието съобщава, че учителската си дейност тримата славянски просветители ограничили в собствения си дом, и то само пред княза и неговите най-близки сподвижници. Твърде интригуваща е забраната, която княз Борис им наложил: да не посещават домовете на „мнозина“ без негово разрешение, както и да отбягват „многото хора“, т. е. публичната пропаганда на своето дело[25]. Като допълнителна мярка за сигурност изглежда трябва да се тълкува и преместването им в домовете на княжеските доверени хора Есхач и Чеслав, които очевидно са били натоварени да покровителствуват апостолите на славянското писмо в Плиска[26]. Определен интерес будят думите на княз Борис към Есхач по този повод: „Приеми учи-

[19] Георгиев, П. Плиска — първи християнски културен център в средновековна България. — В: България 1300. Институции и държавна традиция. 2. С., 1982, с.245.

[20] Георгиев, П. За първоначалното седалище на българската архиепископия. — В: Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982, 67—78. За традициите на гръцката писменост у нас преди покръстването вж. Бешевлиев, В. Първобългарски надписи. С., 1979.

[21] Милев, А. Цит. съч., с. 133, гл. XXII_{66}.

[22] В нашата историческа литература няма ясно изразено становище за датата на пристигането на Методиевите ученици в България. Посочената тук датировка се определя в рамките на септемврийската година, като се изхожда от датата на смъртта на Методий (6. IV. 885 г.) и последвалите събития във Велика Моравия.

[23] Милев, А. Цит. съч., с. 33; За старобългарските първоизвори на Теофилакт Охридски вж. Драгова, Н. Старобългарските извори за житието на петнадесетте Тивериуполски мъченици от Теофилакт Охридски. — Studia balcanica. II. S., 1970, 105—129.

[24] Милев, А. Цит. съч., с. 123, гл. XVI_{48}.

[25] Пак там, с. 123, гл. XVI_{49}.

[26] Златарски, В. Цит. съч., с. 232; Гюзелев, В. Цит. съч., с. 345.

телите с всяка почит, докато *приготвим за тях напълно това, което трябва да се направи*" (к. а. — П. Г.). Като се има предвид, че целият разказ се развива около настаняването на Климент и неговите другари в Плиска, трябва да се допуска, че тези думи на княза се отнасят не само до осигуряване на подходящи жилища, но изобщо на всякакви условия за тяхната нормална учителска и книжовна дейност. Такива условия е предлагала архиепископията при Голямата базилика, но изглежда Климент, Наум и Ангеларий на първо време не са имали достъп до разположената там дидаскалия и скрипторий. Указание за това е изявеното от княз Борис намерение тепърва да осигурява делото на славянските просветители в столицата. Основната пречка това да бъде извършено веднага след пристигането на тримата ученици на Методий трябва да се търси в съпротивата на намиращото се в Плиска византийско духовенство, начело с архиепископа на България, което едва ли е гледало равнодушно на намеренията на княза да бъдат заменени гръцкият език и писменост със славянски. Против славянската писменост ще да е застанала и част от българската аристокрация, сред която традициите на гръцката писменост и култура са били пуснали корени още в езическо време. Съпротивата на елинофилски настроената българска аристокрация срещу славянската писменост по това време е засвидетелствувана от Черноризец Храбър. Както вече е доказано, полемиката на старобългарския писател е насочена преди всичко против образованите хора в България[27]. Те именно казвали: „Защо (Кирил — б. а., П. Г.) е създал 38 букви, когато може да се пише и с по-малко, както гърците пишат с 24 букви?" Тези и някои други известия подсказват, че в Плиска срещу учениците на Методий е съществувала остра опозиция, насочена преди всичко против славянската писменост.

В съответствие със своите намерения княз Борис взел решителни мерки да се премахнат пречките за въвеждането на славянската писменост в България. Най-късно през пролетта на 886 г. срещу византийското духовенство били предприети някакви действия, които довели до обтягане на отношенията не само между княжеската и духовно-религиозната власт в страната, но и между България и Византия изобщо. За тези последици научаваме от последното писмо на патриарх Фотий до княз Борис, писано между септември и декември 887 г. Това писмо, въпреки че съдържа важни сведения за реалните взаимоотношения между България и Византия през 886—887 г., не е коментирано достатъчно изчерпателно[28]. От началото му се подразбира, че то е било написано след като новият византийски император Лъв VI и брат му Александър изпратили до Борис писма, които не са запазени. За смисъла на тази оживена кореспонденция научаваме от текста на патриаршеското писмо: „Те (императорите) укоряват онези, в случай, че има такива, които някак са дали или се опитват да дадат повод за огорчение на богоуправляемата ваша власт (на княз Борис — б. а., П. Г.), а, от друга страна, приемат и приобщават към себе си онези, които съдействуват да се отстрани между едната и другата страна (Византия и България или пък княза и византийското духовенство в България — б. а., П. Г.) всяка разпра, да настъпи и се въдвори пълен мир и единодушие. . ."[29] Обикновено този текст се приема за обичайна декларация и готовност от византийска

[27] З л а т а р с к и, В. Цит. съч., с. 826; К у е в, К. Цит. съч., с. 189; Сказания о начале славянской письменности. Вступительная статья, перевод и комментарии Б. Н. Флори. М., 1981, с. 103, 184.

[28] Частичен коментар на писмото вж. у Г ю з е л е в, В. Цит. съч., с. 410 и 446—447.

[29] Гръцки извори за българската история, IV. С., 1961, 104—105.

страна да се развиват мирните отношения между Византия и България след встъпването на Лъв VI на трона. Това несъмнено би било така, ако обаче въпросният текст се намираше в императорското, а не в патриаршеското писмо. В него Фотий изразява и се присъединява към становището на новите византийски императори по някакъв конкретен и реален, а не просто потенциален конфликт между двете страни. И тъкмо намесата на константинополския патриарх по този проблем свидетелствува по косвен път, че той е бил не само от компетенцията на светската, но и на духовно-религиозната власт във византийската столица. Тези съображения дават основание да виждаме в цитирания текст от писмото на Фотий сведения за реални събития, а не обикновени дипломатически формули. Първият въпрос, който поражда пред нас този текст, е: кои са били „тези", които са влезли в конфликт с българския княз, та за помиряването им се намесват византийският император и константинополският патриарх? Очевидно не може да става дума за български поданици, тъй като въпросът с тях едва ли би добил международен характер. Единствената реална възможност е във въпросния конфликт да е било заето византийското духовенство в България, начело с архиепископа, който според Продължителя на Теофан били изпратени през 870 г. лично от императора, а сигурно били посветени и от патриарха[30]. Последователната намеса на императора и патриарха по този конфликт косвено свидетелствува за ангажирането в него на техни представители в България. Каква е била причината за конфликта в писмото дипломатично се премълчава, но ние не можем да не обърнем внимание на факта, че той се разразява непосредствено след пристигането на Методиевите ученици в Плиска и изразеното в Климентовото житие желание на княз Борис да направи всичко, за да се осигурят условия за безпрепятствено развитие на славянската писменост в България. Какви стъпки точно е предприел българският владетел не знаем, но ясно е, че те са били в ущърб на интересите на Византия и нейното духовенство в България. За характера и мащабите на този далеч не само вътрешен конфликт можем да се ориентираме по настойчивите призиви на Фотий за отстраняване на „всяка разпра" и за „мир", които твърде много напомнят за съдържанието на писмата на посетнешния константинополски патриарх Николай Мистик до цар Симеон. . .

Първоначално изглежда византийският император Василий I поощрявал антиславянските настроения на византийското духовенство в България. Като израз на тази политика може би трябва да се тълкува известието на първото житие на Наум за закупуването през 886 г. на голям брой от учениците на Методий във Венеция и отвеждането им във Византия, където по заповед на Василий I им били възвърнати предишните духовни санове[31]. Забележително е, че откупуването е било извършено от императорски пратеник, а след откарването им във византийската столица те били назначени на служба като презвитери и дякони в църквите. Тези мерки издават първоначалните намерения на византийското правителство да задържи и използува за собствени цели славянските просветители и книжовници. Оставането на част от тях завинаги във Византия също издава първоначалните намерения на Василий I. За тях именно в житието изрично се сочи, че били „покровителствувани от царете", т. е. от византийския император и неговите синове-съимператори. Не е никак изключено според нас с всички тези мерки енергичният Василий I да се е опитал да попречи на евентуалното

[30] Златарски, В. Цит. съч., с. 159; Svoboda, W. L'origine de l'organisation de l'Eglise en Bulgarie et ses rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870—919). — Byzantinobulgarica, II, 1966, p. 67.

[31] Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1970, с. 306.

попадане на повечето от учениците на Методий в България, която се оказала естествена притегателна сила за всички деятели на славянската писменост. Обикновено се мисли, че Византия не е имала отрицателно отношение спрямо разпространението на славянската писменост в България[32]. Ако това е било наистина възможно за Велика Моравия или други по-далечни страни, за условията на византийско-българските отношения поощряването на славянската писменост в България е било в разрез с цялостната традиционна политика на Византия спрямо северния ѝ съсед[33]. Византийското духовенство в България, от една страна, и централната власт в Константинопол, от друга, едва ли са били толкова късогледи, за да не съзрат отрано действителните намерения на българския княз за замяна на гръкоезичното духовенство със славяноезично и реализирането по този начин на заветната му цел — независима и напълно самостойна църква, която българският владетел никога не скривал, а, напротив, открито заявявал пред Рим или Константинопол. Поради това по-естествено е да се очаква, че Византия е дирела всяка възможност да се противопостави на българските опити за независима църковна и респективно културна политика. В това Империята е виждала надежден залог да контролира небезопасния си съсед. В контекста на тази политика едва ли трябва да се очаква, че оставените от Методий в Константинопол „поп и дякон с книги" или откупените по-късно във Венеция негови ученици са били изпратени веднага и по чисто византийска инициатива в България. Сведенията за това в старото житие на Наум се отнасят за малко по-късен етап в отношенията между Византия и България, който настанал непосредствено след смъртта на Василий I (29. VIII. 886 г.). Новият император Лъв VI поел, както се подразбира в запазеното писмо на Фотий, нов курс спрямо непреклонния стремеж на княз Борис към утвърждаване на славянската писменост в България. Едва при тези условия е било възможно изпращането на Методиевите ученици от Византия за България. Според В. Златарски това е станало едва след повторното сваляне на Фотий от патриаршеския трон (декември 887 г.), но не е изключено да е било извършено няколко месеца по-рано, между септември и декември същата година[34]. Промяната във византийската политика свидетелствува за двойственото отношение на Византия към славянската писменост. Несъмнено прав е Б. Ангелов, който пише, че „позицията на Византия спрямо културния живот в България трябва да се разглежда по-конкретно и исторически"[35]. От какво е била продиктувана сравнително бързата и неочаквана промяна във византийската политика е много трудно да се каже със сигурност. Най-вероятно е все пак българският владетел да е въвел такива мерки, които са заплашвали още по-непосредствено интересите на Византия в България. Така в цитираното писмо на Фотий се говори за приобщаване на лица, които са съгласни да съдействуват за помиряване на двете страни в конфликта. Вероятно става дума за онази част от византийското духовенство в България, която се подчинила на волята на българския княз. Напълно е възможно този пасаж от писмото да се отнася преди всичко до нов архиепископ на България. На подобно предположение ни навежда съгласу-

[32] Златарски, В. Цит. съч., 230—231; Гюзелев, В. Цит. съч., 447—448; Дуйчев, И. Въпроси за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 115—116.

[33] Срв. Ангелов, Д. Кирил и Методий и византийската култура и политика. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 87—90.

[34] Златарски, В. Цит. съч., 244—245.

[35] Ангелов, Б. Цит. съч., с. 236.

ването на известията от писмото на Фотий с добре познатия текст от „Чудото с българина Георги", в който се съобщава, че княз Борис „доведе архиепископа св. Стефан (Йосиф) и други учители и наставници"[36]. Инициативата на българския княз при назначаването на този български свещеноначалник смущаваше досега историците: българският архиепископ е бил одобряван от императора и посвещаван от патриарха[37]. Обяснението на този странен факт, регистриран от старобългарския автор на „Чудото", се крие според нас в сведенията на цитираното Фотиево писмо за конфликта между българския княз и византийското духовенство начело с изпратения през 870 г. архиепископ на България. Най-вероятно е по време на този конфликт архиепископът с най-отявлените противници на княжеската политика да е бил отстранен и на тяхно място княз Борис да е „довел" споменатия в „Чудото" Стефан (Йосиф) заедно с „други" учители и наставници". Първоначално този акт е бил извършен без съгласието на Византия, която признала ръкополагането на новия български архиепископ едва след смъртта на Василий I[38]. Очевидно новите византийски императори са били принудени да признаят извършените в българската архиепископия в Плиска промени предвид голямата опасност да загубят контрола си над нея. Отстраняването на византийското духовенство от България през 866 г. и прогонването на латинската мисия през 870 г. станало пред очите на Фотий, за да бъде пренебрегвано през 886 г. Това именно ще е дало основание на опитния и далновиден византийски патриарх да увещае новите императори в необходимостта от отстъпки пред българския княз. Напълно е допустимо в хода на преговорите между двете страни княз Борис да е дал известни уверения за оставането на византийското духовенство в страната и използуването на гръцкия език при богослужението. Това именно ще да е заставило Византия да се съгласи не само с промяната на църковния глава в България, но и с политиката на княз Борис за приемане и утвърждаване на славянската писменост в страната. Извършената в българската архиепископия през 886 г. промяна довела до цялостен поврат в дейността на функциониращите в нейните рамки дидаскалия и скрипторий. Важно доказателство в тази насока е съобщението за довеждането заедно с новия български архиепископ на „други" просветители и книжовници. Така старобългарският автор е изразил замяната на гръкоезичните със славяноезични учители и наставници[39]. Кои са били тези учители и наставници старобългарският автор не съобщава, но несъмнено между тях (ако не само те) са били живеещите в Плиска Климент и Наум. Към тях в следващите месеци се присъединили и изпратените от византийската столица други ученици на Методий. Така в архиепископския комплекс при Голямата базилика в Плиска започнало дейността си първото славянско книжовно-просветно средище в България.

Решителните мерки на княз Борис срещу византийското духовенство в България са били придружени вероятно с не по-малко категорични действия против елинофилската българска аристокрация. Сведения за това не са запазени, но като се има предвид непоколебимостта, с която той действувал срещу всяка вътрешна реакция на неговата политика, можем да си представим, че съпротивата срещу славянската писменост е била сломена още

[36] Снегаров, И. Неизвестен досега препис от разказа „Чудо с българина Георги". — ИИБИ, 3—4, 1951, 295—296.

[37] Златарски, В. Цит. съч., 264—265. За статута на българската църква по това време вж. Гюзелев, В. Цит. съч., 408—409.

[38] Примери на подобно неканонично ръкополагане на църковен глава по политически причини могат да се почерпят от българската църковна история по времето на цар Симеон (893—927), а също така и от древноруската църковна история.

[39] Златарски, В. Цит. съч., 264—265.

отначало. Българският владетел обаче не можел да не си дава сметка за дълбоките традиции на гръцкия език, писменост и култура и произтичащите от това трудности при налагането на славянската писменост. Вероятно се е стигнало до убеждението, че разпространението на славянската писменост в България е възможно, ако се отчете спецификата на местните условия и необходимостта от реформиране на същинската Кирило-Методиева азбука — глаголицата[40]. За целта били използувани както традиционните начертания на гръцките букви, така и някои от „руническите" писмени знаци, които си взаимодействували в българската писмена традиция много преди появата на славянското писмо[41]. Реформирането на графиката на изобретената от Константин-Кирил глаголическа азбука с т. нар. кирилица улеснило до голяма степен разпространението на славянската писменост в България[42].

Чрез решителни действия спрямо Византия, нейното духовенство в страната и вътрешната опозиция, съчетани с гъвкава дипломация и разумни отстъпки, княз Борис успял да осигури на славянското просветно и книжовно дело не само безпрепятствено развитие в своята държава, но и международно признание още в началото на 887 г. Този факт е от изключително значение за правилното разбиране на т. нар. прѣложенїе (свѧщенныѪъ) кнїгъ. В. Златарски и повечето историци го тълкуват като официален реформен акт, с който славянският език и писменост са въведени в българската държава и църква на мястото на гръцкия език и писмо[43]. Други учени обаче приемат, че смисълът на тези думи е буквален и означава „превод на богослужебните книги", завършен към 893 г., а не, че едва тогава са въведени в българската църква[44]. Трудно е наистина да се повярва, че последователите на делото на Кирил и Методий в България между 886 и 893 г., от една страна, са водели учителската и книжовната си дейност на славянски език и писмо, а, от друга, са извършвали богослужението в църквите на гръцки. Въпросът за замяната на гръцкия език със старобългарски след 886—887 г. е бил преди всичко кадрови, а не политически или дипломатически проблем. Разрешаването му след тази дата в една или друга степен е било възможно в зависимост от наличието на достатъчен брой подготвени за целта лица: свещеници, дякони, иподякони и четци, за които в житието на Климент Охридски се казва, че били назначавани, след като завършвали ръководеното от него славянобългарско училище[45]. За „особен клир, обучен на български език" в църковните служби между 886 и 889 г., се говори из-

---

[40] По-подробно за това вж. А н г е л о в, Б. Цит. съч., с. 230.

[41] Този въпрос изисква специално разглеждане на базата предимно на натрупания археологически материал. Предварителни данни вж. у Г е о р г и е в, П. Археологические свидетельства о предкириллской письменности. . . (под печат).

[42] Според Димитър Хоматиан реформатор на първоначалната славянска азбука бил Климент, който работи отначало в Плиска, а по-сетне и в югозападните предели на държавата. Срв. М и л е в, А. Цит. съч., с. 181. Опитите на Е. Георгиев да охарактеризира североизточните български земи (Преслав) като люлка на кирилицата, а югозападните (Охрид) като център на глаголицата са неприемливи. Срв. Г е о р г и е в, Е. Създаването на Преславската и Охридската книжовни школи в средновековна България. — ГСУ, Филол. фак., L, 1955, 1, с. 42; Критични бележки у: Г ю з е л е в, В. Цит. съч., 352—353.

[43] З л а т а р с к и, В. Цит. съч., 259—261; Г ю з е л е в, В. Цит. съч., 478—479.

[44] М у т а ф ч и е в, П. История на българския народ, 1. С., 1943, 272—273; К у е в, К. Цит. съч., 30—32. Някои автори са склонни да приемат „преложение книг" за „замяна" на глаголицата с кирилица. Срв. Г е о р г и е в, Е. Разцветът. . . , с. 73 и цит. литература.

[45] М и л е в, А. Цит. съч., с. 127, гл. XVIII_{59}.

рично и в Житието на Тивериуполските мъченици[46]. Като цяло обаче замяната на гръцки език в българската църква е протичала като постепенен и непрекъснато разрастващ се процес, за чието пълно завършване е било нужно много време. Разбира се, може да се допусне, че към 893 г. този процес е бил достатъчно напреднал, за да бъде официално разгласен, но е малко вероятно той да е бил напълно завършен. Археологическите данни, извлечени от официални и неофициални надписи от края на IX и X в., свидетелстват, че в България по това време не е съществувала забрана на гръцкия език и писменост, които били използувани успоредно и често заедно със старобългарския език и в държавната канцелария, и в църковния живот, и в ежедневието. Може с увереност да се каже, че през целия този период у нас е съществувал своеобразен билингвизъм[47]. Що се отнася до конкретното съдържание на дискутирания отдавна израз „преложение книг", най-вероятно е наистина той да изразява завършването на преводите на богослужебните книги от гръцки на старобългарски език с помощта на кирилицата. От днешна гледна точка обаче с него може да бъде означен целият начален период на утвърждаване на славянската писменост в България — 886—893 г., с всички съдържащи се в него събития и явления[48].

Най-съществената черта на началния период е тенденцията към постоянно разширяване и задълбочаване на позициите на славянската писменост. Наличието на подобна тенденция е било гарантирано от дейността на специални книжовно-просветни средища, в които с преводите на богослужебна литература и изобщо на християнска книжнина се водела широка и системна просветна работа. Най-напред тя била разгърната в школата при българската архиепископия в Плиска, където съществували определени традиции и най-добри условия за просветна дейност и книжовен труд. Дейността на славянските просветители и книжовници тук започнала още преди признаването на новата писменост от Византия с „довеждането" в архиепископската резиденция на нов духовен глава — архиепископ Стефан (Йосиф) и славянски „учители и наставници" на мястото на техните гръцки предшественици. Истински размах обаче Кирило-Методиевото дело в България получило след пълното му легализиране и признание от Византия в началото на септемврийската 887 г. По това време в страната пристигнали и повечето от откупените във Венеция ученици на Методий. Съобщението за тяхното идване в България тъкмо в житието на Наум дава известни основания да се мисли, че дейността им тук е била свързана преди всичко с него. До 893—894 г. Наум, наречен от житиеписеца си „българска и мизийска слава", развивал дейност в Плиска, така че имаме косвени указания, че в школата при Голямата базилика са пристигнали на първо време и по-младите от членовете на Моравската мисия на Кирил и Методий. По същото време в Плиска се завърнал след завършване на образованието си в Константинопол и княжеският син Симеон[49]. По всичко личи, че през 886—887 г. Плиска е била все още единственото средище на славянската писменост и книжовност в България. В манастира при Голямата базилика в Плис-

[46] Златарски, В. Цит. съч., 242—243.

[47] Многобройни доказателства за това ни дават редица археологически паметници от IX—X в.: моливдовули с гръцки надписи на царете Симеон и Петър, двуезични надписи от Плиска, Преслав и Равна, гръцки абецедари и др. Най-пълна илюстрация на билингвизма от края на IX и първата половина на X в. е епиграфският материал от манастира при с. Равна, Провадийско. Срв. Попконстантинов, К. Двуезични надписи и абецедари от старобългарския манастир при с. Равна, Варненски окръг. — Известия на народния музей — Варна, 20 (35), 1984, 65—81.

[48] Куев, К. Цит. съч., 30—32.

[49] Златарски, В. Цит. съч., с. 245, 247.

ка ще да е започнал преводаческа и учителска дейност и презвитер Константин, по-късно епископ Преславски. В съставеното от него Учително евангелие той сочи изрично своя събрат Наум като инициатор на този труд, завършен преди 893—894 г.[50] Климент и Наум са били, изглежда, на първо време същинските ръководители на книжовно-просветната дейност в училището и скриптория в българската столица. Наистина, според преобладаващото доскоро мнение Климент е бил изпратен в югозападните български земи още през 886 г.[51] Откритите напоследък от Г. Попов съвместни химнографски творби на Климент и презвитер Константин, писани, изглежда, в навечерието на празника Рождество Христово, като че ли дават повече основания да се мисли, че заминаването на Климент е станало едва през пролетта на септемврийската 887 г.[52] Важен принос за развитието на славянското книжовно-просветно средище в Плиска имали не само преките ученици на Методий, но и редица представители на българската светска и духовна аристокрация: княз Борис, за когото има податки, че е живял след оттеглянето си от престола през 889 г. тъкмо в манастира при Голямата базилика[53], неговият брат черноризец Докс, за когото от запазените сведения се знае, че бил покровител на славянската книжовност, княжеският син Симеон, а може би и неговият по-голям брат Гаврил[54]. Към този кръг от видни за времето си личности трябва да добавим и архиепископ Стефан (Йосиф), който в едничкото запазено сведение за него изпъква като проводник на княжеската политика за налагане на славянската писменост и език в българската църква. Всички тези преки и косвени данни сочат положението на школата в Плиска като първостепенно и главно средище на културния живот в българската държава през целия начален период от утвърждаването на славянската писменост.

За седем години — от създаването си през 886—887 г. до преместването си в Преслав, редно със столицата и седалището на българската църква през 893 г., училището при Голямата базилика несъмнено е успяло да подготви голям брой духовници — учители и книжовници, необходими за разпространяването и утвърждаването на славянската писменост в страната. За същия период според житието на Климент създаденото от него училище в югозападните български земи подготвило 3500 ученици[55]. Колкото и завишена да е тази цифра, тя все пак конкретизира представата за размаха на обучението в славянско писмо по това време. Трябва да се има предвид, че възможностите на школата в Плиска са били далече по-големи от тези в Девол и Охрид. В нея са били съсредоточени няколко добре подготвени като Климент учители. Сградата, в която се помещавали училището и скриптоpият, е внушителна постройка с дължина над 35 м, на два етажа, на всеки от които имало по две големи зали с малък вестибюл между тях.

Наред с просветната работа в школата в Плиска е била развивана също преводаческа и изобщо книжовна дейност. В скриптория към нея бил започнат, а може би и изцяло завършен преводът на Учителното евангелие на

---

[50] Пак там, 246—247, бел. 96.

[51] Пак там, с. 232.

[52] Попов, Г. Цит. съч., с. 26. Авторът допуска, че заминаването на Климент в Кутмичевица е станало през януари 886 г., но това е възможно, ако приемем, че съвместните му творби с презвитер Константин са били писани веднага след пристигането на Методиевите ученици в Плиска и че Константин е бил вече между тях.

[53] Георгиев, П., Т. Смядовски. Параклисът при Голямата базилика в Плиска. — Археология, 24, 1982, № 2, 13—27.

[54] Георгиев, П. За един надгробен надпис от Плиска. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 1, 88—93.

[55] Милев, А. Цит. съч., с. 127, гл. XVIII_{57}.

Константин Преславски. В Плиска със сигурност са били писани и съвместните химнографски творби на Климент и Константин, а може би и т. нар. Македонски кирилски лист, чието съдържание напоследък се тълкува като откъс от защитна реч срещу духовници, вероятно гръцки, които обвинявали старобългарския превод на евангелието в несъвършенство[56]. Необходимостта от защита от нападки срещу новата писменост наложила появата и на други полемични съчинения, като „За буквите" на Черноризец Храбър, чието написване отнасяме преди 893 г.[57] С книжовна дейност в Плиска се занимавал и Наум, обрисуван в житието си като „светилник на цялото мизийско население"[58]. Трудовете му обаче доскоро оставаха напълно неизвестни за науката. Едва напоследък благодарение усилията на Ст. Кожухаров бяха открити два канона, свързани сигурно с литературната дейност на Наум[59]. Трудно е обаче да се каже дали те са свързани с дейността на автора в североизточните български земи, или са от по-късно време, когато той твори в югозападна България.

Наред с школата в Плиска между 887 и 893 г. са били учредени и други средища на просветна и книжовна дейност в страната. Групирането на значителен брой славянски учители и книжовници в столицата към началото на 887 г., както и първите резултати от съществуването на школата при Голямата базилика са създали реални възможности за разрастване на мрежа от училища при многобройните църкви, а също и на места за книжовен труд, съсредоточени главно в манастирите. Възможно е по това време да са били положени основите на просветно, а може би и на книжовно средище в бъдещата столица Преслав и в някои други значителни центрове на българската държава.

Особено място в процеса на славянизация на духовно-религиозния и културен живот в българската държава към края на IX в. заема книжовно-просветното средище в югозападните български земи. Сведенията за неговата дейност намираме в Пространното житие на Климент Охридски[60]. Създаването му още през пролетта на 887 г., изпращането на най-авторитетните последователи на Кирило-Методиевото дело в България и изобщо грижите на централната българска власт за развитието му са привличали винаги вниманието на изследователите. Най-правдивото и обосновано обяснение на специалното място на Девolското или Охридско средище в духовния живот на българското общество дава В. Гюзелев[61]. Изпращането на Климент, а по-късно и на Наум в югозападните краища на страната е било продиктувано от стремежа на българските владетели Борис и Симеон да пресекат асимилаторската политика на Византия спрямо местното славянско население, прокарвана с помощта на гръцкия език и християнската религия. Напредналият процес на християнизация и елинизация на местното население е бил достатъчно сериозно основание българските владетели да изпратят там за учители и наставници във вярата най-опитните и догматично най-подготвените славянски просветители и книжовници. Никак не е случайно например, че тъкмо тук е бил ръкоположен „първият епископ на български език", нито пък, че за това бил избран Климент, който след седемгодишно учителстване добил правото (по стара византийска традиция) на епархия. По думите на Климентовия житиеписец организирането на кни-

[56] Добрев, И. Цит. съч., 30—31.
[57] Куев, К. Цит. съч., 20—33.
[58] Гюзелев, В. Цит. съч., 374—375.
[59] Проучвания на Ст. Кожухаров.
[60] Златарски, В. Цит. съч., 239—240.
[61] Гюзелев, В. Цит. съч., с. 354.

жовно-просветното средище в Кутмичевица и свързаното с това изпращане на Климент е станало по разпореждане на княз Борис, за „да създаде на светите мъже (славянските просветители — б. а., П. Г.) пълна възможност за божието дело", т. е. да наложи и в тези отдалечени краища славянобългарската писменост. Учителската дейност на Климент в Кутмичевица е изключително интензивна и като че ли само в началото може да бъде ситуирана в Девол или Охрид. Благодарение на това тя се разраства и обхваща цялата област, в която се появяват нови просветни огнища, ръководени пряко от учениците на Климент — по 300 души във всяка от подчинените му енории[62]. Успоредно с учителската си работа Климент се занимавал и с книжовен труд, описан сравнително подробно в неговото житие и проучван старателно от съвременните изследователи[63].

Ръководната роля на школата в Плиска и особеното място на средището в югозападните български земи в началния период на славянската писменост в България не изключват, а, напротив, предполагат появата на други центрове из обширната ѝ територия. Във второто житие на Наум изрично се посочва, че след пристигането си в България учениците на Методий „се разпръснаха из Мизия, а други — из Далмация и Дакия и навсякъде умножиха стократно словото божие"[64]. Тези думи на житиеписеца сочат всеобхватния, планомерен и непрестанно задълбочаващ се процес на разпространяване на славянската писменост още в първите години на нейната поява в българската държава. В резултат израстват нови книжовно-просветни средища. Археологическите проучвания на манастира край с. Равна, Провадийско, на 35—40 км от Плиска, дадоха напоследък значителен материал за облика и основните насоки в дейността на тези средища[65]. Разкритата в него сграда на училището и скриптория има аналогичен план и място спрямо манастирската църква както сградата на школата в архиепископията при Голямата базилика. Намерените при разкопките досега 18 метални стила (писала) са аналогични на откритите в Плиска, Преслав и другите старобългарски центрове пособия за обучение в писане. Значителният им брой тук показва широката просветна дейност, развивана в манастира. Особено важно значение в тази насока имат и открити върху камъни от градежа на църквата и манастирските сгради разнообразни надписи-графити и на първо място: абецедари, упражнения в изписването на една и съща буква, двуезични гръцко-старобългарски надписи, следи от скорописно писмо и опити за рисунки като тези от книжните миниатюри от ръкописите. Проучванията върху този изключително богат материал не са завършени, но още отсега може да се каже, че материалните следи от просветна и книжовна дейност в манастира при Равна ще позволят да се очертае още по-детайлно картината на книжовно-просветната дейност в България в края на IX и X в.

---

[62] Милев, А. Цит. съч., с. 133, гл. $XVIII_{57,59}$.

[63] Пак там, с. 133, гл. $XXII_{65,66}$.

[64] Иванов, Й. Цит. съч., с. 313.

[65] Археологическите проучвания на манастира продължават. Предварителни данни вж. у Георгиев, П. Манастирската църква при с. Равна, Провадийско. — Известия на Народния музей — Варна, 21 (36), 1985, 71—98; Попконстантинов, К. Цит. съч., с. 65 и ежегодните отчети за разкопките в Археологическия институт с музей при БАН.

ЗА ПРИНОСА НА МЕТОДИЕВИТЕ УЧЕНИЦИ В ТЪЛКУВАТЕЛНАТА ЛИТЕРАТУРА

Уйлям Федер, Ричард Новак (Холандия)

Как можем да си създадем представа за литературната дейност на Методиевите ученици, изгонени от Моравия и намерили закрила в България, и техните ученици, образували с учителите си литературния свят на княз Борисовата, цар Симеоновата и цар Петровата България?

Като не разполагаме с нито един ръкопис, запазен от това време, налага се да тръгнем по пътя на реконструкцията въз основа на ръкописи от покъсно време, претърпели при предаването от ръка на ръка, от средище на средище, неизвестни промени. Нашата реконструкция се основава на два различни вида данни: *преки данни* — посочването на авторството в определени книжовни паметници или в определени исторически извори, и *косвени данни* — относителното датиране на паметниците по различни сравнителни методи.

Първият вид данни, използуван отдавна в историята на българската литература, ни дава доста ясна представа за литературната дейност освен на самите просветители Кирил и Методий и на такива техни преки ученици и последователи като Григорий Презвитер, Йоан Екзарх, Климент Охридски, Козма Презвитер, Константин Преславски, Черноризец Йосиф, Черноризец Петър и Черноризец Храбър, макар че в много случаи не сме още в състояние да определим точната авторска форма на книжовното им наследство; за библейските книги дори е съмнително дали ще можем да я определим изобщо.

Вторият вид данни, използуван сравнително отскоро, не ни е дал до днес безспорни резултати, освен може би в случая с Анонимната хомилия от Клоцовия сборник, приписването на която на Методий не се оспорва досега; в случая с „отеческите книги" точната идентификация, въпреки всички опити, не може да се смята за достигната.

Относителната несигурност на косвените данни за отнасянето на паметници към дадена епоха се дължи според нас на прилагането предимно на лингвистически сравнения и показва ясно, доколко са отвлечени нашите лингвистични методи спрямо конкретния езиков облик на паметниците. Това обаче не значи, че трябва да се откажем от използуването на косвени данни изобщо. Според нас трябва да търсим такива сравнения, от които ще можем да извлечем по-сигурни данни. Такива са текстологическите сравнения. Текстологическите сравнения тръгват от една опора — паметник с познато датиране — и обхващат всички паметници със сродно съдържание,

от точно сходни до най-отдалечени, и имат като цел да се намери последователността на текстологическата им зависимост (най-напред макротекстологическата зависимост, най-накрая микротекстологическата зависимост) и да се установи относителната им хронология. Най-богатите обекти на тази работа са, разбира се, сборниците, които отразяват голямо разнообразие на първоизточници.

Най-важният паметник—опора за извличането по текстологически път на косвени данни за литературната дейност в Първата българска държава—е третата датирана славянска книга — Изборникът от 1076 г. През 1983 г. У. Федер доказа, че той представлява копие от един „Изборник на грешния Йоан", съставен в Преслав преди 972 г. от по-ранни сборници, а именно „Княжески Изборник" и „Скалигеров патерик", възможно с добавки от 3 или 4 други книги. На свой ред и двата споменати сборника са съставени не само от извадки от познати авторски творби, но също и от още по-ранни компилации, като например „Избор от Йоан Лествичник" и „Египетски кратък патерик"; като един от източниците им може да се определи също една голяма компилация от съществуващата преди тях в превод на старобългарски въпросо-òтговорна, или, по-общо казано, тълкувателна литература, позната отчасти от Симеоновия сборник от 914—919 г. В случая интересното и важното за историята на старобългарската литература е, че всички междинни етапи между преводите от гръцки и „Изборника на грешния Йоан" са запазени в по-късни ръкописи. Те дават наистина жива представа не само за широките интереси на преводачите, но и за усвояването на тяхното дело от по-късните книжовници за периода преди 972 г.

Досега в Изборника от 1076 г. не беше идентифицирана малка група статии по въпросите на милостинята и на милостта (№ 54—82, с. 181—197). Сега имаме пръв случай да си създадем за тях малко по-широка представа в сравнение със Сборника № 1047 от НБКМ. Този ръкопис е фрагмент от ръкопис от края на XV в. — 8 тетради, номерирани с цифрите 54—61, в една подвързия от края на XVI в. Тъй като номерацията на тетрадите е късна (откъм края на XVII в.) и първите 6 тетради се отличават от последните 2 по текстовото си поле (150×85 мм, съответно 155×85 мм), по броя на редовете (27, съответно 28), по мастилото (кафяво, съответно черно), по дуктуса на ръката и по тоталната липса на киноварни инициали в първите 6 тетради, можем да смятаме, че всъщност това са фрагменти от два различни ръкописа, обединени чак към края на XVII в. И първият, и вторият фрагмент имат ясни успоредици с Мелецкия сборник, т. е. имат връзки с литературата на Втората или Първата българска държава.

В случая е важен само вторият фрагмент, съдържащ текстове, познати по всяка вероятност на книжовниците от Първата българска държава. До тази мисъл ни довежда обстоятелството, че в добавките към „Въпросите на отец Анастаси за душевната полза" намираме един въпрос и отговор за милостинята, който е бил възприет вече в преславския „Изборник на грешния Йоан" и оттам е преписан в Изборника от 1076 г. Освен това както споменатите въпроси, така и „Тълкуванията Вехтому и Новому" ги срещаме в четвъртата, тълкувателната част на Мелецкия сборник, за която е вече изказано предположение, че произхожда изцяло от времето на Първата българска държава.

В Сборника № 1047 въпросът за милостинята изглежда е попаднал не съвсем на своето място, защото е прикрепен към едно изречение на Ефрем Сирин за божията милост и следователно се чете като рецепта за добиване милост изключително чрез даване на милостиня, което явно противоречи на евангелското учение. В Изборника от 1076 г. въпросът идва след поучение

за отношението, което трябва да се взема към дадените от бога мирски богатства — вероятно също отговор на някакъв въпрос.

Ние не можем да решим сега проблема за взаимоотношението на двата текста, защото нямаме достатъчна информация за конфигурацията на компилирания текст в Сборник № 1047. Не можем дори да кажем със сигурност, дали даденият въпрос и отговор принадлежат към „Въпросите на отец Анастаси за душевната полза" или не, защото нямаме възможност да проверим дали тяхното отражение в Мелецкия сборник е пълно или не (даденият въпрос и отговор там ги няма). Все пак можем да изтъкнем факта, че по лексиката, стила и тематиката (особено по голямата загриженост за милостинята) даденият въпрос и отговор са твърде сродни с другите въпроси и отговори на тази творба, гръцкият оригинал на която не е още намерен.

Искаме да призовем колегите да насочат вниманието си към тази творба от тълкувателната литература, която по душевнополезната си насоченост допълва познатите ни отдавна вече тълкувателни творби от времето на Първата българска държава, а именно Въпросите и отговорите на Атанасий Александрийски и на Анастасий Синаит (възможно е нашите „Въпроси на отец Анастаси" да са само невярно приписани нему заради големия му авторитет). Трябва да се издирят повече ръкописи с техния текст, при което е необходимо да се вземе под внимание и цялото им обкръжение — това ще ни предостави необходимите макротекстологически рамки за по-точно определяне приноса на Методиевите ученици и техните ученици за обогатяване на тълкувателната литература. Съвсем не би ни учудило, ако се окаже, че приносът им е бил много по-голям, отколкото сме предполагали досега.

Sofia, NBKM, 1047 : SBORNIK MONAŠESKI (fragment), end XVth c., 1+56+2 ff. 195×125 mm
Descr. : STOJANOV, KODOV 1964 : 298—299

ЗАЧЕЛѠ С БГОМЬ КНІЗЪ СЕН. В НІЄНЖЄ Ѡ СТѢН ТРОЦН. Н О ВѢРѢ. Н Ѡ ПРОУЇНѢ МНОГЫНѢ

1—143 Прежде вьсѣхь н съ в'сѣмн· и радн вьсѣѣ подбаетъ· истн'ному. хрїстїанн *f.1*
Meleckij Sbornik 2151—2245 (cf. Palaeobulgarica 6 (1982)3 : 154—165)

СТГО ОЦА НІЛА. ЄЖЄ ОУБО ПРАВОВ'ЄРНОУЮ ВѢРѢ НМѢТН. ѠСНОВАНІЄ ІЄС ДОБРЇНХЬ ДѢЛЬ. ТѢ

144—222 Вѣроун вь ѠЦА н СНА н СТГО ДХА· трОЦѢ нєразд'ѣл'ноу· нєсьлїан'ноу ед'ї *f.15*
Gennadios I Cp. (?): Centuria de fide = Knjažij Izbornik I (cf. Polata knigopisnaja 8(1983) : 15—37)

Ѡ СЦІЄННЫЦѢХ Н О АРХІЄРЄЄХ Н ДЇАКОН'ѢХ Н ЧЬТ'ЦѢХ

223—230 Єпскопь оубѡ ієс вь образь вадунь· якоже бѡ вадка нашь іс хс· посн *f.21v*
Unidentified (symbolic explanation of ecclesiastical functions; from a Kormčaja kniga ?)

НЖЄ ВЬ СТХЬ ѠЦА НАШЄГО ІѠАННА ЗЛАТОУСТАГО. РАН НЗРЄДНЬ Ѡ СЛОВЄС' ЄГО В[С]ѢХ

231—243 Оупражнан се братє въ ученїнхь· н въ мтвахь· яко да просвѣтнт' с *f.26*
Compilation from unidentified source (*231*), Paterik Skitskij 2 : 1 (*232*), Knjažij Izbornik 9 : 26,5 (*233*, *234—237*), Paterik Skitskij 18 : 42 (*238*) and unidentified source (Paterik ?) *(240—243)*

НЖЄ ВЪ СТХЪ ѠЦА НАШЄГО ІѠАННА АРХІЄПСКПА КѠНСТАН'ТЇНА ГРАД ЗЛАТОУСТАГО. СЛОВО Ѡ

244 Єгда оудобь нждневємо жнвота помыслю· н лѣта прѣходещїн крвгь· н *f.32v*
Unidentified

НЖЄ ВЬ СТѢХЬ ѠЦА НАШЕГО IѠANNA ЗЛАТОѮСТААГО. АРХІЄПСКПА КОНСТАН'ТІНА ГРАД. СЛОВО Ѡ

245 ДНСЬ ВЪЗЛЮБЛЕННОМѮ БРАТІЮ ПОСЛОНИМ' СѦ· СЄ ОУБѠ НАСТА ВРѢМЄ ПОСТА· *f.38*
Zlatostruj 46 (cf. Cyrillomethodianum 6 (1982): 1—65)

ЗЛАТОУСТОВО Ѡ ІѠННА. О МАСТНЫІ

246—247 МАСТНИАМИ РЄЎ И ВѢДАМИ ОУЧНЦАЮТЬ СЄ ГРѢСЫ· МАСТНИЮ ЖЄ· НЄЮЖЄ Ѡ *f.40v*
Unidentified *(246)*, followed by Paterik Skitskij 11 : 104 *(247)*

ПОСЛѢДОВАНІЄ ЧАСОВѠМ СТОГО РОЖДЬСТВА ХВА. НА ·А· ЧАС. ТРОП ГЛС ·Д· Ѡ҃ПНСОВАШЄ С.

248 ВНДЛЄЄМЄ ГОТОВН СЄ ДА ѮКРАШАЮТЬ СЄ ІАСЛИ ВРЬТОПЬ· ДА ПРІЄМЛЄТЬ И С *f. 41v*
Menaium, 25 Dec, 1st hour

ТАЛКОВАНІЄ ВЄТ'ХОМѮ И НОВОМѮ

249—302 ЧАКЬ НѢКЫИ НСХОЖДАШЄ Ѡ ІЄРСАМА ВЪ ІЄРІХѠНЬ ⁘ *f.42*
Meleckij Sbornik 1299—1352

СТГО МАѢНМА Ѡ ЦѢНѢ

303 ТРІДЄСѢТН СРЄБРЬНИКЬ НЖЄ ВЬЗЄТЬ ІѮДА ЗА ПРѢДАНІЄ ХВО· ЛЄП'ТА АСАРІНО *f.43v*
Unidentified

ЄПІФАНІЙ КІПРЬСКААГО ѮСТРОВА АРХІЄПСКПА

304 ЯКѠ ·З· ВЄЛИКЫИХ ДѢЛЬ СЬТВОРИ ВЬ ДНЬ СТГО БАГОВѢЩЄНІА ·А· ПРЬСТЬ *f.43v*
Meleckij Sbornik 2255

КТО СОУТЬ ВРАЗН ЧАК҃Ѯ ДОМАШНИ ЄГО

305—308 А· ВРАГЬ ОБЬЯДЄНІЄ· В· ѠПИТІЄ· Г· СРЄБРОЛЮБІЄ· Д· АНХЫ СЫНЬ· Є· В *f.44*
Unidentified (symbolical enumeration of vices, virtues and blessings)

НЗБРАНІЄ Ѡ СТЫИХ ѠЦЬ SѢЛО КРАТ'КО И ПОЛѢЗНО

309—333 НЖЄ БЄЗМѢРНО ЯДЫИ И ПНК· ГВН НЄ РАБОТАЄТЬ· НЬ СВОЄ ЧРѢВО БГОТВОР *f.44v*
Unidentified (edificational precepts)

НЗБРАНІЄ Ѡ РАЗЛИЧНЫИХ КНИГЬ СТГО ІѠАН'НА ЗЛАТОЮСТААГО

334—438 ПРѢЖДЄ ВЬСѢХ БОН СЄ БА И ПРСНО ПОМИНАИ ЄГО ВЬСЄГДА ⁘ *f.46*
Unidentified (edificational precepts)

ВЪПРОСН КЪ Ѡ҃Ц҃Ѯ АНАСТАСІЮ Ѡ ПОЛ'ЗН ДШЄ

439—506 ВЪПРОС· АЩЄ ЧАКЪ ТВОРИТЬ ГРѢХ· ТО ТВОРИТЬ И ДОБРО· РЄКШЄ ДАЄТЬ БОГ *f.50v*
Meleckij Sbornik 1043-46, 1050-56, 1060-67, 1080-87, 1090-91, 1099-1100, 1108-1109, followed by a compilation of excerpts from Ephraim Syrus *(465, 474-476, 480)*, Joh. Carpathius *(467, 506)*, Joh. Cassianus *(468, 471-472)*, Marcus Monachus *(470)*, Neilus Sinaita *(469, 473)*, Palladius *(466, 478-479)*, Ecclesiasticus *(477)*, and from the Paterik Azbučnyj *(502-505)*; *481-501* is an unidentified question and answer appended to *480* (Ephraim, On grace)

Sofia, NBKM, 1047

f. 55 *(481)* Въпрос. Како же ю прⷩ
нмѫ: *(482)* ѡтⷣ.
вьсако можешн аще хо
щешн. нⷣс бо тежко:
(483) аще ѕѡ насытнаⷭ се є
сн пищею. накрьмн н аль
унааго: *(484)* Напнталь ан се є
сн. напон жаднааго: *(485)* Съ
грѣаль ан се есн. сѣгрѣн
трѣсоущааго знмо
ю: *(486)* Въ храмѣ ан красньѣ
н высоцѣ възлежншн.
въведн скытающа
го се въ до
мъ свон:
(487) Възвесе̑лнль се есн на
трапезѣ. ѡбьвеселн н скрь
вещаго: *(488)* Ѡбрадова
ль ан се есн о уесомь люво. ѡбрадоун
свѣтоующааго: *(489)* Поуь
тоше ан те ꙗко богата.
поуьтн ѕбогые: *(490)*
Весело ан нсходншн н стоупаешн по сте
пенах нсходе ѡ щра.
сътворн да въ домѫ
твоемъ не скрьбеще хо
детъ:
(491) Что ѕѡ не мало ма̑стнны.
еже домашнѭа своа бе
скрьбы сътворнтн безь възды
ханїа н безь
плауа:
(492) Аще до̑снны казны
боуд̑тъ. прн коен лю
бо ѥнне. въ тожде мѣсто
помл̑ованы да боу̑д
тъ: *(493)* То не тако ранею ꙗкоже мла̑стню
ѯцѣломоудрет' се н оустрашет' се.
н накажоут се: *(494)* Тако аще
боудешн творѣ. то н ты

Leningrad, GPB, Ermit. 20

(65) Въпро̑с Како же ю прн f. 19v
нмоу: ~ ѡтⷣ ~
Вьсако [мож]еш[н] аште хо
уешн нⷣсть бо тажько
аште бо насытнлъ са ѥ
сн пнщею накърмн аль
уьнааго [напнлъ] ан са ѥ
сн [напо]н [жадьнааго н съ]
грѣлъ ан са ѥсн. сѣгрѣ[н]
тра[соуштт]ааго са знмо
ю въ храмѣ ан красьнѣ f. 20
н высоцѣ възлежншн:
въвед[н] скы[тающт]аа
го са по оуланцамъ въ до
мъ свон.
(66) Възвеселнлъ ан са ѥсн на
трапезѣ. обеселн н скъ
рбашгааго. ѡбрадова
ан ⟨с⟩а о уемь ѡбрадоу⟨н⟩
н свѣтоу[ющ]тааго. поуь
стнш[а ан та ѩ]ко [бог]ата
п[о]уьстн н тъı оубогъıѭа. f. 20v
весело ан стоуп[ающн] по [с]те
пеньмъ отъ кназа нсхо
да. сътворн да въ домѫ
тв[оюмь ск]ърба[ште н]е хо
дать:
(67) Н то бо не мала мнлостынн
ѭже домашьнаѭа своѭ бе
скърбнн безъ въздъı
ханнѭа н бес плауа сътво
рнтн:
(68a) аште достонни казнн
боу[доуть прн коюе]н лю
бо ѥнне то въ того мѣсто f. 21
пом[нл]ованн да боу[доу]
тъ:

(68b) Тако аште
боудешн творѣ[н] то н ты

Sofia, NBKM, 1047

вь наказанїи мѣсто въ нсхо
дѣ дш̃н мл̃сть обрѣ
шешн :
(495) Боудн же и домъ твон. домъ мл̃
тѣ. и покон
f. 56 слоужнтелем' бж̃їнмъ. рекше прѣзвнтр̃ом.
и всакомоу цр̃коунномоу унноу :
(496) Вѣведн тако
вніе въ домъ свон. и съ ве
ликою оустїю посадї е.
поставн нмъ трапезоу.
якож самомоу х̃ѕ. са
м' же станн нмъ въ слѣ
ж'боу. и жена твоа и дѣти твое :
(497) Аще ли ноужда боудеть сѣстн.
то на нижнемь мѣстѣ сѣды.
(498) И сътворн нм нме твое знаемо.
да wлтаре бж̃їю мл̃твоу
за те якоже ѻц̃їмїамъ
къ б̃ѕ w ннх прѣвьзносн'
се :
(499) И свѣща твоа выноу
въ цр̃квн твоен да свѣтнтъ.
и прос'форы твое тако
жде :
(500) Помнпан соущее
въ монастырех. аг̃гль
скы образ носеще
е :

Leningrad, GPB, Ermit. 20

въ казнн мѣсто въ [н]схо
дѣ дш̃а мнлостъ wвра
штешн :
(69a) Боудн же домъ твон молї
тѣ. и покон нер(е)мъ
слоужнтелемъ бж̃немъ
и всакомоу унноу цр̃квь
ноу[м]оу *(69b)* и вѣведн тако
вына въ домъ свон. съ [в]ь
сакою устью посадн ѥ. f. 21v
[пост]авн нмъ трапезоу и
яко же самомоу х̃соу. са
мъ же нмъ станн въ слѣ
жьбѣ :

(70) Да оу wлтара бж̃нѣ мол̃тва
нхъ за та. яко тьмьѣнъ
къ бо̃у вьсхwднтъ wтъ
ннхъ :
(71) Свѣшта же твоѣ вънноу
въ цр̃квн да свѣтнть.
и просфwра твоѣ тако
жде :
(72) Помнпан же соуштнихъ f. 22
въ манастырьхъ. аг̃гль
скын образъ носѧшта
ѥ : аште тн е како вѣве
дн ѥ въ домъ свон. поста
вн нмъ трапезоу въ ун
ѣ въ манастырскын.
женоу же свою и дѣтн.
и отрокы наоучн. съ стра
хъмі и мълуаннемь
слоужнтн яко аг̃гело
мъ бж̃немъ :
(73) Проважаѥ же съ поклана
ннемь отъпоустн ѥ. въ f. 22v
давъ нмъ и манастырю

Sofia, NBKM, 1047

(501) Паче же къ сущїимъ въ
градѣхъ само потрудн
се. къ плътныимъ аг
ѓамм. иже мнѓа сего
встранше се. и оугѓа
ждають єдиномѹ бо̃ѹ. не
сн потрѣбнаа имъ. прїн
ми мл̃твоѹ нхъ. и въса
дн въ ср̃дцн сї нстаа нх словє
са. помажи се бл̃свє
нїємъ нх:

Leningrad, GPB, Ermit. 20

нхъ потрѣбьнаѧ:
(74) Мъного бо то аштє єдино
г̃н помилоѹи н̃а днь оу
коупишн оу нихъ· то и
то бєс цѣнь зѣло. писа
но бо єсть:
(75) Мъного можєть мо̃лтва
правьдьнааго· тѣмь
же аштє єдиного може
ть· то ѹьто паче· аштє м
нозн тацн възъпиють
къ бг̃оу:
(76) Паче же къ соуштиимъ въ
градѣхъ самъ потроудн
са· къ плътьныимъ ан
гєломъ· иже мнѓа сего
оустранивъше са: оугѓа
ждають єдиномоу бо̃ѹ· не
сн потрѣбьноє имъ· прин
ми м̃лтвоѹ нхъ· въкла
д(а) въ ср̃дце сн ст̃аѧ слове
са· помажи са бл̃гословлє
нниємь· иго молн са єдн
ною за грѣхы твоѧ въ
здъхноути· и отъндєши
въ домъ свон уистъ:

f. 23

f. 23v

ТВОРЧЕСТВОТО НА ПЕТЪР ЧЕРНОРИЗЕЦ КАТО ПРОДЪЛЖЕНИЕ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО В БЪЛГАРИЯ

Румяна Павлова (България)

Името на Петър Черноризец влиза в славистичната наука преди около 80 години, но и досега този автор не е проучен задоволително. Той е известен в славянската писменост с няколко слова, написани живо и увлекателно, имащи подчертан нравствено-назидателен облик и характер на гореща проповед.

Най-много преписи от словата на Петър Черноризец намираме в руската писменост. Това не може да ни учудва, като се има предвид, че старобългарската литература се възстановява главно благодарение на руските преписи. В старорускатa ръкописна книжнина Петър Черноризец засега е познат с шест поучителни слова, които в старобългарската писменост явно са били по-малко. Това е така, защото словата на Петър Черноризец, които първоначално вероятно са влезли в старобългарски сборници, после при включването им в Пролога, в Четии-минеите и Измарагда е трябвало да бъдат по-кратки. Може би това е наложило отделянето от Слово о временьнѣмъ житии семь на Слово на богатыя и убогыя и може би оформянето на краткото Слово о житии семь, което показва определена близост с Поученне о спасенни душевнѣмь. В тази публикация обаче словата ще бъдат назовани така, както най-често фигурират в ръкописната книжнина и както са влезли в научната славистична литература (със своите шест заглавия).

Името и творчеството на Петър Черноризец будят редица въпроси, които в това изложение, естествено, не могат да бъдат по-пълно коментирани. Затова бих се ограничила с някои кратки съображения, свързани с авторството и произхода на тези слова.

Досега в славистиката са изказани следните мнения по тези въпроси: 1. Слово за поста и молитвата, за църковния чин и устав има славянски произход и е написано от руски автор — може би от Петър Руски. 2. Слово за богатите и бедните, Слово за временното житие и първата половина на Слово за противещия се са на Петър Дамаскин, а втората половина на Слово за противещия се е написана от славянски автор. 3. Слово за душевното спасение може би е слово на Климент Охридски. 4. Всичките посочени дотук слова и още Слово за това житие, както за пръв път писа А. И. Соболевски, са старобългарски и техният автор е българският цар Петър I.

По това разнообразие от мнения би могло да се добавят някои допълнителни данни и уточнения.

Прегледът на съществуващата научна литература за Слово за поста и молитвата, за църковния чин и устав показва, че славянският характер на Словото се определя от авторитетни учени и че този въпрос, общо взето, не се дискутира. По-нерешен е другият въпрос — дали съчинението има старо-руски или старобългарски произход. Е. В. Петухов, без да е сигурен и без да прави някакъв литературен, текстологически или езиков анализ, задава въпрос, дали автор на Словото не е Петър Руски[1]. Трябва да кажем, че Петър Руски се споменава в руската писменост сред имената на онези автори, които се сочат като позволени за четене. Така в ръкопис, който се пази в Държавния Исторически музей в Москва със сигнатура Синод. 491 и който съдържа съчинения на Максим Грек, преписани през XVI в., а част от тях — през XVII в., се казва на л. 641: ѡ правѣ сты аплъ и сты ѡцъ ѳ книга нѫ же подобаѥ чести и вниматн нѣхъ не вниматн ни чести. По-нататък сред имената на одобрените стои и името на Петър Руски: „. . . Кнрилъ словенскн Петрь рускїн спнрндонъ. . .“[2] Проучванията показват, че вероятно зад името на Петър Руски се крие руският митрополит Петър, получил този сан в 1308 г. Ако това е така, Словото не може да бъде свързано с неговото име, тъй като един от преписите на това съчинение е с около един век по-стар. Но има други по-сериозни аргументи срещу предположението на Е. В. Петухов. По времето на Петухов, а и до съвсем скоро Словото за поста и молитвата, за църковния чин и устав бе познато само в руски преписи. Сега разполагаме и с български препис на това съчинение. Той се съдържа в така наречения Берлински сборник, написан е без заглавие, поради което е останал неотбелязан в съществуващите описи и изследвания.

Съпоставката на българския препис с руските преписи показва, че те имат общ оригинал, защото съвпадат текстологически. Незначителните различия са свързани с правописната норма и с единични граматични езикови елементи, отразяващи някои по-късни езикови черти. Освен това, и което е много важно, анализът на езиковите данни на руските преписи сочи, че Словото е влязло в руската ръкописна книжнина от старобългарската писменост. Най-ранният руски препис на това съчинение в Троицко-Сергиевския сборник № 12 от края на XII в.[3] не само е запазил граматичната и лексикална старобългарска езикова система. Този ранен препис показва правописна система много близка до старобългарския източнобългарски Енински апостол и до Супрасълския сборник. Някои различия в правописа, които откриваме между Слово за поста в Троицкия сборник № 12 и в Енинския апостол, несъмнено подсказват по-голямата архаичност на съчинението на Петър Черноризец. Даже някои черти на руската редакция в Слово за поста от Троицкия сборник 12, като например отразяването на юсовете чрез руските им рефлекси, говорят, че текстът на Слово за поста е преписан от старобългарски протограф и че за него е било чуждо смесването на носовките.

Що се отнася до мнението, че Петър Черноризец, автор на проложните съчинения Слово за богатите и бедните (помествано при съчиненията за 31. X), за временния живот (помествано при творбите за 28. II) и първата

---

[1] Петухов, Е. В. Поучение Петра о посте и молитве. — Изв. ОРЯС, 9, 1904, № 4, с. 152.

[2] Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отдел второй, часть 2. Писания догматические и духовно-нравственные. М., 1859, с. 520, 577—578.

[3] Ръкописът се пази в Ленинската библиотека в Москва със сигнатура Ф. 304 I № 12.

част на Слово за противещия се (поместване при творбите за 23. XII), е византийският писател от XII в. Петър Дамаскин, то още А. И. Соболевски правилно обяснява, че смесването е станало поради това, че в руските сборници се среща текст от Петър Дамаскин, където авторът е наречен Петър Черноризец. Това е Петра Черноризца Сказанне от Златоустаго к нѣкымь нюкамь с начало Любнте смѣренїе, еже паче всѣхь вѣсть Христосъ смѣрнвын себе до смерти. А. И. Соболевски уточнява още, че съчиненията на Петър Дамаскин са били преведени в България през XIII—XIV в., а в Русия са станали известни не по-рано от края на XIV в. Поради това „не может быть и речи о том, чтобы слова, принадлежащие Петру Черноризцу. . . которые известны в русских списках XII—XIV вв., могли принадлежать Петру Дамаскину. О разнице в языке мы уже не говорим."[4]

Към аргументите на Соболевски може да се добави това, че в наше време произведенията на Петър Дамаскин са вече издирени и издадени[5]. Съпоставката с посочените шест слова от Петър Черноризец показва, че те не съвпадат със съчиненията на Петър Дамаскин.

Словото за душевното спасение е познато в кратка и обширна редакция. Въз основа на кратката му редакция Л. Стоянович изказва предположението, че то принадлежи на Климент Охридски[6]. За същото слово Срезневски колебливо отбелязва: „приписывается Клименту Словенскому или вообще славянину"[7]. Слово за душевното спасение в неговата обширна редакция е публикувано във втория том от събраните съчинения на Климент Охридски[8]. Проучването на преписите на това слово показва обаче, че в тях никъде не се сочи името на Климент като негов автор. За сметка на това се срещат преписи, и то на обширната редакция, която се смята за първична, в които е дадено името на автора — това е Петър Черноризец. Например в ръкописен сборник, който се пази в Ленинград, в библиотеката „М. Е. Салтиков-Шчедрин" със сигнатура FI 4 (от 1562 г.), намираме същото слово със заглавие: Поученїе w спасенни душевнѣ петра чрънорнзца. Този препис не е отбелязан във втория том от съчиненията на Климент Охридски.

Направените дотук уточнения, както и някои други съображения, ни насочват към заключението, че посочените шест поучителни слова принадлежат на един отделен автор — Петър Черноризец, който не би могло да бъде идентифициран с Петър Руски, Петър Дамаскин или Климент Охридски. Макар че преписите на тези слова се срещат най-вече в руската ръкописна книжнина, въз основа на съществуващите южнославянски преписи и главно на езикови и други данни, с увереност можем да твърдим, че те са дошли в руската писменост от старобългарската писменост.

И тук логично изниква въпросът — към коя старобългарска писменост могат да бъдат отнесени тези слова — към преводната или оригиналната?

Мнение за славянския произход на всичките или поотделно на някои от интересуващите ни слова на Петър Черноризец са формулирали автори-

[4] Соболевский, А. И. Слова Петра Черноризца. — Изв. ОРЯС, 13, 1908, № 3, 318—319.

[5] Вж. Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина в русском переводе с элино-греческого. Кн. 1. М., 1874 (издание второе в двух книгах. Киев, 1902; издание третье. Киев, 1905).

[6] Стоянович, Л. Новые слова Климента Словенского. — Сб. ОРЯС, 80, 1905, 105—107; Стојановић, Љ. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Београд, 1905, с. 336.

[7] Срезневский, И. И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913, с. 238.

[8] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2. С., 1977, 561—595.

тетни учени като А. И. Соболевски, В. А. Яковлев, А. И. Пономарьов, Е. В. Петухов, Л. Новакович, И. И. Срезневски, Й. Иванов, Б. Ст. Ангелов и др. Това мнение се базира върху широкото познаване на византийската и славянската писменост, а също върху съдържанието на словата, което се свързва с началния период от установяването на християнството, имат се предвид също простотата на изложението и сюжета, връзката с други старобългарски писатели.

Към това могат да бъдат добавени още някои аргументи.

1. Преписи от словата на Петър Черноризец се срещат в ръкописни книги от XII до XVIII—XIX в. Ако словата биха принадлежали на византийската литература, нормално е да очакваме, че примерно в руската писменост до XIV в. и после след второто българско влияние от XV в. нататък ще имаме различаващи се преводи на тези текстове.

Продължителната работа с тези слова, големият брой прегледани руски, български и сръбски преписи и съпоставката на текстовете от предевтимиевския, евтимиевския и следевтимиевския период показва, че не е възможно да се говори за евентуални различни преводи на тези съчинения. Трябва да се подчертае, че много от ръкописите от XV в. нататък, в които намираме Слова на Петър Черноризец, съдържат и други съчинения, отразяващи търновските книжовно-езикови норми, и поправени преводи. Но по отношение на Словата на Петър Черноризец тези норми засягат правописа, без да внесат текстологически или други някакви изменения, които биха дали информация, че примерно до XIV в. имаме един превод, а след това друг. Наблюдението, че текстът не се подлага на преводна поправка и редактиране се отнася до всички слова на Петър Черноризец.

2. Словата на Петър Черноризец се срещат в доста определен кръг от ръкописи. Намираме ги в: сборници със смесено съдържание, в Измарагда както от първа, така и от втора редакция, в септемврийската и мартенската половина на Пролога, в Чети-минеите за февруари, октомври, декември. Прави впечатление, че в тези ръкописи освен преводни текстове непременно присъствуват и оригинални славянски произведения.

Например в Троицко-Сергиевския сборник № 12, който е руски ръкопис и в който е най-ранният препис на Слово за поста и молитвата, за устава и църковния чин, намираме съчинения на Климент Охридски, апокрифни старобългарски съчинения и т. н. В българския Берлински сборник освен това слово на Петър са влезли и други български съчинения. Това се отнася и за други сборници, в които се срещат Словата на Петър Черноризец. Например смята се, че книгата Измарагд, която има няколко редакции, е била съставена в Русия първоначално през XIV в. В нейния състав са били включени както оригинални руски, така и български съчинения. Сред авторите откриваме Презвитер Козма, Кирил Туровски, Серапион Владимирски, много анонимни текстове, сред които несъмнено има славянски. Изобщо в ръкописите, където намираме съчинения на Петър Черноризец, отново ще повторя, като правило непременно има и други оригинални славянски текстове. Това навежда на мисълта, че и творчеството на Петър Черноризец може да бъде оригинално.

3. Въпреки търсенията засега не са открити гръко-византийски съответствия на тези слова. Това, разбира се, не изключва вероятността в бъдеще евентуално да бъдат намерени някои паралели. Но даже това и да се получи с някои от словата, творчеството на Петър Черноризец заслужава внимание. Без съмнение неговите произведения са принадлежали на старобългарската литература, откъдето са проникнали и в други писмености

Петър Черноризец е писател, чието творчество трябва да бъде изучавано като част от старобългарското културно наследство и като продължение на кирило-методиевските традиции в България.

ЗА КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИТЕ ТРАДИЦИИ В НОРМАЛИЗАЦИЯТА НА БЪЛГАРСКИЯ КНИЖОВЕН ЕЗИК ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

Григорий Венедиктов (СССР)

Проблемът за традицията в историята на формирането на съвременния книжовен език е един от сложните и актуалните проблеми на науката за книжовния език. Този проблем възниква тогава, когато създаването на съвременния книжовен език е предшествувано от повече или по-малко продължителна история на функциониране на книжовен език, който спрямо съвременния е стар или традиционен език. Положението в България е именно такова. По времето, когато започва да се изгражда съвременният книжовен език и възникват остри филологически спорове за пътищата на неговото образуване и усъвършенствуване, книжовният език в България вече има многовековна история, началото на която е било сложено през втората половина на IX в. с дейността на славянските просветители Кирил и Методий и учениците им. Както е известно, оригиналите на преводите, направени от самите Кирил и Методий, до наши дни не са достигнали. Почти всички запазили се най-близки до тях по време ръкописи от X—XI в., т. е. най-старите паметници на славянската писменост, са ръкописи от български произход. Старобългарският книжовен език на тези ръкописи е бил непосредствено продължение на създадения от Кирил и Методий книжовен език. С такова разбиране на старобългарския книжовен език и се съотнася разбирането на кирило-методиевските традиции в по-късното развитие на традиционния и в изграждането на съвременния български книжовен език.

Както и у други народи, българските дейци в епохата на национално-културното възраждане още от Паисий Хилендарски са се обръщали постоянно към славни страници от историята на своята култура и държава. Българското Възраждане — това е епохата, когато е трябвало „да се подчертава всичко българско от нашето минало“ [1, с. 31]. Делото на Кирил и Методий и на техните ученици, създаването от тях на славянската писменост, се е разглеждало от възрожденците като едно от най-забележителните събития в културната история на българите и на цялото славянство. Национално-културното възраждане в България в значителна степен е протичало и се е развивало с опора върху историческото значение на дейността на славянските първоучители, върху безценното им наследие и традиции. Ако е вярно изобщо, че „кирило-методиевската традиция е изиграла голяма, може да се каже — революционна — роля в епохата на националното възраждане

на западните и южните славяни през XIX в.“ [2, с. 38], това важи най-напред за възраждането на българския народ.

Една от неотложните задачи, които е предстояло на възрожденците да решат в кратък срок, е било, както е известно, създаването на нов (съвременен) книжовен език, отговарящ на просветните, литературните и други нужди на епохата. Важно специфично обстоятелство в създаването на съвременния книжовен език, както посочваше проф. Л. Андрейчин, е, че между него и старобългарския книжовен език няма пряка приемственост. Поради това обстоятелство, обусловено както от екстралингвистични, така и от чисто езикови причини (по-специално от дълбоките различия между структурата на традиционния книжовен български език и тази на живата народна реч в посочената епоха), когато в периода на Възраждането „възниква нужда от национален книжовен език, той е трябвало да бъде изграден наново върху единствено възможната съвременна народна говорна основа, разбира се. . . не без влиянието на нашата стара книжовна традиция“ [3, с. 18]. През последните години тази важна теза на проф. Л. Андрейчин за изграждането на съвременния книжовен език предизвиква съмнение у някои изследователи. Без да навлизам в сложния въпрос за характера на приемствеността и връзката между стария и съвременния български книжовен език, ще отбележа само следното: първо, при разглеждането му трябва да се има предвид, че характерът на приемствеността, „силата“ на връзката между стария и съвременния книжовен език не са еднакви на различни езикови равнища (писмо, звуков строеж, граматика, лексика) и, второ, непрекъснатостта на функционирането на книжовния език в културния живот на българите не бива да се отъждествява с непрекъснатостта на развитието на дадения тип книжовен език, с преминаването на един етап или период от развитието му в друг.

Липсата на пряка приемственост между стария и съвременния български книжовен език не означава, че образуването на последния съвсем не е свързано с първия, че въздействието на старата книжовна традиция съвсем не се е отразило върху съвременния книжовен език. Проф. Л. Андрейчин подчертаваше с пълно основание, че „такова влияние е имало и то е било дори по-значително, отколкото обикновено се мисли“ [4, с. 12], и посочваше, че „по-подробното проследяване на неговите прояви е една от важните задачи на историята на съвременния български книжовен език“ (пак там). В последно време въпросът за ролята на кирило-методиевските традиции в изграждането на нормите на съвременния книжовен език през миналия век става предмет на по-задълбочено внимание на учените, макар че като цяло той все още остава сред малко проучените и проучваните в българското езикознание въпроси.

Тук ще се спра на някои от проявите в историята на съвременния български книжовен език, свързани с кирило-методиевските традиции.

Когато говорим за кирило-методиевските традиции в нормирането на съвременния български книжовен език, трябва да разграничаваме два аспекта на този проблем: от една страна, ролята и мястото на тези традиции в самия процес на нормирането му и, от друга страна, реалното им отражение в неговите окончателно установили се и кодифицирани норми. Очевидно е, че в ранния стадий на изграждането на съвременния книжовен език, когато се е решавал въпросът за избора между традиционно-книжовната или народно-разговорната му основа, както и за общите принципи при нормирането му, когато са се водили горещи спорове по тези и други езикови проблеми, кирило-методиевските традиции (в посочения по-горе смисъл) са играли безспорно по-значителна роля, отколкото може да се съди за това

по окончателните резултати. В стадия, когато още не са съществували единни норми на книжовния език, когато тези норми едва са се формирали, отделни книжовници и цели школи (направления или течения), решавайки конкретните въпроси за нормирането на граматиката или правописа, така или иначе са се обръщали и към традиционния книжовен език, в който са виждали, от една страна, опора за предлаганите от тях решения, а, от друга, източник за обогатяване и по-нататъшно усъвършенстване на новия книжовен език. Трябва да се подчертае, че върху дейността на много възрожденци по въпросите на нормирането на книжовния език, върху подхода им както при решаването на общите въпроси за устройството му, така и при затвърдяването на конкретните норми на граматиката или правописа се е отразило в по-голяма или по-малка степен дълбокото им убеждение, че най-старият славянски писмен език, създаден от Кирил и Методий, е българският език и че този език е законно наследство на съвременните българи, чието запазване и използуване е техен свещен дълг и неотменно право.

Преди да премина към илюстриране на отбелязаните по-горе два аспекта на отражението на кирило-методиевските традиции при изграждането на съвременния книжовен език през Възраждането, искам да отбележа, че при разглеждането на въпроса за влиянието на старобългарския книжовен език върху изграждането на съвременния книжовен език обикновено става дума преди всичко за лексиката. Това влияние е било, както е известно, до голяма степен опосредствувано: то се е проявило главно чрез църковнославянския език. Църковнославянският език е бил строго нормиран, получил е широко разпространение сред българите благодарение на внасяните от Русия печатни богослужебни и други книги. Той се е ползувал сред тях с голям авторитет и дълго време е бил за тях един от първостепенните извори на славянската образованост. Църковнославянското влияние в областта на лексиката се е проявило не само в това, че в съвременния книжовен език са били включени съществителни с наставките *-тел, -ние, -ие* и сложни съществителни, а също така прилагателни на *-телен, -им* (*-ем*) и др., но и в това, че то е допринесло за възприемане и активизиране на редица словообразователни средства и типове, неизвестни или слабо представени в народната реч [3, с. 37—38; 5, с. 200—201; 6, с. 112—114; 7, с. 77—78; 8, с. 179—210; 9, с. 146—147]. Това влияние към средата на миналия век е отстъпило място на собствено руското влияние. Във връзка с това трябва да се обърне внимание на обстоятелството, че при конкретното изследване на старобългарското лексикално наследство, възприето в съвременния книжовен език от църковнославянския, е важно да се разграничават ония елементи на църковнославянския език, които в него наистина са старобългарски лексикален пласт, от елементите на църковнославянския език, развили се в него на руска почва и влезли по-късно в съвременния български книжовен език. Това разграничение е важно за правилното разбиране и преценка на истинския принос на собствено старобългарската книжовна лексика, утвърдила се в съвременния книжовен език.

Влиянието на старобългарския език, опосредствувано чрез църковнославянския, се е отразило и в морфологията. На него се дължи например затвърдяването в съвременния книжовен език на деятелните причастия на *-щ*, подсилено и от прякото въздействие на руския език. С влиянието на старата писмена традиция, при възможна опора на съвременните западни говори, *някои изследователи обясняват също така установяването в съвременния* книжовен език на отделни правоговорни норми, по-специално липсата на редукцията на неударените гласни *е* и *о* [3, с. 39—40; 5, с. 202—203; 8, с. 210—212; 9, с. 146 и др.].

С посочените добре известни факти, разбира се, не се изчерпват всички прояви на старобългарското въздействие в изграждането на съществуващите норми на съвременния книжовен език.

Важен въпрос, който обикновено се изпуска от вниманието на изследователите, когато се разглеждат кирило-методиевските традиции в съвременния книжовен език, се отнася до съвременното българско писмо. А всъщност запазването на кирилицата в него трябва да се счита за една от най-съществените прояви на тези традиции в устройството на съвременния книжовен език. Традицията на използуване на тази азбука в българските земи никога не е прекъсвала. Въпросът за азбуката (за състава на буквите и др.) и свързаните най-тясно с него въпроси за правописа са били предмет на остри спорове още от 20-те години на миналото столетие. Но в тези спорове не се е поставял въпросът за заменянето на кирилицата с друго писмо. Редките случаи на използуване на гръцкото писмо в българската ръкописна книжнина, както и издаването на ограничен брой книги на латиница за българските католици [10, с. 243—263], са били обусловени от някои специфични условия в развоя на образоваността на незначителна част на българското общество. Те са били далеч от магистралния път на развитие на съвременния български книжовен език и не са поколебали позициите на кирилицата при изграждането му. Възрожденците виждали в кирилицата голямото културно наследство, което съвременните българи са получили от далечните прадеди и отказването от което за тях е било просто немислимо.

В историята на българската книжнина гръцкото писмо представя само кратък епизод, който е изживян отдавна и напълно. Другояче стоят нещата с латинското писмо. За разлика от гръцкото то и сега продължава да се използува, макар и в твърде ограничени случаи (за туристически, търговски и някои други нужди), и вероятно, както предполага М. Стоянов, ще се разширява. Независимо от това изгледи за заместване на кирилицата с латиницата като писмена система на българския книжовен език „засега няма, но бъдещето е неизвестно" [10, с. 256]. Ще отбележа, че въпросът за замяна на кирилицата с латиницата се е поставял безуспешно в началото на 30-те години на нашия век [11, с. 60].

Във връзка с кирилската азбука, която българите не престават да употребяват, трябва да се кажат няколко думи за вживяването у тях на гражданската азбука (граждански шрифт), представляваща, както е известно, видоизменена от Петър Първи стара кирилица. Гражданската азбука става известна на българите доста отдавна от получените руски книги. Първите български книги, започвайки от издадените през 1806 г. „Неделник" от Софроний Врачански и „Молитвенний крин", до началото на 30-те години на XIX в. са се печатали със старата кирилица. Първата българска книга, напечатана с гражданска азбука, се появява през 1833 г., макар че 10 години преди това А. Кипиловски е възнамерявал да издаде с такава азбука своя превод на „Священное цветообрание". Тогава той наистина се е отказал от това си намерение, но образец на набрания с нея текст (1,5 страници) той все пак е публикувал в издадената през 1825 г. книга. Преминаването от старата кирилица към гражданската азбука е протичало у българите доста бързо, макар че през 20—30-те години се е наблюдавало противодействие от представителите на някои социални кръгове [12, с. 201—202]. То е допринесло безспорно както за значителна демократизация на самото писмо, така и за ускоряване на общото нормиране на книжовния език на народна основа. Но това преминаване не означава скъсване със самата традиция на използуване от българите на кирилицата, чието начало се крие в дейността на учениците на Кирил и Методий в България към края на IX в.

Историята на българската графика, свързана с изграждането на съвременния книжовен език през Възраждането, се характеризира със следните две особености.

Едната от тях е безспорната преданост на представителите на националната интелигенция към кирилицата и отрицателното отношение дори към най-малките опити да се измени българската графика по посока към частичното ѝ латинизиране. Трябва да се отбележи, че опитите за подобна латинизация на азбуката у българите през миналия век са били единични, но и те са срещали отпор от страна на другите възрожденци. Показателно е например недоволството на В. Априлов и Зах. Княжески спрямо Г. Бусилин, който в „Български буквар" (Москва, 1844) пише кирилските букви *и, п, з* като латинските *u, n, s* [13, с. 9; 14]. Отрицателна реакция е предизвикал също така отказът на И. Добровски от буквата *и* в полза на *i*, в което сигурно също се е виждал опит за известна латинизация на българското писмо. Ще отбележа във връзка с това и решителния отпор на Н. Палаузов срещу издадената с латиница през 1852 г. на немски език „Граматика на български език" от братя Цанкови. Н. Палаузов окачествява самия този факт като пряка стъпка към загубване от българите на националната си самобитност, стъпка към латинизация или германизация (вж. неговото писмо до В. И. Григорович от 14 март 1852 г. [15, с. 109—110].

Друга особеност в историята на българската азбука е, че нейното развитие върви общо по пътя на опростяване за сметка на отказа от употреба на редица букви. В резултат на продължителни и горещи спорове, които са водили книжовниците от онова време (и които продължават и в наше време) по въпросите на графиката и правописа, българската азбука в крайна сметка, ако не се броят възприетите от руската гражданска азбука букви *я* и *ю*, не се е попълнила с нови букви и в това отношение нейната история е уникална сред другите съществуващи днес славянски кирилски азбуки. През миналия век нееднократно са се правили опити да се въведат в българското писмо нови (по-точно — модифицирани) букви, несъществували порано в него, главно във връзка с необходимостта да се отрази в писмото характерният български звук *ъ*. Обаче пътят за разрешаване на тази много сложна задача, каквато се е оказало за възрожденците обозначаването на този звук, е бил намерен не в затвърдяването на видоизменени букви (например буква *а* с диакритични знаци и др.), а в използуването на голямата носовка и еровете в съответствие с традицията на старобългарското писмо, което се е съпровождало с продължителна борба за унификация на употребата им. Прибягването на възрожденците към тези букви за обозначаване на звук *ъ* е един от убедителните конкретни примери за продължаването на старобългарската традиция в развоя на българския език в новите историко-културни условия на възрожденската епоха.

Вторият въпрос, на който искам да се спра и който разглеждам по-подробно на друго място [12, с. 63—82], е този за избора на диалектната основа на формиралия се през миналия век съвременен книжовен език. Този въпрос е един от най-парливите в обширната дискусия, разгърнала се в българския печат от 30-те години насам във връзка с нормирането на книжовния език. Очевидно този въпрос не е вълнувал много ония книжовници, които са се обявявали за създаване на книжовен език, ориентиран в основата си към църковнославянския. Но привържениците на схващането за създаване на книжовен език на народна основа са придавали изключително голямо значение на избора на диалектната му основа, считайки, че от това, какво наречие (диалект) ще бъде в основата на новия книжовен език, ще

зависят в немалка степен както вътрешните му качества, така и някои негови социални функции.

В изказванията на мнозина книжовници от миналия век за диалектната основа на книжовния език като червена нишка преминава мисълта, че в тази основа трябва да бъде поставено най-чисто българско наречие или диалект. Самата тази мисъл е напълно закономерна: тъй като става дума за създаване на български книжовен език, този език естествено следва да се базира на най-чистото наречие. Други книжовници са смятали, че за основата му трябва да служи най-правилното, т. е. неразваленото от влиянието на чужди езици наречие. Подобно изискване не се отличава от искането да се избере най-чистото наречие.

Осъществяването на тази идея обаче се е придружавало от редица трудности. Една от тях е била решаването на въпроса, кое именно наречие трябва да се признае за най-чисто или най-правилно. Тук мненията на книжовниците в оценката на конкретните наречия съществено са се различавали, както защото не е имало строго разбиране за чистотата и правилността на наречията, така и защото самите книжовници са имали доста ограничени познания за българските говори.

За най-чисто или правилно наречие (диалект) се е считало онова, в което няма чуждици, преди всичко турски и гръцки думи, а също така и някои други особености на народната реч. Но освен това като важен признак се е издигала по-голямата близост на това наречие до старобългарския език. Обръщането към старобългарския език като към своеобразен арбитър в решаването на въпроса за степента на чистотата на наречията може да се обясни лесно. Старобългарският език е бил предмет на гордост за възрожденците, независимо от това, каква роля са му отреждали те в изграждането на новия книжовен език. Дори най-радикалните привърженици на чисто народната му основа (например В. Априлов, Ив. Богоров и др.) са отдавали заслуженото на старобългарския език и са го разглеждали като един от изворите за обогатяване и усъвършенстване на новия книжовен език, по-специално на неговата лексика. Старобългарският език се е възприемал от тогавашните книжовници като еталон на чистота и правилност и затова по-голямата близост на дадено наречие или даден диалект до него се е преценявала като неопровержим аргумент за най-голяма чистота на това именно наречие (диалект). Авторитетът на старобългарския език в това отношение е бил толкова голям, че за мнозина възрожденци доказателството за по-голямата близост на някое наречие до него вече от само себе си като че ли е предрешавало въпроса за предпочитането именно на това наречие като основа на книжовния език.

Въпреки цялата логичност на такова решаване на въпроса едва ли е било възможно то да се осъществи на практика между другото и затова, че едва ли е било възможно през миналия век да се установи достатъчно убедително за всички, кое от наречията се е отклонило най-малко от своята прародителка — старобългарския език, или, както пише Г. Кръстевич, кое от наречията „е най-ближно и най-сообразно с старобългарският език“ [16, с. 316]. Затова не е чудно, че съответните препоръки за избора на едно или друго наречие като основа на книжовния език, подкрепяни с позовавания за по-голяма чистота, правилност и близост на това наречие до стария език, в крайна сметка имат чисто субективен характер и се свеждат фактически до това, че такова наречие е родното наречие на един или друг книжовник. Като пример ще посоча, че Б. Петков е смятал за най-чисто и най-близко до старобългарския („първообразний“) език балканското наречие: „Ближнити места до средний Балкан и от двети страни на Тракия. . . са съхранили

най-чист блъгарский язик, който най-малко е отстъпил от старий писменний“ [17]. Особената чистота на това наречие той е виждал в това, че в него уж са се запазили повече стари особености, отколкото в другите наречия. А особената старинност на това наречие е, че то, както пише Б. Петков, е запазило юсовете и еровете, т. е. звука ъ. „Ми трябва — пише той — с тях да се гордеем, че са ся увардили в истити речи, в които ся нахождат и в превода на Кирилла и Мефодия. Да ги оставим, ще рече, да ся отдалечим произволно от язика си, и да оставим правдината, която имаме над кирилловский превод, на други, които ся препират за нея и искат да я отнемат от нас“ (пак там). Трябва да отбележа, че доводът за най-голямата близост или най-голямото съответствие със старобългарския език, както пишат други книжовници, вече и през миналия век не е изглеждал убедителен за всички. Илюстрация за това може да служи възражението на Г. Раковски против тезата на Г. Кръстевич за „най-съобразно“ със старобългарския наречие като основа на книжовния език. Г. Раковски пише, че Г. Кръстевич би трябвало да покаже „кое българско наречие разумява, чи е съобразно с старобългарскому язику, а кое българско наречие не е съобразно с старо-българскому язику“, и подчертава резонно, че старобългарският език „има съобразност“ с езика, „*говорими в разни места. . . по България*“ [18].

Съвременният български книжовен език се е изградил на основата главно на част от североизточните български говори. Такова предназначение на тези говори се е определяло не от някакви предимства на собствената им структура, включително и от степента на близост до старобългарския език, а от външни, извънезикови причини. Но в историята на нормирането на съвременния книжовен език, една от важните страници на която са съзнателните опити на книжовниците от онова време да регулират процеса, въпросът за избора, за търсенето като основа за книжовния език на такова наречие, което да е най-близко до старобългарския език, е една от своеобразните прояви на кирило-методиевските традиции в началната история на съвременния български книжовен език.

Накрая искам да отбележа, че въпросът за кирило-методиевските традиции в историята на съвременния български книжовен език е въпрос не само за създаването и утвърждаването на неговите норми през Възраждането. Не може да се каже, че този въпрос е изчерпан напълно още в онази епоха и днес представя интерес само с оглед на миналото на този език. В действителност въпросът за кирило-методиевското наследство е актуален до известна степен и в наши дни. Имам тук предвид не актуалността на изучаване мястото на кирило-методиевските традиции в историята на съвременния български книжовен език, а това, че и сега някои културни дейци свързват по-нататъшното му усъвършенствуване и със старобългарския език, в който те виждат един от изворите, от който трябва да се черпят средства за изцеряване на някои недъзи на днешния книжовен език. Така например в борбата за чистота на езика, против потока от чужди думи се предлага да се прибягва до лексиката на старобългарския език. В една статия, публикувана преди няколко години, се посочва, че „прежното словесно богатство“, „този чист извор за развитие на родния език“ още „недостатъчно се изучава и използува за развитието на съвременния ни език“ [19, с. 2]. Авторът на тази статия по-нататък пише: „Необходимо е от старобългарския език и особено от времето на развитието му преди падането на България под османско робство да се търсят подходящи и необходими думи и се въвеждат в употреба, като ги съобразим, където това е нужно, със съвременния строеж и развитие на родния език“ (пак там). Други, както е известно, предлагат да се възстановят в българската азбука някои букви, преди всичко ѣ и ѫ,

които и сега, както и през миналия век, се считат от някои културни дейци за едни от най-характерните, наследени от времето на Кирил и Методий букви, способни да придадат по-голям самобитен облик на съвременната българска графика и по-добре да разрешат някои несъответствия между говорната практика на днешната интелигенция (по-точно — част от нея) и кодифицираните норми на писмото.

Не смея да съдя доколко са реални и целесъобразни тези предложения сега. Искам с това само да обърна внимание на факта, че и днес кирило-методиевските традиции като традиции на старобългарския книжовен език продължават да се намират в полезрението на ония, които така или иначе са загрижени за днешното състояние на книжовния език и които при решаване на трудните и сложните задачи на по-нататъшното му усъвършенстване намират опора и в тези традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сотиров, Г. Живот, отдаден за велико дело (към 1100-годишнината от смъртта на Методий). — Исторически преглед, 41, 1985, № 3.
2. Толстой, Н. И. Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности. — В: Исторические связи славянских народов. М., 1963.
3. Андрейчин, Л. Из историята на нашето езиково строителство. С., 1977.
4. Андрейчин, Л. Специфични моменти и особености при формирането на съвременния български книжовен език. — БЕ, 19, 1969, № 1.
5. Андрейчин, Л. Старобългарско градиво в съвременния български книжовен език. — БЕ, 13, 1963, № 3.
6. Георгиева, Е., Р. Цойнска. Славянски и неславянски влияния в периода на оформяне и стабилизиране на съвременния български книжовен език. (С оглед предимно към лексиката). — В: Славянска филология. Т. XV. Езикознание. С., 1978.
7. Русинов, Р. История на новобългарския книжовен език. 2. изд. С., 1984.
8. Павлова, Р. Болгарско-русские и русско-болгарские языковые связи. С., 1979.
9. Първев, Х. Хилядолетен книжовен език. — В: Българският език — език на 13-вековна държава. С., 1981.
10. Стоянов, М. Букви и книги. С., 1978.
11. Videnov, M. Současná bulharština. Praha, 1978.
12. Венедиктов, Г. К. Из истории современного болгарского литературного языка. С., 1981.
13. Априлов, В. Мисли за сегашното българско учение. Одеса, 1847.
14. Княжеский, З. Мнение за българското правописание. — Македония, III, бр. 10, 1 февр. 1869.
15. Никулина, М. В., Ст. Великов. Писма на Николай Христофоров Палаузов и Спиридон Николаев Палаузов до Михаил П. Погодин и Виктор И. Григорович. — Известия на държавните архиви, 27, 1974.
16. Кръстевич, Г. Писмата за някои мъчности на българското правописание. Писмо I. — Български книжици, II, 1858, № 2.
17. Петков, Б. За българскийат язик. — Цариградски вестник, 7, бр. 336, 6 юли 1857.
18. Раковски, Г. Забележвание. — Цариградски вестник, 10, бр. 471, 20 февр. 1860.
19. Косев, К. Да съхраним и обогатим омайната сила на родния език. — Литературен фронт, бр. 30, 27 юли 1978.

КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО В БЪЛГАРСКИТЕ ИСТОРИОГРАФСКИ СЪЧИНЕНИЯ ОТ XVIII ВЕК

Божидар Райков (България)

Най-характерното и важно явление в историята на българската литература през XVIII в. е появата и развитието на историографията. В етапа на прехода от стара към нова книжнина, в периода на Ранното възраждане историографията се оказва онзи най-необходим за нуждите на епохата жанр, който е призван да осъществи връзката между минало, настояще и бъдеще.

Синкретичен по своята същност и особености жанр, българската историография от XVIII в., съчетаваща елементи на летописа, художественото повествование и публицистиката[1], в най-добрите си образци постига преосмисляне на най-значимите стойности от историческото минало, което дава възможност те да бъдат вградени в ценностната система на новото време. С оглед на това тук специално трябва да се подчертае, че поради специфичния характер на българското национално възраждане и значително покъсното му протичане в сравнение със Западноевропейския ренесанс типични за него са не възвръщането към античността и култът към човека, а преди всичко стремежът към възстановяване на връзката със свободната българска държава от Средновековието и политическите, верските и духовните й ценности. Особена заслуга на българските историографи от XVIII в. е, че към тези изконни и непреходни ценности те включват и делото на славянските първоучители Кирил и Методий.

В началото на българската литература и историография от осемнадесетото столетие се откроява бележитата „История славеноболгарская" на Паисий Хилендарски от 1762 г. Съчинението на първия наш възрожденец е подлагано на толкова многобройни и задълбочени анализи, че всеки опит за нов поглед върху него крие значителни изследователски рискове. Въпреки това тук с оглед на темата, която ни занимава, ще се опитам да дам и някои различаващи се от традиционните интерпретации тълкувания, които, иска ми се да вярвам, ще дадат възможност за по-точно осмисляне на Паисиевите идеи и концепции.

Добре известен е фактът, че специална, отделна глава от своята книга, наречена „За славянските учители", Паисий посвещава на солунските братя Кирил и Методий. Преди обаче да пристъпим към непосредствения й анализ, налага се да се спрем най-напред на композицията и структурата на цялото

[1] За типологичните черти на славянската възрожденска историография вж. Робинсон, А. Историография славянского возрождения и Паисий Хилендарский. М., 1963.

