



КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЕ СТУДИИ . 5
ИЗДАТЕЛЬСТВО БОЛГАРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК. СОФИЯ. 1988

CYRILLO-METHODIAN STUDIES . 5
PUBLISHING HOUSE OF THE BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCE . SOFIA . 1988

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР

Кирило- Методиевски студии

КНИГА 5

СОФИЯ . 1988

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Михаил Бъчваров, Петър Динеков (отг. редактор),
Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. секретар)

Книга 5 от поредицата „Кирило-Методиевски студии“ съдържа дванадесет оригинални научни изследвания, свързани с делото на Кирил и Методий. Повечето от тях са посветени на един много актуален днес научен проблем — за философските възгледи на Константин-Кирил и неговия последовател Йоан Екзарх. Специално място е отделено също на непроучвани досега старобългарски ръкописи от XI—XII в., на кирило-методиевските извори и традиции. Книгата ще заинтересува научни работници (филолози, историци, философи и др.), студенти и по-широк кръг читатели, които следят изявите на кирилометодиевистиката и публикациите по въпросите на старобългарската култура.

ЗНАЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ КОНСТАНТИНА-КИРИЛЛА В ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ БОЛГАРИИ И КИЕВСКОЙ РУСИ

Михаил Бычваров, Вилен Горский

Наследие мыслителя в истории культуры может анализироваться, по крайней мере, с трех точек зрения, каждая из которых конкретизирует определенный аспект — генетический, эссенциальный и функциональный — в историко-культурном исследовании.

Первый аспект предполагает выяснение социально-экономических и духовных предпосылок, обусловивших характер изучаемой теоретической системы. В рамках его устанавливается тот реальный историко-культурный контекст, в котором формировались взгляды мыслителя.

В пределах второго аспекта выясняется существо изучаемого учения, анализируется круг проблем, решаемых им, дается соответствующая оценка тем результатам, к которым пришел он в процессе уяснения волнующих его вопросов.

Наконец, третий аспект требует рассмотрения круга проблем, связанных с восприятием идей, сформулированных мыслителем. Не умаляя значения первых двух аспектов, мы обращаем внимание на третий — функциональный подход, ибо в пределах его в значительной степени и раскрывается реальная история изучаемого наследия в культуре. Ведь история идей не завершается тогда, когда они сформулированы и запечатлены в определенном тексте. В большой мере этим лишь отмечаются реальные предпосылки той действительной истории, которая начинается тогда, когда идея начинает функционировать в системе культуры. Идея никем не понятая, не воспринятая, не вызвавшая отклика — мертвая для культуры. Жизнь ее определяется сложным процессом понимания воспреемниками идей¹. Результат такого процесса дает возможность говорить о действительном значении наследия мыслителя в истории культуры.

С этой, функциональной точки зрения мы хотим обратиться к рассмотрению значения наследия выдающегося просветителя славян, философа, проповедника, писателя, поэта Константина-Кирилла Философа для судеб последующего развития философской культуры славянских народов, в первую очередь болгарского и русского. Обращаемся к этому аспекту исследования мы прежде всего потому, что, как нам представляется, он менее других разработан исследователями, изучающими философское наследие Констан-

¹ См.: F r a n k l i n, L. Baumer. Modern European Thought. New York — London, 1977, VII—IX; Р у с е в, П. Възникване и развитие, характер и особености на старобългарската култура. — Проблеми на изкуството, 1978, № 2, 3—9.

тина. Именно поэтому функциональный аспект в историко-философском исследовании наследия Константина-Кирилла начинает привлекать особое внимание ученых, в последнее время обращающихся к этой теме. В русле такой задачи, например, анализирует философские основы дела Кирилла и Мефодия Ив. Богданов, подчеркивающий возможность от изучения сущности философии Кирилла перейти к выяснению „каким было влияние его философских идей на культурно-общественную деятельность — его, его брата и их учеников“².

Действительно, на сегодняшний день достаточно полно представлен не только социально-политический контекст, который обусловил формирование взглядов, в том числе и философского мировоззрения, мыслителя, но и выявлены те идейно-теоретические истоки, на которые опирались это мировоззрение³. Исследователями установлено, что глубинным основанием понимания философии и подхода к решению ее проблем являлась для Константина-Кирилла Философа античная традиция, связанная с учением стоиков, Платона и неоплатоников. Обращение к античности для Кирилла было опосредовано влиянием идей патристики, в первую очередь Григория Богослова, а также Анастасия Александрийского, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина и др.

Наконец, ближайшими идейно-теоретическими предтечами Константина-Кирилла Философа являлись идеи Псевдо Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, Давида Анахта, Патриарха Фотия.

В общих чертах проанализирована также суть философских идей просветителя славян. В литературе отмечен широкий круг онтологических, гносеологических, этических проблем, решение которых Константином-Кириллом реконструируется на основе имеющихся в нашем распоряжении источников. Отмечена центральная роль, которую играет в философском мировоззрении мыслителя данное им первое в истории славянской культуры определение философии. Полученные результаты позволили приступить к общей оценке сущности философских воззрений Константина-Кирилла Философа.

² Богданов, И. Философски основи на Кирило-Методиевото дело. — Философска мисъл, 43, 1987, № 3, с. 73.

³ См. о жизни и деятельности Константина Философа — Кирилла: Теодоров-Балан, А. Кирил и Методий. Св. първа: Жития на Кирила и Методия и похвални тям слова. С., 1920; Св. втора: Набожни помен и исторически свидетелства за Кирила и Методия. С., 1934; Георгиев, Е. Кирил и Методий — основоположници на славянските литератури. С., 1956; Кирил и Методий, истината за създателите на българската и славянска писменост. С., 1969; Дуйчев, И. Из старата българска книжнина. Изд. 2. Т. 1, С., 1943; т. 2, С., 1944; Динев, П. Похвала на старата българска литература. С., 1979; Хиляда и сто години славянска писменост 863—1963. С., 1963; Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100 години от смъртта му. С., 1969; Павлов, Т. Идейни съкровища в историята на България. С., 1977; Лихачев, Д. Големият свят на руската литература. С., 1976; Ангелов, Б. Славянски извори за Кирил и Методий. — Известия на държавната библиотека „Васил Коларов“ за 1956; Киселков, В. Славянските просветители Кирил и Методий. С., 1946; Кувев, К. Към въпроса за Кириловото пространно житие като исторически паметник. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963; Трифонов, Ю. Съчинението на Константина Философа (св. Кирила) Написание на правъй въръ — Сп. БАН, № 52, 1935; Лихачев, Д. Подарок болгарских ученых. — Вестник АН СССР, 7, 1976, № 2, с. 71; Бычков, М. Константин Кирил-Философ: Философска думка в Київський Русі. — Философска думка, 1980, № 3. Бычков, М., В. Горский. Характер и основные направления взаимосвязи философских культур древней Руси и Болгарии. — В: У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983; Бычков, М. Константин-Кирил Философ и болгарската философска култура. — Проблеми на културата, 1980, № 6; Одиннадцать веков болгарской философской мысли. С., 1973, гл. 1; Тот, И. Константин Кирил-Философ. С., 1981; Кирило-Методиевски страци. С., 1983.

Шкала их варьируется от толкований в духе последовательного богословия⁴ до раскрытия во взглядах мыслителя элементов пантеизма и ранней схоластики. Так, Э. Георгиев в содержательной работе о философских взглядах Константина Философа утверждает, что главная тенденция в концепции Константина — это пантеизм⁵. Б. Пейчев интерпретировал определение философии, данное Кириллом, в ином духе и пришел к выводу, что эта дефиниция содержит элементы раннего схоластицизма⁶. И. Шевченко ищет в этом определении прежде всего отражения идей древнегреческой и стоической традиции и платонизма. Его работа заслуживает пристального внимания, потому что он применил оригинальный метод интерпретации дефиниции Константина Философа. Исследователь попытался реконструировать с древнеболгарского языка определение Константина на греческий язык и проанализировать вероятный греческий текст. На этой основе, уже исследуя греческий текст, он ищет пути влияния и эвентуальные источники, которыми пользовался Константин. Этим своим исследованием Шевченко внес немалый вклад в научную разработку не только проблем генезиса, но и сущности философской концепции Константина-Кирилла⁷. Новую интерпретацию предложил В. Велчев, который утверждает, что Константин Философ „не остается в рамках церковной ортодоксии“ и находит в его определении философии элементы „пантеизма“⁸.

Венгерский ученый И. Тот утверждает, что „характерной чертой рассуждений Константина является своеобразный рационализм“⁹.