съчинение, за да се открои по-ясно и точно и нейното място в плана и замисъла на творбата. През 1985 г. се навършиха точно 100 години от появата на първото издание на „История славеноболгарская", осъществено от руския любител на старата писменост А. В. Лонгинов въз основа на т. нар. Тошковичев (а всъщност Мурзакевичев) препис, където е направено и първото композиционно деление на съчинението на глави според членението на текста от Н. Мурзакевич[2]. Оттогава насам Паисиевото съчинение е преиздавано многократно по различни преписи и с различни цели, но почти във всички издания, а оттам и в изследванията, се е утвърдило схващането, че в композиционно-структурно отношение Паисиевата история (извън двата предговора и послесловието) е организирана и изложена в 7 глави, схващани като равностойни и направени на единна делитбена основа. Внимателното запознаване с композиционното деление на най-меродавните преписи на „История славеноболгарская" обаче показва категорично, че това традиционно деление на 7 раздела не отразява реалната, собствено Паисиева сегментация на текста, което пречи и на правилното разбиране и осмисляне на авторовия замисъл в неговата дълбочина и същност. Тук, разбира се, нямам възможност да се спра по-обстойно на този важен въпрос (това ще бъде направено на друго място) — искам само определено да подчертая, че проучването на макросегментацията на текста въз основа на преписите от основната редакция доказва с пълна сигурност, че в композиционно отношение съчинението всъщност се състои от 3 големи раздела: За българското царство; За славянските учители; За българските светци. Това разделение на текста, опиращо се на реалните демаркационни белези — големи заглавия, заставки, надтекстови заглавия — най-адекватно отразява и авторовия замисъл на Паисий: *на базата на тематико-хронологическия принцип да бъде представена българската политическа, културна и църковна история.*

И така вторият основен раздел на Паисиевото съчинение, озаглавен „За славянските учители", е посветен именно на Кирило-Методиевото дело. Тъй като във формално-фактологически и извороведчески план този раздел е изследван твърде обстойно в съществуващата научна литература, бих искал да се спра на него по-скоро от концептуално гледище, с оглед разкриването на Паисиевите виждания за ролята на писмеността и културата. В този смисъл показателен е самият факт, че първият наш възрожденски историограф е счел за нужно да посвети на славянските първоучители специална част от труда си. При това в изложението Паисий използува и комбинира различни източници (като се опира главно на славянските жития на двамата братя) и съобразно своята генерална идея изгражда собствена, оригинална, макар и изкуствена, картина на създаването на славянската писменост, издържана в национално-патриотичен дух. Основното, към което Паисий се стреми, е да докаже *българския характер* на целокупното дело на солунските братя. Затова, отъждествявайки Методий с легендарния едноименен иконописец, работил при „Муртагон цар", той свързва с Методиевото име не само създаването на славяно-българската писменост, но и приемането на християнството в България. Така според Паисий българите били покръстени от византийския двор благодарение на прякото активно участие

[2] Вж. История славено-болгарская. Изд. А. В. Лонгиновым по списку, принадлежащему потомственному почетному гражданину Н. С. Тошковичу. Люблин, 1885. За Тошковичевия препис като нереализирано от Н. Мурзакевич издание на Жеравненския ръкопис на Паисиевата история вж. у Тодоров, Ил. Жеравненският препис на „История славеноболгарская". — Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий", 16(22), 1981, 27—39.

на Методий: „Методиа[3] улучил време подобно и глаголал царю и поучавал го да примет веру християнскою и обратил Муртагона на сие. Послал к царици Тодори и приишел из Цариград епископ, послан от царици, и кръстил цара Муртагона. Нарекъл ему име Михаил и много народ болгарски кръстил се в то време, понеже Методиа глаголал им и учил их язиком болгарским. После того, убеждени от царици и от иних болгаров, възприяли Методиа и Кирил епископство — да идат да учат болгари и прочи славян вяру християнскою — и нарекли их апостоли болгарские" (68).

Едва след покръстването, според Паисиевото осветление на събитията, Кирил съставил славянското писмо и двамата братя пристъпили към превода на църковните книги, подпомогнати от „пет философе от болгарски род. . . Климент, Сава, Наум, Еразм, Ангелариа. То са въси свети мужи пет язика болгарского, и тако с Кирила светаго и Методиа били седм даскали, искусни и премудри" (69). Както се вижда от цитирания пасаж, авторът на „История славеноболгарская" иска специално да изтъкне българската народностна принадлежност на най-близките и заслужили ученици на Кирил и Методий, съставляващи заедно с тях лика на т. нар. Седмочисленици. Що се отнася до създаването на първия славянски книжовен език, Паисий споделя и излага (по Константин Костенечки) тезата за неговия изкуствен характер, съгласно която той бил съставен от лексиката на всички славянски народи. За нашия историограф обаче най-важно е да свърже в хронологически план Кирило-Методиевия език и преводи най-напред с българското племе, затова той бърза да подчертае, че след като двамата братя и учениците им „съставили псалтир и евангелие и други книги. . . предали их перво болгаром и наречени били книги болгарски, како и до нинья греци то знают. Вес народ и четири патриарсе, Иерусалим, Синая, Света гора — въси говоруют книга болгарска или воргарска, а не сербска или словенска" (69).

С оглед на тази си основна национално-патриотична концепция Паисий твърди, че едва по-късно („послежди") Кирил и Методий „били поставлени епископи в Морава славеном" (69), с което обяснява защо впоследствие и самите книги били наречени „словенски": „Тамо били за няколико време епископствовали и учили они славени веру християнскою, и тако послежде поради того народа нарекли писмо и книги словенски. И тако кои народ чате тие книги, тако се нарицают общо словенски. Но греци, како исперво знаяли, болгарски книги кажут, а не инако и до нинья" (69). За родоначалника на нашето Възраждане в духа на неговата национална идея най-важно е да докаже приоритета на българите пред останалите славянски народи в усвояването на писмената култура, поради което и първият раздел от главата „За славянските учители" завършва в настъпателно полемичен тон: „Ако се и подносет москали и руси и серби и прочие да са по-перво они приняли писмена словенска и кръщение, но нест тако: не могут поставити на то никакво свидетелство" (69—70).

За Паисий Хилендарски Кирило-Методиевото дело е първоизточникът на българската култура, то е заложено в основата на цялостното българско духовно развитие през вековете. Затова с него той свързва и другите две решаващи по своите последици важни събития в българската история — покръстването и създаването на самостоятелна българска патриаршия. Така тези три фактора у Паисий — книжнина и просвета на роден език, православие и автокефална църква — се превръщат в трите жизнено необходими условия за нормалното национално развитие, неразривно свързани

[3] Всички цитати от Паисиевото съчинение са по изданието: История славеноболгарская. Собрана и нареждена Паисием иеромонахом в лето 1762. Стъкми за печат по първообраза Й. Иванов. С., 1914. В скоби се посочва само съответната страница.

помежду си. Ето защо неслучайно те са разгледани заедно именно в главата „За славянските учители". А наред с това, поставяйки проблема в исторически план в рамките на славянския православен свят, авторът на „История славеноболгарская" неколкократно подчертава: „Тако болгари от сви народи славенски прежде приели православие, прежде имеяли себе патриарха и цара и по своему язику читати почели" (71).

В същата глава от съчинението си Паисий Хилендарски се спира и на състоянието на съвременната нему българска просвета и книжнина, като причината за тогавашното й нерадостно положение вижда тъкмо в отсъствието на споменатите условия и фактори за нейното естествено развитие. Политическото робство е засегнато пряко само в една кратка, но твърде показателна фраза: „Болгариа на стреде турчином близо Цариград, зато су весма озлоблени и попрани болгари от турков, якоже видит се, зато не могут никакву хитрост или мудрост книжною възприети" (71). В подкрепа на тази констатация Паисий прибягва до съпоставка със състоянието на образованието и просветата у русите и австрийските сърби и сочи убедително, че факторите за техния напредък се коренят в съществуването на пълна държавна и църковна свобода или поне на духовна независимост. „Руси и москови — пише българският историограф — имеют царство и свобода церковная за много време, поставили школово и тако. . . възприели мудрост писмена. . . Тако и србие, кои су под турчина даници, горе су прости и нищетни от болгари, а кои су под Немечка држава, они мало по-искусни читати и писат, защо имеют свобода црковна и от скорая времена почели учити се на школи и имеют архиереи от свои язик и прилежни су своему народу учати се" (71). Както се вижда от цитирания пасаж, в него, макар и имплицитно, присъствува и идеята за необходимостта от политическа свобода на българите.

За Паисий обаче, който реалистично оценява конкретната обстановка с оглед на тогавашния исторически момент, много по-страшна е опасността от денационализация на българския народ, идваща от гръцката духовна власт и културно-просветна експанзия. Естественият за ранновъзрожденската епоха стремеж на българите към образование става причина за насочването им към гръцките училища, просвета и книжнина, означаващо на практика откъсване от българската национална писмена традиция и криещо най-реална заплаха за гърцизация на водещите в културно и икономическо отношение социални слоеве. Съзнавайки ясно какви пагубни последици може да има този процес за българската народност, Паисий пряко сочи откъде идва опасността — гръцката църковна власт и нейната асимилаторска политика: „И не радат отнюд за болгарски школ или учение, но обращают све на грчки язик, за то су остали болгари прости и неучени искусно писание и много ся от них обратили на грчаска политика и учение и за свое учение и язик слабо брежат. Тая вина болгаром от грческа духовна власт приходит" (74). Разбирането, че нацията и нейната култура могат да се опазят и просъществуват само на основата на родния език и народностната самостоятелност, ражда знаменития Паисиев повик: „Болгарине, . . . знай свой род и язик!" (6), като тази идея и борба първият наш възрожденец пряко и убедително свързва с голямото Кирило-Методиево дело.

Бележитата „История славеноболгарская" на Паисий Хилендарски със силата и богатството на своя идеен свят оставя траен отпечатък върху понататъшното развитие на българската историография през втората половина на XVIII в. Определено трябва да се каже, че и авторът на анонимната Зографска история, и йеросхимонах Спиридон се намират под непосредственото въздействие на Паисиевата книга. Наистина в съчиненията си

те не успяват да се издигнат до идейната висота на своя предшественик, но показателно е, че, разглеждайки културната история на българския народ, те също намират за необходимо да посочат приноса на Кирил и Методий в духовното му развитие.

В анонимната Зографска история, онасловена „Историа в кратце о болгарословенском народе“ и запазена в препис от 1785 г., поради малкия обем на съчинението сведенията за солунските братя са съвсем лаконични[4]. Неизвестният автор се задоволява само да отбележи, че „светий Кирил Философ написа болгаром книгу по своему язику сущим“ (с. 634). Подобно на Паисий, създателят на Зографската история свързва покръстването на българите при Муртагон с името на иконописеца Методий (но без пряко да го отъждествява с Кириловия брат) (с. 634). И най-накрая, следвайки съвсем близко последователността на имената, включени в главата „За българските светци“ от Паисиевата история, той вмества в списъка на „Светии от болгарскаго народа“ Кирило-Методиевите ученици и последователи „архиепископ Климент Охридский, Наум Охридский, Еразм писец болгарский, Ангеларий писец, Савватие предводчик“ (с. 641).

Много по-широко място на славянските просветители Кирил и Методий отделя българският историограф от края на XVIII в. — йеросхимонах Спиридон в „История во кратце о болгарском народе словенском“, завършена в молдавския манастир Нямц през 1792 г.[5] Използувайки и комбинирайки сведения от значителен брой извори, той не само посвещава на първоучителите две специални глави от съчинението си, онасловени „О Кириле Философа“ (с. 39—40) и „О азбуце словенском и о Кириле“, но и на други места в труда свързва техните имена с българското минало, с български исторически събития. Заслужава внимание фактът, че концепцията на йеросхимонах Спиридон за делото на Кирил и Методий, въпреки че в подробностите се отличава от Паисиевата, по същество следва неговата традиция. Подобно на бележитя си предшественик и той приписва, само че на Кирил, а не на Методий, централна роля в покръстването на българите при княз Богарис (Борис). Според Спиридон, който излага християнизацията на България в специална глава, наречена „О Богарисе, царя болгарском, и о крещение его“, „в то время бя Кирил святий, учител славенский, в училище учаща ся с сестриничем Михаила царя, сина Теофилова. . . И тако Кирил святий, пребивая в царских полатах, в то время прииде в Цариград Богарис с воинством от Арменин. Изиде же цар в сретении его, изиде заедно и Кирил. И нача Кирил говорити по болгарски с болгарами, сказовати им от святое писание, и когда чуха болгари по своему язику, зяло умилиша ся и крестиша ся 53 тисящи, а прочии бяху крещени, и тогда молиша Кирила да изведет по язика их писание; такожде и Борис моли царя да пришлет Кирила в Тернову“ (с. 39).

Що се отнася до самото създаване на славянското писмо, според Спиридон в 867 г. Кирил бил изпратен от византийския император Михаил III в България, за да състави азбука и преведе Писанието на български език. Тук в изложението на нашия историограф се натъкваме на много груб, но твърде интересен анахронизъм, съгласно който в създаването на писмото и превода на книгите Кирил бил подпомогнат от двама монаси от Студийския

[4] Цитатите от Зографската българска история са по изданието ѝ в книгата на И в а н о в, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 628—642.

[5] Посочките са по изданието на В. Н. З л а т а р с к и. История во кратце о болгарском народе славенском. Сочини и списася в лето 1792 Спиридоном иеросхимонахом. С., 1900.

манастир, единият от които бил Дамаскин Студит. По-нататък от текста става ясно, че Спиридон има предвид известния солунски иподякон и проповедник от XVI в. — автора на прочутия сборник „Θησαυρός“ („Съкровище“), чиито български преводи, широко разпространени в многобройни преписи из нашите земи през XVI—XVII в. и познати под името дамаскини, ознаменуват навлизането на новобългарския, народния език в книжнината. Като вземем под внимание този факт, стават ясни механизмът и логиката на невероятното свързване на две исторически личности, разделени с цели седем столетия. Чрез него в края на XVIII в. патриотът историограф йеросхимонах Спиридон осмисля идеята си за българския характер на Кирило-Методиевото дело. По същата причина и той, подобно на Паисий, свързва апостолската и учителската дейност на Кирил най-напред с България, а едва след това „изпраща“ двамата солунски братя при западните славяни (с. 48—50).

Няма да се спирам на повече детайли от фактическо естество, тъй като в изложението на автора съвсем понятно се срещат и много други исторически несъобразности и анахронизми. Една подробност обаче, свързана с използуваните от него извори, заслужава по-голямо внимание. Като излага разказа си за живота на Кирил, йеросхимонах Спиридон се позовава на някакъв непознат на съвременната славистика „Летопис терновский“, чието авторство той приписва на последния търновски патриарх Евтимий. Когато повторно говори за покръстването на българите, Спиридон отбелязва: „Глаголет Евтимий святий, патриарх Терновский: по возвращении от Армении Богорис, цар болгарский, прия святое крещение, сам Михаил кесар воспремник ему бист, и даде ему имя Михаил, именем своим, и 53 тисящ войска его крести ся, тамо сущи и Кирил Философа“ (42). Най-голям интерес обаче представлява краят на главата, специално посветена на Кирил.

Авторът, изяснявайки произхода на солунските братя, след като подчертава, че те, живеейки между българи, знаели български език, прибавя и мнението на патриарх Евтимий, според което те били от български род. Ето какво гласи този любопитен пасаж: „И тако детей Леонови, пребивающе всегда с болгарами, знаяху язика болгарскаго, аще и святий Евтимий, патриарх терновский, имянно рода болгарскаго бити глаголет. Глаголет сице: благословен бог, хотяй всем человеком спасти ся, и в разум истинний прити, и яко не остави нас до конца в тми неведения, но пос(в)яти нас и воздвиже от рода нашего таковаго учителя, иже просвяти язик наш, во еже ходити нам в свете заповедей божиих“ (40). Приведеният последен цитат обаче, чието авторство Спиридон пак отдава на Евтимий, не е нищо друго освен началото на Пространното житие на Кирил, предадено с незначителни различия.

Веднага трябва още веднъж да се изтъкне, че подобен Евтимиев книжовен труд или пък някакъв негов търновски летопис, за какъвто говори Спиридон, досега в науката не е открит. Категоричният начин обаче, по който той свързва Пространното житие на Кирил с името на Евтимий, поставя много сериозно необходимостта от специално проучване на въпроса за участието на последния търновски патриарх в *прередактирането на Кириловото житие*, което е напълно в духа на цялостната Евтимиева оригинална и редакторска литературна дейност в житийно-панегиричната книжнина.

Завършвайки този кратък обзор, посветен на отражението на Кирило-Методиевото дело в българската историография от XVIII в., нужно е да подчертая, че свързващото отделните творци в неговата интерпретация е преди всичко осмислянето на това дело в български народностно-патриотичен дух, органическото му включване в националната ценностна система, което поставя началото на удивителен културен феномен — култа към славянските първоучители в България, превърнал се в могъщ фактор за духовна еманципация на българина през Възраждането.

КИРИЛО-МЕТОДИЕВОТО ДЕЛО В БЪЛГАРИЯ СЛЕД ОСВОБОЖДЕНИЕТО

Илия Тодоров (България)

Кирило-методиевските традиции в България са сравнително добре проучени. Редица наши и чужди изследователи са осветлили в най-малки подробности пиетета към двамата славянски първоучители през Средновековието — като се почне от IX—X в. и се стигне до периода на османското владичество[1]; писано е също твърде много и за епохата на Възраждането, когато Кирило-Методиевото дело се издига като знаме в борбите на българския народ за национално самоопределение[2]. Единствено периодът след Освобождението е недостатъчно осветлен в това отношение. Има наистина някои частични публикации (главно за годините на антифашистката борба)[3], но цялостна картина на отношението към Кирило-Методиевото дело в България през последните 100 години засега липсва. Тук ще се опитам да очертая най-общо контурите на тази картина, като обърна внимание само върху някои по-характерни моменти.

Както в епохата на Възраждането, през първите години след Освобождението Кирило-Методиевото дело продължава да бъде най-тясно свързано с историческата съдба на българския народ и да служи за изпълнението на най-актуалните, жизнено важни национални задачи. В трите части на българското отечество — свободното Княжество България, автономната област Източна Румелия и останалата под робство Македония — празникът на славянските просветители се превръща в символ на национална сплотеност, посреща се навсякъде с всенародна тържественост като истински български Великден. През този период Кирило-Методиевото дело става символ на стремежите за национално обединение на българския народ в неговите естествени

---

[1] Основната литература вж.: Ильинский, Г. А. Опыт систематической Кирилло-Мефодиевской библиографии. С., 1934. 303 с.; Попруженко, М., Ст. Романски. Кирило-Методиевска библиография за 1934—1940 г. С., 1942. 169 с.; Можаева, И. Е. Библиография по Кирилло-Мефодиевской проблематике 1945—1974 гг. М., 1980. 223 с.; Дуйчев, И., А. Кирмагова, А. Паунова. Кирило-Методиевска библиография. С., 1983. 723 с.

[2] Ангелов, Б. Ст. Борба за делото на Кирил и Методий. С., 1969, 36—167; Тодоров, Ил. Делото на Кирил и Методий през Възраждането. — В: Кирило-Методиевски страници. С., 1983, 286—292.

[3] Каракостов, С. Кирил и Методий и борбата за свобода и славянска просвета. С., 1945, 15—16; Ангелов, Б. Ст. Празникът Кирил и Методий преди Девети септември. — Учителска борба, № 19, 13 май 1948, 2—3; Велика стогодишнина. — Отечествен фронт, № 3947, 5 май 1957; Ангелов, Б. Ст. Празникът на Кирил и Методий (Историческа справка). — Учителско дело, № 42, 22 май 1957.

етнически граници, служи като извор на национален оптимизъм[4]. Особено характерни в това отношение са тържествата през април 1885 г. по случай 1000-годишнината от смъртта на Методий, преминали навсякъде при небивал ентусиазъм и въодушевление. В речта си, произнесена през първия ден от тържествата в Народното събрание, писателят Васил Друмев, тогава с духовно звание митрополит Климент, заявява: „Та ето и сега, насила разделени, разпокъсани, и едни от нас свободни наистина, но още твърде слаби, а други оставени в робство и злочестини, ние спокойно гледаме на своето бъдеще, защото силна е вярата в нас, че рано или късно нашата правда ще възтържествува и ние ще постигнем това, което всеки българин тъй горещо желае."[5] Показателно е също, че самите тържества се уреждат от общонароден комитет, в който влизат представители на различни български краища[6].

Същевременно през този период Кирило-Методиевият празник се обогатява с ново съдържание. Освобождението, макар и само на една част от българското отечество, отприщва вековната жажда на българина за народностна самоизява, за бърз културен напредък, за приобщаване към развитите европейски държави. „Борили сме се и трябва да се борим, сполучили сме и трябва да сполучим, надвили сме и трябва да надвием!" — подчертава В. Друмев във връзка с 1000-годишнината от смъртта на славянския първоучител Методий. „На нашето поколение — продължава той — се е паднал честитият, завидният, но и страшният жребий да казваме тези многознаменателни думи. Нашата самоувереност не може да не бъде голяма, но думата „трябва" не може да не ни накарва сериозно да се замисляме, не можем ние тази дума да я не произнасяме със страх и трепет. Ние стоим на брезната между изминалото вече тисящелетие и неизвестното бъдеще. Ние виждаме от една страна хилядогодишно минало, пълно със злочестини и борби, но и със сполуки и победа, а от друга — бъдеще с твърде сериозни задачи, с твърде свещени и високи цели, за постигание на които ще трябват усилия големи, пак ще трябва упорита борба. А *трябва* да се сполучи, *трябва* да се надвие. Имаме ли данни за сполука и победа? Имаме. На нас е дадено много, почти всичко. Това ни го казва нашето хилядогодишно минало. . ."[7] По-нататък В. Друмев се изказва в критичен план срещу развихрящите се партизански страсти в политическите борби и срещу други някои отрицателни явления, възникнали през първите години на свободния живот, като изразява непоколебимата си вяра в светлото бъдеще на България.

За отбелязване е, че още в първите години след Освобождението се появяват опити да се злоупотреби с огромната популярност на Кирил и Методий сред българския народ, да се използува тяхното дело, като се използува за пропагандиране на ретроградни идеи. Някои буржоазни учени и общественици, вземайки повод от тържествата по случай 1000-годишнината от смъртта на Методий, подчертават предимствата на източноправославната религия в сравнение с римокатолическата, като се опитват да внушат на

---

[4] Например в словото си при честуването на Кирило-Методиевия празник в Калофер през 1884 г. учителят Ст. Бенчев заявява, че България не може да прогресира тъй разпокъсана и че „едничкото спасение за нея е осъществлението на народний идеал — съединението"; друг оратор (учителят Ив. Д. Попов) също подчертава, че „идеалът ни трябва да бъде Санстефанска България" (в. „Съединение", № 70, 17 май 1884).

[5] Реч от митрополита Климента в Народното събрание. — В: Сбирка от речи и сказки, нарочито приготвени и сказани при уречени случаи през тържеството от 6 априлий 1885 г. в София. С., 1885, с. 36.

[6] Възвание за хилядогодишнината на Методий. — Отечество, № 28, 16 юни 1884; Теодоров-Балан, А. Идеята за тържеството и нейното осъществение. — В: Сбирка от речи и сказки. . . , 18—27.

[7] Друмев, В. 6-ий априлий 1885 г. — В: Сбирка от речи и сказки. . . , с. 10.

нашата общественост фалшивата теза, че „православието ще спаси човечеството". Тези опити обаче са своевременно разобличени от Димитър Благоев на страниците на „Журнал Съвременний показател" през 1885 г.[8]

Главното, определящото в отношението към Кирило-Методиевото дело през първите десетилетия след Освобождението си остава неговата стимулираща роля в стремежа на народа ни към културно-просветен подем. Като поетичен отглас на този стремеж прозвучава химнът „Върви, народе възродени", създаден в самото начало на нашия век от композитора Панайот Пипков по текст на поета Стоян Михайловски[9]. Тази вълнуваща песен, събрала чрез текст и мелодия като във фокус въжделенията на цял народ, се превръща спонтанно в истински всенароден химн на науката и просветата, към който и до днес не може да остане равнодушно никое българско сърце.

Има още един момент в отношението към Кирило-Методиевото дело през този период, който непременно трябва да бъде отбелязан. Както е известно, в резултат на Берлинския конгрес от 1878 г. значителна част от българския народ остава под робство. За поробените българи от Македония и Източна Тракия денят на Кирил и Методий продължава да играе ролята на единствен всенароден празник, превръща се в символ на сплотеност и единодействие в борбата за политическа независимост[10]. Дори неуспехът на Илинденско-Преображенското въстание през 1903 г. не сломява духа на народа и празникът на Кирил и Методий запазва своя български национален характер[11]. Същевременно Кирило-Методиевият празник обединява българите, пръснати в различни краища на света[12].

Когато характеризираме отношението към Кирило-Методиевото дело в годините след Освобождението, сме длъжни да отбележим още един, особено важен момент — периода на войните (1912—1918), когато в кратък срок нашият народ преживява две тежки национални катастрофи. Както е известно, след Междусъюзническата война от 1913 г. България понася тежки териториални, материални и морални щети. Показателно е, че в този момент на дълбока покруса, на национална резигнация българската културна общественост отново се обръща към великото дело на Кирил и Методий, за да потърси в него оня светъл маяк, който ще изведе народа ни от бездната на отчаянието. През 1914 г. големият учен и виден общественик проф. Иван Д. Шишманов дава израз на своята дълбока вяра в светлото бъдеще на българския народ: „Носител и ширител на една по-висока култура в миналото, няма ли прочее българинът право да заключава, че неговата роля в историята не е още изиграна? Това във всеки случай е моята *дълбока вяра* — днес повече от всеки друг път. Защото жизнеспособността на една нация

---

[8] Благоев, Д. Възкресение от мъртвите (По повод на словата, произнесени в тисящелетния празник на св. Кирил и Методий от г. г. В. Стоянов, М. Балабанов и д-р Моллов). — В: Благоев, Д. Съч. Т. 1. С., 1957, 93—101.

[9] Текстът на Ст. Михайловски е публикуван за пръв път в сп. „Мисъл", 1892, № 9—10, 597—599, под наслов „Кирил и Методий" (проект за български всеучилищен химн) с дата: Русе, 1892, априлий 15; музиката е написана през 1901 г. от композитора П. Пипков (вж. Андреев, А. „Върви, народе възродени!" — химн, който се пее от поколения. — Учителско дело, № 41 (477), 21 май 1947); само една година след това химнът се запява във всички български училища.

[10] Офейков [Шопов, А.]. Македония във време на хилядогодишнината на св. Методия. Пловдив, 1885, 1—30; 11 май — Глас македонски, № 23, 15 май 1895; Попстоилов, А. Празнуване паметта на Кирил и Методия. — Училищен преглед, 1922, № 4, 331—337.

[11] Стоянов, Т. Празнуването деня на св. св. Кирил и Методий в турско време в Македония. С., 1932. 32 с.

[12] Вж. например: Св. Кирил и Методий в чужбина. — Вечерна поща, № 3461, 26 май 1911; Михайлов. Отпразнуването на св. св. Кирил и Методий в Стилтон. — Борба (Chicago), № 11, 31 май 1912.

нигде не блесва тъй добре, както в моменти на големи нещастия. Е добре, българският народ изтърпя бляскаво тежкото историческо изпитание: с рядко душевно величие, с поразителна трезвеност той прецени или е на път да прецени грешките, които го доведоха до ръба на пропастта. Какво по-голямо даказателство за морална мощ и самообладание, и великодушие, и съзнание на историческите задачи, които го очакват?"[13] На следната година друг виден български учен, проф. Б. Цонев, призовава: „Нека вземем пример от нашите бащи, как дружно и съгласно водеха борбата за народна църква, та затова и бързи успехи постигнаха. Помощници-ободрители в тяхното народно дело им бяха светлите ликове на Кирила и Методия. Нека и сега тия наши светители бъдат и нам символ на сговор. . ."[14] Пак по това време Ив. Снегаров заявява: „На 11 май ние ще покажем пред света, че сме народ, макар и малък, но с важно историческо значение, с големи заслуги пред славянския свят."[15]

Втората, още по-тежка национална катастрофа след края на Първата световна война изправя страната и народа ни пред много по-големи изпитания. Във връзка с това тогавашният министър на народната просвета Ст. Омарчевски подчертава: „Всред общото разложение, което господствува в страната ни от световната война насам, всред общото разстройство на политическия и обществен живот, всред общото разпадание и порутване на понятията и идеите за морал, умствен и изобщо културен напредък, дълг, повелителен дълг се налага нам, съвременниците на това порутване, върху главите на които пада и последствието от него, както и отговорността за бъдещето, да потърсим здрави, неразрушими елементи в нашето минало, в нашата история, в нашата отечествена древност. . . В зарите на нашата древност ние имаме един фактор, едно светло дело, една възвишена идея, която трябва да вземем за крайъгълен камък, както и пътеводна звезда — това е делото на светите братя Кирила и Методия."[16] Иван Вазов, народният поет, чието отзивчиво сърце винаги е туптяло в унисон с болките и радостите на народа, в тези изпълнени с всеобщо униние дни също потърсва нравствена опора в делото на славянските първоучители. Ето какво пише той във встъплението към своите спомени „Големият ден":

„Празникът на св. Кирила и Методия приближава.

Празникът на българските училища и на българския народ! Какви трепети тоя ден възбужда във всяка българска душа, каква зариста, чиста, мила радост лъхва въз нас от тоя майски ден заедно с миризмите на люлеките и на здравеца!

Има някаква великденска тържественост в тоя ден, светъл и благодатен. Защото и 24 май (11 май стар стил) е един Великден, Великден на духа и на просветата, на възкресението на новите надежди и през векове заспалите сили на един народ, лишен от велики традиции и жаден за тях.

И сега, подир хиляди разочарования, подир страшните събития, преживени от нас, аз не мога да се отърва от неотразимото обаяние на тоя празник, изпитвам чувства тъй чисти и радостни, каквито изпитват всичките стотини хиляди малки главици, които шумят в оградите на нашите училища и носят в душата си образа на бъдеща България."[17]

---

[13] Шишманов, И. Д. 11 май. — Свободно мнение, 2, 1914, № 20, 309—312.
[14] Цонев, Б. Ст. Слава Кирилу и Методию! С., 1915, с. 15.
[15] Снегаров, И. Великият народен празник. — Църковен вестник, № 19, 9 май 1915, с. 198.
[16] Омарчевски, С. Към светлина. — В: Св. св. Кирил и Методий. С., 1921, с. 3.
[17] Вазов, И. Събрани съчинения. Т. 10. С., 1977, с. 276.

Не мога да не отбележа, че пак по това време, особено в периода на войните, българската буржоазия се опитва да използува Кирило-Методиевия празник за своите шовинистически стремежи към господство на Балканите: устройват се многобройни събрания и митинги, на които се произнасят войнствени речи, във вестниците и списанията се печатат статии, съдържащи нападки срещу съседните народи. На тези опити обаче се противопоставя решително българската работническа класа под ръководството на Българската комунистическа партия. През 1915 г. „Работнически вестник" изразява протест срещу опитите на българската буржоазия „да всади в душата на младежта най-дивия шовинизъм и омраза към останалите балкански народи, да я подготви за нова кървава разпра на Балканите, за нова кървава катастрофа"[18]. През годините непосредствено след Първата световна война българската работническа класа подема открита борба срещу опитите да се използува Кирило-Методиевият празник, да се противопостави на многохилядните първомайски демонстрации на трудещия се народ и да се превърне в манифестация на верноподанически чувства към монарха. През 1919 г. българската революционна социалдемокрация разпространява позив към трудещия се народ, в който се казва: „На 24 май нито един работник и малоимотен, нито едно дете на народа под окървавеното и опетнено знаме на българската буржоазно-монархическа клика! Всички на пролетарските събрания и митинги!"[19] Първото голямо сражение за делото на Кирил и Методий се състояло на 24 май 1919 г., в навечерието на XXII конгрес на БРСДП. Пред Народния дом в София бил организиран тържествен митинг по случай деня на славянската писменост и култура. След митинга из софийските улици се разгърнала внушителна манифестация на трудещите се, в която взели участие 10 000 души, начело с делегатите и гостите на конгреса[20]. И през следващите години Кирило-Методиевият празник е използуван като повод за класови стълкновения. Например на 24 май 1921 г. провокатори хвърлят бомба сред ученическата демонстрация в София, а в много други градове надигащата се реакция напада клубовете на БКП и мирните манифестации на трудещите се[21].

Поляризацията в отношението към Кирило-Методиевото дело достига още по-големи размери в годините на фашистката диктатура. Великият син на нашия народ Георги Димитров, изправен пред фашисткия съд в Лайпциг, заявява в заключителната си реч пред лицето на целия свят: „Много преди времето, когато германският император Карл V казвал, че на немски той говори само с конете си, а германските дворяни и образовани хора пишели само на латински и се срамували от немския език, във „варварска" България апостолите Кирил и Методий бяха създали и разпространили старобългарската писменост."[22] Нашата прогресивна общественост използува Кирило-Методиевия празник, за да изразява симпатиите си към Съветския съюз и стремежите си към мир и дружба с останалите славянски народи. Постепенно Кирило-Методиевото дело се превръща в знаме на антифашистката борба. Паметен ще остане оня 24 май през 1936 г., когато народното студентство, въпреки забраните и преследванията, се стича масово

---

[18] Празнуване на 11 май. — Работнически вестник, 19, № 25, 10 май 1915.

[19] Н. П. По повод на готвената шовинистическа манифестация. — Работнически вестник, № 264, 23 май 1919.

[20] 24 май в София. — Работнически вестник, № 265, 26 май 1919; Бакалов, Г. Вчерашният и утрешният ден. — Народ, № 114, 27 май 1919.

[21] Рогачева, С. 24 май в миналото (Спомен). — Учителско дело, № 41 (477), 21 май 1947.

[22] Димитров, Г. Съчинения. Т. 9. С., 1953, с. 261.

за да изрази волята си за свобода и демократични права. Минавайки край Народното събрание, непосредствено край трибуните на министрите, стотици млади хора, наредени в редици по осем, с вдигнати нагоре ръце, издигат лозунгите: „Да живее Търновската конституция!“, „Да живее свободата!“, „Да живеят свободните избори!“ Следват, разбира се, побоища и масови арести: стотици народни синове прекарват празника на апостолите в килиите на Дирекцията на полицията[23]. Но целта е постигната. По-късно, когато се въвеждат драконовските мерки и подобни демонстрации са вече невъзможни, започват тайните доклади за Кирил и Методий, пишат се лозунги по стените, появяват се статии в нелегалния печат[24], по нелегалната радиостанция „Христо Ботев“ се разнасят смелите призиви: „Презрение към изменниците на Кирило-Методиевото дело!“[25], пръскат се специални позиви. В един такъв позив, подписан от „Група български патриоти“ с дата 24 май 1942 г., между другото се казва: „Български граждани! . . Да не останем безучастни към освободителната борба на славянството начело с великия братски руски народ — предния отряд в тая борба за спасяване на славянската азбука и култура, мира и цивилизацията!“[26] Под ръководството на Българската комунистическа партия на 24 май 1943 г. е организирана многохилядна демонстрация за спасяване на българските евреи, застрашени от изселване във фашистка Германия[27].

Едва ли е необходимо да се спирам на отношението към Кирило-Методиевото дело в периода след Девети септември 1944 г. Всички ние сме свидетели на ежегодните жизнерадостни манифестации на учащата се младеж, свидетели сме на небивалия разцвет на културата, науката и литературата в годините на народната власт. След победата на социалистическата революция Кирило-Методиевият празник стана истински всенароден и напълно демократичен празник. На този ден нашата партия, нашето правителство, нашият народ отдават заслужена почит към дейците на науката, литературата, изкуството и културата, присъждат се звания, дават се правителствени отличия и високи награди.

Когато говорим за отношението към Кирило-Методиевото дело в годините на народната власт, не можем да не отбележим и истинския разцвет на кирилометодиевистиката. През този период у нас имаше три големи честувания на три 1100-годишнини: през 1963 г. — 1100-годишнината от създаването на славянската писменост, през 1969 г. — 1100 г. от смъртта на Константин-Кирил, през 1985 г. — 1100-годишнината от смъртта на Методий. Тези юбилейни дати допринесоха за интензивното развитие на интереса към Кирило-Методиевото дело. Преди няколко години се създаде Кирило-Методиевският научен център към Българската академия на науките с ръководител акад. П. Динеков; създаде се катедра по кирилометодиевистика към Софийския университет; подготвя се тритомна Кирило-

---

[23] Каракостов, Ст. Кирил и Методий и борбата за свобода и славянска просвета. С., 1945, 15—16; Коларов, В. Против хитлеризма и неговите български слуги. С., 1947, 196—197.

[24] Ковачев, В. Нелегалният периодичен печат в България 1918—1944. Аналитичен указател на съдържанието на партийните и антифашистките вестници, списания и бюлетини. С., 1968, с. 46, 267, 500.

[25] Говори радиостанция „Христо Ботев“. Т. 2. С., 1951, с. 356.

[26] Позив на БОНСС през 1942 г. (факсимиле). — Учителско дело, № 41, 21 май 1957; други факсимилета от аналогични позиви вж.: Вечерни новини, № 1792, 18 май 1957.

[27] Криспин, Д. Протестна демонстрация на софийските евреи на 24 май 1943. — Годишник. Обществена културно-просветна организация на евреите в България. Централно ръководство. 5. С., 1970, 31—54.

Методиевска енциклопедия, чийто първи том е вече в ръцете на читателите; излязоха вече от печат и първите няколко тома на Кирило-Методиевските научни студии, поредично издание на Кирило-Методиевския научен център; в рамките на Първия и Втория международен конгрес по българистика бяха организирани специални международни колоквиуми по кирилометодиевистика; учредени бяха две специални награди за приноси в областта на кирилометодиевистиката и т. н., и т. н. — трудно е да се изброят всички прояви на небивалия интерес към Кирило-Методиевото дело в годините на социализма.

Социалистическите условия на живот позволиха да се разгърнат напълно възможностите за прослава на великото дело на Кирил и Методий чрез средствата на литературата и изкуството. Десетки наши поети и писатели, художници, скулптори, композитори, режисьори, артисти посветиха творческите си усилия за художествено претворяване на двата скъпи на всяко българско сърце образа. В сърцето на нашата столица, пред Народната библиотека, бе издигнат величествен паметник на Кирил и Методий, а самата библиотека — олицетворение на паметта на нацията — през 1963 г. прие тяхното име.

Разбира се, тук не е възможно да се изброят всички прояви на отношението към Кирило-Методиевото дело в периода след Освобождението. Но и от този по необходимост твърде кратък преглед, който направих, става ясно, че и през последните 100 години делото на двамата братя е било неразривно свързано със съдбата на българския народ, че е продължавало — както и през предшествуващото хилядолетие — да бъде свято тачено от него. Това епохално дело, вградено преди 1100 години в основите на българската народност, се е врязало дълбоко в паметта на българина, запечатало се е в сърцето му, вкоренило се е в неговата душевност. Можем да бъдем сигурни, че и занапред — през следващите хилядолетия — то няма да бъде забравено.

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКАТА ТРАДИЦИЯ В БЪЛГАРСКОТО ПРОСВЕТНО ДЕЛО

Олга Пърличева (България)

Делата на гениалните личности принадлежат на народите от цял свят и право на всеки от тях е да ги почита и слави. Гениалната мисъл и дело на философа Константин-Кирил и неговия брат Методий са достояние на цялото човечество и то се прекланя пред тях. Огромен дял от тази почит и прослава се пада на българския народ и на българската държава—радушно приели, най-трайно съхранили и развили колосалното дело на двамата велики мъже от Солун.

Още в Пространните жития Кирил и Методий са наречени учители и просветители, а преди да стане всеславянски учител, философът Кирил е учител в Цариград. Именно заради работата си с огромна полза като учител и просветител Кирил е наречен и „наставник на народите".

Около 200 Методиеви ученици още от Панония стават свещеници и дякони, а колко са всъщност?!

Кирил и Методий не само разпространяват Христовата вяра чрез проповед, а и въвеждат учениците си в „писмената мъдрост" чрез книгата. Те са славянски учители и просветители, защото изобретяват азбуката на славяните, защото целият им живот и велико дело служат на наложения от тях старобългарски език и писменост.

Учителският идеал на славянските просветители е изразен в известната Азбучна молитва, чийто автор епископ Константин иска да бъде надарен с „херувимска мисъл и ум", за да предаде словото — „светилник в живота". Голямото предимство на обучението на роден език („пет думи на разбираем език са по-ценни от хиляда неразбираеми думи") е неповторимо пресъздадено в Прогласа към евангелието.

След печалния край на славянската писменост в Панония и Моравия учениците на Кирил и Методий и „мнозина други бележити мъже", дошли в България, създават реални възможности на далновидния княз Борис да въведе в страната богослужение и просвета на роден език. В Преслав Климент, след него за около 15 години и Наум, основават едно придворно училище. Полагат се и основите на отделните учебни предмети — възпитание на децата, философия, история, естествознание, граматика. Всъщност автор на първия славянски учебник по антропология и психология—Шестоднева—е Йоан Екзарх.

Училище за деца (учат се азбуката и „древни истории" в народностен дух) и горно училище за младежи от по-знатен род има в Преслав. В Охрид във всяка енория има училище, в което учат над 300 ученика; целите са по-

елементарни, практически, затова и словата, които съчинява Климент, са „прости и ясни", но и учениците са повече от 3500. Подготвят се хора за учители по славянска писменост и за славянската богослужебна йерархия. Чрез тези училища се отстранява опасността след приемането на християнската религия нашият народ да бъде елинизиран, а България става люлка на славянската писменост и просвета и се приобщава към световната култура.

Животът и делото на Кирил и Методий — канонизирани за светци още в края на IX — началото на X в., — се възвеличават най-рано от техните ученици. Веднъж възникнало, честуването им в България никога не е преставало. Търновският събор и Бориловият синодник от 1211 г. твърде много спомагат за популяризацията на личностите и заслугите на Кирил и Методий. Самият събор и Синодикът вече свидетелствуват за установена традиция в църковното честуване, която продължава през цялото Средновековие.

През 1762 г. Паисий в своята „История славеноболгарская" твърди, че писмеността е създадена от Кирил и Методий за българите, което вдъхновява за национално-просветителска и книжовна дейност. Възхвалата на Кирил и Методий в Паисиевата „История..."има огромно значение за усилването на обаянието на славянските просветители, за навлизането на личностите и делата им в творбите на българските възрожденци.

Въпреки превратностите на съдбата и тежките изпитания през дългите години на борбата за оцеляване българските славяни пазят светъл спомен за своите първопросветители и през Възраждането с почит към тях създават традиция с дълбоки и здрави корени.

Една от най-ценните прояви на пробуждащия се български народ е прославата на живота и делото на славянските първоучители и трайното установяване от средата на XIX в. на единствения по рода си обществено-политически празник, възникнал още по време на османското робство. Въвеждането на празника 11 май по стар стил като всеучилищен се корени в предхождащата го църковна и книжовна практика, но образите на Кирил и Методий се осмислят по качествено нов начин през Възраждането. Тъкмо тогава образите на Кирил и Методий се оказват единствено подходящи по мащаби да обемат цялата стихийна и мъчителна борба на осъзнаващия се като нация български народ за национално освобождение от чуждия гнет. Борбите за национално самоопределение, за народно просвещение и сплотяване се обединяват от личностите на първоучителите, превърнали се в символ на националните идеали на народа. От огъня на борбата за национална свобода и народна просвета и самоизява като искри из всички земи на България—Тракия, Добруджа и Македония, се пръскат десетки училища и читалища. По неофициални анкетни данни до 1912 г. в Македония имената на Кирил и Методий носели десетки училища (в Дойранско и Солунско — 2, в Струмишко и Серско — 3, в Леринско и Битолско — 15, в Охридско — 5, в Гевгелийско и Демирхисарско — 4 и другаде).

Тясно свързано с кирило-методиевските традиции е делото на Йордан Хаджиконстантинов-Джинот. В статията си „О церковном или славянском языку", отпечатана в „Цариградски вестник",той определено говори за старобългарския език, на който двамата братя превеждат Светото писание. Отново в „Цариградски вестник" още преди установяването на Кирило-Методиевия празник като всенароден Джинот печата праграма за учебната 1852—1853 г., в която между предметите за по-горните класове сочи „История Кирила и Методия с свидетелствами, 30 листа писменом до втора част слишателно". В други статии той полемизира със сръбски книжовници, които твърдят, че Кирил и Методий са сърби по произход. Все

в „Цариградски вестник" Хаджиконстантинов-Джинот печата две статии, в които са изразени следните мисли: „Наши философи Кирил и Методий, кои все учен свет знае да се болгари. . ." и „. . . негов апостолский труд (т. е. този на Методий) с братом его Кирилом, денеска треба вси славяни да уважават, а най-повече болгарите. . ."

Верен последовател на Паисий, преди всичко учител и будител, а след това духовник, Неофит Рилски в своята „Христоматия славянского языка" помества едни от първите писмени сведения за празнуването на 11 май — деня на славянските просветители през Възраждането. В дългия списък от имена на заслужили възрожденски деятели, дали съществен принос за популяризиране на апостолските имена на двамата братя, не можем да не се спрем на още едно име — Райко Жинзифов. В речта си пред Славянския събор в Москва през 1867 г. той говори за „просветителите на всички славяни без изключение Кирил и Методий". И нека не забравяме, подчертава Жинзифов, че просветителите са родени в България или, което е все едно, в славянска Македония, че са живели сред този народ, предците на който са говорили на този същия език, който славянските просветители дълбоко изучили и на който превели Светото писание.

С Кирило-Методиевия ученик Климент е свързана и част от дейността на Димитър и Константин Миладинови, което личи от преписката на по-големия брат Димитър с руския учен В. Григорович. За двамата просветители Миладинов споменава в своя труд „За историята на Охридската архиепископия", както и в предисловието към превода от руски език на „Православни черковни братства в Югозападна Русия" (1858).

Кирило-Методиевото дело и продължението му от Климент Жинзифов претворява в стихотворението „Охрид". Едно от първите поетически творби за солунските братя — поемата „Самовила" — създава Г. Динков-Динката. Между пропагандаторите на култа към Кирил и Методий е и Кузман Шапкарев. В някои свои сборници от 1870 г. той предвижда служби за Седмочислениците, между които и „Служба за Кирил и Методий".

Още един факт, свързан с честването на Кирил и Методий, са безбройните речи и слова на възрожденски дейци и учители за значението на делото на първоапостолите. Такова слово-поетичен адрес към колегите си от Солунската българска гимназия, носеща името на Кирил и Методий, произнася възрожденецът Григор Пърличев на празника на българските и славянски просветители: „Досега божието име се славеше само в гръцкий и латинский, а сега се славит в третий язик — славянский язик, язик звучен, богат и свещен . . . Девойките да свият още един венец — на трудолюбието им. Неуморно се трудеха, докле извършиха великото дело, което ни би могли да извършат ни самите може би Христови апостоли, ни един от апостолите не покръстил толко много души, колкото св. св. Кирил и Методий . . . Благодарение вам, мили колеги, дето служите на Кириловото отечество, иденето ваше во Солун надали е по-долу от поклонение на Божи гроб. Благодарение на правителственото покровителство Солунската българска гимназия има да произведе още много Кириловци и Методиевци, които ке бъдат светила на училищата ни, ке бъдат стълпци на верата и ке прослават името ни."

Денят на прослава и почит към Кирил и Методий — 11 май — се установява първо в гр. Пловдив. Първото му официално тържествено честуване става по инициативата на Найден Геров през 1851 г. Следват тържествени празници през 1856, 1858 и 1859 г. Речи произнасят Н. Геров и Йоаким Груев. През 1860 г. след църковната служба се организира манифестация до училището, носещо името „Кирил и Методий". Така е и през 1862, 1863,

1869 г. до 1877—1878 г., когато на 11 май жителите на Пловдив посрещат Екзарх Йосиф и изслушват пламенни речи от учителя Попович и Екзарха.

Неслучайно през Българското възраждане наред с имената на родолюбиви и тачени българи, наред с имена, като „Пробуда", „Светлина" и „Борба", училища и читалища носят имената и на онези, които първи запалват и искрата на народностното чувство и просвета — Кирил и Методий. А фактите, без да претендираме за пълнота и точност, са достатъчно красноречиви сами по себе си.

Преди Освобождението на България във всяко нейно кътче откриваме училища с имената на двамата братя: преди 1870 г. в Копривщица (1860), Охрид (1860), Варна (1862), Карнобат (1862), Битоля (1860), Прилеп (1843), Търново (1855), Велес (1868), Пловдив (1857), с. Обручище, Старозагорско (1866), с. Кипилово, Сливенско (1845), София (1842) и на много други места. В периода след 1870 г. училища, наименовани на Кирил и Методий, има в Черна вода (1870), Тулча (1871), Солун (1873), Щип (1877), София (1879) и пр.

Преди Освобождението читалищата не са били масово наименовани с имената на славянските първоучители. Но, разбира се, има и такива, които са носели имената им, например в Карлово (1861), Карнобат (1864), Солун (1869) и др. В периода след Освобождението празникът вече е не само просветен. В годините на национално-освободителната борба имената на Кирил и Методий се срещат в призивите с политически характер, отправяни към българския народ.

За две десетилетия до Освобождението 135 български селища са честували деня на Кирил и Методий повече от 400 пъти. В празника са взели участие над 200 български възрожденци, учители, просветители и книжовници, тясно свързани с борбите и стремежите на народа. Това са тези, които са се борили за съхраненията на непреходното просветно дело с жар и ентусиазъм, с вяра и възторг, с родолюбие и постоянство.

Приемането на имената на славянските първопросветители от огромен брой български училища и читалища е факт, който не е засвидетелстван никъде по света. И така е чак до нашата съвременна социалистическа епоха. На територията на днешна България има стотици учебни заведения с името на просветителите: в Михайловградски окръг — 13, в Бургаски — 31, в Габровски — 9, в Силистренски — 9, в Благоевградски — 67, в Русенски — 13, в Разградски — 17, в Перишки — 13, в Шуменски — 18, в Ловешки — 7, в Кюстендилски — 23, в Хасковски — 19, в Плевенски — 12, в Търговишки — 27, в Кърджалийски — 44, в Софийски — 22, във Великотърновски — 17, във Врачански — 30, в Смолянски — 24, в Пазарджишки — 16, в Старозагорски — 25, в Пловдивски — 21, в Толбухински — 13, в Сливенски — 9[1]. Между всички тези училища има немалко такива, които са на повече от 100 години. Сега също почти няма окръг без читалище на името на нашите просветители, а това свидетелствува за огромното и непреходно значение на кирило-методиевските традиции в просветното дело на социалистическа България.

[1] Данните за българските училища и читалища, носещи имената на славянските просветители, са събрани в специална картотека на авторката в Кирило-Методиевския научен център в София.

ЗА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ПОЛИЕЛЕЙНА ПЕСЕННА ПРАКТИКА — НОВООТКРИТ РАНЕН НЕВМЕН ЗАПИС НА „БЪЛГАРСКИ" ПОЛИЛЕЙ

Елена Тончева (България)

Музикалната кирилометодиевистика, която досега разполагаше само с единични изследвания[1], посветени на важната за музикалната старобългаристика проблематика, едва през последните години очерта перспективите на методологическо обогатяване с повишена проникновеност спрямо този ранен период, оставил ни изключително малко музикални паметници. Особено значителни се оказват възможностите на ретроспективния метод, обединяващ музикално-историческия с историко-литургическия аспект[2]. И в този смисъл повишена музикално-историческа стойност придобиха както старобългарските литературни паметници, така и по-късните музикални (нотирани) извори, и по-специално източниците, свързани със своеобразно „реставраторските" спрямо ранните културни традиции векове — XIII и особено XIV в. Много ценни са появилите се в началото на XIV в. византийски музикални сборници от нов тип — т. нар. „аколутие" или последования от служби, включили в състава си и песенни пластове, опрени дотогава почти изцяло на устната традиция[3]. Несъмнено музикалната византология тепърва има да изследва проблематиката, въведена от тези изключително богати по състав паметници, свидетелстващи не само за непозната досега по богатство и разнообразие музикална практика, но и за динамиката на специфичен музикално-стилистически прелом. Негова основа е преди всичко взаимодействието между Константинополска и Йерусалимска и респективно катедрална и манастирска песенност във времето на утвърждаване на т. нар. „смесен" Йерусалимски типик, обединил дотогавашния литургически опит на двата основни географски района — северния и южния[4]. Но в музикално-стилистическата динамика на късновизантийския период се включва и про-

---

[1] Тончева, Е. Към въпроса за музикалната дейност на славянските просветители Константин-Кирил и Методий. — В: Старобългарска литература, 1, 1971, 81—102 с библиогр.

[2] Тончева, Е. Преславската керамична плочка с прокименов репертоар от IX—X век като старобългарски музикален паметник. — Музикални хоризонти, 1985, № 4, 15—42.

[3] Strunk, O. The Antiphons of the Oktoechos. — Journal of the American Musicological Society, 1960, No 13, 50-67.

[4] Williams, E. John Koukouzeles Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the fourteen century. Ph. D. Thesis, Yalee University, 1968, chapter I, II.

цес на взаимодействие между „устна“ и „писмена“ музика, въвеждащ своеобразни стилистически синтези[5].

Не по-малко актуална е очертаната проблематика и за музикалната старобългаристика. Изследванията от последно време все по-настойчиво въвеждат българската църковно-песенна традиция — трайно съществувала във времето независимо от превратностите в живота на българската държава и църква, — именно във функционалността на устната песенност[6]. Освен това в сборниците тип „аколутие“ се появяват и най-ранните стигнали до нас образци на славянската балканска песенност, нотирани на дешифрирана и поддаваща се на транскрипция късновизантийска нотация[7] — образци, които разкриват специфично за славянската балканска и съответно за българската песенност взаимодействие между „устност“ и „писменост“ в музикалната стилистика[8]. Опит за разработка в тази насока, с оглед реставрирането на старобългарска песенност от IX—X в. е и тази студия.

* * *

Специален интерес за музикалната старобългаристика представлява полиелейната песенност, доколкото е свързана с въведен от самите средновековни извори проблем за вероятно участие на български народнопесенни интонации в полиелейно песнопение. Така според широко известния тематичен мотив в житието на Йоан Кукузел (чиито най-ранни преписи, стигнали до нас, са от XVI в.[9]), големият средновековен български композитор използува оплакватална песен на майка си при създаването на творба, наречена „Полиелей на българката“. Сведението от житието на Кукузел бе своеобразно потвърдено и от музикалните извори от негово време — XIV—XV в.: предимно в полиелейния репертоар бяха открити мелодии, обозначени като български (βουλγάρικον), или „българката“ (ἡ βουλγάρα)[10]. Проследяването на тази полиелейна песенност през вековете до времето, когато ръкописите въвеждат песнопение, приписано на Кукузел и наречено действително „Полиелей на българката“ (πολυέλεος τῆς βουλγάρας)[11], а мелодия под това наименование се включва и в печатните църковнопесенни сборници от XIX в. нататък[12], е задача на друго специално изследване. Тук ще се опитам да потърся корените на тази „българска“ полиелейна песенност ретроспективно, в ранния старобългарски период — възможност, която бе разкрита благодарение на две ценни открития от последното време — т. нар. Бачковски фрагмент с мелизматично пеене от края на XIII в., документиращ най-ранния известен досега запис на полиелеен цикъл, който

---

[5] Тончева, Е. Новооткрит паметник на средновековната музика от XIII век в Бачковския манастир. — Българско музикознание, 1984, № 3, 3—46.

[6] Тончева, Е. Балкански нотирани извори за скитския „Болгарский роспев“ в Украйна. — В: Търновска книжовна школа. 4. Културно развитие на българската държава (краят на XII—XIV в.). С., 1985, 412—429.

[7] Стефановић, Д. Стара српска музика. Примери црквених песама на XV века. Кн. 1—2. Београд, 1974—1975.

[8] Тончева, Е. Новооткрит паметник. . .; Балкански нотирани извори. . .

[9] Williams, E. Op. cit., chapter VIII.

[10] Велимировић, М. Българските песнопения във византийските ръкописи. — ИИМ, 1974, 18, 197—207.

[11] В ръкопис Дохиар № 324 от 1686 г., писан от Козма Македонос, л. 46; Stathis, Gr. Les manuscrits de musique byzantine Mont Athos. Vol. 2, Athenes, Ms. No 152.

[12] Сарафов, П. Ръководство за практическото и теоретическо изучаване на восточната църковна музика. С., 1912, 170—183; Динев, П. Духовни музикални творби на св. Йоан Кукузел. С., 1938, 50—74.

произхожда от балканския ареал[13], и нов препис на българската полиелейна мелодия (съответно „ἡ βουλγάρα“) на I-ви глас. Преписът се намира в най-ранната стигнала до нас певческа антология тип „аколутие“ — Атински ръкопис № 2458 от 1336 г.[14], и е най-ранният препис на мелодията, известен досега на музикалната медиевистика.

Полиелей (πολυ+έλεος — многомилостиво) е песнопение, съставено от мелодии по стихове главно от псалми 134 и 135. То участвува в последованието на основен дял от християнското богослужение — утрената. Счита се, че полиелеят е замествал (в определени празнични дни) катизмата (№ 17) на третата стихология (псалом 118), или е бил изпълняван след нея (на някои места във Византия е била редовна практиката в неделя полиелеят да следва 17-а катизма или псалом 118). На големи празници и на празници на определени светци след полиелея бил изпълняван мегалинарий (величание)[15].

Полиелейният репертоар досега не е бил предмет на специално цялостно изследване[16], въпреки че е между песенните образци с богата изворова документация както от византийската, така и от славянската музикална традиция.

* * *

Най-ранният запазен нотиран извор за полиелеен цикъл е известният на музикалната медиевистика руски Благовещенски кондакар[17] от първата половина на XII в. (по-нататък—БК) — един от петте руски кондакара от XI—XIII в., стигнали до наши дни. Както е известно, руските кондакари се оказаха сборници тип „асматикони“[18], т. е. колекции, съдържащи песенността за изпълнение от специализиран хор от псалти. Асматикон-репертоарът се свързва с катедрален тип практика и по-специално с богослужебния церемониал по типика на Константинополската катедрала „Св. София“[19].

Полиелейният цикъл е изписан на л. 107—114[20] и е невмиран с двете основни за времето руски нотации — семантична (знаменна) и кондакарна: първата изписва интонациите на речитативно изпълнявания псалмов текст, а втората — на хорово изпълняваните рефрени. Полиелеят в ръкописа (въведен чрез рубрика ПОЛѢЛЕАН) е представен обаче само със стихове по псалом 135.

Цикълът е осмогласен (мелодиите са разпределени по 8-те гласа, обозначени от I до 8, както е утвърдено в славянската певческа практика). Основна за цикъла е „четиристиховата“ селекция — т. е. във всеки един от гласовете (до 5-и глас вкл.) се интонират по 4 последователни стиха от псалома. Нататък (от стих 21) гласовото аранжиране е двустихово — в 6-и, 7-и и 8-и глас се разпяват по два псалмови стиха. Така аранжираното осмо-

[13] Тончева, Е. За ранната полиелейна песенна практика на Балканите (по извори от XII—XIII в.). — Българско музикознание, 1985, № 3, 3—29.

[14] Williams, E. Op. cit., 77-78.

[15] Touliatos-Banker, D. The Byzantine Ortros. — Byzantina (Athen), 1977, No 9, 326-383.

[16] Morgan, M. The Musical Setting of Psalm 134-the Polyeleos. — In: Studies in Eastern Chant. Vol. 3, 1973. 112-170.

[17] Der altrussische Kondakar. Blagovescenskij Kondakar. Facsimileausgabe. Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven Bd. 8, 2. Diesen, 1976.

[18] Floros, C. Die Entzifferung der. Kondakarien-Notation. — Musik des Ostens (Kassel), 1966, No 3, 7—71; 1967, No 4, 12—44.

[19] Кожухаров, С. Търновската книжовна школа и развитието на химническата поезия в старата българска литература. — В: Търновската книжовна школа. I. С., 1974, 286—287.

[20] По-подробно за полиелейния цикъл в Благовещенския кондакар, както и описа му вж.: Тончева, Е. За ранната полиелейна. . . , 3—7, прил. I и II.

гласно интониране на псалом 135 е обвързано с двухорово изпълнителство: първият хор изпълнява цялостно невмираната (нотирана) мелодия, а вторият хор пее следващия стих по същата мелодия, поради което тя е нотирана само до началото на рефрена („съкратено" невмиране, познато и от късновизантийските невмени записи на псалмодическа песенност за двухорово изпълнение)[21]. За всеки един от гласовете цикълът поднася по две основни мелодии, разпяващи нечетния брой стихове (с изключение на 8-и глас, който разполага само с една мелодия).

Ролята на текстов и на мелодически рефрен в полиелейното псалмодиране по псалом 135 е вторият дял на стиховете — „защото е вечна милостта му". Многократното повтаряне на този стих и на думата „милост" е довело и до наименованието „полиелеос" или „многомилостиво". Забележителното в цикъла на славянския извор обаче е, че на рефренно повторение спрямо всички псалмови стихове (с изключение на стих 24) е подложен и текстът „защото е благ" от стих 1 (1^{b}) — особеност, паралел на която не можах да открия в никой от известните ми извори.

Кондакарната нотация, с която е нотиран полиелеят, доскоро се считаше недостъпна за дешифриране. През 1966—1967 г. проф. Константин Флорос направи успешен опит за разгадаването ѝ, въвеждайки принципи на транскрипции въз основа на паралелни средно-късновизантийски невмени записи на кондакарните песнопения[22]. Основна в тази транскрипционна система е идеята за разпевната мелодическа фигура-формула, чиито поредици изграждат мелодическата линия (отделните мелодически фигури-формули са изписани с два вида невмени знаци — малки, обозначаващи тоновото съдържание, и големи, поставени над реда на малките, които представляват идеограми (пиктограми) на типизираните интонации. Както се вижда от БК, мелодическите фигури-формули са разграничени чрез поставени в текста точки (факс. 1). Нарекъл нотацията „асматична", К. Флорос открива нейни паралели в късновизантийската невмена система, в която мелодическите фигури-формули, т. нар. тезиси[23], се обозначават също чрез два вида знаци — интервални (фиксиращи тоновото съдържание) и „големи" знаци — афонни или хирономични (наричани още „големи хипостази"), също функциониращи като символи на мелодическите формули[24].

Дешифрирането на полиелейния запис в Благовещенския кондакар е сложна задача, която излиза извън рамките на това изследване. Интерес тук представлява композиционната схема на мелодиите и по-специално участието в композиционното развитие на мелизма-епизоди, интониращи „безсловесни" срички от вида „а-не-на. . .", наричани поради това в руската певческа практика „аненайки"[25]. Във византийската музика този тип мелизми нямат специално наименование, а участвуват в „безсловесен" мелизматичен репертоар с общо обозначение „кратима" (през късновизантийското време се утвърждават и мелизма-епизоди, разпяващи срички от вида „те-ри-ре. . .", което определя и названието им — „теретизми" или „териреми")[26].

Изведената тук композиционна схема на кондакарния полиелей се основава на наблюдения върху византийската практика на разпяване на

[21] Williams, E. Op. cit., 171-172.

[22] Floros, C. Op. cit.

[23] Conomos, D. The Treatise of Manuel Chrysaphes, the Lampadarios. Vol. 2, Wien, 1985. (Monumenta Musicae Byzantinae. Corpus Scriptorum de Re Musica).

[24] Тончева, Е. Хирономическото певческо упражнение на Йоан Кукузел. — В: Йоан Кукузел — живот, творчество, епоха. — Музикални хоризонти, 1981, № 18—19, 74—101.

[25] Успенский, Б. Древнерусское певческое искусство. Л., 1971.

[26] Conomos, D. Byzantine Trisagia and Cheroubika of the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Thessaloniki, 1974, chapt. 5.

псалмови текстове[27] (вж. по-нататък). След начален силабически (вероятно речитативен) дял, интониращ конкретния стихов текст (дял *Аа*), се изпълнява рефрен I по стих $1^{б}$ (*Аб*), следван (завършващ?) с алилуия-каденца (дял *В*) с включена или не начална „анена"-мелизма. Следва повече или по-малко пространно мелодическо развитие от „анена" — тип в рамките на алилуя-текст (дял *С*), след което започва традиционният за псалома рефрен II — вторият дял на псалмовите стихове. Рефренът се изпълнява също повече или по-малко пространно (със специфични текстови манипулации — повторение на срички, думи или текстови дялове, с участието на интонационни формули от вида „палин", „ойно", „ипе", и на гласови интонации) (дял A^{1}). Заключителен (дял B^{1}) е отново алилуя-текст, със или без „анена"-мелизми, който е финален за цялата композиция.

Пример 1
Благовещенски кондакар, л. 109, полиелей по стих 13 на псалом 135

Аа — раздѣльшоумоу чрмьноє море въ раздѣленнїе
Аб — ѩко благо
В — алєнанєлоуїа
С — алєлоуїа алєлоуїа алєлоуїна
$A^{1}=O$ — ѩко въ вєкы (палин) мїлость ѥєго
$B^{1}=E$ — алєнанєєннанєлоуїа

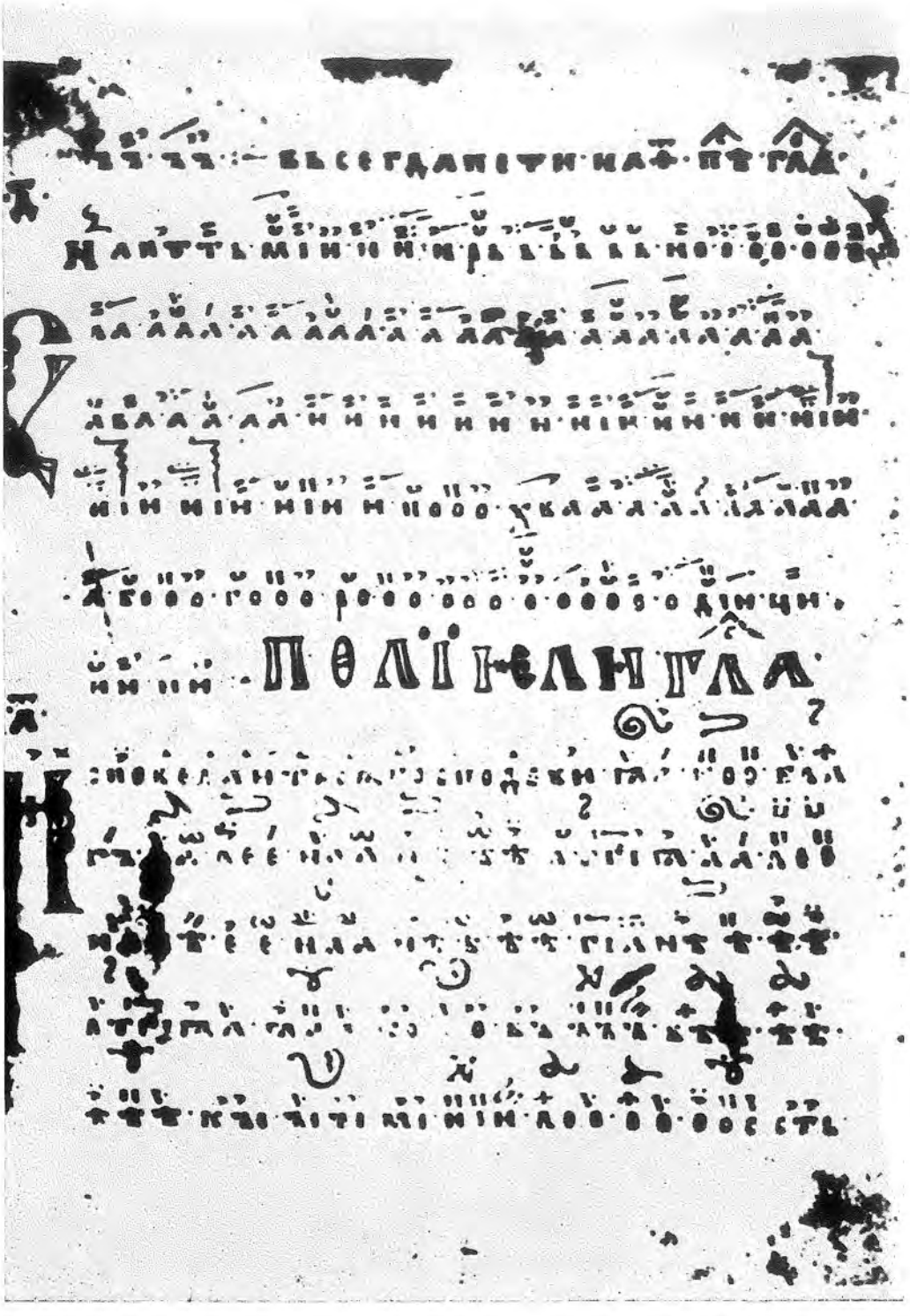
Описаното композиционно разгръщане има следната композиционна схема: *А(а+б)*, *В*, *С*, $A^{1}=D?$, $B^{1}=E?$; въведените допълнителни букви *D* и *E* означават възможността дялове A^{1} и B^{1} да не варират съответно дялове *А* и *В* (както е най-често във византийската практика), а да представят ново мелодическо развитие (вж. по-нататък). От композиционния анализ става ясно, че отличителна за цикъла е пространността на мелодическото развитие, включваща повече или по-малко мелизма-епизоди (аненайки).

* * *

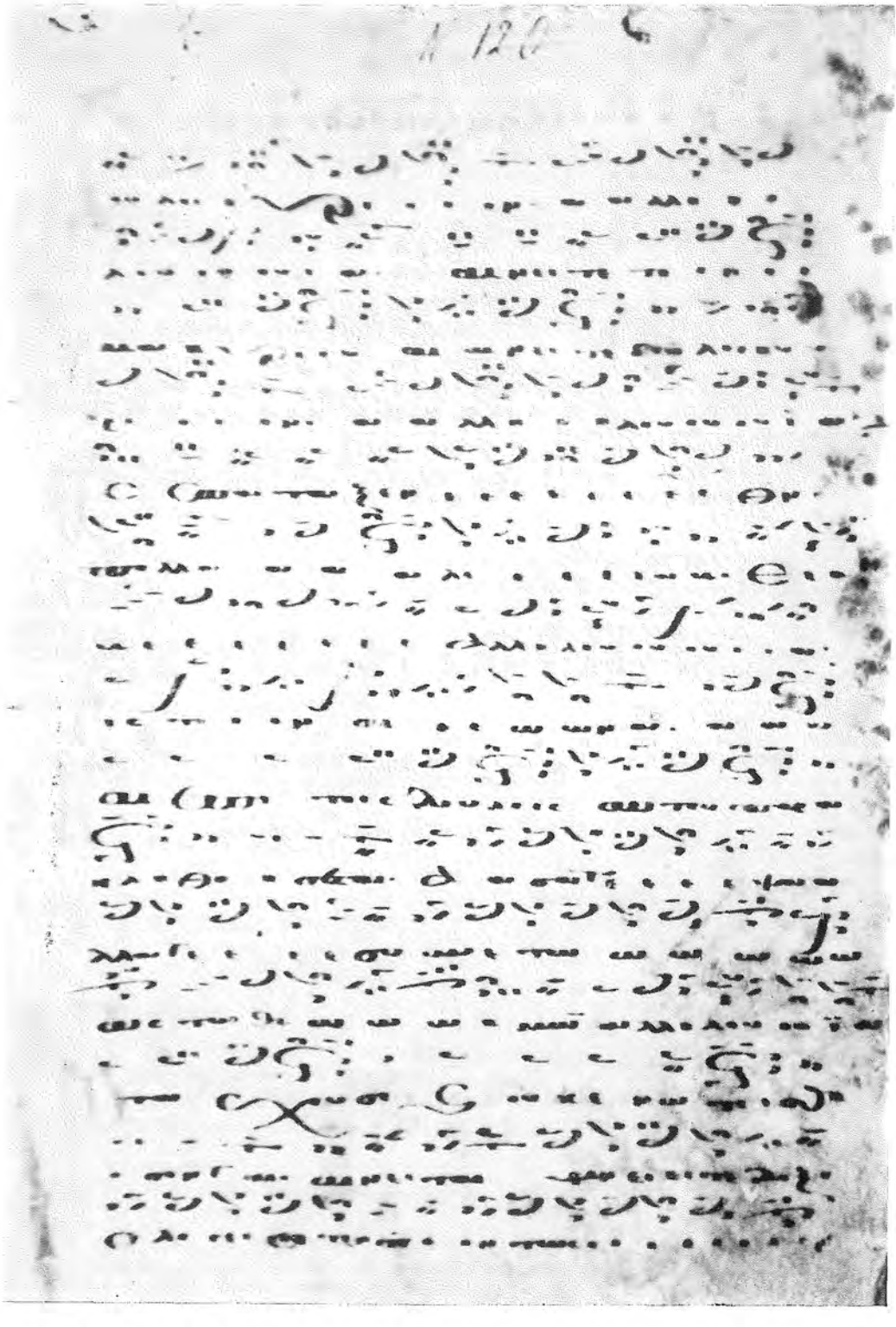
Най-ранният известен извор за полиелеен репертоар на гръцки език е ръкопис Месина № 161 от XIII в. (по-нататък—М), произхождащ обаче от южноиталианския ареал. Ръкописът се счита за най-добре запазен сборник с т. нар. „асма"-репертоар[28] — силно мелизматична песенност за солово изпълнение, засега документирана само в южноиталиански извори, за които обаче се счита, че следват византийски, и то Константинополски богослужебни традиции[29]. Както и в БК, и тук е нотиран полиелеен цикъл само по псалом 135[30], аранжиран също осмогласно (л. 35б—43б). Но за разлика от БК стиховото разпределение по гласове не е четири-, а тристихово, т. е. във всеки глас се изпълняват по 3 стиха (невмирани са стихове 1, 4, 7, 10, 13, 16, 19, 22; вероятно изключение от принципа е 4-и плагален глас, доколкото общият брой на псалмовите стихове е 26). Тристиховото гласово разпределение на асма-цикъла засега е уникално.

За съжаление до завършването на това изследване не съм имала достъп до полиелейните записи в ръкопис Месина № 161. Разполагам обаче с един

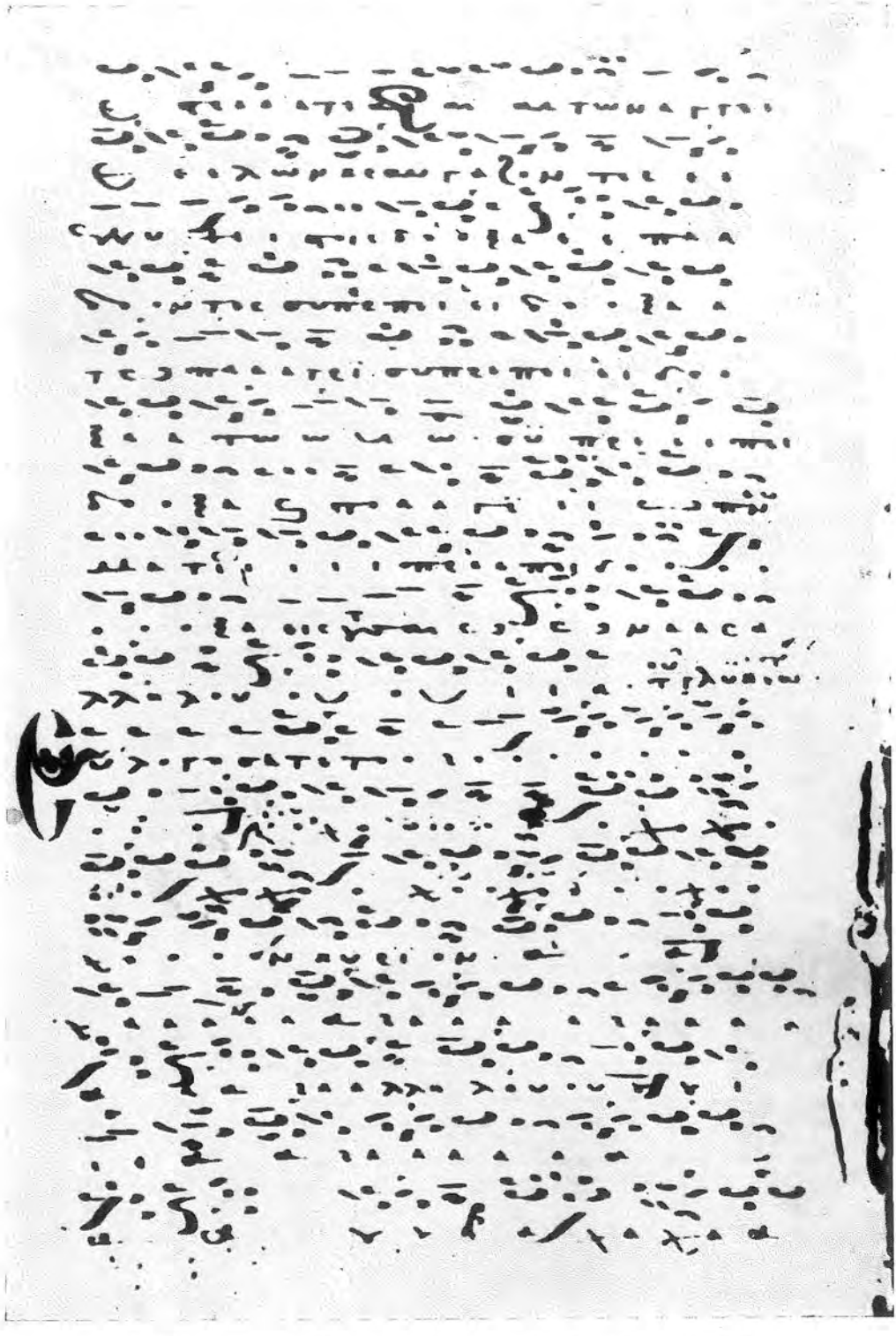
[27] Williams, E. Op. cit.
[28] Di Salvo, B. Gli asmata nella musica byzantina. — Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata (New Serie), 1959, No 13, 45—50; 127—145; 1960, No 14, 145—178.
[29] Moran, N. The Ordinary Chants of the Byzantine Mass. Vol. 1. Hamburg, 1975, p. 6 (Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft).
[30] По-подробно за полиелейния цикъл в ръкопис Месина № 161, както и негов опис има в: Тончева, Е. За ранната полиелейна. . ., 7—10, прил. III.



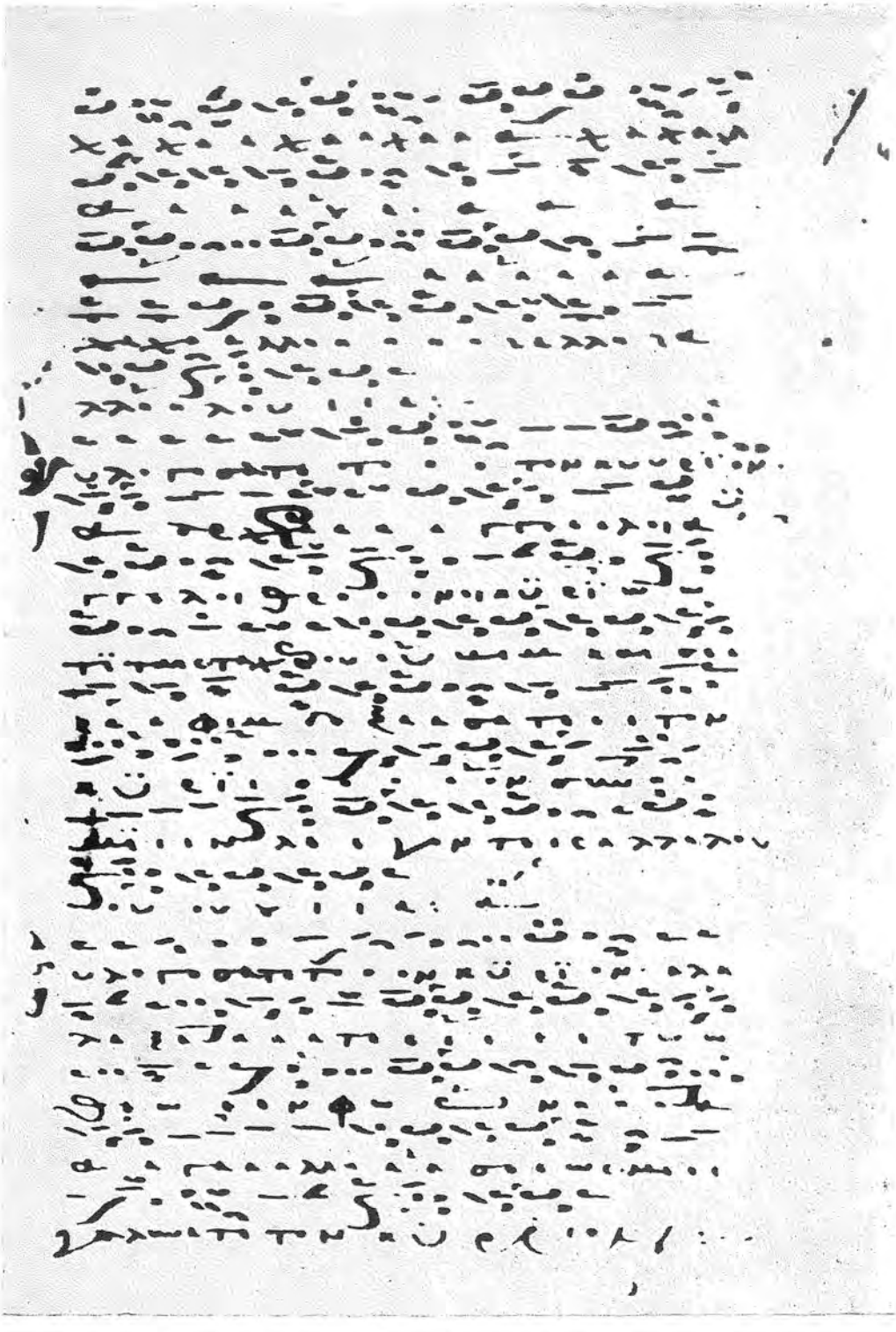
Факс. 1. Благовещенски кондакар, л. 107 — начало на полиелейния цикъл



Факс. 2. Бачковски фрагмент, л. 270 — начало на полиелейния цикъл, псалом 134
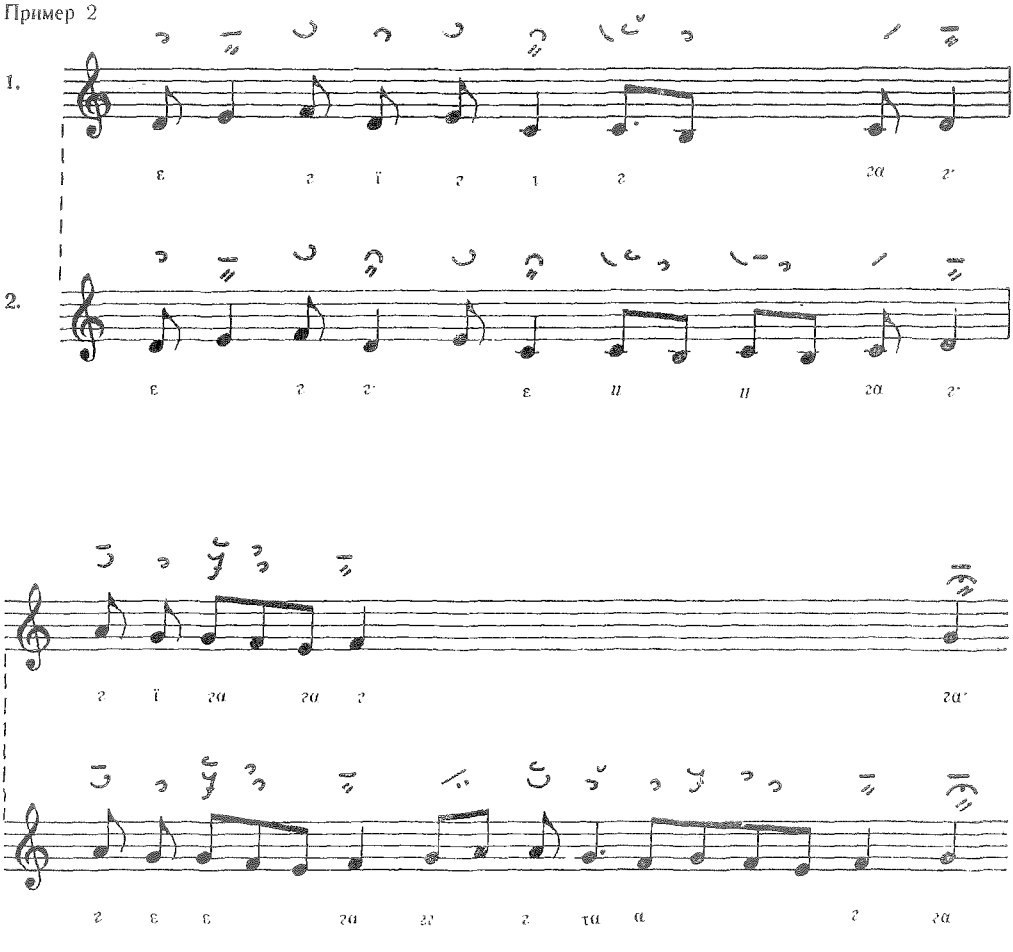


Факс. 3. Ръкопис Атина № 2458, л. 92 б — мелодия „вулгарикон", приписана на „най-сладкия"



Факс. 4. Ръкопис Атина № 2458, л. 93

невмиран дял от стих 16 във 2-ри плагален глас (л. 42 на извора) по публикация на Н. Моран[31]. Поводът за публикуването му е, че мелодията от полиелея повтаря буквално (с единични отклонения) мелодията на малкото славословие от литургията, невмирано в същия ръкопис (л. 69-ректо). Това почти буквално съвпадение според Н. Моран свидетелствува за „рутинния начин на композиране" в „асма"-практиката. Публикуваните паралелни невмени записи показват, че мелодическото съвпадение между славословието и полиелея обхваща орнаменталните дялове извън псалмовия и славословния текст. Следователно става дума за „безсловесни" орнаментални мелодии, съществували самостоятелно и подлежали на „мигриране" — т. е. на свързване с различни текстове (дори и с текстове, различни по жанрова принадлежност, какъвто е конкретният случай). От публикувания невмен запис се вижда, че мелодическата линия е съставена от по-малки мелодийни епизоди, разграничени в текста чрез точки. Сравняването на двете мелодии показва, че различията между тях се свеждат до допълнително въведени в полиелейната мелодия епизоди от цитирания порядък, което позволява да заключим, че е съществувала възможност за комбиниране на репертоар от мелизма-епизоди при съставянето на дадена мелодия.

Пример 2



[31] Moran, N. Op. cit., Vol. 1, 54-56; Vol. 2, 22-30.

Описаното в извора членение на мелодическата линия на съставящи я мелизма-епизоди (разграничени и чрез въведени в текста точки) представлява паралел на мелодическото развитие в кондакарния запис, който (както вече изтъкнах) също чрез точки в текста разграничава мелодическо членение на фигури-формули, изписани по специфичен начин с малките и големите невмени знаци. Следователно и в двата извора мелодическото разгръщане се постига чрез т. нар. центон-композиционна процедура[32], т. е. мелодията се изгражда въз основа на подбор и комбиниране (съчетаване) на мелизма-епизоди (фигури-формули) и техни последования, съставящи традиционен репертоар, който при това функционира наджанрово — т. е. съставните му традиционни мелизма-епизоди са могли да участвуват в изграждането на различни по жанр песнопения.

* * *

Особено значим за разработката е третият ранен извор на полиелейна песенност — новооткритият Бачковски фрагмент с мелизматично пеене (репертоар на асматикон) от XIII в.[33] Фрагментът е фолииран (макар и извън основното книжно тяло) в края на Стихирар № 818 от Църковния историко-археологически музей в София; стихиларът произхожда от музикалната сбирка на Бачковския манастир и е датиран от 1281 г. Фрагментът е изключително ценен доколкото се оказва най-ранният стигнал до нас паметник на асматикон-практиката, произхождащ от Балканския ареал (по-нататък — БФ).

Изворът представя уникален по характеристика (в сравнение с изследваните дотук полиелейни записи) цикъл по псалом 135 (л. 268б)[34]. Подобно на БК, и тук цикълът има четиристихова аранжировка, която обаче е различно осмислена. Основната разлика е в гласовото разпределение — цикълът не е осмогласен. Главно в него са застъпени вторите гласове — 2-ри автентичен, 2-ри плагален, 2-ри междинен („ненано"); с единични мелодии участвува и междинният 3-н глас („нана"). Поради липса на листове (между л. 268 и 269 на извора) цикълът остава незавършен (прекъсва по средата на мелодията за стих 23). При липсата на осмогласие четиристиховостта тук се изразява в това, че с една и съща мелодия се разпяват по 4 стиха от псалома. Обаче в края на цикъла, както и в БК, четиристиховостта отстъпва на двустиховост. Така че БФ нотира мелодиите съответно за стихове 1, 5, 9, 13, 17 и за 21 и 23 (и за 25?), които са служили за разпяване и на останалите стихове от четиристишията и двустишията, т. е. за всяка от четири- и двустиховите групи е поднесена само по една мелодия. Паметникът обаче въвежда невмиране и на четен брой стихове — стихове 8, 12 и 16, включвайки по този начин (както и БК) и втора мелодия в съответните четиристишия. Но тук вторите мелодии се появяват в техния край, играейки ролята на „допълнителни" (алтернативни) в изпълнението на полиелея (вж. по-нататък).

БФ представя различие и при композиционното мелодическо разгръщане. Тук основен е друг композиционен принцип, противодействуващ на

[32] W e l l e s z, E. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961, p. 325.

[33] T o n t s h e v a, E. Middle Byzantine Fragment with Melismatic Chant in the Bachkovo Monastery Musical Manuscript Collection. — Musica Antiqua, Acta Scientifica (Bydgoszcz), 1985, 109-134. Датировката е въведена чрез специална приписка на л. 267 от ръкописа вж.: T o n t c h e v a, E. Middle Byzantine Fragment. . .

[34] Повече подробности за полиелейния цикъл в Бачковския фрагмент, както и негов опис има в: T о н ч е в а, Е. За ранната полиелейна. . ., 10—21, прил. IV.

центон-процедурата—принципът на т. нар. „куплетност". Според него цялостната композиция се изгражда чрез периодичното повторение на дадена начална „експозиционна" мелодическа фраза -модел. Както в БК и тук основният стихов текст се разпява речитативно-силабически (дял *Аа*), а върху третата/петата му сричка (броено отзад напред) се появява мелизма-епизод (*Аб*) (негов паралел в БК е спизодът, озвучен със стих 1б). Каденцира се с алилуия-рефрен, със или без „анена"-мелизми (дял В). Следва кратко орнаментално развитие (дял *С*). Първият дял на рефренния текст (ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα) главно следва опорните тонове на началния речитатив, но с повишена разпевност (мелизматичност — дял A^1, a^1). Вторият дял на рефренния текст (τὸ ἔλεος αὐτοῦ) и заключителната „алилуия" повтарят обаче буквално (или с малки орнаментално-лексикални изменения) дялове *Аб* и *В* — т. е. заключителната за началната рецитация мелизма и алилуия-рефрена. Композиционната схема изглежда така: $A(a+б)$, *В*, *С*, A^1 $(a^1+б)$, В. Описаната композиционна схема представя познатия ни от византийската псалмодическа практика двуделно-куплетен композиционен тип, в който обаче участвува и дял С, противодействуващ на куплетността чрез въвеждане на интонации извън модела; но тук дял С е предимно кратък. По тази композиционна схема се разпява текстът на стихове 1, 5 и 16. Същата схема се открива и в мелодиите по стихове 9 и 17, но в тях се проявява тенденция към нарастване на „извънкуплетните" интонации, главно чрез мелизматично разширяване на рефренното интониране (дял A^1 a^1), с проявление и на познатото ни от БК текстово манипулиране. По-нататъшно разколебаване на куплетния принцип представя мелодията по стих 13, която въвежда нови мелизма-епизоди и в „експозиционния" дял — в мелизмата в края на стиховата рецитация и в началото на алилуия-рефрена. Най-силно е отклонението от куплетността в мелодията по стих 21, при което повторението се ограничава само до заключителните каденцови интонации в В (композиционна схема:
$A(a+б)$, *В* $(c+d)$, *С*, $A^1=D$, B^1 $(e+d)$.

Става ясно, че БФ ни представя различна от описаната дотук полиелейна практика с ограничена гласова характеристика, по-скромна мелодика и опростена композиционна схема; в нея обаче намират израз тенденции на развитие както към мелодическо обогатяване, така и към композиционно усложняване, при което куплетността се руши по посока на активизирана центон-композиционна манипулация.

За разлика от БК и М, начален в БФ е полиелеен цикъл по псалом 134 (факс. 2), който е и най-ранният известен досега невмен запис на полиелей по този псалом; оглавен е и от въвеждаща спрямо целия цикъл рубрика (л. 268б). Отличително за цикъла е невмирането на малък брой стихове, чийто порядък на пръв поглед като че ли не подсказва някаква система на стихов подбор. Сравняването му с по-късните извори (вж. по-нататък) обаче показва, че изворът представя отново селекция от четиристихов порядък, но разпяваща не цели стихове, а полустишия[35]. Бачковският полиелей по псалом 134 е все още твърде беден мелодически. За началния псалмов дял се оказват невмирани само 2 мелодии (за стихове 1 и 10а). От стих 14б нататък се въвеждат 4 мелодически версии (за стихове 14б, 17а, 18а и 19а), които представят нещо интересно — рефренните мелодии не интонират само

[35] Особено грижливо е спазена тази характерна за полиелейния цикъл по пс. 134 „четиристиховост", включваща псалмови полустишия в Атински ръкопис № 928 от XV в., или т. нар. антология на Исай Сърбин (Исаева антология). Ръкописът съдържа разпят на славянски език цикъл по пс. 134 (лл. 36а —54б), приписан на Исай. Вж. С т е ф а н о в и ћ, Д. Цит. съч., кн. 1, 113—152.

обичайния текст „алилуия", а „нови" рефренни текстове. И докато първите 2 от тях (рефрени 1 и 2, вж. приложението[36]) запазват накрая еднократното произнасяне на алилуия-възгласа, вторите 2 (рефрени 3 и 4) изместват алилуйния текст изцяло. За разлика от описаните полиелейни цикли, полиелеят по псалом 134 в БФ е гласово единен — изцяло е разпят в 1-ви автентичен глас.

Композиционната схема на мелодиите по псалом 134 е принципно сходна на описаната в полиелея по псалом 135; разликите произтичат от обстоятелството, че тук липсва постоянно присъствуващ текстов рефрен, чието интониране да въвежда двуделност (както е при псалом 135). Композиционното развитие по псалом 134 обхваща всъщност само „експозиционната" фаза (фразата-модел) от двуделно-куплетното разгръщане: *Аа* — речитативно интониране на стиховия текст, *Аб* — заключителна за рецитацията мелизма върху трета/пета сричка, броена отзад напред, *В* — алилуя-рефрен със или без начални „анена"-епизоди — композиционна схема $A(a+б)$, В. Появата на „новите" рефренни текстове не променя композиционната схема, тъй като те се оказват въведени на мястото на „анена"-епизодите в алилуя-рефрена, т. е. отнася се за практика на текстово „тропиране", позната както във византийската, така и в западноевропейската средновековна музикална традиция. Рефрени 1 и 2 са разпети с една и съща мелодия (отново „рутинен" начин на композиране, т. е. изяви на мелодическо мигриране). Рефрен 3 въвежда нова мелодия. Сравнително необичайно е интониран последният за цикъла текстов ред — стих 19, който е с рефренна функция спрямо стихове 19 и 20. Познатите дялове Аа и Аб предшествуват рефрен 4, в който се разграничава трифазовост: след начален дял се появява интонационната формула „леге", следвана от варирано повторение на същия дял; третата фаза предлага нови интонации в каденцирането върху думата εὐλογεῖτε (това е и единственото в цикъла участие на „леге"-интонация). Композиционната схема е: $A(a+б)$, $B(c+c^1+d)$.

* * *

В сравнение с изследваните дотук извори полиелейният репертоар в най-ранната стигнала до нас късновизантийска антология-аколутие, Атинският ръкопис № 2458 от 1336 г. (по-нататък – А), е значително по-богат. Освен двата „стазиса" или псалми 134 и 135 (терминът „стазис", който принадлежи към манастирския тип псалтирно разпределение[37], е цитиран в самия ръкопис), тук е въведен и третият полиелеен псалом — 136[38]. Отличителна за извора е преди всичко многоразпевността — т. е. въвеждането на повече от една мелодическа версия за даден текст. Многоразпевността се появява на равнището на самите цикли — изворът представя по 3 цикъла за всеки един от полиелейните псалми. Освен това в края на полиелейния репертоар се явява и колекция калофонни версии на полиелейните стихове. Но многоразпевността засяга и мелодическия състав вътре в отделните цикли, при което се невмират и редица авторски творби (вж. приложението).

---

[36] В описа на Атинския ръкопис № 2458, съдържащ се в цитираното Приложение, са въведени и Бачковските полиелейни мелодии и „новите" рефрени, доколкото Бачковският репертоар се повтаря почти изцяло в Атинския ръкопис.
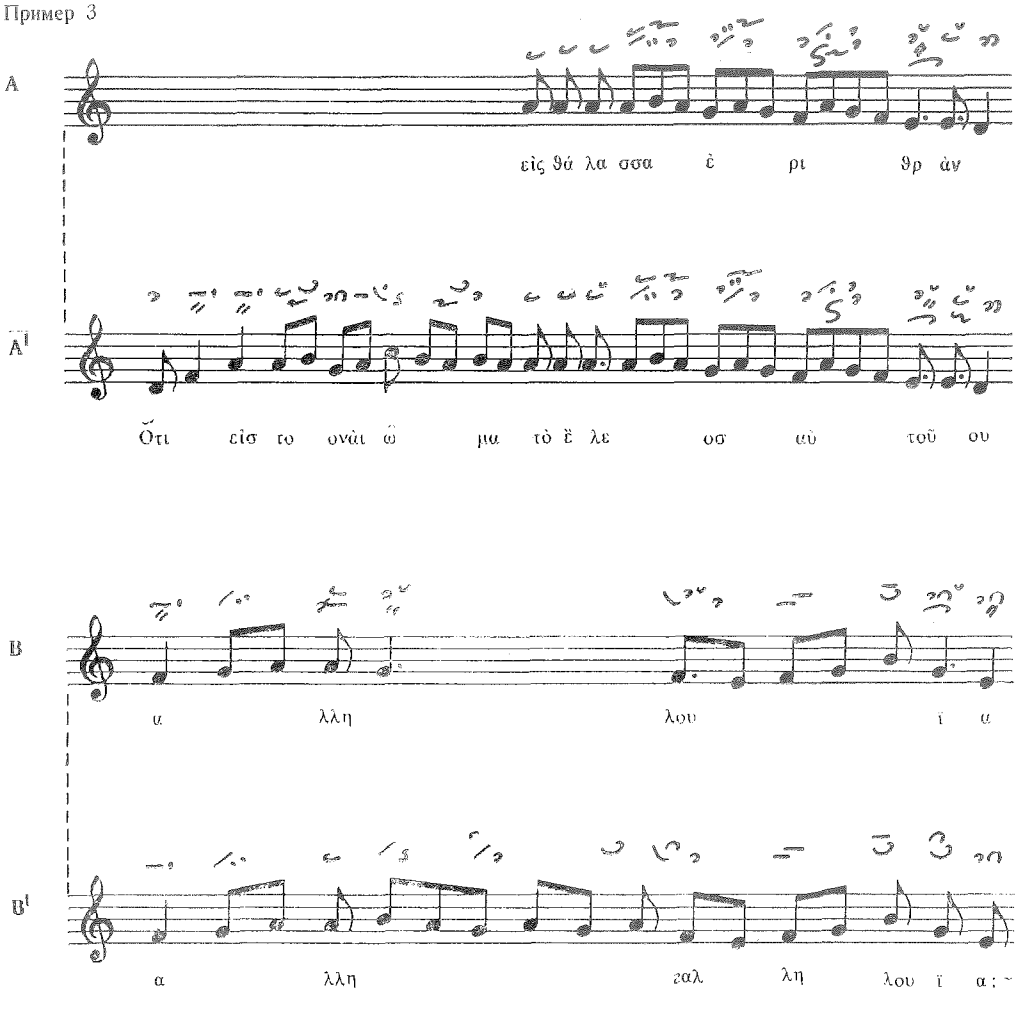
[37] Touliatos-Banker, D. The "Chanted" Vespers Service. — In: Kleronomia, 1976, No 8, 107-126; Strunk, O. The Byzantine Office at Hagia Sophia. — In: Strunk, O. — Essays on Music in the Byzantine World. New York, 1977, p. 112.

[38] Този полиелеен псалом участвува в богослужението през периода на Великия пост.

Забележително е, че ръкопис А невмира паралелен по облик на БК полиелей по псалом 135 — осмогласен и четиристихов[39]. Обаче за разлика от БК тук четиристиховостта се запазва до края на цикъла. Освен това за всяко четиристишие е невмирана само по една мелодия (с изключение на 2-ри автентичен глас, застъпен единствено с две мелодии, при което втората не интонира четен брой стихове, както в БФ, а нечетен, както в БК); тук обаче липсват „съкратените" записи на четните стихове, познати ни от кондакарния полилелей. Както и в по-ранните извори и в А цикълът е изцяло анонимен. Две от мелодиите му обаче са невмирани повторно в ръкописа, участвувайки в цикъл, наречен „латринов" (вж. по-нататък).

Основна в цикъла е двуделно-куплетната композиционна схема, позната ни от БФ: $A(a+б)$, $B,^{1}C$, A^{1} $(a^{1}+б)$, В. Тази схема се следва в мелодиите по стихове 1, 5, 21 и 25. Но цикълът невмира и мелодия, която следва изцяло куплетния принцип — със схема: *A, B, A*^{1} *B* (версията за стих 7).

Пример 3



[39] T o n t s c h e v a, E. „Boulgarikon"-Melodien in der Akolouthie des Psalm 135. — In: Musica Antiqua, Acta Scientifica. Bydgoszcz, 1982, 93—114.

Същевременно участвуват и мелодии, в които двуделната куплетност се нарушава, и то в посоката, очертана в БФ — чрез натрупване на извънкуплетни интонации в рефренния текст (дял A^1), както и във финалния за цялостната композиция алилуия-рефрен (композиционна схема *A, B, C,* $A^1 = D, B^1$). Видно е, че при това изменение композиционната схема се сближава с композиционното развитие от кондакарния цикъл.

Ръкопис А невмира и цикъл по псалом 135, паралелен на Бачковския полиелей; тук той обаче е наречен „латринов" (приема се, че се отнася до местна манастирска певческа практика в областта Латрос, Мала Азия[40]). Както и в БФ цикълът следва четиристихов порядък и застъпва същите гласове — вторите, както и 3-и междинен; в края тук се прибавя и 4-и плагален глас (описаният паралелизъм подсказва възможността и БФ да завършва цикъла си с появата на същия финален глас — 4-и плагален). И тук за първите 3 четиристишия (1—12 стих) изворът невмира само по една мелодия. Обаче от стих 13 нататък цикълът е обогатен с нови мелодически версии, с които са невмирани всички останали нечетни стихове и дори един от четните — стих 24. По този начин за разлика от БФ в четиристишията и двустишията се въвеждат повече от една, а дори и повече от две мелодии.

Латриновият цикъл в А е предимно анонимен (участвуват обозначенията „алагма" (ἄλλαγμα) и „алон" (ἄλλον) — т. е. „друго", „промяна"; чрез тези обозначения в извора се разграничава „старият" традиционен репертоар. Обаче за разлика от БФ тук се появяват и имената на трима автори: на „майстор" Йоан Кукузел (в 3 мелодии), Георги Панарет и кир Андрей (по една мелодия)[41]. Авторските имена са свързани със застъпената в цикъла многоразпевност — т. е. с допълнителните спрямо основните мелодически версии (най-много допълнителни версии има за стих 15 — 5 на брой; от приложението се вижда, че две от тях са анонимни, две са приписани на Кукузел и една — на Панарет). Следователно авторските инициативи, характерни за късновизантийското време, намират изява в духа на очертаната още от БФ тенденция към мелодическо обогатяване, и то в специфично „слаби" спрямо традицията места на цикъла — допълнителните за стиховите групи мелодии.

Всички основни мелодии от БФ се откриват в латриновия цикъл на А(повторени буквално или варирано). Различията между циклите в двата извора се появяват именно в „слабите"спрямо традицията места - допълнителните мелодии в БФ (разпяващи четните стихове) липсват в А(изключение е мелодията за стих 16, която в А мигрира[42] — разпява стих 15; мигрира и втора мелодия — версията за стих 23 в БФ разпява стих 19 в А).

В цикъла отново преобладава композиционната схема от двуделно-куплетен вид: $A(a+б)$, *B, C,* A^1 $(a^1+б)$, *B*, която търпи отклонение в познатата ни насока към отдалечаване от куплетността чрез интонационно обогатяване на рефренното мелодическо развитие, както и на финалната за композицията алилуия (схема тип *A, B, C,* $A^1=D$, B^1). В цикъла обаче се появява за разлика от БФ и двуделно-куплетната схема от вида ABA^1B[43]

---

[40] Velimirović, M. Byzantine Composers in Ms. Athens 2406. — In: Essays Presented to Egon Wellesz. Oxford, 1966, 7-18.

[41] За композиторите, чиито имена се изписват в късновизантийските антологии-аколутии, вж. Velimirović, M. Op. cit.; Williams, E. Op. cit.; Conomos, D. Op. cit.

[42] Практиката на мелодическо мигриране е описана подробно от Е. Уйлямс (Williams, E. Op. cit., 168—169).

[43] По-подробно за двуделната куплетност вж.: Тончева, Е. Новооткрит паметник. . .; Tontscheva, E. Der Strophe-Kompositions-Typ in der byzantinischen und slavischen mittelalterlichen Musik — Einige Beobachtungen. Internationalen Sym-

(тази схема се оказва основна в мелодиите на Йоан Кукузел, характеристиката на неговото творчество обаче остава извън рамките на това изследване). Макар и единично представени, в цикъла се появяват и мелодии както с изцяло центонизирана композиционна схема (от вида *АВСД*) (версията за стих 19а[1]), така и със схема от верижно-куплетен тип (*А, В, А*[1], *В*[1], *С, D* — допълнителната версия за стих 19).

Третият цикъл по псалом 135, наречен „калугерски", е представен в извора само с 4 мелодии, 2 от които повтарят версии от латриновия цикъл (вж. приложението); основна в него е двуделно-куплетната схема от типа *АВА*[1]*В*.

Първият и оглавяващ цялостния полиелеен репертоар цикъл в А е по псалом 134 (подобно на БФ). Тук той е назован чрез специална рубрика „константинополски" и „вселенски". Значително по-богат мелодически, цикълът вече „попълва" очертаната в БФ стихова селекция от четиристихов порядък с мелодически версии, разпяващи почти всеки стих от отделните групи. В Константинополския цикъл липсва многоразпевността, но вече значително място заема авторската инициатива. Така наред с мелодии, означени като „стари" или „промяна", се появяват и версии, приписани на различни автори: Йоан Кукузел (7 мелодии), Христофор Мистакон (6 мелодии), Ксенос Коронис (4 мелодии), Григорий и Георги Панарет (по 2 мелодии), Докиян (1 мелодия). При това авторските мелодии се явяват не само като допълнителни в четиристишията, но заемат и челна позиция (главно мелодии от Кукузел). Подобно на БФ, в Константинополския цикъл са включени познатите ни 4 тропирани рефрена, свързани с мелодии, наречени „стари". Изключение прави само рефрен 3, интониран самостоятелно (без връзка с конкретен стихов текст) и приписан на Ксенос Коронис. Сравнителното изследване на двата извора — БФ и А — установи, че мелодиите по псалом 134 от БФ принадлежат на Константинополския цикъл в А, и то към „стария" му репертоар (ръкопис А включва обаче варианти на мелодиите от БФ, орнаментално-лексикално обогатени).

Вторият цикъл по псалом 134 в А е наречен Солунски[44]. Той включва също повишен брой мелодически версии, но тук мелодическото обогатяване се извършва въз основа на многоразпевността; четиристишията остават представени само с по две основни мелодии, сближавайки по този начин Солунския цикъл с мелодическото аранжиране в кондакарния полиелей. Солунският цикъл обаче представя и редица особености. В него се откриват необичайни стихови съчетания — свързване на двойки полустишия в общопеснопение (например стихове 12б и 13а, 16а и 16а/б). Особено забележителна и характерна за Солунския цикъл е появата на богат репертоар от тропирани (нови) рефренни текстове, натрупани в края на цикъла — към рефренния текст от стихове 19/20 — εὐλογήσατε τόν κύριον. Така в Солунската поредица се явяват 13 нови текстови рефрена[45], но тяхното специално изследване излиза извън задачите на студията. Ще отбележа тук само, че се отнася до парафрази на текстове от Богородичния акатист, Великото славословие,

---

posium anläßlich der 100 Wiederkehr des Geburtstages von Egon Welesz. Wien, 28—31 Oktober 1985 (unter Druck).

[44] Проблемът за „Солунски" певчески репертоар, включен в късновизантийските ръкописи, е изследван специално от Кр. Хапшик (H a n n i c k, Chr. Thessalonique dans l'histoire de la musique ecclésiastique byzantine. — In: Thessalonike metaxy anatoles kai dyseos. Thessalonike, 1982, 112—120).

[45] Проблематиката на рефренното текстово тропиране е подробно изследвана по материали от псалмодирането във Великата вечерня (W i l l i a m s, E. Op. cit.).

избраните псалми на Никифор Влемид, от утвърдени в по-късната полиелейна практика величални припеви за различни празници[46] (вж. приложението).

Солунският цикъл е предимно анонимен. Обаче са застъпени и творби на отделни автори — Корнилий монах, поп Мануил Плагит, Никон, Христофор Мистакон, на Йоан Кукузел са приписани рефрени 13, 14, 15 и 16; мелодията на рефрен 17 се идентифицира с мелодията на Коронис за рефрен 3 от Константинополския цикъл (вж. приложението).

В Солунския цикъл по псалом 134 на л. 92б се намира и новооткритият препис на „българския" полиелеен образец[47]. Мелодията се явява между версиите на стих 19а[1] и разпява същия текст. Но за разлика от тях, тя не е свързана с нов рефрен, а интонира само рефрена алилуя. Записът е свързан с обозначението „ту Гликеотату", т. е. „от най-сладкия"[48] (Йоан Гликис?). Обозначение, насочващо към България, тук обаче липсва (факс. 3).

В Константинополския цикъл по псалом 134 композиционната схема от типа $A(a+б)$, В, позната ни от БФ, остава основна. Обаче цикълът представя и мелодии, в които се изявява двуделна куплетност. В мелодията за стих 4а, след началното речитативно интониране на стиховия текст (Aa), мелизма върху 3/5 сричка в края на текста ($Aб$) и кратка алилуя-каденца — В, започва мелизматично развитие, което след дял A^1c повтаря дялове Аб и В (композиционна схема: $A(a+б)$, B, $B^1=A^1$ $(c+б)$, B). Еднократно, и то в мелодия от Кукузел за стих 4б, се появява и композиционната схема (A $(a+б)$, $B=A(a^1+б^1)$. В тази схема мелизмата върху 3/5 сричка в края на текста търпи разширено орнаментално развитие, след което алилуя-рефренът повтаря варирано така експонирания „модел". Константинополският цикъл обаче многократно нарушава основната композиционна схема по посока на центонизирането ѝ, главно в авторските мелодии. Крайният резултат от действието на тази тенденция е композиционна схема от типа $ABCD$, при което В е заключителен за стиховия текст алилуя-епизод, следван от мелодически разширено „анена"-развитие (дял C), завършващо с нова алилуя-каденца (дял D).

Описаните основни схеми и тенденции на тяхното изменение очертават „слабите", „отворени" спрямо интонационни иновации места — мелизмата в края на стиховия текст, началото на рефрена. Особено пространни интонационни напластявания търпи зоната на рефрена, в която чрез интонации „палин" се въвеждат повторения на „анена"-епизоди, буквално или варирано. В тази зона се явяват и единичните за цикъла терирреми.

Солунският цикъл е различен в композиционно отношение. Макар и да участвува, основната композиционна схема от типа A $(a+б)$, В е разширена тук до пространен центонизиран тип композиция.
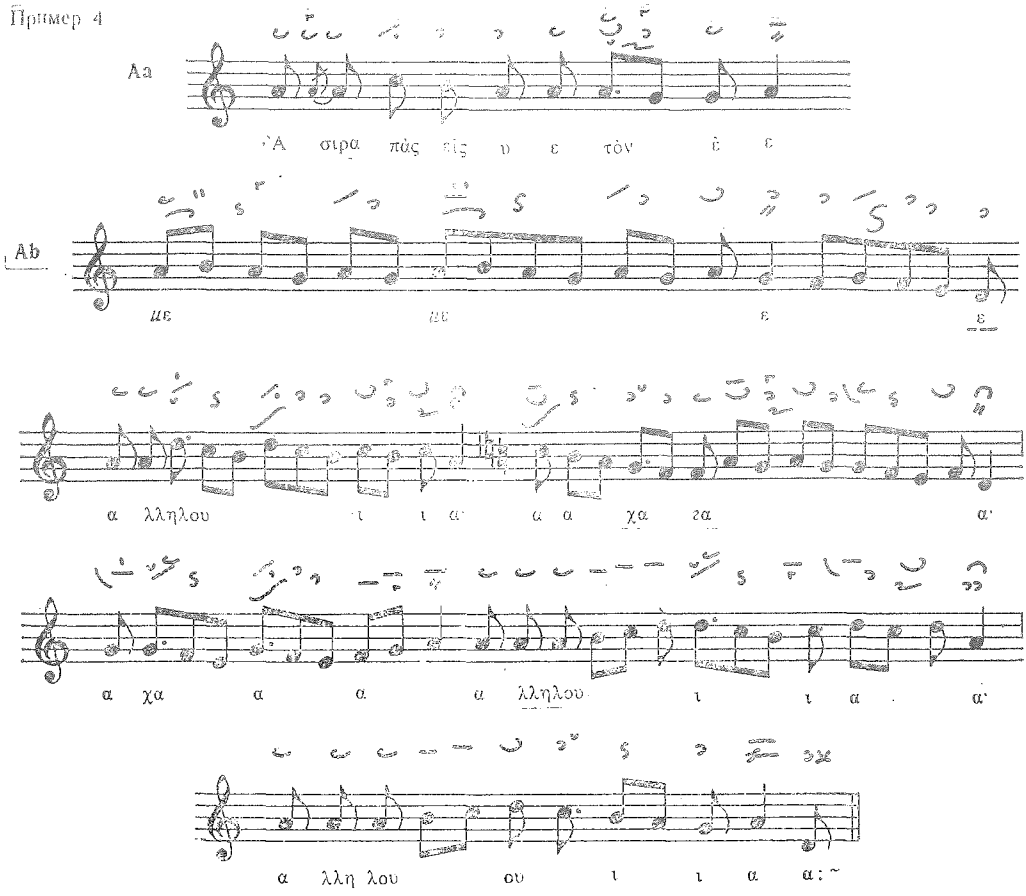
---

[46] Сравнителното изследване на рефренните текстове с цел идентифицирането им бе извършено от колегата Асен Атанасов, за което му благодаря искрено.

[47] За известните досега преписи на „български" песнопения в късновизантийските антологии вж.: Станчев, К. и Е. Тончева. Българските песнопения във византийските аколутии. — Музикознание, 1978, № 2, 39—70; Stantschev, K. Beschreibung der byzantinischen musikalischen Handschriften aus der Athos. — Palaeobulgarica, 2, 1978, No 2, 79—86.

[48] Според Кр. Станчев така изказаната атрибуция се отнася до Йоан Гликис, считан за учител на Йоан Кукузел. (Stantschev, K. Op. cit.). Доколкото обаче през XIV в. основен е терминът *калофония* (*сладкогласие*), а именно на Кукузел се приписва утвърждаването на *мелодическото сладкогласие* в стилистиката на епохата, въпросът заслужава допълнително проучване (още повече след като самите извори се колебаят в авторското приписване на песнопението между Йоан Гликис и Йоан Кукузел).

Пример 4



Множество мелодии в цикъла включват (главно в *Аб* и във В) продължителни верижни последования от самостоятелни кратки „анена"-звена и терируеми, опрени на разнообразно текстово манипулиране (особено при включването на текстове от различни стихове): повторение на срички, думи, части от текста, въвеждане на интонации „палин" и „леге", на междинни гласови сигнатури и знаци за гласова модулация (фтори); често е използването на срички със спомагателни съгласни, и по-специално със съгласната „х", съчетания, считани за характерни за „асматикон"-практиката[49]. Особено пространна е мелодията на Корнилий монах. Нейното композиционно разгръщане е изцяло центонизирано, на повторения се подлагат само епизоди, свързани с интонацията „палин"[50]. (Подробното композиционно-структурно анализиране на Солунския полиелеен цикъл надхвърля поставената тук задача и предстои да бъде публикуван отделно.)
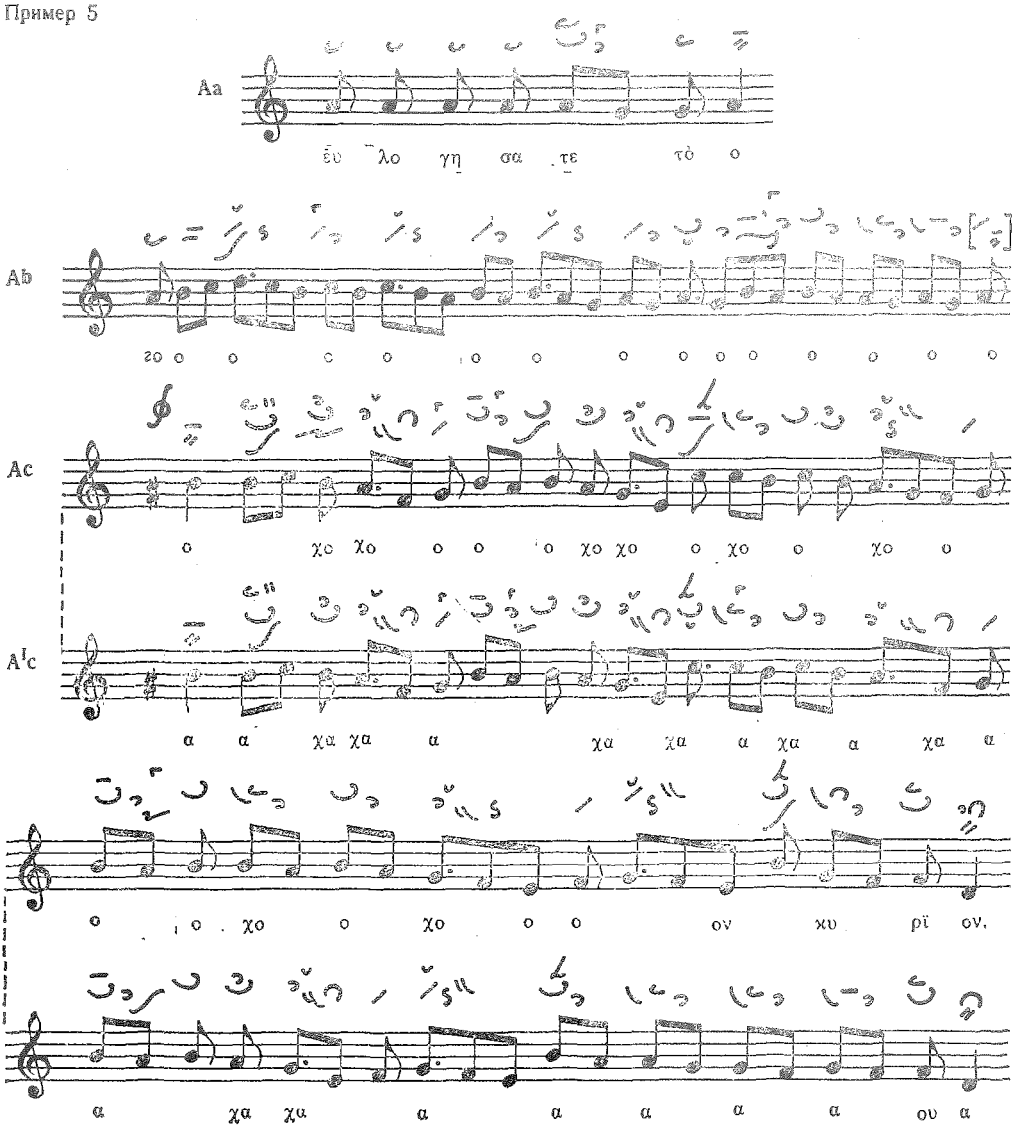
Третият цикъл по псалом 134 в извора е обозначен като „кратък", „свързан"?(„синаптикон"). Той е представен само с двете си начални разпявания (за стихове 1 и 4а) и в композиционно отношение следва двуделната куплетност от типа *ABA¹B*.

[49] F l o r o s, C. Die Entzifferung. . . ., p. 18.
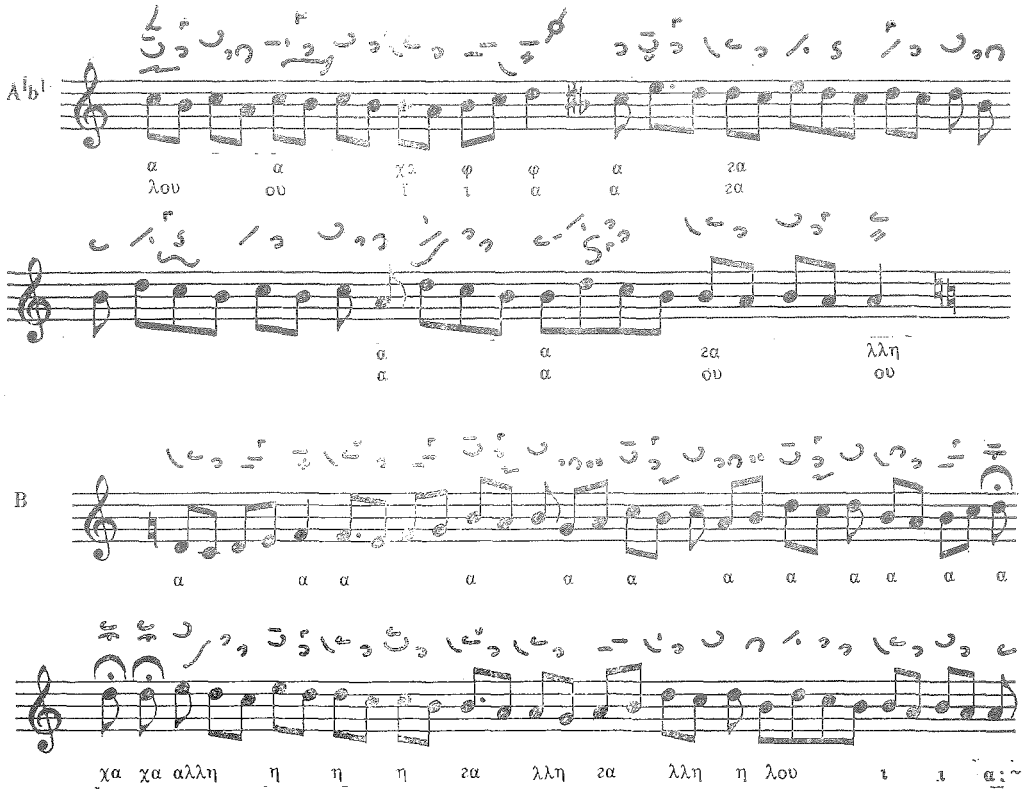
[50] По подобен начин е изградена запазената в късновизантийските ръкописи асматикон-херувимска песен. Вж.: C o n o m o s, D. Op. cit., p. 123; M o r a n, N. Op. cit., p. 106.

В описания полиелеен контекст мелодията „вулгарикон“ заема уникална позиция както по отношение на гласовата си характеристика, така и по композиционна схема[51].

Пример 5



[51] Анализ на мелодията (по преписи от XV в.) предприема и В е л и м и р о в и ч, М. Българските песнопения. . . , ползувайки обаче различни принципи. Анализ на същата мелодия и по съставящи мелодическото развитие традиционни фигури-формули се предприема в студията ми, изнесена като доклад на симпозиум по проблемите на византийската музика в Охрид през 1975 г. (T o n t s h e v a, E. Les chant bulgares dans les manuscrits musicaux neobyzantines. — Makedonskij folklor (Skopie), 1976, No 17, 93—106.



Речитативното начало е традиционно, завършващо и с утвърдена в цикъла каденца. Мелизмата върху 3/5 сричка в А (*Аб*) е значително мелодически разширена и има двуфазово развитие, разграничено отчетливо чрез поставяне на знак за модулация (гласова промяна) фтора в началото на втората фаза — фтора за 2-ри автентичен глас. И докато първата фаза на мелизмата (мелизма I) интонира в основната за 1-ви автентичен глас звукова област (тетрахорда *ре*^{2}-*ла*^{1}), втората фаза (мелизма II) „слиза" в пентахорда *си*^{1}-*ми*^{1}, навлизайки по този начин в звуковата област на вторите гласове. Това е *единствената мелодия* и в двата цялостно изписани цикъла — Константинополски и Солунски, която модулира във 2-ри автентичен глас и чието модулиране е обозначено със специално изписан знак — фтора. Втората фаза на мелизмата се развива изцяло в посочената звукова област; само заключителната ѝ част извежда към опорния за 1-вите гласове подтоничен тон *ре*^{1}. Характерно за така разграничената мелизма II е използуването на асматикон-срички със спомагателната съгласна „х". Дял В започва върху „аханане" срички с връщане отново в звуковата област на 1-ви автентичен глас (тетрахорда *ре*^{2}-*ла*^{1}), при което се повтаря последователно два пъти експонираната в дял *А* I-ва мелизматична фаза, или мелизма I, която тук обаче е усвоила трайни лексикални изменения от вариантен тип. Този път нейното интониране е обвързано с втори знак за гласова промяна, и то отново в посоката на 2-рите гласове — за 2-ри междинен глас „ненано". Повторението на варираната мелизма I в дял В е буквално (подобно на онова, свързано с интонацията „палин"). Следва отново мелизма II от А, също буквално повторена. Песнопението завършва със заключителен алилуя-

епизод, връщащ към звуковата област на основния глас — *ре*^{2}-*ла*^{1}. И така, оказва се, че мелодията, запазвайки традиционните рамки, въвежда необичайно за цикъла гласово отклонение по посока на 2-рите гласове. Отклонението до глас „ненано" (в звуковата област на тетрахорда *ре*^{2}-*ла*^{1}) се среща и в друга мелодия от Солунския цикъл — мелодията за стих 7б, но подобно двойно гласово отклонение, въведено и чрез фтора за 2-ри автентичен глас, липсва в цялата полиелейна практика, представена от изследваните дотук извори (фтора за същия глас се открива само двукратно в калофонните версии на полиелейния репертоар — л. 103 и 106).

Необичайно в куплетността си е и композиционното разгръщане[52], чиято схема е: *А(а, б+с)*, *А*^{1} *(б*^{1}*+б*^{1}*+с)*, *В*^{1} или след речитативното интониране на стиховия текст, в края му се експонира мелодически модел (съставен от мелизми I и II), който се повтаря в алилуя-рефрена с прибавена накрая заключителна за цялата композиция алилуя-каденца.

* * *

От изследването на изворите в студията става ясно, че в полиелейната практика за периода XII—XIV в. се включват два основни стилистически пласта песенност. Първият от тях се основава на центон-композиционна процедура и се отличава с мелизматично богатство и разнообразие. Мелодиите му са пространни и изпълнителството им е драматизирано (въведените междинни гласови интонации и възгласи от вида „палин" засвидетелстват разнообразни изпълнителски участия — солови и хорови). В тяхното композиционно разгръщане участвуват поредици мелизма-епизоди (с променлив брой и порядък), подбрани от мелизматичен репертоар с наджанрова позиция. Вторият стилистически пласт ползува като основен „куплетния" композиционен принцип. Мелодиите му са с ограничена мелизматичност, сравнително кратки и изпълнителски еднообразни. Първият стилистически пласт е представен от двата ранни извора — Благовещенският кондакар и южноиталианският асма-сборник — извори, считани (особено първият от тях) за представителни за Константинополския катедрален тип песенност. Катедралният тип песенност е трайно свързан с музикалната писменост. Вторият стилистически пласт се застъпва от Бачковския фрагмент и особено последователно — от ранната антология-аколутие от 1336 г., т. е. от извори, отразяващи напреднал процес на утвърждаване на песенна практика по „смесения" Йерусалимски типик; може да се предположи, че вторият вид стилистика има главна опора в устната традиция. Но последните два извора — БФ и А, представят „смесен" по стилистика репертоар. Наред с реликви от по-ранна катедрална песенност (включени в Солунския цикъл, а както е известно, Солунската катедрала „Св. София" запазва единствена до XV в. катедралната богослужебност[53]) се съхраняват и образци на по-ранна манастирска песенна практика (латринов цикъл, цикъл „калогерикон" в А); наред с пространните центон-композиции (пространност, стигнала кулминацията си в калофонните полиелейни версии) се записват и „кратките" куплетни мелодии (цикъл „синаптикон"). Но БФ и А разкриват и процес на

[52] Специфична куплетност се открива и в „българските" полиелейни мелодии по пс. 135. Вж. Т о н ч е в а, Е. Нови факти и изследователски аспекти в музикалната старобългаристика. — Българско музикознание, 1982, № 4, 3—31.

[53] Symeon of Thessaloniki. De sacra precatione. — PG, CLV, col. 623-636. Cit. by W i l l i a m s, E. Op. cit., chap. II, Foothnotes 1, p. 55; H a n n i c k, Ch. Etude sur l'akolouthia asmatikie. — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 1970, No 19, 243—260.

стилистическо взаимодействие между двата основни стилистически потока (Константинополски цикъл в БФ и А, осмогласния цикъл „тетрастихос" по псалом 135 в А), чийто резултат са цитираните по-горе композиционни схеми, представящи различни степени и видове съотношение между куплетност и центон-процедура. При това взаимодействие се актуализират ранните мелизма-колекции, които се включват в процеса на мелизматично обогатяване и авторско претворяване на полиелейната песенност съобразно с изискванията на обогатения „смесен" богослужебен ритуал.

Както бе вече изтъкнато, полиелейната мелодия „вулгарикон" се оказа уникална в полиелейния песенен контекст главно благодарение на характерния като гласова принадлежност мелизма-епизод, включен в композиционна схема, съчетала специфично куплетността с мелизматичната центонизация (известен паралел на тази композиционна схема предлага само цитираната по-горе мелодия от Йоан Кукузел за стих 4б от псалом 134). И в условията на творческо иновиране, основаващо се на преактуализиране на по-ранни песенни традиции, имаме логическо основание да предположим, че наречената от изворите „българска" полиелейна мелодия на свой ред също представя песенност, свързана с по-ранна българска песенна практика. Или, по-точно — „българската" мелодия е придобила обозначението си благодарение на включването (в предпочетена в българска песенна практика композиционна схема) на мелизма-епизод от български репертоар мелизми (епизодът, разграничен чрез знака фтора за 2-ри автентичен глас). И след като се има предвид, че фондове мелизматични епизоди от описания вид са обслужвали главно катедрален тип песенност имаме основание да предполагаме, че и мелизма-епизодът „вулгарикон" е принадлежал към катедрална песенност, но на българска катедрала — на столичната Кръгла, или Златна, църква на Симеон в Преслав, пряко свързана с овладяването на византийската асматикон-песенност на българска почва (свидетелство за което е известната на медиевистиката Преславска керамична плочка с прокименов репертоар от IX—X в.)[54].

Уникален в контекста на полиелейната песенност по псалом 134 в 1-ви автентичен глас (Константинополски и Солунски цикъл), мелизма-епизодът „вулгарикон" във 2-ри автентичен глас има паралели в „синаптикон"-цикъла по псалом 134 (ръкопис А), както и в латриновия цикъл по псалом 135 (в БФ и А)[55]. Епизодът има и интонационни паралели. Особено интересно и интригуващо е интонационното съвпадение с херувимска песен на 2-ри плагален глас, наречена в изворите „стара" и включена (в запис на Киевска петолинейна нотация) в репертоара на Скитския „Болгарский роспев" векове по-късно (през XVII в. в Украйна)[56]. Изредените успоредици свидетелствуват, че проблемът за „българското" в „българската" полиелейна мелодия е твърде сложен и предполага по-нататъшни проучвания. Но доколкото тематичният мотив в житието на Кукузел насочва конкретно към усвояване в полиелейната мелодия на интонации от народнопесенен жанр, бих искала да добавя още една хипотеза, засягаща именно въпроса за взаимоотношението и взаимодействието между църковна и народна песенност през Средновековието.

---

[54] Тончева, Е. Преславската керамична. . .

[55] Специално отбелязване заслужава обстоятелството, че полиелейният цикъл на Исай Сърбин, невмиран в цитираната по-горе антология от XV в. (Атински ръкопис № 928), е изцяло във втори автентичен глас. Предстоящо е публикуването на резултатите от сравнителното му изследване.

[56] Topceva, E. Die Skitische Musikhandschriftenfamilie des Bolgarskij Rospev vom 17—18 Jh. und die spätpostbyzantinische Musikpraxis. — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 32/7, XVI Internationaleß Byzantinistenkongreß, Akten II/7, 85—98.

До XVIII в. включително на Балканите е била известна речитативно-песенна практика (с размер 15—16 срички, със или без припев), наричана „бугарщица", „бугаркиня", „бугарска песма"[57]. Счита се, че начинът на изпълнение на тези песни е бил „монотонен и тъжен" и се е наричал „бугарене", което означавало „пея тъжно", „пея по български начин". Наименованието на този вид песенност предлага несъмнен етимологически паралел на определението „и вулгара" („вулгаритца" е наречена в ръкописите мелизматична мелодия-кратима)[58]. А интерпретирането на „бугарене" (тъжно пеене по български начин) е очевиден паралел на известния в музикалната старобългаристика наслов над мелодия — „кратима" (отново мелодия от мелизматичен порядък), приписвана на Докиян (считан за ученик на Йоан Кукузел); насловът гласи: „От Докиян, на 1-ви глас, наподобяващо български оплаквателен мотив."[59] (М. Велимирович превежда втория дял на наслова като „наподобяващо български начин на оплакване"[60].) Посочените паралели поставят въпроса за вероятното взаимодействие между специализираната средновековна песенност — църковната, и „високата", в определена степен също специализирана (професионализирана) фолклорна традиция, каквато е епосът — въпрос, който очаква специално проучване[61].

Несъмнено изминатият в студията път на хипотетично реставриране на старобългарската полиелейна песенност (от време, пряко възхождащо към Кирило-Методиевите културни музикални традиции[62]) е твърде дълъг и опосредствуван, поради което хипотезата предполага по-нататъшни проверки, но мисля, че изредените аргументи и съображения предлагат достатъчно основания, за да я формулираме.

---

[57] Вж. статията за „бугарщица" в: Енциклопедия на българската музикална култура. С., 1967, с. 186).

[58] Велимирович, М. Българските песнопения. . . Кр. Станчев превежда определението като „българчица" (Станчев, К. и Е. Тончева. Цит. съч.).

[59] Пак там.

[60] Велимирович, М. Българските песнопения. . .

[61] Идеята за възможната връзка между „българската" църковна песенност, свързана с изброените определения, и практиката на „бугарщица" принадлежи на музиковедката Искра Рачева, специалист по историческа фолклористика. Резултатите от изследването ѝ върху практиката на „бугарене" предстои да бъдат публикувани.

[62] За близост с Йерусалимски песенни традиции в църковната песенност през ранното старобългарско време, пряко свързано с просветителската дейност на братята-просветители Кирил и Методий, свидетелствува старобългарският алилуарий. Вж.: Тончева, Е. За старобългарската алилуарна песенна практика. Доклад на международния симпозиум „Роля и значение на св. Кирил и Методий за духовното и културно сътрудничество между балканските народи IX—XIV в.", София, 10—16 юни 1985 г. (под печат).

л. 75: Πολυέλεος ψαλλόμενος ἐν Κωνσταντϊνουπλ. καὶ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ποίημα διαφόρ ποιητ. παλαῖον τε καί ναι ἦχος

Псалом 134

	ст. 1 — Δοῦλοι αἰνεῖτε τό ὄνομα Κυρίου...		
	ст. 4а — ὅτι τόν Ἰακώβ	друго (= БФ, л. 268)	
л. 75б	ст. 4б — Ἰσραήλ εἰς περιουσιασμόν...	друго на Кукузел	
	ст. 5а — ὅ ἐγώ ἔγνωκα. . ,	на същия (Кукузел)	
	ст. 5б — καί ὁ Κύριος ἡμῶν	на същия (Кукузел)	
л. 76	ст. 6а — πάντα ὅτα ἠθέλησεν	на Докиян	
	ст. 6б — ἐν τῷ οὐρανῷ	на Кукузел	
	ст. 6в — ἐν ταῖς Θαλάσσαις	старо	
	ст. 7а — ἀνάγων νεφέλας	на Христофор (Мистакон)	
л. 75б	ст. 7б — ἀστραπάς εἰς ὑετόν	старо	
	ст. 7в — ὁ ἐξάγων ἀνέμους	на Григорий	
	ст. 8а — ὅς ἐπάταξε τά πρωτότοκα	на Георги Панарет	
л. 77	ст. 8б — ἀπό ἀνθρώπου	на Григорий	
	ст. 9а — ἐξαπέστειλε σημεῖα	на майстора (Кукузел)	
	ст. 9б — ἐν φαραώ καί ἐν πᾶσι	на Христофор (Мистакон)	
л. 77б	ст. 10а — ὅς ἐπάταξεν ἔθνη	друго старо (=БФ, л. 268)	
	ст. 10б — καί ἀπέκτεινε	на Христофор (Мистакон)	
	ст. 11а — τόν Σηών βασιλέα	старо	
	ст. 11б — καί τόν Ὤγ βασιλέα	на Христофор (Мистакон)	
л. 78	ст. 11в — καί πάσας τάς βασιλείας	на същия (Христофор)	
	ст. 12а — καί ἔδωκε τήν γῆν	на същия (Христофор)	
	ст. 12б — κληρονομίαν Ἰσραήλ	на майстора (Кукузел)	
л. 78б	ст. 13а — Κύριε τό ὄνομα σου	на същия (Кукузел)	
	ст. 13б — καί τό μνημόσυνόν σου	на Панарет (Георги)	
	ст. 14а — ὅτι κρινεῖ Κύριος	на Христофор (Мистакон)	
	ст. 14б — καί ἐπί τοῖς δοῦλοις	друго старо (=БФ, л. 268)	
	Рефрен 1: ᾄσατε ψάλλατε συνετῶς τῷ Θεῷ ἡμῶν		
л. 79			
	ст. 15а,б — Τά εἴδωλα τῶν ἐθνῶν	Коронис (Ксенос)	
	ст. 16а — Στόμα ἔχουσι	старо	
л. 79б	*Рефрен 1*: ᾄσατε ψάλλατε συνετῶς τῷ Θεῷ ἡμῶν		
	ст. 16б — ὀφθαλμούς ἔχουσι καί οὐκ	Коронис(Ксенос)	
	ст. 17а — ὦτα ἔχουσι καί οὐκ	старо (=БФ, л. 268)	
	Рефрен 2: αἰνεῖτε ὑμνεῖτε δοξολογεῖτε τόν ὄντως ὄντα Θεᾶ Θεόν		
	ст. 17б — οὐδέ γάρ ἐστι πνεῦμα ἐν τῷ		
л. 80	στόματι αὐτῶν	Коронис (Ксенос)	
	ст. 18а — ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο	старо	
	Рефрен 2: αἰνεῖτε ὑμνεῖτε δοξολογεῖτε τόν ὄντως ὄντα Θεᾶ Θεόν		
л. 80б	*Рефрен* 3 — ὑμνοῦμέν σε εὐλογοῦμέν σε βα-	Коронис (Ксенос)	
	σιλεῦ ἅγιε δόξα σοι σύν Ὑίῳ καί πνεύματι	друго старо (=БФ, ст. 8а, л. 268б)	
	ст. 19б — οἶκος Ἰσραήλ		
	Рефрен 3: ὑμνοῦμέν σε...		

ст. 20а — οἶκος Λευΐ... Андрей?
Рефрен 4: ὑμνεῖτε καὶ δοξολογεῖτε εἰς πάντας τούς αἰῶνας εὐλογεῖτε
ст. 21а,б — εὐλογητός Κύριος ἐκ Σιών?
Доксология Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καί...

л. 81 ἕτερος πολυέλεος λεγόμενος λατρινος, ἦχος Β'

Псалом 135

ст. 1 — ἐξομολογεῖσθε τῷ Κυρίῳ 2 глас (=БФ л. 268б)
ὅτι εἰς τόν αἰῶνα... (=А, ст. 7, л. 96
л. 81б прежденаписано)
ст. 5 — τῷ ποιήσαντι τούς 2 глас друго (=БФ,
οὐρανούς л. 268б) (=А, л. 96)
ὅτι...
ст. 7а[1] — ...μεγάλα μόνῳ 2 глас друго
ὅτι...
ст. 9 — τήν σελήνην καί τούς 2 глас (=БФ л. 268б)
ἀστέρας плагален
ὅτι...
ст. 13а[1] — τῷ καταδιελόντι ненано друго (=БФ л, 268б)
л. 82 ὅτι...
ст. 15а[1] — ... εἰς Θάλασαν ἐρυθράν ненано друго (=БФ, ст. 16[1]
ὅτι л. 268[б])
ст. 15а[1] — ... εἰς Θάλασαν ἐρυθράν ненано друго
ὅτι...

л. 82б

ст. 15а[1] — εἰς Θάλασσαν ἐρυθράν ненано друго от Майстора (Кукузел)
ὅτι...
ст. 15а[1]... εἰς Θάλασσαν ἐρυθράν ненано на същия (Кукузел)
ὅτι...
ст. 15а[1]... εἰς Θάλασσαν ἐρυθράν на Георги Панарет
л. 83 ὅτι...
ст. 17 — τῷ πατάξαντι нана друго (= БФ. л. 268б)
ὅτι...
ст. 19а[1]... τῶν Ἀμορραίων нана друго
ὅτι...
ст. 19а[1]... τῶν Ἀμορραίων нана друго
ὅτι...

л. 83б

ст. 21а[1]... κληρονομίαν плагален 4 друго
ὅτι (= БФ, л. 268б)
ст. 23а[1]... ἐμνήσθη ἡμῶν плагален 4 друго
ὅτι нана (= БФ, л. 268б)

л. 84

ст. 24 ... καί ἐλυτρώσατο плагален 4 кир Андрей?
ὅτι... нана
ст. 24 ... καί ἐλυτρώσατο нана друго на майстора (Кукузел)
ὅτι...
ст. 25 — ὁ διδούς... плагален 4 друго
ὅτι

л. 84б ψαλμός ἄλλος

Псалом 136

	ст. 1 — ... ἐπί τῶν ποταμῶν	глас 3		
	ст. 2б — ... τά ὄργανα ἡμῶν	?		
	ст. 3б — ... λόγους ᾠδῶν	нана	друго на Коронис	
	ст. 3б — ... λόγους ᾠδῶν			
	ст. 4б — ... ἐπί γῆς ἀλλοτρίας	нана	на Коронис	
л. 85				
	ст. 4б — ... ἐπί γῆς ἀλλοτρίας	нана		
	ст. 5а — ... ἐάν επιλάθωμαίσου	нана	на Григорий доместик	
	ст. 6б — ... ἐάν μή σου μνησθῶ	нана		
	ст. 7б — ... τήν ἡμέραν Ἰερουσαλήμ	нана	на протопсалта (?)	
	ст. 8а — ... Θυγάτηρ Βαβυλῶνος	нана		
л. 85б	ст. 8б — ... ἀνταποδώσει σοι	нана		
	ст. 8в — ... ὅ ἀνταπέδωκας ἡμῖν	нана	друго на Коронис	
	ст. 8в — ... ὅ ἀνταπέδωκας ἡμῖν	нана	друго на Христофор (Мистакон)	
	Доксология	Δόξα Πατρί καί Ὑίῳ ...	нана	
	Алилуя		4 плагален	

л. 86 ἕτερος πολυέλεος ψαλλόμενος ἐν Θεσσαλονίκῃ ἦχος Α'

Псалом 134 на 1-ви глас

	ст. 1 — Δοῦλοι αἰνεῖτε	латринос	
л. 86б	ст. 4а — ὅτι τόν Ἰακώβ	друго	
	ст. 5а — ὅτι ἐγώ ἔγνωκα		
	ст. 5б[1]... παρά πάντας τούς Θεούς		
	ст. 6а — πάντα ὅσα	друго	
л. 87	ст. 6б — ἐν ταῖς Θαλάσσαις	друго	
	ст. 7б — ἀστραπάς		
л. 87б	ст. 8а — ὅς ἐπάταξε		
	ст. 9а — ἐξαπέστειλε		
	ст. 10а — ὅς ἐπάταξαν	друго	
л. 88	ст. 11а — τόν Σιών βασιλέα	друго	
	ст. 11а[1]... τῶν Ἀμορραίων		
л. 88б	ст. 11в — καί πάσας τάς βασιλείας	друго (Плагит)	
	ст. 12б — κληρονομίαν Ἰσραήλ...		
	ст. 13а — Κύριε τό ὄνομά σου		
л. 89	ст. 14а,б — ὅτι κρινεῖ...		
	ст. 16а — στόμα ἔχουσι...	друго	
л. 89а	ст. 15а,б — τά εἴδωλα...		
	ст. 16а — στόμα ἔχουσι...	Корнилий монах	
	ст. 15а,б — τά εἴδωλα		
л. 90			
л. 90б	ст. 16б — ὀφθαλμούς ἔχουσι	на поп Мануил Плагит	
	ст. 17а — ὦτα ἔχουσι		
л. 91	ст. 17б — οὐδέ γάρ ἐστι πνεῦμα		
	ст. 18а — ὅμοιοι αὐτοῖς		
	ст. 19а — οἶκος Ἰσραήλ εὐλογήσατε	друго	
л. 91б	ст. 19б — οἶκος Ἀαρών εὐλογήσατε	друго	
	ст. 19 — οἶκος Ἀαρών εὐλογήσατε	друго (Никон)	

ст. 20а — οἶκος Ἰσραήλ...
οἶκος Ἀαρών...
οἶκος Λευΐ

л. 92

Рефрен 5: ὑμνήσατε εὐλογήσατε δοξάσατε
τόν Κύριον

л. 92 ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον
Рефрен 6: ὑμνεῖτε καί δοξολογεῖτε
τό ὄνομα τό ἅγιον αὐτοῦ

ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον
Рефрен 7: ᾄσατε τῷ κυρίῳ ᾆσμα
πᾶσα ἡ γῆ
ψάλατε συνετῶς τῷ Θεῷ ἡμῶν
ὑμνήσατε

л. 92б

ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον
Рефрен 8: αἰνοῦσί σε στρατειαί (Кукузел)
αἰνοῦσί σε στρατειαί
τῶν ἀγγέλων κραυγάζοντες
ἐν ὑψιστοις δόξα ἐπάδοντος
σοί πρέπει δόξα τῷ Πατρί
σοί πρέπει δόξα τῷ Υἱῳ
σοί πρέπει δόξα καί τῷ
Ἁγίῳ πνεύματι πρέπει
δόξα εἰς τούς αἰῶνας

л. 93 ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον на най-сладкия
ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον (Кукузел)

Рефрен 9: ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι, Θρόνοι,
κυριώτητες, τά χερουβίμ καί
σεραφίμ,
δοξάσατε τόν Κύριον σύν
ἡμῖν λέγοντες

ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον (Кукузел)
Рефрен 10: ἀλαλάξατε τῷ Θεῷ ἐν φωνῇ
ἀγαλλιάσεως μεγαλύνατε
τόν κύριον

Рефрен 11: ὑψοῦτε Κυρίον τόν Θεόν ἡμῶν (Кукузел)
καί προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ
τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὅτι ἅγιός ἐστι
μεγαλύνατε τόν κύριον

ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν κύριον (Кукузел)
Рефрен 12: δεῦτε τῇ πανάγνῃ ὑμνησώμεν
σύμφωνως φωνήν τοῦ ἀγγέλου
χαῖρε εὐλογήμενη καί μόνη
χαῖρε χάρας εἶ πρόξενος

л. 93б

ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον — друго на майстор Йоан Кукузел

Рефрен 13: ἁγνή παρθένε ἄχραντε κόρη
χαῖρε ἡ τέξασα τόν κύριον
καί Θεόν ἡμῶν

л. 94

Рефрен 14: Τούς ὀρθοδόξους ἄνακτα — на същия (Кукузел)
τούς ἐκ ψύχής σε κόρη
τιμόντας μεγαλύνονται
τάς πολυχρονίους ποίησον
καί τούς ἐχθρούς καταβάλε
εἰρήνευσον τόν κόσμόν σου
ταῖς πρεσβείαιν αὐτοῦ

Рефрен 15: Παντάνασσα πανύμνητε ἐλπίς — на същия (Кукузел)
ἀπελπισμένων ἐν ὥρᾳ μετά
φόβερᾳ τῆς καταδίκης
ρυσεμέσιται αὐτοῦ

Рефрен 16: Ἄγγελοι ὑμνήσατε καί — на същия (Кукузел)
ἄνθρωποι δοξάσατε τό
φοβερόν καί ἁγίον ὄνομα
τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀπαύστῳ φωνῇ

л. 94б

ст. 19а[1] — εὐλογήσατε τόν Κύριον — на доместика Христофор Мистакон

л. 95 *Рефрен 17:* ᾄσωμεν πάντες ᾄσωμεν τήν
μόνην Θεοτόκον βατόν
τήν ἀκατάφλεκτον στάμνον
μάννα βρύτην γλυκερόν
παράδεισον τόν παρθένον
ᾄσωμεν πάντες ᾄσωμεν τήν
μόνην Θεοτόκον

Доксология Δόξα Πατρί... — на поп Мануил двухорово

л. 95б

τῶν αἰῶνων — плагален 4 нана — друго старо двухорово

Αλληλουια — глас 1 — също хорово

л. 96 ἕτερος πολυέλεος λεγόμενος τετράστιχος
ψάλετε κατ᾽ ἦχον

Псалом 135

ст. 1 — Ἐξομολογεῖσθε τῷ Κυρίῳ... ὅτι εἰς τόν αἰῶνα... — 1 глас

ст. 5 — τῷ ποιήσαντι..., ὅτι... — 2 глас (=А, л. 81б)

ст. 7 — τῷ ποιήσαντι φῶτα..., ὅτι... — 2 глас прежденаписано (=А, л. 81б) (=БФ, л. 268б)

ст. 9 — τήν σελήνην..., — нана

л. 96б ὅτι...

ст. 13 — τῷ καταδιελόντι..., — 4 глас

л. 97 ὅτι...

	ст. 17 — τῷ πατάξαντι. . ., ὅτι. . .	1 плагален	
	ст. 21 — καί δόντι τήν	2 плагален	
л. 97б	γῆν. . ., ὅτι. . .		
	ст. 25 — ὁ διδούς. . ., ὁτι. . .	(4 плагален)	друго
	ст. 26 — ἐξομολογεῖσθε. . ., ὅτι. . .	4 плагален-нана	
л. 98			
	доксология	4 плагален (ненано, нана, 1 плагален)	
	алилуя	4 плагален	

л. 98 ἕτερος πολυέλεος ψαλλόμενος. . . . . .
συναπτικόν

Псалом 134

л. 98б	ст. 1 — Δοῦλοι. . .	ненано, 2 плагален	
	ст. 4а — ὅτι τόν Ἰακωβ	2 плагален на майстора (Кукузел)	

л. 99 ἕτερος ψαλμός καί αὐτό καλλογερικός

Псалом 135

		2 плагален	
	ст. 1 — ἐξομολογεῖσθα τῷ Κυρίῳ ὅτι εἰς τόν αἰωνα	ненано	
	ст. 13 — τῷ καταδιελόντι. . ., ὅτι. . .	ненано	друго
	ст. 15а[1] — καί ἐκτινάζαντι		друго на майстора
л. 99б	Φαραὼ. . ., ὅτι		(Кукузел)
	ст. 24 — κάι ἐλυτρώσατο ἡμᾶς. . ., ὅτι		друго на майстора (Кукузел)

л. 99б ψαλμός ἄλλος

Псалом 136

	ст. 1 — Ἐπί τῶν ποταμῶν	ненано

Доксология — Δόζα Πατρί
Алилуя

л. 100—113б Στίχοι καλλοφωνικόι ποιήμα τοῦ μαϊστοροῦ κύρ Ἰωάννου τοῦ Κουκούζέλη

В описа определението ἄλλαγμα (смяна, промяна) е преведено като *друго* за техническо улеснение. Опис на същия репертоар, но с въведени оригинални обозначения — наслови вж у: Тончева, Е. Полиелейното творчество на Йоан Кукузел в контекста на балканската църковно-певческа практика (по ръкопис Атина № 2458 от 1336 г.). — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади 17. Театър и кино, музика, С., 1987. с. 209—223,

ВЕНГРЪІ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

Петер Кирай (Венгрия)

В моем докладе на основе исторических данных, письменных памятников и лингвистических исследований я хочу показать, какое влияние на венгерскую культуру оказала славянская письменность, созданная Константином и Мефодием.

В „Деяниях венгров" неизвестный автор Аноним, примерно в 1200 г., пишет, что венгры называли себя на своем языке *mogerii*, а чужеземцы называли их *hungarii*.[1] Эти два вида наименований (*magyar-hungarii*) подтверждаются и письменными славянскими источниками (древнеболгарскими, древнерусскими), в которых венгры называются *Угри, Турци, Пеони, Магерѣ*. Надо упомянуть также и о том, что в арабских источниках венгры именуются *m. ğ. γ.riya*, в византийских — *Tourkoi*, а в западных источниках на латинском языке и *Hunni, Avari*. Сейчас я хочу остановиться только на названии *Угри*. Это наименование происходит из тюркского названия племени *оногур*; так называли предков венгров соседние славянские народы, или потому, что они принадлежали к союзу племени болгар-оногуров, или потому, что после того, как болгары-оногуры оставили свою прародину, находившуюся на севере от Азовского моря, на их место поселились предки венгров. Поэтому славянские народы называли венгров (кроме *magyar*) разными славянскими вариантами старославянского ѫгрѣ, см. древнерусское ѹгрн, украинское *Угри*, словацкое *Uhri*, чешское *Uhři*, сербско-хорватское *ȕгар, Угарска, угарски*, словенское *óger, ógrski*, венгерско-словенское *vogrin, vogrski*, древнеболгарское вългрѣ (современное болгарское *Унгарци, унгарски* является западноевропейским заимствованием)[2].

Наименование венгров ѹгрн, вългрѣ и пр. указывает, с одной стороны, на их связь с болгарами-оногурами, с другой стороны — со славянами.

Византийский император Михаил III в 861 г. послал к хазарскому кагану послов, среди которых были Константин и Мефодий. Венгры в те времена населяли западную часть Хазарии, расположенную между Каспийским и

---

[1] „p(er) ydioma alienigeno(rum) hungarii et in ua lingua p(ro)p(ri)a mogerii uocant(ur)" (см.: „Prologus"); „Gens itaq(ue) hungaror(um). . .p(er) ydioma uu(m) p(ro)p(ri)u(m) dentumoger dicitur" (см. „De electione almi duci"). (P a i s, D., G y. G y ö r f f y. Anonymus. Gesta Hungarorum. Béla király jegyzójének könyve a magyarok cselekedeteiról. Budapest, 1975, p. 77, 82; К и р а й (Király), П. Название венгров Угри и восточные славяне. — In: Hungaro-Slavica. Budapest, 1983, p. 167.

[2] M e l i c h, J. Über den Ursprung des Namens Ungar. — In: AfSIPh 38, 1922, 244—250; К и р а й, П. Народностното наименование ѫгрѣ в старобългарските извори. — Изследвания върху историята и диалектите на българския език. С., 1979, 206—210.

Азовским морями, и, по всей вероятности, стремились к независимости. Об этом можно судить и по тому, что арабские источники указывают на то, что венгры были и на Крымском полуострове (венгры в крымских городах вели торговлю с восточными славянами)[3]. Известно, что Хазария и Крым являлись центрами различных культур (тюркской, еврейской, арабской, готской, византийской). И, исходя из этого, можно предполагать, что некоторая часть венгров также могла быть знакома с этими культурами (с духовной и материальной культурой, письменностью, религией и пр.)[4]. Вероятно на основе этого можно понять ту часть Жития Константина (гл. VIII, 22—25), в которой говорится о том, как Константин встретился близ крымского Херсона с венгерским конным отрядом, венгерские всадники набросились на него с волчьим воем (нападоще на нь оугрїи, ꙗко вльч' скꙑн вꙑюще), но Константин их усмирил молитвой. Несмотря на то, что этот случай рассказан в виде „чуда", основу рассказа можно принять как свершившийся факт. Надо заметить, что под выражением „с волчьим воем" имеется в виду молитва, боевой клич венгров[5].

В таком же духе описывается в Житии Мефодия (гл. XVI, 1—4) встреча „угорского короля" (одного из вождей) с Мефодием, примерно в 882 г. в низовьях Дуная[6]. Приведем здесь эту часть текста: Как только венгерский король (королю оугъръскомоу) прибыл в дунайскую область, его захотел видеть Мефодий. И когда стали говорить что (Мефодий) будет подвержен пыткам, он, Мефодий, все же пошел к нему. Он (король) как и подобает правителю, принял (Мефодия) с радостью, честью и весельем и, разговаривая с ним как и подобает с таким мужем, полюбил его, поцеловал на прощанье и, щедро одарив, сказал: поминай меня всегда в своих молитвах, праведный отче.

Встречу с Константином и Мефодием надо считать важным событием. Правда, Константин встретился свенгерским конным отрядом еще до Моравской миссии, но миссия его к хазарам имела также религиозные и политические цели: ему надо было в присутствии самого кагана доказать преимущества византийской христианской веры по сравнению с язычеством и учениями еврейской и магометанской веры. Словом, благодаря своей эрудиции Константин был тем наиболее подходящим лицом, кто мог бы объяснить вопросы религии вождю венгерского конного отряда и его воинам. Однако возможно, что их „усмирение" было следствием и длительных переговоров и приведения поучительных доводов.

[3] Ibn Rusta и Gardizi (См.: A magyar honfoglalás kutfói. Budapest, 1900, 169—170); K i r á l y, P. A magyarok említése a Konstantín — és a Metód — Legendában. Budapest, 1974, 37 (дальше — K i r á l y, Konst.-Met.).

[4] На основании Ф. Дворника и Д. Моравчика см. K i r á l y, P. Konst. — Met., 22—23; B a r t h a, A. A magyar nép ostörténete — In: Magyarország története. I/1. Budapest, 1984, 503—504, 558—563 (далее — Bartha). Ср., например: В IV—VIII вв. византийское христианство распространялось среди народов, живших на территории Кавказа, побережья Азовского моря и Крымского полуострова (гуннов, оногуров, болгар-тюрков, огуров, аланов, готов), таким образом в Крыму жили христиане греки, готы и хазары. И можно предполагать, что влияние византийской христианской веры распространялось и на венгров еще до обретения ими родины — даже когда это и касалось только отдельных племен или их вождей, не охватывая весь народ — и это влияние могло быть сильнее и интенсивнее, чем об этом до сих пор мы имели представление (см., напр. ‚крест на суме (кобуре), сделанной в Этелькезе и найденной в Тисабездед (комитат Сабольч).

[5] Ср. еще: 926. Sankt Gallen: „caninoque ululatu voces horridas miscent"; 933. Merseburg: „turpis et diabolica hui, hui frequenter auditur"; 955. Lech (река): „et inpetu cum ingenti vociferatione facto" (Ср. K i r á l y, Konst.-Met., 25—28; K i r á l y, P. ŽK VIII. 23: вльч' скын вьюшть — Slovo, 25—26, 1976, 121—126.

[6] О встретившихся лицах, месте встречи и времени имеются различные противоположные мнения. См.: K i r á l y, Konst. — Met., 9—12.

Мефодий же в 882 г. мог уже похвалиться венгерскому вождю успехами церковных книг, написанных глаголическим алфавитом на своеобразном „словенском" языке болгарского характера. И о том, что этим Мефодий произвел на „венгерского короля" сильное впечатление, говорят строки из Жития Мефодия, в которых „венгерский король" просит: поминай меня всегда в своих молитвах, праведный отче. В связи с этой частью жития можно предполагать и то, что „венгерский король" был достойным собеседником Мефодия. Это, конечно, вполне возможно. Как я уже на это ранее указывал, Хазария и Крым были местом соприкосновения различных культур, и можно предполагать, что упомянутый здесь „венгерский король" был сведущим в этих вопросах[7].

Таким образом семена культуры были посеяны и среди венгров. Но до сих пор остался еще невыясненным вопрос о том, кто был этот вышеупомянутый „венгерский король", до каких лет он жил и что он сделал для распространения глаголического письма и богослужения на славянском языке.

Как известно, вследствие противоречия между центрами Моравия и Нитра, изгнанный из Нитры князь Прибина получил от франков ленное владение за Дунаем и основал паннонское славянское княжество, центром которого был Мосабург (Залавар, Блатнѣ градъ). В 867 г. Константин посетил сына Прибины Коцела. Об этом в Пространном житии Кирилла написано следующее (гл. XV, 18—20): „Прожив сорок месяцев в Моравии он отправился в путь, чтобы посвятить в священники своих учеников. По пути его принял паннонский князь Коцел, который очень полюбил славянские книги (словен'скъı кънигъı) и дал ему пятьдесят человек, чтобы он научил их этим книгам. И проводил его с большими почестями. Мефодий посетил Коцела два года спустя — в 869 г. Об этом в Житии Мефодия (гл. VIII, 1, 17) говорится так: „Коцел послал к папе послов, прося отдать ему Мефодия, нашего учителя. . . И Коцел принял его (Мефодия) с большими почестями и вместе с двадцатью почтенными мужьями направил его снова к папе, чтобы тот посвятил его в паннонские епископы и дал одно из семидесяти кресел апостола св. Андроника. И это было сделано".

Остается неразрешенным вопрос: какова была в дальнейшем судьба вышеупомянутых пятидесяти учеников и богослужения на славянском языке? К сожалению, судьба богослужения на славянском языке сложилась неблагоприятно. Внешние условия не благоприятствовали этому: моравский князь Ростислав в 864 г. потерпел поражение от баварцев, в 869 г. он попал в руки врага и был ослеплен. Мосабургский князь Коцел пробовал восстать, но в 873—874 гг. и он сошел с исторической сцены. Понятно, что падение обоих покровителей затрудняло деятельность Константина и Мефодия. Так, например, когда Мефодий в 873 г. при содействии папы был освобожден от баварского плена, то он возвратился не в Мосабург, а в 874 г. его принял неустойчивый в своей политике Святополк. Что касается богослужения на славянском языке, то надо упомянуть, что папа Иоанн VIII 14 июня 879 г. запретил паннонскому епископу Мефодию вести церковную службу на вар-

[7] Об аварском, венгерском (?) и хазарском письме см. Пространное житие Кирилла, гл. XVI, 7—8; мы же родъı знаемь кънигъı оумѣюще и богоу славѣ вьздающе своимь єзъıкомь къждо. Ѥвь же соуть сїи; Армєнн, Пєр'сн, Авдз'гъı, Нєврн, Соуг'дн, Гофн, wврн, Твр'сн, Козарн, Аравлане, Єгѵпт'тн и нѣїи мнwзъı. См. Малов, С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951; о венгерском руническом письме см.: N é m e t h, Gy., A magyar rovásírás, Budapest, 1934; было найдено кольцо с еврейскими буквами (Козар, вблизи г. Печ); подытоживая см.: B a r t h a, p. 562, 569—570.

варском — т. е. славянском языке, но в то же время разрешил ему проповедовать народу на этом языке[8]. В июне 880 г. папа Иоанн VIII сообщил Святополку о том, что все духовные чины его государства подчинены архиепископу Мефодию; утвердил славянское письмо, созданное Константином; папа сообщил также, что нет никаких препятствий к тому, чтобы евангелие читалось и обедня служилась на славянском языке, только с тем условием, что текст евангелия должен быть прочитан сначала по-латыни и только после этого для тех, кто не знает латыни, — на славянском языке[9]. Папа Стефан V в сентябре 885 г. запретил вести богослужение на славянском языке, но предлагал прочесть точный перевод евангельскиъх частей на славянском языке для тех, кто не знает латинского языка; в то же время он дал указание высылать из страны тех священников, которые не повинуются его указу[10].

Из вышесказанного видно, что, несмотря на запрещения читать литургию на славянском языке, в интересах распространения римско-католической религии и привлечения на свою сторону народа, не знавшего латыни, папская курия разрешила вести часть богослужения на языке народа, т. е. на славянском языке. На основании вышеизложенного я считаю правильным предположение, что „словенский" язык древнеболгарского характера и глаголическое письмо продолжали существовать на территории Моравии и Паннонии и после 885 г. Между прочим, упомянутый мною выше указ папы Стефана V, согласно которому неповиновавшиеся получали предупреждение дважды, давало возможность вновь „обращаться" в веру, т. е. только мнимо принимать упомянутый указ[11]. В связи с этим я параллельно ссылаюсь на письмо епископа Пассау Пилгрима, датируемое примерно 974 г., где написано, что приведенные венграми в качестве пленников чужеземцы-христиане тайно („furtive") крестят своих детей. (К этому письму я возвращусь

---

[8] „Reverentissimo Methodio archiepiscopo Pannoniensis ecclesie. . . Audimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est in Sclavina lingua, unde iam. . . tibi. . . prohibuimus, ne in ea lingua sacra missarum sollempnia celebrares, sed vel in Latina vel in Graeca lingua, sicut ecclesia Dei. . . in omnibus gentibus dilatata cantat. Predicare vero aut sermonem in populo facere tibi licet, quoniam psalmista omnes ammonet Dominum gentes laudare,. . ." Ср. Magnae Moraviae Fontes Historici. I—IV. Pragae—Brunae 1966—1971 (далее — MMFH). III, 192—193.

[9] „Dilecto filio Sfentopulcho glorioso comiti. Industrię tuę notum esse volumus, quoniam confratre nostro Methodio reverentissimo archiepiscopo sanctę ecclesię Marabensis. . . Litteras denique Sclaviniscas a Constantino quondam philosopho reppertas, quibus Deo laudes debite resonent, iure laudamus et in eadem lingua Christi domini nostri preconia et opera enarrentur, iubemus. Neque enim tribus tantum, sed omnibus linguis Dominum laudare. . . monemur, . . . Nec sane fidei vel doctrinę aliquid obstat sive missas in eadem Sclavinica lingua canere sive sacrum evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia amnia psallere, . . . Iubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrę vestrę propter maiorem honorificentiam evangelium Latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intelligentis adnuntietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur; . . ." Ср. MMFH, III, p. 199, 207—208.

[10] „Stephanus episcopus servus servorum Dei Zventopolco regi Sclavorum. Quia te zelo fidei sanctorum apostolorum. . . Divina autem officia et sacra mysteria ac missarum sollemnia, quae idem Methodius Sclavorum lingua celebrare praesumpsit, quod, ne ulterius faceret, super sacratissiumum beati Petri corpus iuramento firmaverat, . . . Dei namque nostraque apostolica auctoritate sub anathematis vinculo interdicimus, excepto quod ad simplicis populi et non intelligentis aedificationem attinet, si evangelii vel apostoli expositio ab eruditis eadem lingua annuntietur, et largimur et exhortamur et ut frequentissime fiat monemus, ut omnis lingua laudet Deum et confiteatur ei." Ср. MMFH, III, p. 217, 224—225.

[11] „Contumaces autem et inoboedientes contentioni et scandalo insistentes post primam et secundam admonitionem si se minime correxerint, . . ." ср. MMFH, III. 225. В июне 880 г. папа Иоанн VIII также указывает на то, что в некоторых церквях уже читают евангелие на славянском языке для прихожан, незнающих латыни., ср. „sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur." См.: MMFH, III, p. 208.

позднее). О том, что учение Мефодия действительно имело воздействие, говорит письмо папы Иоанна X, который в 924—925 гг. предупреждал сплитского (Салонского) епископа о том, что его верующие следуют учению Мефодия, и поэтому он требует, чтобы в церквях этой славянской страны церковная служба велась на латыни, а не на чужом (славянском) языке[12].

Но вернемся снова к венграм. Как известно, официально принятой датой обретения венграми родины является 896 г. Все-таки отдельные венгерские вооруженные отряды встречаются в бассейне Дуная и раньше. Например в 811 г. во время войны между Никифором I и болгарским каганом Крумом[13]; в 836—838 г., возможно даже еще в 831—832 гг. в войне, вспыхнувшей между византийцами и болгарами[14], в 862 г. венгры вторгаются на территорию господства немецкого короля Людовика[15]; в 881 г. венгры близ Вены и кабары у местности Кулмите воюют с франками[16]; в 894—896 г. византийский император подкупает тюрков (венгров) на борьбу против болгарского князя Симеона[17].

В настоящее время мы еще не можем ответить точно на вопрос: встречались ли какие-либо венгерские конные отряды в Паннонии (в районе Залы) или в Моравии (включая и районы Девина и Нитры), до обретения родины, с Константином и Мефодием или их учениками и познакомились ли уже тогда с глаголическим письмом и богослужением на славянском языке. Конечно, в связи с постановкой этого вопроса надо подумать и об аварах, вернее, о предположении того, что вторую волну аваров, т. е. оногуров (около 670 г.) в действительности можно считать ранними предками венгерского народа, т. е. венграми[18]. На этом вопросе я сейчас останавливаться не буду, но и исторические источники свидетельствуют о том, что в аварском каганате жило множество различных народов (славян, гепидов, „других варваров", „народов других национальностей"), и поэтому возможно, что авары привели с собой с востока и часть венгров. Имеются данные (правда, они относятся только к концу IX в.), в которых венгры фигурируют в качестве аваров („Avari, qui dicuntur Ungari"), и, возможно, не только вследствие архаизирующего стремления писца, но и потому, что во время совместной жизни венгры смешались с аварами.[19]

---

[12] 924—925?: „. . . ad Methodii doctrinam confugiant, . . . ministerium sacrificii secundum mores sanctae romanae ecclesiae in Sclavinorum terra, in latina scilicet lingua non autem in extranea." Ср. MMFH, III, p. 244; R a t k o š, P. Pramene k dejinám Vel'kej Moravy. Bratislava, 1968, 150—153 (далее—Ratkoš Pramene). Однако во 2 указе первого эстергомского собора, собранного при короле Калмане (Коломане), говорится: „Ut omni dominico die in maioribus ecclesiis evangelium et epistola et fides exponatur populo, in minoribus vero ecclesiis fides et oratio dominica." См. J a k u b o v i c h, E., D. P a i s. Ó-magyar olvasókönyv. Pécs, 1929, p. XXXII.

[13] K i r á l y, P. A magyarok említése a 811. évi események obolgár leírásában. Budapest, 1977, 1—59 (далее — Kiraly, 811).

[14] Продолжение Хроники Георгия (Georgius Continuatus). Ср. A magyarok rlödeiről és a honfoglalásról. Szerk. Györffy Gy. Budapest, 1958, 68—69, (далее—MEH).

[15] „sed et hostes antea illis populis inexperti, qui Ungri vocantur, regnum eiusdem populantur." См. H i n c m a r i Remensis Annales ad a. 862. (Ср. P e r t z: MGH SS. I. p. 458; ср. еще объяснение: „memoratu dignum, hoc iam anno 862 Ungros Germaniam invasisse".

[16] Annales Iuvavenses maximi. Ср. MMFH, I, p. 131.

[17] György Barát Krónikájának folytatása. См. MEH, 69—71.

[18] László, Gy. Magyarok és szlávok. — In: Móra Ferenc Muzeum Evkönyve. 1971, p. 292; ср. еще — K i r á l y, 811. 21—22.

[19] ad a. 894.: „Avari, qui dicuntur Ungari, in his temporibus ultra Danubium („Pannonia") peragrantes". Ср. Annales Fuldenses. (см. MMFH, I, p. 121; ad a. 896): „cum Avaris, qui dicuntur Ungari", Annales Fuldenses (см. MMFH, I, p. 122); 908.: „Avares, quos modo Ungarios vocamus" (Widukindi Corbeiensis: Rerum Gest. Sax. Libri III.), (см. MMFH, IV, 388; Ср. K i r á l y, 811. 35—36).

Что касается „христианского" поведения венгров, обретавших родину, то, можно сказать, что исторические источники говорят об этом мало хорошего. Например, в Житии Наума начала X в. мы читаем, что через несколько лет после смерти архиепископа Мефодия пришли угры („„оугри песонскин єзыкь"), опустошили и заняли земли Моравии. Те, кто не попал в плен у угров, бежали в Болгарию. А земли их были опустошены и заняты венграми. Изучая Житие Наума, я все же пришел к заключению, что падение Моравии имело множество причин (близость франков и баварцев; отделение народов, присоединенных к владениям Святополка; нападение баварцев и чехов в 900 г.), но несомненно, что еще играли роль приход и нападение венгров[20]. На венгров жалуется и зальцбургский епископ Феотмар. В своем письме к папе в 900 г. он пишет: „Упомянутые славяне (мораване) обвиняют нас (баварцев) в том, что вместе с венграми мы осквернили католическую веру: клялись собакой, волком и другой ересью. . . Они сами (мораване) приняли к себе немало венгров, а по обычаям (венгров) обрили головы своих лжехристиан и натравили их на наших христиан, и сами они неожиданно появились и одних взяли в плен, а других убили. . . подожгли храмы божии и разрушили все строения, так что во всей Паннонии — в нашей самой большой провинции — нет уже ни одной церкви. . . прибывшие от вас (папы) епископы. . . видели все земли опустошенные"[21]. Вопрос, конечно, в том, надо ли дословно понимать вышеописанное опустошение.

Рассмотрим теперь вопрос о попытках обращения в христианство народов, заселявших долину Дуная. Здесь надо заметить, что миссию Константина и Мефодия уже опередили греки, итальянцы и немцы. Добавим, однако, что эти монахи-вероучители могли добиться успехов только в том случае, если умели говорить „на языке народа". В Житии Мефодия (гл. V, 1—2) говорится: „Словенский князь Ростислав вместе с Святополком из Моравии послал послов к императору Михаилу с такими словами: Много учителей, християн прибыло к нам от итальянцев, от греков и от немцев и обучали они поразному. Но мы, словены, народ простой, и нет никого, кто научил бы нас истине и объяснил смысл (св. Писания)". Подобно этому написано и в Житии Кирилла (гл. XIV. 2—3): „Ростислав моравский князь. . . направил послов в императору Михаилу, говоря: Наш народ уже отошел от язычества и живет по христианским законам, но у нас нет такого учителя, который на нашем языке объяснил бы нам подлинную христианскую религию, чтобы видя это и другие страны брали с нас пример".

Процитируем здесь еще подобное место у Черноризца Храбра: „У словен ранее не было книг, но после того как они приняли христианство, они вынуждены были писать на словенском языке римскими и греческими буквами без всяких изменений. И продолжалось это долгие годы".

Приведенные здесь источники полностью подтверждаются исследованиями историков и археологов[22]. На этом я здесь останавливаться не буду, а перейду к вопросу крещения аваров и венгров.

[20] K i r á l y, P. A Naum-életírás a magyarokról — In: Századok, 1976, 842—852, 847—848.

[21] MMFH, III, 232—244; согласно этому труду поселение венгров среди мораван произошло около 896 г.

[22] Ср.: 767—784, 798: Зальцбургские епископы Виргиль (ирландец по происхождению) и Арно обращали в христианскую веру карантан (словенцев). См.: Conversio Bagoariorum et Carantanorum [871]. Ed. M. Kos. V Ljubljani, 1936, p. 130, 132 (далее — Conversio), 833: Изгнанного князя Нитры Прибину Ратбод маркграф восточно-франкских владений представил немецкому королю Людовику, который его окрестил; Ср. Conversio 135; Ratkoš, Pramene, 86—87; Первая половина IX в.: Церкви в Моравии как следы миссий ирландско-шотландской, баварской и аквилейско-далматской, ср. D e k a n, J.

Авары приняли христианство в конце VIII — начале IX в., после того как потерпели поражение от войск Карла Великого и Пипина[23]. Принятие христианства остатком разбитых аваров заслуживает внимания, так как есть предположения о том, что связанная с христианством терминология в венгерском языке заимствованана из славянского не в X—XI вв., а в VIII—IX вв., и это имеет связь с аварами-оногурами-венграми[24].

О попытках обратить венгров в христианство имеются следующие данные: примерно в 926 г. епископ Прунварт в Сан-Галлене, а в 954 г. Викберт в Бельгии успешно обращали в христианскую веру воинов из отряда Булчу. Правнук Арпада Тормаш и имеющий чин кархаса Булчу в 948 г. заключил союз с Константином VII Багрянородным, затем властелин юго-запада Паннонии и округов Балатона Булчу принял крещение в Константинополе и получил титул патриция от императора Константина. Властелин земель у берегов Тисы, вождь Дьюла, имевший звание „дьюлы", в 948 г. принял христианство в Византии и получил титул патриция от императора. Булчу взял с собой монаха Иерофея, которого константинопольский патриарх Феофилакт посвятил в епископы Венгрии, и этот монах многих обратил в христианскую веру в районах Мароша[25]. Один из венгерских отрядов в 970 г., будучи в дружественных связях с болгарским царем Петром, прошел через Болгарию, сопровождая киевского князя Святослава в войне против Византии. В 970—997 гг. венгерским князем был Геза. Во время его правления епископ Пассау Пилгрим посылал к венграм („ad Ungaros") монаха бенедиктинского ордена Вольфганга, но после его неудачной миссии, венгров успешно стал обращать в христианскую веру епископ Сан-Галлена Прунварт[26]. В 973 г. Геза отправляет послов в Кведлинбург, затем Гезу

Vel'ka Morava. Úvod Josef Poulík. Bratislava, 1976, 845: Annales Fuldenses: Немецкий король Людовик приказал крестить 14 чешских вельмож и народ, ср. MMFH, I, p. 89. О деятельности ирландско-шотландской миссии в Карантании и Моравии в VIII в., о проповедывании христианства баварцами среди аваров и славян, о проповедывании аквилейцев в Карантании, Паннонии, Моравии и среди хорват см.: Z a g i b a, F. Die bayrische Slavenmission und ihre Fortsetzung durch Kyrill und Method. — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge, Bd. 9. 1961/1. Wiesbaden, 1961, 1—56; Z a g i b a, F. Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Wien—Köln—Graz, 1971, 1—228; Z a g i b a, F. Die Anfänge der abendländischen Kulturbewegung bei den Völkern im Karpathenraum (Slawen, Awaren, Ungarn) im 8. bis 12. Jhdt, in sprachlich-literarischer Sicht. — In: Conférence internationale. Szeged, 1971, 153—164.

[23] Ср. 795: Властелин аваров тудун просил разрешения Карла Великого принять христианскую веру. 796: Аварский тудун после того, как Генрих фриульский герцог со славянским Вонимиром разрушил хринг аваров в Паннонии, впал под власть Карла Великого и вместе со своими подданными принял христианство. Ср. Annales regni Francorum (Laurissenses maiores), ср. MMFH, I, 40—41. Около 796 г.: „Avares, quos convertisti ultimis temporibus. . ." Ср. In: Carmen de Pippini regis victoria Avarica a. 796 (см. MMFH, II, p. 13); 805: Аварский властелин капкан, окрещенный в Феодора, из-за нападений славян просит у Карла Великого разрешения поселиться на территории между Сабарией и Карнунтумом. Ср. Annales regni Francorum (см.: MMFH, I, 42—43); Annales Fuldenses (там же, p. 87). 805: Карл Великий окрестил аварского кагана (капкана), дав ему имя Аврам. Ср. Annales Iuvavenses maiores и Annales san Emmerami Ratisbonensis (см. Ratkoš, Pramene, p. 127). Однако авары вероятно еще ранее имели связь с византийской христианской верой, см. византийский бронзовый крест-энколпион с греческой надписью, найденный в аварской могиле VII—VIII вв. (Завод, комитат Толна).

[24] L á s z l ó, Gy. Magyarok és szlávok. — In: Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1971, 287—294; L á s z l ó, Gy. A "kettős honfoglalás". Budapest, 1978, 148—163.

[25] Ср. M o r a v c s i k, Gy. A honfoglalás előtti magyarság és a kereszténység, 171—212; V á c z y, P. Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában, 213—266; Csóka, F. L., A magyarok és a kereszténység Géza fejedelem korában, 267—292; G a l l a, F. Szent István apostoli tevékenysége és a téren ismertebb munkatársai, 293—328; M i h á l y i, E. Szent István monostorai, 361—386; M o r a v c s i k, Gy. Görögnyelvű monostorok Szent István korában. — In: Szent István Emlékkönyv. I. Budapest, 1938, 387—422.

[26] Prunwarti episcopi iste s. Galli servus erat et plurimos Ungariorum cum rege ipso convertit. Ср. MMFH, III, p. 247.

посещает епископ Бруно. В 974—975 гг. княжеская семья принимает христианскую веру. Примерно в 974 г. епископ Пассау Пилгрим извещает папу римского о том, что пять тысяч венгров высшего сословия обоего пола приняли христианство. Далее сообщается о том, что привезенные сюда в плен христиане из многих стран, являющиеся подавляющим большинством этого народа, которые до сих пор могли только тайно крестить своих детей, сейчас уже беспрепятственно могут исповедовать свою веру, несмотря на то, что среди венгров есть еще язычники. Почти весь венгерский народ, а также другие провинции славянские готовы принять христианство. Однако надо опасаться тлетворного влияния некоторых еретических сект[27]. Обращение в христианскую веру в 995 г. продолжал св. Адальберт, в 996 г. — Радла, в 997 г. Ашерик—Астрик. Надо упомянуть также и об Айтоне. Вождь племени Айтонь, властелин земль Мароша и Темеша, имел сношения с болгарами — противниками Византии, в болгарском Видине принял крещение по греческому обряду, получил власть от греков и в Марошваре основал греческий монастырь с монахами-греками[28].

Перейдем теперь к вопросу о болгарах. Болгарские правители колебались до 882 г. куда им примкнуть: к Риму или к восточной церкви. В 864 г. каган Борис (853—888) принял христианскую веру в Византии и был назван Михаилом (его крестил император Михаил III), но так как болгарская церковь не получила независимости от константинопольского патриарха Фотия, Михаил в 866 г. обратился к папе Николаю, получив от него царскую корону и священников. Однако когда в 869—870 гг. константинопольский синод признал полную независимость болгарской церкви, болгары окончательно присоединились к греческой церкви. Низвержение греческой церкви произошло в 893 г. во время царствования Симеона на преславском народном соборе, тогда же произошло и введение церковнославянского языка древнеболгарского характера, основанного Константином-Кириллом и Мефодием[29]. К вышесказанному хотел бы добавить опре-

[27] „Notum fieri dignetur vobis, . . . quod a neophyta Ungrorum gente. . . ut ex eisdem nobilioribis Ungris utriusque sexus catholica fide imbutos. . . Christiani autem, quorum maior pars populi est, qui ex omni parte mundi illuc tracti sunt captivi, . . . Factum est ergo, ut pene cuncta Ungrorum natio sit prona ad percipiendum fidem sanctam, sed et alię Sclauorum provintię ad credendum promptę. . . Quoniam varię ac perversę hereticorum sectę timendę sunt, . . ." Ср. MMFH, III, 246—250.