Думается, что все эти и другие интерпретации наряду с меткими наблюдениями, новыми фактами и аргументами страдают в определенной степени односторонностью и попыткой модернизировать и осовременить мировоззрение Константина-Философа.

Если, освобождаясь от односторонней модернизации, резюмировать полученный исследователями результат, можно утверждать, что концепция Константина-Кирилла Философа, рассмотренная в контексте всех его работ и в тесной связи с его революционным подвигом, созданием славянского алфавита, манифестирует широкую постановку онтологических, гносеологических и этических проблем, она является социальной рефлексией ортодоксально-теологической, классической древнегреческой и неоплатонической философских тенденций, существующих в органическом единстве. В этом смысле она играет исключительную роль в развитии славянской культуры в целом, в том числе в развитии древней философской мысли Болгарии и Руси.

Последним заключением мы собственно обращаемся к третьему аспекту историко-культурного (в том числе и историко-философского) исследования, сопряженного с уяснением той роли, которую сыграло наследие Константина, в том числе и данное им определение философии, в последующей истории культуры.

В этом отношении также получены определенные результаты. Прежде всего устанавливается факт большой популярности учения и дела Константина-

⁴ Панчовски, И. Философски и богословски концепции на св. Константин-Кирил Философ. — Известия на българската патриаршия. Т. 3, 1985, 51—60.

⁵ Георгиев, Е. Кирил и Методий — основоположници на славянските литератури. С., 1956.

⁶ Пейчев, Б. Кириловото определение на философията, — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 69—74.

⁷ Ševčenko, I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine. — In: For Roman Jakobson. The Hague, 1956, 449—457.

⁸ Велчев, В. От Константин Философ до Пансий Хилендарски. С., 1979, с. 31, 37.

⁹ Тот, И. Константин-Кирил Философ и Методий. С., 1981, 32—33.

Кирилла Философа и Мефодия среди славянских народов. Об этом в частности свидетельствует широкое распространение сочинений, трактующих о жизни и деятельности просветителей славян. На сегодняшний день выявлено свыше 50 списков Пространного жития Кирилла, в котором, как известно, содержится определение философии Кириллом¹⁰. О популярности и высоком авторитете Кирилла в древнерусской культуре свидетельствуют и многочисленные факты приписывания ему сочинений, автором которых он не является. Весьма значительное распространение имела легенда, приписывающая Кириллу непосредственное участие в крещении Руси¹¹.

Установлено значительное распространение вплоть до XVII в. в славянской письменности определения философии, данное Кириллом¹².

Полученные данные позволили В. Велчеву заключить: „До какой степени Константин Философ верно и глубоко проник в затрагиваемые им проблемы, яснее всего видно, когда мы сопоставим подсказанные им решения ряда проблем с контекстом развития философской мысли Византии, Сербского Юга, Западной Европы и славянского мира. Не входя в подробности, мы можем указать, что в большинстве случаев его идеи оказываются начальными ступенями таких концепций, которые получают свое дальнейшее определенное выражение на более высоком этапе общественного развития“¹³.

Думается, что приведенное только что высказывание представляет не только резюме полученных результатов, но и содержит дальнейшую программу исследования, направленную на концентрацию этой общей мысли, на выяснение именно тех „подробностей“, в которые В. Велчев не входит.

С этой точки зрения мы хотим обратить внимание на близость определения философии, данного Константином, с пониманием мудрости в славянской культуре, которое накладывает существенный отпечаток на направленность философской мысли, на понимание философии и призвания философа, каким оно вырисовывалось в представлении древних славянских книжников.

Продуктивным с этой точки зрения представляется сопоставить тему мудрости, разрабатываемую в Пространном житии Кирилла с рассмотрением ее в Симеоновом сборнике. Такой выбор обусловлен не только тем, что в упомянутых памятниках письменности большое место уделено анализу понятия „мудрости“. Сами по себе они достаточно репрезентативны с точки зрения характеристики основных тенденций болгарской, а в значительной мере и общеславянской средневековой общественной мысли. Симеонов сборник, как известно, представлял собою перевод, выполненный с греческого оригинала, для болгарского царя Симеона (893—927 гг.).

В настоящее время известно во всяком случае о существовании нескольких греческих рукописей X в., состав которых в основном совпадает с содержанием Симеонова сборника¹⁴. Распространенный в средневековой славянской культуре жанр антологии, по богатству и разнообразию рассматриваемых проблем, с полным основанием оценивается как „свое-

¹⁰ Милев, А. Старобългарските жития на Константин-Кирил Философ. — В: България и българисти. С., 1981, с. 33.

¹¹ Ангелов, Б. Ст. Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в. — В: Хиляда и сто години славянска писменост (863—1963). С., 1963, 359—375.

¹² Трендафилов, Х. Кириловото определение на философията — кратка и пространна редакция. — Език и литература, 37, 1982, № 1, 49—53.

¹³ Велчев, В. Константин-Кирилл как философ. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1981, с. 84.

¹⁴ Левочкин, В. И. Изборник Святослава 1073 года — памятник древнерусской культуры. — В: Изборник Святослава 1073 года. Научный аппарат факсимильного издания. М., 1983, с. 10.

образная энциклопедия своего времени"¹⁵. О популярности его в славянском мире свидетельствует сравнительно значительное число списков сборника. Согласно данным А. М. Камчатнова, в настоящее время известно 24 списка¹⁶, датируемых вплоть до начала XVIII в.

Проблеме „мудрости“ в составе Симеонова сборника уделено значительное место. Не претендуя на исчерпывающую характеристику, укажем ряд статей, в которых в той или иной степени выясняется понятие „мудрости“: ч. I, гл. 8. Толкование Иоанна Златоуста на „Послание к коринфянам“; гл. 34 Максима Чернеца. Из „Подвижных“; гл. 105. Иосифово. Из „Маковеев“; гл. 106. Максимово. Из того, которое „К пиру“; ч. II, гл. 59. Вопрос. Как говорит апостол: Иногда не будьте неразумны, иногда не будьте разумны; гл. 119. Иоанна Златоуста. Как понимать, что всякий книжник, изучивший о царстве небесном, подобен человеку домовитому, который выносит из имущества свое новое и ветхое; гл. 120. Теологово. Из того, которое „О граде“; гл. 124. Евсевиево. Из „Первоначальных повестей“¹⁷. Существенно не только значительное число глав Сборника, трактующих о мудрости, но и авторитетность источников, на которые при этом делаются ссылки. Среди авторов статей — Анастасий Синаит, „Вопросы и ответы“ которого составляют основную часть Кодекса, Иоанн Златоуст, Максим Исповедник, Григорий Назианзин, пользовавшиеся широкой популярностью в славянской средневековой культуре.

Столь значительное внимание проблеме „мудрости“ понятно, если учитывать то существенное место, которое занимает она в архаическом мифопоэтическом сознании и в античной культуре, как и в контексте средневековой духовной культуры, развивающейся под эгидой христианства. Как отмечает В. Н. Топоров, слово „София“ — мудрость, относится „к числу ключевых и основоположных в европейской и ближневосточной духовной культуре на протяжении последних трех тысячелетий“¹⁸. Этим объясняется та высокая ценность мудрости, которая, прежде всего, подчеркивается в текстах Сборника: *Бл҃га мѡдрѡсть пачѣ силы* (л. 200 б); *Мѡдрѡсть съмѣренааго възвышнѣт глаголю его и посредомъ сановитныхъ послѣдѣтнн* — утверждается в Сборнике со ссылкой на авторитет Иоанна Златоуста.

Что же представляет собою *мудрость* в толковании Сборника?

В первую очередь понятие *мудрость* связывается с определенной интеллектуальной, познавательной деятельностью. Мудрость понимается как „ведение“, знание. В одной из глав Сборника (Иосифово. Из „Маковеев“) мы встречаем восходящее к традиции стоической философии и совпадающее с первой частью дефиниции философии Кириллом определение мудрости:

Мѡдрѡсть же естъ въдѣннѣ бжскыхъ и члвчьскыхъ вѣштн и еже к тѣмъ вѣнна (л. 60 в). Вместе с этим существенно, что сама по себе развитая познавательная деятельность, направленная на постижение видимого мира *вещей человеческих* и невидимого — *вещей божеских*, отнюдь не считается залогом

¹⁵ Георгиев, Э. И. К вопросу о возникновении и составителях Изборника Симеона-Святослава, известного по рукописи 1073 года. — В: Изборник Святослава 1073 года. Сборник статей. М., 1977, с. 264.

¹⁶ Камчатнов, М. А. Текстологический анализ списков Изборника Святослава 1073 г. — В: Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. научных трудов. 1984, с. 6; Леоцкий, И. В. (см. его статью — примеч. 11, с. 14) называет 22 списка сборника.

¹⁷ См.: Изборник Святослава 1073 года. Факсим. изд., л. 18 а, б; 33 б; 60 в—62 б; 62б—63 а; 155 в—156 г; 175 б—175 в; 198 г—202б; 202б—г; 204 б—205 а.

¹⁸ Топоров, В. Н. Еще раз о древнегреческом происхождении слова и его внутренний смысл. — В: Структура текста. М., 1980, с. 148.

той *благой мудрости*, обладание которой представляется высшей ценностью. С этой точки зрения показателен ряд глав, в которых *истинной мудрости* противопоставляется понятие *мудрость в себе*, призванное отличить тех разумных, *смысленных*, которые пытаются постичь истину, полагаясь лишь на собственные мысли, а не подчиняя их вере в *слова господни*: *мудръ же не въ себе нже своимн мыслымн что дѣлають, а не по вѣрѣ дръжнть сѧ словесъ г҃нь и плѣна всѧкъ разумъ на послушанне юго.* (л. 175 в)¹⁹.

Истинная мудрость мыслится не просто в качестве познания вещей, но постижения посредством этого бога как высшей сущности и истины. Мир окружающий с точки зрения „благой“ мудрости не имеет самодостаточно-го значения. Постигание его важно лишь потому, что бог *такъ и сътворн, да равны отъ видныи нхъ творьць чюднтьсѧ* (л. 18а—б). А тем самым мудрость приобретает рефлексивный характер. Она обращена не во внешний мир, но через него к овладению божественной „истины“, содержащей тайну смысла человеческого бытия. Мудрость тем самым мыслится как разгадывание загадок собственного „Я“, постижение смысла жизни. Мудрость обозначает своего рода опытность, обремененную этической духовностью, оракульским прорицанием глубин бытия, видение которых открывает высшие нормы и правила праведной жизни. Понимание мудрости как обладающей свойством рефлексивности, обращенности к себе самой, проявляющейся в способности, только ей свойственной, мыслить самое себя, было выработано уже в неоплатонизме. В „Первоосновах теологии“ Прокл подчеркивает, что „всякой ум мыслит сам себя, но первейший ум—только сам себя“²⁰. Этот взгляд был воспринят средневековой мыслью. Его достаточно четко отмечает Августин, противопоставляющий мудрость как „понимание своего собственного способа бытия“ глупости, которая есть не что иное, как непонимание себя в своем бытии²¹.

В связи с присущей мудрости обращенностью на самое себя, она предполагает от носителя ее, с одной стороны, обособленность, отделенность себя от мира, самость и, вместе с этим, приобщение. Иными словами, мудрость связана с необходимостью индивидуализации и генерализации. Первое из этих значений можно проиллюстрировать древнеболгарским *особь, особа*, обозначающими отдельное, выделившееся из некоторой совокупности лицо. Характерными в связи с этим является содержащийся во включенном в состав Симеонова сборника трактате Феодора Раифского термин *собьство*²², означающий *ипостась, о-собое, существующее само по себе, обоснованное самим собой*.

Другой круг значения мудрости как приобщения излагается в Симеоновом сборнике, в частности в связи с помещенным среди „Вопросов и ответов“ Анастасия Синаита специальным толкованием IX притчи Соломона „Премудрость созда себе храм“²³. Здесь мир не противопоставляется трансцендент-

¹⁹ Отметим, что в переводе названия этой главы составители комментария к факсимильному изданию „Изборника Святослава 1073 г.“ не обратили внимания на специфический нюанс, связанный с понятием „мудрый в себе“ — ср.: *Како гл҃еть аплѣ овъгда не бѣу дѣте не съмыслын, овъгда же не бѣудѣте мудры въ себе* — перевод: „Как говорит апостол: „Иногда не будьне неразумны, иногда не будьте разумны“ (Изборник Святослава 1073 года. Научный аппарат факсим. изд., с. 53).

²⁰ Прокл. Первоосновы теологии, III, 167. Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969, ч. I., с. 571.

²¹ Быхов, В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984, 52—53.

²² Изборник Святослава 1073 года. Факсим. изд., л. 225—226 в.

²³ Иполитово. Что есть „мудрость, создавшая себе дом“ — Изборник Святослава 1073 года, Факсим. изд., л. 155 в—155 г.

ному богу, но предстает как „дом“ бога — как образ обжитого и упорядоченного мира, отделенного от безбрежных пространств хаоса. Библейская „премудрость“ выступает в этом толковании, как отмечает С. С. Аверинцев, в виде „самораскрытия сокровенного трансцендентного бога в строе индивидуальной человеческой „духовности“²⁴. Мир мудрости, мир Софии — это мир „преподобия“, уподобленности низшего — высшему. Поэтому мудрость — это постижение высшего, но не ради знания истины самой по себе, а во имя реализации задачи бытийного вхождения в мир значимых событий, высших жизненных ценностей. Мудрость — это не только знание истины, но и „жизнь в истине“. Она не только слово, но и дело. Это, как подчеркивается в статьях Симеонова сборника, **мудростное житие** (л. 60 в).

Типичен в этом отношении употребляемый в Симеоновом сборнике термин **истиннвати**, который соотносится с понятием **творити правдню** (л. 82 а). Здесь истина рассматривается не просто в качестве оценки знания об окружающем мире, но как характеристика способа бытия в мире согласно истине. Характерно, что и понятие „вещь“, с „ведением“ о которой связано определение мудрости, мыслилось в древнеславянской культуре не как объект познания, но в качестве определенной сущности творца ее. Как отмечает В. В. Колесов, слово „вещь“ в своем значении отождествлялось с „существом“ и несло в себе ярко выраженный процессуальный смысл, означая нечто имманентное создавшему ее субъекту. Вещь — это „дело человека“²⁵.

Таким образом, в Симеоновом сборнике воспроизводится сформулированное еще христианскими апологетами понимание мудрости как единства знания и праведной жизни, как полного соответствия теоретической и практически-деятельностной сторон бытия. „Мудрость, — по Лактанцию, — состоит в добродетели соединенной со знанием“ *De divinis institutionibus* III, 8, 31)²⁶. Мудрость есть единство истинного слова и праведного дела. Причем, при всем почтении к слову приоритет в данном случае принадлежит не ему, но делу. „Мудрость обитает не в языке, а в сердце независимо от того, какой была речь; ведь раскрывается вещь, а не слово. И нас интересует не грамматик или оратор, которые обладают знанием, как надо говорить, но мудрец, чья наука заключена в умении жить“ (*De divinis institutionibus* III, 13, 5). В полном соответствии с таким пониманием мудрости статья Симеонова сборника „Теологово. Из того, которое „О граде“ начинается утверждением: **Мудрость прьваа. Мудрость прьзьрвти въ словесьхъ лежаш. жит . . .**“ (202 б) и завершается не менее показательным положением: **Смыслъ бо благъ въсмы твораштнмъ не нъ не проповѣдаштнмъ** (202 г).

Понимание мудрости в том смысле, в каком она реконструируется на основании анализа статей Симеонова сборника, оказывается в целом созвучным теме мудрости, разрабатываемой в „Пространном житии Кирилла“.

Тема *мудрости* вводится в Пространном житии Кирилла, гл. III в связи с рассказом о чудесном сне, увиденном героем жития в раннем детстве. В нем сообщается о выборе себе в супруги Кириллом прекрасной девушки по имени София, то есть мудрость. Сон, по мысли автора Жития, призван сим-

²⁴ Аверинцев, С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевский. — В: Древнерусское искусство. М., 1972, с. 36.

²⁵ Колесов, В. В. Древнерусская вещь. — В: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976, с. 264. Ср.: толкование Даниилом Заточником мудрости как „впадения в вещь“. — Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980, с. 394. Отмеченная особенность в равной степени свойственна и древнеболгарскому и древнерусскому языковому сознанию.

²⁶ *De divinis institutionibus*. — In: J. P. Migne. *Patrologia cursus competus*. Series. Latina. T. 6.

волизовать выбор жизненного пути, верность которому Кирилл сохранил до конца. Сама по себе тема, которая лежит в основе рассказа о чудесном сне Кирилла, весьма распространена в христианской литературе, трактующей идею жизни как мудрости. Непосредственно, как показали исследователи, она вводится в Житие под влиянием стихотворения Григория Назианзина, в котором он рассказывает о явлении ему двух красавиц — Целомудрия и Мудрости, приведших его к духовной жизни²⁷. Августин, призывая любить только „чистейшую красоту“ мудрости, сравнивает ее с прекрасной женщиной, которая отвечает взаимностью только тому, кто любит ее одну²⁸.