[28] Vita S. Gerardi. — In: S. L. Endlicher. Rerum Hungaricarum Monumenta Arpadiana. Sankt Gallen, 1849 — Leipzig, 1931, 214—215, 217—218; Ср. Király, P. K otázke cyrilometodějských tradíci v Uhorsku: Otázka hlahol'ských pamiatok. — Slovo, 21, 1971, 291—300, 295 (далее — Otázka hlah. pam.),

[29] Ср. 845. Annales Fuldenses. Немецкий император Людовик принял послов от кагана Пресияна (MMFH, I, p. 89); 852. Annales Fuldenses. После синода в Могунтии Людовик выслушал болгарских послов (MMFH, I, 93). 864. Annales Bertiniani: Каган Борис обещал креститься (MMFH, I, 75) 866. Annales Bertiniani. Борис принял христианство и из-за этого должен был убить 52 бояр, устроивших против него заговор. От императора Людовика Немецкого он попросил епископа и священников („episcopum et presbiteres postulavit"), который, однако, прислал только священные сосуды, облачения и книги для богослужения. В то же время Борис послал своего сына и несколько бояр к папе Николаю, обратившись к нему со 106 вопросами относительно веры и таинств, прося прислать епископов и священников, и получил их („plures questiones de sacramentis fidei consulendo Nicolao papae direxit et episcopos atque presbiteros mittit ab eo sibi poposcit"; MMFH, IV, 374—376. Ср. Responsa Nicolai papae I. ad consulta Bulgarorum. MMFH, IV. 38—107); 881—882; Папа Иоанн VIII задал вопрос болгарскому царю Борису-Михаилу, почему он не прислал послов в Рим (MMFH, III, 213—214); 893. Преславское национальное собрание: Вопрос о принадлежности болгарской церкви к римской или византийской до 882 г. был предметом споров, однако после того как в 870 г. константинопольский собор признал независимость болгарской церкви и вследствие этого латинское духовенство оставило Болгарию, а их место заняло греческое духовенство во главе с митрополитом, перед князем Борисом открылись пути к осуществлению задуманных

деление границ Болгарии в VII—XII вв. Солунь и окружающие местности принадлежали не Болгарии, а Византии; Видин (Бъдин) с конца VII в. до 1003 г. принадлежал Болгарии, а до 1185 г. — Византии; Белград (Сингидунум) и Срем (Сирмиум) до конца VIII в. принадлежали Византии, а со времени господства Крума (803—814) и Омуртага (814—831) до 1018 г. относились к Болгарии, затем до 1185 г. снова отошли к Византии; территории, расположенные на севере от Дуная (Влахия, Банат, Трансильвания и местность между Тисой и Дунаем) со времени ханства Крума и Омуртага до обретения венграми родины принадлежали Болгарии[30].

Дополнительно надо подчеркнуть еще, что солунскую область населяли „словяне" (см. Житие Мефодия гл. II 5: цѣсарь. . . (Мефодию) кнажение емоу дасть дьржати Словѣньско; Там же гл. IV 8: въ бо иста Селоунанина, да Селоунане вьси чисто словѣньскы бесѣдоуютъ), говорящие на славянском языке болгарского характера.

После такого широкого исторического обзора перейдем к венгерским источникам следов учения Константина и Мефодия (азбуке, языку, религии).

Константин-Кирилл с 863 по 869 гг., Мефодий — с перерывами до 885 г. вели свою деятельность в Моравии и Панононии, как видим, это время было довольно коротким.

Как я уже об этом говорил в моем докладе, прочитанном в Нитре в 1969 г. на заседании, посвященном 1100-летию со времени смерти Константина, на территории Моравии и Паннонии, а также в местностях между Дунаем и Тисой и в Трансильвании никаких надписей, сделанных глаголическими буквами, до сих пор не найдено, однако в Добрудже (Басараби) были найдены надписи (буквы) глаголицей, датируемые примерно второй половиной X — первой половиной XI вв.[31].

Но иначе обстоит дело с написанными глаголицей текстами, так как можно предполагать, что изгнание учеников Мефодия после его смерти не означало, что глаголическое письмо перестало существовать[32]. Однако надо заметить, что кроме уже известных письменных памятников, новых ранних текстов не найдено.

Все же имеются косвенные доказательства тому, что глаголическое письмо продолжало существовать и в дальнейшем: можно предполагать, что буквы *е* и *о* в венгерских рунах происходят из глаголицы, и эти две букви попали в венгерское письмо, вероятно, на болгарской территории,

им реформ. В рамках этих реформ главную руководяшую роль предоставляли славянизации. Борис добивался того, чтобы епископы и монахи также были славянского происхождения. Для достижения этих целей большую помощь оказали изгнанные из Моравии ученики Мефодия, после переговоров с которыми Борис решил ввести применение славянской письменности и славянского языка с помощью Климента в районах Кутмичевицы (в Юго-Западной Болгарии), а при посредничестве Наума — в Преславе (в Северо-Восточной Болгарии). Преславское национальное собрание решило: избрать царем Симеона, сделать Преслав новой столицей, а также ввести болгарско-славянский язык, как язык официальный, в государственную, церковную и школьную жизнь. См. З л а т а р с к и, В. История на българската държава през средните векове. Т. 1, 2. С., 1971, 146—160, 210—280, 256—261; История на България. Т. 2. С., 1981, 268—270.

[30] Атлас по българската история. С., 1963, 7—16; България при цар Симеон. — В: История на България. Т. 2. С., 1981, 292—293.

[31] K i r á l y, P. K otázke cyrilometodejských tradícií v Uhorsku: Otázka napisov — In: Zbornik Filologicke fakulty, Philologica, Bratislava, XXIII—XXIV, 1971—1972, p. 287 (далее — Otázka nápisov); B e š e v l i e v, V. Beobachtungen über die protobulgarischen Runeninschriften bei Basarabi (Murfatlar). — Известия на Народния музей — Варна, XIII (XXVIII), 1977, 49—55, табл. II—IX.

[32] K i r á l y, P. Otázka hlah. pam., 291—300.

в Южной Трансильвании[33]. Однако надо заметить, что о происхождении этих двух букв имеются и другие мнения (хазарское происхождение результат внутреннего развития).

Как известно, в далеком прошлом на территории Венгрии с середины X—начала XI вв. существовали монастыри с греческими обрядами (в Вишеграде, Веспреме, Тихани, Дунапантеле, Савасентдеметере — иначе Сремской Митровице, Марошваре — иначе Оросланош, и — Морисене — Банатском Аранделйеве). На каком языке велась там служба? Мнения ученых различны. По мнению большей части исследователей, богослужение велось там на греческом языке, но, вероятно, в некоторых местах и временно пользовались и венгерским, и славянским языками. Так, например, в данных о вишеградском монастыре от 1221 г. мы читаем, что с давних времен там были и есть еще греческие монахи[34]. Здесь надо упомянуть мнение Иштвана Кнежи, согласно которому глаголические Пражские фрагменты были написаны в вишеградском греческом монастыре сазавскими глаголашами, когда они были изгнаны из Сазавы и примерно в 1055—1061 гг. нашли приют в вишеградском монастыре. В те же годы там жили и монахи из Киевской Руси, которые прибыли туда вместе с дочерью киевского князя Владимира I — Анастасией, на которой женился венгерский король Андраш I (1046—1060). Этим обстоятельством Кнежа объясняет чешские элементы в Пражских глаголических фрагментах, следы в них восточного обряда и прототип, написанный кириллицей на Киевской Руси[35]. Далее, об употреблении славянского языка можно сделать выводы и из данных 1344 г., относящихся к Савасентдеметеру, согласно которым в этом монастыре со времен его основания служили греки, венгры и славяне[36]. Надо упомянуть также и о марошварском монастыре. В Житии епископа Геллерта (Герардуса) написано, что Айтонь (вождь племени, населившего низовья р. Марош в 1019 г. ,когда Василий II расширил границы Византии до самого Дуная, подчинился грекам, принял вероучителей, распространявших восточно-греческую веру), сам крестился в Видине (Бъдин, Болгария) по греческому обряду, и он же основал в Марошваре монастырь, где были греческие монахи[37]. О языке, на котором велось богослужение в этом греческом монастыре, мнения ученых различны. П. Шафарик говорит о применении там кириллицы; Янош Мелих это предположение отвергает; Геза Фехер утверждает, что Айтонь основал монастырь для болгаро-славянских монахов; по мнению Дьюлы Моравчика, там были греческие монахи; Иштван Кнежа предполагает, что речь шла о распространении славянской глаголицы среди христиан Южной Трансиль-

---

[33] Кирай, П. К вопросу о глаголических письменах в системе древневенгерских рунических знаков. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, 205—213. Надо отметить, что глаголическое письмо было составлено в 6363 г. со дня сотворения мира, и по константинопольскому исчислению это считается 855 г., по александрийскому же исчислению — это 863 г. (См.: MMFH, III, p. 371). В новейшей болгарской научной литературе фигурирует 855 г. См.: История на България. Т. 2. С., 1981, с. 245.

[34] 1221.: „Abbatia de Wisagrade. . . grecos habet monachos, et habuit ab antiquo". С. Moravcsik, Görögnyelvű monostorok, p. 418; Ср. Kiraly, Otázka hlah. pam., p. 294.

[35] Kniezsa, St. Die Slawenapostel und die Slowaken. — Archivum Europae Centro Orientalis, VIII, 1942; самостоятельно: Ostmitteleuropäische Bibliothek, No 39. Budapest—Leipzig, 1942, p. 12; см.: Király. Otázka hlah. pam., p. 297. См. здесь литературу.

[36] 1344. „in quo ex primapia institutione ipsius Greci. Ungari et Sclavi sevire debeant"; 1218: „monasterium sancti Demetrii Graecorum de Ungaria iuxta fluvium cum condictu aque fluminis Sabe. . ." См. Moravcsik, Görögnyelvű monostorok, 419—420; Ср. Király, Otázka hlah. pam., p. 295.

[37] См. сноску № 28.

вании, которая была подчинена Болгарии; такого же мнения придерживаюсь и я[38]. В середине XIII столетия греческие монастыри уже не существовали.

Письменных памятников на славянском языке эти монастыри не оставили. Однако сохранилась дарственная грамота 1002 г. на греческом языке (для монахинь монастыря в Беспремской долине) и несколько церковных реликвий с греческими надписями VII—VIII и XI—XII столетий. Необходимо выяснить: верно ли то, что на слоях так называемого коптского типа старинных (вероятно XI в.) византийских крестов — энколпионов, хранящихся в Венгерском Национальном музее, надписи сделаны действительно кириллицей[39]. Относительно памятников материальной культуры византийской христианской религии Иштван Дьерффи указал на то, что они имеют связь в первую очередь не с Трансильванией, а скорее с местностями побережья р. Тисы; здесь же должно было быть и место, где жил принявший христианскую веру вождь Дьюла. А что касается резиденции „тюркского" епископа, то она могла быть в Савасентдеметере (Сирмиуме)[40].

Общеизвестно, что на старой территории Венгрии можно встретить имена византийских греческих святых, как, например, св. Деметер, св. Пантелеон, св. Козма и Демян, Дьердь (Георгий) и пр. И хотя происхождение имен этих святых можно объяснить по-разному (ранним — в X в. — обращением в византийскую веру, греческим влиянием в XI—XII вв., инкорпорированием греческого культа в римскую церковь) все же святые центральных мест (Савасентдеметер и Сегед — Сент Деметер, Тител — Сент Белчешшег/ Айя София, Печ XI в.: Pente ekklesia) дают почувствовать, что предыстория их относится к X в.[41] Остается выяснить вопрос: имеют ли эти святые отношение к славянам?

А что говорит топонимия? Необходимо упомянуть о том, что венгерские слависты названия некоторых мест связывают с традициями, восходящими к временам Константина-Кирилла и Мефодия. Например, 1241/1430; *Türje/ Türle* (комитат Зала) из сербо-хорватского *Ćurilja* (*zemlja—vas*) от личного имени „Кирилл"; 1019, 1024 *Martély*/1341—1346: *Zenth Adrianmartyr* (комитат Чонград) залаварская церковь в честь святого мученика (Szent) *Adorján/Adrian, Hadrian*; *Kelemen*—: 1055 *ecclesia ad Sanctum Clementem* церковь в честь св. мученика Климента на южном берегу Балатона; *Kecöl/Rábakecöl*: 1162 *in villa Kacil* (Шопронский комитат) от личного имени *Kocel* (*Chozil, Chezil*) по имени славянского князя, владыки балатонских земель[42]. Это дополняет П. С. Настурел данными из Трансильвании: *Chiraleş* (румын-

---

[38] K i t á l y, Otázka nápisov, p. 291 (см. здесь литературу); K i r a j [Király], Runič. znaki, p. 208.

[39] L o v a g, Zsuzsa S. Byzantine type reliquary pectoral crosses in the Hungarian National Museum. — Folia Archaeologica, XXII, 1972, 143—164. Надписи кириллицей разобраны П. Кирай. К вопросу о византийских памятниках материальной культуры с греческими надписями, см. серебряную пуговицу из могилы венгеров, завоевавших родину в X в. (Пилин, Комитат Новград), золотую армилу X—XI вв. (Веспрем), Асперсориум XI—XII вв. (Бестерец, Комитат Сабольч), Ставроеку XII ст. (Эстергом). См. M o r a v c s i k, Görögnyelvű, p. 390; K i r á l y, Otázka nápisov, 291—292.

[40] Györffy, Gy. — In: Magyarország tőzrténete. (Budapest), 1, 1984, No 1, 683—684.

[41] Там же, с. 684; M e s t e r h a z y, K. Adatok a bizánci kereszténység elterjedéséhez az Árpád-kori Magyarországon. — In: A Debreceni Déri Muzeum Évköyve, 1968. Debrecen, 1970, 145—177; K n i e z s a, Die Slawenapostel, p. 15.

[42] M e l i c h, J. Szláv jövevényszavaink. 1/2. Budapest, 1905, p. 152, 69, 72, 75, 182, 79, 116; K n i e z s a, I. Die Slawenapostel, 15—19; Helyesírasunk története a könyvnyomtatás koráig. Budapest, 1952, p. 45; K i r á l y, Рунич. знаки, p. 209; K i s s, L. Földrajzi nevek etimologiai szótára. Budapest, 1980, p. 663, 409, 532.

ское название) — (Szász) *Kerlés* (венгерское наименование) из моравского *Krleš*[43].

Общеизвестно, что в словарном составе венгерского языка имеется много слов славянского происхождения, в том числе и болгарских. Такими являются слова: *mostoha, nyüst, rozsda, mesgye, pest,* отражающие характерно болгарские фонетические изменения (*tj*>*št, dj*>*žd, kty*>*št*). Кроме того, имеется още множество других слов предположительно болгарского происхождения. Здес нас, однако, не интересуют заимствования, вошедшие в повседневную, обиходную речь, а интересует вопрос о том, встречаются ли слова, связанные с церковью и с деятельностью Кирилла и Мефодия, происходящие из болгарского языка. Как известно, лексика христианской терминологии в венгерском языке образовывалось из различных языков и в разное время. Таким является словарный состав, заимствованный со времен венгерского языческого культа, а также слова болгарско-славянские, указывающие на византийские (восточные) обряды и далее слова итальянского, латинского, словенского, хорватского, немецкого (баварского), чешского (словацкого) происхождения, связанные с римско-католической религией. Болгарского происхождения, могут быть слова: *kereszt* древнеболгарское крьстъ), *szent* (<свѧтъ), *pap* (<попъ), *diak* (<дѧкъ), *zarándok* (<странѣникъ), *szombat* (<сѫбота)[44]. Возможно, что, кроме этого, имеется еще множество слов, заимствованных из болгарского языка, но это покажут уже дальнейшие исследования.

---

[43] N a s t u r e l, P. S. Un vestige cyrillo-méthodien dans la toponymie de la Transylvanie en 1068 — In: Kürillō kaí Methodío. 2. Thessaloníke, 1968, 211—216, 215. См. уже раньше Я. Мелих: M e l i c h, J. A honfoglaláskori Magyarország. Budapest, 1925—1929, p. 259, 261; MFlor. II. 87: „in monte qui Kyrioleis dicitur." — MFlor. II. 172: „montis illius, qui ab incolis uocatur Kyrieleys". — MFlor. III. 76: „Kerieleis." — Erdyk. 398: „az nagy magass Kyryeleys heegy alatt."

[44] О славянском слое христианской терминологии в венгерском языке слависты имеют разные мнения, и выводы сделаны в процессе этих исследований. Д. Вольф считал, что священники, обратившие в христианство венгров, были итальянцы, венецианцы (Kiktől tanult a magyar írni, olvasni? A régi magyar orthographia kulcsa. Budapest, 1885; Első keresztény térítőink nyelvünk, írásunk és történetünk tanubizonysága szerint. Budapest, 1896). Согласно более ранней теории О. Ашбота, большую роль в принятии венграми христианства сыграли чехи, которые, однако, обучали венгров только латинскому письму, в то время как славянская христианская терминология в венгерском языке происходит не от чехов, а из христианской терминологии письменных памятников Кирилла и Мефодия, т.е. заимствована из языка задунайских словенцев, ср. старословенскую теорию Миклошича (Szlávság a magyar keresztény terminologiában. — In: Nyelvtudományi Közlemények, XVIII, 1884). По мнению П. Буйнака, в результате проповедывания христианства чехом Альбертом и Радлой, а также сопровождавшими их чешскими, моравскими и словацкими священниками в венгерскую христианскую терминологию попали слова чешского, моравского и словацкого происхождения (B u j n á k, P. Obrátenie Madarov na vieru kresťanskú. — In: Ríša Vel'komoravská. Sostavil J. Stanislav. V Prahe, 1933, 369—409; R a t k o š, P. Die Großmährischen Slawen und die Altmagyaren. — In: Študijné zvesti Archeologického ustavu SAV: Symposium. . . , Nitra, 1968, 193—219). В более позднем своем труде О. Ашбот высказывает мысль о том, что слова славянского происхождения в венгерской христианской терминологии имеют болгарское происхождение — древнеболгарское или задунайских болгар (A szláv szók a magyar nyelvben. Budapest, 1893; Szláv jövevényszavaink I. Bevezetés és a különböző rétegek kérdése. Budapest, 1907). По мнению Я. Мелиха, венгерския народ обратили в христианскую веру и научили латинскому письму задунайские, паннонские словены. Еще до обретения родины, кроме самых старых заимствований из болгарского языка, имеется большое количество слов из других славянских языков, в первую очередь задунайскнх словенов, а также наряду с ними в христианской терминологии встречаются римско-католические выражения из словено-хорватского. Существуют и слова восточно-греческого, болгарского происхождения (Szláv jövevényszavaink. I/1. Az óbolgár nyelvemlékek szókészlete és a magyar nyelv szláv jövevényszavai. Budapest, 1903; I/2. A magyar nyelv keresztény terminológiája. Budapest, 1905, 1 —448; Szláv jövevényszavaink eredetéről — Nyelvtudományi Közlemények, XXXIX,

Константин и Мефодий возвели в ранг литературного языка живой народный язык славян, заселявших район Солуна в противоположность еврейскому, греческому и латинскому языкам, освященным римской церковью. Это был революционный почин. О его благоприятном воздействии упоминает и автор кодекса Эрди в нач. XVI в., который, выступая в защиту венгерского перевода Библии против господствовавшего латинского языка, наряду с немецкими, чешскими и французскими переводами ссылается и на переводы Библии на славянский (церковнославянский) язык и на своеобразное (глаголическое) славянское письмо[45].

Подводя итоги всего вышеизложенного, можно сказать, что принятие христианской веры народами, заселявшими долину Дуная — в том числе и венграми — имеет богатое и многостороннее прошлое. И в последовавшей за этим развитием культуре (религиозной жизни, письмах, письменной литературе, просвещении) сыграла значительную роль и деятельность Константина-Кирилла и Мефодия.

В этом докладе я не коснулся работ археологов, хотя раскопки дают новые результаты в изучении старых болгарских поселений на территории Венгрии. Желаю им успехов в находке новых богатых мест для раскопок.

1909). И. Кнежа считал, что славянский слой венгерской христианской терминологии в основном происходит из хорватско-словенской католической терминологии и согласно этому приводит только несколько слов болгарского происхождения (A magyar nyelv szláv jövevényszavai. I/1—2. Budapest, 1955).

В венгерской христианской терминологии, учитывая время заимствования и язык, можно различить несколько слоев.

Слова венгерского происхождения, унаследованные от мира языческого культа (в большинстве из фино-угорского, а частью из тюркских языков): Isten, lélek, bűn, ördög, kegyelem, ének, egyház, ünnep, vasárnap, hétfő, kedd, ég, menny, áld, imád, imádság, hisz, hit, vét, vétek, bocsát; из древнеболгарского: kereszt, zarándok, pap, diák, csütörtök, szombat, szent? angyal?, érsek, karácsony; из северно-итальянского: remete, dézsma, esperes, pünkösd (или древневерхненемецкого), prépost?; из церковно-латинского: eklézsia, klérus, parókia, prépost, presbiter, templon, apostol, gyehenna, testámentum, alamizsna, ádvent; из паннонского (древнесловенского—древнехорватского): vecsernye, mise, apát, apáca, bérmál, malaszt, pokol, eretnek?, szerda?, péntek?; из немецкого (древнебаварского, древневерхненемецкого): püspök, kehely, zsoltár, pünkösd (или северно-итальянского): из чешского; dusnok; из словацкого: barát.

[45] Érdy-kédex (1526—1527). I. Budapest, 1876: Prologus 20. —28.: „Hoc igitur sacracius mente tractans, vt qm omnium linguarum Naciones in sua lingua materna fere totam Bibliam habent tranlatam puta Theutonica, Bohemica francigena Gallica. Sic prope nos et Slavonica In quam Diuinus Ieronimus Non modo bybliam ipsam, sed etnouis literis ad instar hebraicarum, grecarum et latinarum totum officium sacerdotale miro ac modo subtilissimo conuertit. Sic est de ceteris et videre. Hec autem nostra gens hungara tam ridus et rustica minime tali irroratur gracia vt more commentariorum huius modi dignum ferre posset." См. Vilf, Gy. Előszó IX.; ср. Király, P. Otázka hlah. pam., p. 300.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ И ВЕНГРЫ X ВЕКА

Антал Барта (Венгрия)

Около 860 г. к императору Михаилу III прибыло посольство от хазарского каганата с просьбой направить к кагану компетентных лиц, которые могли бы объяснить христианство хазарам. Патриарх Фотий, по преданию сам хазарского происхождения, понял всю важность хазарской миссии. В интересах успеха дела нужны были духовные лица, обладающие дипломатическим талантом. В это время в Хазарии происходит нарушение внутренней стабилизации, в результате чего традиционная хазарская веротерпимость пошатнулась, подданным кагана христианского вероисповедания была небоходима дипломатическая помощь. Патриарх Фотий посоветовал императору направить ко двору кагана Константина. По всей видимости, в состав посольства были включены брат Константина—Мефодий, и его верный ученик Климент, впоследствии известный под именем Климента Охридского.

По пути следования для изучения языков Константин остановился в Херсонесе. После длительного пребывания в известном крымском городе, посольство продолжило свой путь к месту назначения. В ходе путешествия Константин и его спутники встретились с венгерским отрядом. Святой муж как раз произносил молитву, когда венгры, увидев группу духовных лиц, с волчьим воем бросились на них. Несмотря на это, Константин не прекратил молиться. Укрощенные воинственные венгры пали ниц перед Константином, смиренно выслушали его проповедь и отпустили его вместе со свитой.

Согласно представлениям Константина и Мефодия, каждый народ должен восхвалять бога на своем языке, а для этого книги догматического содержания следует перевести на родные языки. Для осуществления своих принципов братья проповедовали в среде славянских народов, заложив основы славянской церкви и церковной учености. В 862 г. византийский император Михаил III по просьбе великоморавского князя Ростислава направил в Моравию группу духовных лиц во главе с Константином и Мефодием. В ее составе находились и их верные ученики Климент и Наум. Миссия протекала в сложной обстановке. С 858 г. отношения между папской курией и Константинополем осложнились вследствие низложения патриарха Игнатия и возведения на его место Фотия. Последний не имел духовного образования, и Латеранский синод в 863 г. объявил незаконным его возведение. Вследствие решения синода византийские ученые миссионеры оказались принадлежащими к церкви, которую возглавлял незаконный патриарх. Высокая образованность, великолепные лингвистические познания

византийских миссионеров плохо воспринимались германскими священниками в Моравии. В 866 г. Константин и Мефодий вынуждены были покинуть страну Ростислава.

Папская курия ясно понимала значение славяноязычной церкви для укрепления своей позиции. Июньская булла 880 г. поощряла применение славянских языков при богослужении. Эта папская булла как бы заново утвердила решение Франкфуртского синода 794 г., которое предписывало применение местных языков при проповеди. Латынь не могла быть заменена лишь в главных таинствах. В 869—870 гг. папа назначил епископом и легатом Паннонии Мефодия, который прибыл в Мосабург к Коцелу. Противодействия со стороны зальцбургского архиепископата мешали деятельности ученого легата и епископа. В 873 г. папским решением Мефодий был посвящен в архиепископы Моравии, где в это время правил Святополк. Интриги и обвинения со стороны франкских священников нагнетали и без того тяжелую атмосферу вокруг Мефодия и его учеников. В 880 г. папа признал Фотия патриархом. Это перемирие в универсальной церкви не облегчило положение моравского архиепископа. И Мефодий, последняя великая личность единой христианской церкви, в 881 г. отправился в Константинополь для объяснения. Один венгерский князь Нижнего Подунавья пожелал встретиться с Мефодием. Вопреки предостережением свиты, Мефодий принял приглашение венгерского князя, который встретил владыку со всеми почестями. На прощание князь преподнес Мефодию ценные дары и просил владыку непременно поминать его в святых молитвах.

Два эпизода встречи венгров с великими мужами универсального христианства, разумеется, не оказали большого влияния на духовный мир венгров. Я хотел бы остановиться на двух аспектах этих всреч. Непременными элементами агиографии являются чудотворства. Встреча с кровожадными язычниками и усмирение их изображается как подвиг, совершенный во имя веры. Непременной принадлежностью культурного мира степи являлись проповедники, учителя. Отличительной чертой в жизни хазарского мира являлясь терпимость. Венгерские племена остались язычниками, но отдельные христианские символы в их среде и христианские понятия свидетельствуют об их миролюбивом отношении к христианской вере. Учителям раных религиозных учений, как правило, не угрожала опасность, так как суеверные жители степи боялись мести со стороны космических покровителей странствующим учителям.

Распространение культа волка и собаки у древних тюркских народов, в том числе и у болгаров-тюрок, предков болгаров-славян, хорошо известно. Одним из проявлений его было подражание вою волка, что практиковалось в среде дружинников. На основании данных эпоса можно говорить о том, что они уподоблялись немилостивым волкам. Несмотря на то, что венгры не являются тюрками, тюркская культурная традиция наложила на них сильный отпечаток. Итак, отряд венгерских дружинников, увидев группу людей — святых учителей, сделал то же самое, что совершал Константин на свой христианский манер — воззвал к высшим силам. И когда дружинники, может быть, с разочарованием убедившись в том, что они имеют дело не с богатыми торговцами, а с христианскими почитателями бога, то стали вести себя согласно мирному этикету так, чтобы не прогневать христианского бога. Посещение Мефодием венгерского вельможи доказывает, что вентгерская знать была хорошо осведомлена относительно правил дипломатических сношений с видными духовными лицами. Главное заключается в том, что между венграми и славянским христианством установились контакты, инициаторами которых явились Константин и Мефодий. Наследницей

этих связей явилась славяно-болгарская церковь. В Болгарии оказались претворенными в жизнь принципы Константина и Мефодия: языком веры и учения должен быть родной язык народа, в среде которого проводится миссионерская деятельность. Болгарские священники остались верными этим основополагающим принципам.

В 885 г. Мефодий окончил свой земной путь. Его сподвижники, в их числе такие знаменитости как Климент Охридский, Наум и Горазд, нашли сердечный прием в Болгарии. Болгары хорошо знали Паннонию, которой суждено было стать Венгрией. Болгарские владения в IX в., а, может быть, и ранее распространялись на ее территорию. Служители болгарской автокефальной церкви знали, что в Подунавье поселился народ, с которым установили контакты почитаемые ими владыки, заложившие фундаментальные принципы болгарской церкви. Им также было известно, что Мефодий был епископом и папским легатом Паннонии.

В венгерской исторической науке с давних пор обсуждается вопрос о том, существовала ли реально в 80—90 гг. X в. дилемма принадлежности к восточной или западной церкви? Эта дилемма реально существовала в X в., так как переход от язычества и от всего того, что было связано с ним, к христианству был неизбежен. Венграм нужно было найти свое место в христианской Европе. Проблеме выбора уделено достойное внимание в новом большом синтезе венгерской истории. Первый том этого синтеза вышел в моей редакции и моем соавторстве. Немаловажным является время и направление выбора церковной приверженности, поскольку последствия выбора определили на века не только судьбу веры, но и пути развития венгерской культуры. Организованная христианская проповедь среди венгров началась на 15 лет ранее 955 г., даты аугсбургского поражения венгров, и на пять десятилетий ранее 80—90 гг. X в.

В 40-е гг. венгерские князья и представить себе не могли допущение миссионерской деятельности со стороны любой западной епархии, над которой контроль осуществлялся немецким епископом. В 40-е гг. X в. византийско-венгерские отношения были мирными, венгерские князья получали от имперского правительства откуп за мир. Константин Багрянородный задумал создание большого союза, в котором Венгрии отводилась важная роль. В 948 г. Карха, третий князь в венгерской иерархической лестнице, по имени Булчу, и князь Термачу, представитель рода Арпада, в сопровождении переводчика прибыли в Константинополь. Имя и личность переводчика неизвестны, однако есть предположение, что он был болгарским священником. В Константинополе сам император крестил Булчу; возможно, что крещение принял и Термачу. Булчу получил звание патриция, а Термачу титул друга. В 953 г., согласно иерархии, уже второй венгерский князь Дьюла (по-болгарски Дуло) прибыл к византийскому двору, где он был крещен. Существует предположение, что из баптистерия его тоже принял сам император. Дьюла вернулся домой в сопровождении Иерофея, епископа Туркии (так византийские книжники называли Венгрию). Иерофей был рукоположен патриархом Феофилактом. Скорее всего Иерофей не был единственным епископом Венгрии, потому что на византийской территории была найдена печать. Надпись на ней гласит: „Феофилакт епископ Туркии", на обороте печати изображение св. Дмитрия. Ранее сфера миссионерской деятельности восточной церкви ограничивалась Юго-Восточной Венгрией. Новые данные свидетельствуют о том, что миссионеры византийских епископатов энергично действовали вдоль всего течения реки Тиссы и ее притоков. На этой территории сохранились реликвии, в частности архитектурные элементы, стиль которых характерен для восточного христианства.

Изображение св. Дмитрия на епископской печати Феофилакта позволяет выдвинуть гипотезу о том, что резиденция византийских епископов находилась в Сирмии (Савасентдеметер). Патроном Сирмия действительно был Дмитрий. Известно, что в XI в. в Сирмии функционировал крупный византийский монастырь; в виде гипотезы можно допустить его существование и в первой половине X в. Патронами значительного количества венгерских церквей являются святые, особенно популярные в восточном христианстве. В настоящее время, однако, еще не решена проблема относительно основания и присвоения патронимов этим церквям в X в.

Имена византийских епископов Иерофея и Феофилакта являются иноческими, они не указывают на их национальность. Возможно, что они были греками. Их священники, проповедовавшие среди венгерских прихожан, безусловно, являлись болгаро-славянами. Только они могли общаться с венграми, поскольку как знатные, так и рядовые венгры первой половины X в. имели уже давние традиции общения со славянским населением. Многие выражения в венгерском языке, связанные с церковной жизнью, имеют болгарское происхождение.

После аугсбургской битвы 955 г. византийское правительство потеряло интерес к венграм. В это время Византия становится такой державой, к которой венгры начали относиться недружелюбно. Крутой поворот в византийско-венгерских отношениях привел к роковым последствиям, которые изменили направление ориентации венгерских князей, в результате чего изменилась и судьба Венгрии. Византийское правительство все свое внимание сосредоточило на Киевской Руси, молодой державе, правительница которой княгиня Ольга приняла крещение в 957 г. в Константинополе. И в этом же году византийцы прекратили выплачивать венграм откуп за мир. В ответ на этот шаг венгерские отряды стали совершать набеги и даже примкнули к антивизантийской коалиции Святослава. Все это оказалось напрасной тратой сил. В 971 г. Иоанн Цимисхий занял большую часть Болгарии и ликвидировал самостоятельную болгарскую церковь. Это насторожило венгров. В Венгрии уже в 958 г. роль византийских епископов перешла в руки болгарских священников. Существует гипотеза, что епископ — болгарин, стал возглавлять венгерскую миссию. Временная утрата Болгарией государственной и церковной независимости поставила болгарских миссионеров в тяжелое положение. Правда они пользовались дружбой и сердечным гостеприимством венгров, однако их дипломатические позиции пострадали.

В критические десятилетия X в. Венгрия оказалась зажатой в тиски между двумя великими дервжавами, Византией и Германо-Римской империей. В 971—972 гг. был заключен брачный договор между принцессой Феофаной и Оттоном I. В правление германского императора Оттона I открытого обострения отношений с венграми не произошло, но с его молчаливого согласия его вассалы со своими войсками осторожно приблизились к венгерским границам. В этой ситуации в окружении венгерского великого князя появилась идея найти дипломатическую поддержку в тылу двух империй. Венгерский князь решил создать отношения с высшим духовным лицом христианской Европы, с римским папой. Решено было просить его о посылке в Венгрию епископа, который был подчинен лишь римскому папе, другими словами, венгерские князья попытались обойти Оттона I и его церковные принципы. Центральной фигурой при осуществлении этой попытки явился болгарин по имени Салек (Сальк). Он воспитывался в кругу венгерских великих князей, получил владение из великокняжеского домена и стал венгерским сановником. В 963 г. Салек, будучи послом венгерского

великого князя Такшоня, прибыл в папскую курию, где добился дипломатического успеха. Обратно в Венгрию он отправился с венгерским епископом Захеем и с письмом от папы к венгерскому князю. По пути в Венгрию епископ Захей и письмо были перехвачены людьми Оттона I, который не пустил епископа Захея в Венгрию, поскольку из письма папы ему стали ясны намерения венгров. Посол Салек был с почетом отпущен в Венгрию. Эта попытка как будто бы окончилась неудачей, Оттон I настаивал на том, чтобы священник его имперской церкви получил в свои руки венгерскую миссию.

Едва ли можно назвать случайностью то, что именно Салеку, болгарину по происхождению, была поручена важнейшая дипломатическая миссия. Дипломатическое поручение Салеки напоминает посольство болгарского царя Бориса, когда в 866 г. он установил прямые контакты с римским папой, чтобы избавиться от византийского засилья. Мне представляется, что не может считаться беспочвенной идея о том, что род Салека и болгарские священники, действовавшие в Венгрии, хранили память о реальной и возможной пользе от установления дипломатических отношений с римским папой в противовес Византии и Германии.

Итак, я думаю, что славяно-болгарская церковь, созданная на основе кирилло-мефодиевских принципов, помимо того, что выступала инициатором организованного проповедования христианства среди венгров, передала также свой большой дипломатический опыт венгерским князьям. Это содействие со стороны болгарских кругов выразилось и в том, что венгерскому сановнику, болгарину по происхождению, было поручено выполнение задачи огромной важности. Салек выполнил все, что было в его силах и компетенции, с мастерством и верностью. План был неплохо продуман, поскольку в принципе универсальность церкви еще существовала, и болгарские священники под руководством епископа из Рима могли бы сохранить свои позиции. Задуманный план о получении епископа Венгрии непосредственно из Рима провалился. Заглохла и болгарская церковная миссия. Мне кажется, что, несмотря на ряд неудач, болгарский опыт влился в канонические отношения между венгерским государством и западным христианством в целом. Влияние болгарского опыта наблюдается и в том, что венгерское государство с момента своего основания соблюдало свои интересы, отклоняя или отстраняя такие домогательства папской курии и германской церкви, которые не касались догматов или таинств.

Применительно к условиям X в., в результате деятельности болгарских миссионеров в Венгрию был передан опыт всего болгарского народа. Братские контакты, глубокая симпатия между нашими народами имеют тысячелетнюю давность. Ведь даже наши этнонимы — болгар и унгар — происходят из одного и того же исторического корня, из оногуро-болгарского языка.

В XII в. православные монахи, размышляя о причине своих наудач на просветительском поприще в Венгрии, пришли к выводу, что в то время венгры еще не имели книг на своем родном языке, что и решило дело не в их пользу. Эта мысль свидетельствует о глубоком уважении болгарских священников к книжному учению не только на своем языке, но и на языке другого народа. Это является свидетельством их коренной приверженности к кирилло-мефодиевским принципам культуры.

УПОМИНАНИЕ О ПОСЛЕДОВАТЕЛЯХ (УЧЕНИКАХ) МЕФОДИЯ В ТРУДЕ СВЯТОГО ГЕЛЛЕРТА, ВЕНГЕРСКОГО ЕПИСКОПА-МУЧЕНИКА XI В. „DELIBERATIO SUPRA HYMNUM TRIUM PUERORUM"

Эден Хоргоши (Венгрия)

На возможное существование мефодиевской традиции в Венгрии приводим следующее не очень известное литературное известие из венгерского Средневековья: в единственном сохранившемся труде монаха-мученика итальянского происхождения святого Геллерта (Gherardius) находится выражение, которое по всей вероятности можно связать с именем Мефодия. Монах-бенедиктинец Геллерт (980—1046), отправившийся из Венеции в Иерусалим „случайно" (т. е. по воле бога по житиям), попал в Венгрию в двор короля Иштвана I. Венгерскому королю Иштвану понравился образованный и решительный монах. Сначала Геллерт становится воспитателем его сына, королевича Имре, потом король выбирает и назначает его епископом нового, будущего епископства Марошвара. Треугольник земель между реками Марош, Тиссой и Дунаем с центром Марошвар в это время был в руках племенного вождя Айтоня. Территория Айтоня у нижнего течения Дуная граничила с болгарскими землями, сам Айтонь пошел в Видин креститься и возвращаясь, взял с собой греческих (по всей вероятности и болгарских) монахов, для которых он построил церковь в честь Иоанна Крестителя в своем княжеском городе. Айтонь 15 лет стоял во главе своей племенной территории, даже хотел княжить самостоятельно, независимо от короля. Главная его вина состояла не в том, что он крестился в Видине (принятие христианства в то время не только считалось модой, но было и обязательно!), а в том, что он искал себе иностранных союзников и в то же время на родине он получал богатые доходы от добычи соли в Трансильвании и торговли солью на реке Марош.

Не случайно, что в конце концов король Иштван послал свое войско против Айтоня под руководством вождя Чанада, который одержал победу над ним, убив его (ок. 1027)[1]. После военных событий в княжеском месте Айтоня было основано и организовано новое епископство, данное по прежнему обещанию королем Иштваном Геллерту (ок. 1030). Епископ Геллерт как энтузиаст приступил к своему делу: сперва греческие монахи были переведены в другой город (Ороланош), была построена церковь в честь

[1] S z e g f ű, L. Az Ajtony monda. — Acta Universitatis Szegediensis, Acta Historica, XL, Szeged, 1972.

св. Георгия, а потом собор св. Марии, была организована известная епископская школа, интенсивно шло крещение населения и пр. В своем епископском городе Марошваре Геллерт написал в начале 1046 г. свой теологический труд под заглавием Deliberatio supra Hymnum Trium puerorum, который содержит объяснения (комментарии) к первым трем стихам 3-й главы книги пророка Даниила. Этот труд Геллерта долгое время был неизвестен, он был обнаружен в первой четверти XVIII в. (1724), когда Карл Мейхельбек нашел в архиве фрейзингского капталана тот кодекс, который содержит сочинение под названием: „Deliberatio Gerardi Moresanae Ecclesiae Episcopi supra Hymnum Trium Puerorum ad Isingrimum Liberalem". Рукопись сегодня находится в Мюнхене, в баварской государственной библиотеке под шифром 6211.

Когда стало известно об открытии рукописи, венгерский епископ того времени Игнац Баттьяни заказал себе копию, потом он издал ее в Венгрии в одной книге вместе с житиями св. Геллерта (1790)[2]. Именно при переписке было сделано много ошибок, которые попали в первое издание, послужившее в дальнейшем высказываниям неверных мнений. Его новое, критическое издание было сделано недавно Габриелем Силаги в ФРГ (в 1978)[3].

В интересующем нас труде св. Геллерта, в четвертой книге, говорится о „методианистах", т. е. о последователях Мефодия: „Nam quorundam, nisi fallor, intentio est, quo ecclesiastica virtus, suffragantibus Methodianistis, atque dighitas apud nos circa hereticorum libitum tota quandoque infermitur". Игнац Баттьяни не дает перевода текста Геллерта, только снабжает его объяснениями. Загадочное место „suffragantibus methodianistis" (помощниками или помогающими „методианистами") И. Баттьяни в первом издании объясняет следующим образом: „Methodianistarum nomine censeo intelligendos Curialistas, sive Curiae Regiae familiares. Methodus enim dicebatur liber legum, seu compilatio legum"[4]. Как видно, по мнению И. Баттьяни „методианисты" — это люди, принадлежащие к королевскому двору, живущие по определенным законам. Это же объяснение И. Баттьяни вошло и в словарь венгерских латинизмов Антала Бартала. А. Бартал, с одной стороны, полностью цитирует примечание И. Баттьяни, но, с другой стороны, дает — по мнению Баттьяни — перевод слова: „udvarnokok", т. е. люди, принадлежащие королевскому двору, или высшим кругам[5]. Это же мнение и объяснение данного места отражается и в монографии Яноша Карачони о жизни и трудах св. Геллерта, чанадского епископа, написанной еще в прошлом веке (1887). Новое здесь то, что он уже дает перевод этого места на венгерском языке: Meri némelyknek szándéka, ha csak nem csalódom az, hogy az egyhazi hatalom és méltóság az *udvari emberek (methodianistae)* segítségével meggyengíttessek."[6] (подчеркнуто мною Э. Х.). По-русски это звучит так: „У некоторых же, если не ошибаюсь, есть намерение ослабить власть и авторитет церкви с помощью королевских людей (методианистов)". Можем установить, что Янош Карачони тоже не понимает точно

[2] Batthyan, I. Sansi Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta. Albo-Carolinae, 1790, p. 99.

[3] Silagi, G. Gerardi Moresenae Aesslesiae seu Csanadiensis Episcopi Deliberatio supra Hymnun Trium Puerorum. — In: Corpus Christianorum, Continautio Mediaevalis, XLIX, Turnholti, 1978.

[4] Batthyan, I. Цит. соч., с. 99, 131, 529.

[5] Bartal, A. Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis Regni Hungariae. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri (Budapestini, Sumptibus Societatis Franklinae), 1901, p. 419.

[6] Karácsonyi, J. Szent Gellért csanádi püspök élete és művei. Budapest, 1887.

текст: с одной стороны, он руководствуется словарем А. Бартала, употребляя перевод „коровлевские люди", но, с другой — сомневаясь в точности своего перевода, добавляет и оригинальное выражение Геллерта „методианисты" в скобках.

Чтобы понять глубже и точнее это место, мы должны сказать, что в труде Геллерта оно следует за перечнем различных ересей и за описанием стран, в которых распространяется новая ересь (напр., в Италии, Греции и пр.). Ересь распространяется и в Венгрии, как видим по цитате: „методианисты", по мнению епископа Геллерта, не являются еретиками, но они могут своей деятельностью помочь им, или они могут ослабить этой деятельностью власть и авторитет церкви. А власть и авторитет церкви были в опасности во время написания труда в Венгрии, потому что в это время шло междоусобие между двумя венгерскими королями Петером (1038—1041 и 1044—1046) и Абой Шамуелем (1041—1044), а к концу написания труда (когда Геллерт был епископом) вспыхнуло и языческое восстание под руководством Ваты (1043—1046).

Андраш Бодор, занимаясь основным источником труда Геллерта 20 лет тому назад, обращает наше внимание на многие детали, особенно на ошибки Игнаца Баттьяни и Яноша Карачони, но нашего проблематического места не касается. Андраш Бодор в своей статье пробует дать правильный путь к пониманию труда Геллерта, открыв его главный источник — этимологический труд Изидора Севильского[7]. Прежде всего А. Бодор интересуется теологическими вопросами и проблематикой источников Геллерта, но в то же время он обращает наше внимание и на одну скромную статью начала XX в. Это статья Д. Г. Морена, который указывает, что Геллерт, с одной стороны, не имел никакой симпатии к „грекам", а, с другой стороны, обращает наше внимание на некоторые ошибочные объяснения Игнаца Баттьяни, первого издателя труда Геллерта. Из замечаний и исправлений Морена для нас является важным прежде всего сказанное им о „методианистах". Критикуя объяснение И. Баттьяни, что методианисты могут считаться „королевскими людьми", Д. Морен приходит к выводу, что они должны быть учениками, последователями Мефодия, апостола славян, действовавшего еще до появления венгров на этой территории: „Quant aux *Methodianistae*, mentionnés en termes non moins défavorables dans la citations précédente, Batthiány a cru qu'il faut entendre par ce mot les courtisans, les favoris du roi, *methodus* ayant parfois servi à désigner, d'après lui, le receuil des lois. Je me demande s'il ne s'agit pas plutôt des „disciples de Methodius", de ce qui restait des chrétientés organisés par l'apôtre des Slaves, antérieurement à l'invasion des Hongrois"[8]. Это мнение Морена отражается в трудах Ласло Сегфю, занимавшегся довольно часто жизнью[9], деятельностью[10] и сочинением Геллерта, а также проблематикой вождя Айтоня[11] и восстанием венгров-язычников под руководством Ваты[12]. Ласло Сегфю в

[7] B o d o r, A. Szent Gellért Deliberatio-jának fő forrásai — Századok, 77, 1943, 173—227.

[8] M o r i n, D. G. Un Théologien ignoré du XIe siècle: L'Evêque-Martyr Gérard De Csanád. — Revue Bénédictine, 27, 1910, 516—521, (cit. 520).

[9] S z e g f ű, L. Gellért püspök halála — Acta Universitas Szegedienis, Acta Historica, LXVI, Szeged, 1979; S z e g f ű, L. Szent Gellért családjáról. — Acta Universitas Szegediensis, Acta Historica, LXXV, Szeged, 1983.

[10] S z e g f ű, L. Eretnekség és tirannizmus. — Irodalomtörténeti Közlemények, 72, 1968, 501—515.

[11] S z e g f ű, L. Az Ajtony monda. — Acta Universitas Szegediensis, Acta Historica, XL, Szeged, 1972.

[12] S z e g f ű, L. Vata népe. — Acta Universitas Szegediensis, Acta Historica, LXVII, Szeged, 1980.

своей статье о легенде об Айтоне, цитируя анализируемое нами место Геллерта, добавляет, что Геллерт в повседневной практике мог убедиться, что еретические священники пропагандируют свои взгляды на языке народа, а в сносках, расширяя свое мнение, пишет, что „помощники еретиков" получают еще название „методианисты" у Геллерта, который наверное хотел сослаться на св. Мефодия, учившего на языке народа на этой же самой территории. Ласло Сегфю в дальнейшем добавляет, что Мефодий как раз защищался от обвинения в ереси и поэтому, когда Геллерт считает его последователей помощниками еретиков, мы должны думать не об его учении, а об его методах[13].

В последнее время Имре Х. Тот опубликовал научно-популярную статью в журнале Mai Bulgaria, посвященную именно этой проблематике[14]. Имре Х. Тот историческими и языковыми фактами утверждает, ссылаясь и на мнение Д. Г. Морена, что под выражением „методианисты" мы должны понимать последователей Мефодия, церковных людей, читавших и употреблявших древнеболгарские книги, религиозную терминологию болгаро-славянского населения.

Можем предполагать, что епископ Геллерт познакомился с „методианистами" в Марошваре и этим определением он обозначает тех греческих (точнее болгарских монахов), с которыми он встретился в Марошваре, бывшем княжеском месте Айтоня, и которых он переселил в монастырь Оросланош, заняв епископскую кафедру в Марошваре. Эти „методианисты" должны быть те монахи, которых после своего крещения Айтонь взял с собой из болгарского Видина. Пространное житие Геллерта пишет о них следующее: „. . . construxit in prefata urbe monasterium in honore beati Johannis Baptiste, constituens in eodem Abbatem cum monachis Grecis juxta ordinem et ritum ipsorum."[15], а после поражения Айтоня о них сказано: eundem Grecum Abbatem cum monachis suis transtulit in Orozlamos"[16]. Из приведенных цитат очень важны для нас следующие моменты: в Марошваре было аббатство восточной церкви, наверное была и библиотека. Эндре Иванка предполагает, что там епископ Геллерт познакомился и с греческими книгами[17]. Очень важна и другая цитата, которая рассказывает, что случилось с греческими монахами: игумена со своими монахами перевели в Оросламош, значит они не были изгнаны из Марошвара, не были выгнаны как неприятели и еретики, а были только переведены в другое место, где они жили свободно, даже была построена для них церковь. Все это доказывает, что епископ Геллерт не относился к ним враждебно, как к еретикам.

Общеизвестно, что греческие монастыри были разбросаны в разных местах Венгрии того времени; особенно в Трансильвании были приняты охотно после крещения племенного князя Дьюлы в Константинополе; его дочь Шаролта, жена князя Арпадова Геза, тоже взяла с собой греческих священников. По мнению Петера Ваци греческая миссия продолжалась в конце X века около 20 лет. Это время деятельности монаха Иеротеоса, которого Феофилакт назначил епископом „Туркии", т. е. Венгрии (ок.

[13] Szegfű, L. Az Aitony. . ., 1972, p. 12.
[14] Tóth, I. Szent Gellert — Metód Magyarországi Tanítványairól. — Mai Bulgária, 1984, 5, 22.
[15] Szentpétéry, E. Scriptores Rerum Hungaricarum ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum I — II. Budapest, 1937—1938, p. 490.
[16] Szentpétéry, E. Цит. соч., II. с. 493.
[17] Iványka, E. Szent Gellért görög műveltségének problémája, Értekezések a Nyelv — és Széptudományi Osztály Köréből, 1942, p. 237.

950)[18]. Эта греческая традиция продолжалась и во время короля Иштвана I, который даже основал монастырь для греческих монахинь в долине Веспрема. Геза Феер видит в греческих монахах Айтоня болгар и утверждает, что в монастыре в долине Веспрем жила сестра Иштвана I со своим сыном Петром Деляном, внуком царя Самуила[19]. (Г. Феер даже предполагает, что грамоту об основании женского монастыря в долине Веспрем написал болгарин, слабо владевший греческим языком!). Мы знаем, что о „греческих монахах" в нашей историографии идут споры, нельзя их всех считать греками, а также болгарами (см. об этом в высказываниях последнего времени профессора Дьюлы Кришто[20]), как это сделал Геза Феер, но можем предполагать, что среди греческих монахов Айтоня были и болгары, которые могли общаться на своем народном языке на обширной территории Айтоня с коренным славянским населением. О коренном славянском населении свидетельствует множество славянских топонимов и гидронимов на этой территории (см.: Рохонца, Кенез, Палота, Каниже, Паде<Подвей, Моротва и пр.)[21]. Итак, епископ Геллерт в епископском городе и в области, и вне монастыря, кроме монахов, мог встретиться со сторонниками болгарской церкви, т. е. с „методианистами".

Наверное — хотя нет ссылки на это — уже выше цитированное мнение Г. Морена отражается и в статье Кароля Редла о проблемах сочинения епископа Геллерта, вышедшей в 1965 г. В ней тоже встречаемся с интересующим нас местом" суффрагантибус мефодианистис". У него перевод этого места выглядит так: „akiknek az szándékuk, hogy az egyház hatalma és méltósága a *Methodus-félék* (v. *Methodius-methodianistae*) segítségével végre nálunk is, az eretnekek tetszésére meggyengüljön" (подч. авт. Э. Х.). Кароль Редл, употребляя выражение „с помощью людей Мефодия", ставит в скобки оригинальное выражение Геллерта „методианисты", но, ссылаясь на имя собственное „Методиус", связывает этот пассаж с ним. На колебание Кароля Редла в точности перевода данного места указывает и то, что после указанного перевода он добавляет следующее: „Не ясно, кто это „методианисты"[22].

В последнее время сегедские исследователи Ласло Сегфю и Бела Карачони, работающие над венгерским переводом труда Геллерта, в своем венгерском переводе передают латинский суффикс „ist" венгерским суффиксом „ista", оставляя таким образом исконное слово, восходящее к имени собственного Methodius (Мефодий). Их перевод цитирует в вышеупомянутой статье Имре Тот: „a metódianisták segítségével"[23] (с помощью методианистов).

Мы считаем, что первый компонент выражения „suffragantibus metodianistis" это латинский глагол „suffrago" (помогаю, поддерживаю, стою на стороне кого-нибудь при выборах), а другой компонент содержит в себе два суффикса, поставленных к собственному корневому имени Methodius: „an"+„ist". Основой слова „methodianist" не могло служить слово „methodus" (liber legum seu compilatio legum) ни по образованию, ни по значению,

[18] V á s z y, P. Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában, Emlékkönyv Szent István Király halálának kilencszázadik évfordulóján, Szerkesztette Serédi Jusztinián, I. k., Budapest, 1938, MTA Kiadása, 215—265.

[19] F e j é r, G. A bolgár egyház kísérletei és sikerei hazánkban. — Századok, 1927, 2.

[20] K r i s t ó, Gy. Megjegyzések az ún. „pogánylázadások" kora történetéhez. Acta Universitas Szegediensis, Acta Historica, XVIII, Szeged, 1965.

[21] K n i e z s a, I. Magyarország népei a XI-ik században, Szent István Emlékkönyv, op. cit. II. 367—472; K i s s L. Földrajzi Nevek Etimológiai Szótára, Akadémiai Kiadó. Budapest, 1980, p. 328, 445; M e l i c h, J. A honfoglaláskori Magyarország. Budapest, 1925—1929.

[22] K á r o l y, R. Problémák Gellért püspök „Deliberatiojában". — Irodalomtörténeti Közlemények, 69, 1965, p. 214.

[23] T ó t h, I. Цит. соч., с. 22.

как предполагал первый издатель Игнац Баттьяни. Толкование И. Баттьяни не дает достоверного понимания и перевода цитированного места. Мы предлагаем следующий перевод данного места Геллерта: „У некоторых же, если не ошибаюсь, есть намерение вместе с помогающими методианистами, и у нас, как можно лучше ослабить силу и авторитет церкви по желанию еретиков".

Подытоживая наш анализ, можем сказать, что оригинальное произведение епископа Геллерта, написанное на латинском языке, отражает живые традиции мефодиевского дела первой половины XI в. Выражение „методианисты" первым издателем И. Баттьяни объяснялось и толковалось ошибочно, это ошибочное объяснение попало даже в словарь венгерских средневековых латинизмов, и довольно долго отражается и в литературе, посвященной труду Геллерта. Новое объяснение, принятое и обоснованное Имре Тотом, полностью соответствует и совпадает с историческими и языковыми данными Венгрии того времени. Епископ Геллерт, написав свой теологический труд, оставил нам и важное сведение о том, что в сороковые годы XI в. в одной исторической области Венгрии существовала болгарская обрядность, должны были употребляться и древнеболгарские богослужебные книги и литургия. Все это вместе с существованием древних патроциниумов и древнеболгарских заимствований в венгерском языке[24], вместе с археологическими данными[25] и спорадически появляющимися глаголическими и кириллическими надписями[26] дает возможность высказать мнение, что кирилло-мефодиевская традиция не была уничтожена полностью в Карпатском бассейне после смерти Мефодия и изгнания его учеников из Паннонии.

[24] T ó t h, I. A magyar nyelv bolgár-szláv elemeiről, Dissertationes Slavicae, Acta Universitas Szegediensis, Supplementum, Szeged, 1983.

[25] Ф о д о р, И. Българите в унгарските земи по време на заселването на унгарците. — Векове, 13, 1984, № 4, 18—23.

[26] К и р а й, П. К вопросу о глаголических письменах в системе древневенгерских рунических знаков. — В: Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. С., 1971, 205—213 (*смотри там и литературу по* этому вопросу).

ЗА БЪЛГАРСКАТА ОСНОВА НА ДЕБРЕЦЕНСКИЯ КОДЕКС

Юлиана Пандур (Унгария)

В библиотеката на Дебреценския университет „Лайош Кошут“ се намира част от славянските ръкописи на Марияповчанската манастирска библиотека, от които особен интерес представлява ръкопис Ms106/16. Ръкописът е написан върху германска хартия с воден знак — разновидност на глигана, което позволява паметникът да бъде отнесен към втората половина на XVI в. Тази дата се потвърждава и от съвкупността на палеографските признаци. Проведеният анализ на палеографските и графико-лингвистичните особености позволява ръкописът да бъде разглеждан като препис от паметник от среднобългарска редакция, осъществен в украински скриптorий от преписвач-украинец.

Настоящото съобщение има за цел да представи нашите съображения относно среднобългарската основа на паметника.

Ръкописът съдържа 169 листа, текстът е незавършен — липсват 17 листа, включително началото. Липсват приписки и маргиналии относно времето и мястото на създаването, а също относно източниците, съставителите и преписвача. Текстът е написан с полууставно писмо в една колона, която съдържа 18 реда. По съдържание ръкописът представлява сборник със смесен състав, в който преобладават канонични текстове: Правила на светите апостоли (л. 3—84) и Правила на светите отци (л. 84—151) — 90% от целия текст. Останалата част включва „Слово о сотворении небу и земли“ — вероятно текст на старозаветен апокриф, „Слово о святей литургии святого апостола Павла“, „Слово святого Богослова Григория с протолкованием“, „Молитва до бога отца“. Сборникът вероятно е бил използуван за справочник по църковно-юридически въпроси.

Комплексът на буквените начертания (*т* като съвременно ръкописно *т*, ляворамено *ч*, ери с малък ер (*ы*), лигатурно *у* вместо диграфа *оу*, очно *о*, *н* с хоризонтално разположена средна черта), употребата на голяма носовка и дзяло и много други доказва южнославянския характер на полууставното писмо.

А. Правописно — фонетичните особености на ръкописа свидетелствуват за българската основа на текста.

1. Употреба на голяма носовка — в редица случаи в съответствие с етимологията; например в корена на думата — ѧжк-, сѧд-, и във флексия — сѧщѫ, ѧнзѫ, красотѫ, пѧніндѫт, нмѫціѧ и др.;

2. Отразяване на среднобългарското смесване на носовките — в текста със средствата на източнославянската писмена традиция — съоуз̀ъ и съѧз̀ъ, нмѫщнмъ и нмѧщнмъ, ѧдѫщєго и ѧдѧщєн и др.;

3. Употреба на еровете според правилата на среднобългарския правопис — с малък ер в края на думата и т. н.;

4. Отразяване на групите *ръ, лъ, рь, ль* независимо от техния произход според правописната реформа на Евтимий Търновски — мрѣзость, оусрѣдіе и др.;

5. Липса на йотация пред *а* в позиция след гласна — тоага, отровоа (от отровоіѫ в творителен падеж), братіамн и др.

Българска основа на текста сочат и множество морфологични и лексико-семантични особености.

Б. Морфологични особености.

1. Флексия *-охъ* в местен падеж множествено число при съществителните от мъжки и среден род: грѣхохъ, часохъ, рождахохъ, оувѣнствоохъ и др., която според проф. К. Мирчев (Историческа граматика на българския език. 3. изд. С., с. 164) представлява среднобългарска иновация. Аналогични примери са засвидетелствувани в редица български паметници от XIV в. — Манасиевата хроника и Троянската притча, Ряповия сборник и Зографския ръкопис от XIV в., а също в среднобългарски паметници в преписи от XV—XVI в. — Житието на Стефан Дечански, Похвалното слово за Евтимий, Сказанието за пренасяне на мощите на света Петка Търновска (отбелязани в интересното изследване на Ив. Харалампиев).

2. Флексия *-овы* във винителен падеж множествено число при съществителните от мъжки род — часовы като отражение на среднобългарската тенденция за влияние на именителната форма на *-ове* върху флексиите на цялата парадигма в множествено число — в нашия текст форми, като дѣдове, сватове, и др.

3. Българска черта представлява флексията за именителен падеж единствено число *-а* при съществителното дъщи-дъщера (*а* е предадено със средствата на източнославянския правопис), а също употребата на родителната форма на единствено число с функция на винителен падеж — дъщере (срв. К. Мирчев. Цит. съч., с. 175).

4. Широката употреба на енклитиките на личното и възвратноличното местоимение в приименна позиция, т. е. с притежателно значение (например Царица Ѳ·содора съ сномь сн (л. 82), может взатн сестрінж мн дъщере (л. 106 б), братовь мн снъ, къ сестрѣ мн, съ пѣрвою братоучадою женнною мн), успоредно със съответната приглаголна употреба (например есть мн велікнн оунка, есть мн великаа лелѣа и др.) свидетелствува за типично българско явление с общобалкански характер.

5. Убедително свидетелство за българската основа на паметника е употребата на предлог *през* (в повечето случаи с временно значение): прѣз тыа посты (л. 98), прѣз вѣсе лѣто хранитн (л. 12).

6. Среднобългарска по произход е и формата за творителен падеж множествено число от числителното събирателно *трима* (л. 97).

В. Лексико-семантични особености на текста.

Среднобългарската езикова основа на текста особено изразително „прозира“ в статията за забранените бракове по причина на кръвно, брачно и духовно родство. Както е известно, терминологията на роднинските отношения заема изключително важно място в речниковия фонд на всеки език по своята древност и стабилност на определена територия. Интерес представлява постоянната употреба на лексемата рождакъ, много често употребя-

вана в български ръкописи от XV—XVI в. (според интересното изследване на роднинската терминология на А. Даскалова и Б. Велчева, с. 60), а също и на лексеми като оунка-лѣлѣа, стрнка-стрнна, отбелязани като типично български и в етимологичното изследване на Вл. Шаур. В текста се срещат и такива термини за духовно родство като кумница, кумнчнь братъ, кумнчина сестра и др., широко разпространени и в съвременните български говори.

Предимно в български писмени паметници се срещат и имената на животни в раздела за забранената „нечиста" храна — кукавица, крагун, мечка, смок. Така например лексемата крагун се среща и като собствено име (вероятно прозвище) на човек — например в приписката на Кремиковското евангелие от XV в.: Прнимн гн̄ моленне раба своего Крагуа н подружіе его (издадено от Ив. Гошев, с. 374).

Българската основа на паметника се отразява и в употребата на редица „битовизми" и реалии от български произход: тоага, отрова, чехлы, сратнса и пнкатн, вѣщица, мора и др.

Г. Тезисът за българската основа на паметника се потвърждава и от *косвени данни*, свързани със замяната на неясни по смисъл за източнославянския преписвач лексеми с други, случайно съзвучни на лексемите от българския оригинал. В някои случаи това довежда до деформация на смисъла. Например на л. 128 преписвачът произволно заменя лексемата краста (в източнославянски тя има точно пълногласно съответствие *короста*) с лексема красота в сентенцията за необходимостта да бъдат отлъчвани здравите овци-праведници от поразените от краста (краставите) овци-грешници:

Ꙗко же овьца красотѫ (вместо — крастѫ) нмѫщіа да не про(ч)іа ов(ц)а осквръннт красотою (вместо крастою) своею.

Друг случай на деформация на смисъла е представен при контекстно немотивираната употреба на лексемата палица (пръчка, тояга) вместо лексемата паница, употребявана в множество старобългарски и среднобългарски паметници — Супрасълския сборник, Пандектите на Никон, Златоструя от XII в. и много други: Ѥже ра(з)віе(т) грънц(ц) нлн палицѫ. нлн нно что такова согрѣшн(т) (л. 132 б).

Сравнението с аналогичното монашеско правило от Дубенския сборник от XVI в., съвременен на Дебреценския (Нже разбнеть горнець нлн паницу нлн нно что таково согрѣшнть) показва, че с употребата на паронима палица преписвачът разрушава синонимичния, в широк смисъл на думата, ред — грънец и паница — обозначения за еднородни глинени предмети, които се чупят най-често, и с това деформира смисъла на монашеския закон.

Д. Списъкът на еретиците на л. 44 — евреи, армене, павликіане, и на л. 93 б — арменнн-муса(л)манин — павликіан — патерени — богомилн (Въсако(го) надѫщего съ еретнко(м) спрѣ(ч) съ а(р)менино(м) нлн съ муса(л)манино(м). нлн съ павликіано(м) нлн н(ж) сѫ(т) патерени н богомилн. такова(г) ана-ѳема), като че ли възпроизвежда атмосферата на антиеретическата борба в България в средата на XIV в. Свиканият по времето на Иван Александър в Търново събор срещу ереста на „жидовстващите" през 1355 г. (История на България. Т. 3. С., 1982, с. 407), страстните проповеди на Евтимий Търновски срещу арменците-монофизити, павликяните и богомилите (срв. статията на Л. В. Горина в сборника за балкански изследвания от

1976 г.), нахлуването на османските турци на Балканите — тези реални исторически факти очертават кръг от собствено български идеологически и политически проблеми от средата и от втората половина на XIV в. Това обстоятелство позволява да предположим, че съставянето на българския протограф на Дебреценския кодекс е свързано именно с този период от историята на България.

КУЛЬТУРНЫЙ ПЕРЕВОРОТ В БОЛГАРИИ И ДРЕВНЯЯ РУСЬ

Геннадий Литаврин (СССР)

Глубокие преобразования в общественно-культурной жизни Первого Болгарского царства в последней трети IX — первой половине X в. — факт общепризнанный и широко известный. Начало перемен было положено официальным принятием Болгарией христианства в 864—865 гг., а с особой интенсивностью они совершались в правление Симеона (893—927 гг.), получившее по справедливости в научной литературе образное определение как „Золотой век" болгарской раннефеодальной культуры. Важнейшие преобразования в сфере культуры заключались в распространении славянской письменности, в организации обучения славянской грамоте, в переходе к церковнослужению на славянском языке и в становлении древнеболгарской литературы[1].

В течение краткого — даже по меркам средневековья — исторического срока Болгария превратилась из государства языческого, с пережитками дуализма в общественно-политической структуре и в этнокультурном облике ее населения, в цивилизованную христианскую державу, страну высокой славяноязычной культуры, носителем которой стала единая раннефеодальная болгарская народность.

Разумеется, культурный переворот в Болгарии был закономерным следствием длительной предшествующей эволюции. Он был обусловлен ускорением развития феодализма. Принятие новой идеологии (христианства) отвечало насущной потребности господствующего класса, которая, в свою очередь, соответствовала в то время прогрессивному ходу истории. Серьезную роль в христианизации Болгарии сыграли ее длительные контакты с Византийской империей, самой передовой в культурном отношении страной в течение всего раннего средневековья. Помимо этих главных, объективных факторов крещения Болгарии, неоценимое значение имели два других, субъективных, определивших как самобытность новой, письменной культуры Болгарского государства, так и интенсивность процесса распространения славянской грамоты и развития древнеболгарской литературы. Этими

[1] Ангелов, Б. Страници из историята на старобългарската литература. С., 1974; Куев, К. Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. С., 1979; Ангелов, Д. Общество и обществена мисъл в средновековна България (IX—XIV в.). С., 1979, с. 57, 64—77; Ангелов, Д. Основные моменты развития и облика средневековой болгарской культуры. — Български социологически журнал, 1981, № 4, с. 35; Ševčenko, I. Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs. — The Slavonic and East European Review, 59, 1981, No 3, p. 327.

двумя субъективными факторами являлись во-первых, наличие среди правящих кругов Болгарии дальновидных политических деятелей, сумевших по достоинству оценить значение созданной Кириллом и Мефодием славянской письменности, и, во-вторых, высокий для того времени культурный уровень их непосредственных учеников, с исключительной самоотверженностью продолжавших и развивавших в Болгарии дело великих просветителей славянства.

В задачи моего доклада не входит изучение собственно культурных аспектов болгаро-русских отношений с конца IX до середины XI в., когда столетием позже стремительного и яркого расцвета славяноязычной культуры Болгарии столь же интенсивный культурный подъем стал характерной чертой развития и Древней Руси.

Моей целью является кратное рассмотрение — в чисто историческом плане — трех вопросов: 1. О наиболее общих особенностях (сравнительно с Болгарией) исторических условий, в которых происходил культурный переворот в Древней Руси в конце IX—первой половине XI в. 2. О хронологии возможных политических и культурных контактов Болгарии и Древней Руси с конца IX до середины XI в.; 3. О путях и формах проникновения на Русь болгарского культурного влияния.

Как видно из самой постановки только что названных вопросов, все они не новы. Их решение (как правило, гипотетическое), в силу крайнего недостатка источников, предлагалось в науке неоднократно. Поэтому я уделю главное внимание не столько обоснованию какой-либо новой гипотезы, сколько уяснению исторических условий, в которых осуществлялось культурное влияние Болгарии на Древнюю Русь.

1. Что касается первого вопроса, то наиболее общие черты сходства и отличий процессов христианизации и становления письменной культуры Болгарии и Древней Руси представляются в целом очевидными.

Как и в Болгарии, определяющую роль в принятии крещения Русью сыграли факторы внутренний — развитие феодальных отношений, и внешний — необходимость в международном признании, в получении равноправного статуса в отношениях с передовыми странами того времени. И Болгария, и Древняя Русь длительное время (первая около 300 лет, вторая — около полутора столетий), прежде чем принять христианство от Византии, поддерживали с нею торговые, политические и культурные контакты. Как и в Болгарии, в Древней Руси, накануне ее крещения, часть общества уже исповедовало христианство в течение нескольких десятилетий, не подвергаясь систематическому преследованию за это со стороны властей языческого государства[2].

Существенное отличие состояло, однако, в том, что христианизация Руси в 988—990 гг. совершалась без непосредственного политического и военного давления со стороны Византийской империи в значительно более благоприятной обстановке. Древняя Русь была избавлена от столь же острого соперничества за идейно-политическое влияние на него, какое имело место между папством и Византией в отношении Болгарии[3]. Более того: правящие круги Древней Руси, используя крайнюю заинтересованность империи в военной помощи и удерживая в своих руках силой захваченные у Византии ее владения в Крыму, получили возможность про-

[2] Левченко, В. М. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, 153—169, 290; Литаврин, Г. Г. Христианство на Руси в правление княгини Ольги. — В: Gesellschaft und Kultur Rußlands im frühen Mittelalter. Halle, 1981, 134—143.

[3] Гюзелев, В. Княз Борис Първи. С., 1969, 141—324.

диктовать императору ряд условий, которые укрепили престиж Руси на международной арене[4].

В отличие от Болгарии, в ходе расширения территории древнерусского государства в дохристианский период в его состав не были включены земли, население которых в своем подавляющем большинстве исповедовало бы христианство, как это имело место в процессе роста владений Первого болгарского царства в южном и юго-западном направлении в конце VIII — первой половине IX в.

Ко времени официального крещения христианство в Болгарии было распространено среди простого населения гораздо шире, чем в Древней Руси, но господствующие круги были здесь сплочены вокруг центральной власти при Владимире значительно больше, чем в Болгарии при Борисе I.

Главное же отличие от Болгарии на первом этапе культурных преобразований в Древней Руси состояло, на мой взгляд, в том, что процесс христианизации совпал здесь по времени с введением церковнослужения на славянском языке, с распространением славянской письменности и с организацией системы обучения славянской грамоте[5].

И объяснение этого важнейшего обстоятельства вне учета факта столетнего ко времени крещения Руси использования славянской письменности и существования развитой славяноязычной культуры в Болгарии совершенно невозможно.

2. Источники практически не содержат никаких ясных свидетельств об официальных отношениях между Болгарией и Древней Русью вплоть до походов Святослава на Балканы, когда между русским князем и частью болгарской знати сложился союз, направленный против Византийской империи. Нет, однако, оснований предполагать, что после вынужденного ухода Святослава из Болгарии и его гибели в 972 г. у днепровских порогов, а также после одновременного захвата императором Северо-Восточной Болгарии при русском (киевском) дворе сохранились какие-либо связи с правящими кругами Западно-Болгарского царства, возглавленного Комитопулами[6]. Тем не менее было бы опрометчиво отрицать возможность официальных, дипломатических контактов между Болгарией и Русью в период с последней четверти IX до последней четверти X в. Дело в том, то торговые связи Руси с Константинополем по знаменитому пути „из варяг в греки“ не могли осуществляться, как это следует из сообщений Константина Багрянородного, без 5-и или 6-и остановок для отдыха гребцов в бухтах черноморского побережья Болгарии[7]. Следовательно, договоры Руси с греками в их торговой части были опосредованы одновременными соглашениями русских с преславским двором[8]. Между тем, согласно летописи, русские торговые караваны не только из Киева, но и из Новгорода отправлялись в

---

[4] Левченко, В. М. Цит. соч., 340—385.

[5] Obolensky, D. The Heritage of Cyril and Methodius in Russia. — Dumbarton Oaks Papers, 19, 1965, 50—51; Obolensky, D. The Byzantine Commonwelth. Eastern Europe. 500—1453. London, 1971, 260—263; Литаврин, Г. Г. Рецензия на труд Д. Оболенского. — Вопросы истории, 1972, № 2, 180—185.

[6] Пашуто, Т. В. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, с. 89; Михайлов, Е. Руси и българи през ранното средновековие (602—964 г.). — ГСУ, ист. фак. Т. 46, 1975, с. 109; Хаджиниколов, В. Българо-руски стопански отношения и връзки до освобождението ни от турското иго. — Трудове на Висшия икономически институт „Карл Маркс“. С., 1957, 105—115, 131.

[7] Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. Ed. Gy. Moravcsik, Budapest, 1949, p. 62, 97—104.

[8] Литаврин, Г. Г. Древняя Русь, Болгария и Византия в IX—X вв. — В: IX Международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983, 71—74.

империю уже в 880-х годах[9]. И договору Олега от 907/911 г., и договору Игоря от 944 г. с Византийской империей сопутствовали, как я полагаю, договоры этих князей с Симеоном и с Петром, царями Болгарии. Невозможно себе представить и путешествие княгини Ольги в Константинополь без предварительно установленных с Болгарией дружественных отношений[10]. В течение указанного столетия торговый путь „из варяг в греки" был, видимо, закрыт для русских лишь в годы войн самих русских или болгар с Византией, т. е. в 913—927, 941—944 и 969—971 гг. (я не упоминаю о первом этапе войн Симеона с Византией, так как положение дел в эти годы заслуживает специального анализа).

Что же касается героической эпопеи борьбы Болгарии с империей за сохранение своей государственности в 976—1019 гг., то дипломатические отношения в этот период киевского двора с правительством Болгарии мало вероятны, как и официальные связи болгарской и русской церквей, хотя именно в эту эпоху, в 988—990 гг., Русь приняла христианство и объективно была заинтересована в содействии болгарского славяноязычного духовенства. С 1001 г., когда Византия захватила вновь Северо-Восточную Болгарию, торговый путь в империю для русских стал снова доступным. Однако это обстоятельство не могло содействовать урегулированию отношений Владимира с Самуилом, так как Древняя Русь именно в это время, начиная с 987 г., оказывала империи непосредственную военную помощь, в том числе — против Болгарии. Посланный Владимиром русско-варяжский корпус принимал участие в овладении последними столицами Западно-Болгарского царства (Преспой и Охридом)[11]. После же 1018 г., естественно, государственно-политические отношения Руси и Болгарии могли возобновиться лишь с образованием Второго Болгарского царства в 1186—1187 гг.

Как известно, Василий II Болгаробойца, завоевав Болгарию, установил для болгарской церкви статус автокефальной архиепископии, сохранив, однако, прежнюю структуру церкви и оставив в руках болгарских священнослужителей все высшие церковные посты в архиепископии. Церковь Болгарии имела, таким образом, возможность, независимо от патриарха Константинополя, устанавливать официальные связи с церквями других стран, в первую очередь с русской. Для этого скорее всего было необходимо разрешение императора, и оно, по всей вероятности, имелось, так как вплоть до начала правления Константина IX Русь оставалась союзницей Византии, и ее связи с империей (в особенности — по церковной линии) были в этот период (1018—1042 гг.) особенно интенсивными. Однако непосредственные контакты Болгарской архиепископии с Киевской митрополией и русским княжеским двором не были, вероятнее всего, продолжительными, вернее — должны были вскоре претерпеть существенные перемены. В 1037 г. умер глава болгарской церкви, ее архиепископ (бывший до 1018 г. патриархом) болгарин Иоанн Дебрский.

С этого времени процесс смены славяноязычного высшего духовенства Болгарии греческим ускорился, а архиепископский пост в том же году оказался в руках грека из Пафлагонии (Малая Азия) Льва[12]. Известно, что греческое духовество в болгарских провинциях империи не проявляло заботы о поддержании и развитии славяноязычной литературы и культуры

---

[9] Полное собрание русских летописей. Т. 1. Ч. 1. Л., 1926, столбец 23.

[10] Литаврин, Г. Г. Древняя Русь. . ., 72—74.

[11] Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. Ed. J. Thurn. Berlin — New York, 1973, p. 355, 23—26.

[12] Иванов, И. Български старини из Македония. С., 1970, с. 566; История на България. Т. 3. С., 1982, 26—28.

в целом[13], и это, как кажется, не могло не ослабить со стороны Руси внимания к официальным церковным связям с Охридской архиепископией.

Таким образом, следует, видимо, заключить, что с конца IX в. вплоть до 2-ой трети XI в. наиболее благоприятным временем для установления и сохранения прямых государственно-политических и официальных культурных контактов между Древней Русью и Болгарией были периоды с 927 по 971 г. и с 1018 до 1037 г. Но что касается первого из этих периодов, то он приходится на время, когда Русь оставалась языческой, а, следовательно, и возможность культурной деятельности на русской земле (распространение христианства и славянской письменности) болгарских миссий по каким-либо официальным (подчеркиваю — официальным) каналам была в сущности исключена. Что же касается второго из указанных периодов, то от был очень кратким по времени, хотя мог быть тем не менее в культурном отношении весьма плодотворным для Руси[14]. Однако и здесь имеется одно важнейшее хронологическое несоответствие, которое не позволяет отнести на счет именно этого девятнадцатилетнего периода решающее участие болгар в учительной миссии на Руси по официальным церковным каналам: дело в том, что организация обучения на Руси славянской грамоте, согласно русской летописи, была в целом налажена до 1018 г., еще при Владимире (умер в 1015 г.).

Ко времени прямых возможных связей с Охридской архиепископией в Древней Руси уже имелось значительное число по-славянски грамотных людей, церковнослужение уже осуществлялось на славянском языке, были заложены основы древнерусского летописания, уже, по-видимому, получил превосходное образование как славянский книжник Иларион, автор знаменитого „Слова о законе и благодати“[15].

Поэтому, оставаясь сторонником точки зрения, согласно которой основную роль в распространении славянской письменности и в организации богослужения на Руси на славянском языке сыграли болгарские культурные деятели, я все-таки склоняюсь к мнению, что болгарское культурное влияние в эпоху Первого Болгарского царства осуществлялось в целом не по официальным государственно-политическим и церковным каналам.

Однако прежде чем высказать свое мнение о неофициальных путях проникновения на Русь болгарского культурного влияния, необходимо коротко сказать о значении великоморавского и византийского вклада в культурный переворот на Руси не в общем и целом (в этом смысле такой вклад несомненен), а конкретно, как о процессе, совершавшемся в менявшейся исторической обстановке.

Было бы, разумеется, абсолютно неисторичным не только отрицать, но и умалять значение Византии и в христианизации Руси, и в организации ее церкви и в обеспечении ее образованным духовенством. Поскольку отправление христианского культа и грамотность, необходимая для этого, были в то время тесно связаны и поскольку древнерусская церковь с самого начала создавалась как церковь славянская (включая язык богослужения), представлялось бы закономерным, что в межгосударственном соглашении Владимира и Василия II в 987—989 гг. нашел решение и вопрос о снабжении Руси самыми необходимыми церковными книгами и по-славянски гра-

[13] Литаврин, Г. Г. Условия развития болгарской культуры в XI—XII вв. — В: История и культура Болгарии. М., 1981, 293—303.

[14] Мавродинов, Н. Връзките между българското и руското изкуство. С., 1955, с. 12.

[15] Müller, L. Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962, 1—11; Молдован, А. М. „Слово о законе и благодати“ Илариона. М., 1984, 4—5.

мотными людьми, способными обучить необходимых для Руси священнослужителей.

В многоэтничной империи в конце X в. имелось немало образованных людей самого разного этнического происхождения. За сто истекших лет после расцвета кириллицы в Болгарии она могла, конечно, распространиться и к югу от болгаро-византийской границы, среди славяноязычных подданных империи. Однако вряд ли в это время этот процесс приобрел сколько-нибудь заметные масштабы и вряд ли официальные власти ему содействовали. Необходимо в связи с этим учитывать четыре обстоятельства: во-первых, письменность в пределах балканских провинций империи была почти до конца X в. преимущественно греческой; империя была, во-вторых, отнюдь не заинтересована в проникновении славянской грамоты в среду духовенства, поставленного над славяноязычными подданными императора[16]; в третьих, с 976 по 1018 г. Византия находилась в состоянии упорной, ведущейся с невиданной жестокостью войны с Болгарией; и в четвертых, для государственно-церковной миссии наРуси требовались не только по-славянски грамотные люди, разбирающиеся в канонической церковной литературе на славянском языке, но и выверенные и освященные церковными авторитетами переводы литургических книг. Такие люди и такие книги имелись в Болгарии, но получить их оттуда в условиях войны было нелегко[17]. Правда, начиная с 1001 г., когда империя захватила Северо-Восточную Болгарию, и когда ее войска стали все чаще вторгаться в Западную Болгарию, захватывая там большую добычу и множество пленных, возможности Византии в организации славяноязычных церковных миссий на Руси возросли. Следует учесть к тому же, что для осуществления поставленной перед этими миссиями задачи отнюдь необязательно было наличие значительного числа людей, в совершенстве владевших славянской грамотой. Это подтверждают исторические примеры, связанные с деятельностью Кирилла и Мефодия в Великой Моравии и их учеников в Болгарии. Участие самой империи в содействии распространению славянской грамоты в далекой Руси мы таким образом не исключаем, но скорее всего принимаемые империей для этой цели меры были весьма ограниченными, так как основной заботой имперского двора и Константинопольской церкви были прежде всего христианизация Руси и как можно более прочное подчинение организуемой церкви русских неофитов, а совсем не попечение о внедрении на Руси богослужения на славянском языке и о распространении там славянской грамоты. Подтверждается это фактом присылки на Русь представителей высшего духовества из греческих, а не из славянских подданных Византии. Да и важнейший, начальный этап становления основ русской церкви к 1001 г., уже миновал.

Нельзя полностью исключать, на мой взгляд, и возможности проникновения на Русь на рубеже X—XI вв. церковно-славянской литературы и по-славянски грамотных духовных и светских лиц также бывших из великоморавских земель. В науке давно зафиксированы следы великоморавской глаголической традиции в письменной культуре Древней Руси.

---

[16] Avenarius, A. Das Werk des Konstantin und Method. Charakter, Gestalten und Wandlungen einer kulturellen Initiative. — In: Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slawisten-Kongreß in Kiew; Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen, 18 Böhlau, 1983, p. 8; Литаврин, Г. Г. Условия. . ., с. 297.

[17] Ševčenko, I. Цит. соч., с. 325; Мошин, В. Новгородски листићи и Остромирово јеванђелье. — Археографски прилози, 5, 1983, 7—64 полагает, что указанные листки представляют едва ли не древнейший сохранившийся памятник славянской письменности и что евангелие (оно было писано позолоченными буквами) было подарено Самуилом самому Владимиру (гипотеза, в свете сказанного нами выше, представляющаяся нам мало вероятной).

Контакты Руси с этим регионом Центральной Европы установились, по-видимому, еще в IX в. Согласно свидетельству арабского путешественника Ибрагима ибн Йакуба (X в.), купцы Руси шли через Краков на Прагу[18]. Это подтверждает и другой, совершенно независимый источник (составленный около середины IX и дополненный в первой половине X в.) — т. наз. „Баварский географ". В этом источнике перечисляются, видимо, вдоль того же торгового пути, но в обратном направлении (т. е. с запада на восток), хотя и не в сплошном ряду, но в целом последовательно названия славянских племен, начиная от чешско-моравских земель вплоть до русских (до уличей)[19]. Но при оценке и этого пути культурного влияния на Русь ряд фактов заставляет признать его значение весьма ограниченным, лежащим во всяком случае в стороне от основной магистрали проникновения письменности на Русь. С самого начала на Руси в качестве и государственно-церковной, и в качестве бытовой письменности использовалась изобретенная на почве Болгарии кириллица, тогда как в Великой Моравии, а затем после ее исчезновения — в Чехии и, возможно, в Висленском княжестве была распространена глаголица и сохранились глаголические традиции. Кроме того, Великая Моравия перестала быть важным очагом славянской грамоты еще до 886 г. в силу крутых мер, предпринятых при поддержке папства немецким духовенством, а в начале X в., за 80—85 лет до крещения Руси, была в результате внешнего завоевания ликвидирована и сама Великая Моравия как самостоятельное государство[20]. Скорее всего, наконец, сами глаголические традиции на Руси обязаны своим происхождением не непосредственно чешским книжникам, а болгарским, сохранявшим наиболее последовательно эти традиции в болгарском культурном центре в Охриде.

Таким образом, характеризуя в целом историческую ситуацию, в которой осуществлялся интенсивный процесс христианизации Руси и распространения славянской письменности на русских землях, можно, по-видимому, на данном этапе этой работы сделать (разумеется, лишь гипотетически) два главных вывода. Один из них — чисто методологический: необходимо, как кажется, при изучении поставленной в работе проблемы строго различать, с одной стороны, официальный и неофициальный пути культурного влияния на Русь и Византии, и Болгарии, а с другой — не смешивать воедино два одновременно развивавшиеся процесса, сколь они и было тесно связанными в ту эпоху, т. е. процесс распространения христианства и процесс проникновения на Руси славянской письменности. Конечно, христианский культ невозможен без письменности и книг, и его проникновение влекло за собой проникновение и грамоты, но усвоение самой письменности, обучение ей и ее использование возможны и без одновременного приобщения к христианской вере[21]. Второй вывод состоит в том, что культурное влияние Византии на Русь (я оставляю здесь в стороне особый вопрос о значении

---

[18] См. об этом: К о р о л ю к, Д. В. Западные славяне и Киевская Русь. М., 1964, 146—147.

[19] Г ю з е л е в, В. Баварският географ и някои въпроси на българската история от първата половина на IX в. — ГСУ, филос.-ист. фак., 58, 1965, 3, с. 292; Гюзелев, В. Средновековна България в светлината на нови извори. С., 1981, 68—81.

[20] Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, 50—52; А н г е л о в, Б. Цит. соч., с. 37; V a v ř í n e k, V., B. Z a s é t e r o v á. Byzantium's Role in the Formation of Great Moravian Culture. — Byzantinoslavica, 43, 1982, p. 173; A v e n a r i u s, A. Цит. соч., 12—13, Obolensky, D. The Heritage. . ., p. 49.

[21] Ф л о р я, Б. Н. Славянская письменность и европейская культура раннего средневековья. — Советское славяноведение, 1985, № 2, 69—70.

Херсонеса в Крыму) осуществлялось в основном в результате официально установленных связей (даже если при этом отдельные лица и небольшие группы русских принимали крещение в империи по своей доброй воле) и ограничивалось по преимуществу приобщением к христианскому вероисповеданию. Вклад же Византии в дело распространения на Руси славянской письменности и славянской образованности был, по всей вероятности, минимальным в эпоху с конца IX до середины XI в. И напротив: воздействие культуры Болгарии на Русь по официальной государственно-церковной линии почти не прослеживается в указанный период, кроме кратких временных промежутков в годы пребывания на Балканах Святослава и возможных контактов русской и болгарской церквей в 1018—1037 гг. Болгарское влияние проникало на Руси в основном по неофициальным путям и сыграло особенно значительную роль не столько в приобщении Руси к христианской религии (хотя в этой сфере нельзя умалить значение Болгарии), сколько в распространении на Руси славянской письменности, в организации обучения ей и в становлении письменной культуры Руси.

3. Переходя к третьему вопросу о формах и путях проникновения на Руси болгарского культурного влияния (в рассматриваемое время преимущественно, как кажется, по неофициальной линии), оговоримся, что в кратком докладе нет возможности, а вероятно — и необходимости приводить все известные факты об устойчивом исповедании на Руси христианства частью общества за столетие до официального крещения и об использовании в Древней Руси славянской (кириллической) письменности, по крайней мере — с начала X в., и в государственном делопроизводстве, и в бытовых целях, независимо от религиозной принадлежности того, кто знал и употреблял славянскую письменность.

Острая потребность в грамоте возникла объективно, независимо от религии: она была совершенно необходима для упорядоченого делопроизводства и судопроизводства и для регулярного функционирования других органов государственной власти; она была нужна также купцам, строителям зданий, крепостей, мостов, ремесленникам, мореходам и т. д. Достаточно в связи с этим напомнить об обнаруженных археологами более чем в 20-ти русских центрах в слоях X в. специальных заостренных инструментах из металла для письма на восковой дощечке (писалах)[22], о переводах на славянский договоров Руси с греками от 907/911, 944 и 971 гг., о грамотах от киевского князя Игоря, с которыми отправлялись в империю русские послы[23], о вислых актовых печатях, традиции изготовления которых восходят к языческому периоду истории Древнерусского государства[24], о надписях на сосуде из Гнездова от 1-ой половины X в.[25]

Следовательно, это был постепенный длительный процесс, масштабы которого нельзя, конечно, переоценивать для дохристианской эпохи на Руси, но нельзя и преуменьшать: он подготовил быстрый переход в дальнейшем к организации на Руси церковной службы на славянском языке и не менее быстрое распространение славянской письменности[26]. Пути и формы проникновения из Болгарии на Русь славянской грамоты были,

---

[22] Медынцева, А. А. Начало письменности на Руси по археологическим данным. — В: IX Международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983, 86—107.

[23] Полное собрание русских летописей. Т. 1, Ч. 1, столбец 48.

[24] Янин, В. Л. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. I. М., 1970, с. 41.

[25] Авдусин, Д. А. Гнездовская корчага. — В: Древние славяне и их соседи. М., 1970, с. 110.

[26] Obolensky, D. The Heritage. . ., 50—51.

по-видимому, самыми разнообразными, являясь, как уже было сказано, в основном неофициальными. Укажем хотя бы на такие важнейшие из них, как установившиеся на рубеже IX—X вв. и в начале X в. непосредственные контакты части восточнославянского населения (тиверцев и уличей окончательно подчиненных Киеву при Игоре) с болгарами в бассейне Среднего Поднестровья[27]. Археологи обнаруживают в могильниках тиверцев на правом берегу Днестра нательные кресты, относимые к самому началу X в.[28] Уже говорилось и о пути „из варяг в греки", во время движения по которому русские караваны делали 5—6 остановок в болгарских бухтах, в том числе в устье Дуная. Несомненно, русские вели торговый обмен также и с болгарами[29]. Как следует из русской летописи, купцы Руси были к 960-м годам постоянными гостями крупного международного торга в Преславце, располагавшемся в низовьях Дуная на одном из его рукавов по названию „Св. Георгий"[30]. Приезжали в Киев и, видимо, в другие города Руси и болгары, по пути „из грек в варяги", о чем свидетельствует южнославянское звучание днепровских порогов „Вулнипрах" и „Островунипрах"[31]. К этому следует добавить встречи русских и болгар на константинопольских рынках, на приемах в императорском дворце, их совместную службу в X в. в наемных имперских войсках и т. п.[32]

Но славянская грамотность и книжность, как и сами ее носители, могли находить благосклонный прием при киевском княжеском дворе и в домах высшей русской знати в дохристианский период и в результате вполне официальных акций киевского двора в отношениях с преславским двором. Грамотных людей имели при себе и Олег, и Игорь, и Ольга. Если не все из них были по происхождению болгарами, то имели болгар своими учителями[33].