Собственно все последующее в Житии описание учебы и деятельности на ниве просвещения Кирилла призвано показать образ его как истинного мудреца, делом утверждающего верность выбора, сделанного на заре жизненного пути. Мудрость Кирилла предстает не только в качестве его просвещенности, но прежде всего как деятельность по воплощению в жизнь истины им познанной. В этом смысле образ мудрости, каким он вырисовывается в Пространном житии Кирилла, оказывается целиком созвучным пониманию, представленному в Симеоновом сборнике.

Вместе с этим следует отметить существенный момент, конкретизирующий представление о мудрости в средневековой славянской общественной мысли. В этой связи необходимо обратить внимание на развитие в Житии темы мудрости в связи с определением философии, данным Кириллом. В непосредственно следующей за III главой, открывавшей рассказом о чудесном сне Кирилла, главе IV сообщается о том, что в ответ на вопрос логофета, что есть философия, мудрец дает следующее определение: *Бжѣмъ н члвчскимъ вѣщемъ разумъ, елико можетъ члвкъ приближити се бзѣ, якоже дѣтелю обучитъ члвкъ, по образъ н по подобію быти сътвор'шому н*²⁹.

С точки зрения интересующего нас вопроса, прежде всего отметим, что первая часть определения тяготеет к выработанному в стоической философии и воспроизводимому, как было показано ранее, в Симеоновом сборнике пониманию мудрости.

Не менее существенна вторая часть определения. (Она, как известно, истоками восходит к философии Платона)³⁰. В ней важен прежде всего акцент на *деятельностное* утверждение человеком себя в жизни. В этом — проявление черт, отличающих понимание Кириллом философии от неоплатонистской традиции, к которой его определение тяготеет. Если для неоплатонизма триада „Единое — Ум — Душа“ представляется процессом, отмечающим ступени движения от света к тени, то под воздействием христианского мировоззрения обезличенная триада предстает в виде „лиц“ христианской троицы. Тем самым там, где неоплатонистская традиция предполагает процесс, в рамках средневекового мышления на первый план выступает *поступок*. В пределах философии это ориентирует не на абстрактное размышление о сущности всеобщего, а на обоснование личностной программы действия.

Но особо важно понимание самого поступка, каким он видится с точки зрения философии — мудрости.

Одна из линий в средневековой традиции истолковывает смысл такого поступка в духе аскетической морали. Мудрец — это тот, кто бежит от мира,

²⁷ V a v ř i n e k, V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky Renore z Nazianzu. — Listy filologické, 1962, № 1, 104—105.

²⁸ Б ы ч к о в. В. В. Цит. соч., с. 54.

²⁹ Пространное житие Константина-Кирилла Философа, гл. IV. — В: К л и м е н т О х р и д с к и. Собрания съчинения. Т. 3, С., 1973, с. 91.

³⁰ См.: Платон. Тезетет, 176 а—с. В: П л а т о н. Сочинения в трех томах. Т. 2, М., 1976, с. 270.

кто через самоотречение освобождаясь от земных страстей, достигает того „очищения“ ума, которое необходимо для постижения изреченной, но сокровенной премудрости, таящейся в „божьем слове“. Именно эта линия, как можно судить, преобладает в главах Симеонова сборника, трактующих о мудрости. Едва ли не основное внимание здесь уделяется роли мудрости в подавлении „страстей“ человеческих. Эта тема обсуждается и в главе „Максима Чернеца. Из „Подвижных“, а и в „Иоасафово. Из Маковеев“, и в „Максимо. Из того, которое „К пиру“.

Определение же философии, данное Кириллом, не обнаруживает тенденции, тяготеющей к аскезе. Напротив, в ней утверждается идеал деятельной жизни по воплощению и распространению истины, познанной философом. Собственно таким и осмысливается и жизненный подвиг Кирилла и Мефодия на ниве просвещения славян.

Акцент именно на этой, противостоящей аскетической линии тенденции в толковании деятельности человека прослеживается и в психологическом портрете Кирилла, который воспроизводит автор его жития.

С этой точки зрения важна отмеченная акад. П. Динековым особенность личности Кирилла, которую он называет „психологическим раздвоением“³¹.

Если обратиться к биографическим фактам Пространного жития Кирилла, без труда можно обнаружить присущую ему с раннего возраста склонность к уединению, любовь к тишине, философскому созерцанию, неприятие им светской суеты.

Еще в Солуни его любимым занятием было уединенное изучение трудов Григория Богослова. Он отказывается от заманчивого с точки зрения возможностей светской карьеры предложения породниться с логофетом, взяв себе в жены его крестницу — став библиотекарем при патриархе, он тайно скрывается на шесть месяцев в одном из отдаленных монастырей. Хазарская миссия вновь сменяется уединением в монастыре Олимпа. Казалось бы в свете таких фактов аскетический образ жизни должен был восприниматься им как естественный путь праведной жизни.

Но не такой предстает перед нами картина его деятельности. Вопреки природной склонности к уединению он на протяжении всей своей жизни ведет активную общественную, практическую деятельность. Он вступает в полемику с низложенным патриархом иконоборцем, занимается преподавательской деятельностью в Магнаурской школе, участвует в трех трудных миссиях — к арабам, хазарам и западным славянам. Он участвует в длительных дискуссиях, активно ведет просветительскую и проповедническую деятельность.

Основанием к этому, очевидно, являлось и теоретически осмысленное понимание им „добраго дела“ как активной деятельности по распространению истины, служению которой он посвятил свою жизнь.

Ведь не случайно, синтезируя в своем определении философии дефиниции, данные Иоанном Дамаскином и Давидом Анахтом, он исключает из него те определения, которые вели к толкованию деятельности в духе монашеско-аскетической традиции („философия есть забота о смерти“, „любовь к богу есть истинная философия“). Гораздо позже в истории европейской философии принцип активности, целеполагающей деятельности человеческой личности стал руководящим принципом. Таким образом Константин-Кирилл Философ обосновал одну важную тенденцию в философской мысли — направленную против мистицизма, против бегства от жизни. По существу, в этом проявляет-

³¹ Динеков, П. Личността на Константин-Кирил Философ. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 66—68.

ся яркая тенденция реализма, утверждающая требования практики вдохновляющая людей к творчеству и созиданию, к преобразованию условий и среды из жизни.

Взгляд на активность человеческой сущности перекликается с точкой зрения Кирилла, выраженной в трактате „Написание о правой вере“. Анализируя двуединую сущность Христа, он подчеркивает, и не один раз, что „искание (хотение) и действие являются естественными свойствами“. Говоря о богочеловеке, он формулирует: „Как в качестве бога он искал и действовал по божьему, так он хотел и действовал по человечески: божески чудом, а по человечески обычным *деянием (действием)*. . . Необходимо согласно хотению и действию разграничить и существенные свойства, а через них — добыть знание и о естествах, ибо раз деяния суть одинаковы, то и естества суть согласованны“³².

Концепция Константина-Кирилла о предмете и сущности философии и прежде всего акцент на активном, деятельном начале философии, является тем стержнем, вокруг которого развивалась болгарская средневековая мысль. Онтологические, гносеологические и этические взгляды Климента Охридского, Иоанна Экзарха Болгарского, Черноризца Храбра, вплоть до Тырновской школы XIV в. в той или иной мере обладают особенностями, присущими определению философии Константином. Их воззрения пронизаны рефлексией общего духа философской концепции Кирилла.

Онтолого-гносеологический подход Константина Философа, выраженный в его дефиниции, присущ и философской концепции Климента Охридского. Так, в „Слове о Рождестве Христовом“ он пишет: „Человек предназначен богом понимать и знать все, . . . вникать в красоту и устройство творений: одним наслаждаться, другое иметь *для дел своих*, третьим послужить ему для удовольствия и утешения, и владеть над всеми, ибо человек как царь царствует над ними“³³.

Теофилакт в Пространном житии Климента Охридского утверждает, что принципом Климента в жизни и теории был девиз воссоединения „учения с жизнью“. Климент обосновывал тезис о том, что „как благочестивая жизнь без здравого учения является в сущности мертвой, так и учение без жизни не ведет к вечной жизни“.

Блестящий болгарский мыслитель Иоанн Экзарх не только опирался на Константина-Кирилла, но углубил и разработал его тезисы.

Очевидно основной смысл взглядов Константина Философа созвучен с воззрениями Иоанна Экзарха Болгарского в сфере онтологии и теории познания. Иоанн определяет философию прежде всего как науку, которая ищет истину и познает суть существующего и человека³⁴. На основе критического анализа греческих мыслителей Иоанн Экзарх формулирует: „Так как философии присуще искать истины, узнавать каковы природа и происхождение всякого бытия, то необходимо исследовать собственную (человека — М. Б., В. Г.) природу и бытия и только тогда попытаться [узнать] сущность других вещей и понять каково их происхождение. Так они (т. е. философы — М. Б., В. Г.) могли бы, после того как сначала познали самих себя, узнать природу других [вещей]“³⁵.

Логика рассуждений Экзарха зиждется на тезисе о том, что философия прежде всего должна овладеть природой и сущностью человека, ибо самым

³² Т р и ф о н о в, Ю. Цит. соч., 20—22.

³³ Антология на българската философска мисъл. Т. 1. С., 1973, с. 67.

³⁴ И о а н Е к з а р х. Шестоднев. С., 1981, с. 255.

³⁵ Там же, с. 84.

ценным из всего этого является человек³⁶. На основе анализа человека и его души он утверждает, что душа человека „обладает добрыми делами, но в силу небрежности теряет доброе и никогда не является постоянной в своих добрых намерениях, но зачастую из-за своего колеблющегося нрава“³⁷.

Его философская концепция, выраженная в „Шестоднев“, была настольной книгой для славянства в течение веков, что подтверждается многими русскими списками, которые обнаруживаются вплоть до наших дней. Дух практичности и действенности пронизывает его философское мировоззрение. С этой точки зрения он рассматривает ум человеческий, который по его утверждению открывает в вещах доброе и полезное, истинное и неистинное. Человек при помощи ума устраняет ненужное, неполезное и отбрасывает его, и ищет то, что нужно ему. Ум человека, в согласии с древними, утверждает Экзарх, проникает „непосредственно в природу вещей и схватывает очень быстро истину в них“.

Такой подход весьма характерен для Иоанна Экзарха. Многократно в Шестоднев он утверждает, что человек является „самым необычайным из всех других живых существ“.

Много страниц своего капитального труда Экзарх уделяет природе человека, его „разумному и мыслящему бытию, его деятельности через мысль и дело“.

Как бы продолжая тезис Константина Философа о постижении образа и подобия бога через добродетели, Экзарх считает, что человек и его душа, как выражение человечности, обладают и властью, разумом и мыслью и что человек не только обладает образом божьим, но имея стремление к добру, становится подобным богу.

Правда, можно сказать, что здесь взгляды Константина и Экзарха лишь частично совпадают, ибо основное утверждение Константина о деле и добродетели, как высшем критерии усовершенствования человека, не сформулировано Экзархом эксплицитно. Но имплицитно эта идея содержится в „Шестоднев“. Обращаясь к человеку (т. е. к „новому христианину“) Иоанн призывает: „Поскольку ты обладаешь разумной душой, никогда не уподобляйся животным ни словами, ни делами, но сохрани свой образ достойным посредством своих дел и постарайся стать подобным тому, кто тебя создал“³⁸.

Таким образом, можно утверждать, что в этической концепции Иоанна Экзарха основной категорией также являются дело, деятельность, добродетель. На этой основе можно сделать вывод о близости концепций двух мыслителей, сыгравших важную роль в формировании философской культуры болгарского и русского народов. Философские взгляды Константина-Кирилла Философа, обогащенные действенной антропологической концепцией Иоанна Экзарха Болгарского, явились тем основным стержнем, вокруг которого развивалась философская мысль в Болгарии и на Руси.

Дух деятельностного начала философии, заданный Константином-Кириллом, не менее четко прослеживается в понимании философии деятелями культуры Киевской Руси.

Прежде всего, философия мыслилась ими неразрывно связанной с книжным Знанием. Философ — в том понимании, в каком функционирует этот термин в культуре Киевской Руси — это ученый, книжник, просвещенный человек. В Житии Феодосия Печерского автор его Нестор противопоставляет премудрнх философъ тем, кто грувь н неvěжда³⁹.

³⁶ Там же, с. 152.

³⁷ Там же, с. 179.

³⁸ Там же, с. 239.

³⁹ Киево-Печерский Патерик. Пам'ятки мови та письменства давньої України. Т. 4. Київ, 1930, с. 22.

Овладеть философией — это значит прежде всего подобно пчеле собирать отовсюду „мед“ книжной премудрости. Такой образ содержится, в частности, в переводном памятнике XI в. „Житии Теодора Студита“. Уподобление того, кто обучается философии, пчеле, собирающей „сладость словесную, обнаруживается и в „Молении Даниила Заточника“. О Клименте Смолятиче летописец говорит: **н бысть книжникъ н философъ так, якоже в Русской землѣ не бешеть**⁴⁰. Здесь же, воздавая хвалу князю Владимиру Волынскому, летописец вновь подчеркивает: **бысть книжникъ великъ н философъ, ако го же бысть во всен землѣ н ни по немъ не будеть**⁴¹. И все же, как видим, термин „философ“ употребляется не вместо слова „книжник“, а наряду с ним. Эти термины воспринимаются в древнерусской культуре в качестве тесно связанных, но далеко не тождественных.

Любой философ — обязательно книжник. Но не всякий книжник достоин звания философа. Философ, в полном соответствии с духом наследия Константина-Кирилла, воспринимается прежде всего как деятель, не только обладающий истинным знанием, но и использующий его в своей жизни, которая тем самым превращается в поучение для выбора жизненного пути другим. Философ — это учитель, способный передать вечную истину иному. Именно поэтому летописец в „Сказании о переложении книг на славянский язык“, включенном под 898 г. в „Повесть временных лет“, обращается к светлому образу Кирилла и Мефодия, именуя их „искусными философами“.

Философом считается также тот, кто оказывался способным, опираясь на знания, делать соответствующие выводы относительно необходимой линии поведения — своей или иных. Согласно с летописью, князь Рюрик (XII в.) **философствоваше** тогда, когда сопоставлял свое поведение с поступками „целомудренного Иосифа“, достоинствами Моисея, смирением Давида и правоверием царя Константина⁴².

Таким образом, философия мыслится как неразрывное единство знания и поучения о праведной жизни. Она трактуется не просто как абстрактное теоретическое знание, но как практическая мораль.

Обусловленный этим деятельностный характер философии и философствования составляет характерную особенность культуры древней Болгарии и Киевской Руси. Основы этого типа философского мировоззрения, наложившего существенный отпечаток на всю последующую историю философской культуры славян, были заложены выдающимися просветителями славян Кириллом и Мефодием.

⁴⁰ Летопись по Ипатьевскому списку. СПб., 1871, с. 241.

⁴¹ Там же, с. 601.

⁴² Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. СПб., 1903, с. 1355.

ПРОБЛЕМЪТ ЗА ФИЛОСОФСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ

Светлина Николова

Проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил е сравнително нов в историята на кирилометодиевистиката. Споменат мимоходом за пръв път от И. Платонов през 1868 г. във връзка с решаването на въпроса за авторството на латинските притчи, приписвани на Кирил¹, постепенно той завоюва самостоятелно място в научните изследвания, посветени на славянския първоучител. Дълго време обаче философските възгледи на Константин-Кирил остават един от онези важни, но извънредно сложни проблеми в кирилометодиевистиката, които най-рядко привличат вниманието на учениците и са най-слабо и непълно проучени. Едва от средата на 50-те години на нашето столетие започва все по-интензивно разработване на този проблем, на задълбочаване и разширяване обсега на анализа, като през 60-те и 70-те години основно място в този процес заемат трудовете на българските учени. Така днес вече разполагаме със значителен брой изследвания за философските схващания на Константин-Кирил, в които са поставени, а в редица случаи — и убедително решени — множество въпроси. Въпреки това обаче не би могло да се каже, че проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил е всеотрасно осветлен, все още съществуват нерешени въпроси, липсва цялостен обобщителен труд въз основа на всички известни изворови данни. Това състояние на проучванията е естествен резултат от преобладаващия интерес към отделни частни въпроси и осъществяването на новите изследвания, без да се държи сметка за цялостния развой на научната мисъл. Ето защо вече се чувства необходимост да се обобщи постигнатото досега: да се систематизират поставените проблеми, да се открият сигурните решения (а също — все още дискуссионните и изискващи допълнителна разработка въпроси), да се определят най-перспективните и актуални насоки на проучванията. Настоящата работа е опит да се направи подобно обобщение въз основа на анализа на досегашните изследвания, в които се засяга проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил.