Я склонен придавать серьезное значение для судеб русско-болгарских культурных связей в дохристианскую эпоху на Руси такому фактору, как совпадение в период правления Симеона апогея военно-политического могущества Первого Болгарского царства с его культурным расцветом. Одновременно с военными успехами Симеона в борьбе с пользовавшейся высоким авторитетом на международной арене Византийской империей в Болгарии развернулись широкомасштабные работы по украшению столицы (Преслава), строительству роскошных дворцов, храмов и монастырей, расцвели художественные ремесла и искусства, активно усваивалось и перерабатывалось античное и византийское культурное наследие, бурно развивалась древнеболгарская литература. Среди населения широко распро-

[27] Михайлов, Е. За руско-българската етническа граница до края на X век. — ГСУ, филос.-ист. фак., 65, 1971, 3, 199—209.

[28] Михайлов, Е. Руси. . ., с. 120; Щукин, Г. Б. Городище Екимауцы в Молдавии. — Архитектурное наследство, № 8, М., 1957, с. 23; Федоров, Г. Б. Тиверцы. М., 1952, № 2 (4), 250—259.

[29] Литаврин, Г. Г. Древняя Русь. . ., с. 73; Новое в археологии Киева. Киев, 1981, с. 357, 365; Хаджиниколов, В. Цит. соч., 118—121; Malich, B. Der sogenannte Wirtschaftskrieg zwischen Symeon (893 bis 927) und dem Byzantinischen Reich als Ausdruck der gewachsenen Stärke des bulgarischen Staates. — Jahrbuch für Geschichte der sozialistischen Länder Europas, 26, 1983, No 2, 79—80.

[30] Oikonomides, N. Presthlabitza, the Little Preslav. — Südost-Forschungen, 42, 1983, p. 8.

[31] Constantine Porphyrogenitus, p. 58, 40, 60. 58—59.

[32] Михайлов, Е. Руси. . ., с. 120.

[33] Тихомиров, М. Н. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. — В: Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969, 94—166; Dujcev, I. Byzantinische Kaiserurkunden in mittelalterlicher slawischer Übersetzung. — Byzantinoslavica, 53, 1982, No 1, p. 4.

странялась грамотность, о чем свидетельствуют многочисленные (и сходные с теми, которые найдены на Руси) надписи на ремесленных изделиях и на предметах быта. По словам Козмы Пресвитера, по-славянски грамотными были в 3-й четверти X в. и учителя богомильской ереси: они проповедовали свое учение перед народом, „держа в руках евангелие" и тзлкуя его в духе, враждебном официальной церкви[34].

Политический подъем, широкие международные связи Болгарии, ее культурный расцвет — все это должно было, несомненно, привлекать самое пристальное внимание быстро набиравшей силы языческой Руси. Ее правителей не могли не интересовать причины возвышения славяноязычной Болгарии, ее внутреннее государственно-политическое устройство и основы ее блестящей культуры. Особенно закономерным такой интерес представлялся бы со стороны русской княгини — христианки Ольги, побывавшей в Болгарии. Ведь и Борис I, согласно Житию Климента Охридского, с большим вниманием следил за деятельностью славянских просветителей в Великой Моравии. Знал об этом интересе Бориса I и сам Мефодий и его ученики, как и представители болгарской власти даже в провинциях (в частности военный наместник князя в Белграде)[35].

Я считаю поэтому вполне вероятным предположение, что первые по-славянски грамотные болгары (вместе с необходимыми книгами, бывшими в то время по преимуществу церковными, ибо и обучение грамоте осуществлялось по ним) оказались при киевском дворе уже по соглашению Олега о Симеоном. Еще более вероятен специальный контакт по этому вопросу между Игорем и Петром и более всего, наконец, — между Ольгой и Петром. Нельзя исключать и того, что при двукратном возвращении русских дружин из Болгарии во время походов Святослава на Балканы, в 969 и 971 гг., оттуда было вывезено, как уже давно предполагают в науке, немало ценных древнеболгарских памятников. Как известно, Святослав не преследовал христиан, должен он был считаться и с матерью (Ольгой), ползовавшейся большим авторитетом и у христиан, и у язычников. Возможно, со Святославом ушли на Русь и какие-то высоко по-славянски образованные люди, державшиеся непримиримо по отношению к Византии, которая уже захватила тогда северо-восточные и южные части их отечества.

Мне представляется в связи с этим правомерным заключение, что основы славянской образованности и письменной славянской культуры на Руси были заложены в результате культурных контактов с Болгарией еще в дохристианский период истории Древнерусского государства. Это заключение можно подкрепить двумя соображениями. Во-первых, тем фактом, что в русских начальных летописях проявлен интерес к болгарской истории времени правления Бориса, Симеона и Петра, хотя сами летописи составлялись уже тогда, когда не существовало самого Болгарского государства (исключая, может быть, лишь первоначальный киевский свод, который предположительно датируется 996 годом)[36]. При этом представляется второстепенным, были ли письменно на Руси зафиксированы сведения о Болгарии до 988 г. или подобраны и воспроизведены в русских летописях уже во время их составления, т. е., так сказать, „задним числом". Во-вторых, факт проникновения письменности на Русь из Болгарии, минуя византийское посредство, подтверждается и тем, что эта письменность была представлена такими старославянскими (древнеболгарскими) памятниками, в которых ярко

[34] Козма Пресвитер, болгарский писатель X века. Изд. М. Г. Попруженко. С., 1936, с. 25 (Български старини, кн. 12).

[35] Теофилакт. Климент Охридски, изд. Ал. Милев. С., 1955, с. 66, 68.

[36] Пашуто, В. Т. Цит. соч., с. 89; Михайлов, Е. Руси. . ., 129—134.

отразились общеславянский патриотизм и славянское самосознание, восходившие к кирилло-мефодиевским традициям, пронизовавшим литературу Первого Болгарского царства[37].

Следующим периодом интенсивного болгарского влияния на Русь, когда множества письменных, переводных и оригинальных, памятников, а также немало самих деятелей болгарской литературы оказались на Руси, является, по всей вероятности, время с 1018 до середины XI в., совпадающее в целом с правлением Ярослава Мудрого (1019—1054 гг.). Вполне возможно, что в это время значительное количество книг, написанных на славянском, было вывезено из Болгарии на Русь и русскими воинами, участвовавшими в кампаниях Василия II.

Нет сомнений в том, что Древняя Русь при Ярославе уже стала цивилизованной христианской державой. Здесь активно совершался третий (после великоморавского и болгарского) этап „переложения книг" с греческого на славянский с одновременным созданием таких древнерусских оригинальных произведений, как „Слово о законе и благодати" Илариона, „Поучение к братии" новогородского епископа Луки, „Слово некоего христолюбца" анонимного автора, новые редакции начальной летописи и т. д.[38].

Итак, подчеркну еще раз: в христианизации Руси ведущее значение имели ее официальные связи с Византией, а в распространении славянской письменности и в становлении древнерусской литературы основную роль сыграло культурное влияние Болгарии, проникавшее по преимуществу по неофициальным путям. Грамота пришла на Русь из Болгарии, и именно этот смысл я усматриваю в летописной записи под 898 г., что грамота на Руси была такой же, как и в болгарах дунайских.

---

[37] Ангелов, Д. Образуване на българската народност. С., 1981, 260—324; Ангелов, Д. Общество. . ., 242—257; Ангелов, Д. Българско средновековие — идеологична мисъл и просвета. С., 1982, 30—98.

[38] Тихомиров, М. Н. Цит. соч., с. 124; Ševčenko, I. Remarks. . ., p. 325; Shepard, J. The Russian Steppe-Frontier and the Black Sea Zone. — Ἀρχεῖον Πόντου, 35, Ἀθῆναι, 1979, p. 227; Ταχιάος, Α. Αἱ μετὰ τοῦ Ἁγίου Ὄρους σχέσεις τῆς Ῥωσίας μεχρὶ τοῦ 14-ου αἰῶνος. — In: Ἀθωνικὴ πολιτεία. Θεσσαλονίκη, 1963, 495—496.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЕЛА КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ

Вилен Горский (СССР)

„Были мы с тобой в одной упряжке парой, пахали единую борозду"[1], — так, по свидетельству Пространного жития Мефодия, обращался умирающий Кирилл к своему старшему брату. Эти слова могут служить поныне критерием для оценки деятельности каждого из двух великих просветителей. Имена солунских братьев нераздельно связаны с их великим подвигом на ниве создания и распространения славянской письменности. А поэтому день памяти одного из них неизбежно адресует к их общему делу, тому значению, которое имело оно для культуры всех славянских народов.

Общеизвестен тот высокий авторитет, которым пользовались имена Кирилла и Мефодия в древнерусской культуре. Во всяком случае уже первые памятники древнерусской письменности достаточно четко фиксируют наличие распространенного культа творцов славянской письменности. День памяти их зафиксирован в месяцеслове, помещенном в Остромировом евангелии — первом датированном памятнике письменности древней Руси[2], их изображения располагались в алтарной части древнерусских соборов наряду с образами отцов церкви (древнейшее изображение такого рода сохраняется в Кирилловской церкви XII в. в Киеве), в памятниках древнерусской книжности славянские просветители изображаются глубокими мудрецами, крупными моралистами, обращение к авторитету которых считается достаточным для утверждения определенной идеи поучения и т. п.

Без преувеличения можно сказать, что ни один из деятелей славянской культуры не был столь популярен, не являлся предметом такого широкого поклонения на Руси, как Кирилл и Мефодий.

Чем же объясняется такой высокий авторитет славянских просветителей? Каковы те мировоззренческие интенции, что обусловили сугубое внимание к слову и делу солунских братьев в культуре Киевской Руси?

Несомненно, что Кирилла и Мефодия прежде всего почитают как творцов славянской письменности, „учителей словенску языку". Факт этот имеет определяющее значение, если учесть ту высокую роль слова, которая отводится ему в господствующих представлениях средневековой славянской, в том числе и древнерусской культуры.

---

[1] Пространное житие Мефодия, гл. VII, л. 105б. — Цит. по: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 188.

[2] Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Т. 1. М., 1855, с. 262.

Одним из фундаментальных основоположений, на котором зиждется мировоззрение рассматриваемой эпохи, является представление мира как книги, созданной внемировым творческим началом при помощи слова. Слову тем самым отводится существенная роль в создании мира и человека. Каждое существо в этом мире представлялось словом, исполненным глубокого смысла. Подобно тому, как мир вещей представал в виде слова, слово как таковое считалось обладающей тою же мерой реальности, что и предметный мир. Оно мыслится важнейшим компонентом, обеспечивающим не только общение между людьми, но и приобщение человека к сфере трансцендентного, божественного. Божественная истина считалась провозглашенной, но „загадачной", „сокровенной" в слове. А поэтому постичь ее невозможно без овладения словом, вне выработки умения различать смысл его, выявлять за буквальным, фактическим сокровенное, знак вечного, духовного.

Более того, без овладения словом не мыслится сама жизнь человеческая. В „Послании митрополита Никифора к Владимиру Мономаху — памятнике древнерусской письменности XII в.[3] человеческая душа представляется состоящей из трех частей — „словесного", „яростного" и „желанного". Причем, именно „словесному", отождествляемому с разумом, логосом, отводится роль высшего начала в человеке, отличающего его от животных и сближающего с богом. Оно — „убо старее есть и выше всех". Словесное начало играет в душе человека роль, тождественную значению мирового разума для вселенной. Это высшее, руководящее начало.

Такая установка оказывалась чрезвычайно созвучной той, которой руководствовались Кирилл, Мефодий и их непосредственные продолжатели — представители „золотого века" болгарской культуры. „Душа безбуковна мертва является в человецех", — провозглашается в „Прогласе к Евангелию". „Бессловесный" язычник уподобляется животному. Овладение словом мыслится как процесс становления человека как такого. Основной функцией древнеславянского книжника считалось „высвобождение" слова, „отнятие бессловесия". Книжник, просветитель, тем самым, как бы „творил" человека. Деятельность его возносится до уровня сопоставимого с божественным творением. Акт творения уподобляется акту творчества. Не случайно в памятниках древнерусской письменности словом „творец" обозначается и бог, творящий мир, и писатель, поэт. В „Пчеле" „творцом" называют Гомера, в переводе „Хроники" Иоанна Малалы, „внешние", античные поэты и мыслители именуются „философами и творцами"[4]. Поэтические тропы, рассмотрению которых посвящен включенный в состав Изборника Святослава 1073 г. трактат Георгия Хировоска, названы при переводе „творьчьстими образами". „Сказать" и „сотворить" — воспринимаются едва ли не как тождественные понятия. Ведь бог творил словом. Поэтому слово как атрибут божественного осмысливается в качестве обладающего реальной созидательной мощью.

Существенно, что слову отводится роль не только важного фактора, творящего человека как личность. Оно рассматривается в древнерусской и староболгарской культуре как важнейшая характеристика, образующая народ как этническую общность. В связи с этим исследователи уже не раз

---

[3] Первая публикация его см.: Послание Никифора Митрополита Киевского к великому князю Володимиру, сыну Всеволожю, сына Ярославля. — В: Русские достопамятности. М., 1815, 59—75.

[4] Срезневский, И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903, с. 939.

обращали внимание на то, что старославянское слово „язык" употребляется не только в привычном нам смысле, но и в значении „народ". Иларион — автор дошедшего до нас древнейшего оригинального памятника древнерусской письменности (середина XI в.) посвящает свое „Слово о законе и благодати" изложению того, как он пишет, „како закон отиде, благодать же и истина всю землю исполни и вера въ вся *языкы* простреся и до нашего *языка* роускаого. . ."[5]. Отмечая аналогичную особенность, присущую средневековой болгарской книжности, акад. Д. С. Ангелов подчеркивает, что она свидетельствует, „до какой степени в сознании людей того времени эти два понятия были тесно связаны и считались неотделимыми друг от друга. Язык понимался как главная отличительная черта, как основная особенность народа, как его наиболее яркая специфика. И это не являлось лишь субъективным видением, но и объективной реальностью, отвечающей создавшейся этнокультурной обстановке в средневековой Болгарии конца IX и начала X в. Утвердившийся к тому времени в качестве общего для всех жителей страны языка славянский — устный и письменный, был признан как официальный и государственный. Налицо был единый обособившийся народ с присущим ему собственным этническим и культурным обликом, который пользовался этим языком как главным духовным оружием, позволяющим ему утвердить свою самобытность, выражать в полной мере свои творческие возможности"[6].

Существенно, что акцентирование роли языка как важнейшего фактора конституирующего народ как самостоятельную общность, служит для древнерусских и болгарских деятелей культуры средством осознания себя и своего народа членами единой общности славян, которой они реально и адресуют продукты собственного творчества. В „Сказании о переложении книг", включенном в состав „Повести временных лет", прямо подчеркивалось: „А славянский народ и русский един, от варягов ведь прозвались Русь, а прежде были славянами; хоть и полянами назывались, но речь была славянской. Полянами прозвались потому, что сидели в поле, а язык был им общий — славянский"[7]. В общем, стремление осмысливать себя в контексте широких исторических общностей — весьма типично для культуры рассматриваемого периода. Своеобразный „универсализм" средневекового мышления предполагал подход к единичному событию истории не с точки зрения присущей ему индивидуальной, неповторимой сути, но с позиции, направленной на выявление того общего, типичного, что единит это событие с иными, ему подобными. Это обуславливало преобладание своеобразного „соборного" начала в осмыслении тех или иных явлений истории в культуре, развившейся под воздействием христианской идеологии.

Однако, говоря об акценте, который в реализации этой тенденции делается на моменте славянской общности, следует отметить и специфическую особенность такого подхода. В пределах християнской доктрины, отражавшей претензии церкви на мировое господство, основное внимание уделяется утверждению не столько реальной, земной общности людей, сколько — универсальной зависимости их от сферы внеземного, трансцендентального, божественного. Говоря о деятелях церкви, Василий Великий прямо подчеркивал, например, что не следует „доискиваться их земных отечеств,

---

[5] Иларион. Слово о законе и благодати. (первая редакция, 168а). — В: Молдован, А. М. Слово о законе и благодати Илариона. — Киев, 1984, с. 78.

[6] Ангелов, Д. Българско средновековие — идеологична мисъл и просвета. С., 1982, с. 54.

[7] Повесть временных лет. Ч. 1. М.—Л., 1950, с. 219.

когда о настоящем граде можно домыслиться". Им, по мнению этого крупнейшего представителя патристики, является „град божий"[8]. Так понятый универсализм не только не содействовал развитию этнического самосознания и связанных с ним патриотических чувств, но прямо противоречил ему. Ведь реализация принципа универсализма на основе патриотических чувств, связанных в том числе и с осознанием себя членами единой общности славян, по существу, отвечала стремлению „доискиваться своих земных отечеств", столь неприемлемого с точки зрения Василия Великого.

Существенно, что именно в контексте утверждения идеи общеславянского единства прежде всего и осмысливается в древнерусской культуре дело Кирилла и Мефодия.

Творения солунских братьев, их дело воспринимаются как общее достояние всех славянских народов, единство которых в большой мере объяснялось действительной общностью языка, лежащего в основе славянской письменности, начало развитию которой положили Кирилл и его старший брат.

Осознание языковой близости славян обуславливает взгляд деятелей древнерусской культуры на смысл собственного творчества и отношение их к созданному иными представителями славянской культуры. На этой основе формируется та, по определению акад. Д. С. Лихачева, „культура-посредница", фонд которой складывался в результате усилий представителей различных славянских народов, каждый из которых воспринимал все входившее в состав этой культуры как свое, родное достояние.

Необходимо отметить, что такой взгляд вполне отвечал установке, которой руководствовались в своей деятельности Кирилл и Мефодий. Они проникновенно видели и осознавали тенденцию к культурному единству всех славян, посвящая себя общеславянскому делу.

Если для Рима и Константинополя вопрос создания славянской азбуки и последующие усилия, содействующие развитию славянской культуры, представлял лишь частный интерес, обусловленный тактическими соображениями борьбы за влияние в Великой Моравии, то для Кирилла и Мефодия это являлось принципиальной, стратегической задачей, обусловленной сущностью их общественно-политической позиции. Дело, начатое Кириллом и Мефодием, продолженное их болгарскими, а затем и древнерусскими последователями, определялось в своей основе демократическими и патриотическими устремлениями, которые реализовались в процессе борьбы народов Болгарии и Киевской Руси за самостоятельное национальное развитие. Расцвет культуры на основе славянской письменности, с одной стороны, прорывал узкий горизонт господствовавшей в Западной Европе концепции „триязычия". Борьба за самостоятельную славянскую культуру с собственной письменностью, начатая Кириллом и Мефодием, в глазах их продолжателей, в том числе и деятелей древнерусской культуры, воспринимается как борьба за равное право всех народов развивать свою самобытную, отечественную культуру.

Этим устремлениям оказывается чрезвычайно созвучной идея, отстаиваемая солунскими братьями в их полемике против сторонников „триязычия" в Риме. „Не идет ли дождь от бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце, не равно ли мы вдыхаем воздух? Как же вы не стыдитесь лишь три языка признавать, а прочим всем народам и племенам велите быть слепыми и глухими?"[9] — эти слова, провозглашенные Кириллом в Риме, воспри-

[8] Василий Великий. Творения. Т. 2, с. 230.

[9] Пространное житие Константина-Кирилла Философа, гл. XVI, л. 734. — Цит. по Климент Охридски. Цит. соч., с. 106.

нимаются в Болгарии и на Руси и как лозунг в борьбе против гегемонистских претензий Византии.

В общем, просветительская деятельность Кирилла и Мефодия восходила своим основанием к раннехристианской традиции, связанной прежде всего с творчеством писателя II в., известного под условным именем апостола Павла. Характерно, что в Пространном житии Мефодия (гл. XIV) и в Службе Кириллу и Мефодию проводится прямая аналогия между деятельностью Мефодия и его брата и апостола Павла.

Сочинения этого „великого учителя вселенского", как именует Павла Пространное житие Кирилла[10], пользовалось особой популярностью в кружке солунских братьев. Как известно, именно в Посланиях апостола Павла настойчиво подчеркивалась мысль о том, что христианское учение обращено ко всем людям, независимо от их сословной и этнической принадлежности. Истоками своими эта идея восходит к условиям, порожденным кризисом рабовладельческой Римской империи, являясь отражением стихийного стремления к равенству угнетенных масс. Здесь нашла свое выражение присущая раннему христианству тенденция к утверждению, по выражению Ф. Энгельса, „отрицательного равенства перед богом всех людей как грешников"[11].

Революционное значение дела Кирилла, Мефодия и их последователей в этом отношении заключалось не в самом факте утверждения этой идеи, но в том, что оно свершалось в условиях, когда, как указывал Ф. Энгельс, „с победой христианства этот момент отступил на задний план"[12].

Действительно, даже в кружке византийских интеллектуалов, группирующихся вокруг Фотия, из которого вышли солунские братья, не допускалась возможность при помощи славянского языка столь же полно приобщиться к сокровищам культуры, как этого, считалось, можно было достичь на основе языка „избранного", греческого. Даже латинский язык, по их мнению, являлся „варварским", „скифским" (так характеризовал его в послании папе Николаю I Михаил III).

Тем более чуждой по своему существу представлялась деятельность Кирилла и Мефодия представителям западно-европейского христианства, где концепция „триязычия" утверждалась как идеологическое обоснование претензий церкви на монопольное руководство духовной жизнью общества.

Если апостольская деятельность по распространению основ христианского вероучения на народных языках и допускалась, то возможность литургической деятельности на этих языках отрицалась категорически.

В противовес этому Кирилл и Мефодий в своей переводческой деятельности сосредоточивают внимание в первую очередь на литературе, предназначенной для литургической деятельности. Перевод Евангелия апракос, Апостола, Паремейника, текстов церковных служб позволил им уже на первом этапе своей деятельности создать весь церковный чин на славянском языке.

Завершая сообщение об этом, Пространное житие Кирилла резюмирует оценку этого труда парафразом цитаты из книги библейского пророка Исайи (35:5; 32:4) — „отверзлись. . . уши глухих, чтобы услышали слова книжные и ясна стала речь косноязычных"[13].

---

[10] Там же, с. 108.

[11] Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. 2-е изд., Т. 20, с. 636.

[12] Там же.

[13] Пространное житие Константина-Кирилла Философа, гл. XV, л. 733б. — Цит. по: Климент Охридски. Цит. соч., с. 105.

Обращает на себя внимание, что деятельность Кирилла и Мефодия изначально сосредоточивается на переводе книг, предназначенных не для индивидуального прочтения, но для оглашения. Точно так же и в оценке значения их дела акцентируется внимание на слове не написанном, но звучащем, адресованном уху, а не глазу, призванном прояснить „речь косноязычных".

Эта особенность позволяет говорить о том, что Кирилл и Мефодий в своей деятельности исходили из глубокого учета специфики древнеславянской культуры, стремясь не подавить ее, заменив иной, но обогатить, развить, опираясь на ей присущую основу.

Здесь следует сделать некоторые уточнения в связи с характеристикой древнерусской, как в определенной степени, очевидно, и староболгарской культуры вообще. Ранее было отмечено то высокое значение, которое придавалось в этой культуре слову. Но учет своеобразия культуры предполагает также ответ на вопрос, какое собственно слово почиталось в культуре — письменное или устное?

Известно, что среди древних культур были и те, что ориентировались по преимуществу на слово-сказ, произнесенное и услышанное слово и культуры слова написанного[14]. Говоря о таком различии, мы имеем в виду не степень распространения грамотности, а атмосферу вокруг грамотности в той или иной культуре. Речь идет не о том, читалось ли или звучало слово, а о том, какое слово почиталось — записанное или произнесенное. Различие этих двух типов культур определялось тем, какое слово воспринималось в качестве подлинной реальности — звучащее или написанное, услышанное или увиденное слово.

К числу культур письменного слова относят прежде всего ближневосточные культуры — древнеегипетскую и древнееврейскую. В них книга приобретает высший авторитет, она как бы возвышается над человеком, ей поклоняющимся и служащим ей.

В отличие от такой культуры древнегреческая культура выступает как принципиально ориентированная на слово устное, звучащее. И дело не в том, что грамотность в Греции была менее распространена. Напротив, речь идет о том, что умение читать и писать не делало свободного гражданина греческого полиса книжником. Свою свободу он реализует в устном общении. В такой культуре человек возвышается над книгой, а она предстает не объектом поклонения, но средством общения.

Очень показательна с этой точки зрения легенда, которую приводит Платон в „Федре". В ней рассказывается о споре между мудрым египетским царем Тамусом и египетским богом Тевтом — изобретателем письменности, о том, „как всего более угодить богу, делом или словом?".

Тевт считает, что письменность делает людей „более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости"[15]. Тамус — глашатай позиции представителей культуры устного слова возражает, считая, что научившиеся письменам удаляются от истинной мудрости. „В души научившихся им, — заявляет он, — они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без

[14] Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, 183—209.

[15] Платон. Федр (274 в). — В: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2. М., 1970, с. 216.

обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых"[16].

Существенно, что для Платона книга, письменный текст не утрачивает позитивного смысла. Речь идет лишь о статусе книги в системе ценностей. Записи, тексту отводится не высшая ступень в иерархии ценностей, но место предшествующее личности, возвышающейся над книгой, которая предстает лишь записью устной речи, средством общения.

В уже цитированном диалоге итогом спора является вывод о том, что предпочтение следует отдать „живой и одушевленной речи знающего человека, отображением которой справедливо можно назвать письменную речь"[17].

Для Платона философ — это не книжник, а собеседник. Со временем культ книги и в греческой культуре растет. И Аристотель — типичный представитель нового взгляда на роль письменного слова. Любопытно, что Платон называл Аристотеля — „читателем"[18], отмечая указанную эволюцию ценностей в культуре слова.

Обращаясь с этой точки зрения к средневековой культуре, мы можем утверждать, что в основном она развивается как культура, ориентированная на письменное слово. Этому содействовало преобладающее воздействие на эту культуру трех мировых религий — мусульманской, иудейской и христианской, которые представляют религии Писания с присущим им культом книги. Однако, отмечая культ „Священного писания", присущий всем трем религиям и соответственно культурам, развивающимся под их эгидой, следует указать на отличие в этом отношении христианства, в котором культ книги не столь абсолютен, как в иудаизме и мусульманстве. Тора и Коран мыслятся как тексты, существующие предвечно, до создания мира. Они — своеобразная норма для еще несотворенного мира.

В христианстве же предвечным является не книга, а Логос, понятый как личность. Христос — лик воплощенного Логоса — считается выше „Писания", представляющего лишь запись о жизни его как норме. Высшей ценностью для христианина является сам Христос, высшей нормой жизнь его, „не его учение, — как подчеркивает С. С. Аверинцев, — или его „слово" как нечто отличное от его личности, но его личность как „Слово"[19].

Эта двойственность статуса слова, „Писания" в христианстве позволяет различать среди средневековых культур, развивающихся под его воздействием, как культуры, абсолютизирующие роль книги, письменного слова, так и те, что тяготеют к культуре слова устного, где книга выступает не столько предметом поклонения, сколько средством общения, где слово не подавляет дело, но служит ему. Именно такой нам представляется древнерусская культура, а быть может, шире — средневековая культура славян.

При всем общеизвестном высоком престиже книги и книжности в письменности Древней Руси мы обнаруживаем немало свидетельств, позволяющих утверждать о присущей ей принципиальной ориентации на слово-сказ, слово звучащее, слово услышанное. Показательно в связи с этим восприятие самого слова книжного, написанного, как слова сказанного, звучащего. Чтение книг воспринимается как средство общения, беседы с богом, святыми. „Иже бо книгы часто чтеть, — разъясняет летописец, —

---

[16] Платон. Федр (275 а, в). — Там же, 216—217.
[17] Платон. Федр (276 а). — Там же, с. 218.
[18] Доватур, А. И. Платон об Аристотеле. — В: Вопросы античной литературы и классической философии. М., 1966, 137—145.
[19] Аверинцев, С. С. Цит. соч., с. 203.

то беседуеть с богомь, или святыми мужи"[20]. Книга воспринимается не в качестве написанной, но записанной. Она предполагает реализацию записи в изустном исполнении. Поэтому автор Предисловия к летописному своду 1093—1095 гг. адресует записанный им текст не читателю, но слушателю: „Вас молю стадо христово, с любьвию, приклоните ушеса ваши разумьно како быша древьнии кънязи и мужие их и как обарааху Русьския земля. . ."[21]

Характерно, что значение дела Кирилла и Мефодия также осмысливается в понятиях, присущих культуре устного слова, причем не только в Древней Руси, но и болгарскими писателями. Приведем показательный в этом отношении пассаж из Похвального слова Константину Философу, созданного Климентом Охридским: „Его уста светлейшего света явил господь для просвещения омраченных обманом греховным. Его язык сладостные и животворные слова источил, его пречистые уста премудростью процвели"[22]. Как видим, здесь прежде всего воздается хвала устам и языку человека, прославившегося в первую очередь как творец славянской письменности.

Существенно, что направление переводческой деятельности Кирилла и Мефодия учитывало эту особенность. Они исходили из обусловленной спецификой общественного бытия славян ориентации их культуры на устное слово. А это определило и характер усвоения христианской идеологии в культуре Киевской Руси, где, как отмечают исследователи, „теология постигалась не на факультетах, а на слух, по богослужению, которое было главным времяпрепровождением образованных и вменялось в регулярную обязанность прочих"[23].

В Житии Феодосия Печерского, например, сообщается, что он с малолетства ходил в церковь, „послушая божественных книгь с всемь вьниманиемъ"[24].

Оценивая, с учетом отмеченной особенности, значение дела Кирилла и Мефодия для славянской, в том числе и древнерусской культуры, следует отметить, что она создавала предпосылки для сохранения в качестве важнейшего фактора, образующего средневековую культуру продуктов устного народного творчества.

Литературный язык, созданный солунскими братьями, служил важным средством общения во всех сферах социальной жизни Древней Руси, способствуя утверждению самобытности славянских народов и их оригинальной культуры.

---

[20] Повесть временных лет, Ч. 1, с. 103.

[21] Шахматов, А. А. Предисловие к начальному Киевскому своду и Нестерова летопись. — Изв. ОРЯС, 13, 1909, № 1, 264—265.

[22] Климент Охридский. Похвала Кириллу Философу, л. 39. — В: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, с. 427.

[23] Лукьянов, М. Ф. Время (понятие и слово). — Вопросы языкознания, 1978, № 2, с. 58.

[24] Древнерусские предания (XI—XVI вв.). М., 1982, с. 27.

О КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ В ДРЕВНЕЧЕШСКОЙ КНИЖНОЙ ЛЕКСИКЕ

(по материалам Драждянского и Оломоуцкого евангелий)

Раля Цейтлин (СССР)

Значение деятельности Кирилла и Мефодия, их непосредственных учеников и соратников в создании славянской письменности, первых литературных памятников, переводных и оригинальных, на старославянском (древнеболгарском книжном) языке поистине грандиозно.

Дело Кирилла и Мефодия было достойным образом оценено уже при их жизни всеми славянскими народами, чтится и изучается по сей день. Заслуживают внимания данные, приводимые Св. Николовой: „На сегодняшний день по кирилло-мефодиевской проблематике работало около 300 исследователей и опубликовано 6000 работ, при этом более половины этих публикаций появилось после второй мировой войны"[1]. Деятельность первоучителей имела такие глубокие общеславянские последствия, что и такое количество исследований все еще не охватывает все стороны т. наз. кирилло-мефодиевской проблематики.

К таким все еще недостаточно изученным проблемам относится изучение влияния книжно-письменного языка, созданного Кириллом и Мефодием и их помощниками, на древнечешский письменно-литературный язык, несмотря на то, что деятельность Кирилла и Мефодия связана прежде всего с Моравией (Мефодий — 863—885 гг., Кирилл — 863—869 гг.). Дело Кирилла и Мефодия в Моравии и Чехии продолжали их последователи, хотя они и подвергались жесточайшим гонениям со стороны латино-немецкого духовенства. Последним очагом славянской письменности был Сазавский монастырь под Прагой, который был разгромлен в 1097 г. Кирилло-Мефодиевская традиция в какой-то мере была возрождена в XIV в. в Эмаусском монастыре.

Как известно, оригиналы творений Кирилла и Мефодия и их непосредственных учеников и последователей не сохранились. Древнейшие рукописи чехо-моравского извода, дошедшие до нашего времени, единичны и очень малы по своему объему: Киевские глаголические листки X в. (их словарь состоит из 241 слова), Пражские глаголические отрывки конца XI в. (два листа), глоссы латиницей от XII в. — Ягича (122 глоссы) и Патеры (180 глосс), а также глоссы кириллицей (в рукописи „Мартирологиум

[1] Николова, Св. Постижения и перспективи на Кирило-Методиевските изследвания. — В: Първи Международен конгрес по българистика. Доклади. Симпозиум — Кирилометодиевистика и старобългаристика. С., 1982, с. 40.

Адонис"). В более поздних списках (преимущественно древнерусских) сохранились отдельные произведения древнечешских авторов, оригинальные и переводные (например, Житие князя Вацлава или Первая легенда о Вацлаве, Вторая легенда о Вацлаве, Житие св. Вита, Беседы папы Григория Великого и ряд других). Анализ языка текстов X—XII вв. и текстов, сохранившихся в более поздних списках, позволил определить основные языковые особенности чехо-моравского извода старославянского языка (см. исследования В. Вондрака, Й. Вайса, М. Вейнгарта, Б. Гавранка, Й. Вашицы, Й. Курца, К. Горалка, Р. Вечерки и ряда других богемистов, а также работы А. Х. Востокова, Н. К. Никольского, А. И. Соболевского, А. С. Львова и ряда других русских ученых)[2].

С разгромом Сазавского монастыря прервалась в Чехии кирилло-мефодиевская книжная традиция. Было полностью восстановлено богослужение на чуждом латинском языке, славянские книги сожжены или испорчены до полной их непригодности, как об этом свидетельствует летопись. Тем не менее, когда в XIII—XIV вв. в период нового высокого подъема чешской культуры создается целый ряд литературных памятников на чешском языке и переводится на родной язык Библия (теперь уже с латыни, а не с греческого языка, как в эпоху Кирилла и Мефодия), в древнечешском языке сохраняются многие лексемы эпохи Моравской миссии первоучителей книжного происхождения. Преимущественно это слова церковного обихода, ряд богослужебных терминов (грецизмов или ка́лек с греческого по преимуществу).

Примечательно, что первые избранные места из Библии, переведенные на чешский язык, предназначались прежде всего для женских монастырей.

В 1981 г. известный чешский палеославист Владимир Кыас впервые издал тексты двух древнейших чешских четвероевангелий, переведенных с латинского оригинала — Драждянское (70—80-е гг. XIV в.) и Оломоуцкое (нач. XV в.)[3]. Создание рукописи Драждянского евангелия, древнейшего из написанных на чешском языке и дошедших до нашего времени, совпадает с эпохой реформаторского и просветительского движения предгуситской поры, когда началась борьба против употребления латинского языка в церкви и школе, немецкого в деловой письменности и в речи образованных слоев чешского общества.

В целом язык рукописей Драждянского и Оломоуцкого евангелий совпадает, но имеются и существенные отличия, в частности, в словоупотреблении. Язык Драждянского евангелия более архаичен и имеет больше лексем, восходящих ко времени деятельности в Моравии Кирилла и Мефодия, чем Оломоуцкое евангелие, при этом эти лексемы обычно совпадают с теми словами, которые употребляются в древнеболгарских евангельских рукописях X—XI вв. — в Зографском, Мариинском, Ассеманиевом кодексах и в Саввиной книге.

---

[2] V o n d r á k, B. O původu Kijevských listů a Pražských zlomků. Praha, 1904; H a v r á n e k, B. Vývoj spisovného jazyka českého. Praha, 1936; H o r á l e k, K. Evangeliáře a čtveroevangelia. Praha, 1954; В а ш и ц а, И. Кирилло-мефодиевские юридические памятники. — Вопросы славянского языкознания, вып. 7, М., 1963; Б а у э р, Я. Старославянский язык и язык жителей Великой Моравии. — В: Magna Moravia. Praha, 1965; В е ч е р к а, Р. Великоморавские истоки церковнославянской письменности в чешском государстве. — Там же (здесь же обширная литература предмета); Л ь в о в, А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. М., 1966; Чешско-моравская лексика в памятниках древнерусской письменности. — В: Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1968.

[3] Staročeská bible Dráždanská a Olomoucká. I. Evangelia. Vydal Vladimír Kays. Praha, 1981.

Цель предлагаемой работы привлечь внимание исследователей древнейшей славянской письменности к этим важным, только что введенным в широкий научный оборот источникам — Драждянскому евангелию (далее: Дражд) и Оломоуцкому (далее: Олом). Один из содержательных информативных аспектов исследования этих текстов — сравнительный анализ их словарного состава со словарем Зогр, Мар, Ас и Сав, которые наиболее близки по времени и языку к текстам евангельских переводов, сделанных Кириллом и Мефодием и их непосредственными учениками и помощниками во второй половине IX в. Результаты такого сопоставления важны для истории болгарского и чешского письменно-литературных языков эпохи раннего средневековья. Такое изучение прежде всего позволяет: во-первых, выделить архаизмы, восходящие к кирилло-мефодиевской эпохе; во-вторых, получить дополнительные сведения о моравизмах: в-третьих, новые данные для уточнения значений как древнеболгарских, так и древнечешских слов при их сопоставлении в плане текстологических дублетов.

Исключительно содержательны результаты сопоставительного исследования названных рукописей для сравнительной лексикологии славянских языков X—XI — XIV—XV вв.

Если изучению текстологических дублетов (в плане именно текстологии, но не лексикологии) по южно- и восточнославянским спискам канонических памятников, оригиналы которых восходят ко времени деятельности Кирилла и Мефодия, посвящено значительное количество исследований XIX в и XX вв., то сопоставлению рукописей названных изводов с текстами тех же канонических памятников по западнославянским спискам до сих пор не уделяется должного внимания даже в плане текстологии, не говоря уже о собственно лексикологическом изучении. Следует отметить, что библейскими цитатами в тексте Первого жития св. Вячеслава, в частности в сравнении с Зогр, Мар и некоторыми другими евангельскими списками, занимался М. Вейнгарт[4], отдельные примеры сохранения кирилло-мефодиевских церковно-религиозных терминов в древнечешском языке, и в частности в языке древнечешских евангелий, приводят в своих трудах Б. Гавранек, Ф. Травничек, Ян Гебауэр, Я. Бауэр, Р. Вечерка и многие другие богемисты; меньше внимания уделяется словам общего употребления, при этом исследователи, обычно, ограничиваются перечислением слов и лишь в исключительных случаях обращаются к их семантическому анализу.

В своем Введении к изданию текстов Драждянского и Оломоуцкого евангелий Вл. Кыас приводит несколько ярких примеров сохранения слов из переводов кирилло-мефодиевского времени или же, наоборот, их замены (в сопоставлении с латинским оригиналом)[5].

Приведем несколько примеров из весьма значительного числа имеющихся расхождений в словоупотреблении Зогр, Мар, Ас и Сав, с одной стороны, и Олом и Дражд, с другой: **адъ** — peklo; **низъринѫти** — strčiti; **жрѣбиа** — hřiebě osličie; **кокошь, лажаꙗ** — slepice, kuřátka; **благъ** — dobr; **благодѣть** (=дать) mílost; **бѣсы** — diábly; **народы** — zástup; **възглавьница, доухторъ** — poduška; **глаголь** — slovo; **жрѣтва** — obět; **пѫть** — cěsta (приведенные примеры, если они не касаются гапаксов, представлены значительным числом случаев, т. е. являются характерными для языка каждой из выделенных групп текстов).

[4] Weingart, M. První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu. Praha 1934.

[5] Staročeská bible Drážďanská a Olomoucká, p. 18, 27.

Задача настоящей работы — показать на нескольких конкретных примерах различные типы текстологических и одновременно лексических дублетов, типичных для сравниваемых групп рукописей.

В языке древнеболгарских рукописей существительное молитва употребляется в общем значении 'просьба' и в специальном 'молитва'. В первом значении, например: ... посълаша молитвѫ. въ слѣдъ его Лук. 19: 14 Зогр Мар Ас; съ многоѭ молитвоѭ молѧштн прнѧтн нѫ Супр 515, 12; многыимн молитвамн оумолѥнъ Супр 530,19. В этом значении в Олом и Дражд употребляется слово prosba или однокоренные с ним лексемы (при этом более десяти раз; молитва в древнеболгарских четвероевангелиях во всех значениях отмечено 16 раз и один раз в оглавлении евангелия от Луки)* Приведем несколько примеров: Nelekaj sě, Zachaři, nebot' jest uslyšána prosba tvá, a tvá žena Alžběta urodí tobě syna Лук. 1:13 Олом Дражд*; A jinak nebo an ještě daleko, poslal své posly prosě za to, což jest k míru Лук. 14:32 Олом Дражд; ср.: ашѥ лн же нн. ештѥ далече емоу сѫштю. молитвѫ посълавъ молитъ сѧ о мнрѣ Лук. 14:32 Зогр Мар; Ale jeho měštěné nenávidiechu jeho. I vyslachu po něm poselstvie řkúce: "Nechcemy, by tento kraleval nad námi" Лук. 19: 14 Олом Дражд; ср.: ... посълаша молитвѫ. въ слѣдъ его Лук. 19:14 Зогр Мар Ас; Já za ně prosím, ale ne za svět prosím, ale za ty, ješto si mi dal, nebo sú tvoji Иоан. 17:9 Олом Дражд (ср. латинский текст: Ego pro eis rogo: non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi); ср.: азъ о снхъ молѭ. не о вьсемь мнрѣ молѭ. нъ о снхъ ѭже далъ есн мьнѣ. ѩко твон сѫтъ Иоанн. 17;9 Зогр Мар Ас Сав(дважды). Ср. также в значении 'просить': I prosiechu jeho, aby jim nekázal do propasti jíti ... I prosiechu jeho, aby jich nechal vjíti v ty svině ... Лук. 8:31—32; н молѣахѫ н да не повелнтъ нмъ въ бездноѭ нтн... н молѣахѫ н. да повелнтъ нмъ. въ ты вьннти Лук. 8:31—32 Зогр Мар Ас Сав.

Синонимично глаголу молнтн в значении 'просить' употребляется в языке древнеболгарских евангелий (но несколько реже) и глагол прослтн (в Олом и Дражд во всех этих стихах только prositi). Например: прослтѥ н дастъ сѧ вамъ Лук 11:9 Зогр Мар Ас Сав; то же Мат. 7:7 Зогр Мар Ас Сав; ср.: proste a bude vám dáno Лук. 11:9 Олом Дражд; то же Мат. 7:7 Олом Дражд. Ср. в Киев: нєвєсьскѣнѣа твоѧ снлън прослмъ н молнмъ Киев За 3 (где оба глагола употребляются синонимично, ср. латинский текст: maiestatem tuam suppliciter deprecantes).

Примечательные текстологические (и одновременно лексические!) дублеты в евангельских стихах древнеболгарских и среднеболгарских рукописей, а также в восточнославянских и древнесербских. Например: прослн нсѧ оу пнлата носнфъ ... да възьметъ тѣло нсво Иоанн. 19:38 Ас; то же Врач; Остр; молн Зогр Мар; то же Бан; Вук; молн сѧ Мст (ср. в Супр: молн сѧ нмоу. по оумрьтнн его. погрєтн н 531,29); въпросн Добр Добром.

---

* Здесь и далее чешский текст цитируется по Олом. Отсутствие выдержек из Дражд (при наличии ссылки на него) говорит о том, что текст Дражд (в отношении данного анализируемого слово) совпадает с Олом. При отличиях в тексте, Дражд цитируется упрощенно (прежде всего это относится к транскрипции согласных „с" и „ш"). Характерные для различных изводов отличия фонетического происхождения в написании слов (типа молитва — modlitva) не оговариваются. Наша задача ограничена сопоставлением разнокоренных слов.

Заметим, что просити 'просить милостыню' (древнеболгарский синоним глагола хѫпати) в Олом и Дражд не употребляется, там всегда чешское žebrati. Например: слѣпьць етеръ сѣдѣаше при пѫти просѧ Лук. 18:35 Зогр Мар Ас; tu jeden slepec sedieše u cesty žebrě Лук. 18:35 Олом Дражд; то же (или существительное, мотивированное этим глаголом) в Иоанн. 9: 8; Лук 16:3; Марк. 10:46 (в двух последних стихах в древнеболгарских рукописях — хѫпати).

Во втором (производном от первого и специальном) значении древнеболгарского слова молитва, молити (сѧ), молитвьнъ и древнечешское modlitba, modliti (sě), modlitebný употребляются соответственно в одинаковых значениях: 'молитва', 'молиться', 'молитвенный'. Например: въставъ отъ молитвы Лук. 22:45 Зогр Мар Ас; ср.: A když vsta s modlitby Лук 22:45 Олом Дражд; по чьто оученици иоанови постатъ сѧ часто. и молитвы творѧтъ Лук 5:33 Зогр Мар; ср.: často sě postie a modlitby činie Лук 5:33 Олом Дражд (характерно сохранение в чешском словосочетании, хотя и со „своим" глаголом); небон сѧ захарнѣ, за не оуслышана бысть молитва твоѣ Лук. 1:13 Зогр Мар Ас; ср.: ... jest uslyšána prosba tvá Лук. 1:13 Олом Дражд (где изменен смысл стиха).

Ср. употребление глагола молити и его чешского варианта: ... рече имъ. молите сѧ да не вьнидете въ напасть. и самъ отъстѫпи отъ нихъ... и поклонь колѣнѣ. молѣаше сѧ Лук 22:40—41; ср.: ... veče jim: „Modlte sě, a nevejdete u pokušenie". A sámse ot nich otvráti ... A položiv koleně modléše sě Лук. 22:40—41 Олом Дражд; и егда молиши сѧ не бѫди ѣко и лицемѣръ. ѣко любѧтъ. на съньмиштихъ. и въ стъгнахъ. на распѫтиихъ. стоѩште молити сѧ... ты же егда молиши сѧ. вьниди въ клѣть твоѭ... помоли сѧ оцю твоемоу въ таинѣ ... молѩште же сѧ не лихо глѣте Мат. 6:5,6 и 7 Зогр Мар Ас Сав; ср.; A když sě modlíte, nebudete jako pokrytci, ješto milují ve školách a v kútiech uličných stojiece modliti sě... Ale ty, když sě modlíš, vejdi v pokoj tvój a zavra dveřě modl sě svému otci, a otec tvój, jenž vidí v skrytě... A modléce sě nerod'te mnoho mluviti... Мат. 6:5,6 и 7 Олом Дражд (отметим попутно, что в Дражд сохраняется старое таупуе Мат. 6:6).

Ср. употребление древнеболгарского храмъ молитвѣ и молитвьнъ и его чешского варианта: нѣстъ ли писано. ѣко храмъ мои храмъ молитвѣ нарекетъ сѧ. всѣмъ языкомъ Марк. 11:17 Зогр Мар. Ср.: Však psáno jest, že dóm mój dóm modlitebný bude nazván všemu lidu Марк. 11:17 Олом Дражд (то же соотношение в Мат. 21:13 и Лук. 19:46). Прил. молитвьнъ в сочетаниях храмъ (или домъ) молитвьнъ в древнеболгарском языке отмечено только в Евх и Супр. Например: наставлѣѭ въ сты молитвьны твои храмъ Евх 26б 5; не бо домъ молитвънын тъчьѭ бѣаше исплънень иднъ Супр 563,3. Евангельское храмъ молитвѣ сравнительно с храмъ (домъ) молитвьнын в древнеболгарском языке является книжным оборотом, буквальным переводом с греческого: ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν Марк. 11: 17 (Nestle, 118). По всей вероятности, для XI в. выражение храмъ молитвѣ было уже и архаизмом, а не только сугубо книжным

наименованием, показательно, что в Олом и Дражд употребляется более новое словосочетание, а не данное, относящееся, видимо, непосредственно к кирилло-мефодиевскому времени.

Примечательно, что в контексте с молитва со значением 'молитва' в тексте Мар употребляется глагол въспросити 'просить' (а не возможное молити 'просить'!), видимо, с целью избежать семантической двусмысленности: и всего егоже въспросите въ молитвѣ вѣрующе приимете Мат. 21:22 Мар; то же Добр; . . . просите въ мѫтвѣ Бан (в Зогр утрачено, в Ас и Сав нет этого стиха). Ср. в Олом и Дражд: A všecko, což budete prositi na modlitvě věříece vezmete (przigmete в Дражд в этом стихе — единственное текстовое отличие от Олом, но оно полностью соответствует тексту Мар и представляет собой один их характерных архаизмов Дражд, восходящих к кирилло-мефодиевской эпохе). Примечательно, что значение 'молиться' дало в текстах чехо-моравского извода свое производное 'молиться на кого-либо, поклоняться кому-либо' которое на фоне широко распространенного значения молити — 'просить' вряд ли употреблялось в древнеболгарских рукописях. Ср.: сн тебе всѧ дамь. аще сѧ поклонѧ молишн мѧ Бес 16,81 bα 8 (ср.: аште падъ поклонишн мн сѧ Мат. 4:9 Зогр Мар Ас Сав; кымь образомь . . . молисте нсоуса Никод 1;91,2; хѫ молю сна божиа Вит 125 aβ; 285, 4 (см. СЯС, II, 227). Латинское соответствие везде adorare. Ср. Мат. 4:9 в Олом „Tato všěchna tobě dám, ač padna budeš mi sě modlili", в Дражд: acz padna budeš sie mnye klanyety, где klanyety согласуется с древнеболгарским текстом.

Приведенные примеры показывают, что в древнеболгарском и в древнечешском языках слова молитва, молити и их производные и modlitva, modliti и их производные совпадали в значении, производном от первичного 'просьба', просити' и т. п., а именно в специальном и суженном значении 'молитва', 'молиться' и т. п. Эти различия получили дальнейшее развитие в обоих языках, а общим осталось специальное (первоначально сугубо книжное) значение, возникшее при переводе греческого текста евангелия в кирилло-мефодиевскую эпоху прежде всего таких слов (и однокоренных с ними), как δέησις, λίτη, в которых исходным значением было 'просьба', а также εὐχή, προσευχή, ἱκεσία.

Примечательно употребление грецизма ипокрить и его дублета лицемѣръ, который К. Мирчев считал созданием самого Кирилла Философа. „Имаме големи основания, — писал ученый, — да предполагаме, че думата не е била народна, че тя е била умело изкована от самия Константин-Кирил и е предавала образно и напълно точно смисъла на гръцкото *ипокрит*"[6]. Следует однако заметить, что точка зрения К. Мирчева на происхождение слова лицемѣръ не совпадает с многочисленными этимологиями этого слова, по одной из которых лицемѣръ восходит к древневерхненемецкому lihhaẓari (см. хотя бы словарь Фасмера, II, 506). Ни одна из существующих этимологий этой лексемы не является бесспорной (о чем уже косвенно свидетельствует их большое количество). В древнеболгарских рукописях грецизм ипокрить относится к архаизмам, он употребляется только в Зогр, Мар, Ас и Сав (суммарно 21 раз, преимущественно в тексте евангелия от Матфея).

[6] Мирчев, К. Константин-Кирил, създател на старобългарския книжовен език. — В: Тържествена сесия за 1100-годишнината на славянската писменост. 863—1963. С., 1965, с. 71.

В Олом и Дражд для передачи греческого ὑποκριτής употребляется несколько слов: pokrytec, pochlebnyk, pochlebny, liczomiernyk. Например: Co mne pokúšiete, pokrytci? Мат. 22:18 Олом; liczomiernycy Дражд; в Мар и Ас в этом стихе ѵпокрнтн; в Сав — лнцемѣрн; „Ale hoře vám, mistři a duchovníci pokrytci" Мат. 23:13 Олом pochlebny Дражд; в Мар, Ас и Сав ѵпокрнтн. В последующих стихах этой главы в Олом всегда pokrytci, в Дражд: pochlebny или pochlebnycy. То же в Мат. 15:7. В Мат 6:2,5 и 6 и Мат. 7:5 в Олом — pokrytci; в Дражд — liczomiernycy; liczomiernycy в Лук. 13:3 Олом и Дражд.

Издатель Олом и Дражд, Вл. Кыас предполагает, что передача греч. ὑποκριτής словом liczomiernyk могла или непосредственно восходить к кирилло-мефодиевскому времени или же отражать влияние норм, принятых в центре тогдашней чешской письменности — в Эмаусском монастыре (стр. 18 Введения к изданию текстов Олом и Дражд). Логично предположить, что и в Эмаусском монастыре данный перевод — один из примеров сохранения кирилло-мефодиевского словоупотребления. Лнцемѣръ употребляется также в названных четырех евангельских текстах, но среди них чаще — в Сав, а также в Клоц (8а 30 и 8а 9). Примечательно, что от книжного грецизма ѵпокрнтъ в древнеболгарских рукописях нет производных, но употребляются лнцемѣрнѥ (Зогр, 2; Мар, 3; Евх, 1) и лнцемѣрьство (Супр, 3) при греч. соответствиях ὑπόκρισις и ὑπόληψις. Следует отметить, что в Олом и Дражд употребляется не лнцемѣръ, а liczomiernyk, не ѵпокрнтъ, а pokrytec, т. е. существительные со значением лица с наиболее распространенными общеславянскими формантами — -nik(-nyk) и -ec. В pokrytec опущен и начальный гласный.

В соответствии с весьма употребительным словом древнеболгарских рукописей оученикъ (которое отмечено в них более 800 раз) в Олом и Дражд употребляются варианты učedlník и včedlnyk, а также синоним mlazší. Например: Večěchu jemu jeho učedlnici Иоанн. 16:29 Олом, vczedlnyci Дражд (латинский текст: Dicunt ei discipuli eius); аналогично Иоанн. 19:38 Олом и Дражд. Ср. также: I pozván jest Ježíš i jeho učedlnici na svatbu . . . To jest učinil počátek Ježíš divóv . . . i uvěřichu veň jeho učedlnici Иоанн. 2:2 и 11 (то же слово Иоанн. 2:12 и далее) Олом Дражд. Ср.: зъванъ же бы҃с нс҃. и оученици его на бракъ . . . Се сътвори начатъкъ знамениемъ нс҃ . . . и вѣроваша въ н҃ь оученици его Иоанн. 2:2 и 11 (оученикъ в Иоанн. 2:12 и далее) Зогр Мар Ас. Иначе: Ježíš pak sezvav své mlažšie veče. . . I večechu jemu mlazší. . . A vzem sedm chlebów a ryby, poděkovav bohu i da svým mlažším a mlazší dachu lidu Мат. 15: 32, 33, 36 Олом (в Дражд соответственно: mlažších. . . vczedlnyci. . . vczedlnykom. . . vczedlnyci). В Зогр, Мар, Ас и Сав здесь везде оученикъ: нс҃ же призъвавъ оученикы рече имъ . . . и глаша емоу оученици . . . и приимъ ж҃ хлѣбъ и рыбы. Хвалж҃ въздавъ прѣломи. и дастъ оученикомъ своимъ. оученици же народомъ. Аналогичное соотношение дублетов в Мат. 9:19 Олом Дражд и древнеболгарских евангельских текстов.

В соответствии с многозначным греческим ἄγγελος (и лат. nuntius) — вѣстьникъ в Лук. 7:24 Мар и в Лук. 9:52 Зогр Мар — в Олом и Дражд употребляется только posly, что точнее передает как греческий, так и латинский оригинал. Например: ошедъшема же вѣстьникома иоанновома Лук.

7:24 Мар (оученикома Зогр); A když otjidešta posly Janova Лук. 7:24 Олом Дражд.

Примечательно, что učenník не соотносится с оученикъ в древнеболгарских евангельских текстах, а буквально означает 'ученый' и имеет своим синонимом в Олом и Дражд лексему mudrak. Например: Nebude-li vaše pravda větčie nežli učenníkov a duchovníkóv, novejdete do nebeského královstvie Мат. 5:20 Олом, ... mudrakow y duchownykov Дражд; ср.: ѣко аште не изобѣдѣтъ правѣда ваша. паче кънижьникъ и фарисѣи. неимате вънити въ цр҃о нб҃ское Мат 5:20 Зогр (в Мар нет этого листа).

В приведенном стихе (Мат. 5:20) правьда означает 'праведность' (δικαιοσύνη) и равно употребляется и в Зогр, и в Олом и Дражд. Аналогично: Blahoslavení jsú ti, ješto žadají pravdy Мат 5:6 Олом, но: prawedlnosty Дражд; Blahoslavení jsu ti, ješto trpie pro-tivenstvie pro pravdu Мат 5:10 Олом Дражд. В том же или в близком значении и в соответствии с правьда в этих стихах в древнеболгарских евангельских текстах в Олом и Дражд употребляются другие слова, но того же корня: i večě jim; Jděte i vy do mé vinicě, a což bude pravé, to vám dáń Мат. 20:4 Олом Дражд; V svatyně i v spravedlnosti před ním všečky (dni) naše Лук. 1:75 Олом Дражд. Близко: горе вамъ кънижьници и фа(ри)сѣи и упокрити. ѣко зиждете гробы пророчьскыѣ и красите раки праведьныхъ Мат. 23:29 Мар (в Зогр нет этого листа); ср.: Hoře vám mistři (ср. выше učenník и mudrak) a duchovníci. pokrytci, ješto děláte hroby proročie a okrašlijete pohřběnie spravedlných Мат. 23:29 Олом; Bieda wam, mudracy y duchownycy, pochlebnycy, gešto dyelate hroby proroczie a okrasligiete rowy sprawedlnych Мат. 23:29 Дражд. Ср. также Мат. 23:23, 25 и 27.

Если в языке древнеболгарских евангелий и в остальных древнеболгарских рукописях (кроме единичных окказионализмов в Супр) слова с корнем -прав- и корнем -ист- семантически различны: первые имеют в основе своих значений понятия „прямой", „правильный", „справедливый" и т. п., а вторые — „то, что было на самом деле, в действительности", то в Олом и Дражд слова с корнем -прав- означают также и „то, что было на самом деле, в действительности", т. е. явление более позднее в семантическом движении, характерном для ряда славянских языков (в том числе и для русского в определенной степени). В этом отношении характерен следующий контекст: нъ азъ истинѫ глѫ вамъ... параклитъ не придетъ къ вамъ. и пришьдъ онъ. обличитъ всего мира о грѣсѣ и о правьдѣ и о сждѣ Иоанн. 16:7—8 Зогр Мар Ас Сав (ἀλλ ἐγώ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν... ὁ παράκλητος ... πρὸς ὑμᾶς. ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως); a já vám pravdu pravi: hodí sě vám, abych jášel... utěšitel nepřijde k vám... A když přijde ten, bude tresktati svět z hřiechu a z pravdy a z súdu Иоанн. 16:7—8 Олом Дражд*. Ср. также (в древнейших рукописях — истина): ... pade před ním a pověděl jemu všichnu pravdu Марк. 5:33 Олом

* В Иоанн. 14:26 и 16:7 Олом и Дражд важно отметить употребление слова utěšitel вместо старого параклитъ; утешитель известно только в поздних евангельских списках южно- и восточнославянских, например, в Вукановом евангелии в Иоанн. 14:16 и 26; в Банишском и Мстиславом евангелиях в Иоанн. 14:16 и 26; Иоанн. 15:26 и Иоанн. 16:7. В данном случае нельзя говорить о кирилло-мефодиевском влиянии на тексты Олом и Дражд, но можно предполагать взаимовлияние более поздних славянских редакций и изводов — не только южно- и восточнославянских, но и западнославянских с южно- и восточнославянскими.

Дражд (латинский текст: ... dixit ei omnem ueritatem); milost a pravda Иоанн. 1:17 (ueritas): Ostanete-li vy u mě řěči, jiste moji učedlníci budete a vy poznáte pravdu a pravda vás ocvobodí Иоанн. 8:31—32 Олом Дражд; ср.: аште вы пребѣдете въ словесн моемь. въ истнѣ оученици мои бѣдете. и разоумѣете истнѣ. и истна свободитъ вы Иоанн. 8:31—32 Зогр Мар Ас. Важно отметить, что вместо истна употребляется слово правьда, а не рѣснота, считающееся одним из типичных моравизмов. В этом аспекте интересно подчеркнуть и то, что в Олом и Дражд не употребляется балнн. Суммарно в древнеболгарских рукописях балнн употребляется восемь раз (Мар, 4; Клоц, 2; Син, 1; Евх, 1) при 37 врачь (Зогр, 4; Мар, 2; Ас, 6; Сав, 4; Унд, 1; Супр, 14; Евх, 6). В Олом и Дражд пять раз отмечено lékař, один раз — lékařst vie (Марк. 5:26). Например: „Nemají potřěbie zdraví lékařě, ale ti, ješto sě zle jnají. Neb sem nepřišel volat spravedlných, ale hřiešných" Марк. 2:17 Олом Дражд. Балнн и врачь отсутствуют и в однотомном словаре древнечешского языка 1978 г. О возможности отнесения балнн и производных от него слов к разряду моравизмов см. Львов, 39—48[7].

В древнеболгарских евангелиях прилагательное младъ употребляется только тогда, когда говорится о молодых, нежных (только что появившихся) побегах: отъ смоковьнца же наоучнте са пртъчн. егда оуже вѣтъ ея бѫдетъ млада и листвне прозабнетъ. вѣсте ѣко оуже естъ жатва Мат. 24:32 Зогр Мар Ас Сав; то же Марк. 13:28 Зогр Мар. В Олом и Дражд иначе: Ala ot dřeva fíkového učte sě podobenství: když již větev jeho měkká bude a listie sě narodilo, viete, že jest blízko léto... Мат. 24:32 Олом; hebka Дражд. В Марк. 13:28 и в Олом и Дражд: hebka, которое означает 'мягкая, нежная'. Еще более показателен вариант měkká в Мат. 24:32 Дражд. Употребление этих прилагательных на месте древнеболгарского младъ — еще одно свидетельство того, что младъ — 'только что появившийся, нежный, неокрепший', семантически и этимологически близкий к древнеболгарскому макокъ[8].

Вместо младеньць употребляется robatek: I nesiechu k němu robátka, aby sě jich dotekl Лук. 18:15 Олом Дражд (латинский текст: infantes). Ср.: прнношаахѫ же къ немоу н младеньца. да бы са нхъ коснѫлъ Лук. 18:15 Зогр Мар. Еще более характерно: н се вамъ знаменье. обрѫштете младеньць повитъ. лежашть въ ѣслехъ Лук. 2:12 Зогр Мар Ас Сав, но в Олом: A to vám znamenie: naleznete nemluvátko nebo mlád'átko plénkami obinuté a položeno v jeslich Лук. 2:4 Олом Дражд только dyetatko!). Латинский текст ... infantem pannis inuolutum. Mlad'átko, возможно, — отголосок перевода кирилло-мефодиевского времени*.

В Олом и Дражд употребляется младость, неизвестное древнеболгарским рукописям в значении, в котором известно древнеболгарское юность. Например: гла емоу юноша. вьсѣ сн съхранихъ отъ юности тоея Мат. 19:20 Мар Ас Сав (в Зогр этот лист утрачен); Veče jemu jinoch: Toho sem všeho ostřiehal ot mé mladosti Мат. 19:20 (Haec omnia custodiui a iuuentute

[7] Львов, А. С. Очерки. . ., 39—48.

[8] Подробнее: Цейтлин, Р. М. Заметки по старославянской лексикологии. — В: Этимология. 1971, М., 1973.

* Ср.: skryl to před múdrými a smyslnými a zjěvils to maličkým Мат. 11:25 Олом (malichnym Дражд).

mea) Олом Дражд. Аналогично: z své mladosti Марк. 10:20 Олом Дражд; ot mé mladosti Лук. 18:21 Олом Дражд и ряд других.

Заслуживает внимания и употребление сравнительной степени: I večez nich mlazší otci svému Лук. 15:12 Олом Дражд; мьнии Зогр Сав; меньшии Ас; юнѣи Мар.

В Дражд и Олом не употребляются слова отроча, отрокъ и отроковица, широко распространенные в языке древнеболгарских рукописей. В значении 'девочка' употребляются 'devečka, реже — dyewka; в значении 'дитя (мужского рода), мальчик' — dietě, děťátko, pacholátko (латинские соответствия — puella и puer). Например: Co sě mútite i pláčete, však děvečka neumřěla, ale spít' Марк. 5:39 Олом; dyewka Дражд. Děvečka — Марк. 5:40—42 Олом Дражд. Ср.: Pójdem až do Bethleema... i nalezechu... pacholátko položené v jeslech. A usřěvše poznachu to slovo, ješto jim bylo pověděno o tom děťátku Лук. 2:15—17. Олом Дражд.

Мы привели лишь немногие примеры из значительного числа возможных, в которых представлены различного рода характерные соотношения лексем, восходящих, с одной стороны, ко времени переводов Кирилла и Мефодия (нашедших наиболее близкую фиксацию в древнеболгарских Зогр, Мар, Ас и Сав), и, с другой, лексем, употребляемых в переводах XIV—XV вв. с латинского языка на чешский в Олом и Дражд (и неизвестных в древнейших рукописях аналогичного содеражания).

Сравнение словоупотребления в Зогр, Мар, Ас и Сав, с одной стороны, и Олом и Дражд, с другой, позволяет сделать ряд выводов. Во-первых, очевидна значительная исконная и сохраняемая в веках близость словарного состава рукописей обоих циклов, которая объясняется близостью славянских языков, в частности их лексики (эти совпадения очевидны из приведенных выше многочисленных сопоставляемых контекстов из различных рукописей). Вместе с тем, во-вторых, имеют место многочисленные словарные отличия в одних и тех же стихах сравниваемых рукописей при выражении одного и того же значения, которые объясняются семантическим своеобразием живой речи тех славянских ареалов, в которых создавались указанные циклы рукописей. В-третьих, язык Дражд в своем словоупотреблении сохраняет больше архаизмов, восходящих к кирилло-мефодиевскому времени, чем Олом. В-четвертых, сравнительно с множественным отражением в рукописях живого словоупотребления наблюдается меньшее количество лексических расхождений, связанных непосредственно с тем, что Зогр, Мар, Ас и Сав переведены с греческого оригинала, а Дражд и Олом — с латинского.

Сравнительный анализ указанных рукописей содержит высоко информативные данные для решения задач славянской этимологии, сравнительной лексикологии славянских языков древнейшего периода их письменной истории, для истории чешского книжно-письменного языка средневековья, для выяснения ряда конкретных вопросов, связанных с изучением неясных словоупотреблений, моравизмов и паннонизмов, различных типов грецизмов и германизмов в языке древних славянских рукописей.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Ас — Ассеманиево евангелие
Бан — Банишко евангелие
Врач — Врачанское евангелие
Вук — Вуканово евангелие
Добр — Добрейшово евангелие
Добром — Добромирово евангелие
Дражд — Драждянское евангелие
Евх — Синайский евхологий
Ен — Енинский апостол
Зогр — Зографское евангелие
Киев — Киевские листки
Клоц — Клоцов сборник
Мар — Мариинское евангелие
Мст — Мстиславово евангелие
Олом — Оломоуцкое евангелие
Остр — Остромирово евангелие
Рыл — Рыльские листки
Сав — Саввина книга
Син — Синайская псалтырь
Супр — Супрасльская рукопись

ИЗОБРАЖЕНИЯТА НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ ПРЕЗ ВЕКОВЕТЕ И ТЯХНАТА ИКОНОГРАФСКА ЕВОЛЮЦИЯ

Атанас Божков (България)

Първият извод, който можем да направим, когато разглеждаме изображенията на Кирил и Методий, останали от вековете, е, че те са тема с европейска популярност. Подобен извод може да бъде защитен дори само с имената и етническата принадлежност на авторите, свързали творчеството си с тях. Стенописите в базиликата „Сан Клементе" в Рим, отнасящи се към X—XI в., са анонимни, но, както се знае, легендите и изкуствоведческите анализи ги отдават както на *учениците на двамата братя, така и на онези* местни живописци, които слагат началото на „римската школа"[1]. Зографите Михаил и Евтихий, които работят през 1295 г. в охридската църква „Св. Климент", а към 1317 г. в църквата на Старо Нагоричино, следват традициите на балканското средновековие[2], а известният архитект и скулптор Петър Парлеж, който продължава строителството на величествената катедрала „Св. Вит" в Прага и включва в портретната галерия от трифория изображенията на Кирил и Методий (1375—1385), съчетава в тях стила на т. нар. люксембургска готика с по-старите местни традиции[3]. Миниатюрите от Мадридския ръкопис на Йоан Скилица, една от които показва Методий, покръстващ Преславския двор, насочват вниманието ни към византийските скрипториуми от XI—XII в., а сходните изображения на Кирил и Методий като създатели на славянската азбука от Радзивиловския

[1] През изминалите десетилетия най-голям принос за изучаването на изображенията на Кирил и Методий има Асен Василиев, автор на няколко статии, посветени на тези изображения, и на книгата „Образи на Кирил и Методий в България". С., 1970. Ценен принос в научната литература по въпроса имат също Васил Пандурски и Светлин Босилков (Кирил и Методий в Рим. С., 1970).

За изображенията на Кирил и Методий в Рим, Атон, Румъния и Чехословакия публикува поредица статии Атанас Божков (Титанът Кирил Философ в изкуството на Рим. — Литературен фронт, бр. 20, 14 май 1981 и бр. 21, 21 май 1981; Вечно присъствие във вечния град. — Паралели, бр. 21, 23 май 1980; Безмерно възхищение от образите на първоучителите. — Отечествен фронт, бр. 11098, 15 май 1981; Изображенията на великите просветители в римската базилика „Св. Климент". — Плиска, Мадара, Преслав, бр. 4, 21 май 1979; Грандиозно необхватно дело. — Вечерни новини, бр. 67, 19 март 1985; За някои изображения на Кирил и Методий в изкуството на Чехословакия. — Изкуство, 1985. № 6. Вж. също: Bojkov, A. La Basilica „San Clemente" a Rome e le immagini di Cirillo e Metodio nell' arte Bilgara antica. S., 1976; Toesca, P. Storia dell' arte italiana, II Medioevo, I, II. Torino, 1965, 84—89, 229—244, 637—645.

[2] Кондаков, А. Македония — археологическое путешествие. СПб., 1909, 198—199, обр. 136.

[3] Apostoli slovenov. Sbornik studii. Bratislava, 1963.

летопис — към стила на руските миниатюристи от XV в. През XVIII в. подобни изображения създават италианските живописци Джовани Одаци и Пиетро Расини[4] и чешкият бароков майстор, членът на йезуитския орден Игнац Рааб (1715—1787)[5]. Вероятно в нашите познания за авторите, навлезли в кирило-методиевската тематика през XVIII и XIX в., има много празнини, но достатъчно добре се знае, че някои от тях осъществяват контакти с културни процеси в различни европейски страни. Върху неоготическата фасада на катедралата „Св. Петър и Павел" в Бърно могат да се видят скулптури на Кирил и Методий в цял ръст, които са проектирани от пражкия майстор Ян Кастнер, но са изпълнени от виенския скулптор Вилям Фрухов. Скулпторът Йосеф Винтерхалтер (1702—1766), който извайва от пясъчник такива фигури за фасадата на Доминиканската църква в Бърно, е роден във Фьоренбах в Шварцвалд, а умира във Виена[6]. Йозеф Тренквалд (1824—1897), авторът на една от популярните литографии, издадени през 1863 г. за юбилейните тържества във Велеград, учи във Виена, а от 1872 до 1897 г. е професор във Виенската художествена академия. Във Виена с помощта на местни майстори е издадена през 1864 г. и известната българска литография. Тя е проектирана, както гласят надписите, от Кацлер, а литографирана и отпечатана от Обенхаймер[7].

През средата и втората половина на XIX в. върху изображенията на Кирил и Методий работят най-ярките представители на българското възрожденско изкуство: Захари Зограф, Станислав Доспевски, Николай Павлович, Георги Данчов, Христо Цокев. Или, с други думи, работи съзвездието от таланти, които определят облика и постиженията на цялата българска пластична култура от този период. Подобно нещо може да се каже и за аналогичните образи и композиции в чешкото изкуство. През средата и втората половина на XIX в. с тях са ангажирани искрено — и повече или помалко дълго — Йозеф Манес, Миколаш Алеш, Йозеф Мислбек (1848—1922), Вацлав Леви (1820—1870), Франтишек Женишек (1849—1916)[8]. Всеки, запознат с художествения живот през епохата, има ясна представа какво представлява този факт. Тези автори се ползуват вече с международна популярност и съвсем логично чрез техните скулптури, стенописи, рисунки и кавалетни картини кирило-методиевската пластична проблематика се издига на нова висота. На европейско равнище я издига и прославеният полски живописец Ян Матейко, който през 1885 г. рисува великолепна композиция с образите на двамата братя за църквата „Възнасянето на Богородица" във Велеград. Накрая подобно високо равнище се поддържа с картините на Алфонс Муха. Дори нещо повече, чрез монументалните платна на Муха от цикъла „Славянска епопея" тази проблематика се обвързва вече с личности, играещи водеща роля в изкуството на XX в. и имащи решаващо значение за утвърждаването на цели стилови направления (в случая на „сецесиона")[9].

---

[4] Пандурски, В. и С. Босилков. Цит. съч.

[5] Игнац Рааб е роден в Неханице, а умира във Велеград. Голяма част от картините му са поръчани от йезуитския орден. На Кирил и Методий той посвещава две пана, днес в параклиса „Св. Кирил и Методий" в църквата „Възнесение Богородично" във Велеград (1770): „Св. Кирил проповядва" и „Св. Методий кръщава Борживой".

[6] Винтерхалтер е ученик на Шаунбергерт и на Онджей Зонера.

[7] Вж. Василиев, А. Цит. съч.

[8] Новотни, В. Чешкая живопись XIX и XX веков. — В: Чехословацкое изобразительное искусство XIX и XX веков. Прага, 1953, 6—9.

[9] За творчеството на Муха съществува вече огромна литература на редица европейски езици. Монографии и каталози за неговото наследство са издавани също в Америка и Япония. Вж. също Mallya, J. Slovanska epopej. Brno, 1968.



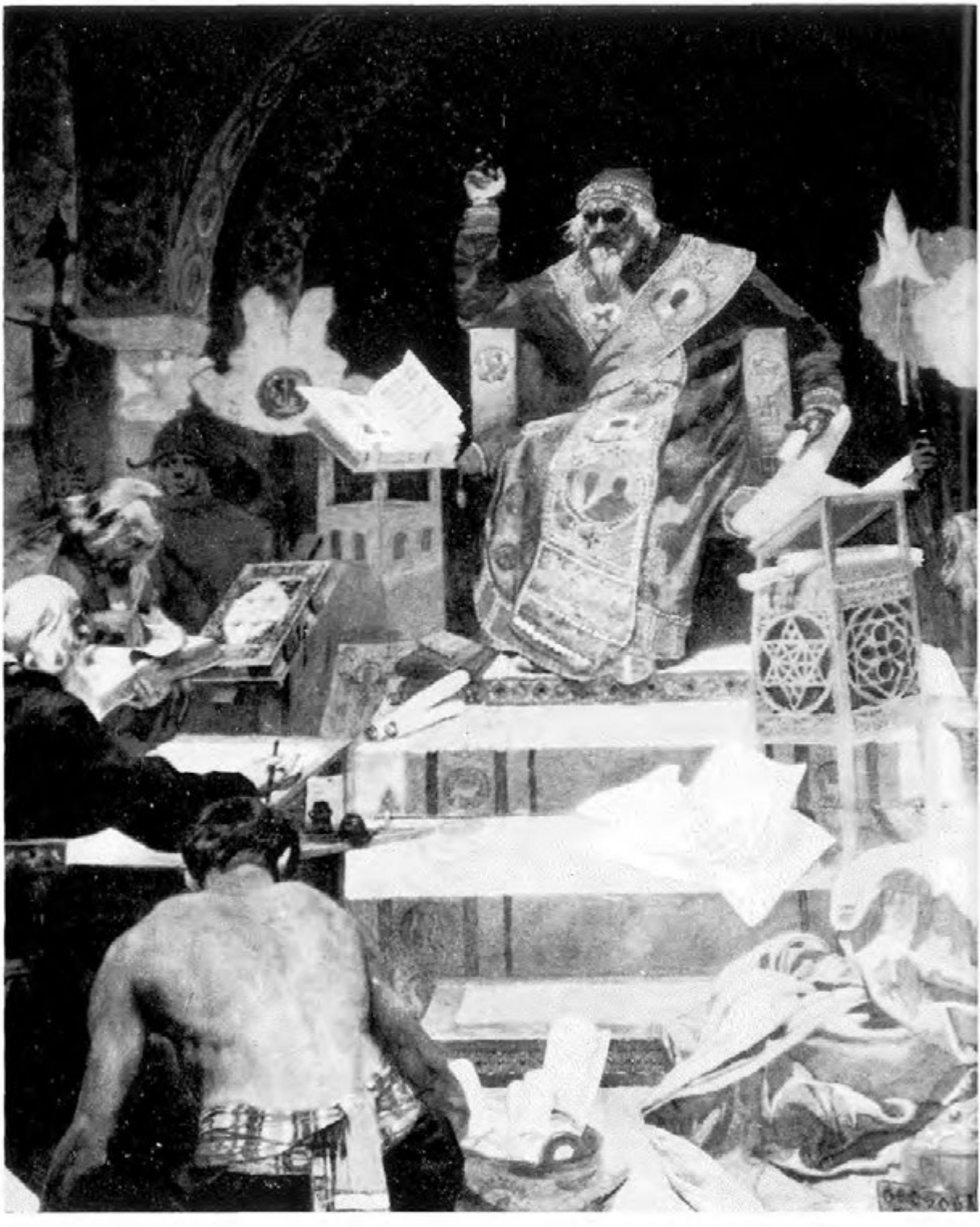
Кирил Философ. Стенопис в църквата в с. Беренде — XIII в.



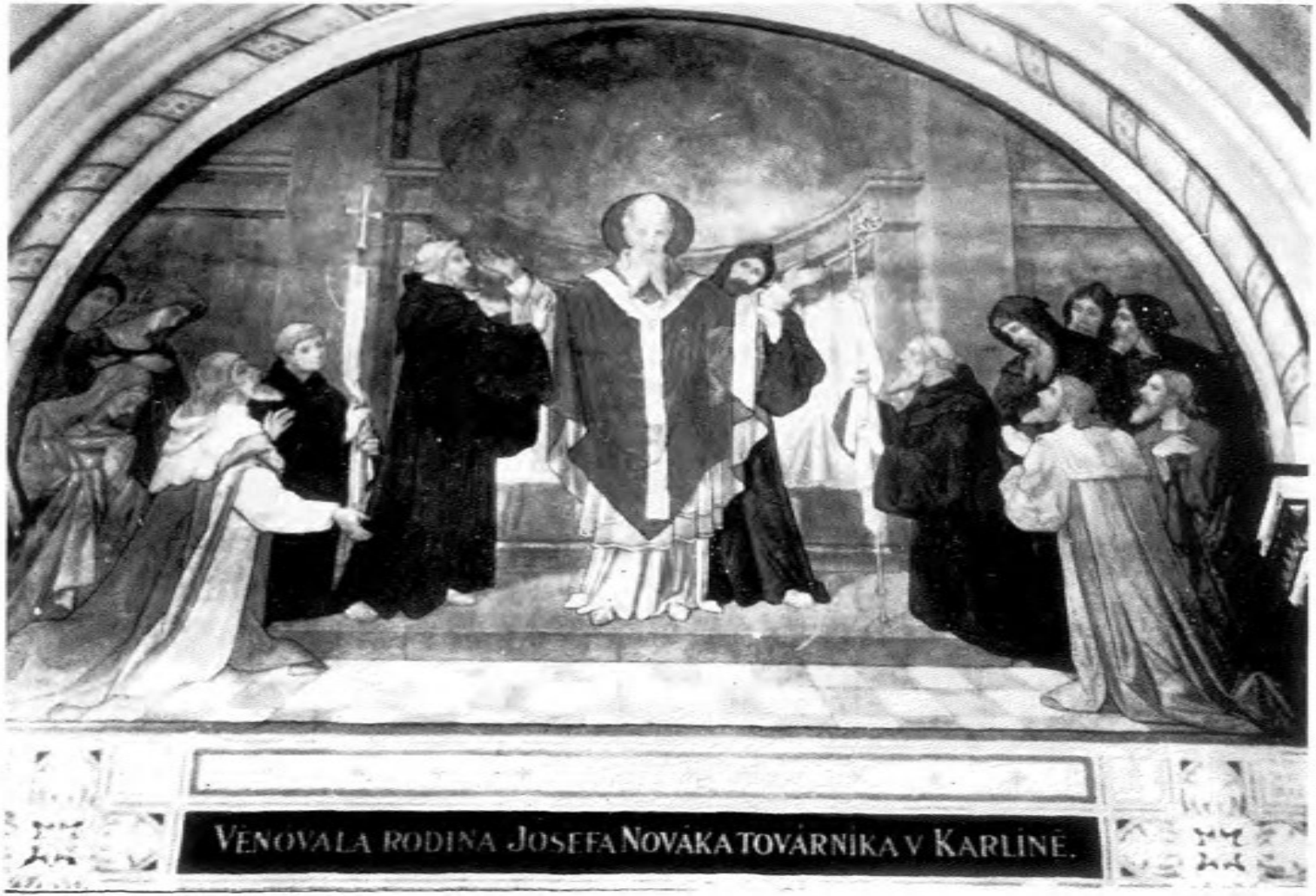
Н. Василев. Кирил и Методий — 1869 г.



А. Муха. Учениците на Кирил и Методий. Детайл от картината „Въвеждането на славянската литургия“ — 1912 г.



А. Муха. Детайл от картината „Цар Симеон сред учениците и последователите на Кирил и Методий"—1919—1923 г.



Смъртта на Методий. Стенопис в църквата „Св. Кирил и Методий" в Прага, квартал „Карлин"



Б. Кафка. Методий. Фрагмент от скулптурна фигура в църквата „Св. Кирил и Методий“ в Прага, квартал „Карлин“



С. Залешак. Кирил и Методий. Изображения върху дървени двери в катедралата „Св. Вит" в Прага



Ив. Колев. Кирил и Методий — 1965 г.

От иконографска гледна точка в еволюцията на интереса към Кирил и Методий могат да се набележат няколко момента. В първия период, т. е. през X—XI в., когато се съставят и разпространяват и популярните им жития, те са все още малко неустановени като типаж и пластични модели. В композицията „Посрещане мощите на Сан Клементе", изписана през IX—X в. в базиликата „Сан Клементе" в Рим, и двамата са в монашеско одеяние, а само Кирил е представен с ореол. Миниатюрата от Мадридския ръкопис на Йоан Скилица не конкретизира повече нещата, с тази разлика, че „монахът Методий" е показан вече на преклонна възраст с побелели коси и с червено наметало[10]. В изображенията от Радзивиловския летопис и двамата са облечени в епископски фелони с омофор и имат около главите си ореоли — отлики, които могат да се предполагат и в най-старите изчезнали български модели. За придържането към някакви ясни физиономични отлики е все още рисковано да се говори. Съществено е обаче, че още през този етап се набелязва първата поляризация на интересите по посока на едни или други художествени ситуации. Римските живописци се обвързват с темата за пренасяне мощите на папа Сан Клементе. През 1665 г. към нея се връща живописецът, на когото е възложено да създаде голямо платно за църквата „Сан Джироламо дели Скиавони" (запазено до днес)[11], а през XVIII в. е пресъздадена още веднъж от Джовани Одаци в базиликата „Сан Клементе". В България или Русия тя изглежда не получава популярност. Любопитно, в известен смисъл уникално пресъздаване на тази тема откриваме в едноименната миниатюра от менология на император Василий II във Ватиканската библиотека[12]. Казвам уникална, защото освен шествието с мощите в нея е илюстрирана и легендата за чудесата, които са ставали в морето, там, където Сан Клементе е бил удавен с котва на шията. Както е известно, легендите говорят, че едно дете, паднало на същото място в морето, след година е върнато от светеца на неговата майка живо и невредимо. Много по-късно, вече през XIX в., очевидно под влияние на забележителното „Слово за пренасяне на мощите. . .", писано от Кирил Философ, символични детайли, напомнящи за това събитие, се появяват и в чешката скулптура. В случая имам предвид статуите на Леви и Весели от катедралите „Св. Кирил и Методий" и „Св. Игнац" в Прага.

През следващия етап от своето съществуване тези образи са подвластни изцяло на източноправославната естетика. В сравнително дълъг период на Балканите и в Русия те са само обобщени фигури, изведени от унифицираните иконографски галерии и обозначени главно чрез придружаващите надписи. Такива са почти навсякъде и почти с едни и същи черти — в църквите в с. Беренде (XIII в.), Старо Нагоричино (1317—1318), с. Лява река, Трънско (XVII в.), с. Добърско (1614), с. Долна Бешовица (XVII в.)[13]. Виждаме ги прави, застанали в три четвърти или във фас, в полиставрионни и с капи, с кръстове, в повечето случаи разделени, а понякога и заедно (Старо Нагоричино), но винаги без да са включени в конкретна сюжетна ситуация. Физиономичните им отлики продължават да бъдат нестабилни или условни. И това е обяснимо — много пъти те са обединени с групата на църковните отци от олтарните абсиди, а, както се знае, в тези групи пластичните реформи не са толкова чести. Според антиномическата символика на

[10] Божков, А. Миниатюри от Мадридския ръкопис на Йоан Скилица. С., 1972, 199—200, обр. 22—23.

[11] Става дума за Бенино Ванжелини. Вж. Кокша, G. S. Girolamo degli Schiavoni. Roma, 1971, 54—56, 67—68, 150—151, fig. 31.

[12] Тази миниатюра е публикувана многократно в българския печат.

[13] Божков, А. Българската икона. С., 1984, 59—170.

Кирил Йерусалимски олтарната конха изобразява Витлеемската пещера, а йерените — безплътните духовни чинове. Образната йерархия в случая е израз на реално присъствие на свръхбитието. Със своята застиналост, строгост и метафизична обобщеност църковните отци разкриват особено нагледно как чрез канона живописният образ се превръща в знак-модел или в „неподобно подобие" на архетипа. Наистина, когато искаме да видим в тези изображения, посочени само като „Св. Кирил Философ" или „Св. Методий", двамата солунски братя, в редица случаи ние си оставаме в сферата на хипотезите и отчитаме неизбежно, че може би се отнася за св. Кирил Александрийски или за Константинополския патриарх Методий от IX в. В друг случай обаче необходимите доказателства за това, че зографите са имали предвид тъкмо създателите на славянската азбука, са налице (стенописите от с. Лява река, Трънско)[14]. А самият факт, че те се изписват и в абсидата до великите теолози около изображенията „Мелисмос" и „Евхаристия", е вече показателен. В случая те са вече между създателите на цялата християнска култура. Затова може да се каже, че, макар да ги лишава от индивидуална физиономична яркост, Средновековието също утвърждава и издига култа към тях на ново, още по-високо равнище, за да ги обвърже дори с литургичната символика.

По отношение на своите стилови черти някои от изображенията на Кирил и Методий са обвързани с готиката. Това обвързване обаче е наистина само стилово, но не и хронологично. Поне в известните скулптури това е така. Изключение правят статуите на Петър Парлеж (1330—1399) от катедралата „Св. Вит", които са в хармония с прогресивните тенденции на чешката готика, а също една миниатюра от ръкопис в Оломоуцката църква (XV в.). В нея двамата братя са изобразени като епископи върху поле, очертано от извивката на две клончета. Останалите творби с подобна стилова обагреност са по-късни. Фасадата на Староместкото кметство в Прага, върху която има две подобни статуи, е преустройвана през 1381 г., през XV в. наново е обновена в късноготически стил, а в началото на XIX в. — още веднъж (заедно с целия комплекс) вече в неоготически стил. Що се отнася до статуите от западната стена на църквата „Св. Петър и Павел" в Брно, те, както и цялата фасада, представляват ретроспекция по посока към готиката, замислена в началото на нашия век. Във всички тези произведения ударението пада не върху ярката индивидуализация, а върху типологичното начало. Методий се представя като епископ, а Кирил като монах.

В своите барокови превъплъщения изображенията на Кирил и Методий придобиват някои иконографски отлики, които имат значение и за изкуството на следващите векове. По всичко изглежда, че това става стихийно, единствено под влияние на общите увлечения по ефектите, екстатичните състояния и смайващата огънатост на формите, характерни за XVII—XVIII в., но съществуват основания да се говори и за известна приемственост. Началната фаза на това развитие можем да видим в една гравюра от 1653 г., създадена за църквата „Сан Джироламо дели Скиавони" в Рим[15]. Тя е любопитна и с това, че показва до св. Кирил, изобразен заедно със св. Джироламо, пред фасадата на църквата двувърхата тиара, която малко по-късно ще видим вече върху главата му в редица картини и гравюри. Но първият, който използува богатите и тежки дипли на ярко обагрените платове, за да постигне във фигурите на двамата братя театрална недосегаемост и представителност, е Пиетро Расини (началото на XVIII в.). Той

[14] Митова, Д. Нови данни за изписването на Кирил и Методий в българските църкви. — За буквите, бр. 8, 1983, с. 5.

[15] Kokša, G. Цит. съч., обр. 1.

изобразява Кирил с архиепископски омофор, който го обгръща и се спуска до земята като елемент, по-важен едва ли не от книгата в неговата лява ръка. Така е представен и Методий. В случая и двамата са без тиари, но орнаментацията по фелоните и жезлите, както и големите кръстове по омофорите се налагат достатъчно енергично, за да отвлекат вниманието дори от израза на самите лица. Леко отклонение от тази натруфеност е налице в гравюрата на Христофор Жефарович от 1741 г., който естествено се съобразява с православните одежди и представя Методий в архиепископски сакос с тежък, но не огънат омофор, с квадратен надбедреник и с митра[16]. В случая не е използуван жезълът, но за чешките художници от този век нататък той става почти задължителен. Статуите пред Доминиканската църква в Бърно (1736) от Йосеф Винтерхалтер сочат това достатъчно ясно. Задължителни за художниците от Чехия и Словакия стават и двувърхите тиари (картините на Игнац Раб, 1770 г.), както и книгата в ръцете на Кирил Философ. Същите иконографски отлики откриваме в стенописното изображение на Кирил Философ в библиотеката на Ватикана — тук до него е изобразена и котвата, която напомня за пренасянето на мощите на папа Сан Клементе[17]. Накрая към новостите на бароковата вълна може да се прибави и търсенето на по-оригинални решения в монументалната пластика. През XVIII в. двамата братя се изобразяват за първи път заедно, обединени не от някакво действие (примерно пренасяне мощите на Сан Клементе) и не просто от своите имена и ореоли, а от дълбокия религиозен и морален смисъл на пределната барокова възбуда (статуите на Оиджей Шайгъл в църквата „Св. Петър и Павел" в Бърно, 1775—1777).

В пределите на XIX в. изображенията на Кирил и Методий са свързани главно с неокласицизма и академизирания реализъм. В редица случаи върху тях рефлектира и естетиката на романтизма — поне в нейните монашески и виенски варианти. Освен това повечето художници, които се обръщат към тях, изхождат от идеите на просветителските и освободителни движения в славянските страни. Затова новите характерни модели на творческото им пресъздаване през този период са свързани помежду си често формално. През 30-те и 40-те години в изкуството на Чехия и Словакия добива отново популярност темата за мисията на Методий като живописец — факт, който още веднъж пояснява защо местните художници го почитат като свой патрон. След Ян Берка (1759—1836) през 1835 г. средновековната легенда е пресъздадена в една гравюра на Александър Еренрайх, а през 1846 г. и в популярната скулптурна група на Емануел Макс (1810—1901). Очевидно под влияние на новите изследвания и особено на изводите, които прави Йозеф Добровски в голяма поредица литографии, картини и монументални паметници, Методий се представя с плоча в ръце, върху която е изобразен Страшният съд. Както се знае обаче, в случая се касае за неговата предполагаема мисия в България и за композиция, изписана в двореца на княз Борис. С други думи, това е темата и за християнизацията на българите. Затова, макар да са свързани най-напред с борбите за национално самосъзнание, за сплотеност и културна автономност в развитието на Чехия и Словакия, тези изображения запазват напълно и своята общославянска значимост, оттук и предпоставките за влиянието им върху българската пластична култура. След 1864 г., когато Хр. Данов издава във Виена известната гравюра с две подобни многофигурни композиции в медальони, рисувани и литографирани от Кацлер и Обенхаймер, темата за голямата роля на „Страшният

[16] Стематографија. Матица српска. Нови сад, 1961, обр. 3—4.
[17] Пандурски, В., С. Босилков. Цит. съч., обр. 10.