Първият въпрос, който възниква пред изследвателя, е въпросът за определяне същността и обема на понятието „философски възгледи“. Веднага трябва да се каже, че този въпрос не е поставян на специално разглеждане в нито едно от досегашните проучвания. Всички изследователи влагат в него съдържание, продиктувано от собствения им мироглед и от собствените им схващания за значението на това понятие по времето на Константин-Кирил,

¹ Платонов, И. Изследване об апологах или притчах св. Кирилла. — ЖМНП, ч. 139, 1868, № 5, 392—393.

без обаче да считат за нужно да формулират изходните си позиции. Поради това често едни и същи извори се тълкуват по различен начин, използва се различна терминология при означаването на еднакви явления, еднакви термини се насищат с различно съдържание, в резултат на което се появяват значителни отлики в интерпретацията на фактите. Ще дам само няколко примера в това отношение. И. Платонов, вземайки под внимание определението на философията от глава IV на Пространното Кирилово житие и отбелязвайки близостта му до някои схващания на античната философия, не смята това за основание да се твърди, че за Кирил философията е била самостоятелна област на човешката умствена дейност и изрично подчертава: „Сочинитель „Притчей“ является прежде всего философом, умствующим самостоятельно, и только в подкрепление своих рассуждений приводящим слова Св. Писания, и притом одного Ветхого завета, наравне с изречениями мудрецов древности, а наш Кирилл не мог быть таковым. У него на первом месте было бы слово божие, и притом более близкое — слово Христа, а ум являлся бы только в качестве почиттельного слуги, подкрепляющего и приближающего к разумению человеческого божественное слово. Первый есть философ христианствующий, а второй — христианин философствующий“ (с. 393). М. В. Безобразова обаче, която работи почти по същото време, прави съвсем противоположен извод, основавайки се на същия пасаж от Пространното житие на Кирил. Тя категорично заявява: „Признавал ли св. Кирил господство религии над философией, можно считать вопросом открытым. Во всяком случае ясно, что он не отождествлял этих двух областей и относился к философии с величайшим уважением.“² Анализирайки теоретичните възгледи на Константин-Кирил по основните въпроси на битието, познанието и човешкото мислене, редица учени от различни епохи ги причисляват към областта на богословието и в съответствие с това си мнение говорят единствено за богословски схващания на славянския учител (най-типичен техен представител е Фр. Гривец³, но тук могат да се посочат също имената на Н. К. Николски⁴, И. Новак⁵, Дж. Водопивец⁶, Т. Събев⁷); други ги включват в обсега на философията, отчитайки спецификата на това понятие през Средновековието, и предпочитат в тези случаи да говорят за философски, а понякога — за философско-богословски концепции, при което в тяхната интерпретация термините „философия“ и „богословие“ нито се покриват напълно, нито са абсолютно разграничени (напр. Ю. Трифонов⁸, И. Шевченко⁹, А. Бънков¹⁰,

² Безобразова, М. В. Изречения св. Кирилла.—Изв. ОРЯС, 3, 1898, № 4, 1078—1079.

³ Вж. напр. Grivec, F. Pravovernost sv. Cirila in Metoda. — Bogoslovni vestnik, 1, 1921, 1—43; Viri Ciril-Methodove teologie. — Slavia, 2, 1923, № 1, 44—60; Iz teologije sv. Cirila in Metoda. — Bogoslovni vestnik, 14, 1934, 181—189; Iz teologije sv. Cirila Solunskega. — Bogoslovni vestnik, 15, 1935, 211—216; Konstantin und Method. — Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, 28—29.

⁴ Никольский, Н. К. К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу. — Изв. по РЯС, 1, 1928, с. 422.

⁵ Novak, J. Theologie moravsko-panonských životi Konstantina a Methodie. — Naboženské rev., 1—2, 1963, 73—79.

⁶ Vodopivec, G. La teologia e la spiritualità dei ss. Cirillo e Metodio. — In: Cirillo e Metodio. Roma, 1964, 103—133.

⁷ Събев, Т. Богословието на светите братя Кирил и Методий. — Духовна култура, 34, 1954, № 5, 26—32.

⁸ Трифонов, Ю. Съчинението на Константина Философа (Св. Кирила) „Написание о правни вѣрѣ“. — Сп. БАН, № 52, 1935, с. 7, 43, 44—45.

⁹ Шевченко, I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine. — In: For Roman Jakobson. Essays on the occasion of his sixtieth birthday. The Hague, 1956, 449—457.

¹⁰ Бънков, А. Развитие на философската мисъл в България. С., 1966, 19—24.

Е. Георгиев¹¹, Л. Вайсилов¹², Б. Пейчев¹³, В. Велчев¹⁴, М. Бъчваров¹⁵, Сл. Славов¹⁶ и др.); трети се опитват да разпределят най-общите разбирания на Константин-Кирил за природата, обществото и човешкото мислене между сферите на философията и теологията (напр. Фр. Перко, Ив. Панчовски¹⁷), някои си служат с термина „философски“ възгледи, но изрично подчертават, че в случая с Константин-Кирил „философ“ и „богослов“ са еднозначни категории, понятия, идентични по обект на проучване (Н. Кочев¹⁸). Дори само тези примери са достатъчни, за да се види, че е необходимо в бъдеще кирило-методиевистиката и историята на философията да изяснят съдържанието на понятието „философски възгледи на Константин-Кирил“.

1

Необходимо условие при определяне същността и обхвата на понятието „философски възгледи на Константин-Кирил“ е да се държи сметка, от една

¹¹ Георгиев, Е. Константин-Кирил. Първият български и славянски философ. — Учителско дело, № 41, 23 май 1967; Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С., 1969, 253—267; Философско-богословските възгледи на Кирил и Методий. — В: История на философската мисъл в България. Т. 1. С., 1970, 30—37.

¹² Вайсилов, Л. Константин-Кирил Философ. — Философска мисъл, 25, 1969, № 4, 48—54.

¹³ Пейчев, В. Кириловото определение на философията. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 69—74; Българската философска мисъл през средновековието. — Политическа просвета, 4, 1969, № 5, 75—83; Кириловото определение на философията. — В: Делото на Константин-Кирил Философ. С., 1972, 268—274; Peitchev, V. The First Definition of Philosophy in Slav. — Studia Mediewistyczne, 19, 1978, 2, 39—48; Пейчев, В. Константин-Кирил — основател на българските философски традиции през средновековието. — Философска мисъл, 37, 1981, № 4, 30—42.

¹⁴ Велчев, В. Делото на славянския просветител Константин-Кирил Философ в историята на културата. — В: Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. С., 1971, 231—245. С някои промени статията е препечатана в книгата: Велчев, В. От Константин Философ до Паисий Хилендарски. С., 1979, 7—55, и в сборника: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 128—180. Съкратени варианти на тази статия: Делото на славянския просветител Константин-Кирил Философ в историята на културата. — В: Делото на Константин-Кирил Философ. С., 1972, 173—198; Константин-Кирил как Философ. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1981, 73—84.

¹⁵ Бъчваров, М. Константин Философ-Кирил и българската философска култура. — Проблеми на културата, 3, 1980, № 6, 67—74; Бъчваров, М. Д. Константин-Кирил Философ и философска думка Київської Русі. — Философска думка, 1980, № 3, 67—93; Dimitrov, M. B. The Philosophical conception of Constantine-Cyril the Philosopher. — In: Actas del V Congreso internacional de filosofia medieval. 1. Madrid, 1982, 535—540.

¹⁶ Славов, Сл. Етични аспекти във философско-богословската концепция на Константин-Кирил Философ. — Проблеми на културата, 4, 1981, № 1, 100—111; Нравствената проблема в българската философска мисъл. Средновековие и Възраждане. С., 1986, 23—38.

¹⁷ Perko, Fr. Filozofija in teologija sv. Cirila in Methoda. Ljubljana, 1963, 213 s. (Дисертация); Панчовски, И. Философски и богословски концепции на св. Константин-Кирил Философ. — Известия. Българска патриаршия. Църковноисторически и архивен институт. Централен църковен историко-археологически музей. Т. 3. С., 1985, 53—55, 59.

¹⁸ Кочев, Н. Ц. Философската мисъл във Византия IX—XII в. С., 1981, 70—71; Към въпроса за характера на Константин-Кириловото определение за философията. — Проблеми на културата, 5, 1982, № 2, 77—78; Към въпроса за житието на Константин-Философ — св. Кирил като историко-философски извор. — Известия. Българска патриаршия. Църковноисторически и архивен институт. Централен църковен и историко-археологически музей, 3, 1985, с. 33.

страна, за значението на термина „философия“ по времето на Константин-Кирил, и конкретно — в изворите, свързани със славянския просветител, а, от друга страна — за значението на този термин според съвременната марксистка философия в качеството на специфичен ограничител в подбора и в подхода към изследвания материал¹⁹. Не е нужно да се изяснява, че несъотбразяването с първия критерий би довело до антиисторизъм, а с втория — до неоправдано разширяване и замъгляване очертанията на изследвания предмет. При такава постановка на въпроса несъмнено трябва да се направи известно разграничение между термините „философия“ и „богословие“, „философ“ и „богослов“, „философски“ и „богословски“ концепции на Константин-Кирил. Като оставям настрана дългата и сложна история на термините „философия“ и „богословие“ и на взаимоотношенията между тези две области на човешката умствена дейност до епохата на Средновековието включително²⁰, въпроси, останали недокрай осветлени що се отнася до епохата на Константин-Кирил и особено — във връзка с конкретното им тълкуване спрямо създателя на славянската писменост, бих желала да обърна внимание на няколко факта, които дават известна представа, как трябва да се разбира съотношението между философия и богословие що се отнася до Константин-Кирил²¹. На първо място, трябва да се има предвид традицията с термина богословие във Византия да се означават философски съчинения (вж. напр. съчинението на Прокъл *Στοιχειώσις Θεολογική*, представляващо „единствен по рода си свод на основните понятия и методи на неоплатонизма“²²). На второ място, не бива да се забравя рано появилият се във Византия стремеж за разграничаване сферите на философията и богословието (още у Григорий Ниски²³, един от видните представители на кападокийския кръжок от IV в.). Едва ли можем да се съмняваме, че Константин-Кирил е бил запознат и с двете насоки в тълкуването на отношенията между философия и богословие. Като се вземе предвид обаче образователната система във Византия през епохата на славянския първоучител²⁴, както и най-близкото по време до него запазено до днес свидетелство за обхвата на фило-

¹⁹ Този подход е много добре аргументиран напр. що се отнася до средновековните естетически схващания от А в е р и н ц е в, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, 30—36.

²⁰ По тези въпроси вж. напр. P i c a v e t, F. Histoire des rapports de la théologie et de la philosophie. Paris, 1888; А в е р и н ц е в, С. Теология. — Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, 200—201; P o d s k a l s k y, G. Theologie und Philosophie in Bizanz. München, 1977 (Byzantinisches Archiv, t. 15), 1—87; А в е р и н ц е в, С. С. Теология. — Философский энциклопедический словарь. М., 1983, 675—676.

²¹ Въпросът за йерархическите отношения между философия и богословие през тази епоха е само един от аспектите на по-общия проблем за съотношението между тях и тъй като той няма отношение към определяне обсега на понятието „философски възгледи на Константин-Кирил“, тук няма да бъде разгледан. Тъй като обаче нееднократно се срещат разсъждения за или против подчиняването на философията на богословието у Кирил, не е излишно да се припомним, че макар процес на подчиняване философията на богословието да се наблюдава още у Йоан Дамаскин, този процес завършва у представителите на ранната западноевропейска схоластика от XI—XII в. и намира своята окончателна формулировка едва в твърдението на Петрус Дамiani (1007—1072) „философията трябва да служи на Светото писание както прислужничката на господарката си“, тъй че всякакви крайни мнения в случая едва ли са основателни.

²² Ш и г а л и н, Ю. А. Начала теологии. — Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 418.

²³ А в е р и н ц е в, С. С. Григорий Нисский. — Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 128.

²⁴ Вж. A n a s t a s i o u, I. Ἡ κατάστασις τῆς παιδείας εἰς τὸ Βυζάντιον κατὰ τὴν διαρけῖαν τοῦ Θ' αἰῶνος. — In: Κυρίλλω καὶ Μεθοδῶ. I Θεσσαλονίκη, 1966, 29—77; A n a s t a s i o u, I. L'éducation de Saint Constantin-Cyrille le Philosophe. — В: Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. С., 1971, 79—90.

софията, намиращо се в съчинението на Йоан Дамаскин (ок. 675—преди 753) „Диалектика“²⁵, първа част от капиталния му труд „Извор на знанието“, намерили известно отражение в съобщенията за обучението на Константин в неговото Пространно житие (гл. IV)²⁶, очевидно е, че за Кирил понятията „философия“ и „богословие“ не са били равнозначни и според разбиранията на епохата, най-вероятно за него понятието „философия“ е било по-широко понятие, а „богословие“ — по-тясно, включващо се в границите на философията, но не изчерпващо нейното съдържание²⁷. Може да се предположи също, че Константиновото схващане за философията е изключвало от нейния обсерг математиката (и подразделенията ѝ аритметика, музика, геометрия и астрономия), така както според непосредствения предшественик на Йоан Дамаскин в класификацията на философските науки Давид Анахт (ок. 475—I половина на VI в.), тя не е била част от философията за Платон²⁸. Освен това, както личи от определенното на философията, дадено от Константин според глава IV от Пространното му житие, съзателят на славянската писменост е включвал в състава на философията и етиката. И така, в настоящата работа се приема, че за Константин-Кирил философията е включвала: като подготвителна степен „диалектиката“ (отговаряща на съвременното понятие „логика“), богословието и естествените науки, като нейна теоретична част, и практическата ѝ част, в състава на която обаче със сигурност може да се посочи само етиката²⁹. Същевременно, изхождайки от марксистическото разбиране за фило-

²⁵ . . . ἐπιστήμη δὲ, πᾶσα λογικὴ τέχνη· γραμματικὴ, ῥητορικὴ, καὶ αἱ τοιαῦται . . . Διαιρεῖται δὲ ἡ φιλοσοφία εἰς θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν· τὸ θεωρητικόν, εἰς θεολογικόν, φυσιολογικόν, καὶ μαθηματικόν· τὸ δὲ πρακτικόν, εἰς ἠθικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν. . . Ἔστιν οὖν θεολογικόν τὸ κατανοεῖν τὰ ἀσώματα καὶ αὐτὰ. Πρῶτον μὲν Θεὸν τὸν ὄντως αὐλόν. Ἐπειτα δὲ καὶ ἀγγέλους καὶ ψυχάς. Φυσιολογικόν δὲ, ἡ τῶν ὑλικῶν, καὶ προχείρων ἡμῖν γνῶσις, ἥτοι ζώων, φυτῶν, λίθων, καὶ τῶν τοιούτων. Μαθηματικόν δὲ ἡ τῶν καθ' αὐτὰ μὲν ἀσωμάτων, ἐν σώμασι δὲ θεωρουμένων, γνῶσις· ἀριθμῶν, φημί, καὶ ἀρμονίας φθόγγων. Ἐτι δὲ σχημάτων, καὶ ἀστρῶν κινήσεως, ἡ μὲν οὖν περὶ ἀριθμοὺς θεωρία τὴν ἀριθμητικὴν συνίστησιν ἐπιστομὴν· ἡ δὲ περὶ φθόγγους, τὴν μουσικὴν, ἡ δὲ περὶ τὰ σχήματα, τὴν γεωμετρικὴν· ἡ δὲ περὶ τὰ ἀστρα, τὴν ἀστρονομικὴν. (. . . наука е изкуството, отнасящо се до разума: граматика, риторика и други подобни. . . Философията се разделя на теоретична и практическа. Теоретичната бива теология, естествознание, математика, практическата — етика, икономика, политика. . . Теологията е занимание с нетелесните и невеществените неща, на първо място с бога, най-невеществен сред невеществените, след това с ангелите и с душите. Естествознанието е знание за материалните и за заобикалящите ни неща, т. е. за животните, растенията, камъните и други подобни. Математиката е знание за неща, сами за себе си безтелесни, но видими в телесните неща; числата, казвам, хармонията на звуците, освен това фигурите и движението на звездите. Изследването на числата се обединява от аритметическата наука, на звуците — от музиката, на фигурите — от геометрията, на звездите — от астрономията). (W e i h e r, E. Die Dialektik des Johannes von Damascus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969, 21, 23).

²⁶ н въ тѣхъ мѣ набыхъ граматикѣу н прочѣхъ кѣхъ се ѡученѣ. Наѡучн се Ѧмѣроу, н гевмѣтѣн, н ѡу Льба, н ѡу Фотѣ Дѣлѣхѣцѣ, н въсѣмъ фѣлософскымъ ѡученѣмъ; к снмѣ же н рѣторикѣн, н аритметикѣн, н астрономѣн, н музѣикѣн н въсѣмъ прочѣмъ елланѣскымъ хуѡджѣство^М (К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 91).