съд" при покръстването на Преславския двор става популярна и сред българските зографи[18]. Още през същата 1864 г. Анастас Кърклийски вмъква в своя икона четири такива медальона, в един от които княз Борис и Кирил и Методий са застанали пред картината, рисувана от самия Методий. Само две години по-късно — през 1866 г. — Цоню Симеонов от Тревненската школа използува многофигурните композиции от виенската литография вече със съвсем незначителни отклонения от тях. Доколко искрено е това доверие в легендата свидетелствува и фактът, че икони с подобни „житийни сцени" се разпространяват през 60-те и 70-те години в широка географска зона: от трапезарията на манастира „Зограф" в Атон до църквата „Св. Георги" в Тулча. В случая почвата е вече подготвена и от Паисий Хилендарски, от главата „За Методий" и за изобразеното от него „Пришествие Христово", известно вече от Скилица, Продължителя на Теофан и Псевдо-Симеон.

От гледна точка на пластичните проблеми в тези изображения се постига и нещо друго — трайно обединяване на двамата братя като монолитна група. Като изходен модел може да се приеме начинът, по който ги представя Еманоел Макс — през 60-те и 70-те години те се изобразяват все като монументална скулптурна група, предназначена за открита, градска среда: в цял ръст, прави, със славянската книга в ръката на Кирил, със скрижала, върху който е изписан „Страшният съд", в ръката на Методий и с кръст между тях. Тази схема преминава и в литографията. Нов елемент в нея е главата на някакъв идол под краката на Методий (в литографиите от 1863 г.). Чрез него просветителите се представят и като „победители на пъкъла", тема, която има отражение върху творчеството и на други художници. В своите рисунки за вратите на храма в квартала Карлин от 1853 г. Йосеф Манес също изобразява под краката им поразени чудовища, а Миколаш Алеш показва цяла група победени от тях обитатели на ада, един от които носи в ръцете си подобен идол. Любопитно е, че в някои от тези произведения Кирил и Методий се наричат Църхо и Страхота[19].

В изкуството на Балканите не са познати подобни иконографски детайли. За сметка на това българските възрожденски зографи свързват двуфигурната „скулптурна" схема с темата за книголюбието и с жаждата за знания. Те изписват понякога между първоучителите масичка с мастилница и глобус, а зад тях нареждат цяла библиотека книги. Едноименната икона от сбирката на манастира „Зограф" (1864) е може би най-яркият израз на тази тенденция[20]. С книгата образите на двамата братя се обвързват най-пълно с идеите на българските националноосвободителни борби.

Не бих могъл да очертая характерните отлики в търсенията на художниците, които разработват образите на Кирил и Методий през XIX в. Тези отлики са разнообразни, богати и обвързани с различни културни традиции. Но за да изтъкна какво е най-съществено в тях, ще се спра на три примера — композицията на Женишек и две картини на световно известния Алфонс Муха.

Своеобразен завършек в търсенето на големия стил и на монументалното величие при тълкуването на кирило-методиевската тематика в чехословашкото изкуство през XIX в. е композицията на Франтишек Женишек (1849—1916) „Св. Методий преди смъртта си довършва превода на свето

[18] Преглед на дискусиите и на изображенията с подобен характер вж. у Божков, А. Българската икона.

[19] Подобни са надписите в някои чешки монографии от 60-те години на XIX в.

[20] Василиев, А., А. Божков. Художественото наследство на манастира Зограф. С., 1981, обр. 212.

писание на словенски език" (1900). В някои съвременни изкуствоведчески изследвания този популярен чешки живописец се противопоставя на Миколаш Алеш и се нарича негов „съперник"[21]. Основания за подобно разграничаване очевидно съществуват — в някои от композициите му с битово-жанров характер са налице не само белезите на разностилие, но и образи, лишени от заразяваща жизност и дълбочина. Но в същото време не може да се омаловажава фактът, че през 1879 г. той се явява на големия исторически конкурс за украса на Националния театър в Прага в колектив с Алеш, проектът за оформянето на фоайето е изготвен от двамата. При него доверието в народностните и романтични образи от чешкото минало също играе съществена роля. Затова обяснимо е, че след като си спечелва завидна популярност със своите стенописи в театъра, той получава почетната поръчка да украси и един от люнетите на Пантеона в Националния музей в Прага. Неговата композиция, разположена тук, е най-голямото произведение, посветено на Методий, в чешкото изкуство до момента. А справедливостта налага да се допълни, че тя е най-голяма не само по размери. Въпреки че се придържа към академизираните, неоренесансови концепции за пластичната структура на голямата многофигурна творба, той успява да намери интересни лични удареия и нюанси както при изграждането на отделни лица, така и при търсенето на общата емоционална атмосфера. Неговият сигурен рисунък и умението да обедини толкова много фигури около една основна идея наистина респектират. А значимостта на тази идея едва ли е събуждала някога съмнения, поне в средите на хората, имащи дори най-обща представа за делото на Методий. В научната литература много пъти е рефлектирало удивлението, че в много кратки срокове, и то вече на преклонна възраст, той показва необикновена работоспособност и превежда от гръцки на славянски всички старозаветни книги, Номоканона (византийския църковноправен сборник), както и книгите на някои прочути теолози. Неслучайно този факт е отбелязан и в пространното му житие: „После, като напусна всичкия шум и възложи на бога скрьбта си, предварително като постави от своите ученици двама свещеници, големи скорописци, за шест месеца — като почна от месец март, та до двадесет и шестия ден от месец октомври, бързе преведе от гръцки на славянски всички книги — всички изцяло, освен Макавейте. . . Тогава преведе и Номоканона, сиреч законоправилата и отческите книги (т. е. Патерика)."[22] Затова стенописът на Женишек в Пантеона звучи не като сантиментално театрален разказ за последните мигове от живота на Методий (макар да не е освободен от подобни нотки), но като обобщение на представи с по-широки проекции.

Картината на Муха, посветена на Методий, е наречена „Въвеждането на славянската литургия" (1912 г., 610×810 см). Това наименование само по себе си свидетелствува, че Муха се стреми към живописно-картинно обобщение на представи с изключително широки проекции. Конкретното събитие, за което се разказва в нея, е триумфалното завръщане на Методий след третото му посещение в Рим. Вляво е изобразена групата на пристигащите ученици, приветствувани радушно от народа, а вдясно — свитата на княз Светополк и самият той, седнал на трон върху невисок подиум. Един католически духовник, застанал прав пред него, чете писмото на папа Йоан VIII, с което отново се разрешава използуването на славянския език в богослужението из Моравия, макар с известни ограничения (на него да се четат само проповедите и деянията на Исус Христос). Това решение

[21] Новотни, В. Цит. съч.

[22] Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, с. 123.

обаче е само етап в развоя на дълги и драматични борби. С други думи, то е само епизод, с който се обвързват и други събития, процеси и имена. Муха акцентува върху тази вътрешна многоизмеримост на темата и показва, че папският съд над Методий в римската църква „Св. Петър и Павел" и самото писмо на папа Йоан VIII са немислими, ако не се отчитат промените в Моравия, извършени с участието и на Кирил Философ. Дори и с по-ранни събития — с решението на византийския император Михаил III да изпрати при княз Ростислав именно двамата солунски братя. Затова горе в небесните селения тези образи също разкриват смисъла на събитието. Те са изписани един до друг, а Кирил Философ е показан и в отделен кадър като закрилник на среднодунавските славяни от всички яростни противници на славянската писменост и автономност. А ако нещата се разглеждат в по-широк план, това, което става в Моравия, Панония и Чехия през 60—80-те години на IX в., е неделимо и от християнизацията на България и Русия и особено от разцвета на книжовната дейност в държавата на княз Борис и цар Симеон. Затова горе над дворците на Светополк като иконни образи, наредени в иреална среда, се виждат княз Борис I и неговата съпруга, княз Игор и княгиня Олга. Така картината, изградена в съгласие с класическите принципи за единство на времето и мястото на действието, се превръща в монтаж от тематични блокове и от морално-исторически внушения със специфична календарна и пространствено-ритмична логика[23].

Муха обрисува архитектурата като документалист, доверявайки се единствено на изводите от археологическата практика (ротондата, за която се смята, че е построена по времето на Кирил и Методий, дворецът на Светополк, крепостните кули). Много от фигурите в картината му също са подчинени на това документално повествуване, поне със своята реалистична проученост като типаж и с етнографските си отлики. За него обаче обединяващ елемент между тях е високият градус на романтично-историческите изживявания, затова алегоризацията и на документалното начало се оказва неизбежна. Той вмъква в групите от народа голи деца с венци на главата, а около главите на някои от фигурите в небесните селения изписва ореоли. Кирил и двете фигури, които са коленичили до него, притискайки с доверие и надежда дланите му до своите глави, са окъпани в светлина. От светлината сякаш се разтварят и фигурите на посрещачите, изписани вляво. А проникнала така навсякъде и заличила всички цветни контрасти на земята, светлината се превръща вече в метафора на смисловия контекст. В образите, откроени върху небето, въпреки че са обрисувани с прецизен академичен рисунък, също е търсено равенството между тип и символ. С този модел на пространството, използуван и в другите картини на „Епопеята", Муха ни връща към логиката на средновековното мислене и дори към фолклоризацията на небесната и земната топография. Но за да подчертае отново надмощието на общото над единичното и отделния знак, той изписва върху първия план фронтално обърната към нас фигура на млад мъж с вдигнат обръч в дясната ръка — обръч, символизиращ единството в славянския свят. Театралната патетичност на тази фигура е преграда срещу евентуална наша индиферентност към семантичната многослойност на тематичните елементи. Тя усилва нашата психическа активност като зрители и сякаш ни възвръща целостта и свежестта на възприятията, накъсани от последователното дешифриране на отделните образи-символи.

В картината „Цар Симеон сред учениците и последователите на Кирил и Методий" (1919—1923 г., 405×480 см) Алфонс Муха се връща към класи-

[23] Alfons Mucha. 1860—1939. Jidarna Pražskhého Hradu, Září — Listopad, 1980.

ческия модел за историческа картина, господствувала през XIX в., която се изгражда без обединяване на морално-религиозните планове и без прибягване до помощта на сакралното време и на небесната топография. С това обаче тя не се откъсва от приповдигнатата метафоричност на целия никъл. Ако приемем, че в случая също е търсен кулминационен момент в историческото развитие на дадена страна, можем да кажем, че в представите му отново има нещо възвишено — той вижда мисията на средновековния българин не във войните и не дори в мъжествената устойчивост срещу изпитанията, а в книжнината. България от края на IX и началото на X в. е люлка на нова цивилизация — цялата нейна енергия сякаш е ангажирана за разцвета на славянската писменост. За нея работят и стари, и млади. Силата на оръжието е загатната някъде в полусенките на задния план, и то отново като опора на духовното просветление. Може би цар Симеон, седнал с властен жест върху трона, не е най-силният образ в картината, но тя сякаш не губи от това. Защото главен герой в нея е книгата. От книгата се излъчват светлината и духовността, които озаряват лицата на белоеласи старци и на младолики послушници, на боляри и свещеници. Те всички са подвластни на жаждата за знание и на влечението към дълбоките мъдрости, скрити в словото. Затова всички групи в двореца на Симеон могат да се възприемат като многостранен символ на народа, подготвящ триумфа на старата славянска книга, а самият дворец — като първи достоен дом на тази книга. Муха е убеден, че това е така, защото знае и съответните последици — защото познава плодовете от разпространението на старобългарската писмена традиция и в други страни. В случая той отново мисли и за делото на Кирил и Методий, а може би и за себе си, за своята мисия като „будител" в пределите на нашия тревожен век. Случайно ли в образа на цар Симеон има черти, които напомнят за собствения му портрет?

Известно е, че Муха събира материалите за картината „Цар Симеон. . ." с помощта на български приятели или по-точно — това е известно вече само на малцина. Онези, които се фотографират с него през 1925 г. пред входа на популярното софийско кафене „България", отдавна ги няма. А това са най-видните дейци на тогавашното българско изкуство: Антон Митов, Иван Мърквичка, Васил Захариев, Симеон Велков, Иван Лазаров, Никола Танев, Димитър Гюлженов, между които е и гостуващият в момента в София Немирович-Данченко. Завоалирани са вече от годините и контактите на Муха с Васил Златарски, И. Шишманов или други изследователи на българската история, а може би и с К. Иречек, от когото очевидно е бил подпомаган не само в дейността си като председател на „Чешко-българското дружество" и като възторжен радетел за чехословашко-българското сближение[24]. В архива му се пазят непубликувани рисунки, показващи, че образът на княз Борис за неговата картина „Въвеждането на славянската литургия" е замислен първоначално по една миниатюра от Учителното евангелие на Константин Преславски, днес в Историческия музей в Москва. В онези години тя е известна само на ограничен кръг представители на научния свят. За всички тези контакти и проучвания е писано малко. Малко са популяризирани и проучванията му в Атон — онези проучвания на архитектурни фрагменти, исторически реликви и ярки образи на игумени, монаси, поклонници и селски типове, с които той защищава творческия метод на класическия тип художник реалист и документалист. Те са изключително важни както за правдивата оценка на големите му исторически платна, така и за разбирането на много от обективните ценности, с които съвремен-

[24] Божков, А. За някои изображения на Кирил и Методий. . .

ната художествена практика все по-често се оказва скарана и разделена — на контактите с живата натура и с първичната предметна свежест и внушителност на фактите. Много от тези рисунки са правени в България и в Атон, или поне са сверявани с публикациите и археологическите открития на братя Шкорпил, В. Златарски, Н. П. Кондаков, Б. Филов, Кр. Миятев[25]. Но ако това е останало малко в сянка, всеки, който разглежда картината „Цар Симеон. . .", с открито сърце може да си представи ясно как се е стигнало до подобен резултат. И нещо повече — да си представи и защо е избран подобен път.

Рисковано е да се правят сравнения с други подобни образи и теми, запазили толкова дълго своята актуалност в европейското изкуство. Но едно може да се каже със сигурност — че те преминават през пластичните системи на средновековното мислене, през суровата експресивност на готиката, през религиозния екстаз на бароковата картина и през пространствата на академическата композиция, проверявана от взискателния поглед на историка и археолога, за да достигнат до сложната метафоричност на художниците с модерни концепции, без да изменят на своята природа и без да се ползуват от съмнителните препоръки на временни фактори. Много от тях са изчезнали завинаги. Запазените обаче са достатъчно много и което е особено важно — достатъчно ярки като паметници и символи, за да ни приобщят към живото дихание на редица епохи и към процеси и прозрения, на които човечеството ще бъде винаги задължено.

[25] Пак там. Вж. също: M u c h a, J. Kankan Sesvatozari, Obelisk. Praha, 1969; B r i d g e s, A. Alphonse Muha. New York, 1980.

ОБРАЗЪТ И ДЕЛОТО НА МЕТОДИЙ В ЧЕШКАТА ЛИТЕРАТУРА

Иван Павлов (България)

Въпреки че въпросът за културно-историческата приемственост между Велика Моравия и чешките земи е оспорван от различни гледни точки[1], несъмнен факт е, че *началото на литературния живот в Чехия* е свързано с резултатите от Моравската мисия. Марксистката литературна историография изключва катастрофичността и прекъсването в реда на развитието, независимо от историческите превратности, довели до разпадането на великоморавската държава. Изключителният ръст на постигнатите образователни, културни и др. резултати се дължи не само на прогресивността на разпространяваното християнство, приобщаващо към по-напреднала цивилизация и укрепващо раннофеодалната държава, но и на извършеното от Кирил и Методий. Отзвукът от дейността на Методий като първи славянски архиепископ оставя дълбоки следи във формиращите се основи на чешката държава, която от васал на Велика Моравия се превръща в наследник на голяма част от нейните територии. Създадената старобългарска писменост веднага поема функцията на литературен език, на който се създават книжовни паметници, в които закономерно започват да се появяват и образите на Кирил и Методий. Те навлизат и в тематичния фонд на чешката литература. *Проследяването на творческото възприемане и отразяване на тези образи би дало* представа за реакциите в чешкото литературно и обществено развитие спрямо най-ранната същност на фундаменталии явления.

С оглед на конкретната тема образът и делото на Методий в чешката книжовност след изминалия хиляда и стогодишен период могат да бъдат обобщени въз основа на следните доминиращи белези: първи организатор на славянската църква; самоотвержен продължител на завещаното от Кирил; книжовник, имащ най-пряко отношение към създаваната преводна и оригинална литература. Именно така е представен той в многобройните литературни и исторически паметници[2]; в повечето случаи двамата братя са показани заедно под ореола на съвместното дело. Общото, което обединява различните аспекти на представата за Методий, е неговата активност, вземането и придържането към самостоятелни решения, с което той се отличава от статично представените други образи на канонизирани лица в средновековната чешка литература. Един от най-важните резултати на Мо-

[1] Обобщение на съществуващите мнения по този въпрос е направил T u r e k, R. Čechy v raném středověku. Praha, 1982.

[2] Подробна библиография вж. у П а в л о в, И. Делото на Кирил и Методий в чешката литература. — Език и литература, 36, 1981, № 4, 83—90.

равската мисия е нарушаването на християнския универсализъм чрез непризнаването на тризичието от двамата братя. Така образът на Методий започва да се свързва не само с борбата за религиозна принадлежност, но и със стремежа за народностно определение.

Естествено е делото на Методий да бъде представяно на фона на утвърждаването на християнството във Велика Моравия и Чехия. Но тази негова дейност почти винаги е свързана с някакъв хуманен акт. В Далимиловата хроника от началото на XIV в. подробно е описано покръстването на един от първите чешки князе, полумитичния Борживой; след изтърпяването на тежки унижения като езичник той е реабилитиран чрез намесата на Методий, който лично го покръства. Това решение на Методий спрямо васал на великоморавския владетел носи отзвука от споровете му с различни владетели, отразени в житието на просветителя, отстояващ религиозните и нравствените си принципи с небивала твърдост. Така образът на Методий намира място в чешкото духовно наследство, чиято главна цел е изграждането на престижа на чешката държава. Чехия не може да се сравнява със своите мощни съседки, но в намирането на самостоятелни решения и оцеляването на изключително напрегнатия кръстопът запад—изток се крие онова качество на народа, което е наречено от Р. Якобсон в едноименната студия „мъдростта на старите чехи". Образът и дейността на Методий се включват в обществено-художественото съотношение, формиращо най-важната епическа линия в чешката литература още от най-старата „Чешка хроника" на Козма Пражки (1045—1125). Самата чешка държава се е утвърждавала в непрекъснати борби и затова особено подходящи за свързване с нея са били личности, посветили живота си на трудно постижими обществено полезни цели, какъвто несъмнено е бил първият славянски архиепископ. Неговият образ с течение на времето не придобива облика на застинал книжовен спомен за светец, а се превръща в метафорична масова представа за активна личност, твърдо отстояваща своята кауза. Според Ф. Дворник[3] Методий е настоял в житието на Кирил да се вмъкнат пасажи за иконоборството във Византия с цел да се предпази младата славянска църква от ереси. На практика се получава точно обратното. Методий се включва в борбите по т. нар. инвеститура, преплитаща светски и църковни интереси по отношение на финансирането и собствеността на големи църкви и манастири. Този стремеж за независимост и собствено мнение спрямо решения на папата, заедно със силния полемичен заряд, присъщ особено за Кирил, прави двамата братя едни от малкото светци на официалната църква, които се признават впоследствие от всички крила на чешката реформация през годините на хуситските войни от първата половина на XV в.

Известното подновяване на култа към двамата братя по времето на Карл IV, който ги прави патрони на построения от него в Прага Емаузки манастир през средата на XIV в., съвпада по време (въпреки все още неуточнената датировка на някои паметници) с появата на името Страхота[4]. Това е част от тенденцията за пославянчаване на имената на главните светци, въпреки институционализирането им от официалната църква. Така образът на Методий въздействува не само със силата на емоционалното религиозно възприятие, но и с примера на духовен глава, близък до народа. Основоположникът на чешката реформация Ян Хус (около 1372—1415 г.) първи в Европа прилага чешкия език във всички сфери на теологията, а във въве-

[3] Dvornik, F. Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970, p. 80.

[4] Павлов, И. Чешки доказателства за името Страхота. — Palaeobulgarica, 4, 1980, № 4, с. 68.

дените от него диакритични знаци личи заветът на създателите на първата славянска азбука.

Многоизмерният отзвук от делото на Методий в народностното и книжовно съзнание получава нов импулс по времето на хуманизма, когато в центъра на творческите интереси застава човекът. Фактът, че Методий е представян в житията и хрониките, без да е скован от подражанието на божественния идеал, а като личност с повече измерения, го доближава до усилията на чешките хуманисти, насочени към възприемане на идеите на новото време и продължаващи линията на чешката реформация за създаване на независима от католицизма църква. На Базелския събор (1432) известният реформатор Ян Рокицана (1397—1471) заявява, че правото на чехите на собствена църква е още от времето на Кирил и Методий. Великият педагог Ян Амос Коменски (1592—1670) в своето известно произведение „История на тежките лутания на чешката църква" (на латински 1648, на чешки 1655 г.) посвещава първата глава специално на Методий като първи строител на славянската църква. Следователно в литературния процес образът на Методий е много адаптируем в тематично отношение и с богати възможности за интерпретиране. Настъпилата след 1620 г. яростна контрареформация не намалява фреквентността на творческите превъплъщения на образа на Методий. Огромната популярност на религиозната песен обяснява включването на песни за двамата братя в различни канционали от XVII и XVIII в., сред които се откроява Сватовацлавският канционал (1683) на патриотично настроения свещеник Матей Вацлав Щейер (починал през 1692 г.). В стремежа си да замени забранения култ към бореца Ян Хус католическата църква се опитва да противопостави на неговия завет догматично разбиране за делото на Кирил и Методий. Отново се повежда своеобразна борба за налагане на собствено тълкуване на духовното наследство на двамата братя, превърнало се в духовен жалон с изключително значение. Дори заклетият непрител на Реформацията, йезуитът Антонин Кониаш (1691—1760) включва песен за Кирил и Методий в своя канционал от 1727 г. Въпреки че привържениците на некатолическите изповедания са били лишени от всякаква възможност за изява, реално разбираната почит на широките народни маси към славянските първоучители противоречала на безкомпромисната официална католическа противореформация. По стара традиция, останала от Ранното средновековие, първите славянски светци стават обект на драматургично пресъздаване. Център на църковния култ към Кирил и Методий става гр. Оломоуц, където написаната на латински драма за тях е била играна през 1664 и 1690 г. с включване на нови моменти от живота на братята. През 1682 г. пак там е отпечатана на латински училищна пиеса с подобен сюжет, още същата година играна в Бърно.

Образът и делото на Кирил и Методий заемат важно място в изясняването на много характерната и изискваща задължително отношение през Възраждането опозиция „свое — чуждо". С енциклопедична изчерпателност са изброени много от елементите на тази опозиция чрез утвърденото художествено поляризиране на славянския рай и ад в поемата „Дъщерята на Славия" (1824) от Ян Колар. Старинността на славянското писмо и на славянската църква, свързвана преди всичко с името на Методий, става един от аргументите за национална защита в чешката литература и в чешкия културен живот. Един от първите възрожденски чешки поети Ян Православ Коубек (1805—1854) създава композиция в духа на Коларовата поезия, в която кирилицата е сравнена с хиляда меча, а пророчеството на Методий вещае развитието на чешката национална съдба.

Два мощни фактора, специфични за обществения и културен живот в Чехия през XIX в., оказват силно влияние върху очертанията и същността на кирило-методиевската традиция. Това са научната дейност на чешките учени, основоположници на славянската филология, и все по-активизиращият се национален политически живот, изискващ отношение към всеки въпрос от миналото и настоящето. Й. Добровски, П. Й. Шафарик, Ф. Палацки и др. създават фундаментални научни трудове за живота, дейността, последователите и източниците за Кирил и Методий. Тази проблематика десетилетия наред остава централна за поколения слависти. Това довежда до разчупване на религиозния култ към тях и подчертава значението им за прогреса на чехите и славянството чрез творчеството на чешките писатели. Появява се неизбежна идейна поляризация в интерпретирането на образите на Кирил и Методий. След революцията от 1848 г. група моравски свещеници начело с Франтишек Сушил (1814—1887) се опитва да използува авторитета на кирило-методиевската традиция за обединяване на западните славяни под егидата на католицизма. С тази цел се създава и литературният кръжок „Наследството на св. Кирил и Методий", просъществувал през периода 1850—1860 г. Съвсем от други позиции разглежда образа на Методий известният революционер и писател Йозеф Вацлав Фрич в своята трагедия „Светоплук и Ростислав" (1857), в която първите борби за независимост на чехите започват именно по време на Велика Моравия.

През 1863 г. в цяла Чехия и Моравия тържествено се отбелязва хилядагодишнината от началото на Моравската мисия. Католическата църква се стреми да акцентира върху масовото християнизиране, но всенародните тържества придобиват патриотичен и общославянски характер. В тази своеобразна проверка се вижда силата на създадената традиция, свързана с личността на Методий. Въпреки че именно той е първият славянски архиепископ, масовата рецепция на неговото дело не е религиозна, а патриотична. Мелодичните стихове на Ян Соукуп „Велехрадки", по името на легендарния център на моравската църква, бързо стават разпространени химни.

Въпреки споровете между представителите на народностно-класическото и борещото се за изравняване с европейските литературни постижения направление през 60-те и 70-те години на XIX в. техните привърженици са на едно мнение относно включването в тематичния обхват делото на Кирил и Методий. Героичните борби на българите за национална независимост, както и широко отбелязаните хилядагодишнини на двамата братя намират отражение в чешката литература. Най-изтъкнатият представител на патриотичното славянско течение Сватоплук Чех по случай хилядагодишнината от смъртта на Методий пише през 1885 г. одата „Кирил и Методий". Водачът на т. нар. космополити Ярослав Врхлицки включва в ораторията си „Света Людмила", посветена на възникването на чешката държава, специална глава „Покръстването във Велехрад", където Методий благославя чешкия народ. Постепено навлизащият в литературата и в обществения живот аналитичен критицизъм се отразява и върху кирило-методиевската традиция, чието реално място в чешката история е разгледано публицистично от големия класик Ян Неруда (1834—1891) и от създателя на реалистическия чешки исторически роман Алоис Ирасек, в чиито „Старинни чешки предания" (1894) славянските просветители и особено църковната и културна дейност на Методий са поставени заедно с други основни народностни митове във фундамента на чешкото държавно и културно начало.

Важно обществено актуализиране на кирило-методиевската традиция става в момент, който предполага подобно начинание — създаването на независимата Чехословашка република през 1918 г. Като най-близки до за-

пазените източници, изразители на новия творчески импулс стават отново учените слависти. Големият изследовател на славянските литератури Франк Волман (1888—1969) създава драматичната трилогия „Велика Моравия — Моймир, Растислав и Святоплук", в която на Методий е отредено значително място. Авторът съчетава законите на класическата драматургия с дълбоко историческо проникновение и научен аналитизъм.

Макар и неизчерпала своите възможности в жанрово и тематично отношение, кирило-методиевската традиция след Втората световна война в Чехословакия е обект преди всичко за изследване от историци и литератори и е свързана с общата марксистко-ленинска оценка за най-ранния период на чехословашката история и култура. Същевременно в тематичното многообразие на съвременната чешка и словашка историческа проза се появяват отново силуетите на славянските просветители. Книгите на чешкия белетрист Арношт Ванечек „Мечът на Ростислав" (1967) и на словашкия писател Людо Зубек „Империята на Святоплук" (1969) съчетават научно-публицистичния патос с намиране на психологически мотиви от епохата на Ранното средновековие. Чешкият романист Франтишек Неужил включва делото на Кирил и Методий в епичната си фреска „Регенбургски присъди" (1984), а изтъкнатият словашки поет Милан Руфус пряко посвещава на хиляда и стогодишнината от смъртта на Методий своето стихотворение „Далечният образ". Посочените творби са ново доказателство за трайното място на славянските просветители в чехословашкия литературен живот днес.

LES LETTRES CYRILLO-METHODIENNES AUX PAYS ROUMAINS DU MOYEN AGE (L'ŒUVRE DE CLEMENT D'OCHRID)

Ion-Radu Mircea (Roumanie)

Les écrits de Clément d'Ochrid ont eu une large circulation dans la culture slave de la moitié est et sud-est de l'Europe, y compris la Péninsule balkanique, mais ils ont été peu connus par les lettrés roumains.

Le riche receuil d'informations qui accompagne la publication intégrale de son œuvre par l'Académie bulgare des sciences (Климент Охридски. *Събрани съчинения* en trois volumes, 1970—1977) nous a fourni la possibilité de suivre les vois par lesquelles ont été diffusées dans les principautés roumaines les copies existantes à ce jour, tant selon la rédaction que d'après les notes historiques qui les situent chronologiquement et géographiquement.

Quoique l'activité spirituelle et littéraire de Clément d'Ochrid se soit déroulé au IXe—Xe s. dans les régions au sud du Danube, ses copies sud-slaves sont peu nombreuses en comparaison avec les copies rédigées en russe et en ukrainien. Un grand nombre de ses écrits ne peut être rencontré qu'en Russie ou en Ukraine (Galicie). Du point de vue de la rédaction, ceux-ci représentent dans le premier tome des Събрани съчинения (plus loin — „Œuvres complètes" ou O. C.) 93% du total. Les copies bulgares et serbes ne dépassent cinquante pièces, quoique le nombre total des manuscrits du XIe—XIVe s. gardés dans leurs bibliothèques dépasse huit cents volumes.

Comment pourrons-nous expliquer un phénomène pareil? Mettre l'accent sur la destruction des manusrits, surtout ceux de ses œuvres, ne semble pas valable pour une zone aussi étendue qui comprend les monastères du Mont Athos, la Bulgarie, la Youogslavie ou la Roumanie. Il semblerait que la prédilection pour d'autres auteurs, un penchant pour la sélection faite par le mouvement hésychaste dans la littérature byzantine et patristique, la domination politique de Constantinople (1018—1187), le prestige toujours plus prononcé dont a joui la littérature originale du XIVe s. (l'école de Tărnovo, les lettres historico hagiographiques serbes, l'imitation de ces créations littéraires dans les centres culturels roumains), tout ceci a contribué à laisser dans l'ombre le mouvement littéraire plus ancien et les auteurs du IXe—Xe s., qui ont joui, en échange, d'une ample audience parmi les Slaves de l'est. Si nous prenons comme étalon de nos suppositions les copies des écrits de Clément d'Ochrid, qui ont été multipliés dans l'aire carpato-danubienne, dans les principautés roumaines, en Valachie, Moldavie, Transylvanie, il faut reconnaître qui leur diffusion parmi les lecteurs s'est faite, à de rares exceptions près, à

la base des copies russo-ukrainiennes, presque toutes passant sous silence le nom de l'auteur ou lui substituant un autre de grand renom dans la littérature médiévale.

Clément d'Ochrid comme écrivain n'était pas connu dans la littérature slavo-roumaine qu'en tant qu'auteur de l'éloge des archanges Michel et Gabriel sous la forme Климент епископ, dans deux manuscrits, ou Климент епископ великъскыи dans un autre; ses autres travaux sont anonymes et donc non identifiés[1].

L'absence du nom de l'auteur ou, souvent, l'attribution de la copie à Jean Chrysostome, rendent malaisé l'identification des homélies de Clément d'Ochrid. Ses nombreuses copies qui existent dans les bibliothèques de la Roumanie (99 en tout) restent inconnues de nos spécialistes. Lors de la rédaction de notre ouvrage „Manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs et leurs œuvres. Répertoire alphabétique (XIVe—XVIIe siècle)", nous avons dressé aussi un index alphabétique de l'incipit des œuvres citées. Ceci nous a permis d'attribuer à Clément maintes copies dont il n'était pas mentionné comme auteur ou dont le nom a été remplacé par un autre. Nous avons été aidés dans cette œuvre par les précieuses données fournies par la publication „Œuvres complètes", appréciable pour les recherches sur la littérature bulgare ancienne. Comparant les données de l'index d'incipits des manuscrits slaves des bibliothèques roumaines avec les textes édités par l'Académie bulgare des sciences, nous sommes arrivés à la connaissance presque complète des copies qui existent aujourd'hui sur le territoire de la Roumanie. Leur nombre est assez important.

Toutefois, cette opération présente aussi des inconvénients. Souvent, des variantes des mêmes écrits ont apporté des modifications au début du texte, en déformant l'exposé, surtout en supprimant ou amplifiant des phrases ou des passages entiers, de sorte qu'il n'est resté de l'original qu'une faible trame, ce qui rend parfois son identification impossible. Aux copies ainsi identifiées s'ajoutent quelques-unes mentionnées dans la riche bibliographie qui accompagne l'édition des „Œuvres complètes".

Certes, le plus grand mérite de ces investigations dans l'œuvre clémentienne revient à des savants, slavistes de renom, russes, bulgares, yougoslaves et roumains. Nous essayerons d'établir dans ce qui suit, à base de leurs recherches, en les complétant aussi de nouvelles données, les voies de pénétration des manuscrits qui contiennent de telles copies, l'intérêt manifesté par les copistes roumains pour certains écrits de Clément d'Ochrid, la durée dans le temps de cet intérêt et leur importance dans l'affirmation de la tradition cyrillique et méthodienne dans l'aire habité par les Roumains au nord et à l'ouest de la chaîne des Carpathes, entre le Danube et les montagnes.

*

L'expansion des œuvres de Clément d'Ochrid sur ce territoire est relativement grande, si nous comparons les 99 copies, que nous avons identifiées, reproduisant 47 enseignements (пооучения), allocutions ou sermons (слова)

[1] Voyez les manuscrits slaves de la Bibliothèque de l'Académie roumaine No 301, 302, 678 et celui du Monastère de Dragomirna No 1789. Le prof. Damian P. Bogdan dans sa contribution intitulée „Дело Климента Охридского по неизданным румынским источникам" dans „Климент Охридски. Материали за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му", C., 1968, 99—113 fait mention du Климентъмъ епископомъ Великъскым d'après BAR 327. Les textes slaves de l'Eloge sont présentés selon les copies des manuscrits BAR 301 et 302; une traduction roumaine de la même bibliothèque, section „manuscrits roumains" No 2522, fol. 166 v—173.

et éloges, panégiriques (*encomions*, похвала), éparpillés dans les 17 manuscrits consérvés en Roumanie, dont une grande partie avec une seule copie. A ceux-ci s'ajoutent deux autres décrits par A. I. Jacimirski, appartenant d'après son opinion à la bibliothèque du Monastère de Néamtz, No 91 et 92, mais que nous n'avons réussi à les trouver ni dans la bibloiothèque du monastère, ni parmi les manuscrits apportés en vue de leur conservation à la Bibliothèque de l'Académie roumaine; peut-être s'agit-il d'un autre manuscrit qui a disparu entre temps du monastère[2]. Guidés par les indications fournies par les éditeurs des „Œuvres complètes", quatre manuscrits qui se trouvent à la Bibliothèque publique „Vladimir Ilitch Lénine" de Moscou dans quatre fonds différents, sont considérés comme étant slavo-roumains. Un cinquième, conservé dans la Bibliothèque du Patriarcat orthodoxe serbe de Belgrade (No 67), quoique considéré par les éditeurs „de rédaction vlaho-moldave", a été décrit par le prof. Dimitrije Bogdanović dans son inventaire de rédaction russe. Le même auteur a attribué le manuscrit de la même bibliothèque (No 25) au fond moldave[3]. Enfin, un manuscrit roumain de la fin du XVe s. se trouve en Pologne. D'après leur provenance les „Œuvres complètes" utilisent huit manuscrits des bibliothèques roumaines[4].

Comme limite chronologique, ces manuscrits s'encadrent dans un laps de temps compris entre le XIVe s. (Le Sbornic du métropolite bulgare Guerman de 1359) et la fin du XVIIe s. lorsque le nombre de copies slaves baisse graduellement au point de disparaître, remplacées par des traductions roumaines[5].

Parmi ces 17 manuscrits qui comptent comme les plus richement pourvus en écrits de Clément d'Ochrid, 9 n'ont pas été inclus dans les „Œuvres complètes", mais quatre ont été signalés dans un article de „périégèse" par Svetlina Nikolova dans „Старобългарска литература" en 1982[6]: BAR 654; la bibliothèque du Musée de l'église Saint Nicolas de Braşov-Şchei, No 27 et 29; la Bibliothèque centrale universitaire de Cluj-Napoca, No 4202 (même édité). D'autre manuscrits, pas encore signalés, peuvent-être examinés à la Bibliothèque de l'Académie roumaine de Bucarest No 135 et 678; à la Bibliothèque du Saint-Synode de Bucarest No 202 et deux dans la Bibliothèque du monastère de Sučevitza, No 6 et 34. En ce qui concerne les codices slavo-roumains de l'étranger, ils ne nous sont connus que par la bibliographie des „Œuvres complètes": le Sbornic moldave de 1457 (fond 209, No 222 de la Bibliothèque „Lénine"; le Prologue de l'an 1518 (fond 98, No 214), le Prologue du XVIe s. (fond 205, No 165), les deux de facture ukrainienne; le Sbornic en partie de la deuxième moitié du XVIIe s. (fond 152, No 89). Deux autres sont gardés, un à la Bibliothèque de l'Académie des sciences de Pologne[7], l'autre, le Panégirique moldave de la fin du XVIe s., à la Bibliothèque de la Patriarchie orthodoxe serbe de Belgrade, No 25. Un nombre important de manuscrits slavo-roumains a appartenu au siècle precédant au savant Antonin Petruchévitch de Lvov et au professeur Emil Kaluzniacki qui ont étudié et ont colléctionné des livres

[2] Le manuscrit Néamtz 92 (48) de „Славянские и русские рукописи румынских библиотек", p. 703, qui correspond à BAR 157, ne contient aucune homélie de Clément d'Ochrid.

[3] Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI—XVII века). Београд, 1982, с. 140, № 2205.

[4] Les manuscrits No BAR 135, 298, 299, 301, 302, 303, Patriarchie roumaine 224, Monastère de Dragomirna 1789.

[5] Voyez plus haut l'exemple cité par D. P. Bogdan dans „Дело Климента Охридского. . .", traduction du XVIIe s.

[6] Intitulé „Кирило-Методиевските традиции във Влахия, Молдова и Трансилвания".

[7] Щ а п о в, Я. Восточнославянские и южнославянские рукописи в собраниях Польской Народной Республики. Т. 2. М., 1976, № 237.

de Moldavie. On pourrait trouver des pièces inconnues dans leurs collections. La même possibilité existe aussi pour les fonds yougoslaves, bulgares et athonites.

*

La difusion des œuvres de saint Clément en Roumanie, de même que les copies et leur contenu, doivent être étudiés sous différents aspects. Toutefois, nous considérons qu'il faut distinguer les manuscrits copiés dans les scriptoria roumains de ceux qui proviennent d'autres centres, en nous guidant d'après les indications du copiste sur leur lieu d'origine et d'après leur rédaction du slavon. Les centres où les autres manuscrits ont été écrits peuvent nous aider à établir la direction de pénétration de ses œuvres dans la littérature slavo-roumaine. En même temps, l'ancien lieu de conservation, le possesseur — institution ou personne qui l'a utilisé — éventuellement les observations faites sur la valeur du contenu, peuvent considérablement nous servir à ce point de vue. En ce qui concerne le texte, l'étude comparative avec le protographe rétablie par l'édition critique des „Œuvres complètes" met en évidence non seulement le rapport entre la copie étudiée et l'original, mais aussi les modifications introduites par le copiste, des indications sur son niveau de culture, l'exactitude de la copie, le groupe de variantes dans lequel s'encadre le manuscrit.

Par ordre chronologique, le plus ancien en date c'est le manuscrit bulgare du métropolite Guerman de 1359, conservé d'abord au Monastère de Voronetz, au nord-ouest de la Moldavie, aujourd'hui au Patriarcat roumain sous le No 224. Après, il en suit une série de quatre manuscrits du XIVe s. ou même du début du suivant qui appartient à la Bibliothèque de l'Académie roumaine, section „manuscrits slaves", No 298, 299, 301, 302. C'est du XVe s. (environ 1485—1495) que datent les manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie roumaine— No 654, 135 et le manuscrit 1789/700 de la Bibliothèque du monastère de Dragomirna (fin du même siècle). Pour le XVIe s. le manuscrit BAR No 327, intitulé aussi „Panégirique" (панегирикъ), et No 27 de Braşov — Şchei (environ 1562—1578). Les manuscrits Braşov—Şchei No 29, BAR No 678, Bibliothèque centrale universitaire de Cluj-Napoca No 4202 et Saint-Synode No 202 comblent le passage vers le XVIIe s. Du XVIIe s. sont les manuscits BAR No 135, datable autour de l'année 1624, et les deux du monastère Sučevitza.

La voie de pénétration parcourue par les écrits de saint Clément d'Ochrid dans les principautés roumaines est difficile à préciser. Selon les données connues, la première copie se trouve dans le manuscrit de 1456—1457 de la collection Ovtchinnikov (Bibliothèque „Lénine" de Moscou) avec une homélie pour la Dormition. Par ordre chronologique c'est la troisième et d'après la rédaction moyen-bulgare la deuxième, ce qui est remarquable du point de vue de la restitution de l'original. De la même grande époque des lettres roumaines en slavon, du règne du prince moldave Etienne le Grand appartient le manuscrit du à la plume du diacre Isaïa (1491—1492 ou 1491—1504); il était destiné au Monastère de Homor (Nord-Ouest de la Moldavie) et reproduit un éloge pour la Résurection de Lazare. A la fin du même siècle est parvenu jusqu'à nos jours le codex de la Bibliothèque du monastère de Dragomirna du même district (No 1789) avec le très répandu éloge des archanges Michael et Gabriel. Selon le filigrane du papier, il date du dernier quart du XVe s., écrit probablement au Monastère de Moldovitza en Bucovine où il se trouvait au XVIIIe s.; aucune copie de la première moitié de ce siècle et trois seulement de sa deuxième.

Avec le XVIe s. la situation change totalement! Du commencement on garde à la Bibliothèque de l'Académie roumaine, dans le manuscrit No 327, nommé le Sbornic de Tzintzaréni (en Petite Valachie), un éloge de saint Jean Baptiste. Mais après 1550 le nombre des copies augmentent considérablement.

Le plus valeureux est le Prologue pour toute l'année intitulé поученїе ou за поученїе qui est rédigé sur du papier du moulin de Braşov à filigrane des années 1562—1589. L'élément filigranologique, ainsi que le fait qu'il a été donné par le pope Voïcu à l'église Saint Nicolas de Şchei, où il officiait entre 1572 et 1578, nous permet de supposer qu'il a été écrit dans ce vieux cartier roumain de Braşov. Parmi les manuscrits slavo-roumains, il occupe une place impotrante par le grand nombre des copies (23) d'après les „Enseignements" de Clément d'Ochrid, pour le grand Carême, les Pâques et autres fêtes annuelles, sans qu'il soit spécifié le nom de l'auteur, à l'exception d'un seul atribué à „Clément" (Климента). Il faut souligner d'ailleur la valeur particulière du codex de Braşov pour la rédaction, car pour la majeure partie de ses copies il représente la seule copie existante en moyen-bulgare. On doit souligner son importance, particulièrement pour sa rédaction slavo-roumaine et surtout pour son contenu. Mis à côté du manuscrit galicien No 654 de la fin du XVe s., utilisé par des Roumains de Transylvania et un autre de la même provenance galicienne du XVIIe s., les deux aussi riches (le premier avec 25 copies, l'autre avec 12), on sent cette grande vague littéraire orientale de caractère orthodoxe et populaire, dont les Roumains de Transylvanie ont puisé dans leur combat pour la tradition contre les menaces de la Réforme. A son côté s'aligne aussi le „Panégirique" du dernier quart du siècle, gardé à la Bibliothèque de la Patriarchie de Belgrade (No 25) avec huit sermons cyrillo-méthodiens. Deux autres manuscrits, qui sont moldaves selon les considérations paléographiques et linguistiques-orthographiques, sont datables entre la fin du XVIe et le début du XVIIe s. et se trouvent dans les collections des bibliothèques de Bucarest et de Cluj-Napoca (BAR 678 et BCU 4202). Pour celui de Cluj-Napoca, le contenu, réservé uniquement à la messe et à la vie du prophète Élie[8], nous renvoie à un monastère consacré à ce saint, qui porrait être celui près de Sučeava, ancienne capitale de la Moldavie.

Cette énumeration des copies écrites en Roumanie s'achève avec les manuscrits du commencement du XVIIe s., le manuscrit BAR 678 et le Sbornic de la collection Lukachévitch et Markévitch — Bibliothèque „Lénine" de Moscou du XVIIe s.

Les intellectuels et particulièrement les clercs roumains du Moyen âge avaient dans les bibliothèques des livres provenant d'autres centres culturels de l'étranger, au sud du pays ou au nord et à l'est. Ces manuscrits, par leur ancienneté et leur nombre indiquent l'intérêt pour l'œuvre littéraire de saint Clément avant les multiplications locales. Le précieux sbornic de 1359, les manuscrits du XIVe — début du XVe s. sont venus de Bulgarie ou, selon toutes probabilités, du Mont Athos. Ils font partie de l'ancien Musée d'Antiquité de Bucarest et ont séjourné en majorité dans les monastères d'Olténie (Petite Valachie). Le manuscrit BAR 299 a appartenu au monastère de Bistritza, la fondation des bans valaques de la famille Craicovescou, qui avait des relations étroites avec le monastère de Panteleimonos-Roussicon ou avec celui de Xénophon. Il se pourrait que le nom de „Pantelimon" que lui ont donné les annotateurs du XVIe — XVIIe s. nous envoie à la provenance du manuscrit

[8] Décrit et édité par Svetlina Nikolova dans son article: Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски (По материали от „Похвално слово за пророк Илия"). — Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984, 63—119.

de ce monastère, plus qu'à son contenu. Le Panégirique No 327 de la même bibliothèque (première moitié du XVI[e] siècle), qui a appartenu au monastère de Tzintzaréni, a été écrit peut-être dans cette région, c'est-à-dire en Olténie. Du Mont Athos, plus précisement du monastère Saint-Paul, provient la copie BAR 135, avec la copie tardive mais rare de la „Commémoration et la vie de Constantin-Cyrille le Philosophe", „premier maître de la langue slave", copie datant de 1624 et quart du XV[e] s. Cependant, particuliérement importante pour la pénétration massive des écrits de Clément du monde slave aux pays roumains, sont les manuscrits copiés en Galicie-Ukraine: le manuscrit BAR 654, Sučevitza 6 et 34 et Braşov-Şchei 29 du début du XVII[e] s., copié à Halić (Галичь) par Onofrij Kostević; de la Russie, le St Synode de Bucarest No 202. Ces manuscrits renferment dans leurs pages le plus grand nombre des écrits de saint Clément consérvé en Roumanie. Le plus valeureux est le No 654 de l'Académie roumaine, tant par les nombreuses homélies de saint Clément, que par le caractère populaire de la langue et de l'écriture et par les déformations du texte, qui indique un copiste connaissant mal la langue littéraire d'église. C'est peut-être une imitation servile de l'original ancien, plutôt qu'une copie, car l'orthographe et surtout la graphie, aussi que les initiales ornées et coloriées, sont d'une facture archaïque qui étonne pour la fin du XV[e] s. Il n'est pas exclu que le copiste ait été un Roumain, ne comprenant que très vaguement ce qu'il écrivait. La dédicace du pope Ivan à l'église de Rebra-Mare (district de Bistritza—Nasaüde), en une langue roumaine maladroite comme orthographe, nous envoie aux parties septentrionales de la Transylvanie, où le contact des Roumains avec la population ukrainienne était actif. En ce qui concerne le contenu, des 52 „enseignements" (повченїє) et vies ou fêtes en forme de prologue du volume, 25 peuvent être identifiés avec ceux des „Œuvres complètes".

Une liste des écrits clémentiens qui ont circulés dans les bibliothèques médiévales roumaines du XIV[e] au XVII[e] s. en slave[9], à l'exception des livres imprimés, met en lumière la différance entre les cinq manuscrits qui contiennent un grand recueil de ce genre de copies et la plupart de ceux où ces copies apparaissent isolément, parmi d'autres auteurs. Quant à la fréquence des copies, donc leur popularité, 27 de ces sermons connaissent des reproductions dans plusieurs manuscrits, fait qui atteste soit l'existence d'une source commune, soit une prédilection pour leur contenu. Enfin, une comparaison avec l'ensemble des écrits de saint Clément d'Ochrid publiés dans les „Œuvres complètes" avec ceux qui ont circulé aux pays roumains montrent un nombre qui dépasse la moitié.

En ceux qui concerne le choix des lettrés roumains, à l'exception du recueil de Braşov—Şchei 27 de la deuxième moitié du XVI[e] s., l'intérêt mineur pour l'œuvre abondante de l'écrivain du X[e] s. est remarquable; il se manifeste par la reproduction de quelques-unes de ses homélies. Il suffit de citer comme exemple l'Eloge des archanges Michel et Gabriel, qui apparaît en six copies, une manifestation similaire dans tous les pays du sud-est de l'Europe. Quant à l'apparition de copies plus variées et plus nombreuses, elle se manifeste soit par l'imitation des manuscrits russes ou ucrainiens, soit par des copies particulièrement fréquentes au XVII[e] s., lorsque nous assistons à un fort courant littéraire venu de l'est vers le sud-est de l'Europe. Une marque de l'ignorance qui entourait les lettres slaves dans leurs premières manifestations, surtout de la littérature bulgare du Premier royaume, est mis en évidence par l'un des aspects de la prolifique activité, en Moldavie, du moine Gabriel Uric

[9] Pour les détails, voyez l'Annexe 1ère.

du Monastère de Néamtz: dans ses nombreuses copies, qui ont été imitées et repandues dans la littérature slavo-roumaine, on ne trouve aucun des anciens écrits, y compris ceux de Clément d'Ochrid, quoi qu'elles reproduisent abondamment les créations littéraires du patriarche Euthyme de Tărnovo, de Grégoire Tzamblac (en moindre mesure) et des traductions et adaptations de l'école appartenant au Patriarcat bulgare. Nous devons faire des réserves en ce qui concerne l'ordre chronologique des copies slavo-roumaines décrites ici jusqu'à ce que nous connaîtrons des détails sur les manuscrits de Moscou, le Sbornic moldave de 1457, donc le plus ancien, qui contient l'homélie clémentienne „Enseignement à la veille de la Dormition", et les autres, gardés dans les bibliothèques yougoslaves ou polonaises.

Certes, le dernier mot n'a pas encore été dit dans l'investigation de ce problème. De nouveaux détails, de nouvelles copies, peuvent encore surgir. Mais, il reste à établir un fait ignoré: la présence des enseignements de saint Clément, des homélies et ses sermons dans les principautés roumaines du Moyen âge, quoique assez tard, dans toutes les couches de la société à cause de leur popularité.

ANNEXE I[ère]

ENSEIGNEMENTS DE CLÉMENT D'OCHRID

Fêtes mobiles

1. Enseignement pour le dimanche du Publicain et du Pharisien
   L. Stojanović
   incipit: Прнд҃ѣти оубо бр҃атїѧ, послоушанте божьствено глас...
   BAR 135, III[ème] partie, f. 154 (atribué à Jean Chrysostome).
   BAR 654, p. 15.
   Synode 202, f. 29v.
   Şchei 27, f. 45.
2. Enseignement pour le dimanche du Fils prodigue
   L. Stojanović
   incipit: Възлюблени, послоушанте само Христова...
   BAR 654, p. 19.
   BAR 135, III[ème] partie, f. 156v.
   Synode 202, f. 31v.
   Şchei 27, f. 97.
3. Sermon pour la Quinquagésime (siropouste)
   O. C., II, 676
   incipit: Се прнблнжн ся, бр҃атне, врема покаанна...
   Synode 202, f. 33v.
   Şchei 27, f. 99v.
4. Enseignement pour le dimanche du Carême prenent (masopouste), I[ère] version
   O. C., 2, 698
   incipit: Бр҃атїе, послоушанте оумные двери отвръзъшн...
   BAR 654, p. 28a.
   Synode 202, f. 36.
   Şchei 27, f. 102v.

5. Enseignement pour le premier dimanche du Grand Carême, II[ème] version
O. C., 2, 722

incipit: Видѣсте ли, возлюбленн wт самѣхъ вещен...
BAR 654, p. 32.
Synode 202, f. 38v.
Schei 27, f. 105.

6. Enseignement pour le II[ème] dimanche du Grand Carême, II[ème] rédaction
incipit: Пріидѣте дроужи и братїа възлюблено стадо...
Synode 202, f. 41v. O. C., 2, 727
Schei 27, f. 106.

7. Enseignement pour le III[ème] dimanche, etc.
O. C., 2, 749

incipit: Братїе, прѣплавше нынѣ святын сн днїн
BAR 654, p. 38.
Synode 202, f. 43v.
Schei 27, f. 109v.

8. Enseignement pour le IV[ème] dimanche, I[ère] version
O. C., 2, 753

incipit: Пріїидѣте нынѣ, чеда цркъвнаа, да wбычное...
BAR 654, p. 43.
Synode 202, f. 46.
Schei 27, f. 111v.

9. Premier sermon pour la Résurection de Lazare
O. C., 2, 296

incipit: Братїе, прѣплювше якоже мwрскжа пжчинж...
BAR 135, f. 177, III[ème] partie.
BAR 654, p. 42.
Schei 27, f. 118.

10. Deuxième sermon pour la Résurection de Lazare
O. C., 2, 837

incipit: Пріидѣте, възлюбени страстотрьпцн, паче сжще...
BAR 298, f. 74.

11. Enseignement pour le dimanche des Rameaux, I[ère] version
O. C., 2, 269

incipit: Днь съзываєт ны, братне, свѣтозарнын апостолъ...
BAR 654, p. 52.
Schei 27, f. 118.

12. Panégyrique pour le dimanche des Rameaux
O. C., 1, 588

incipit: Днь съзываєт ны, братне, свѣтозарнын апостолъ...
Patriarchie 224, f. 166.
Synode 202, f. 50v (Jean Chrysostome).

13. Enseignement pour le Jeudi Saint et la Trinité (rédaction complète)
O. C., 2, 534

incipit: Нынѣ хотяще пристжпнты къ свѣтѣн страшнѣн таннѣ...
BAR 654, p. 56.
Schei 27, f. 119.

14. Enseignement pour la Résurection de Jésus-Christ
O. C., 2, 309

incipit: Днь, възлюбленїн, тьмнаа мѣста wбходнть владька нашь...
BAR 299, f. 41 (Jean Chrysostome).

15. Enseignement pour les Pâques

O. C., 1, 599

incipit: Послѣшанте, братїа, да нскажж вам снлж и власть...

BAR 654, f. 61.

Şchei 27, f. 120v.

16. Enseignement pour le dimanche de Pentecôte, 1ère rédaction

O. C., 2, 344

incipit: Прнсно жадаа богъ нашего спасенна вос Хотѣ...

BAR 135, f. 191, IIIème partie.

BAR 654, p. 92.

Synode 202, f. 79v, 85v.

17. Enseignement pour la veille de l'Ascension O. C., 1, 209

incipit: Да есте вѣдоуіше, братне, іако въ снн днь есть...

BAR 654, f.

18. Enseignement pour l'Ascension, variante

O. C., 1, 612

incipit: Се наста нам, братїе, праздникь Христа бога...

BAR 654, p. 158 (Се нынѣ наста врѣмя, братїе...)

Şchei 27, f. 132.

Ménologe

19. Enseignement à la veille de Baptême de Jésus-Christe (Epiphanie)

O. C., 1, 361

incipit: Братїе, вѣдѣше іако днѣс ест пост пред крещенїемъ водъ...

Sučevitza 6, f. 225.

20. Enseignement pour le Baptême de Jésus-Christe

O. C., 1, 377

incipit: Прнсно подобно ест, братїе, подвигъ доброъ с вѣрою...

BAR 654, p. 111.

21. Panégyrique pour saint Jean Baptiste

O. C., 1, 391

incipit: Прнде Ісоусь wт Галїлеа на І⟨о⟩рдань къ Іwаннoу...

BAR 327, f. 280.

22. Enseignement à la veille de la Présentation du Seigneur (Chandeleur)

O. C., 1, 404

incipit: Да есте вѣдѣше, възлюбленнаа, братне, іако въ снн дьнь...

Şchei 29, f. 214.

Sučevitza 6, f. 276v.

23. Enseignement pour la Présentation du Seigneur (Chandeleur)

O. C., 1, 405

incipit: Днѣс, братїе, законодавець законь нсвершаѥть...

BAR 654, p. 117.

Şchei 27, f. 142v.

Sučevitza 6, f. 272.

Sučevitza 34, f. 270v.

24. Enseignement pour l'Annonciation

O. C., 1, 545

incipit: Нынѣ подобно ест, братїе, к вамь велегласно нзрєцнн...

BAR 654, p. 121.

25. Commémoration et vie de Constantin (Cyrille) le philosophe, enseignant de la langue slave

O. C., 3, 89

incipit: Богъ милостивъ и щедръ...
BAR 135, f. 125.

26. Enseignement pour l'apôtre Marc
O. C., 1, 119
incipit: Братїе, wтжидающе присно господь богъ нашь спасенїе...
BAR 654, p. 128.
Şchei 27, f. 52.
Şchei 29, f. 317v.

27. Deuxième sermon pour la Naissance de Saint Jean Baptiste
O. C., 2, 391
incipit: Присносѹщьнъ источникъ божьства непрѣстанно падаѭе...
Patriarchie 224, f. 223v.

28. Troisième sermon pour la Naissance de Saint Jean Baptiste
O. C., 2, 415
incipit: Подобаетъ, братїе, съ испытанїемъ въсѣкѫ правдѫ...
BAR 654, p. 135.
Şchei 29, f. 363.

29. Enseignement pour les apôtres Pierre et Paul
O. C., 1, 660
incipit: Слышасте, братїе, въ е҃ѵ҃г҃лїи самаго бога глаголѫща...
BAR 654, p. 145.
Şchei 27, f. 69.
Şchei 29, f. 375.

30. Panégyrique pour le prophète Elie
O. C., 1, 700
incipit: Нинѣ свѣтозарное слънце нєвєснаго кржа...
Patriarchie 224, f. 235.
Cluj — BCU 4202, f. 46.

31. Enseignement de Clément (sic!) pour la Transfiguration
O. C., 1, 722
incipit: Послѣшанте, братїе, да скажю вамъ днес сего чьстнаго...
BAR 654, p. 148.
Patriarchie 224, f. 240
Şchei 27, f. 84 (Пооученне Климената)

32. Enseignement pour la Dormition
O. C., 2, 429
incipit: Днес, братїе, мати господа нашего приставльши сѧ...
BAR 654, p. 152.
Şchei 27, f. 88v.

33. Enseignement à la veille de la Naissance de la Vierge
O. C., 1, 197
incipit: Да есте вѣдѫще, братїе, яко въ сїи днь ест предпразденство
Şchei 29, f. 16.

34. Enseignement pour la Naissance de la Vierge
O. C., 1, 198
incipit: Приспѣ врѣмѧ, братїе, спасенїю нашемѹ, се бо въсїа намъ
BAR 654, p. 98 (Приспѣ, братїе, правоѫ врѣмѧ...).
Şchei 27, f. 2.
Şchei 29, f. 17v.

35. Sermon à la veille de l'Elévation de la Ste Croix

O. C., 1, 214

incipit: Да есте вѣдѫще, іако въ сїи днь ест предпразденство...

Şchei 29, f. 27v.

36. Enseignement pour l'Elévation de la Ste Croix

O. C., 1, 215

incipit: Днес, братїе, кръсть пречистын въздвизает сѧ...

BAR 654, f. 156.

Şchei 29, f. 28.

Sučevitza 6, f. 27.

37. Panégyrique pour les archanges Michel et Gabriel

O. C., 1, 280

incipit: Наста, празнолюбци, пресвѣтлое тръжьство бесплътныхъ...

BAR 301, f. 222.

BAR 302, f. 152.

BAR 678, f. 196v.

Patriarchie 224, f. 67.

Dragomirna 1789, f. 388v.

Sučevitza 6, f. 110v.

38. Panégyrique pour Saint Nicolas évêque

O. C., 2, 91

incipit: Се наста, братїе, свѣтлое празденство преднѣнаго wтца...

BAR 157, f. 371.

39. Panégyrique pour les „Trois Enfants"

O. C., 2, 131

incipit: Благословень богъ давын сѧтым wтроком толко...

Şchei 29, f. 166.

40. Enseignement pour le dimanche avant Noël

O. C., 2, 160

incipit: Братїе, приспѣ чьстнаа памат богоблаженыхъ wтьцъ...

Sučevitza 6, f. 192.

41. Panégyrique pour le dimanche des Ancêtres (II[eme] rédaction)

O. C., 2, 190

incipit: Господь нашь, владыка всѣ, wт небытїѫ къ бытїѫ сътворивын...

Şchei 29, f. 164v.

Sučevitza 6, f. 189 (всѧ wт небытїѧ въ бытїе привед...)

42. Enseignement à la veille de Noël

O. C., 1, 327

incipit: Да есте вѣдѫще, братїе, іако в сїн дн̄ь ест постъ...

Sučevitza 6, f. 202v.

43. Enseignement pour Noël

O. C., 1, 329

incipit: Пристѫпите, сынове и братїе, послоушанте разоумно...

BAR 654, p. 103.

Şchei 27, f. 34v.

Şchei 29, f. 172.

Sučevitza 6, f. 204v.

Autres sermons et enseignements

44. Enseignement pour le Grand Carême

O. C., 2, 503

incipit: Понеже оубо сватын пость градєтъ, якоже wснованїе ..
Synode 202, f. 48 (le cinquième dimanche du Grand Carême).
Şchei 27, f. 101 (sous le nom de St. Basile).
Şchei 29, f. 260 (la même attribution).

45. Sermon sur l'âme (rédaction écourtée)
O. C., 2, 601
incipit: Подобаєт нам, братїє, въ кратцѣмь сем вѣцѣ...
Şchei 27, f. 58.

46. Enseignement sur le Saint Carême (IIème version)
O. C., 2, 612
incipit: Братїє, блаженын апостолъ Павєлъ вѣнци вѣнчаємн...
Şchei 27, f. 109 (sous le nom de Jean Chrysostome)

47. Enseignement pour le Dimanche Saint
incipit: Послышанте, братїа, да наоучю вас коль блага ест...
BAR 654, p. 6.

ANNEXE IIème
MANUSCRITS DANS LES BIBLIOTHEQUES ROUMAINES CONTENANT L'ŒUVRE DE CLEMENT D'OCHRID

Bucarest

BAR No 135. XVe, XVIe et XVIIe s. Sbornic écrit probablement au monastère St Paul à Athos, de contenu varié, en cinq parties avec une vie (1624) et quatre enseignements de Clément (XVe s.). Voir Annexe Ière, No 1, 2, 9, 16, 25.

430 f., les dernières perdues, papier à filigrane (Briquet 364, 3643—3645, 3363, 3657, 11 679, 11 689), plusieurs mains, rédaction serbe.

Iacimirski. Сл. русс. рукоп., p. 704 (*Néamtz*, 66—33); Panaitescu. Manuscrisele slave, I, 163—168 (date et sous-divisions différentes). Nouvelle date d'après les filigranes.

No 157 (ancien Néamtz 92), douteux. XVIe s. Monastère St Paul à Athos. Sbornic (Pčela) de caractère varié; le panégyrique pour St Nicolas de Clément d'Ochrid, signalé par Iacimirski, manque. 529 f., sans débuts, ni fin, papier à filigranes, petit format, rédaction serbe.

Iacimirski. Из ист. сл. письменности, p. LXXX (Стоглавец, du XVIe s. avec le panégyrique); Сл. русс. рукоп. p. 780 (sans mentionner le panégyrique); Panaitescu. Manuscrisele slave, I, p. 233, sans le panégyrique). Voir Annexe Ière, 38.

No 298. (1360—1370). Sbornic contenant 35 vies, enseignements, etc., parmi lesquelles un du à Clément d'Ochrid, attribué à Jean Chrysostome.

191 f., sans début, papier à filigranes (Mošin 4364, 333.4,358, 4103 ou 4114; Ière Briquet 6676—6677), rédaction moyen-bulgare.

Iacimirski. Сл. русс. рукоп., p. 447, No 143 (début du XVe s.); Panaitescu. Manuscrisele slave, I, 397—400 (première moitié du XVIe s.); I. Iufu. Despre prototipurile, p. 515, No 10 (deuxième moitié du XIVe s.); Sv. Nikolova. Патеричните разкази, p. 57 (XIVe s.). Date d'après les filigranes. Voir annexe Ière, 10.

No 299. (1340—1350). Sbornic (книга. . . Пантелеимонъ) contenant 31 sermons et enseignements (cycle pascal), dont un du à Clément d'Ochrid.

226 f., papier à filigranes (Briquel 5648, 7878; Mošin 4071—4073), rédaction serbe. Voir Annexe Ière, 15.

Iacimirski. Сл. русс. рукоп., No 144; Panaitescu. Manuscrisele slave, I, p. 401—403 (XVe s.). Date d'après les filigranes.

No 301. (Première moitié du XVe s.). Sbornic, contenant 56 vies, panégyriques, sermons, etc. (ménologe septembre—décembre), parmi lesquelles un panégyrique de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 37.

480 f., sans début, papier à filigranes (Briquet 3644, 3968—3969, 689, 3543, 789, 7505, 6094; Mošin 424—426, 4705), rédaction serbe.

Iacimirski. Сл. русс. рукоп., p. 461, No 146 (XVe s.); Turdeanu. La litt. bulgare, p. 77 (fin XVe—début XVIe s.); D. P. Bogdan. Дело Климента Охридского, p. 106—110 (XVe s.); K. Kujev. Климент Охридски, p. 227, No 1. Date d'après les filigranes.

No 302 (fin XIVe—1405). Sbornic, Athos, contenant 53 pièces (ménologe septembre—janvier) parmi lesquelles un éloge de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 37.

356 f., arrangement irrégulier des feuilles, papier à filigranes (Mošin 5454—5455, 2937, 2269, 6945, 6420, 3625, 7164—7168, 4128—4132, 4120—4122, 3142, 3378, 424, 426), rédaction moyen-bulgare.

Iacimirski. Сл. русс. рукоп., p. 464, No 147 (XVe s.); Turdeanu. La litt. bulgare, p. 84; K. Kujev. Климент Охридски, p. 227, No 16. Date d'après les filigranes.

No 327 (1520—1540). Sbornic contenant 53 pièces (cycle pascal, ménologe), parmi lesquelles un panégyrique de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 21.

489 f., sans début, papier à filigrane (Briquet 14 736, 492, 327, 6085), rédaction serbe.

Turdeanu. La litt. bulgare, p. 108. Date d'après les filigranes.

No 654 (1487—1496). Prologue (повѣсніе), écrit en Galicie ou Nord-Transylvanie avec 25 sermons (cicle pascal et ménologe) de Clément d'Ochrid du total de 52 pièces. Voir No 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 32, 34, 36, 43, 47.

168 p., papier à filigranes (Briquet 15 364—15 365, 12 490, 12 541—12 547), lettres ornées, rédaction ukrainienne.

Sv. Nikolova. Кирило-Методиевските традиции. Date d'après les filigranes.

No 678 (début XVIIe s.), Moldavie, Sbornic contenant 48 écrits (ménologe août—décembre), dont un panégyrique de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 37.

371 f., sans début, ni fin, papier à filigranes (sanglier), rédaction moyen-bulgare. Date d'après les filigranes.

Partiarchie, No 224 (ancien Voronetz). 1359. Sbornic du métropolite Guerman, avec 5 écrits de Clément d'Ochrid, rédaction moyen-bulgare. Voir Annexe Ière, 12, 27, 30, 31, 37.

I. Iufu. Ortodoxia, 1960, p. 264—265, 272; D. Ivanova-Mirčeva. Bălgarski ezik.

Synode, No 202 (XVIIe s.). Sbornic pour les fêtes (ménologe 25 mars—octobre) avec 11 écrits (cicle pascal) de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 16, 44.

246 f., 3 mains, papier à filigranes, rédaction russe.

Radu Constantinescu. Date d'après les filigranes.

Braşov

Şchei No 27 (1562—1578). Prologue (поученїе, книга за поученїе), écrit à Şchei, avec 23 enseignements et sermons (cicle pascal et ménologe) de

Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 18, 23, 26, 29, 31, 32, 34, 43, 44, 45, 46.

149 f., papier à filigranes (moulin Braşov 1562—1589), donation à l'église St Nicolas de Şchei par le prêtre Voicu (1572—1578), rédaction moyen-bulgare.

C. M u ş l e a. Biserica sf. Nicolae, I, p. 260; E. L i n ţ a. Catalogul. . . Braşov, p. 49, No 16; V. O l t e a n. Scoala, p. 12 (considéré „Menée pour fêtes", „XVIe s."), sans contenu. S v. N i c o l o v a. Кирило-Методиевските традиции.

Şchei No 29. (début XVIIe s.). Prologue écrit par Onofrij Kostevič de Halič avec 12 sermons, œuvre de Clément d'Ochrid (ménologe). Voir Annexe Ière, 22, 26, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 43, 44.

431 f., papier à filigranes (B r i q u e t 8391—8392), rédaction russe.

C. M u ş l e a. Biserica sf. Nicolae, I, p. 262; E. L i n ţ a. Catalogul. . . Braşov, p. 47, No 15; V. O l t e a n. Scoala, p. 12 (considéré „Menée pour fêtes", „XVIe s.", „écrit probablement en Transylvanie", „langue slavone de rédaction roumaine"). S v. N i k o l o v a. Кирило-Методиевските традиции.

Sučeava

Sučevitza No 6. (Ière moitié du XVIIe s.). Prologue pour toute l'année, avec 9 sermons (ménologe) de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 19, 22, 23, 36, 37, 40, 41, 42, 43.

322 f., papier à filigranes, rédaction russe.

D. D a n. Mânăstirea Sucevița, etc., p. 81, No 6. Date d'après le filigrane.

No 34. (XVIIe s.). Prologue avec un seul écrit de Clément d'Ochrid.

362 f., sans début, papier à filigranes, rédaction russe. Date d'après le filigrane.

Dragomirna No 1789 (fin du XVe s.), Moldavie. Sbornic contenant 47 pièces (ménologe septembre—novembre), dont un panégyrique de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 37.

401 f., sans début, ni fin, papier à filigranes (B r i q u e t 15 016, 14 606), rédaction moyen-bulgare.

I. I u f u. Mânăstirea Moldovița, p. 431, No 7; Z. I u f u. За десеттомната колекция Студион, p. 311; I. I u f u. Despre prototipurile, p. 518, No 1. Date d'après le filigrane.

Cluj-Napoca

Cluj-BCU No 4202 (fin XVIe—début XVIIe s.), Moldavie. Office et vie du prophète Elie, avec le panégyrique de Clément d'Ochrid. Voir Annexe Ière, 30.

64 f., papier à filigrane (*sanglier*), rédaction moyen-bulgare.

I. I u f u. Manuscrisele slave, p. 460, No 32; E. L i n ţ a. Catalogul. . . Cluj-Napoca, p. 101, No 51; S v. N i k o l o v a. Кирило-Методиевските традиции, p. 104; Някои текстологически проблеми.

SIGLES DES MANUSCRITS

BAR — Bibliothèque de l'Académie roumaine, section „manuscrits slaves"
Patriarchie — Bibliothèque de la Sainte Patriarchie orhodoxe de la République socialiste de Roumanie
Synode — Saint-Synode de l'Eglise orthodoxe de la République socialiste de Roumanie
Şchei — Bibliothèque de l'église Saint-Nicolas et du Musée de la première école roumaine du quartier de la ville de Brašov (prononcer Škey)
Sučevitza — Bibliothèque et musée du couvent Sučevitza, département de Sučeava
Dragomirna — Bibliothèque et musée de Dragomirna, département de Sučeava
Cluj-BCU — Bibliothèque centrale universitaire, section des manuscrits, la ville de Cluj-Napoca (prononcer Kluž-Napoka)

Briquet — Briquet, C. M., Les filigranes. Leipzig, ² 1923.
D. Dan. Mânăstirea Sucevița. — Dan, D. Mânastirea Sucevița, cu anexe de documente ale Sucevitei și Schitului celui Mare. București, 1925.
Iacimirski. Из ист. сл. письменности. — Яцимирский, А. И. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV—XVII вв. СПб., 1906.
Iacimirski. Сл. русс. рукоп. — Яцимирский, А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905.
I. Iufu. Despre prototipurile. — Iufu, I. Despre prototipurile literaturii slavo-române din secolul al XV-lea. — Mitropolia Olteniei, 15, 1963, No 7—8, 509—535.
I. Iufu. Manuscrisele slave. — Iufu, I. Manuscrisele slave în bibliotecile din Transylvania și Banat. — Romanoslavica, 8, 1963, 451—468.
I. Iufu. Mânăstirea Moldovița. — Iufu, I. Mânăstirea Moldovița — centru cultural important din perioada culturii române în limba slavonă (sec. XV—XVIII). — Mitropolia Moldovei și Sucevei, 39, 1963, No 7—8, 428—455.
I. Iufu. Ortodoxia. — Iufu, I. Sbornicul lui Gherman (1359). — Ortodoxia. Revista Patriarhiei Române, 12, 1960, No 2, p. 272.
Zlatka Iufu. За десеттомната колекция Студион. — Юфу, З л. За десеттомната колекция Студион (из архива на румънския изследвач Йон Юфу). — Studia balcanica. 2. Проучвания по случай II конгрес по балканистика. С., 1970, 299—343.
D. Ivanova-Mirčeva. Balgarski ezik. — Иванова-Мирчева, Д. Германов сборник, български паметник от X в. в препис от 1359 г. — БЕ, 15, 1965, № 4—5.
E. Linţa. Catalogul. . . Braşov. — Linţa, E. Catalogul manuscriselor slavo-române din Braşov. București, 1985.
E. Linţsa. Catalogul. . . Cluj. — Linţa, E. Catalogul manuscriselor slavo-române din Cluj-Napoca. București, 1980.
K. Kujev. Климент Охридски. — Куев, К. Един необнародван препис от Климентовото слово за Михаил и Гавриил. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966.
Mošin. — Mošin, V. A., S. M. Traljić. Vodeni znakovi XIII i XIV vijeka. Zagreb, 1957.
C. Muşlea. Biserica sf. Nicolae. — Muşlea, C. Biserica sf. Nicolae din Şchei Braşovului. V. 1 (1292—1742). Braşov, 1943.
Sv. Nikolova. Кирило-Методиевските традиции. — Николова, Св. Кирило-Методиевските традиции във Влахия, Молдова и Трансилвания. — Старобългарска литература, 12, 1982.
Sv. Nikolova. Патеричните разкази. — Николова, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980.
Sv. Nikolova. Някои текстологически проблеми. — Николова, Св. Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски (по материали от „Похвално слово за пророк Илия"). — Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. С., 1984.
Panaitescu. Manuscrisele slave. — Panaitescu, P. P. Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR. V. 1. București, 1959.
Turdeanu. La litt. bulgare. — Turdeanu, E. La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains. Paris, 1947.

СРПСКА РЕДАКЦИЈА СТАРОСЛОВЕНСКОГ ЈЕЗИКА — НЕКЕ ОСОБИНЕ ИЗ ТЕКСТОВА XVIII ВЕКА

Александар Младеновић (Југославија)

1. У Архиву Српске академије наука и уметности у Београду чува се под сигнатуром 72 (17) богослужбена рукописна ћириличка књига: *Последованиѣ стихологіи. Презь васе лето славе и тропари и кондаци и полѵелеи* (у даљем тексту *Стихологија* или С). Брзописом је ову књигу написао јеромонах Александар 1736. године, о чему сведоче записи у њој (дајемо их не само у оригиналној графији и правопису већ и транскрибовано и транслитерирано)[1]:

с. 291а: „Саписахь азь грешнихь и хѫдихь ва еромонасехь алеѯандарь попа андреевичь постригомь пећанинь. и братие аще что погрешено бѫдеть исправлѭите а не кльните, б(о)га ради. Лета господнѣ ѧ҃ѱлѕ“ („Саписах аз, грешних и худих[2] ва јеромонасех, Александер попа Андрејевич, постригом Пећанин. И, братије, аште что погрешено будет, исправљајте, а не клните, Бога ради! Лета Господња 1736“). Овај запис потиче од исте руке која је писала целу *Стихологију*, тј. од јеромонаха Александра који је, како сам каже, био пострижник манастира Пећке патријаршије.

Следећи запис у овој књизи писала је друга рука:

с. 1: „Сію стихологїю исписал(ь) есть д(ѕ)хѡвникь алеѯандарь и нам(ь) пожаловал(ь) за слѫжбѫ, а себе за вечни спомень. Смиренни митрѡполить нишки геѡр'гїи подписах ва лето ѧ҃ѱлѕ сек к҃є“ („Сију Стихологију исписал јест духовник Александар и нам пожаловал за службу, а себе за вечни спомен. Смирени митрополит нишки Георгије потписах ва лето 1736, сек [темрија] 25“)[3].

---

[1] О транскрипцији старих текстова и њиховом доношењу данашњом српском ћирилицом уп. Младеновић, А. Напомене о критичком издавању старих српских текстова из XVIII и XIX века. — Зборник за филологију и лингвистику (Нови Сад), XXII, 1979, 2, 95—129. Пошто је јеромонах Александар, како је речено, писао брзописом, то ћемо ми примере из његових књига овде доносити курзивом а само нека слова старословенском ћирилицом.

[2] Ова два придева писар овога записа доноси са *-хь*, што језички није исправно, а што ми, наравно, остављамо. Исти је случај са примером *грешних* и у другом запису јеромонаха Александра (види даље). Поменимо овде да писар јеромонах Александар себе назива *Александер*, са *-е-* у другом слогу, што ми не мењамо како у тексту овога првог тако и његовог другог записа (види даље).

[3] Име деветог месеца овако разрешавамо јер на другом месту у *Стихологији* јеромонах Александар пише *сектемрие* 104, 105, па сматрамо да је поменути месец тако називао и нишки митрополит Георгије.

Дакле, тадашњи нишки митрополит Георгиј (Поповић), који је на челу ове Митрополије био од 1735. до 1737. године[4], написао је својом руком овај запис из којег се такође види да је ову *Стихологију* писао „духовник Александар" који је поклонио поменутом Митрополиту ово своје рукописно дело.

Књига о којој је реч позната је одавно нашој научној јавности: још од 1857. године када је на њу скренуо пажњу Ђура Даничић[5].

2. У Рукописном одељењу Народне библиотеке „Кирил и Методиј" у Софији, под сигнатуром 624 (190), чува се богослужбена рукописна књига *Требник и месецослов* (у даљем тексту *Требник* или Т), која нам је позната из описа Б. Цонева[6]. Ову књигу написао је ћириличким брзописом јеромонах Александар 1737. године у Нишу, о чему сведочи запис овога писара на стр. 383а:

„Сию скарѣ исписахъ азъ грѣшних и недостоини и хѣди иер[о]монахъ алеѯендарь постригомъ пеѣанинъ тогда бивши ва нишѣ и тѡ време поиде воиска много множаство агарень на москова. Лета г(о)с(под)на ҂ѧѱлз. М(е)с(е)ца марта ѳ҃і҃ѣ нишѣ". („Сију скару исписах аз грешних и недостојни и худи ијеромонах Алексендар постригом Пећанин, тогда бивши ва Нишу. И то време пође војска много множаство агарен на Москова. Лета Господња 1737, месеца марта 15. У Нишу")[7]. Рука која је писала овај запис писала је и цео *Требник*.

Поређењем снимака овога *Требника* из Софије с оригиналом *Стихологије* из Београда лако смо утврдили да је обе ове књиге писала иста рука, рука јеромонаха Александра, *што се досада није знало*[8]. Овај писар у Нишкој митрополији није био ангажован само у писању богослужбених књига, већ је водио и митрополијску администрацију. Његовом руком су писана и два тевтера, из 1727. и 1734, с подацима о разним приходима и расходима. Обе ове књиге припадале су ондашњем митрополиту Јоаникију који је на челу Нишке митрополије био од 1712. до 1734. године[9].

3. Оба поменута описивача ових двеју књига јеромонаха Александра дају кратке осврте на језик у њима. Тако Ђ. Даничић истиче да је *Стихологија* књига која „више и поузданије од сваке друге досад познате показује какав је био језик у цркви нашој не бог зна кад него још до пре сто и неколико година"[10], а Б. Цонев констатује да правопис у *Требнику* „показва, как се е чела сръбската редакция и у нас"[11].

Језик обеју ових књига представља, стварно, српску редакцију старословенског из 40-их година XVIII в., односно то је касни српскословенски језик[12] који се као богослужбени тада још употребљавао у Српској пра-

[4] Уп. Хаџи-Василевић, Ј. Тевтери Нишке митрополије (од 1727—1737 год.). — Зборник за историју јужне Србије и суседних области, Скопље, 1936, 1, с. 36.

[5] Уп. Даничић, Ђ. Рукописъ Александровъ. — Гласникъ Друштва српске словесности, у Београду, 1857, св. IX, 256—267.

[6] Уп. Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека. II. С., 1923, 138—142.

[7] Б. Цонев доноси *Александар* са *-а-* у другом слогу и *множество* са *-е-* у другом слогу (н. д., 142), што треба исправити у *Александар* и *множаство* како пише у оригиналу.

[8] Уп. Младеновић, А. Још један „рукопис Александров". — Археографски прилози (Београд), 6—7, 1984—1985.

[9] Уп. Хаџи-Василевић, Ј. Н. д., с. 36, 65, 67.

[10] Уп. Даничић, Ђ. Н. д., с. 257.

[11] Уп. Цонев, Б. Н. д., с. 138.

[12] Иако није адекватан, термин *језик* у српској филологији и лингвистици употребљава се одавно за означавање редигованих типова књижевног језика. Тако назив *српскословенски језик* (српска редакција старословенског језика) означава у одређеном степену србизиран

вославној цркви. Наиме, у јужним српским крајевима (где, наравно, спада и Ниш), као и у југозападним и западним, српскословенски језик је у поменуто време још био службени црквени језик; у северним српским областима, међутим, 40-тих година XVIII столећа рускословенски језик, за Србе тада нови тип црквеног језика, налазио се у својој почетној фази усвајања од стране Српске православне цркве, при чему је српскословенски језик напуштан[13].

Не улазећи овом приликом у све одлике српскословенског језика у поменутим књигама јеромонаха Александра, желели бисмо да се задржимо на једној гласовној особини. Ради се о вокализацији некадашњег полугласника. Тако, на пример, случајеве који нас овде интересују јеромонах Александар *пише* на следећи начин (дајемо их у оригиналној графији):

а) *васе естаство* Т 12, 159а, *васе воинство* С 175а, *васа тварь* Т 229а, *васее твари* С 263, *васеи земли* Т 21, *васеи васеленнеи* С 64а, *васего мира* Т 28а, 65а, *васи езици* С 110а, *васа* [. . .] *таинства* С 18а, *васи препод(о)бни* С 55а, *васе сили* С 56, *васе звезди* С 56, *васехь светихь* Т 78, *васехь рабовь* Т 167, *ва васе дни живота его* Т 39а, *васемь срьблемь и блгаромь* С 257, *васемирное ваздвижение* Т 349а, *славнихь и васехвалнихь апостоловь* Т 96, *васедрьжителю* Т 12, 101а, С 178, *агница васебл(а)женаꙗ* С 143, *васечастни праздникь* С 171, *васегда* Т 113а, 145 и сл.,

б) *васаки градь* С 134, *васаки дань* Т 333а, *васакь возрасть* Т 275, *васакь чл(ове)кь* Т 212а, *васакь час(ь)* Т 44, *васако согрешение* Т 53, *васако начельство* Т 264, *васако дихание* С 108а, *васакое самодовольство* Т 70, *на васакое дело* Т 13а, *на васако време* Т 58, *васакого греха* Т 12, *васакого чл(ове)ка* Т 180, *васакого града* С 118а, *ка васакои ползе* Т 234, *ва васакомь роде* Т 18а, *васакихь болезнеи* Т 80, *света васачаскаꙗ* Т 167а, и сл.,

в) *ва чрмнемь мори* С 8, *ва васеи васеленнеи* С 126, *ва прьви дань* Т 7, *ва твоемь храме* С 5, *ва храме* С 25, *ва храмь* Т 15, *ва веки вековь* Т 7а, *ва време* Т 10, *ва тме* Т 10а, *ва немь* Т 18а, *ва те* С 18, *ва книзе* Т 18а, *ва множастве* Т 98а, *ва езищехь* С 21, *ва гресехь* Т 16, 17, *ва чловецехь* Т 19, *ваводить* Т 15 (х 4), *и васели се ва ни* Т 217, *ваходить* Т 15, 28, *ваходеть* Т 63а, *ваходь ва храмь* Т 355, *ванити* Т 21, *да* [. . .] *ванидеши ва него* Т 21, *ваниде* Т 97а, *ваниди ва ме* Т 218, *ваведе* С 5, *васта* С 44, *вапрашаеть* Т 24а (х 2), *вапиеть* Т 221, *ванвци адамови* Т 158а, *водѫ* [. . .] *сладкѫю и вакѫснѫю* Т 309, *васадники* ('коњаници') С 63, *ванегда* ('када') Т 132а, *вместо води* Т 88а, *ванѫтарь храма* Т 59, *изване и изьванѫтарь* Т 250а, *васкоре* Т 216а, *вакѫпе* Т 145, С 150, *васве* ('узалуд') Т 146, *ванезапѫ* Т 160, *ва кратце* Т 220 и сл.,

г) *ваврати* С 165а, *вазиграет се* Т 122, *вазамь* Т 10а, С 126, *вазметь* Т 15а, *не вазмете* Т 168а, *ваземлеть* Т 35а, *вазьсилаемь* Т 12а, *возрасти* Т 12а, 13а, *возраста* Т 332, *вазвишени* С 149а, *превазносите* Т 246, *вазнесение* Т 391а, *вазнеси се* Т 209, *вазвахь* Т 141, С 2, 3, *ваздихание* Т 273, *вазвесели се* Т 215а, *вазможно* Т 331, *васхотехь* Т 134, *васпоминание* Т 228, *васхвалить* Т 18а, *васпитань* С 104а, *васкрьсение* Т 173а, *васкрьшаго* Т 25а,

---

старословенски језик, а термин *рускословенски језик* (руска редакција старословенског језика) — русификован у одређеном степену старословенски језик.

[13] *Уп.* Младеновић, А. О неким питањима примања и измене рускословенског језика код Срба. — Зборник за филологију и лингвистику (Нови Сад), XXV, 1982, 2, с. 47.

васкрьсаль еси С 15, *ваздвигаль еси* С 135а, *васеи васеленнеи* С 64а, *востокь* Т 36, 76а, *ка востокѫ* Т17а, *вазд҃хь* Т 31а, *на вазд҃се* Т 155а и сл.,

д) *ка ѵтрѫ* Т 172а, *ка ап(осто)ломь* Т 150а, *ка исходѫ* Т 129, *ка цр(ь)кви* С 60а, *ка животѫ* Т 169, *ка тржаствѫ* С 136а, *ка раце* С 172 *ка самрти* Т 11, 54а, С 18, *ка немѫ* Т 44 (х 2), С 171а, *ка востокѫ* Т 17а *ка господѫ* Т 97а, *ка невесте* Т 65, *ка мне* Т 99, *ка твоеи любви* Т 149а и сл. (поред: *к тебе* Т 85а, 117, 149 итд., С 6, 7а, 68 итд.),

ћ) *са небесе* Т 225, С 137а, *са висоти* Т 99, са ним же Т 10а, *са прес(ве)тимь* Т 10а, *са нею* Т 50, *са пшеницею* Т 79, *са верою* Т 28а, *са птицею,* Т 49а, *са песнию* Т 164а, *са мною* Т 218, *са страстми* Т 164а, *са нами* С 105 (х 2), *са вами* С 60, *са милостивними сльзами* С 23а, *са мртвими* С 24 и сл. (поред: *с нами* Т 13а и сл.), — *санити* ('сићи') 8а, *санидохь ва землю* С 67а, *саниде* С 22а, *да санидеть* Т 33, *сатворить* Т 18, *сатворимь* Т 68, *сатворите* Т 212, *сатворихомь* С 67, *сашадша* Т 25а, *сагрешение* Т 53, *саделаль* Т 162, *савакѵпи* Т 172, *саединениемь* Т 61а, *саединень* С 103а, *сачетавати се* Т 213, *сатресох се* С 51а, *самирение* С 4а-5, *самотрение* С 59а, *сарадѵите се са нами* С 127, *сазади* ('позади') Т 76, *дароваль еси намь савише* Т 33а, *сародника* С 141, *сароднци* Т 127, 160а, 168а, 175, *сародствѫ твоемѫ* С 142, *ва савете* Т 187а, *савети* Т 223а (х 2), *ва чистомь сасѵде* Т 294, *саборь* Т 348, 353, С 23а, 56, *сабора* Т 333а, *саборникь* Т 348, *самрть* С 19, 20, 20а, *самрьть* Т 248, С 22а, *самрьти* Т 272а, *ка самрти* Т 11, С 18, *по самрьти* Т 151, *самртию* С 22а, *посреди сени самрьтние* Т 295, *бесамрьтне* (прилог) Т 243, *бесамртни животе* С 18, *бесамрьтнихь таинставь* Т 314а, *безьсамрьтнаго ц(а)ра* Т 130, 156а, *безьсамрьтиѣ* Т 227а и сл. (поред: *смрьть* Т 152а, 175, *смрти* Т 152а, 185а, *смрьти* Т 151, 240а, *смртию* Т 277, *смрьтию* Т 185а, 240а, *безьсмрьтни* Т 236, *бесмрьтни* Т 244а, 245, *безьсмрьтие* Т 256 и сл.),

е) *чатение* Т 222а, 224, *чатеши* Т 92, *чатет се* Т 12-12а, 91, *чатемь* С 135, *чатѵть* Т 88а, *чатить* Т 49, 227а, *чати* Т 12а, *чатаць* Т 38а, 155, *вадахновениемь* Т 152, 288а, *б(о)годахновение* С 151, дацци Т 110, 110а, *дацерь* Т 111, *дацери* Т 349а, С 42а, *дацереи* Т 65а, *магновениемь* Т 150а, *wтачаство* С 191, *са тацаниемь* Т 123а, *истацавает се* Т 244а, *такмо* Т 93а, 209а, С 125, *тачию* ('само') Т 48, *са васеми полазними* Т 307, *всапшаго раба* Т 128, 128а, *пришаствиемь* Т 213, *изашадше* Т 237, *пѵтешаствовати* Т 311а, *сашаствие* С 169, *пришад* С 160 и сл.,

ж) *чловечаскаго естаства* Т 8а, *родь чловечаски* С 15а, *рода чловечаскаго* Т 13, *с(и)новомь чловечаскимь* С 43а, *погребениа младенчаскаго* Т 164, *девичаскаго чрева* Т 246а, *са еретичаскимь мѵжемь* Т 333, *ка ѵченичаствѫ небесномѫ* С 134, *постничаское* [. . .] *житие* С 130, *сластемь пльтаскимь* Т 57, *пльтаские страсти* С 138, *мѵжаски поль* Т 61а, 347а, *монашаски чинь* Т 201, *ва с(ве)ценичаскѵю wдеждѫ* Т 28, *м(ѵ)ченичаские лики* Т 147а, *божаставною славою* С 172, *ва божасьтвеннѵю горѫ* Т 168, *жрьтавникь* Т 15, *жрьтавника* Т 15а, *жртавникь* С 147, *величаство* Т 47, 112а, *величаствѫ* Т 58, 70а, *чл(ове)частво* С 112, *хвдожаство* Т 320, *прwврочаство* Т 100а, *трьжаство* Т 230, С 128, *владичаство* С 152а, *б(о)жаство* С 116а, *божаство* Т 167а 216, *божаства* С 152а, *множаство* Т 123а, 168а, С 61, *множаства* С 161, *рождаство* Т 66а, 85а, 179а, С 34,

152а, *рождаства* С 9, 22, *свпрѫжаство* Т 67, *б(о)гатаство* Т 151, *богатаство* Т 154, 166, С 47а, 132, *богатаствомь* С 64а, 156, 176, облици генитива множине: *свщаставь* Т 231, *естаставь* Т 231, *воинставь* С 106а и сл. (поред: *б(о)жественна правила* Т 44, *б(о)жественнихь правиль* Т 45-45а, *таинствь* Т 283 и сл.),

з) *песань* Т 144а (х 2), С 56, *казань* ('казна') Т 45, *жизань* Т 151, С 12, 17а, *болезань* Т 169а, С 180а, *корабаль* Т 175, *пѧть господань* Т 221, *господань вченикь* С 121, *жезаль* Т 295а, *промисаль* Т 311а, *мисаль* Т 64а, *даждь* Т 229, С 25а, *канонь молабань* Т 119а, *срьдачнѭю болезань* Т 165, *дошаль* С 159а, *пришаль* Т 48а, С 188, *сасекаль* С 65а, *рекаль* Т 33а, *несамь послань* Т 110, *ва прьви дань* Т 7, *данась* Т 7, С 59а, *часть* Т 8а, *частнаго тели* Т 13, *почасть* Т 34, *ствденаць Иѣковаль* Т 295а, *страдалаць* С 155а, *скиптроносаць* С 141а, *венценосаць* С 141а, *двоеженаць* Т 346, *младенаць* Т 7а, С 170, *чловеколюбаць* Т 170, С 125, *чл(ове)колюбаць* С 16, 19а, *правосвдаць* Т 168, *преласть* Т 18, С 14, *преластише се* Т 47а, *четврьтакь* Т 384, *начетакь* Т 147, *wгань* Т 20, С 56а, *песакь* Т 21, *петакь* Т 44, *восакь* Т 50а, *конаць* Т 43а, С 23, *венаць* Т 67, С 13 *столаць* Т 79, *пресветаль* С 153а, *преизредань* С 141а, *крепакь* С 45 *праведань* С 47а, 63а, *щедарь* Т 12, С 60а, *неисквсань* Т 30а, *дльжань* Т 44 (х 2), *неразвмань* Т 44а, *безгрешань* Т 48, *частань* Т 59а, С 169а *мирань* Т 67, *немоцань* Т 80, *верань* Т 186, *мртавь* Т 241а, *равань* Т 242а *непостижань* С 10, *подобань* С 62, *безьплътан* С 176, *силань* С 45, 64а, *страшань* С 56, *сладакь* С 142, генитив множине: *wваць* Т 14а, *моихь заль* С 61, *васехь заль* Т 35, *свдабь твоихь* С 184, *ребарь твоихь* С 184 и сл.

Као што се из изнесених примера види, јеромонах Александар је у свима њима *написао* вокал *а* место некадашњег било слабог било јаког полугласника, што сасвим јасно указује да је он њих тако и *изговарао*. Овај а-изговор на месту некадашњег полугласника у српскословенском језику (у српској редакцији старословенског језика) није, наравно, никаква новина за научну јавност јер се за ову особину зна одавно[14]. Извесна иновација коју пружају поменуте књиге (С, Т) јеромонаха Александра, огледа се у *доследном*, или готово доследном, *писању* вокала *а* на месту старог полугласника, и то у свим позицијама у речи изузев, разумљиво, положаја на крају после сугласника. То је једна тадашња нова графијско-правописна а не језичка особина[15], јер је низ српскословенских писара и писаца, и у ранијим временима (XV, XVI, XVII в.), означавао словом *а* поменути изговор[16] али не тако редовно као што је то чинио јеромонах Александар у

---

[14] Уп. Караџић, В. Главне разлике између данашњега Славенскога и Српског језика. — Сабрана дела Вука Караџића. VIII. Београд, 1969, 53—66; Караџић, В. При мјери српско-славенскога језика. У Бечу, 1857, 24—25; Ђорђић, П. Историја српске ћирилице. Палеографско-филолошки прилози. Београд, 1971, 204—216; Младеновић, А. Напомене о српскословенском језику. — Зборник за филологију и лингвистику (Нови Сад), XX, 1977, №2, 10—14; Младеновић, А. О неким особинама српскословенског језика после XIV века. — Търновска книжовна школа. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. С., 1980, 316—325.

[15] Уп. Младеновић, А. Неколико мисли о српскословенском, рускословенском и славеносрпском типу књижевног језика. — Зборник Матице српске за филологију и лингвистику (Нови Сад), XXVII—XXVIII, 1984—1985, с. 502.

[16] Уп. нпр. само у Чајничком јеванђељу, споменику с краја XIV или с почетка XV в.: Јерковић, В. Палеографска и језичка испитивања о Чајничком јеванђељу. Нови Сад, 1975, с. 111.

својим књигама С и Т. Због овога доследног бележења словом *а* поменутог а-изговора, поједини испитивачи су склони да овакве писане књиге називају „посрбљеним рукописима" мислећи првенствено на њихов језик. За овако нешто нема оправдања јер језик књига, какве су, на пример, С и Т јеромонаха Александра, није посрбљен у XVIII в., већ, као што ћемо видети, много раније.

4. У нашем даљем разматрању задржаћемо се на примерима који одликују такозвану српскословенску вокализацију полугласника (нпр. изговорно *ванук, васа, васак, мужаски, убожаство, величаство, богатаство* и сл.), тј. на случајевима са некадашњим слабим полугласником, који су с овим а-изговором били типична карактеристика само српскословенског а не и српског народног језика, а који су се, као што показује језик књига С и Т јеромонаха Александра, још увек употребљавали у првој половини XVIII в. Такав изговор поменутих и сличних примера започео је у српскословенском језику, као што се добро зна, негде од XV в., после вокализације полугласника (*ь*>*а*) у српским народним говорима (XIV в.)[17]. То значи да су се поменути примери, и њима слични, до појаве ове вокализације (*ь*>*а*)[18], изговарали, наравно, с полугласником у српскословенском језику: *вьнук, вьса, вьсак, мужьски, убожьство, величьство, богатьство* и сл. Периоду овог изговора *ь* у српскословенском језику претходило је, разуме се, време језичког уношења некадашњег слабог полугласника у поменуте примере и учвршћења његовог изговора у њима. Када се то могло догађати и да ли се за све поменуте случајеве то дешавало истовремено у српскословенском језику?

У време примања словенске писмености код Срба, што се могло остварити до половине X в[19], односно у време настајања српске редакције старословенског језика (српскословенског), свакако најкасније до краја X или до почетка XI столећа[20] — Срби су у свом народном језику већ тада знали за слаб полугласник[21], као и за разне промене које је изазвао престанак изговарања тога полугласника, као на пример:

а) *у-*<*въ-* (нпр. народно *унук, у дому, узвратити* и сл. према српскословенском вьноукъ, вь домоу, вьзвратити и сл., и према старословенском въноукъ, въ домоу, възвратити и сл.),

---

[17] Уп. Младеновић, А. Напомене о српскословенском језику, 10—14; Младеновић, А. О неким особинама српскословенског језика после XIV века, 319—322; Младеновић, А. Неколико мисли о српскословенском, рускословенском и славеносрпском типу књижевног језика, 501—502.

[18] Сматра се да је у другој половини XIV в. вокализација полугласника у *а* била позната народним говорима источног дела штокавског наречја српскохрватског језика (уп. Младеновић, А. О ближем познавању времена вокализације полугласника у источном делу штокавског наречја. — Македонски јазик (Скопје), XXXII—XXXIII, 1981—1982, 509—512).

[19] Уп. интересантно мишљење Ирене Грицкат о настанку српске редакције старословенског језика око половине X в.: Студије из историје српскохрватског језика. Београд, 1975, 36—37.

[20] Уп. Младеновић, А. Напомене о српскословенском језику, 2—3.

[21] Уп. Младеновић, А. Прилог тумачењу измене иницијалног *в-* са слабим полугласником у једном делу српскохрватског језика. — Зборник за филологију и лингвистику (Нови Сад), XXI, 1978. № 2, 13—17; Младеновић, А. Претпоставка о старој измени иницијалног *в-* са слабим полугласником у једном делу српскохрватског језика. — Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења. 7. Београд, 1981, 66—68. Пошто се у овим мојим расправама износи да је диференцијација на слаб и јак полугласник захватила српскохрватски језик још док је овај разликовао оба полугласника (а што је морало бити свакако пре X в.) — то је потребно традиционално мишљење о јављању слабог полугласника „у периоду око X—XI века", којег сам се и ја раније придржавао (уп. Младеновић, А. Напомене о српскословенском језику, с. 13), исправити у духу ових мојих двају радова поменутих на почетку ове напомене.

б) народно: *убоштво, бога(т)ство* и сл. (према српскословенском оубожьство, богатьство и сл.),

в) *вс-* < *вьс-* (нпр. народно *вса, всак* и сл. према српскословенском вьса, вьсакь и сл., и према старословенском вьса, вьсакъ и сл.).

Све ове три особине, као одлика српског народног језика, и то оног његовог дела на чијем је подручју стварана српска редакција старословенског језика[22] — могле су „учествовати" у србизирању старословенског језика од самог почетка његове употребе код Срба. Истина, ове црте нису биле међусобно равноправно заступљене у том процесу србизације. Наиме, примери типа *унук* и *убоштво* могли су лако из народног језика писара или преписивача Србина ући у његов писани, књишки, српскословенски, и то врло рано, готово од самог почетка настанка српске редакције старословенског језика. Да је тако било у том почетку — а из тога времена (друга половина X или почетак XI в.) нема сачуваних српскословенских споменика — показује нам Мирослављево јеванђеље, српскословенски споменик с краја XII столећа у којем се још употребљавају примери са *у-* < *въ-*: оу вась, оу ме, оупросиште, оуиндѣте и сл.[23], поред, наравно, чешћег: вьпросиште 2, вь водѣ 2, вьзндете 25 и сл.[24] Да су случајеви типа *убоштво* из српског народног, говорног језика преписивача могли улазити у његов писани, српскословенски језик, показује нам и пример рожства (=роштва) < рождьства у Мирослављевом јеванђељу, који, истина, није адекватна паралела поменутом *убоштво* јер је књишка реч, али којије, очигледно, из књишког говорног ушао у језик писаног текста[25].

Поменути случајеви типа *унук* и *убоштво*, улазећи из српског говорног у писани језик, сучељавали су се у писаном тексту са српскословенским вьноукь и оубожьство (старословенско: вънукъ, оубожьство), који су се у том српском црквеном и књижевном језику морали друкчије изговарати неголи с почетним *у-* односно с медијалним *-штв-*. У примерима вьноукь и оубожьство почео се, заправо, стабилизовати изговор на који је упућивала ова њихова *писана форма* које су писари и преписивачи били дужни да се придржавају а која није допуштала шири продор у писани, српскословенски језик народног изговора оваквих случајева (*унук, убоштво*). Због тога су примери типа вьноукъ, оубожьство у српскословенском језику врло рано почели да се изговарају с полугласником (*вь-, -жьс-*) јер, практично, друге могућности није било[26]. Ослонац изговору некадашњег слабог

[22] То би подручје, по мишљењу Ирене Грицкат, било на терену данашње јужне Србије (н. д., 31).

[23] Уп. Стојановић, Л. Мирослављево јеванђеље. (Одломци). — Споменик (Београд). XX, 1893, VIII; Стојановић, Л. [Мирослављево јеванђеље]. Беч, 1897, с. 205 (фототипско издање).

[24] Мој материјал (према фототипском издању Мирослављевог јеванђеља, које је поменуто у претходној напомени).

[25] Уп. Куљбакин, С. Палеографска и језичка испитивања о Мирослављевом јеванђељу. Сремски Карловци, 1925, с. 106. (Српска краљевска академија. Посебна издања, књ. 52. Филозофско-филолошки списи, књ. 13). У књижевном језику писара Мирослављевог јеванђеља књишка реч *рождьство* још није, како нам горњи пример показује, стабилизовала свој српскословенски изговор: с полугласником између *д* и *с*.

[26] Срећу се у Мирослављевом јеванђељу и примери вънти, вънде, који указују на то да је према народном *унити, униде* и према српскословенском вьнти, вьнде могло доћи до стварања и треће изговорне могућности: *вн-*. Њихово изузетно ретко јављање, како истиче С. М. Куљбакин (н. д., с. 44), показује да такви случајеви уопште нису били типични ни дуговечни, те да се за наше разматрање могу сасвим занемарити. С друге стране, као што смо рекли, примери типа *убоштво* могли су ући из народног у писани језик, али се у њему нису никада учврстили.

полугласника у српскословенским примерима типа вьноукъ и оубожьство пружали су такође српскословенски случајеви типа дьнь, сьнь, отьць и сл. који су се у српскословенском, а и у српском народном језику, *изговарали* с полугласником који је некада био у јаком положају. Тако се према *писаним* примерима дьнь, сьнь, отьць и сл., који су се изговарали *дьн, сьн, отьц* и сл, почело такође *писано* вьноукъ, оубожьство и сл. у српскословенском језику изговарати *вьнук, убожьство* и сл. Формирана на овај начин, свакако врло рано, поменута црта се током времена ширила и учвршћивала у српскословенском језику. А кад је, како смо већ рекли, у XIV в. дошло до вокализације полугласника у српским народним говорима (*ь* > *а*), та фонолошка промена је захватила, неравно, и полугласник у српскословенском језику. Тада се у овом српском књижевном и црквеном језику почело са *а* изговарати не само *дан, сан, отац* и сл., већ и *ванук, убожаство* и сл., што је била и остала одлика српскословенског језика до краја његове употребе у српској писмености, како, уосталом, показују и већ поменуте рукописне књиге С и Т јеромонаха Александра из четврте деценије XVIII в.

Настанак и развитак изговора полугласника у групи *вьс-* ишао је нешто друкчијим путем. Губљењем полугласника у слабом положају створена је рано у српском народном језику група *вс-* (< *вьс-*) — нпр. *вса, всак* и сл. — која је овај језик одликовала, како смо рекли, и у време примања словенске писмености код Срба. А пошто низ старословенских споменика из X односно XI в. (Зографско јеванђеље, Синајски *псалтир*, Синајски *еухологиј* и Савина књига) такође зна за групу *вс-* (< *вьс-*)[27], то значи да је ова група *(вс-)* била *заједничка* српском народном и српском црквеном и књижевном, српскословенском, и то још у време стварања и настајања овог другог језика: српске редакције старословенског језика. Због тога је употреба групе *вс-*, у том раном периоду постојања српскословенског језика, могла у њему знатно преовлађивати, што показује нпр. већ поменуто Мирослављево јеванђеље, из последних деценија XII в., у којем је група *вс-* заступљена у 405, а група *вьс-* у 48 примера[28], и Матичин апостол (друга половина XIII столећа) у којем редовно долази група *вс-*[29]. Група *вьс-* могла се такође јављати у српскословенском језику овога истог, раног периода, и то у примерима које је преписивач Србин могао ортографски преузимати из предлошка, а такође је она могла бити писана по угледу нпр. на заменички облик номинатива-акузатива једнине мушког рода вьсь где је у првом слогу полугласник био у некадашњем јаком положају. Наравно, ова група *вьс-* својом употребом тада није била честа у српскословенском језику, мада се не може искључивати могућност да се понекад полугласник у овој групи изговарао (*вьса, вьсак* и сл.) исто онако како се тада тај исти полувокал изговарао у овде већ поменутим примерима *вьнук, убожьство* и сл.

[27] Уп. Куљбакин, С. Н. д., с. 45, 46.

[28] Уп. Куљбакин, С. Н. д., с. 35. Поред заменичких облика вьсь, вьсакъ (вьсѣкъ), у горње цифре овај аутор је урачунао и именице вьсь, вьселенная, што за наше разматрање појаве о којој је овде реч није битно јер оне нису претрпеле метатезу групе *вс-*.

[29] На првих 50 страна ове књиге, према нашем испитивању, долази преко 80 облика заменица вьсь и вьсакъ, с некадашњим *слабим полугласником, и сви су они написани са вс-*. Уп. Матичин апостол (XIII век). Приредили: Радмила Ковачевић и Димитрије Стефановић. Увод и опис рукописа написао Димитрије Богдановић. Београд, 1979, 15—66 (Српска академија наука и уметности. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. I одељење, књ. XXIX); уп. и фототипско издање овога споменика: Матичин апостол. Београд, 1981 (Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска. Фототипска издања, књ. 2).

Са врло *честим* изговорним *вс-* и знатно *ређим вьс-* (које се тако писало а понекад и изговарало с полугласником) српскословенски језик је ушао и у XIII в. У овом столећу дошло је до метатезе *вс-* > *св-* у штокавским говорима (и у јужним чакавским) српскохрватског језика[30], која се вршила у дужем процесу и неистовремено у свим народним говорима обухваћеним овом променом[31]. Ова гласовна измена, која је у својој суштини језички значила *напуштање* дотадашње дистрибуције фонема: сонант *в* + фрикатив *с* на почетку речи — имала је утицај на судбину групе *вс-* у српскословенском језику. Наиме, језичко осећање за ову групу *вс-* почело се смањивати и у српскословенском језику јер су исти људи могли бити носиоци и народног, где је дошло до промене *вс-* у *св-*, и поменутог црквеног и књижевног језика. То је условило да дође до постепеног напуштања групе *вс-* у српскословенском језику, али не и до преласка на народно *св-* јер би то значило знатно удаљавање од традиционалног *вс-* или *вьс-*, а што језичка и ортографска норма овог црквеног и књижевног језика није могла допустити. Због тога је у српскословенском језику дотадашње ређе изговорно *вьс-* (*вьса, вьсак* и сл.) почело до добија своју употребну шансу. Ова група — која је својом фонемском структуром: консонант + (полу)вокал + консонант у иницијалном положају могла припадати и српском народном и српском црквеном и књижевном језику — ширила је постепено своју употребу у српскословенском језику. Тако су настали примери типа *вьса, вьсак* и сл. са изговорним полугласником, који су се у српскословенском језику фонетски изједначили не само са случајевима типа *дьн, сьн* и сл., већ и са онима — временски раније формираним у овом језику — као што су *вьнук, убожьство* и сл. Изговарани једно време с полугласником, примери *вьса, вьсак* и сл. променили су се вокализацијом полугласника у *васа, васак* и сл. најкасније у XV в. — о чему је овде већ било речи — да би с тим новим фонетизмом наставили да се дуго употребљавају у српскословенском језику, како то нам показују и рукописне књиге С и Т јеромонаха Александра из четврте деценије XVIII в.

[30] Први поуздан пример с групом *св-* < *вс-* долази у дубровачком препису повеље краља Стефана Уроша I од 13. VIII. 1252 г. Овај препис могао је настати најкасније до седамдесетих година XIII столећа (уп. Младеновић, А. Прилог тумачењу измене иницијалног *в-* . . ., с. 10).

[31] Уп. Младеновић, А. Прилог тумачењу измене иницијалног *в-* . . ., 10—13, 16—17.

РАЗВОЙ НА НАУЧНИЯ ИНТЕРЕС КЪМ СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ЕЗИК В ЧЕХОСЛОВАКИЯ

Радослав Вечерка (Чехословакия)

Повечето от имената на отделните чешки и словашки старобългаристи, както и техните изследвания, са добре известни. Въпреки това бих искал да се възползувам от случая, за да представя тук съвсем накратко развоя на чехословашката научна продукция в тази област в нейната цялост.

Корените на научната старобългаристика в Чехословакия могат да бъдат открити като съставна част от нашата наука в епохата на Просвещението през последните десетилетия на XVIII в. Началото е положено с краткото съчинение на Вацлав Фортунат *Дурих* (1735—1802) „De slavo-bohemica sacri codicis versione" (1775) — първото чешко изследване, което изтъква необходимостта от проучване на старобългарския език и прави преглед на старите ръкописи, граматики и речници. То е високо оценено от нашата съвременна наука, макар че в описанието на чешките библейски преводи се застъпва неправилната теза за *пряка приемственост* между църковнославянската и чешката фаза на литературното развитие и дори не се прави ясно разграничение между тях.

Разбира се, отделни споменавания за старобългарския и църковнославянския език се появяват в научни съчинения и у различни други автори, и то преди В. Ф. Дурих, особено във връзка с изследванията на чешката библия, славянските старини и особено в разсъжденията за произхода на писмеността; на този проблем посвещават самостоятелни студии Микулаш Адаукт *Войгт* (1733—1787): „Untersuchung über die Einführung, den Gebrauch und die Abänderung der Buchstaben und des Schreibens in Böhmen" (1775), и Гелазуис *Добнер* (1719—1790): „Ob das heute so genannte cyrillische Alphabet für eine wahre Erfindung des hl. slawischen Apostels Cyrills zu halten sei" (1785). Още по време на появата си се оказва неприемлива работата на Алоис *Ханке* от Ханкенщайн за една по-късна редакция на църковнославянски кодекс, който авторът съвсем некритично датира от VIII в. (!)

Но истинският създател на научната старобългаристика, и то в рамките на развитието не само на чешката, но и световната славистика, е Йозеф *Добровски* (1753—1829), ученик, а впоследствие приятел и сътрудник на В. Ф. Дурих. Интересът му към най-стария славянски книжовен език е свързан с неговите проучвания на Библията. Тази първа фаза в изследванията на Добровски за църковнославянския език завършва със сътрудничеството му с Гризбах, когото снабдява с варианти от църковнославянски и старочешки текстове за издаването на Новия завет. Втора фаза представляват вече чисто лингвистични (лексикални и граматически) изследвания, по-голямата част

от които са публикувани в неговия сборник „Славин" (1806). А третият етап приключва с монументалното синтетично изследване „Institutiones linguae slavicae dialecti veteris" (1822). Вярно е, че с развитието на науката някои заключения в това съчинение са остарели; Добровски например не е знаел за съществуването на еровете и носовките, застъпвал се е за приоритета на кирилицата пред глаголицата (между другото, и в едно самостоятелно съчинение — „Glagolitica", 1807), тъй като не са му били известни най-старите ръкописи. Но въпреки това по широтата в обхвата на различните редакции на църковнославянския език и по някои структурни части на граматиката, особено словообразуването и синтаксиса, „Institutiones" всъщност остават книга, ненадмината и до днес.

Извлечение от съчинението на Добровски, предназначено за университетско обучение, представлява кратката граматика „Počátky posvátného jazyka slovanského" (1846, 2. изд. 1859) от Вацлав *Ханка* (1791—1861), в която посочва многобройни грешки още Ф. Миклошич. Освен това Ханка се занимава с Реймското и Остромировото евангелие, издава и снабдява с културно-исторически увод паметниците, които имат отношение към Чехия (в съчинението „Ostatky slovanského bohoslužení v Čechách", 1859), изследва също палеографски въпроси и т. н., но всички негови работи страдат от недостатъчна прецизност и научна критичност.

В това второ поколение учени през чешкото национално възраждане истински познавач на църковнославянския език е словакът Павел Йозеф *Шафарик* (1795—1861). През първия период на научната си дейност той изследва отношението на старобългарския към останалите славянски езици, родината на старобългарския език, съотношението между глаголицата и кирилицата в своите големи синтетични съчинения („Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten", 1826; „Serbische Lesekörner", 1833; „Slovanské starožitnosti", 1837; „Slovanský národopis", 1842). През втория етап той се насочва към филологическото изследване на паметниците и тяхната графика, издава, анализира и коментира стари ръкописи. Така той открива за научния свят и „златния век на българската литература" и в съчинението „Über den Ursprung und Heimat des Glagolitismus" (1858) формулира отношението между глаголицата и кирилицата по начин, който се приема и преобладава в славистиката и до днес. През 50-те години на миналия век редица студии за славянската графика публикува и литературният историк Игнац Ян *Хануш* (1812—1869).

До края на 50-те години на XIX в. старобългаристиката на територията на днешна Чехословакия вече е окончателно формирана като установена научна дисциплина, главно благодарение на трудовете на Добровски и Шафарик. При това между тях като старобългаристи има характерно съотношение: по-възрастният лингвист и граматик със склонност към синтез е сменен от филолог, ориентиран към изследване на ръкописите в цялата широта на тяхната палеографска, текстово- критична и литературна проблематика.

Свързващо звено между поколението на Шафарик и поколението от епохата на позитивизма, което се реализира в науката най-вече през последната четвърт на XIX и в началото на XX в., представлява дейността на професора по славянска филология в Пражкия университет, словака Мартин *Хатала* (1821—1903). Но неговите наблюдения над славянската графика и над отношението на старобългарския език („кирилския език", cyrilština, както сам го нарича) към останалите славянски езици, публикувани още през 50-те години на XIX в., имат само периферно значение както в развитието на старобългаристиката, така и в делото на самия М. Хатала, тъй като то е посветено преди всичко на езиковедската словакистика, бохемистика и

славистична компаративистика. Ненаучни са издаваните по същото време статии за славянската графика от Франтишек Ян *Йезбера* (1829—1901), които преследват априорни, панславистично ориентирани и популяризаторски цели. За сметка на това през 60-те и 70-те години на XIX в. надеждни сведения за църковнославянските паметници и по фонетични проблеми на старобългарския език публикува дългогодишният лектор по славянски езици в пражките висши учебни заведения Йозеф *Колярж* (1830—1910).

Най-изтъкнатият представител на старобългаристиката преди поколението на Я. Гебауер е Леополд *Гайтлер* (1847—1885), хабилитиран в Прага, професор по славянска филология в Загребския университет. Наистина неговите издания на Синайския евхологий (1882) и Синайския псалтир (1883) не са достатъчно надеждни (поради бързината, с която издателят е бил принуден да ги препише), а и възгледите му за старобългарската фонетика („Starobulharská fonologie se stálým zřetelem k jazyku litevskému", 1873), за графиката и за филологическата характеристика на много паметници („Die slavischen und albanesischen Schriften", 1883) в редица отношения бързо остаряват в резултат от бурното развитие на новите методи в славянската филология; и все пак не може да се отрече, че в изследванията му има свежи идеи, новаторски хрумвания и някои тънки наблюдения. Както неговият учител Хатала и в разрез с господствуващата по това време панонска теория Л. Гайтлер смята най-стария славянски книжовен език за старобългарски — и то още преди В. Облак и В. Ягич.

Чешката старобългаристика достига пълен разцвет в края на XIX в., макар че водещата фигура в това научно поколение — професорът от Пражкия университет Ян *Гебауер* (1838—1907) — се докосва в публикуваните си трудове до старобългарската проблематика само периферно (но известно време води съответните семинари). Маргинално е също участието в езиковедската старобългаристика на Йозеф *Перволф* (1841—1891), както и на историка Константин *Иречек* (1854—1918), който публикува статии с филологическа ориентация за някои паметници, графиката, епиграфиката, даже и за фонетиката (по-точно за носовките — вж. Časopis Českého Museum, 1875). Гимназиалният учител на Олдржих Хуйер—Прокоп *Ланг* (1855—1937) е автор на серия студии от края на XIX и началото на XX в. Заради хронологическата изчерпателност и пълнота трябва да се спомене и кратката, но несполучлива „Grammatika jazyka starobulharského" (1885) от Б. *Попелка*, която има практическа насоченост. Емануел *Коварж* (1861—1898) изхожда в своя „Nákres mluvnice starobulharské" (1889) от Лескиновия „Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache" (1871) и дава към него индоевропейски съответствия според компендиума на Бругман; но тъй като дотогава от него е издадена само фонетиката, Коварж е на висота единствено в този раздел, докато анализите му в раздела за морфологията са оценени от научната критика като ненадеждни.

На равнището на европейската наука и в много отношения откривателски развиват старобългаристиката на границата между XIX и XX в. университетските представители на специалността. От тях професорът в Карловия университет Иржи *Поливка* (1858—1933) си спечелва европейска известност по-скоро като познавач на славянския фолклор, но в началото на своята научна кариера е ориентиран повече лингвистично, между другото и старобългаристично. Той публикува най-напред изследвания за графиката и за някои граматични явления, а под негово влияние в чешкото езикознание се установява (от 1883 г. насам) терминологичното означение на най-стария славянски книжовен език като „staroslověnština", което обаче по отношение на съдържанието Поливка интерпретира в духа на българската теория.

Истински пионерски характер имат трудовете на Поливка, посветени на среднобългарските ръкописи, защото след първите несистемни споменавания за тях у В. И. Ламански, И. И. Срезневски и А. Лескин тези студии (наред с изследванията, които предприемат в други страни по същото време Б. Цонев, Р. Шолвин и В. Ягич) допринасят за разкриването на цял един значителен период.

След Поливка по същия начин у нас се насочва през първия, предвоенен период от своята научна дейност Йозеф *Пата* (1886—1942), чиито трудове с подобна ориентация са обобщени в съчинението „Zlomek evangelistáře 13. stol. sofijské národní knihovny" (1915).

Наред с И. Поливка и другият професор по славянска филология в Пражкия университет Франтишек *Пастърнек* (1853—1940) разработва старобългаристични проблеми. Освен кирило-методиевската проблематика, на която посвещава (след Й. Добровски) едно солидно монографично изследване „Dějiny slovanských apoštolů Curilla a Methoda s rozborem a otiskem hlavních pramenů" (1902), той проучва особено „класическия" старобългарски език, а отчасти и неговата чешка и хърватска редакция. Лингвистичен синтез на тези му занимания е книгата „Tvarosloví jazyka staroslověnského s úvodem a ukázkami" (1909, 2. изд. 1912) — една студия неголяма, но трактуваща материята на равнището на съвременните научни постижения, поради което получава благоприятна оценка от взискателния А. Мейе.

По това време професор във Виенския университет е Вацлав *Вондрак* (1859—1925), който след Първата световна война основава Славянския семинар в университета в Бърно. Той оставя изключително голямо научно наследство в областта на старобългаристиката. Вондрак се занимава преди всичко с най-стария период в историята на българите и чехите в широкия комплекс от филологически дисциплини и аспекти; има приноси в културно-историческата и литературно-историческата област; издава стари паметници (между другото — Клоцовия сборник, 1893, и Фрайзингенските отломъци, 1896) и решава проблеми във връзка с тяхната класификация, родство и приемствени връзки; интерпретира голям брой палеографски, текстово-критически, граматически и лексикални въпроси. От внушителното множество публикувани работи нека припомним поне монографиите „O mluvě Jana Exarcha bulharského" (1896), „O původu Kijevských listů a Pražských zlomků" (1904), освен това две христоматии (1910 и 1925), втората от които е снабдена с ценен учебен речник, и т. н. Синтез на сведенията за старобългарския език представлява обширният компендиум на Вондрак „Altkirchenslavische Grammatik" (1900, 2. изд. 1912), който съдържа и синтаксис; във второто издание е привлечен много подробен, на места изчерпателен материал от старобългарската фонетика не само според каноническите, но и от по-късните църковнославянски паметници, така че заради богатия илюстративен материал учебникът в много отношения е запазил своята стойност и до днес.

Свързващо звено между научните търсения на това поколение и славистиката между двете световни войни представлява делото на професора от Богословския факултет в Прага Йозеф *Вайс* (1865—1959). След като публикува редица статии, посветени на частни въпроси на графиката, той прави ценен принос с учебника „Rukověť hlaholské paleografie" (1932). Освен издаването на текстове в основаната от него поредица „Kritické studie staroslovanského textu biblického" и извън нея (особено от кръга на паметниците с вацлавска тематика — „Sbornik staroslovenských literárnich památek o sv. Václavu e sv. Lidmile", 1929) Вайс се занимава продължително и целенасочено с проучването на хърватските глаголически ръкописи, с тяхното описание, издаване и филологически анализи. Тази необикновено усърдна и мащаб-

на научна дейност отбелязва нов етап в изследванията за хърватския глаголизъм, защото представя на научната общественост напълно надеждно неговия основен ръкописен фонд и полага солидни съвременни основи на понататъшното му проучване (срв. освен други работи „Najstariji hrvatskoglagoljski misal". Zagreb, 1948). При това у Вайс щастливо се съчетава двойната университетска подготовка — наред със славистичната и богословска, която разкрива пред него света на старите ръкописи от литургична и екзегетична гледна точка, т. е. с оглед на съдържателната им страна и на първоначалните функции, които изследваните текстове са изпълнявали по свое време. По този начин в подхода и схващанията на Вайс старобългаристиката започва да се превръща в истинска комплексна разновидност на европейската медиевистика, каквато е на съвременния етап.

Същата специална подготовка дава възможност и на още един професор от Богословския факултет (най-напред в Оломоуц, а впоследствие — в Прага), Йозеф *Вашица* (1884—1968), да представи пред световната славистика своя наистина новаторски подход преди всичко към проблематиката на старите литургически и църковно-правни текстове, съчетан с прецизна интерпретация на тяхното звучене. За разлика от Вайс той проявява повече смелост и инвенция за реконструиране на картината на литературните и културно-историческите условия в началния период на славянската писменост. Вашица прилага успешно тези свои качества в синтеза „Literárni památky epocly velkomoravské" (1966) и в краткото съчинение „Slovanská bohoslužba v českých zemích" (1940).

Изследване с подобно съдържание излиза под заглавие „Československý typ cirkevnej slovančiny" (1949) като посмъртно издание на челния представител на славянската филология в периода между двете световни войни, професора от Братиславския и Пражкия университет Милош *Вайнгарт* (1890—1939). Той разработва старобългаристиката в областта на граматиката (така възниква синтетичният му труд „Rukověť jazyka staroslověnského". I—II, 1937—1938) и на лексикологията, но си спечелва признание и като издател и интерпретатор на старите паметници; в неговото творчество има и византоложки аспект, който намира отражение между другото и в двутомната монография „Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské" (1922—1923). Византоложки аспект внася в старобългаристиката и Ян *Фърчек* (1896—1942), който (също като Й. Пата) е екзекутиран от нацистите по време на фашистката окупация. Наред със своите текстологически студии Фърчек си спечелва известност особено като издател на Синайския евхологий (1933 и 1939), към който намира гръцкия оригинал и чийто текст превежда на френски език.

Със старобългарски език и литература спорадично се занимават Агатон *Конирж* (1885—1966), Ото *Риц-Радлински* (1904—1979), Франтишек *Пехушка* (1882—1939), Алоис *Виорал* (1913—1946) и първият асистент на Славянския семинар в Бърно Милош *Ноха* (1901).

Научната дейност на бърненския и пражкия професор Бохуслав *Хавранек* (1893—1978) и братиславския професор Ян *Станислав* (1904—1977), наред с дейността на Й. Вайс и Й. Вашица, свързва междувоенния със следвоенния период. В цялостното научно дело на Б. Хавранек старобългаристиката има второстепенна, но за развитието на специалността методологически важна роля: в своите граматически студии той успешно прилага структурно-функционалния подход, а в цялостната характеристика на старобългарския език — концепцията за книжовния език. Подобна концепция в духа на Пражката школа е отразена и в монографията „Slovesnosť a kultúrny jazyk Vel'kej Moravy" (1964) от братиславския професор Еуген *Паулини* (1912—1983), който иначе се занимава предимно със словакистика.

Ученикът на М. Вайнгарт Ян *Станислав* посвещава на старобългаристиката в сравнение с Хавранек чувствително по-голяма част от своята научна дейност. От 30-те години до смъртта си той пише за различни граматически и лексикални явления, за отделни паметници, за кирило-методиевската проблематика и спецификата на старобългарския език като книжовен език във Велика Моравия. Я. Станислав обобщава своите наблюдения в тази област в книгата „Staroslovienský jazyk" (1978).

От края на 30-те години активно се труди в областта на старобългаристиката Йозеф *Курц* (1901—1972), след войната професор в Бърненския и Пражкия университет. В духа на по-старата филологическа школа той работи успешно като проникновен и солиден познавач на текстовете, които с изключителна прецизност издава (особено Асеманиевото евангелие, 1929 — фототипно заедно с Й. Вайс, 1955 — в кирилска транскрипция), описва и интерпретира (например Зографското евангелие). В края на живота си той събира граматическите си изследвания в книгата „Kapitoly ze syntaxe a morfologie staroslověnského jazyka" (1972), а обобщението на своите знания по специалността издава като „Učebnice jazyka staroslověnského" (1969). Ученикът на Й. Курц Ярослав *Бауер* (1924—1969) с проникновени студии допринася за опознаването на синтактичния строеж на старобългарския език във връзка със задълбочения му интерес към славянския синтаксис изобщо. В областта на старобългарската лексикография и синтаксис приноси има и Карел *Хадерка* (1922—1969).

В момента в Чехословакия публикуват езиковедски старобългаристични изследвания повече от 20 научни работници. Тяхната научна дейност остава извън обсега на моя информативен обзор. Но в заключение бих искал да припомня за едно голямо колективно дело на чехословашката славистика, при чиято реализация си подават ръка онези, които вече са ни напуснали, и поколението на живите слависти. Това е издаваният от Чехословашката академия на науките „Slovník jazyka staroslověnského", който въпреки всички недостатъци, свойствени за всяко човешко дело, и въпреки „асиметричния" подбор на паметниците, е безспорно най-значителният досегашен принос на чехословашката наука в световната старобългаристика.

ЛИТЕРАТУРА

Blažek, V. *Bibliografický soupis publikační činnosti doc. PhDr. Jana Frčka s přehledem* jeho činnosti. Praha, 1973.

Václav Fortunát Durych. Turnov, 1952.

Dolanský, J. Osvícenský bojovník J. A. Hanke. — In: Hanke, J. A. Doporučení české řeči a literatury. Holešov, 1973, 3—12.

Дуриданов, И. Йозеф Добровски и старобългарският език. — Palaeobulgarica, 3, 1979, № 3, 46—50.

Hanuš, J. Počátky novočeské romantiky. Václav Hanka. — In: Literatura česká 19. stol. I. Praha, 1902, 648—732.

Гавранек, Б. Значение Иосифа Добровского для славян. — Slavia, 23, 1954, 81—100.

Ягич, В. История славянской филологии. СПб., 1910.

Kudělka, M., Šimeček, Z.: Československé práce o jazyce, dějinách a kultuře slovanských národu. Biograficko-bibliograficky slovník. Praha, 1972.

Kudělka, M., Šimeček, Z., Šťastný, V., Večerka, R.: Československá slavistika v letech 1918—1939. Praha, 1977.

Kurz, J. Bibliografický soupis literární činnosti V. Vondráka. — Slavia, 4, 1925—1926, 613—622.

Kurz, J. Cyrilometodějské a církevněslovanské práce Pavla Josefa Šafaříka. — Slavica Pragensia, 30, 1961, 7—20.

Kurz, J. Cyrilometodějské a církevněslovanské problémy v díle Pavla Josefa Šafaříka. — Slavia, 30, 1961, 345—383.

Kurz, J. Josefa Dobrovského Základy vědeckého studia csl. jazyka. — Slavia, 23, 1954, 111—134.
Kurz, J. Život a dílo Josefa Vajse. Soupis prací Josefa Vajse. — Slovanské studie (Vajsův sborník). Praha, 1948, 11—34.
Kurz, J. Práce prof. Miloše Weingarta z církevní slovanštiny a ze slovanského jazykozpytu. — Časopis pro moderní filologii, 25, 1939, 225—249.
Ляпунов, Б. Вацлав Вондрак и его научная деятельность. — Изв. ОРЯС, 32, 1927, 243—275.
Hattala, M. Materiál z konferencie konanej v Trstenej dňa 21. a 22. októbra 1970. Zostavil a upravil J. Ružička. Ružomberok, 1971.
Noha, M. Dílo Václava Vondráka. — Časopis Matice moravské, 50, 1926, 1—84.
Pastrnek, F. O počátcích slovanské filologie v Čechách, zvl. o Fortunátu Durichovi a jeho poměru k Dobrovskému. — Časopis Českého musea, 70, 1896, 67—80.
Páta, J. O staroslověnských a středobulharských pracích prof. J. Polívky. — Časopis pro moderní filologii, 6, 1918, 329—343.
Perglová, N. Josef Kolář. — Ruský jazyk, 20 (22), 1969—1970, 415—421.
Petr, J. Leopold Geitler. Bibliografický soupis prací s přehledem jeho činnosti. Praha, 1979.
Polívka, J. Přehled jazykozpytných a palaeografických prací P. J. Šafařika. — Listy filologické, 22, 1895, 249—269.
Reháček, L. Bibliografický soupis vědeckých prací prof PhDr. Josefa Kurze, DrSc., s přehledem jeho činnosti. Praha, 1968.
Sborník J. Pátovi. Praha, 1936.
Slavica na Universitě J. E. Purkyně v Brně. Brno, 1973.
Slovanská filologie na Universitě Karlově. Praha, 1963.
Slovo (Zagreb), 6—8, 1957 (Vajsov zborník).
Smetánka, E. Počátky slovanského jazykozpytu v Čechách. — In: Literatura česká 19. stol. I. Praha, 1902, 201—233.
Večerka, R. Paleoslovenistické dílo Josefa. Vašici. — Slavia, 1985.
Večerka, R. Slovanská jazydověda v Československu po r. 1945. — In: Slovanské studie. Brno, 1979, 131—158 (Spisy fil. fak. UJEP, Brno, Nr. 218).
Weingart, M. Bibliografický soupis literární činnosti F. Pastrnka. — Časopis pro moderní filologii, 3, 1913, 431—440.
Weingart, M. Dobrovského Institutiones II. Rozbor Institucí. — Sborník Filozofickej fakulty v Bratislave, III, 1925, Nr. 38 (12).
Weingart, M. Slovanská filologie v československé literatuře. — In: Československá vlastivěda 10. Osvěta. Praha, 1931, 317—375.
Weingart, M. Život a dílo F. Pastrnka. — In: Sborník F. Pastrnkovi. Praha, 1923, III—XXIX.

ИЗУЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ В ВЕНГРИИ

Имре Тот (Венгрия)

Во время хазарской миссии произошла встреча Константина и Мефодия с венграми. Мефодий, будучи моравским архиепископом, посетил „угорского короля" и вел с ним беседу[1]. Деятельность и Константина, и Мефодия некоторое время развертывалась на территории Венгрии. Эти факты привлекают внимание венгерских специалистов к эпохальному делу Кирилла и Мефодия. Малоизвестно, что в Венгрии было опубликовано сравнительно большое число книг и статей, посвященных деятельности основоположников славянской письменности. По предварительному каталогу кирилло-мефодиевской литературы, составленному Илоной Х. Тот, насчитывается более 100 библиографических единиц, написанных венгерскими авторами о разных аспектах их деятельности (не учитывая данных, встречающихся в различных изданиях энциклопедического характера).

Первое упоминание в Венгрии о „мефодиевых помощниках" относится к 40-ым годам XI в. и восходит к чанадскому епископу Геллерту[2]. В более поздние периоды неоднократно мелькают имена славянских первоучителей. Так, например, в двух служебниках XIV в. Отдела рукописей Библиотеки им. И. Сечени встречается упоминание о Кирилле и Мефодии[3]. Если эти рукописи действительно возникли на территории Венгрии и не были ввезены из Моравии — как это утверждает И. Кнежа, то мы можем предполагать, что 8-го марта католическая церковь праздновала память Кирилла и Мефодия[4].

В XVIII в. известный полигистор М. Бел дает довольно подробную характеристику деятельности Кирилла и Мефодия [5]. Память о них в Венгрии сохранилась и в XIX в. Известный историк Дьердь Фейер (Georgius Fejer) в своем произведении о началах христианской церкви в Венгрии[6] излагает концепцию, согласно которой в ротонде св. Георгия в городе Веспрем, будучи

---

[1] Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. 1. С., 1920, 42—43, 95.

[2] Szekfü, L. A bogomil esetnekség hatása a XI. századi magyarság ideológiai fejlödése. (Влияние богомильской ереси на развитие идеологии венгров XI века). Dissertationes Slavicae. Szeged, 1983, c. 47.

[3] Magnae Moraviae Fontes Historici. 3. Brno, 1969, p. 442.

[4] Kniezsa, I. Slawenapostel und die Slawaken. Budapest, 1942, p. 17.

[5] Bél, M. Hungáriából Magyarország felé (Из Угарии к Венгрии). Budapest, 1984, 303—312.

[6] Fejér, G. Religioniset ecclaesiae Christianae apud Hungaros initia. Budae, 1864, p. 121.

сремским епископом[7], служит и Мефодий. Эти разрозненные по времени и территории данные в какой-то мере доказывают, что память о деятельности Кирилла и Мефодия не угасла в Венгрии. Особенно возрос интерес венгерских ученых к делу Кирилла и Мефодия с конца XIX в. С этого времени можно наблюдать постоянный рост литературы, относящейся к деятельности Кирилла и Мефодия.

По составленной И. Х. Тот предварительной библиографии[8] можно установить, что делом Кирилла и Мефодия в Венгрии интересовались прежде всего историки, историки церкви, слависты, литературоведы, византологи, краеведы. Специальную часть этой литературы составляют статьи научно-популярного характера, написанные, главным образом, по случаю юбилеев славянских просветителей и их учеников.

В кратком сообщении невозможно дать полную характеристику и картину кирилло-мефодиевской литературы в Венгрии. Целесообразным кажется остановиться на важнейших произведениях венгерских специалистов в хронологическом порядке и на основании рассмотренных трудов предпринять попытку охарактеризовать некоторые общие черты кирилло-мефодиевской проблематики в Венгрии.

Анализ мы начнем с книги *Л. Балича* „История христианства на территории нашей родины до переселения венгров", вышедшей в 1901 г. Она написана на уровне современной автору науки и считается ценным и, в некотором отношении, самостоятельным трудом Балича. Особенно наглядно описаны автором исторические и церковно-исторические моменты деятельности Кирилла и Мефодия. Балич широко пользовался латинским переводом житий Константина-Кирилла и Мефодия и часто цитировал папские буллы и письма, относящиеся к деятельности Кирилла и Мефодия. Очень подробно описывается им паннонский период жизни Мефодия. Интересным и приемлемым является предположение Балича о том, что центром деятельности Мефодия как архиепископа Срема был Мосабург (ныне венгерское село Залавар), поскольку представитель немецкой церкви Рихбальд из этого города переселился в Зальцбург[9]. Заслуживает внимание и предположение Балича о том, что после изгнания из Моравии учеников Мефодия часть их отправилась в южные районы Венгрии, в междуречье Мароша и Тиссы, где они продолжали свою деятельность среди болгар[10]. Крупным недостатком книги Балича является то обстоятельство, что автор был совершенно неосведомлен в лингвистических вопросах. Эту работу Балича, несмотря на ее недостатки, можно использовать и в наши дни.

Один из крупнейших венгерских славистов, профессор *Я. Мелих*, исследовавший славянские элементы в христианской терминологии венгерского языка, написал капитальный труд под названием „Наши славянские заимствования". Первая часть первого тома, опубликованная в 1903 г., посвящается изучению соотношения славянских элементов и описанию древнеболгарских памятников. Мелих был последователем знаменитого хорватского ученого В. Ягича. Однако он не был слепым его подражателем и неоднократно занимал самостоятельную позицию по некоторым вопросам, особенно в тех

[7] Gutheil, J. Árpád-kori Veszprém (Город Веспрем во время династии Арпадов). Veszprém, p. 253.

[8] Tóth, I. Adatok a Cirill-Métód kérdés magyarországi kutatásához. Előzetes bibliogrália. Szeged. Kézirat. (Данные к изучению дела Кирилла и Мефодия в Венгрии. Предварительная библиография). Szeged. Рукопись. 1984.

[9] Balics, L. A kereszténység története hazánk mai területén a magyarok letelepedéséig. Budapest, 1907, p. 272.

[10] Balics, L. Цит. соч., 289—290.

случаях, когда эти вопросы были связаны с распространением славянской письменности в Венгрии. Мелих, как правило, останавливается на важнейших моментах деятельности и миссии Кирилла и Мефодия. Однако, будучи прежде всего языковедом, наибольшее внимание он уделяет лингвистическим аспектам изучения славянских апостолов.

Для обозначения древнейшего культового языка славянства Мелих пользуется терминами „церковнославянский язык" и „древнеболгарский язык"[11]. По мнению Мелиха, язык первоучителей был болгарским диалектом окрестности Салоники[12]. Согласно теории Мелиха, древнейший литературный язык славянства можно называть древнеболгарским до того момента его истории, пока он не распространился среди русских, сербов и — вторично — среди болгар. С этого момента для литературного языка славянства следует пользоваться термином церковнославянский язык[13].

Мелих описывает те исторические и этнографические условия, которые способствовали распространению христианства среди венгров. Он считает приемлемым, что на соседних с Трансильванией территориях Венгрии имелось христианское славяно-болгарское население, имеющее контакты с Болгарией. В этих землях среди болгар, по мнению Мелиха, была известна и распространена и церковнославянская литература[14]. Не исключена возможность, полагает Мелих, что часть Супрасльской рукописи была составлена в этих землях, где славяно-болгарское население говорило на восточноболгарском диалекте. Это предположение допускают случаи изменения ѣ<ѧ в части Супрасльской рукописи[15].

Как видно, Мелиха интересует прежде всего распространение древнеболгарского и церковнославянского языков. Книга Мелиха интересна и в наши дни благодаря богатству материалов и своеобразным наблюдениям автора.

Из трудов, опубликованных историками, заслуживает внимания обширная и интересная статья венгерского историка *П. Ваци,* в которой он рассматривает деятельность Кирилла и Мефодия на территории Паннонии. Статья под заглавием „Христианство в Венгрии во время обретения родины" была опубликована в 1938 г. по случаю тысячелетия первого венгерского короля Стефана, крестившего венгров.

Ваци исходит из исторически сложившихся к первой половине IX в. церковных отношений, а именно, из того „соревнования" духовенства Зальцбурга, Регенсбурга и Пассау, которое оно проявляло в крещении славян Карпатского бассейна. Ваци рассматривает деятельность первоучителей славян в свете современной ему теории о борьбе между папством (sacerdotium) и империей (imperium) за власть над новокрещенными славянскими племенами. Согласно этой теории, с конца VIII в. крещением новых народов руководит уже не римская курия, а король франков. Крещение „варваров" считалось долгом империи франков[16] и они предприняли все, чтобы сохранить свою ведущую роль в миссии. Однако римская курия во главе с Николаем I, восстанавливая свой прежний авторитет, начинает организовывать новые епископии, подвластные Риму. Римский папа Николай I намеревался орга-

[11] Melich, J. Szláv jövévenyszavaink. (Наши славянские заимствования), I. I. Budapest, 1903, p. 33, 39.
[12] Melich, J. Цит. соч., 79—80.
[13] Melich, J. Цит. соч., 79—80.
[14] Melich, J. Цит. соч., с. 80.
[15] Melich, J. Цит. соч., с. 57.
[16] Váczy, P. Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában. Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadig évfordulóján. Budapest, 1938, p. 218.

низовать такие церкви (папские) прежде всего в Паннонии и Болгарии. Этим обстоятельством объясняется факт, что крещение славян, прежде всего паннонских и болгарских славян, находилось в центре внимания римской курии. Римский папа Николай I, уведомившись об успешной миссионерской деятельности Кирилла и Мефодия в Моравии, пригласил их в Рим. Римская курия склонна была поддерживать миссионерскую деятельность солунских братьев в том случае, если новая церковь будет организована как папская, т. е. подвластная св. Петру, а не франкскому клиру. Первоучители славян были готовы выполнить желание римской курии только при условии признания Римом славянской литературы и одобрения переводов на древнеболгарский язык, выполненных Кириллом. Константин-Кирилл, философ и ученый, с полной отдачей и ревностью литератора остался верным своему главному делу, главной гордости своей жизни — славянскому письму и переводам, сделанным им, так как он хорошо осознал, что ими он заложил основы славянской церкви и славянской литературы[17].

Константин, а после его смерти и Мефодий, были готовы выполнять желение папы только до тех пор, пока он разрешал и одобрял славянскую литургию. Если главной целью папы было создание среди славян „папской церкви", то для солунских братьев главным критерием в их отношениях с Римом было отношение римского папы к славянской литургии и письменности. Ваци подробно описывает тот процесс, который постепенно привел Мефодия к полному отождествлению с делом славянства[18]. Как известно, такое отождествление Мефодия с делом славянства было подчеркнуто и болгарским ученым П. Динековым[19].

Ваци с большой симпатией относится к Константину-Кириллу и Мефодию. Он считает их не только простыми союзниками, „агентами" Рима, а видит в них выдающихся деятелей IX в., которые выбрали единственно возможный путь для распространения славянской письменности и литературы. В своей статье Ваци подчеркивает сложный характер деятельности первоучителей славян в довольно сложных и противоречивых исторических условиях IX в. Работа венгерского ученого имеет ряд ценных наблюдений и высказываний. Ознакомление со статьей Ваци является для современного читателя лучшим введением в изучение „кирилло-мефодиевистики".

Весьма интересной является серия статей, опубликованных известным венгерским исследователем *И. Кнежей,* по некоторым вопросам деятельности Мефодия в Моравии. Из всех статей, написанных венгерскими учеными на эту тему, именно его статья получила самое большое распространение. Положительно отозвался о работах Кнежи и выдающийся польский славист Т. Лер-Сплавинский[20].

Кнежа опубликовал в 1942 г. статью, вышедшую и отдельной книгой — „Die Slawenapostel und die Slowaken". В этой статье венгерский ученый, рассматривая деятельность Мефодия в Моравии, пришел к следующим выводам: кафедра Мефодия, по всей вероятности, находилась в столице Моравии и принять гипотезу о том, будто кафедра Мефодия была в городе Нитра, — невозможно; нельзя считать правильным предположение, согласно которому центром Моравии был город Нитра; Константин и Мефодий не развертывали миссии на территории, населенной словаками[21].

[17] V á c z y, P. Цит. соч., с. 236.
[18] V á c z y, P. Цит. соч., с. 238.
[19] Динеков, П. Славянский просветитель Мефодий. С., 1985, 30—31.
[20] Lehr-Spławiński, T. Działalność Konstantina i Metodego a słowaczyźna. — In: T. Lehr-Spławiński. Konstantyn i Metody. Warszawa, 1967, p. 279.
[21] Die Slawenapostel und die Slowaken. Budapest, 1942, p. 24.

Кнежа подошел к решению этих вопросов комплексно, т. е. он воспользовался результатами и достижениями нескольких научных дисциплин. Особенно заметно использованы им некоторые положения церковного права, которому, обыкновенно, не уделяется должного внимания в решении спорных вопросов, связанных с деятельностью Кирила и Мефодия.

Статья Кнежи вызвала критику со стороны выдающегося словацкого ученого Я. Станислава, опровергшего все положения Кнежи[22]. Кнежа не оставил критику Я. Станислава без отклика и опубликовал по этому поводу еще две статьи (первую на венгерском языке, вторую — на французском), в которых он, опровергая критику Станислава, сохраняет свое прежнее мнение[23].

По поводу дискуссии между Кнежей и Станиславом выступил и Лер-Сплавинский. В своей критике, высказанной в адрес Кнежи и Станислава, польский ученый констатирует, что относительно местонахождения кафедры Мефодия и центра Моравии Кнежа, несомненно, был прав. Однако Лер-Сплавинский не считает обоснованным предположение венгерского ученого о том, что земли, населенные словаками, остались вне сферы деятельности Мефодия. Он подчеркивает, что „istnejo ślagy językowe cerkiewnosłowiańskie które dowodzą. że obszar słowacki był objęty działaniem apostołów słowiańskich"[24].

Дискуссия, развернутая Кнежей и Станиславом, была весьма интересной, полезной и поучительной. В ходе дискуссии венгерский ученый сделал ряд ценных высказываний о распространении славянской письменности и славянской литургии на территории средневековой Венгрии. Эта тематика была ему очень близка. Последняя, ставшая уже посмертной, статья Кнежи посвящена частично судьбе кирилло-мефодиевских традиций в Венгрии[25].

Венгерские историки уже с третьей четверти XIX в. неоднократно останавливались на пространных житиях Кирилла и Мефодия, сообщающих интересные сведения о венграх до прихода их в Карпатский бассейн. Большинство публикаций, вышедших в Венгрии и касающихся деятельности и жизни Кирилла и Мефодия, посвящено именно этой теме. Среди венгерских славистов раньше всего *О. Ашбот* и *Я. Мелих*[26] занимались изучением тех мест пространных житий, которые рассказывают о встрече Константина-Кирилла с предками венгров. Однако ни Ашбот, ни Мелих не уделяли этим вопросам центрального места в своих исследованиях. Таким образом, характерной чертой исследований в этой области явилось то, что большинство публикаций вышло из-под пера венгерских историков, что повлекло за собой отсутствие филологического подхода в изучении этой проблемы. К этому положению дела следует добавить, что со времени исследований, проведенных Ашботом и Мелихом, прошло более 50-и лет. За этот период значительно возросла литература на разных языках, относящаяся к этой теме. Учитывая недостаточную разработку вопроса о Константине-Кирилле в венгерской специальной литературе, проф. П. Кирай написал статью[27], вышедшую

[22] Stanislav, J. K otázke učinkovaniu Cyrilla i Metoda na Slovensku. — Kultura, XV, 1943, 449—466, 520—539.

[23] Kniezsa, I. Cirill és Metód működésének kérdése a Nyitra-vidéken. — (Вопросы деятельности Кирилла и Мефодия в окрестности Нитры.). — Századok, 1944, p. 262—270; Его же: Autour du problème des traditions de Cyrille et Méthode. — Études Slaves et Roumaines, I 1948, p. 236—244.

[24] Lehr-Spławiński, T. Цит. соч., с. 296.

[25] Zur Frage auf Kyrill und Method bezüglichen Traditionen auf dem Gebiete des alten Ungarns. — In: Cyrillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964, 199—209.

[26] Asbóth, O. Szláv jövevényszavaink (Наши славянские заимствования). Budapest, 1907, 7—8. Melich, J. Цит. соч., с. 85.

[27] Király, P. A magyarok említése a Konstantin — és Metód-legendaban. (Упоминание о венграх в Житии Константина и Мефодия). Budapest, 1974.

отдельной книгой на венгерском языке, в которой он детально рассматривает сведения пространных житий о венграх. Целью Кирая стало выявление их историковедческого значения и достоверности. Кирай подверг многостороннему филологическому и источниковедческому анализу соответствующие места из пространных житий с учетом их контекста и пришел к заключению, что Жития Константина-Кирилла и Мефодия действительно являются первостепенными, достоверными источниками для ранней истории венгров, так как в известиях о встречах первоучителей славян с венграми описываются реальные исторические факты[28].

Подводя итоги нашему анализу о важнейших работах венгерских авторов по кирилло-мефодиевским вопросам в Венгрии, мы можем установить следующие черты этой литературы:

а. Литература, опубликованная венгерскими учеными по кирилло-мефодиевским вопросам, в большинстве случаев была порождена конкретным решением своеобразных вопросов венгерской истории и венгерского языка;

б. Несмотря на своеобразный „венгерский" аспект изучения кирилло-мефодиевской проблематики, венгерские ученые сделали ряд весьма ценных наблюдений относительно жизни и деятельности Кирилла и Мефодия и судьбы их миссии. Труды венгерских ученых в значительной мере углубляют наши знания о жизни и деятельности апостолов славян, особенно в отношении Паннонии;

в. Характерной чертой этой литературы является то, что венгерские специалисты относятся с должным уважением к деятельности Кирилла и Мефодия, признавая эпохальное значение их миссии;

г. Методика и полемика опубликованных в Венгрии статей постоянно расширяется, углубляется и получает все более комплексный характер;

д. Несмотря на то, что кирилло-мефодиевская литература на венгерском языке ни своей методикой, ни своим уровнем отстает от международного уровня исследований в этой области, она не была в нужной мере отражена в международной литературе, так как подавляющее число работ написано на венгерском языке.

е. Наши данные свидетельствуют о том, что в Венгрии существует своеобразная преемственность в исследованиях деятельности Кирилла и Мефодия разными „поколениями" венгерских ученых. Каждое поколение рассматривает эту тему в новом аспекте и стремится обогатить своими исследованиями сведения о деятельности первоучителей славян.

---

[28] Király, P. Цит. соч., p. 67.

L'ŒUVRE DE CYRILLE ET METHODE: UN SIECLE DE RECEPTION EN FRANCE

Jean-Pierre Bonamour (France)

De ce vaste sujet ne seront traités ici que certains aspects. Pour des raisons historiques évidentes, la France n'a pas produit les plus grands spécialistes de la question, qui sont aussi les plus grands noms de la slavistique aux XIXe et XXe siècles. Ceci est particulièrement vérifiable au XIXe siècle, alors que les premiers slavistes français, qui font figure de pionniers, ont pour première tâche de faire connaître dans leur pays les acquis récents de la slavistique internationale. Néanmoins—ou peut-être, au contraire, pour ces raisons — leurs œuvres, qui doivent répondre à la fois aux exigences de la vulgarisation, de la synthèse et de l'analyse critique, expriment souvent un point de vue national. Ce point de vue, outre l'intérêt scientifique, constitue un témoignage précieux sur l'état de l'opinion française vis-à-vis du monde slave: l'œuvre de Cyrille et Méthode occupe en effet une place si considérable dans l'histoire de la culture européenne qu'elle ne peut être isolée de l'histoire des idées en général et d'une réflexion historique globale. De ce point de vue français sur la place de l'œuvre des deux grands saints dans l'histoire de l'Europe, nous voudrions d'abord donner quelques illustrations, en nous appuyant notamment sur des œuvres de Cyprien Robert et de Louis Léger.

Une autre remarque liminaire s'impose, qui tend elle aussi à préciser la portée de cet exposé. Sans être immense, la bibliograhie française sur le sujet est vaste[1] et il ne saurait être question d'évoquer ici en détail tous les travaux multidisciplinaires qui la composent. La sélection opérée privilégie les slavistes français mais vise seulement à proposer quelques points de repère commodes pour dégager certaines tendances générales. Remarquons enfin que le terme de „slavistes français" peut poser des problèmes de frontière: les nombreux savants étrangers qui font l'honneur d'user du français comme langue scientifique internationale — et parmi lesquels je salue d'éminents savants bulgares — n'entrent pas, bien évidemment, dans le champ de cette étude, non plus les spécialistes de disciplines connexes comme les historiens médiévistes, les byzantinologues, etc. On devra donc se rappeler que les travaux dont il sera question ici ne représentent que quelques aspects et quelques moments d'une activité scientifique, nationale et internationale dont le présent congrès donnera une idée bien plus large et plus complète.

[1] Cf. notamment les bibliographies de Ильинский, Г. А. Опыт систематической кирилло-мефодьевской библиографии. С., 1934; Попруженко, М., Ст. Романски. Кирило-методиевска библиография за 1934—1940 год. С., 1942.

L'œuvre de l'un des premiers slavistes français, Cyprien Robert, souvent méconnue[2], donne un exemple très significatif de ce point de vue français sur le monde slave au milieu du XIX[e] siècle, en même temps que de l'importance qui est attachée au rôle historique joué par Cyrille et Méthode. Son ouvrage: „Le Monde slave, son passé, son état présent et son avenir" (Paris, 1852), large fresque historique, fait une grande place, dans son tome second, aux „origines slaves" et notamment aux „origines simultanées de la littérature et de la liturgie slaves". C. Robert croit en la haute antiquité des églises slaves, qui remonteraient d'après lui aux premiers siècles de l'ère chrétienne. S'il ne croit pas à la légende de S[t] Jérôme auteur slave, il n'en affirme pas moins qu'il y avait „du Slave en lui" (p. 238) et qu'il mérite donc d'être „placé en première ligne à la tête des fondateurs de la littérature slave". Cette opinion, non exempte d'arrière-pensées politiques et religieuses — il s'agit de bien montrer que le „schisme russe" est dans le christianisme slave un phénomène tardif et second — aboutit à faire de Cyrille un continuateur plutôt qu'un inventeur (à l'appui de cette thèse est évoqué, par exemple, le témoignage de Chrabr (p. 235). Sur la question de la langue de Cyrille et Méthode, C. Robert cite l'opinion des grands slavistes sans se prononcer lui-même, mais souligne qu'il s'agissait d'une „langue littéraire et commune" à tous les Slaves, puisque diffusée partout en terre slave. Cela dit, l'œuvre de Cyrille et Méthode trouve en Robert un ardent admirateur: „On n'apprécie pas assez toute l'étendue de la révolution littéraire, sociale et politique, opérée dans le monde slave par ses deux illuminateurs, Cyrille et Méthode, révolution qui a constitué, pour ainsi dire, l'idée slave en face de l'idée romaine et de l'idée grecque tout à la fois" (p. 25).

En effet l'œuvre de Cyrille et de Méthode se situe en quelque sorte au cœur même des conceptions historiques de l'auteur et de la thèse qu'il défend dans son ouvrage. Pour lui „l'idée slave" de Cyrille et Méthode n'est pas un simple objet d'étude, mais une idée toujours actuelle et porteuse d'espérance. Il se fait l'apôtre du panslavisme, contrebalançant un „pangermanisme envahisseur et conquérant" (t. 1, p. 99) et, réfutant Custine contempteur des Russes, il va jusqu'à dire que „le latinisme hostile aux Slaves est la cause de leur dictature" (t. 1. p. 289). En fait, c'est la Providence qui „pousse d'abord les divers rameaux de chaque race à ne faire qu'un seul corps", première étape vers l'unité européenne et „une grande république de nations libres" (t. 1. p. 98). Or dans cette ascension vers l'unité, le génie slave a une mission particulière: comme la langue de Cyrille et Méthode, et comme leur œuvre entière, il est providentiellement appelé „à tenir unis les deux génies rivaux de Rome et de Byzance, et à les concilier en les confondant pour ainsi dire ensemble" (t. 2, p. 260). Dans ces vastes perspectives, C. Rodert se fait le prophète d'une réconciliation russo-polonaise par le biais d'une église uniate fidèle à l'esprit slave „conciliateur". Ainsi l'œuvre de Cyrille et de Méthode devient-elle le symbole de l'union des Slaves: „Ce symbole, je conçois qu'on rêve de lui donner une couleur nouvelle, des formes plus philosophiques peut-être qu'à l'origine, mais je ne crois pas que sa base puisse jamais être autre que celle que lui donnèrent Cyrille et Méthode" (t. 2, p. 367).

Chez la majorité des auteurs, aussi bien laïcs que religieux, le rêve de la réunion des Eglises trouve une illustration et une justification historique dans l'œuvre de Cyrille et Méthode. En ce sens la position d'un Robert est assez caractéristique, même s'il y mêle une interprétation plus originale du panslavisme. Son successeur à l'enseignement au Collège de France Alexandre Chodzko,

---

[2] C'est ainsi que le nom de C. Robert n'est pas cité dans la bibliographie de G. A Ilinskij (cf. ci-dessus n. 1).

dans un article „De la littérature sacrée chez les Slaves“[3], compte-rendu de l'„Annus ecclesiasticus graeco-slavicus“ du millénaire édité par J. Martinov[4], distingue dans l'œuvre de Cyrille et Méthode trois principes: „union de la foi, avec le centre du christianisme, usage du rite grec et de la langue slavonne. D'après lui, les saints n'ont pu être les auteurs que de la liturgie gréco-slave, ce qui signifie dans sa terminologie qu'ils ont utilisé l'alphabet cyrillique: thèse qui revendique, en dépit de la science allemande, la haute antiquité de ladite liturgie en Bulgarie, et réaffirme donc le point essentiel: „prouver que les origines des Eglises slaves ont été catholiques“ (p. 633).

Il va de soi qu'après la guerre franco-prussienne de 1870 le différend politique et religieux avec l'Allemagne se refilète encore plus nettement, comme en témoigne le titre d'un ouvrage d'Adolphe David: „St Cyrille et St Méthode. Première lutte des Allemands contre les Slaves .. .“, Paris, 1885[5]. Mais les préoccupations religieuses restent prédominantes. Un vulgarisateur comme A. d'Avril se contente de résumer les diverses opinions émises sur la langue des saints par les grands slavistes (Schafarik, Kopitar, Miklosić, Sreznevski). D'après lui, les Slaves du Sud ont été évangélisés dès les premiers siècles, et le glagolitique, réservé aux manuscrits liturgiques aurait été adapté par St Clément en une version vulgaire, le cyrillique. Il propose d'appeler „slavon“ langue de Cyrille parce qu'„elle n'appartient en propre à aucun idiome slave passé ou présent“. Quant à l'œuvre des deux saints, elle „a été toute occidentale, toute glagolitique et toute romaine“ (p. 39).

Une place particulière doit être accordée à l'œuvre du slaviste Louis Léger, qui sera successeur de Chodzko au Collège de France, d'une part parce qu'il consacre sa thèse de doctorat à l'étude de Cyrille et Méthode („Cyrille et Méthode. Etude historique sur la conversion des Slaves au christianesme“. Paris, 1868) — et ce sera le seul grand ouvrage d'un slaviste français sur la question — d'autre part parce que ses multiples autres travaux l'amèneront à aborder des problèmes intéressant le même champ d'études (nous prendrons comme exemple son étude sur l'Evangéliaire de Reims).

En choisissant ce sujet, L. Léger explique son opportunité et son importance. Outre des raisons politiques (la France doit protéger les Slaves et faire contrepoids à l'influence allemande), le sujet offre „un cadre ou viennent naturellement se grouper dans un ensemble harmonieux les notions fondamentales sur l'histoire primitive des Slaves“ (p. XI). L'auteur a donc conscience de faire œuvre de vulgarisateur au service d'un rapprochement franco-slave. Mais il fait aussi œuvre scientifique originale (influencée, dit-il, par les travaux du chanoine Raczki[6] et défend des opinions personnelle bien argumentées (même si elles représentent aujourd'hui pour nous un stade des recherches tout à fait dépassé). D'aprés Léger, Cyrille serait l'inventeur de l'alphabet cyrillique, qui aurait été peut-être ultérieurement perfectionné par Clément. L'alphabet glagolitique serait une création postérieure, sorte de contrefaçon compliquée et malcommode du cyrillique, œuvre d'un disciple soucieux de défendre la liturgie slave devenue suspecte à Rome et de lui donner des

[3] Le Correspondant, 25 juillet 1865, 594—636.

[4] Annus ecclesiasticus graeco-slavicus-editus anno millenario sanctorum Cyrilli et Methodi, slavicae gentis apostolorum . . . par Joannes Martinov. Bruxelles, 1865.

[5] Le titre complet est: S^{t}. Cyrille et St Méthode. Première lutte des Allemands contre les Slaves avec un essai sur les destinées du glagol et un mémoire sur l'alphabet, la langue et le rite des apôtres slaves au IXe siècle par A. d'Avril. Paris, 1885 (Bibliothéque slave elzévirienne). Le même auteur avait publié en 1877 un: St Cyrille. Mémoire sur la langue, l'alphabet et le rite attribués aux apôtres slaves du IXe siècle (extrait du „Contemporain“ du 1er mai 1877). Paris, 1877.

[6] Viek i dielovanie sv. Cyrilla i Methoda, 1857 (en croate). D'après L. Léger. — Ibidem.

lettres de noblesse par la paternité mytique de S[t] Jérome. Léger reconnaît toutefois que la question est loin d'être claire et demande encore beaucoup de recherches, notamment paléographiques. Sa conclusion générale reprend des idées marquées par des préoccupations politiques et religieuses assez proches de celles de C. Robert: l'œuvre des grands saints est caractérisée comme la création d'une culture slave fidèle à la civilisation occidentale et à l'unité catholique. Son échec explique les malheurs des peuples slaves, le despotisme des „tsars moscovites" et la crise européenne actuelle. Son triomphe aurait permis l'apparition d'un „panslavisme honnête, civilisateur" et interdit la naissance de l'Empire austro-honrois.

L'étude de Léger sur l'Evangéliaire de Reims intéresse la destinée de l'œuvre des deux saints puisqu'une partie du manuscrit est écrite en caractères glagolitiques. Léger, après avoir fait justice de la légende selon laquelle l'évangéliaire aurait été apporté à Reims par Anne de Russie, femme d'Henri I[er], décrit le recueil, composé de deux parties complètement distinctes: une partie cyrillique donnée à un monastère par le roi de Bohème Charles IV (1346—1378), l'autre partie, postérieure à sa mort de 17 ans et rédigée en glagolitique (avec explicit en tchèque vulgaire, également en glagolitique). Après un historique sur la culture et la liturgie slaves à Sazava au XI[e] siècle et sur la politique pro-slave de Charles IV, Léger émet l'hypothèse que la partie cyrillique aurait été apportée pour servir à établir des textes et pour être transcrite en caractère glagolitiques, seuls admis par l'Eglise romaine. Plus intéressant est le manuscrit en glagolitique comprenant des offices en l'honneur de S[t] Procope, de S[t] Vacslav et de Sts Cyrille et Méthode, ces deux derniers saints n'étant pas représentés en miniatures (ce que regrette évidemment Léger). L'office leur applique un texte du livre de la Sagesse: „Reddit Deus mercedem laborum sanctorum suorum et deduxit illos in via miraculi. Transtulit illos per mare rubrum et transvexit illos per aquam. Inimicos illorum demersit in mari (. . .) ideo justi tulerunt spolia impiorum et decantaverunt nomen tuum, Domine. Et vitricem manum tuam laudaverunt." Texte que Léger interptète comme une preuve de patriotisme slave s'affirment au delà du demi — échec historique de l'œuvre des deux frères. Il précise que lors de l'inauguration du couvent d'Emmaüs à Prague en 1372, l'Evangéliaire n'a pu être utilisé, étant postérieur. En conclusion, la partie cyrillique, incomplète et peu intéressant semblerait être du XIV[e] siècle. „La partie glagolitique est surtout intéressante comme monument de la liturgie slave catholique en Bohème soumise bien malgré elle à la liturgie latine" (p. 16).

Après ces études, devenues classiques mais aujourd'hui dépassées nous aborderons des travaux plus récents. Un caractère général de la période postérieure à la Première guerre mondiale est l'absence de grands travaux consacrés à Cyrille et à Méthode, ou plus exactement, de travaux écrits par des slavistes français, car le public francophone aura à sa disposition de remarquables ouvrages, notamment ceux de Dvornik[7]. Mais les études particulières demeurent nombreuses, contribuant sur des points précis à l'avancement des recherches.

Il faut noter la vitalité de la tradition des études d'histoire religieuse. Dans le grand débat entre église d'Orient et d'Occident, des chercheurs s'attachent à montrer que l'œuvre de Cyrille n'est pas entachée par le schisme. C'est ainsi, par exemple que V. Grumel en 1929 attribue à Constantin de Corfou

[7] Notamment: Les Slaves, Byzance et Rome au IX[e] siècle. Paris, 1926; Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933; Les Slaves, histoire et civilisation de l'Antiquité aux débuts de l'époque contemporaine. Paris, 1970 (traduit des éditions anglaises: Boston, 1956 et New Brunswick, 1962).

le „Napisanie o pravej vere" contre l'opinion de M. Ilinskij qui l'attribuait à S[t] Cyrille: ainsi transposé au XII[e] siècle le manuscrit ne peut donc pas étayer la thèse qui fait de S[t] Cyrille un négateur du Filioque[8]. Dans la même revue „Echos d'Orient"[9] P. Duthilleul en 1935 se montre enclin à attribuer une réelle valeur au groupe de textes constitués par la lettre d'Anastase, la Vie de Cyrille et la Légende italique, sans se prononcer sur l'authenticité de la Vie de St Clément, évêque des Bulgares. Il regrette que l'autorisation donnée par Jean VIII de la liturgie slave ne soit connue que par la fameuse lettre à Sviatopluk, „seul document contre lequel tant d'objections peuvent être formulées" (p. 287). De même le „Dictionnaire de Théologie catholique" de A. Vacant et E. Mangenot à l'article „Jean VIII" dénonçant la falsification de l'évêque allemand Wiching souligne que le pape a désiré „qu'il se constituât dans les pays de langue slave des Eglises uniates, gardant, avec leurs usages particuliers et leur langue liturgique spéciale, un contact étroit avec l'Eglise romaine"[10]. Cette tradition, que l'on peut qualifier d'ecclésiastique, bien attestée en France, n'est cependant pas la seule: ainsi P. Chasles, en 1925, dans son article „La différentiation des peuples slaves et la réception du christianisme"[11] adopte un point de vue plus large d'historien de la culture, soulignant qu'il n'envisage le rite que d'un point de vue social: „Si, dogmatiquement, un Français catholique a la même foi qu'un Ruthène uniate, sociologiquement il est beaucoup plus proche d'un Hollandais protestant" (p. 188). De ce point de vue l'œuvre de Cyrille et Méthode n'apparaît pas moins considérable: la substitution du slave au grec et au latin a été une „véritable délivrance", œuvre „extraordinairement féconde, qu'on peut qualifier de „panslave" (p. 196).

Comme il a été dit, les travaux des slavistes français durant cette période n'abordent ce champ d'études qu'à propos de problèmes limités et précis (on sait que c'est aussi le cas des byzantinologues: ainsi, par exemple, Paul Lemerle doute-t-il, contre Dvornik[12] que Constantin ait pu suivre à Constantinople l'enseignement de Léon et de Photius[13]. Le meilleur exemple en est donné par le spécialiste du vieux-slave qu'est André Vaillant. Nous ne pouvons que renvoyer ici à la bibliographie de ses travaux[14], en nous contentant de citer quelques exemples de ses contributions aux études cyrillo-méthodiennes: son article sur „La date de la conversion des Bulgares"[15], discutant une note qui figure dans les manuscrits d'une œuvre de Constantin le Prêtre, la traduction du Discours contre les Ariens de S[t] Athanase, établit la date de 864, corroborée dans le même article par le byzantinologue M. Lascaris réinterprétant un passage de la vie abrégée de S[t] Clément en langue grecque. L'édition de la Vie de Méthode par F. Grivec et F. Tomšic (Zagreb, 1960) lui donne l'occasion de préciser plusieurs points concernant l'établissement du texte ou sa traduction[16].

[8] Echos d'Orient, No 155, juillet—septembere 1929, 283—294 (article „Le Napisanie o pravej vere de Constantin le Philosophe").

[9] Article: Les Sources de l'histoire des Saints Constantin et Méthode par Pierre Duthilleul. — Echos d'Orient. No 179, juillet—septembre 1935, 272—306.

[10] Vacant, A. et E. Mangenot. Dictionnaire de Théologie catholique. Paris, 1924, article „Jean VIII". T. 8. P. 1, colonne 612.

[11] Mélanges Paul Boyer. Paris, 1925, 185—205.

[12] Article „La carrière universitaire de Constantin le Philosophe" — Byzantinoslavica, 3, 1931, 59—97 et aussi les deux premiers chapitres des: Légendes de Constantin et de Méthode, . . . Prague, 1933 (d'après Lemerle note 13 ci-dessous).

[13] Lemerle, P. Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971, 164—165.

[14] Cf. Bibliographie des ouvrages et articles d'André Vaillant, établit par José Johannet. — Revue des Etudes slaves, 53, 1981, No 3, 371—379.

[15] Vaillant, A., M. Lascaris. La date de la conversion des Bulgares. — Revue des Etudes slaves, 13, 1933, 5—15.

[16] Quelques notes sur la vie de Méthode. — Byzantinoslavica, 24, 1963, 229—235.

Il souligne également la différence entre la Vie de Constantin, classiquement hagiographique et celle de Méthode, dont l'œuvre, plus récente, avait connu critiques et échecs: d'où, sous couleur d'un développement rhétorique sur les hommes providentiels, une disculpation indirecte et l'affirmation de la parfaite fidélité de Méthode à l'Eglise d'Orient (p. 234). L'une et l'autre Vies, écrites en grec, ont été traduites très tôt et collectivement par des disciples des deux saints.

Il faut signaler, enfin, l'édition, très précieuse pour tous les spécialistes, dans le recueil „Textes vieux-slaves" des Vies de Constantin et de Méthode, du traité de Chrabr, de la préface de l'Evangéliaire, d'une homélie de Clément, de l'homélie de Méthode, de textes de Jean l'Exarque, etc[17]. Des études textologiques et philologiques ainsi qu'une traduction accompagnent cette anthologie, qui est devenue un instrument de travail indispensable au slaviste français.

A côté de ces études particulières érudites (parmi lesquelle il faudrait citer le nom de M. Tadin, partisan de l'origine occidentale de la glagolitique[18], la tradition des ouvrages de vulgarisation ou de synthèse s'est naturellement maintenue. C'est le cas d'ouvrages sur l'histoire bulgare, comme, par exemple, celui de Christian Gérard: „Les Bulgares de la Volga et les Slaves du Danube" (Paris, 1929). Une large place est faite à l'œuvre des deux saints, constituée par „une langue écrite, un rite national slave, une méthode expérimentée chez les Moraves, un enseignement et des lettres" (p. 229). Des extraits sont donnés des Vies des saints d'après Dvornik. Le récit des événements s'inspire généralement de Zlatarski, et une place particulière est accordée à l'œuvre de Clément et de Naum.

Le dernier en date de ces grands ouvrages de synthèse est celui de R. Portal: „Les Slaves, peuples et nations" (Paris, 1965) qui accorde une place assez restreinte à l'œuvre de Cyrille et Méthode, tout en soulignant que l'alphabet glagolitique fut à la fois „un instrument commun de civilisation et un moyen de lutte contre l'influence germanique" (p. 94). L'alphabet cyrillique est considéré par l'auteur comme postérieur au glagolitique, dont la survivance est signalée, ainsi que l'extension jusqu'en Bohème.

Nous ne saurions mieux conclure cette esquisse, qui présente un bilan trop bref et incomplet de cent années de travaux, qu'en reprenant les thèmes majeurs indiqués par R. Bernard qui a fait connaître à un large public français l'œuvre de Cyrille et Méthode[19] et en a parfaitement défini l'héritage tel que doit le recueillir et l'assimiler le monde contemporain. Cet héritage est avant tout remarquablement riche et multiple. Les théologiens, les diplomates, les pédagogues, les linguistes, les historiens peuvent et doivent en étudier les divers aspects. Mais s'il est vrai que la recherche pour être rigoureuse doit se spécialiser, il n'en faut pas moins reconnaître la nécessité de larges synthèses qui seules peuvent restituer à l'œuvre de Cyrille et Méthode sa véritable dimension historique. Dans cette diversité apparaîssent des lignes de force. L'œuvre de Cyrille et Méthode peut, plus que jamais, être un objet d'étude privilégié pour les historiens de la langue et de la culture, de nos jours ou les problèmes de contact entre les langues (régionales, nationales ou internationales) et entre

[17] Textes vieux-slaves. 1. Textes et glossaire; 2. Traduction et notes. Paris, 1968.

[18] T a d i n, M. La glagolite („glagoljica") en Istrie, Croatie et Dlamatie depuis ses débuts jusqu'à son approbation, limitée et définie, par le Saint-Siège (1248 et 1252). Thessalonique, 1966.

[19] Cf. entre autres le texte de la conférence du 28 mai 1963 sur Cyrille et Méthode prononcée à Paris par R. Bernard ou encore son article „Cyrille et Méthode" de l'Encyclopedia universalis.

les cultures (nationales mais aussi populaires) se posent avec plus d'acuité que jamais. Cette œuvre culturelle est elle-même inséparable de l'histoire de l'Etat bulgare qui en a assuré la préservation et la diffusion tout en se formant grâce à elle: et l'on doit convenir que les problèmes des rapports entre la culture et l'Etat sont aussi parfaitement actuels. Enfin cette œuvre revêt un aspect encore plus universel, que l'on pourrait dire moral: leçon de courage, d'abnégation et de lucidité donnée par des hommes exceptionnels, leçon de liberté aussi, s'il est vrai que l'indépendance politique des peuples est inséparable de la libre disposition de leurs moyens d'expression. Et, là encore, la leçon est actuelle.

Il reste à souhaiter que ces différents aspects mis en valeur par le professeur Bernard, fassent l'objet, en France et dans le monde, de nouvelles études synthétiques au niveau des plus récents acquis de la science. Chaque génération devra redécouvrir „l'éternelle actualité" de ce qui a été „l'une des plus grandioses épopées culturelles"[20].

[20] R. Bernard, conférence du 28 mai 1963, fin.

НОВОЕ В СТАРОБОЛГАРИСТИКЕ В ЯПОНИИ

Дзюн-ити Сато (Япония)

Выбрав себе тему настоящего доклада, я надеюсь, что для вас представляет интерес тот факт, что даже в Японии, далекой от вас восточной стране, усердно занимаются изучением языка и литературы древней Болгарии и исследованием древных культур, процветавших когда-то на территории теперешней Болгарии, хотя у нас специалистов пока еще не очень много.

В качестве материалов для своего доклада я составил маленькую библиографию на русском языке, в которой перечисляются всего 31 работа 17 исследователей. Но к сожалению большинство этих работ написано на японском языке и является недоступным для иностранных коллег-болгаристов, ибо это препятствие — язык, давно мешает иностранцам разобраться в положении вещей в Японии вообще и в ее научной среде. Я был бы счастлив, если бы мой доклад и библиография помогли бы вам получить общее представление о положении староболгаристики в Японии, и если бы оказалось, что она заслуживает вашего внимания.

Скоро пройдет семь лет с тех пор, как я читал свое короткое сообщение на 1-ом Международном коллоквиуме по староболгаристике, проведенном здесь в Софии в августе 1978 г. на тему „Настоящее положение и перспективы староболгаристики в Японии". (См. публикацию под номером 19 в Перечне последних работ.) Тогда я мог перечислить в своей библиографии (хотя к сожалению ее не напечатали в названном журнале) всего 16 работ, принадлежащих японским исследователям. За эти шесть с лишним лет у нас количество работ по староболгаристике стало почти в два раза больше, а к нам недавно присоединились четыре молодых специалиста. Но, с другой стороны, были и потери: из ученых, перечисленных в нашем Перечне, уже скончались двое — проф. С. Мацумура в 1983 г. и проф. С. Хисияма в 1984 г. (18. I. 1986 г. скончался и проф. Сьоити Кимура — бел. ред.) — а проф. Т. Огава уже давно вышел в полную отставку и удалился на покой.

Перечень покрывает работы не только по славянской филологии, но и по истории (работы 1, 22 и 23) и даже по археологии (31). Из филологических работ многие коллеги, наверное, могли познакомиться, благодаря опубликованию ее на страницах журнала „Старобългарска литература", со статьей нашего коллеги доц. Т. Мориясу „Хазарская миссия Константина" (10). Автор статьи на основе текстуального анализа Пространного жития Константина (далее — ЖК) высказал такое смелое предположение, будто при сочинении ЖК просветительскую работу братьев Киррила и Мефодия в Моравии считали не очень важной, не такой значительной, как его миссию к хазарам, потому что больше 40% всего текста ЖК имеет прямое отношение к Хазар-

ской миссии, а доля текста, рассказывающего о их миссии в Моравию, составляет только 9% всего текста, что является даже меньше объема текста, касающегося эпизода о его миссии к арабам или некоторых других эпизодов из его жизни меньшего значения. По мнению доц. Мориясу,такое предположение кажется возможным потому, что главным мотивом составления ЖК являлось бы стремление к такому апологетическому сочинению, которое указало бы на общее превосходство христианства над еврейским вероучением, ссылаясь на деяние Константина у хазаров.

Другая работа, достойная внимания специалистов — это статья молодого исследователя Т. Ямамото „Опыт группировки глаголических букв по Храбру" (28), в которой автор, ссылаясь на результаты своего анализа всех дошедших до нас списков сочинения Храбра „О писменехъ", пришел к выводу о том, что спорная часть текста, упоминающая о буквенном составе славянского алфавита, была составной частью авторского текста сочинения, и высказал мнение о возможном исходном составе 24 глаголических букв, которые Храбр считал бы „подобными" греческим. Еще в 1981 г. на 1-ом Международном съезде болгаристов я дал подробный отчет об этой работе и потом опубликовал свой доклад на тему „По поводу состава алфавита в списках сочинения Храбра „О писменехъ" (20) на страницах журнала „Старобългаристика".

В качестве яркого доказательства о зрелости японской славистики я могу назвать книгу проф. Сьоити Кимура „Введение в старославянский язык", которая вышла в свет в феврале 1985 г. (5). Это лаконичная, но очень содержательная грамматика старославянского языка для японцев. Книга отличается строгой точностью, а вместе с тем ясностью изложения материалов. Студенты в японских вузах впервые снабжены надежным учебником в изучении языка Кирилла и Мефодия, и это обстоятельство непременно будет способствовать углублению и распространению среди японцев знаний об источнике славянского просвещения. До этого, еще в 1971 г. проф. Т. Огава составил довольно большое пособие по старославянской грамматике (16), которое могут считать своего рода достоянием японской славистики, но, к сожалению, оно не могло приобрести популярность среди учащихся. Я уверен в том, что новая книга проф. Кимура разко поднимет уровень изучения старославянского языка в Японии и очень поможет японским славистам в активизации научных исследований.

В области исследования Кирилло-Мефодиевской проблематики довольно много сделал проф. Б. Обунаи, который продолжает знакомить японских ученых с работами болгарских специалистов по изучению Кирилло-Мефодиевского вопроса в своей серии работ „Кирилл и Мефодий" (12, 13, 14 и 15). И как видно из библиографии, у нас уже существуют два основательных, научных перевода Жития Константина, которые отдельно подготвили проф. Кимура со своим учеником Иваи (3 и 4) и покойный проф. С. Хисияма в свое время (24, 25, 26). Я с удовольствием могу добавить, что коллектив славистов под руководством проф. Кимура уже начал готовиться к изданию перевода Жития Мефодия.

На других новых работах, перечисленных в нашем перечне, пока я не намерен останавливаться, а в заключение я хотел бы указать на тот факт, что наши последние работы по староболгаристике все заметнее становятся специализированными научными исследованиями по сравнению с более ранними работами пятидесятых и шестидесятых годов, в которых преобладал общий и справочный характер. И я надеюсь, что я смогу и в будущем еще несколько раз давать свой отчет о положительных результатах японской староболгаристики, которые заслуживали бы вашего внимания.

ПЕРЕЧЕНЬ ПОСЛЕДНИХ РАБОТ ПО СТАРОБОЛГАРИСТИКЕ В ЯПОНИИ
1954—1985

1. Каяма, Йохэи. Путешествие по истории Болгарии. Токио, Издательство Синтё-ся, 1981, 252 с.
2. Кимура, Сёити. О последних работах советских ученых по староболгаристике и по славянской филологии. — Гэнго Кэнкю (Исследования по языкознанию), № 33, Токио, 1957, 51—57. Рецензия.
3. Кимура, Сёити, Нориюки Иваи. Житие Константина. Перевод с комментарием 1 (гл. 1—9) — Сурабу Кэнкю (*Исследования по славистике*), № 31, *Саппоро*, 1984, 1—17.
4. Кимура, Сёити, Нориюки Иваи. Житие Константина. Перевод с комментарием. 2 (гл. 10—18). — Сурабу Кэнкю (Исследования по славистике), № 32, Саппоро, 1985, 191—215.
5. Кимура, Сёити. Введение в старославянский язык. Токио, Издательство Хакусуи-ся, 1985. 211 с.
6. Мацумура, Сиро. Вопросы о происхождении славянской азбуки. — Тэнри Гаку-хо (Бюллетень Университета Тэнри), № 46, Тэнри, 1965, 1—31.
7. Мориясу, Тацуя. Книга Эноха Праведного славянской редакции. Перевод на японский язык со вступительной статьей. — Сэисё Гайтэн Гитэн (*Апокрифы* и псевдографы Библии). Т. 3, Ч. 1. Токио, Издательство Кёбун-кан, 1975, 205—251.
8. Мориясу, Тацуя. Источник иконы „Сошествие Христа во ад". — Кёйо Гакубу Гайкокуго-ка Кийо (Труды отделения иностранных языков Факультета общего образования Токийского университета), Т. 24, вып. 3, Токио, 1976, 1—50.
9.* Мориясу, Тацуя. Хазарская миссия Константина (Ее значение в ЖК). — Кёйо Гакубу Гайкокуго-ка Кийо (Труды отделения иностранных языков Факультета общего образования Токийского университета), том 28, вып. 4, *Токио, 1980, 1—24.*
10*. Мориясу, Тацуя. Хазарская миссия Константина (Ее значение в ЖК). — Старобългарска литература, 10, С., 1981, 38—51.
11. Накамура, Ёсикадзу. По поводу происхождения славяно-русских письмен. — В: Сурабу Бунка Кэнкю (Исследования по славянской культуре), № 1, Токио, 1958, 33—56.
12. Обунаи, Бундзи. Кирилл и Мефодий, 1. — Барукан Сё-Азия Кэнкю (Исследования о Балкане и Малой Азии), № 1, Токио, 1975, 67—85.
13. Обунаи, Бундзи. Кирилл и Мефодий, 2. — Барукан Сё-Азия Кэнкю (Исследования о Балкане и Малой Азии), № 3, Токио, 1977, 87—94.
14. Обунаи, Бундзи. Кирилл и Мефодий, 3. — Барукан Сё-Азия Кэнкю (Исследования о Балкане и Малой Азии), № 4, Токио, 1978, 15—23.
15. Обунаи, Бундзи. Кирилл и Мефодий, 4. — Барукан Сё-Азия Кэнкю (Исследования о Балкане и Малой Азии), № 5, Токио, 1979, 13—23.
16. Огава, Тосихару. Грамматика старославянского языка. Грамматика. 296 с., Тексты, 29 с., Словник, 108 с. Токио, Издательство Кобун-до. 1971.
17. Сато, Акихиро. Развитие страдательной конструкции с глаголом совершенного вида. Опыт диахронного изучения. — Гэнго Кэнкю (Исследования по языкознанию), № 70, Токио, 1976, 39—56.
18. Сато, Дзюн-ити. К вопросу о происхождении славянской азбуки — Сурабу-гаку Ронсю (Труды по славянской филологии), № 1, Токио, 1966, 78—91. (Рец. на кн. В. А. Истрина „1100 лет славянской азбуки."
19*. Сато, Дзюн-ити. Настоящее положение и перспективы староболгаристики в Японии. — Palaeobulgarica, (Старобългаристика), 3, 1979, № 1, 101—102.
20*. Сато, Дзюн-ити. По поводу состава алфавита в списках сочинения Храбра „О писменехъ". — Palaeobulgarica, (Старобългаристика), 5, 1981, № 4, 50—55.
21. Тэрасима, Кэндзи. Еретический дуализм по трактовке Козьмы Пресвитера „Беседа против богомилите". — Йороппа Бунгаку Кэнкю (Исследования по литературе Европы), № 30, Токио, 1982, 93—103.
22. Фудзи, Моримиро. Из истории богомилства. — Барукан Сё-Азия Кэнкю (Исследования о Балканах и Малой Азии), № 1, Токио, 1975, 87—100.
23. Хисияма, Синобу. Обсуждения над вопросом о происхождении письменной системы у славян. — Тэнри Гаку-хо (Бюллетень университета Тэнри), № 12, Тэнри, 1954, 93—95.
24. Хисияма, Синобу. Житие святого Кирилла. Перевод и комментарий, 1 (гл. 1—9)— Киото Сангё Дайгаку Кийо (Труды университета Киото Сангё), № 1, Киото, 1969, 185—212.

* Номера со знаком * означают, что публикация напечатана на русском языке.

25. Хисияма, Синобу. Житие святого Кирилла. Перевод и комментарий, 2 (гл. 10—12). — Киото Сангё, Даигаку Ронсю (Труды университета Киото Сангё), № 3, Които, 1972, 173—197.
26. Хисияма, Синобу. Житие святого Кирилла. Перевод и комментарий, 3 (гл. 13—18). — Киото Сангё Даигаку Ронсю (Труды университета Киото Санге), № 4, Киото, 1973, 171—197.
27. Хаттори, Фумиаки: По поводу фонетического значения глаголических букв „шта" и „дервь". — Русистика (Труды Кафедры русской и славянской филологии Токийского университета), № 2, Токио, 1982, 101—119.
28. Ямамото, Томихиро. Опыт группировки глаголических букв по Храбру. — Росия-го Росия-бунгаку Кэнкю (Исследования по русскому языку и литературе. Бюллетень Японской ассоциации русистов), № 12, Токио, 1980, 1—15.
29. Чино, Эиити. Слуцкая псалтырь. — Сурабу-гаку Ронсю (Труды по славянской филологии), № 2, Токио, 1968, 1—12.
30. Ямагути, Ивао. Рецензия на книгу А. Сьоберга „Synonymous Use of Synthetical and Analytical Rection in Old Church Slavonic Verbs". Uppsala. 1964. — Росия-го Росия-бункагу Кэнкю (Исследования по русскому языку и литературе. Бюллетень Японской ассоциации русистов), № 6, Токио, 1974, 82—86.
31. Эгами, Намио. По поводу темы стенописи главной камеры фракийской гробницы под Казанлыком. — В: Труды по востоковедению, посвященные профессору А. Асикага в честь его 77-летнего юбилея со дня рождения, 57—81.

ПРИЛОЖЕНИЕ
ПРЕДВАРИТЕЛЕН СПИСЪК НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИТЕ ИЗВОРИ

Бойка Мирчева, Славия Бърлиева (България)

Предварителният списък на кирило-методиевските извори е подготвен с цел да се установи съставът на замисляното от Кирило-Методиевския научен център пълно издание на тези извори. Той се публикува, за да могат всички специалисти да се запознаят с него и да изкажат мнението си за състава на изданието, което ще подпомогне окончателното решаване на въпроса и ще даде възможност да се пристъпи към конкретна работа върху подготовката на изданието.

Списъкът е приготвен в съответствие с концепцията за изданието, изработена в Центъра (вж. Св. Н и к о л о в а. Проблемът за пълното издание на кирило-методиевските извори. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986, 9—17), която в процеса на работа претърпя незначителни корекции. Той включва славянските извори (писани на кирилица, глаголица и латиница), латинските извори, гръцките извори и романо-германските извори. Засега са изоставени семитските извори, в които не успяхме да издирим преки сведения за славянските първоучители. Материалът в трите раздела е подреден хронологически, като редът на съчиненията е определен в зависимост от най-широко разпространените мнения за времето на възникването им и нашата представа за хронологическото им съотношение. Тук трябва да отбележим, че Херсонската легенда е поставена след всички най-ранни извори, тъй като текстът ѝ като цяло очевидно не отразява първоначалния вид на оригинала. Трябва да се посочи също, че крайната хронологическа граница за латинските и романо-германските извори е придвижена докъм края на XV в., тъй като в някои извори от това време се съдържат сведения, почерпени от неизвестни по-ранни източници, а освен това в списъка са включени източниците от XVI, XVII и XVIII в., които съдържат данни за местонахождението на мощите на Кирил (до 1772 г., откогато датира последният документ за съхраняването им в „Сан Клементе").

Предварителният списък на кирило-методиевските извори представя във възможно най-лаконична форма няколко типа сведения за всеки извор, установяването на които считаме за необходима основа при започването на конкретната работа върху пълното им издание: *1.* Название на съвременен български език; *2.* Оригинално заглавие; *3.* Време на възникване; *4.* Място на възникване; *5.* Автор; *6.* Най-ранен препис; *7.* Издание. При славянските извори се дават сведения също за характера на оригинала на всеки извор по отношение на периода от езиковата история, който той отразява, а при романо-германските — за езика, на който са написани.

Поради липсата на сигурни документални свидетелства за много от необходимите данни (главно що се отнася до времето, мястото и автора) опирахме се при всички случаи на изказаните в науката мнения, отразявайки преобладаващите днес схващания, както и някои от неналожилите се възгледи, които представят търсенията на изследователите по все още нерешени проблеми и които по наше мнение са най-добре аргументирани. Колебанията при решаването на спорните въпроси са отбелязани в списъка по различен начин — с въпросителен знак, когато определено становище е доста широко разпространено, но все още не може да се счита за общоприето; с отбелязване в кръгли скоби на имената на изследователи, които се придържат към посоченото мнение; с поставяне в квадратни скоби на твърде конкретизираните данни за някои латински извори, които са общоприети, но не почиват на преки документални указания.

Специално трябва да се посочи, че невинаги беше възможно да се издирят в научната литература указания за най-ранния препис на изворите, особено на латинските. Ето защо на места са посочени по няколко преписа, като не е изключено приведените данни, особено за латинските ръкописи, да са неточни.

В последния раздел на сведенията за всеки извор се посочва онова издание на извора, което дава най-богата информация за всички съществуващи до днес пълни публикации на текста му (най-често това е последното издание) и което може да ориентира най-добре изследователите при подготовката на пълното издание на кирило-методиевските извори.

Разбира се, при всички старания предварителният списък да се подготви колкото е възможно по-добре, може да са допуснати отделни неточности, пропуски и дори грешки. Бихме били благодарни на всички колеги, които посочат на Кирило-Методиевския център онези, които забележат. Това ще бъде неоценима помощ при конкретната работа върху пълното издание на кирило-методиевските извори, един изключително сложен за осъществяване труд с фундаментално значение за славистиката.

I. СЛАВЯНСКИ ИЗВОРИ

1. КАНОН НА ДИМИТЪР СОЛУНСКИ

Ѡ К. СТ҃ГО Н ВЕЛНКМ҃ННКА ДНМНТРНА

Време: IX в.

Място: неизвестно.

Автор: Методий (Георгиев, Динеков, Ангелов).
Кирил или Методий (Иванов, Горски—Невоструев).
Ученици на Кирил и Методий (Соболевски, Туницки).

Оригинал: старобългарски.

Най-ранен препис: Служебен миней за октомври, XII в., руски, ГИМ, Син. 160, л. 190, ПС № 114.

Издание: Ангелов, Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. 1. С., 1958, 23—35.

2. ПРОГЛАС КЪМ ЕВАНГЕЛИЕТО

БЛ҃ЖЕНА҃ГО ОУ҃ЧНТЕЛ҃А НАШЕГО КОНСТАНТННА ФНЛОСОФА СЛОВО

Време: IX в.

Място: неизвестно.

Автор: Константин-Кирил Философ (?).
Константин Преславски (?).

Оригинал: старобългарски.

Най-ранен препис: Четвероевангелие на дяк Данило от третата четвърт на XIII в., сръбски, Хилендарски манастир № 23, л. 2—4.

Издание: Лавров, П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 196—198.

3. ПРОСТРАННО ЖИТИЕ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

М҃ЦА ѲЄВРУАРІА ВЪ, ДІ ЖНТІЄ Н ЖНЗНЬ, Н ПОДВНЗН, НЖЕ ВЪ СТ҃ЗІХ О҃ЦА НАШЕГО КОНСТАНТННА ФНЛОСѲ·Ѳ·А. ПРѢВАГО НАСТАВННКА Н ОУ҃ЧНТЕЛА СЛОВѢНЬСКУ ꙖЗЫКУ. БЛ҃СВН О҃ЧЄ.

Време: между 869 и 882 г.
Място: Велика Моравия.
Автор: Кирилов ученик; Климент Охридски (?).
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Ръкопис от първата половина на XV в., руски, ГИМ, Барс. № 619, л. 250б—267а.
2. Сборник на Владислав Граматик, 1469 г., български, Югославска академия на науките — Загреб, № III а. 47, л. 722б—736б.
Издание: 1. Жития Кирилла и Мефодия. М., 1986, 132—180.
2. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, 89—109.

4. ПРОСТРАННО ЖИТИЕ НА МЕТОДИЙ

МЦ҃А МАНА ВЪ .г҃. Г҃. ДН҃Ь ПАМ҃Т Н ЖНТНЄ БЛ҃ЖЕНАГО ОЦ҃А НАШЕ҃ Н ОУЧНТЕЛА МЕѲОДІА, АРХНЕП҃ПА МОРАВЬСКА. ГН҃ БЛВ҃Н О҃ЧЕ.

Време: края на IX в.
Място: България.
Автор: Климент Охридски (?).
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Успенски сборник, XII в., руски, ГИМ, Усп. № 4, л. 102б—109 в, ПС № 141.
Издание: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, 183—192.

5. СЛУЖБА ЗА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

ПАМ҃Т ПРѢВНАГО W҃ЦА Н҃ШЕГО КОСТАНДННА ФНЛОСОФА. ПРѢТВОРЕННАГО НМЕНЄМ КѮРНЛА Н ОУЧНТЕЛѢ СЛОВЕНСКОМОУ ЖЗЫКѮ.

Време: IX в. (Балан — X в.).
Място: България (?), Моравия (?).
Автор: Климент Охридски (?).
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Служебен миней за февруари, XI—XII в., руски, ГИМ, Син. № 164, л. 99а—110а, ПС № 102.
2. Празничен миней, XII в., руски, ЦГАДА, фонд библиотеки Московской синодальной типографии № 131, л. 127б—132б, ПС № 100.
Издание: Лавров, П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 108—111.

6. СЛУЖБА ЗА МЕТОДИЙ

ПРП҃ВНАГО W҃ЦА МЕѲОДІА ОУЧНТЕЛѢ СЛАВѢНЬСКОМѮ ЖЗЫКОУ. БРАТЬ КІ҃РНЛА ФНЛОСОФА.

Време: между 885 и 893 г.
Място: България.
Автор: Константин Преславски.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Драганов миней, XIII в., български, Зографски манастир, 6 листа са пренесени в манастира „Св. Панталеймон“ на Света гора.

2. Григоровичев миней, XIII в., български, БАН СССР 24. 4. 12 (сбирка на И. Срезневски № 59), откъс, ПС № 311.

Издание: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 301—305 (фототипно издание 1970).

7. КАНОН ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

ВЪ ТѢ҃ ДНЬ СТЫМА ОУЧНТЕЛЕМА СЛОВѢНЬСКОУ ꙗ҆ЗЫКОУ. КѸРНЛА ФНЛОСОФА. Н БЛАЖЕНАГѺ МЕѲОДНА.

Време: X в.
Място: България.
Автор: неизвестен.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Служебен миней за април, XII в., руски, ГИМ, Син. 165, л. 57—63, ПС № 104.
Издание: Лавров, П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 111—115.

8. СЛУЖБА ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

ПЕ҆РВАРА 14 СВЄТНХЪ КѸРНЛА Н МЄТѲДНЄ

Време: между 869 и 874 г. (Гривец),
X—XI в. (Лавров, Вечерка),
не по-рано от XI в. (Балан); XIV в. (Ткадлчик).
Място: Чехия (Вечерка, Соболевски, Балан, Ткадлчик).
Автор: неизвестен; монаси от Емауския манастир в Прага (Ткадлчик).
Оригинал: старочешки (Вечерка, Горски, Ткадлчик); старобългарски (Вондрак); староруски (Вайнгарт, Крофта).
Най-ранен препис: 1. Люблянски бревиар, края на XIV в., хърватски, Narodna in Universitetna knjižnica, Us 161.
2. Новлянски бревиар, 1495 г., хърватски, Novi Vindolski Župni arhiv.
Издание: Лавров, П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 128—145.

9. ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

МЦА АПРН҃ .S. ПАМА҃ Н ПОХВА҆ ПРѢБЛЖЕНОЮ ѠЦОУ НАШЕЮ НАСТАВЬННКОУ СЛОВѢНЬСКОУ ꙗ҆ЗЫКОУ КѸРНЛА ФНЛОСОФА Н СТГО МЕѲОДНА ОУЧНТЕЛѢ. БЛГВН ѠЧЄ.

Време: IX в.
Място: България.
Автор: Климент Охридски.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Севастиянов сборник, XIII в., български, ГБЛ, ф. 270 (собр. Севастьянова II), № 41 М. 1467, л. 37а—40б., ПС № 596.
Издание: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, 426—428.

10. ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

МСЦА ТОГОЖ ВЪ .г. СЛОВО ПОХВАЛЬНО НА ПАМА҃Т СТЫІМА Н ПРѢСЛАВЬНЫІМА ОУЧНТЕЛЕМА СЛОВѢНЬСКОУ ꙗ҆ЗЫКОУ. СЪТВОРЬШОМОУ

ПИСМЕНН НЕМОУ. ПРѢЛОЖЫШЕМА НОВѢЙН Н ВЕХТѢЙН ЗАКОНЪ ВЪ ІАЗЫКЪ НХЪ. БЛАЖЕНОМОУ КѸРНЛОУ Н АРХНЕПС̃ПОУ ПАНОНѢСКОУ Н МЕѲОДНІО. ГН̃ БАСѢН ОЧ̃Е ⁘

Време: IX в.
Място: България.
Автор: Климент Охридски (?).
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Успенски сборник, XII в., руски, ГИМ, Усп. № 4, л. 109в — 115 г, ПС № 141.
Издание: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, 443—510.

11. АКРОСТИХОВЕ С ИМЕТО НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

КАНМЕНТА ПІАСНН. ПРНД(Ь)ПРАЗД(Ь)НА ХР(Ь)СТОВОУ РОЖ(Ь)СТВОУ ТРНПІАСН(Ь)НА ОСМОГЛАС

Време: между 886 и 916 г.
Място: България.
Автор: Климент Охридски.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Скопски миней, XIII в., български, НБКМ № 522, в службите от 19 до 24 декември.
Издание: Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. С., 1985, 43—45.

12. АКРОСТИХОВЕ С ИМЕТО НА КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ

1. ХВАЛН(А) ПІАНІА КОНСТАНТННОВА
2. ГРАНЕСА ДОБРА КОНСТАНТННОВА
3. ПІАТН ДОСТОНТ АРХНСТАТНГА КОНСТАНТНН

Време: края на IX — началото на X в.
Място: Плиска.
Автор: Константин Преславски.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Служебен миней от XII—XIII в., руски, ЦГАДА, фонд Московской синодальной типографии № 98, ПС № 156.
2. Битолски триод, втората половина на XII в., български, БАН № 38.
3. Скопски миней, XII в., български, НБКМ № 522 в службите от 19 до 24 декември.
Издание: Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. С., 1985.
Кожухаров, Ст. Пѣтн достонть архистатнга (Новооткрито произведение на Константин Преславски). — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 59—62.

13. АКРОСТИХОВЕ С ИМЕТО НА НАУМ ОХРИДСКИ

ПРВОАГО ХРСТОВА СЛА ХВАЛН НННЧНН НАОУМ

Време: 868 г. (Ст. Кожухаров).
Място: Рим (Ст. Кожухаров).
Автор: Наум Охридски.

Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Служебен миней за септември, октомври и ноември, XIII в., сръбски, Зографски манастир № 88, л. 207б—209б.
Издание: Кожухаров, Ст. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски — Литературна история, кн. 12, 1984, 3—19.

14. ПРОЛОГ НА ЙОАН ЕКЗАРХ КЪМ „НЕБЕСА"

ПРОЛОГЪ СОТВОРЕНЪ ѠѠАѺОМЪ ПРОЗВУТЕРЪМЪ ЕКСАРХОМЪ БЪЛГАРЬСКОМЪ ЌЖЕ ЌСТЬ Ѯ ПРѢЛОЖНЛЪ КЌНГЪІ СѮА

Време: IX в.
Място: Преслав.
Автор: Йоан Екзарх Български.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Ръкопис от XIII в., руски, ГИМ, Син. № 108, л. 1а—14а, ПС № 136.
Издание: Sadnik, L. Des Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1967, 2—28 (Monumenta Linguae Slavicae. Dialecti Veteris. T. V).

15. ЧЕРНОРИЗЕЦ ХРАБЪР. ЗА БУКВИТЕ

О ПЊСМЕНЕХЪ ЧРЬНОРЂЦА ХРАБРА

Време: между 886 и 893 г.
Място: Преслав.
Автор: Черноризец Храбър.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Лаврентиев сборник, 1348 г., български, ГПБ, F. I. 367, л. 101б—105а, ПС № 505.
2. Сборник, XV в., български с руски елементи, ГБЛ, ф. 173 № 145, л. 380а—383б.
Издание: 1. Куев, К. Черноризец Храбър. С., 1967, 191—194.
2. Куев, К. Иван-Александровият сборник от 1348 г. С., 1981, 205—210, фотокопие с. 196—203.

16. ПРИПИСКА НА ТОДОР ДОКСОВ КЪМ ПРЕВОДА НА „ЧЕТИРИ СЛОВА ПРОТИВ АРИАНИТЕ" ОТ АТАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИ

СІА КЌНГЪІ БЂГОЧЕСТЌЗІА ЌАРЌЧЕМЪІА А҃ѲАЌАСІЌН ПОВЕЛѢЌННЕМ КЌАЂА ЌАШЕГО БОЛГАРСКА ЌМЕНЕМ СЌМЕОЌА ПРѢЛОЖЌ Ќ҃ ЕПЌСКОП КОЌСТАЌТЌН ВЪ СЛОВЕЌСКЪ ЌЂЗЫК Ѡ҃ ГРЕЧЬСКА В ЛѢТО Ѡ҃ ЌАЧАЛА МЌРА С҃Ѵ҃ І҃Д Ќ҃Ѝ Т҃ ѮЧЌК СЪІ МЕѲОДОВ АРХІЕПЇСКОПА МОРАВЪІ...

Време: 907 г.
Място: Преслав.
Автор: Черноризец Тодор Доксов.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Ръкопис от 1489 г., руски, ГПБ, фонд М. Погодин № 968, л. 202б.
2. Ръкопис от XV в., руски, ГИМ, Син. 20, л. 212 б.
Издание: Vaillant, A. Discours contre les ariens de Saint Athanase. S., 1954, 6—7.

17. ПРОЛОЖНО ЖИТИЕ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

вь тѫ дѫе. памѧ вь сты по нс'тнѣ пр҃ѣ бною ѡц҃оу ншею
н архіепоу моравьскою' констан'дина нарицаемааго кирила
фнлософа н бра его оучителѣ сѫща словѣньскомоу ѫзыкоу
н творѧть же сѧ памѧ нею .s. апрнлѣ мц҃а н вел'мн цр҃квн
празноуѥть. вь дн҃ь памѧ нею ⁘

Време: X в. (Бодянски, Билбасов, Лавров).
Място: България; Моравия (Лавров).
Автор: неизвестен.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Станиславов пролог от 1330 г., български, писан от дяк Станислав в Лесновския манастир. Белград, Библиотека на Сръбската академия на науките № 83 (стар 53), л. 316б—321б.
2. Пролог от Хилендарския манастир от края на XIII или началото на XIV в., сръбски, ГБЛ, собр. Румянцева № 319, ПС № 593.
Издание: Magnae Moraviae Fontes historici. T. II. Textus biographici, hagiographici, liturgici. Brno, 1967, 164—166.

18. КАЛЕНДАРНИ БЕЛЕЖКИ ЗА КИРИЛ

1. мц҃а то г҃. т҃. ст҃аго ѡца на кирнла фнлософа
2. дн҃ мц҃а то пр҃пдбнаго ауѳ҃нта чоудотворьца н пр҃пдбнаго ѡц҃а нашего костадина фнлософа, нареченаго вь чрьнн҃чьство нменемь кирнла.
3. дн҃ оуспенне ст҃го ѡц҃а н҃шего кирнла фнл҃офа оучителѣ словѣньскоу ѫзыкоу створшомо пнсмена н прѣложьша ѡ грьчка вехтаго н новаго завѣта вь лѣтѣ сьзд҃ннїа всего мнра .ѕ҃. тысѧщное .ѳ҃. .з҃. вь ѥндікто .в҃.

Време: неизвестно.
Място: неизвестно.
Автор: неизвестен.
Най-ранни преписи: 1. Асеманиево евангелие, глаголически паметник от X—XI в., български, Ватиканска апостолическа библиотека, Codex Vaticanus 3, Slavicus glagoliticus, л. 142 б, р. 12.
2. Остромирово евангелие, 1056—1057 г., руски, ГПБ, F. п. I. 5, л. 256б, ПС № 3.
3. Банишко евангелие от края на XIII в., български, НБКМ № 847, л. 193а, р. 16—20.
Издания: 1. Асеманиево евангелие. Факсимилно издание. С., 1981, л. 142б. Vajs, J., J. Kurz. Evangeliář Assemanův. (Vatikanský codex 3 slovanský). Praha, 1929, f. 142b.
Kurz, J. Evangeliarum Assemani. T. II. Praha, 1955, p. 286.
2. Востоков, А. Остромирово евангелие 1056—1057 г. СПб., 1848, (фототипно издание в Monumenta Linguae Slavicae Dialecti veteris. T. I. Wiesbaden, 1964, p. 265a).

3. Банишко евангелие. Подготвили за печат с увод и коментар Ек. Дограмаджиева и Б. Райков. С., 1981, с. 437.

19. КАЛЕНДАРНИ БЕЛЕЖКИ ЗА МЕТОДИЙ

1. МЦА АПРН Є СТЫЇ МКЪ Р. Н. ІЄ ВЪ ПЄРСИ: Н ПА СТА ОЦА НА ЄВТИХА АРХПА ЦРНГРА: Н ПА ОУСЬПЄНЇЄ ПРНАА ОЦА НАГО МЄѲОДІА. АРХПА ВЪШНАІА МОРАВЪН. БРА ПРГО КУРНЛА ФНЛОСОФА.
2. МЦА АПРНАІА ВЪ .г. ДНЬ СТГО ЄУТУХНА ПАТРНАРХА. ОЦА НАШЄГО МЄѲОДНА АРХПА МОРАВЬСКА
3. МЇЄ АПРНАЄ .S. АВЬТѲХА Н МЄТОД(НІА)...

Време: неизвестно.
Място: Източна България.
Автор: неизвестен.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранни преписи: 1. Асеманиево евангелие, глаголически паметник от X—XI в., български, Ватиканска апостолическа библиотека, Codex Vaticanus 3, Slavicus glagoliticus, л. 145б, р. 19—22.
2. Архангелско евангелие, 1093 г., руски, ГБЛ, Муз. № 1666, л. 161а, ПС № 6.
3. Савина книга, XI в., български, ЦГАДА, фонд библиотеки Московской синодальной типографии, № 148, л. 151а, р. 10, ПС № 2.
Издания: 1. Асеманиево евангелие. Факсимилно издание. С., 1981, л. 145b. Vajs, J, J. Kurz, J. Evangeliář Assemanův. (Vaticanský codex 3 slovanský). Praha, 1929, f. 145b.
Kurz, J. Evangeliarum Assemani. T. II. Praha, 1955, p. 292.
2. Георгиевский, Г. Архангельское евангелие 1092 года. Издание Румянцевского музея. М., 1912, с. 161 а (фототипно издание).
3. Щепкин, В. Саввина книга. СПб., 1903, с. 149.

20. КАЛЕНДАРНИ БЕЛЕЖКИ ЗА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

МЦА НЮ. НЖ. СТАГО ПАНТЕЛЄНМОНА МКА Н СТАГО СТА ОЦА НАГ КЛНМЄНТА ЄПСПА ВЄЛНЧСКАГО.

Време: неизвестно.
Място: Западна България.
Автор: неизвестен.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Асеманиево евангелие, глаголически паметник от X—XI в., български, Ватиканска апостолическа библиотека, Codex Vaticanus 3, Slavicus glagoliticus, л. 151а.
Издание: Асеманиево евангелие. Фототипно издание. С., 1981, с. 151а. Vajs, J., J. Kurz. Evangeliář Assemanův. (Vatikanský codex 3 slovanský). Praha, 1929, f. 151a.
Kurz, J. Evangeliarum Assemani. T. II. Praha, 1955, p. 286.

21. ПЪРВО ЖИТИЕ НА НАУМ

МЦ҃А ДЕКЕВРІА . КГ. ПА҃МЄТ ПРП҃БНАГО W҃Ц҃А НА҃ШЕГО НАӠМА.

Време: X в.
Място: България.
Автор: неизвестен.
Език: старобългарски.
Най-ранен препис: Пролог от XV в., български, преписван от поп Иван Милошев и брат му Никола в с. Пископие, Дебърско. Зографски манастир № 47, л. 308.
Издание: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 306—307 (фототипно издание. С., 1970).

22. СЛУЖБА ЗА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

МЦ҃А ТО҃ .К҃З. СТ҃ГО ВЕЛИКОМ҃Н҃ИКА ПАН҃ОСЛЕНМОНА, ВЬ ТЬЖ̂Е ДН҃Ь. СВ҃ЩЕННОМ҃Н҃ИКА КЛИ҃МЄНТА W҃ХРИДЬСКАГО.

Време: около 916 г.
Място: Охрид.
Автор: Климентов ученик (Иванов).
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: Препис от 1435 г., сръбски, НБКМ № 122, л. 270а.
Издание: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1930, 324—327 (фототипно издание. С., 1970).

23. ХЕРСОНСКА ЛЕГЕНДА

МЄСЦА ГЄНВАРА ВЪ .Л҃. ДЄНЬ. СЛОВО НА ПРЄНЄСЄНІЄ МОЩЕМЪ ПРЄСЛАВНАГО КЛИМЄНТА

Време: IX в. (Балан).
Място: неизвестно.
Автор: неизвестен(?).
Константин-Кирил(?).
Оригинал: старобългарски, превод от изгубен гръцки оригинал (Балан).
Най-ранен препис: Чети-миней за януари, XV—XVI в., руски, ГИМ Синод. 178.
Издание: Vašica, J. Die Korsuner Legende von der Überfürung der Reliquen des heiligen Clemens. München, 1965 (Slavische Propyläen. Texte in Neu- und Nach-drucken, Bd. 8).

24. ТРОПАР ЗА КИРИЛ, МЕТОДИЙ И КЛИМЕНТ В КАНОНА ЗА СЪБОТА СИРОПУСТНА

1. Н҃АНОВА ОУ҆СТА ЗЛА҃ ПЛЬНА. С КНРНЛОМЬ МЄ҃ОДНЄ҃ РАВНО ПРОСЛАВНМЪ.
2. НWАНОУ. ОУСТА ЗЛАТОГЛАГОЛНВА. СЪ КУРНЛЪМЬ. Н МЄ҃ОДНІА КЛНМНСЪ. ПРОСЛАВНМЪ
3. ПОХВАЛАМН ДА ВЪНЧЪЖ̂ТЬСА КУРННЛЪ ФНЛОСОФЪ НОВОНЗБРАННОЄ МНОЖЪСТВО ПРНВЄДЪ Г(ОСПОДЄ)ВН СЛОВЄНЗСКААГО ЖЗЬІКА СЪ БРАТОМЪ МЄ҃ОДНЄМЪ СЪ НІМА ЖЄ ПЄВТЪ БЖ̂ДН W҃Ц҃Ь І҃W ПОУСТЬІНА РЗІЬСКЖ̂А.

Време: IX—X в.
След 916 г.
X в.
Място: България.
Автор: Кирило-Методиеви ученици.
Неизвестен.
Неизвестен.
Оригинал: старобългарски.
Най-ранен препис: 1. Загребски триод от първата четвърт на XIII в. български, JAZU IV d 107.
2. Постен триод от XII в., руски, ГИМ Синод. 319, ПС № 133.
3. Григоровичев триод от XII—XIII в., български, с неизвестно местонахождение.
4. Орбелски триод, XIII в., български, ГПБ, F. п. I. 102 ПС № 168.
Издание: Попов, Г. Прославата на Кирил и Методий в Канона за Събота сиропустна. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986.

25. ПОВЕСТ ЗА ИЗМИНАЛИТЕ ГОДИНИ

СЄ ПОВѢСТН ВРЕМѧНЬНЗІХ ЛѢТ ОТКУДУ ЄСТЬ ПОШЛА РУСКАѧ ЗЄМЛѧ КТО ВЪ КНЄВѢ НАЧА ПЄРВѢЄ КНѧЖНТН Н ОТКУДУ РУСКАѧ ЗЄМЛѧ СТАЛА ЄСТЬ. ВЪ ЛѢТО 6406 (898 г.)

Време: второ десетилетие на XII в.
Място: Нижни Новгород.
Автор: Нестор (?).
Оригинал: староруски.
Най-ранен препис: Лаврентиев летопис от 1377 г., руски, ГПБ F. п. IV. 2, л. 21—23, ПС № 534.
Издание: Повесть временных лет. Под ред. Д. С. Лихачева, Ч. I, 1950, 21—23.

26. ХРОНОЛОГИЧЕСКА СТАТИЯ НА КИРИК

ДО ПРЇЛОЖЄНІА СЦІѢІ КННГЪ НА СЛОВЄНСКЪІ ГЛѢ СТѢІМЪ КНРНЛОМЪ ФНЛОСОФОМЪ ЄСТЬ ЛѢТЪ ѲЗ.

Време: XII в.
Място: Новгород.
Оригинал: староруски.
Автор: Кирик (роден 1110 г.), дякон и доместик в Новгородския Антониевски манастир.
Най-ранен препис: Ръкопис от XVI в., руски, ГПБ ф. М. Погодин, № 76, л. 341 б.
Издание: Magnae Moraviae Fontes historici. I. Annales et chronicae. Brno, 1966, с. 199.

27. СОЛУНСКА ЛЕГЕНДА

СЛОВО КѢРНЛА ФНЛОСОФА КАКО ОУВѢРН БОУ ГАРЄ. ѠЧЄ БЛ ВН.

Време: XII в. (Георнев, Гечев, Динеков, Дуйчев)
XIV в. (Дринов, Балан, Ангелов).
Място: България.
Оригинал: среднобългарски.

Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: Тиквешки сборник от XV в., български, НБКМ № 677, л. 55—56.
Издание: Ангелов, Б. За два преписа на Солунската легенда. — Кирило-Методиевски студии. Кн. 1, С., 1984, 9—20.

28. ПРОЛОЖНО ЖИТИЕ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

ВЪ ТѢЖЬ ДЬНЬ ПАМѦТ ПРѢПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО КЮРЛА ФИЛОСОФА Н ОУЧНТЕЛА СЛОВѢНЬСКА

Време: XII—XIII в.
Място: България.
Автор: неизвестен.
Оригинал: среднобългарски.
Най-ранен препис: 1. Пролог от XIII—XIV в., руски, ЦГАДА, фонд библиотеки Московской синодальной типографии № 161, ПС № 1155.
2. Пролог от XIII—XIV в., руски, ЦГАДА, фонд библиотеки Московской синодальной типографии № 153, руски, л. 274а—274б, ПС № 450.
Издание: 1. Куев, К. Проложните жития на Кирил и Методий в Ленинградските хранилища. — Palaeobulgarica, 9, 1985, № 1, 32—33.
2. Лавров, П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 101—102.

29. ПРОЛОЖНО ЖИТИЕ НА МЕТОДИЙ

МАІА АІ. ВЪ ТѢЖЬ ДЬНЬ ПАМѦТЬ ПРѢПОДОБНАГО ОТЦА МЕФЕДНА ЄПНСКОПА МОРАВЬСКАГО

Време: XII—XIII в.
Място: България.
Автор: неизвестен.
Оригинал: среднобългарски.
Най-ранен препис: 1. Прилуцки пролог от XIV—XV в., руски, ГПБ, СПб. Дух. акад., № А. I/264, т. 2, л. 104а, ПС № 1459.
2. Пролог от 1406 г., руски, ГИМ, Усп. 3.
Издание: Куев, К. Проложните жития на Кирил и Методий в Ленинградските хранилища. — Palaeobulgarica, 9, 1985, № 1, 32—33.

30. СЛАВОСЛОВИЕ ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ В БОРИЛОВИЯ СИНОДИК

КЮРЛѦ ФИЛОСОФУ НЖЕ БЖ҃ТВНОЄ ПНСАНІЄ Ѡ ГРЬЧЬСКАГО ЄЗЫКА НА БЛЪГАРСКЪІН ПРѢЛОЖНВШОМѪ Н ПРОСВѢЩ'ШОМѪ БЛЬГАРСКЪІН РѠ^ . . .

Време: 1211 г. (Попруженко).
Място: Велико Търново.
Автор: неизвестен.
Оригинал: среднобългарски.
Най-ранен препис: Дриновски препис от XVI в., български, НБКМ № 432, л. 202а.
Издание: Попруженко, М. Г. Синодик царя Борила. С., 1928, с. 77.

31. БЪЛГАРСКИ ПРЕВОД НА КРАТКОТО ЖИТИЕ НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

МѢСЕЦЬ ЮЛІЄ .КЗ. ДЄНЬ. ПАМЄТЬ ПРЕПОДОБНАГО ОТЦА НАШЕГО АРХІЄРЕА ХРИСТОВА И ЧЮДОТВОРЦА КАНМЄНТА ЄПИСКОПА БАЗГАРСКА НЖЄ ВЪ ОХРИДѢ.

Време: след 1234 г.
Място: България (Охрид?).
Оригинал: гръцки, среднобългарски превод.
Автор: Димитър Хоматиан — автор на гръцкия оригинал.
Най-ранен препис: Пролог от XV в., български, преписван от поп Иван Милошев и брат му Никола в с. Пископие, Дебърско; Зографски манастир № 47.
Издание: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 316—321 (фототипно издание. С., 1970).

32. КРАТКО ЖИТИЕ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ — УСПЕНИЕ КИРИЛОВО

МЦА ферваРА .ДІ. ДНЬ вспєніє стго кѵрилла філѡсѡфа

Време: XIII в. (Балан).
Място: България.
Автор: неизвестен; българин (Балан).
Оригинал: среднобългарски.
Най-ранен препис: 1. Ръкопис от началото на XV в., сръбски, Белград, Народна библиотека на СР Сърбия. № Рс11, л. 36б—38а.
2. Сборник от 1437 г., писан от монах Гавриил, български, Букурещ, Библиотека на Румънската академия на науките, Ms. sl. № 164, л. 221б—224б.
Издание: Ангелов, Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 3. С., 1978, 3—16.

33. ХРОНИКА НА ДАЛИМИЛ

NEJSTARŠÍ CESKÁ RÝMOVANÁ KRONIKA TAK ŘEČNEHO DALIMILA.
KAPITOLA 23.
OT BOŘIVOJE TUTO PRAVI

Време: началото на XIV в.
Място: неизвестно.
Автор: неизвестен.
Оригинал: старочешки.
Най-ранен препис: (с 23 глава): 1. Виенски препис от края на XIV в., Виена, Национална библиотека (series nova 44), л. 6 в[в].
2. Лобковски препис, пергаментен ръкопис от първата половина на XV в., Прага, Народна и Университетска библиотека № XXIII 8_7, л. 19б—20а.
Издание: Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečneho Dalimila. Ed. Bohuslav Havránek a Jiří Daneiika. Praha, 1957, 49—50.

34. ЧЕШКА ПРЕРАБОТКА НА LEGENDA DIFFUNDENTE SOLE. DE SANCTO CIRILLO ET METHUDIO

KDYŽ CHTĚL VŠEMOHÚCI HOSPODIN, ABY SKRZE JEHO STKVÚCIE . . .

Време: втората половина на XIV в.
Място: Чехия.
Автор: неизвестен.
Оригинал: старочешки.
Най-ранен препис: Крижовницки пасионал, от 1453 г., Бърно, Държавен архив, № C 10, с. 505 (стара сигнатура M VIII 8), fo. 78в —81в.
Издание: Magnae Moraviae Fontes historici. II. Textus biographici, hagiographici, liturgici. Brno, 1967, 284 –288.

35. ЖИТИЕ НА СВ. ЦЪРХО И СТРАХОТА

ŽIVOT SVATÝCH CRHA A STRAHOTY

Време: втората половина на XIV в.
Място: Чехия.
Автор: неизвестен.
Оригинал: старочешки.
Най-ранен препис: Старочешки пасионал от 1495 г., Оломуцка библиотека, сигн. M386.
Издание: Magnae Moraviae Fontes historici. II. Textus biographici, hagiographici, liturgici. Brno, 1967, 314—316.

36. КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ. СКАЗАНИЕ ЗА БУКВИТЕ

1. ОБШИРНА РЕДАКЦИЯ

СКАЗАНІЄ ꙗ҃ЗЫАВЛІЄННО Ѡ ПНСМЕНЕХ

2. КРАТКА РЕДАКЦИЯ

СЇА СЛОВЕСА ВѢ КРАТ'ЦѢ Н҃З'БРАН'НА Ѡ҆ КНИГѢ КОНСТАН'ТННА ФНЛОСОФА КОСТѢНЧСКАГО, БѢІВ'ШАГО 'ѲЧНТЕЛІА СРЬБ'СКАГО ВѢ ДН҃Н БЛГОЧЬСТНВАГО СТЄФАНА ДЕСПОТА. ГОСПОДННА СРЬБЛІЄМ. НМАТЬ СНЦЕВО КЬ ПНСАТЕЛІЄМ: . . .

Време: 1. Около 1410 г.
2. XV в.
Място: Сърбия.
Автор: 1. Константин Костенечки (ок. 1380 — след 1431 г.)
2. неизвестен последовател на Константин Костенечки в Сърбия.
Оригинал: български, ресавска редакция.
Най-ранен препис: 1. Карловацки препис, XVII в., сръбски, Патриаршеска библиотека в Белград № 129, л. 1а—72а.
2. Хилендарски препис, XV—XVI в., български, ресавска редакция, Хилендарски манастир № 463, л. 87—90.
Издание: Куев. К., Г. Петков. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. С., 1986, 82—224, 290—309.

37. ВТОРО СЛАВЯНСКО ЖИТИЕ НА НАУМ

МЕСЕЦА ДЕКЕМВРІА .КГ. ПАМЄТ ПРѢПОДОБ'НАГО И БОГОНОС'НАГО ОТ'ЦА НАШЕГО НАѲМА, ВЕЛИКАГО ЧЮДОТВОР'ЦА НЖЕ ВЪ АНВАНІЄ ДѢВОЛ'СКО БЛИЗЬ ГРАДА ОХРИДА

Време: неизвестно.
Място: Западна България.
Автор: неизвестен.
Оригинал: среднобългарски.
Най-ранен препис: Сборник от XVI в., български, Белградска народна библиотека. Изгорял през Втората световна война.
Издание: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1930, 311—313 (фототипно издание. С., 1970).

38. СРЕДНОБЪЛГАРСКИ ПРЕВОД НА ГРЪЦКАТА СЛУЖБА НА НАУМ

М'ЦА ДЕКЕВРІА ВЪ КГ ДЄНЬ. ПАМАТЪ ПРЄПОДОБНАГѠ ѺЦА НАШЕГО НАѲМА, ЧѲДОТВОРЦА ѺХРНТСКАГО

Време: неизвестно.
Място: неизвестно.
Автор: неизвестен.
Оригинал: гръцки, среднобългарски превод.
Най-ранен препис: неизвестен.
Издание: Лавров, П. А. Жития св. Наума Охридскаго и служба ему. — Изв. ОРЯС, XII, 1908, № 4, 7—27, 26—37.

39. ЛЕТОПИСНА БЕЛЕЖКА ЗА КИРИЛО-МЕТОДИЕВИТЕ БИБЛЕЙСКИ ПРЕВОДИ

СКАЗАНІЄ ѺКЖДУ И ВЪ КОЄ ВРѢМА ПРѢВЕДЕ СА БѺЖЬТВНОЄ ПНСАНІЄ ѺТ ГРЬ̑СКАГО ѦЗЫКА ВЪ БЛЪГАРЬСК҃...

Време: неизвестно.
Място: неизвестно.
Автор: неизвестен.
Оригинал: среднобългарски.
Най-ранен препис: ръкопис от XVI в., Хилендарски манастир, № 482.
Издание: Лавров, П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 171—172.

II. ЛАТИНСКИ ИЗВОРИ

1. ПОМЕНИК ОТ РАЙХЕНАУ (LIBER MEMORIALIS)

Време: попълван от първата четвърт на IX до средата на XV в.
Място: манастирът Райхенау в Бавария.
Автор: попълван от монасите в Райхенау, в някои случаи и от видните посетители на манастира.
Най-ранен препис: оригиналът се пази в Цюрих, Централна библиотека, Ms. Rh. hist. 27, л. 14—80.

Издание: Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau. Hrg. von Johanne Autenrieth, Dieter Geuenich und Karl Schmidt (MGH, Libri memoriales et Necrologia. Nova Series I). Hannover, 1979.

2. ПРЕДГОВОР КЪМ ЛАТИНСКИЯ ПРЕВОД НА АНАСТАСИЙ БИБЛИОТЕКАР НА ПОСТАНОВЛЕНИЯТА НА ЧЕТВЪРТИЯ КОНСТАНТИНОПОЛСКИ СЪБОР ОТ 869—870 Г.
PRAEFATIO ANASTASII BIBLIOTHECARII ROMANI IN CONSILIUM CONSTANTINOPOLITANUM

Време: 871 г.
Място: [Рим].
Автор: Анастасий Библиотекар.
Най-ранен препис: ръкопис от IX—началото на X в., Ватиканска апостолическа библиотека, Cod. Vat. lat. 4965.
Издание: Anastasii bibliothecarii epistoles sive praefationes, ed. E. P e r e l s-G. L a e h r, MGH, Ep. VII, Berlin, 1928, 403—415.
MMFH, IV, 108—110.

3. ПОКРЪСТВАНЕТО НА БАВАРЦИ И КАРИНТИЙЦИ (ЗАЛЦБУРГСКИ МЕМОРАНДУМ)
CONVERSIO BOGOARIORUM ET CARANTANORUM

Време: 871 г.
Място: Залцбург.
Автор: неизвестен залцбургски духовник, вероятно от приближените на архиепископ Адалвин.
Най-ранен препис: ръкопис от Националната библиотека във Виена № 596, първата част от XI в., втората — от XII в.
Издание: W o l f r a m, H. Conversio Bogoariorum et Carantanorum. Das Weisbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien. Wien-Köln-Graz, 1979, 167 s.

4. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО КРАЛ ЛУДВИГ НЕМСКИ
JOHANNES EPISCOPUS DILECTO FILIO HLUDOICO GLORIOSO REGI

Време: [преди 14 май] 873 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от? в., Ватиканска апостолическа библиотека, Cod. Vat. lat. 3831, f. 39.
Ръкопис от XII в., Британски музей Add. MSS, N 8873, f. 123', Ep. 15.
Ръкопис от XII в. Оломуц, митрополитска библиотека, N 205, f. 67.
Ръкопис от ? в. Collectio trium partium f. 89, lib. 1, 63, N 1.
Издание: MMFH, III, 159—160.

5. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО КАРЛОМАН, СИН НА КРАЛ ЛУДВИГ НЕМСКИ
JOHANNES EPISCOPUS GLORIOSO VIRO KAROLOMANO DILECTI FILII NOSTRI HLUDOICI REGIS FILIO

Време: [преди 14 май] 873 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от ? в., Ватиканска апостолическа библиотека, Cod. Vat. Lat. 3833, л. 39'.
Издание: MMFH, III, 161.

6. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО АРХИЕПИСКОП АДАЛВИН
ALVINO ARCHIEPISCOPO

Време: [преди 14 май] 873 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: Ръкопис от XII в., Британски музей, Add. MSS 8873, f. 124.
Издание: MMFH, III, 161—162.

7. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО ЕПИСКОП ПАВЕЛ АНКОНСКИ
PAOLO EPISCOPO ANCONITANO

Време: [преди 14 май] 873 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Британски музей, Add. MSS 8873, f. 124.
Ръкопис от XII в., Виенска национална библиотека, Cod. Vindobon. 2186, f, 27 (2, 3).
Ръкопис от ? в., Ватиканска апостолическа библиотека, Cod. Vat. lat. 3833, f. 39.
Ръкопис от ? в. Anselmi Lucensis ep. Coll. can. II, 73.
Ръкопис от ? в., Gratiani Decretum N 14, C. XVII qu3. (?)
Ръкопис от ? в., Coll. minor centum can. cod. Tauriensis 909, f, 77', N 62.
Ръкопис от ? в., Ivonis Carnutensis ep. Decretum VIII, N 223, 2.
Издание: MMFH, III, 162—167.

8. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО ЕПИСКОП ХЕРМАНРИХ
IOHANNES VIII HERMERICO EPISCOPO

Време: [преди 14 май] 873 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Британски музей, Add. MSS 8873, f. 125.
Издание: MMFH, III, 167—168.

9. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО ЕПИСКОП АНОН
IOHANNES VIII ANNONI EPISCOPO

Време: [преди май] 873 г.
Място: Рим.
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Британски музей, Add. MSS 8873, f. 125.
Издание: MMFH, III, 169—170.

10. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО КНЯЗ МУТИМИР
IOHANNES VIII MONTEMERO DUCI

Време: [преди 14 май] 873 г.
Място: Рим.
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Британски музей, Add. MSS 8873, f. 124.
Издание: MMFH, III, 173—174.

11. ПИСМО НА АНАСТАСИЙ БИБЛИОТЕКАР ДО КАРЛ II ПЛЕШИВИ
DOMINO PIISIMO ET SERENISSIMO CAROLO IMPERATORI

Време: 23 март 875 г.
Място: Рим.
Автор: Анастасий Библиотекар.
Най-ранен препис: ръкопис от X в., Берлинска библиотека. Berlin. Phillip. lat. 1668, f. 1′.
Ръкопис от X—XI в., Библиотека в Берн, Cod. Bern. 19, f. 1.
Ръкопис от X—XI в., Флоренция, Florentianus Laurentianus Plut. LXXXIX sup. 10, f. 1.
Издание: MMFH, III, 175—176.

12. ПИСМО НА АНАСТАСИЙ БИБЛИОТЕКАР ДО ЕПИСКОП ГАУДЕРИК
SANCTO MERETISQUE BEATO GAUDERICO EGREGIO EPISCOPO
ANASTASIUS PECCATOR

Време: след март 875 г.
Място: Рим.
Автор: Анастасий Библиотекар.
Най-ранен препис: ръкопис от XII—XIII в., Национална библиотека в Лисабон, Cod. Lisboa № 342, f. 1—2′.
Издание: MMFH, III, 176—181.

13. ПИСМО НА ЙОАН VIII ДО КНЯЗ СВЕТОПОЛК
ZVENTAPU. . . DE MARAVANA

Време: 1 юни 879 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от края на XI в., Секретен архив на Ватикана, Registrum Johannis VIII PP, Reg. Vat. 1, f. 77′.
Издание: MMFH, III, 189—191.

14. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО АРХИЕПИСКОП МЕТОДИЙ
REVERENTSSIMO ARCHIEPISCOPO PANNONIENSIS ECCLESIAE

Време: 14 юни 879 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от края на XI в. Секретен архив на Ватикана, Registrum Johannis VIII PP, Reg. Vat. 1, f. 77′.
Издание: MMFH, III, 192—193.

15. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО КНЯЗ СВЕТОПОЛК
DILECTO FILIO SVENTOPULCHO (INDUSTRIAE TUAE)

Време: юни 880 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от края на XI в., Секретен архив на Ватикана, Registrum Johannis VIII PP, Reg. Vat. 1, f. 99′—100′.
Издание: MMFH, III, 197—208.

16. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН VIII ДО АРХИЕПИСКОП МЕТОДИЙ
METHODIO ARCHIEPISCOPO PRO FIDE

Време: 23 март 881 г.
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан VIII.
Най-ранен препис: ръкопис от края на XI в., Секретен архив на Ватикана, Registrum Johannis VIII PP. Reg. Vat. 1, f. 110 r.
Издание: MMFH, III, 210—212.

17. ПИСМО НА ПАПА СТЕФАН V ДО КНЯЗ СВЕТОПОЛК
STEFANUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI ZVENTOPOLCO

Време: [август 885 г.].
Място: [Рим].
Автор: папа Стефан V.
Най-ранен препис: написан с почерк от XI в. върху ръкопис от X в., Библиотека на цистерцианския манастир Хайлигенкройц в Долна Австрия (Santa Crux in Valle nemorosa), Cod. 217 (c), f. 5′—6′., 78—81.
Издание: MMFH, III, 215—225.

18. ИНСТРУКЦИИ НА ПАПА СТЕФАН V КЪМ ПАПСКИТЕ ЛЕГАТИ ЕПИСКОП ДОМИНИК, ЙОАН И СТЕФАН
COMMONITORIUM DOMINICO EPISCOPO, JOHANNI ET STEFANO PRESBYTERIS EUNTIBUS AD SCLAVOS

Време: [есента на 885—пролетта на 886 г.].
Място: Рим.
Автор: папа Стефан V.
Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Британски музей, Add. MSS 8873, f. 158′.
Издание: MMFH, III, 226—229.

19. ИТАЛИАНСКА ЛЕГЕНДА
VITA (CONSTANTINI CYRILLI) CUM TRANSLATIONE S. CLEMENTIS

Време: след 876, преди 880 г. (II редакция — началото на XII в.).
Място: манастирът Монте Касино (II редакция — манастирът Каза Ауреа).
Автор: Гаудерик Велетрийски по дякон Йоан Химонид.
II редакция: Лъв Остийски по Гаудерик и Йоан Химонид.
Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Ватиканска апостолическа библиотека, Cod. Vat. lat. 9668, fo. 10—11.
II редакция: ръкопис от XIV в., Прага, Епископска библиотека, Cod. Pragensis lat. N XXIII, f. 147b—150a.
Издание: M e y v a e r t, P. et P. D e v o s. Trois énigmes Cyrillo-Méthodiennes de la „Légende Italique" résolues grâce a un document inédit.— Analecta Bollandiana, 73, 1955, 374—461.
MMFH, II, 120—132.

20. ПИСМО НА АРХИЕПИСКОП ДИТМАР ДО ПАПА ЙОАН IX
SUMMO PONTIFICI ET UNIVERSALI PAPE JOHANNI

Време: [юни] 900 г.
Място: [манастирът Райхерсперг; у Балан—Рисбах].
Автор: Дитмар, архиепископ на Залцбург, и останалите баварски епископи.

Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Виена, Национална библиотека, № 1051, л. 79—82.
Издание: MMFH, III, 232—244.

21. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН X ДО СПЛИТСКИЯ АРХИЕПИСКОП ЙОАН
JOHANNES EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI REVERENDISSIMO ET SANCTISSIMO CONFRATRI NOSTRO JOHANNI

Време: 923—926 г. [924 ?].
Място: [Рим].
Автор: папа Йоан X.
Най-ранен препис: ръкопис от XVI в., Рим, Архив на Конгрегацията за пропаганда на вярата, SOCG. I. 264, л. 625′—626.
Издание: Zimermann. Harald. Papsturkunden 896—1046. 1. Bd. 896—996. Wien, 1984, 89—91.

22. ПИСМО НА ПАПА ЙОАН X ДО ХЪРВАТСКИЯ КРАЛ ТОМИСЛАВ
JOHANNES EPISCOPUS TOMISLAO REGI CHORVATORUM

Време: началото на 925 г.
Място: Рим.
Автор: папа Йоан X.
Най-ранен препис: ръкопис от XVI в., Рим, Архив на Конгрегацията за пропаганда на вярата, SOCG. I. 264, л. 626′—627′.
Издание: Zimermann, Harald. Papsturkunden 896—1046. 1. Bd. 896—996. Wien, 1984, 89—91.

23. КАНОНИ НА СПЛИТСКИЯ СЪБОР ОТ 925 Г.
CAPITULA SYNODI SPALATENSI

Време: 925 г.
Място: Сплит.
Най-ранен препис: ръкопис от ? в., Рим, Барберинска библиотека, № 3481 (3,218), p. 128—134.
Издание: MMFH, IV, 120—125.

24. КРИСТИАНОВА ЛЕГЕНДА
CHRISTIANI MONACHI VITA ET PASSIO SANCTI WENCESLAI ET SANCTE LUDMILE AVE EIUS

Време: 992—994 г.
Място: Прага.
Автор: монахът Кристиан, приближен на втория пражки епископ Войтех.
Най-ранен препис: ръкопис от 1320—1340 г., Прага, Пражки градски архив, № G5 (преди — в Пражката митрополитска църква).
Издание: Kristiánova legenda. Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily. Vyd. J. Ludvikovský. Praha, 1978. 168 p.

25. ПОТВЪРЖДЕНИЕ НА РЕШЕНИЯТА НА СПЛИТСКИЯ СЪБОР ПРЕЗ 1060 Г.
RATIHABITIO CAPITULORUM SYNODI SPALATENSI A. D. 1060

Време: 1061 г.
Място: Рим.
Автор: папа Александър II.
Най-ранен препис: ?
Издание: MMFH, IV, 129.

26. ПИСМО НА М., ПРЕДСТОЯТЕЛ НА РАЙГРАД, ДО ПРАЖКИЯ ЕПИСКОП СЕВЕР
M.'PRAEPOSITUS DE RAYGRAD TRANSCRIBIT SEVERO PRAGENSI EPISCOPO

Време: 1062 г.
Място: Райград (Бърно).
Автор: М., предстоятел на Райград.
Най-ранен препис: ръкопис от ? в., Оломуц, Градски архив, № ?
Издание: Boczec, A. Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae I. Olomouci, 1836.
Балан, А. Т. Кирил и Методи. II. С., 1934, 250—251.

27. РАЗМИШЛЕНИЯ ВЪРХУ ХИМНА ЗА ТРИТЕ МОМЧЕТА
DELIBERATIO SUPRA HYMNUM TRIUM PUERORUM

Време: първата половина на XI в.
Място: Чанадската архиепископия (Марошвар ?).
Автор: епископ Гелерт (980—1041 г.).
Най-ранен препис: ръкопис от XI в., Мюнхен, Градска библиотека, Clm. 6211.
Издание: Gerardi Moresanae Aecclesiae seu Chanadiensis Episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum. Thurnolti, MCMLXXVII (ed. Gabriel Silagi).

28. ПРЕПИС ОТ ПРАЖКИЯ ЕПИСКОП СЕВЕР
INNOTESCAT OMNIBUS CHRISTI CULTORIBUS, QUALITER EGO SEVERUS...

Време: 1062 г.
Място: [Оломуц ?].
Автор: Пражкият епископ Север (1030—1062).
Най-ранен препис: оригиналът от 1062 г. с приписка от XII в., Оломуцка църква „Св. Петър".
Издание: Балан, А. Т., Кирил и Методи, II. С., 1934, 249—250.

29. ПИСМО НА ПАПА ГРИГОРИЙ VII ДО ЧЕШКИЯ ВОЕВОДА ВРАТИСЛАВ II
GREGORIUS PP VRATISLAO DUCE BOHEMORUM

Време: 2 януари 1080 г.
Място: Рим.
Автор: папа Григорий VII (1073—1085).
Най-ранен препис: ръкопис от XI в. Секретен архив на Ватикана, Registrum Gregorii VII PP. Reg. Vat. 2, fo. 178—179.
Издание: Corpus diplomaticus regni Bohemiae, ed. G. Fridrich. V. I. Praha, 1904, 87—89.

30. ЛЕГЕНДА „БЕАТУС КИРИЛУС"
BEATUS CYRILLUS

Време: XI—XII в.
Място: чешко-моравските земи.
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: Liber horarum, ръкопис от 1395 г. от Райградския манастир, сега в Бърно, Университетска библиотека R 625, л. $257^{б}$—$258^{б}$.
Издание: MMFH, II, 299—303.

31. МОРАВСКА ЛЕГЕНДА
LEGENDA MORAVICA. LEGENDA SANCTORUM CYRILLI ET METUDII PATRONUM MORAVAE (TEMPORE MICHAELIS IMPERATORIS)

Време: преди I половина на XIII в. (Пекарж); XI в. или края на XIII—началото на XIV в. (Халупецки); между началото на XII и I половина на XIV в. (Девос—Мейвер).
Място: чешко-моравските земи.
Автор: неизвестен; Ян Средовски — канцлер на Карл IV (Урбанек).
Най-ранен препис: ръкопис от края на XIV в., Прага, Университетска библиотека, XB12.
Издание: MMFH, II, 255—268.

32. ЧЕШКА ХРОНИКА НА КОЗМА ПРАЖКИ
COSMAE PRAGENSIS CHRONICA BOHEMORUM

Време: първата четвърт на XII в. (1099—1125 г.).
Място: Прага.
Автор: Козма, каноник и декан на Пражката епископска църква (1045—1125).
Най-ранен препис: ръкопис от 1436 г., Прага, епископска църква, № 1012.
Издание: Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, ed. B. B r e t h o l z, Berlin, 1923 (MGH SRG—NS, t. II) (2. изд. 1955).
MMFH, I, 200—203.

33. ДУКЛЯНСКА ХРОНИКА
PRESBYTERI DIOCLEATIS REGNUM SCLAVORUM

Време: първа половина на XII в.
Място: Дуклянска архиепископия.
Автор: Дуклянски свещеник.
Най-ранен препис: ръкопис от XVII в., Ватиканска апостолическа библиотека, Vat. lat. 6950.
Издание: M o š i n, V. Letopis popa Ducl'anina, Zagreb, 1950.

34. ЖИТИЕ НА СВ. ПРОКОП
VITA SANCTI PROCOPII (VITA MINOR ET VITA MAIOR)

Време: кратка редакция — първа половина на XII в.; пространна редакция — първа половина на XIV в.
Място: Чехия.
Автор: кратка редакция — абат Детхард (починал в 1134 г.); пространна редакция — неизвестен.
Най-ранен препис: кратка редакция — ?;
пространна редакция — ръкопис от края на XIV в., Прага, Градски архив, № P XIV; ръкопис от нач. на XV в., Прага, епископска библиотека, № G XXIII/1.
Издание: Středověké legendy procopské. Praha, 1953.

35. ГРАДИШКИ ЛЕТОПИС
ANNALES GRADICENSES

Време: XII в.
Място: манастирът „Св. Стефан" в Храдище — Оломуц.
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от XII в., Виена, Национална библиотека, № 395, л. 111—118.
Издание: MMFH, I, 252—253.

36. ИСТОРИЯ НА СПЛИТСКИТЕ АРХИЕПИСКОПИ ОТ АРХИДЯКОН ТОМА
THOMAE ARCHIDIACONI HISTORIA SALONITANORUM PONTIFICUM ATQUE SPALATENSIUM

Време: средата на XIII в.
Място: Сплит.
Автор: архидякон Тома (починал в 1268 г.).
Най-ранен препис: ръкопис от края на XIII в., Ватиканска апостолическа библиотека, Cod. Vat. lat. 6525.
Издание: MMFH, IV, 409—411.

37. ЛЕГЕНДА „КВЕМАДМОДУМ"
DE SANCTO CYRILLO ET METUDIO LEGENDA

Време: докарловата епоха, преди написването на житието на св. Вацлав от Карл IV около средата на XIV в.
Място: [Чехия].
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от 1366 г., Прага, Университетска библиотека, № XIX B1, л. 264а—265а.
Издание: MMFH, II, 289—296.

38. ЛЕГЕНДА „ДИФУНДЕНТЕ СОЛЕ"
DE SANCTO QUIRILLO ET CONVERSIONE MORAVIE ET BOHEMIE

Време: след 20-те години на XIII в. и преди първата половина на XIV в.
Място: Чехия.
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от края на XIV—първата половина на XV в., Прага, Народен музей № XII D4.
Издание: MMFH, II, 276—283.

39. ХРОНИКА НА МАРТИН ОТ ОПАВА
MARTINUS OPAVENSIS CHRONICON PONTIFICIUM ET IMPERATORUM

Време: трета четвърт на XIII в.
Място: Рим.
Автор: Мартин от Опава (Мартин Опавски).
Най-ранен препис: ръкопис от XIII в., Прага, Епископска библиотека, № G IV 2.
Издание: MMFH, IV, 416—418.

40. ВЕНЕЦИАНСКА ХРОНИКА НА АНДРЕЙ ДАНДОЛО
ANDREAS DANDOLO CHRONICON VENETUM

Време: XIV в.
Място: Венеция.
Автор: Андрей Дандоло, венециански дож (починал през 1354 г.).
Най-ранен препис: неизвестен.
Издание: MMFH, IV, 421—422.

41. ПОСТАНОВЛЕНИЕ НА ОЛОМУЦКИЯ ЕПИСКОП ЙОАН ЗА ПРАЗНИКА НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ
DE FESTIVATIONE CYRILLI ET METUDII

Време: 1349 г.
Място: Оломуц.
Автор: епископ Йоан Волк (1334—1351).

Най-ранен препис: ръкопис от XIV в. от Братиславската епископска църква — Братислава, Словашки държавен областен архив, № 82, л. 25′—28; ръкописи от края на XIV в., Оломуц, Университетска библиотека — № II 182 и № II 232.
Издание: MMFH, IV, 132—136.

42. МОРАВСКА СЛУЖБА
OFFICIUM ADEST DIES GLORIOSA
HISTORIA SANCTORUM CYRILLI ET METUDII COFESSORUM

Време: след 1349 г.
Място: Оломуцки диоцез.
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от XIV в., Прага, Народен музей, № XIV E 18; ръкопис от втората половина на XIV в., Прага, Епископска библиотека, № F XIII.
Издание: MMFH, II, 337—345.

43. ЖИТИЕ НА ВАЦЛАВ ОТ КАРЛ IV
HISTORIA NOVA DE SANCTO WENCESLAO MARTYRE, DUCE BOHEMORUM

Време: след 1355 г. (Блашка); 40-те години на XIV в. (Пекарж), преди коронясването на Карл IV (Емлер).
Място: неизвестно.
Автор: Карл IV.
Най-ранен препис: ръкопис от втората половина на XIV в., Прага, Народен музей, № XIII A 12, л. 313′—317′.
Издание: MMFH, II, 297—298.

44. КАЛЕНДАРНИ БЕЛЕЖКИ ЗА ГОРАЗД, КЛИМЕНТ И НАУМ
CALENDARIUM WISLICENSE

Време: XIV в. (около 1360 г.), по полски календари от XII в.
Място: Вишлица (Краковско).
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от XIV в., Варшава, Народна библиотека, № Lat. I, 42 (или 40), унищожен през Втората световна война.
Издание: Z a t h e y, J. O kilku przepadłich zabytkach rekopismennych Biblioteki Narodowey w Wazszawie. Warszawa, 1949, 73—86. (Polski kalendarz z XIV w.)
MMFH, III, 440—441.

45. ХРОНИКА НА ПРИБИК, НАРИЧАН ПУЛКАВА
CRONICA PRZIBICONIS DICTI PULCAUA

Време: започната около 1374 г.
Място: Прага.
Автор: Прибик Пулкава от Раденин, починал в 1380 г. (в 1373—1378 е управляващ училището при църквата „Св. Георги" в Прага).
Най-ранен препис: Пулавски ръкопис от XIV в., Краков, Епископска библиотека.
Издание: Fontes rerum Bohemicorum, ed. J. E m l e r. V. Praha, 1873, 3—207;
MMFH, I, 307—311.

46. КАЛЕНДАРНИ БЕЛЕЖКИ ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ
SANCTORUM CYRILLI ET METHODII IN CALENDARIIS

Време: неизвестно.
Място: неизвестно.
Най-ранен препис: ръкопис от XIV в., Будапеща, Унгарска национална библиотека, C ae 92, л. 1—4.
Издание: S o p c o, J. Stredoveke latinske kodexy Slovenskej proveniencie v Madarsku a v Rumunsku. Martin, 1982, p. 208.

47. ЛЕТОПИС НА РОДА КРАСИНСКИ
ROCZNIK KRASIŃSKICH

Време: след средата на XIV в.
Място: полските земи.
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от XVI в. от библиотеката на графовете Красински, изчезнал.
Издание: MMFH, I, p. 320.

48. КРАТКА ХРОНИКА НА МОРАВСКИТЕ ЕПИСКОПИ
GRANUM CATALOGI PRAESULUM MORAVIAE

Време: компилация от началото на XV в.
Място: [Оломуц].
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от ? в., Оломуцки архиепископски архив, № 205.
Издание: MMFH, I, 314—316.

49. ОПИСАНИЕ НА ЗАКОНИТЕ, ОБИЧАИТЕ И ЦЪРКВИТЕ В РИМ

Време: около 1420 г.
Място: Рим.
Автор: Николо Синьорили.
Най-ранен препис: оригиналът от 1420 г., Ватиканска апостолическа библиотека, Vat. lat. 3536, F. 65 v.
Издание: ръкописът е описан у B o y l e, L. E. The Fate of the Remains of St. Cyril. — In: San Clemente Miscellany, II. Romae, 1978, p. 19.

50. ИСТОРИЯ НА ПОЛША В 12 КНИГИ ОТ ЙОАН ДЛУГОШ
IOANNIS DLUGOSSI HISTORIAE POLONICAE LIBRI XII

Време: втората половина на XV в.
Място: Краков.
Автор: краковският каноник Йоан Длугош (1415—1480).
Най-ранен препис: ?
Издание: MMFH, I, 325—326.

51. ЧЕШКА ИСТОРИЯ ОТ ЕНЕА СИЛВИЙ ПИКОЛОМИНИ
AENEAS SILVIUS PICCOLOMINI HISTORIA BOHEMICA

Време: средата на XV в.
Място: [Италия?].
Автор: Енеа Силвий Пиколомини (1403—1464, от 1458 — папа Пий II)
Най-ранен препис: ?
Издание: MMFH, I, 321—324.

52. СПИСЪК НА ОЛОМУЦКИТЕ ЕПИСКОПИ
AUGUSTINI OLOMUCENSIS EPISCOPORUM OLOMUCENSIUM SERIES

Време: след 1497 г.
Място: двора на Владислав Ягелонски.
Автор: Августин Кезенброт (1467—1513).
Най-стар препис:? изчезнал, издаден от Richter, F. X. Augustini Olomucensis episcoporum series. Olomuci, 1831.
Издание: MMFH, IV, 433—436.

53. БАВАРСКИ ЛЕТОПИС ОТ АВЕНТИН
IOANNIS AVENTINI ANNALES BOIORUM

Време: края на XV—началото на XVI в.
Място: Бавария.
Автор: Йоан Авентински, светско име Йоан Турмайер (1477—1534).
Най-ранен препис: ?
Издание: MMFH, I, 338—376.

54. МОЛБА НА ОЛОМУЦКИЯ АРХИЕПИСКОП СТАНИСЛАВ ПАВЛОВСКИ ЗА МОЩИТЕ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ
DOMINO PTOLOMAEO NOVOCOMENSI S. R. E. CARDINALI

Време: октомври 1580 г.
Място: Оломуц.
Автор: Станислав Павловски.
Най-ранен препис: ръкопис от XVI в., Секретен архив на Ватикана (?), Germania Vol. 45, f. 167.
Издание: Theiner, A. Annales Ecclesiastici. T. III. Roma, 1856, 121—122.

55. ПИСМО НА ИМПЕРАТОР РУДОЛФ ДО ПАПА ГРИГОРИЙ III
BEATISSIME IN CHRISTO PATER

Време: ноември 1580 г.
Място: Прага.
Автор: император Рудолф.
Най-ранен препис: ръкопис от XVI в., Секретен архив на Ватикана (?), Lit. Principium Vol. 35, f. 28.
Издание: Theiner, A. Annales Ecclesiastici. T. III. Roma, 1856, 122—123.

56. ПИСМО НА ПАПА ГРИГОРИЙ III ДО АРХИЕПИСКОП СТАНИСЛАВ ПАВЛОВСКИ
VENERABILI FRATRI EPISCOPO ECCLESIAE OLOMUCENSIS

Време: февруари 1581 г.
Място: Рим.
Автор: папа Григорий III.
Най-ранен препис: ръкопис от XVI в., Секретен архив на Ватикана, Registrum Gregorii XIII. An. IX. ep. 97, 382.
Издание: Theiner, A. Annales Ecclesiastici. T. III. Roma, 1856, p. 271.

57. БЕЛЕЖКА ЗА НАРЕЖДАНЕТО НА СИКСТ V МОЩИТЕ НА КИРИЛ ДА БЪДАТ ПРЕНЕСЕНИ В ЦЪРКВАТА НА СВ. ЙЕРОНИМ ИЛИРИЙСКИ

Време: 1589 или 1590 г.
Място: Рим.
Автор: Анжело Рока.
Най-ранен препис: Rocca, A. Opera omnia. II. Rome, 1593, p. 108.

Издание: ?; Описание на бележката у B o y l e, L. E. The Fate of the Remeins of St. Cyril. — In: San Clemente Miscellany. II. Romae, 1978, p. 21.

58. БЕЛЕЖКА ЗА КИРИЛОВИТЕ МОЩИ В САН КЛЕМЕНТЕ DESCRIPTIO ALIQUOT ECCLESIARUM ROMANORUM

Време: 1640 г.
Място: Рим.
Автор: Л. Р. Хортин.
Най-ранен препис: ? ръкопис от XVII в., Ватиканска апостолическа библиотека, Vat. lat. 11904, л. 28a.
Издание: описание на бележката у B o y l e, L. E. The Fate of the Remains of St. Cyril. —In: San Clemente Miscellany. II. Romae, 1978, p. 24.

59. БЕЛЕЖКА ЗА МОЩИТЕ НА КИРИЛ В САН КЛЕМЕНТЕ THEATRUM ROMANAE URBIS

Време: 1660 г.
Място: Рим.
Най-ранен препис: ръкопис от XVII в., Ватиканска апостолическа библиотека, Vat. lat. 11885, fo. 201v.
Издание: ?; описание на бележката у B o y l e, L. E. The Fate of the Remains of St. Cyril. — In: San Clemente Miscellany. II. Romae, 1978, p. 24.

60. БЕЛЕЖКА ЗА МРАМОРНАТА УРНА НА КИРИЛ В САН КЛЕМЕНТЕ SUPPLEMENTUM HIBERNIAE DOMINICANAE

Време: 1772 г.
Място: Ирландия.
Автор: Томас де Бурго.
Най-ранен препис: ? Thomas de Burgo, Supplementum Hiberniae Dominicanae (Kikkenny), 1772, p. 847.
Издание: ?; описание на бележката у B o y l e, L. E. The Fate of the Remains of St. Cyril. — In: San Clemente Miscellany. II. Romae, 1978, p. 25.

III. ГРЪЦКИ ИЗВОРИ

1. ПРОСТРАННО ЖИТИЕ НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ (БЪЛГАРСКА ЛЕГЕНДА)

Βίος καὶ πολιτεία καὶ ὁμολογία . . . τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος, ἐπισκόπου Βουλγάρων . . .

Време: края на XI—началото на XII в.
Място: [Охрид].
Автор: Теофилакт Охридски.
Най-ранен препис: ръкопис от XIV или XV в. от манастира „Св. Наум" край Охрид (изчезнал); ръкопис от Ватопедския манастир в Атон, № 1134, л. 352—404; ръкопис от XIV—XV в. от митрополитската църква в Охрид, Москва, ГБЛ, сбирка на Григорович, № 818.
Издание: M и л е в, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, 76—146.

2. ДЮКАНЖОВ СПИСЪК
Οἱ ἀρχιεπίσκοποι Βουλγαρίας

Време: средата на XII в.
Място: [Охридската архиепископия].
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: ръкопис от XIII в., Париж, Национална библиотека, Cod. Par. Gr. 880, л. 407б—408а.
Издание: И в а н о в, Й. Български старини из Македония. С., 1931, с. 564—569.

3. КРАТКО ЖИТИЕ НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ (ОХРИДСКА ЛЕГЕНДА)
ΚΖ' Ἰουλίου μνήμη τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν θαυματουργοῦ Κλήμεντος, ἐπίσκόπου Βουλγαρίας τοῦ ἐν τῇ Ἀχρίδι.

Време: първата половина на XIII в.
Място: [Охрид].
Автор: Димитър Хоматиан.
Най-ранен препис: ръкопис от XIII—XIV в., Москва, ГБЛ, сбирка на В. И. Григорович, № 1858.
Издание: М и л е в, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, 174—182.

4. СЛУЖБА НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ
Ἀκολουτία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν.

Време: XI в.; XIII—XIV в.
Място: [Охрид].
Автор: Теофилакт Охридски, Димитър Хоматиан, Константин Кавасила, Григорий.
Най-ранен препис: службата е запазена в изданието Ἀκολουτία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου Ἀχρίδων. Ἐν Μοσχοπόλει. Παρὰ Γρηγορίῳ ἱερομονάχῳ. 1742.
Издание: под печат в Cyrillomethodianum, T. X.

5. ПРОСТРАННО ЖИТИЕ НА НАУМ
Διήγησις μερικὴ τοῦ βίου καὶ πολιτείας τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Ναούμ

Време: XIII в.
Автор: гръцки книжовник от Охрид (? Константин Кавасила).
Място: [Охрид].
Най-ранен препис: ръкопис от 1646 г., Атина, Национална библиотека, Cod. Atheniensis 827, л. 25—47.
Издание: T r a p p, E. Die Viten des hl. Naum von Ochrid. — Byzantinoslavica, 35, 1974, 168—182.

6. ВТОРО ЖИТИЕ НА НАУМ
Ἀκολουτία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ναούμ τοῦ θαυματουργοῦ . . .

Време: (? 1646).
Място: неизвестно.
Автор: неизвестен.
Най-ранен препис: житието е известно по следното издание:
Ἀκολουτία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ναοὺμ τοῦ θαυματουργοῦ . . . Ἐνετίεσιν 1695.
(2 Ἐν Μοσχοπόλει, 1740)
Издание: T r a p p, E. Die Viten des hl. Naum von Ohrid. — Byzantinoslavica, 35, 1974, 183—185.

7. СЛУЖБА НА НАУМ

I. Μηνὶ δεκεμβρίῳ κφ'. Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ναὺμ τοῦ θαυματουργοῦ τοῦ ἐν τῳ Λιβανίσκῳ Διαβόλεως κειμένου. Ἐν τῳ μικρῳ ἑσπερινῷ. Στιχηρὰ προσόμοια. Ἦχος δ'. Ὁ ἐξ ὑφίστου κληθείς.

II. Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶθεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ναοὺμ τοῦ θαυματουργοῦ . . .

Време: I. редакция XIII в.
II. редакция — края на XVII, нач. на XVIII в.
Място: I [Охрид]; II [Венеция, Москопол].
Автор: Константин Кавасила, Димитър Хоматиан.
Най-ранен препис: I. ръкопис от 1646 г., Атина, Национална библиотека, Cod. Atheniensis N 827, fo. 1—24.
II. (само в печатна форма): Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ναοὺμ τοῦ θαυματουργοῦ, . . . Ἐνετίεσιν 1695 (2. Ἐν Μοσχοπόλει., 1740).
Издание: I. Д у й ч е в, И. Пространното гръцко житие и служба на Наум Охридски, 261—279 (публикува само стихирите, които липсват в Москополското издание).
II. под печат в Cyrillomethodianum, X.

8. КРАТКО ГРЪЦКО ЖИТИЕ НА САВА

Οὗτος ὁ μέγας πατὴρ ἡμῶν καὶ τῆς Βουλγαρίας φωστήρ . . .

Време: ?
Място: ?
Автор: ?
Най-ранен препис: житието е известно само в печатна форма по издание от началото на XVIII в., Венеция, от сбирката на Г. И. Арванитидис (описание на това издание у Μανουσακας, Μ. Ι. Προσθῆκαι καὶ συμπληρώσεις εἰς τὴν βιβλιογραφίαν τοῦ Ε. Legran. Συμβολὴ πρώτη. 1958, 56—60.

9. СЛУЖБА НА СВ. СЕДМОЧИСЛЕНИЦИ

I. Μηνὸς Νοεμβρίου εἰς τὰς κς' Μνήμη τῶν ἁγίων καὶ ἰσαποστόλων ἑπτὰφωστήρων τῆς Βουλγαρίας καὶ Δαλματίας
II. Ἀκολουθία τῶν ἁγίων ἑπταριτμῶν

Време: XIII—XIV в. (късната преработка — около 1740 г.).
Място: Охрид.
Автор: Димитър Хоматиан, Константин Кавасила, йеромонах Григорий.
Най-ранен препис: службата е запазена само в печатна форма:
I. Ἀκολουθία τῶν ἁγίων ἑπτα φωστήρων τῆς Βουλγαρίας καὶ Δαλματίας.
II. Ἀκολουθία τῶν ἁγίων ἑπταριθμῶν ποιηθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις Γρηγορίου Μοσχοπολτου . Ἐν Μοσχοπόλει, 1742.
Издание: под печат в Cyrillomethodianum, X.

10. БАНДУРИЕВА ЛЕГЕНДА

Време: вероятно XIII—XIV в.
Място: неизвестно.
Автор: неизвестен византийски книжовник.
Най-ранен препис: ръкопис от средата на XV в., Париж, Национална библиотека, Cod. Par. Gr. 3025, л. 20—24.
Ръкопис от XV в. от манастира „Св. Йоан Богослов" на остров Патмос, № 634.
Издание: R e g e l, W. Analecta byzantino-russica. Petropoli, 1891, XIX—XXXII, 44—51.

IV. РОМАНО-ГЕРМАНСКИ ИЗВОРИ

1. ЕВАНГЕЛИАР НА МОНАХА ОТФРИД

Време: 863—871 г.
Място: манастирът Вайсенбург в Елзас.
Автор: монахът Отфрид Вайсенбургски.
Език: южнорейнско франкско наречие.
Най-ранен препис: ? преписът на Ахил Пирмин Гаскар, издаден в Otfridi Evangeliorum Liber. Basel, 1571.
Издание: Otfrieds Evangelienbuch, hg. von O. Erdmann, E. Schröder und L. Wolf. Tübingen, 1962.

2. ПЪТЕВОДИТЕЛ ЗА СВЕТАТА ГОДИНА 1450 YE SOLACE OF PILGRIMES

Време: 1450 г.
Място: Рим.
Автор: английският августинец Джон Капгрейв.
Език: староанглийски.
Най-ранен препис: неизвестен.
Издание: Ye Solace of Pilgrimes, ed. C. A. Mills and H. A. Bannister. Oxford, 1911, 105—107.

3. БЕЛЕЖКА ЗА МОЩИТЕ НА КИРИЛ В САН КЛЕМЕНТЕ TESORI NASCOSTI DELLE CITTA DI ROMA

Време: 1600 г.
Място: Рим.
Автор: О. Панчироли.
Език: италиански.
Най-ранен препис: ?. O. Panciroli. Tesori nascosti della città di Roma. Rome 1600, p. 275.
Издание: ?; описание у Boyle, L. E. The Fate of the Remains of St. Cyril. — In: San Clemente Miscellany. II. Romae, 1978, p. 24.

СЪКРАЩЕНИЯ

Ангелов — Ангелов, Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 1. С., 1958; Т. 2. С., 1967; Т. 3. С., 1978.
Балан — Балан, А. Т. Кирил и Методи. 1. С., 1920; 2. С., 1934.
Бодянски — Бодянский, О. М. О времени произхождения славянских письмен. М., 1855.
Билбасов — Билбасов, В. А. Кирилл и Мефодий. Ч. 1. Кирилл и Мефодий по документальным источникам. СПб., 1868; Ч. 2. Кирилл и Мефодий по западным легендам (Легендарный образ Кирилла и Мефодия). СПб., 1868—1871.
Вайнгарт — Weingart, M. Československý typ cirkevnej slovančiny. Bratislava, 1949.
Вондрак — Vondrák, V. Studie z oboru cirkevně-slovanského pisemnictvi. Praha, 1903.
Вечерка — Večerka, R. Slovanské počátky české knižní vzdělanosti. Praha, 1963.
— Večerka, R. Velkomoravská literatura v přemyslovských Čechách. — Slavia, 32, 1963, 398—416.
Георгиев — Георгиев, Е. Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. С., 1952.
— Георгиев, Е. Литература на Втората българска държава. С., 1977.

— Георгиев, Е. Една ценна творба на славянския просветител Методий и неговите ученици. — Език и литература, 3, 1948, № 2, 89—92.
Гечев — Gečev, St. A. La légende dite de Thessalonique. — Studia historico-philologica Serdicensia. Serdicae, 1938, 135—164.
Горски — Горский, А. В. О древних канонах св. Кириллу и Мефодию. — Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865, 271—290.
Горски—Невоструев — Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел III. Книгы богослужебные. Ч. 2. М., 1917.
Гривец — Grivec, F, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960.
— Grivec, F. Slovanska blagovestnika Sv. Ciril in Metod (863—1963). Celje, 1963.
Девос—Мейвер — Devos, P. — Meyvaert, P. Trois énigmes Cyrillo-Méthodienns de la Légende Italique résolues grâce à un document inédit. — Analecta Bollandiana, 74, 1956.
Динеков — История на българската литература. Т. 1. Старобългарска литература. С., 1962.
— Динеков, П. Стара българска литература. Ч. 1. С., 1950.
Дринов — Дринов, М. Новый церковнославянский памятник с упоминанием о славянских первоучителях. — ЖМНП, 238, 1885, 174—205 (=Съчинения. Т. 2. С., 1911, 332—362).
Дуйчев — Дуйчев, Ив. Из старата българска книжнина. 1. С., 1940.
Емлер — Emler, J. Spisové císaře Karla IV. Praha, 1878.
Иванов — Иванов, Й. Б. Български старини из Македония. С., 1931 (фототипно издание 1970).
Крофта — Krofta, K. Naše staré legendy a počatky našeho duhovního zivota. Praha, 1947.
Лавров — Лавров, П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930.
— Лавров, П. А. Кирило та Методи в давньослов'янському письменстви. У Київ, 1928.
MMFH — Magnae Moraviae fontes historici. 1. Annales et chronicae (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas philosophica, 104). Pragae-Brunae, 1966. 388 p.; 2. Textus biographici, hagiographici, liturgici (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas philosophica, 118). Brno, 1967. 360 p.; 3. Diplomata, epistolae, textus historici varii (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas philosophica, 134). Brno, 1969. 470 p.; 4. Leges textus iuridici. Suplementa (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas philosophica, 156). Brno, 1971. 453 p.
Пекарж — Pekař, J. Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians. Prag, 1903.
П С — Шеламанова, Н. Б. Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР. — Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966, 177—272.
Соболевски — Соболевский, А. Церковнославянские тексты моравского происхождения. — РФВ, 43, 1900, 150—217.
— Соболевский, А. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. — В: Сб. ОРЯС, 88, 1900.
Ткадлчик — Tkadlčík, V. K datování hlaholských služeb o sv.Cyrillu a Metoději. — Slovo, 27, 1977, 85—128.
Туницки — Туницкий, Н. Л. Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и деятельность. Сергиев Посад, 1913.
Урбанек — Urbánek, K. Legenda tzv. Kristiana ve vývoji předhusitskýh legend ludmilských i václavských a její autor. I—II. Praha, 1947—1948.
Халоупецки — Chaloupecký, V. Prámeny X. soletí. Legendy Kristianový. — In: Svatováclavský sbornik II/2. Praha, 1939.

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор 5
Петър Динеков (България). Делото на Методий 7
Иван Дуйчев (България). Главни моменти в биографията на архиепископ Методий 12
Rado Lencek (USA). The culturological legacy of the Cyrillomethodian tradition 18
Елка Бакалова (България). Славянските апостоли Кирил и Методий и византийското изкуство от IX век (Към въпроса за формирането на естетическите им възгледи) 23
Abhai Maurya (India). The humanism of Cyril and Methodius and their mission 34
Jean Guitton (France). Cyrille le Philosophe 44
Hélène Courtin (France). La culture en Occident au IXe siècle 47
Fransisco Adrados (Spain). Cultural contacts between Byzantium and the Roman Germanic Empire in the time of Methodius 52
Светлина Николова (България). Източници за живота и делото на Методий — проблеми и перспективи на изследванията 57
Димитър Кенанов (България). Белокриницки сборник от XVI в. с житието и Похвалното слово за Константин-Кирил Философ 65
Климентина Иванова (България). По следите на един недостигнал до нас текст на Методиево проложно житие 69
Джордже Трифунович (Югославия). Дарът на Светия дух и славянските езици 76
Красимир Станчев (България). Пространното житие на Методий — проблеми на структурата и семантиката 81
Василка Тъпкова-Заимова (България). Проблеми на юридическата и държавната терминология в пространните жития на Кирил и Методий . . 86
Дитрих Фрайданк (ГДР). Литературные традиции Похвального слова Кириллу и Мефодию 91
Paul Devos (Belgique). Pourquoi l'Occident a-t-il si longtemps considéré Saint Constantin-Cyrille comme un evêque? 96
Tadeusz Wasilewski (Pologne). Le voyage de Méthode à Constantinople et le culte de saint Clément, pape et martyre, à Byzance 103
Йозеф Поулик (Чехословакия). Великая Моравия и Кирилло-Мефодиевская миссия 111
Франтишек Гейл (Чехословакия). Историческое значение византийского посольства в Великую Моравию 121
Владимир Вавржинек (Чехословакия). Культурные и церковно-политические предпосылки возникновения славянской литургии 130
Imre Boba (USA). Saint Methodius, Moesia and the Moesiani in documents, vitae and in chronicles 138
Agnes Sós (Ungarn). Zalavár-Mosaburg, das befestigte Herrschafts- und Kulturzentrum des 9. Jahrhunderts in Pannonien 148
Ханс-Дитер Дьопман (ГДР). Значението на България за отношението на папа Йоан VIII към архиепископ Методий 160
Петър Коледаров (България). Съдбата на северозападните български предели през IX век. 165
Станислав Рек (Полша). След култа св. Климента Охридского в династии Комитопулов 176

Harry Leeming (Great Britain). Early Slavonic translation technique: a contrast with Latin and Gothic 180
Жак Фьойе (Франция) Употребата на перфект в езика на Кирил и Методий. . 192
Leszek Moszyński (Polska). Konstrukcje bierne (passivum) w Cyrylometodejskim przekładzie Ewangelii 198
Румяна Златанова (България). Към характеристиката на едносъставните изречения в книжовния старобългарски език 204
Красимира Костова (България). Ритмични структури в старобългарските пametници 217
Януш Шатковски (Полша). *Nomina loci* в старобългарския език 232
Франтишек Славски (Полша). Езикът на Методий 240
Otto Kronsteiner (Österreich). Die altbulgarische Reichssprache und ihre Vorgeschichte 247
Йозеф Хам (Австрия). Макавейските книги (Оценка) 254
Томас Бътлър (САЩ). Методиевият канон в чест на Димитър Солунски . . 259
Пиринка Пенкова (Дания). Методиево градиво в старобългарската литургична традиция 265
Charalambos Papastathis (Greece). The procedural principles of Methodius' Anonymous Homily 272
Петер Шрайнер (ФРГ). Греческий язык и кириллица на территории Болгарии 274
Казимир Попконстантинов (България). Глаголическата писмена традиция в средновековна България през IX—XI в. (по епиграфски данни) 283
Павел Георгиев (България). За началото на славянската просветна и книжовна дейност в България (286—893 г.) 291
Уйлям Федер, Ричард Новак (Холандия). За приноса на Методиевите ученици в тълкувателната литература 304
Румяна Павлова (България). Творчеството на Петър Черноризец като продължение на Кирило-Методиевото дело в България 311
Григорий Венедиктов (СССР). За кирило-методиевските традиции в нормализацията на българския книжовен език през Възраждането . . . 315
Божидар Райков (България). Кирило-Методиевото дело в българските историографски съчинения от XVIII век. 323
Илия Тодоров (България). Кирило-Методиевото дело в България след Освобождението 329
Олга Пърличева (България). Кирило-методиевската традиция в българското просветно дело 336
Елена Тончева (България). За старобългарската полиелейна песенна практика — новооткрит ранен нотен запис на „български" полиелей . . 340
Петер Кирай (Венгрия). Венгры и деятельность Кирилла и Мефодия . . . 365
Антал Барта (Венгрия). Просветительская деятельность Кирилла и Мефодия и венгры X в. 378
Эден Хоргош (Венгрия). Упоминание о последователях (учениках) Мефодия в труде святого Геллерта, венгерского епископа-мученика XI в. Deliberatio supra Hymnum Trium puerorum 383
Юлиана Пандур (Унгария). За българската основа на Дебреценския кодекс 389
Геннадий Литаврин (СССР). Культурный переворот в Болгарии и Древняя Русь 393
Вилен Горский (СССР). Мировоззренческое значение дела Кирилла и Мефодия в культуре Киевской Руси 404
Раля Цейтлин (СССР). О кирилло-мефодиевской традиции в древнечешской книжной лексике (по материалам Драждянского и Оломоуцкого евангелий) 412
Атанас Божков (България). Изображенията на Кирил и Методий през вековете и тяхната иконографска еволюция 423
Иван Павлов (България). Образът и делото на Методий в чешката литература . . . 433
Ion-Radu Mircea (Roumanie). Les lettres cyrillo-méthodiennes aux pays roumaines du Moyen âge (l'œuvre de Clément d'Ochrid) 438
Александар Младеновић (Југославија). Српска редакција старословенског језика — неке особине из текстова XVIII века 453
Радослав Вечерка (Чехословакия). Развой на научния интерес към старобългарския език в Чехословакия 462

Имре Тот (Венгрия). Изучение деятельности Кирилла и Мефодия в Венгрии . . 469
Jean-Pierre Bonamour (France). L'œuvre de Cyrille et Méthode: un siècle de réception en France 475
Дзюн-ити Сато (Япония). Новое в староболгаристике в Японии 482

Приложение

Бойка Мирчева, Славия Бърлиева (България). Предварителен списък на кирило-методиевските извори 486
Съкращения 516