²⁷ Косвено свидетелство в подкрепа на това схващане е определенното „философ“, което добавя към името на Константин неговите съвременници и което означава, както подчертават редица изследователи, най-вероятно „учен, философ“ (вж. напр. Š e v č e n k o, I. Цит. съч., 448—449, 456—457; D v o r n i k, F. Byzantské misie u slovanů. Praha, 1970, р. 78; Т о т, И. Константин-Кирил като философ. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 4, с. 33). Заслужава да се припомни, че във Византия е било употребявано и определенното „богослов“ (напр. спрямо любимия автор на Константин-Кирил — Григорий Назианзин, наричан най-често Γρηγόριος ὁ Θεολόγος), но то не е използвано нито веднъж за славянския първоучител.

²⁸ Вж. Д а в и д А н а х т. Сочинения. М., 1980, с. 83.

²⁹ Подобно разбиране е изразено от Б. Пейчев, според когото „основното съдържание на философията, така, както го характеризира Константин, включва, първо, система от

софията като наука за общите принципи на битието и познанието, за отношението на човека към света, за всеобщите закони на развитието на природата, обществото и мисленето, приемам, че като философски възгледи на Константин-Кирил в посочените по-горе области и извън тях трябва да се разглеждат онези теоретични схващания на славянския първоучител, които имат отношение към тези проблеми, и от зрителния ъгъл на изясняването именно на тези проблеми. В съответствие с изложената позиция се привличат само изследванията, които имат отношение към така очертаната проблематика.

2

Вторият въпрос, който трябва да разреши изследвателят на философските възгледи на Константин-Кирил, е въпросът за изворите, които дават възможност да се очертаят Кириловите философски концепции. Веднага трябва да се отбележи, че в това отношение до днес е направено твърде много. Привлечени са за анализ значителен брой извори, твърде различни както по своя характер, така и по стойността си като източник на сведения за философските схващания на Константин-Кирил. Според авторската им принадлежност тези извори могат да бъдат разделени на две големи групи: преки и косвени. Преките извори са съчиненията на самия Константин-Кирил, а косвени — произведения от други автори, в които са отразени неговите философски възгледи или в които са съобщени някакви данни за тях.

Засага групата на преките извори е твърде малка. Ние не разполагаме с нито едно специално философско произведение на Константин-Кирил и едва ли може да се очаква и разчита на откриването на такова произведение.

Изследователите на философските възгледи на Константин-Кирил придават най-голямо значение сред преките извори на „Написание за правата вяра“. На него се опират при проучването на теоретичното наследство на славянския първоучител например Ю. Трифонов, А. Бънков, Е. Георгиев, Л. Вайсилов, В. Велчев, М. Бъчваров, Н. Кочев. Във връзка с „Написание за правата вяра“ се налага да се отбележат няколко момента, свързани с авторството и текста на творбата. На първо място изследователите на философските възгледи на Константин-Кирил трябва да имат предвид, че в науката съществуват мнения, отричащи Кириловото авторство на „Написанието“ и отнасящи творбата не само към други автори, но и към по-късни епохи³⁰.

обща научни знания за битието и отделните вещи, предмети, явления; второ, висша богословска наука за същината на бога и възможностите на човешкото разбиране да се „приближи“ до нея; трето, поучение в добродетел, чрез която човек наистина да запази достойнството на създаден образ и подобие на бога, а не да го загуби“ (П е й ч е в, Б. Константин-Кирил. . . , с. 37).

³⁰ Изследванията, в които е аргументирано това мнение, отпечатани до 1925 г., са подробно резюмирани от И л ъ н с к и й, Г. „Написание о правой вѣрѣ“ Константина Философа. — В: Сборник в чест на Васил Н. Златарски. С., 1925, 63—73, а до 1941 г. — от Ст. Кос (K o s, S. De auctore expositionis verae fidei S. Constantino Cyrillo adscriptae (Napisanie o pravěj věrě). Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica Pontificae Universitatis Gregorianae. Ljubljana, 1942, 41—51). След статията на Г. Илински Кириловото авторство се оспорва напр. от В. Грюмел (G r ü m e l, V. Le „Napisanie o pravěj věrě“ de Constantin le Philosophe. — Echos d'Orient, 28, 1929, 283—293); Фр. Гривец (G r i v e c, Фр. Юрд. Трифонов. Съчинението на Константина Философа (Кирила) „Написание о правѣи вѣрѣ“. Рецензия. — Югословенски историски часопис, 3, 1937, 362—367); Ст. Кос (K o s, S. Цит. съч., 7—215); В. Ткадлчик (T k a d l č í k, V. Das Napisanje o pravěj věrě seine ursprüngliche Fassung und sein Autor. — In: Konstantin-Cyryll aus Thessalonike. Würzburg, 1969, 185—209); Т о т, И. Константин-Кирил — ученый. — Studia Slavica Hungarica, 29, 1983, 4—5.

В същото време обаче необходимо е да се знае, че днес в кирилометодиевистиката е преобладаващо становището за Кирил като автор на „Написание за правата вяра“, нещо съвсем естествено след солидната аргументация на Г. Илински и Ю. Трифонов³¹. Що се отнася до текста на творбата, заслужава да се посочи, че между нейните единствени два преписа, открити още през XIX в. (Лаврентиевият от 1348 г. и Барсовският от XVI в.), не съществуват различия, които могат да доведат до различно тълкуване на философските схващания на Константин-Кирил, а също така — че в тях е запазен архаичен по език текст, поради което можем да го считаме за твърде близък до оригинала³². При това състояние на проучванията не може да има съмнение, че и за в бъдеще „Написание за правата вяра“ ще остане един от най-важните извори за изясняване на проблема за философските възгледи на Константин-Кирил.

Като извор за проучване на философските схващания на Константин-Кирил е използвана също Херсонската легенда (В. Велчев), съчинение, за което съвременната наука приема, че отразява две от Кириловите произведения, посветени на намирането на мощите на Климент Римски по време на хазарската мисия — т. нар. *Brevis historia* и *Sermo declamatorius*, за които съобщава Анастасий Библиотекар в писмото си до Гаудерик Велетрийски от 875 г. Това произведение, макар и да предоставя твърде ограничени възможности за проучване на философските възгледи на Константин-Кирил, все пак заслужава да му бъде обърнато по-голямо внимание, главно с оглед на съотнасянето му с останалите извори³³.

Не са разглеждани до днес като извор за решаването на проблема за философските възгледи на Константин-Кирил преводите на създателя на славянската писменост. В това отношение пред историята на философията се откриват значителни перспективи във връзка с проучването на установе-

³¹ Вж. напр. И л ъ и н с к и й, Г. Цит. съч., 73—78; Л а в р о в, П. Кирило та Методий в давньо-слов'янському письменстві. Київ, 1928, 184—187; Д ю л г е р о в, Д. В. Рим и св. братя Кирил и Методий. — Год. СУ. Богосл. фак., 11, 1933—1934. С., 1934, 26—29; Т р и ф о н о в, Ю. Цит. съч., 1—85; Г е о р г и е в, Е. Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури. С., 1956, 221—230; Г е о р г и е в, Е. Истината. . . , 255—267; С е р а ф и м, а р х и м. Св. Кириловото съчинение „Написание о правѣи вѣрѣ“ и св. Три светители. — Духовна култура, 48, 1969, № 1—2, 23—24; Т р и ф у н о в и ђ, Ъ. Константинова (Кирилова) книжевна дела у светлости неких Фотијевих книжевно-естетичких погледа. — Кирил Солунски. 1. Скопје, 1971, 249—259; К у е в, К. Иван-Александровият сборник от 1348 г. С., 1981, 141—148; К о ч е в, Н. Към въпроса. . . 77—78.

³² За работа могат да се използват трите най-добри издания на „Написанието“: И л ъ и н с к и й, Г. Цит. съч., 79—89 (наборен текст на Лаврентиевия препис с разночтения по Барсовския); Л а в р о в, П. Материали по истории возникновения славянской письменности. Л., 1930, 175—180 (наборен текст на Лаврентиевия препис), и К у е в, К. Цит. съч., 149—179 (наборен текст на Лаврентиевия препис и факсимилета от него). Разбира се, изследователят би могъл да си служи и с някои от преводите на „Написанието“ на съвременни езици (напр. българските преводи на А н г е л о в, Б., М. Г е н о в. Стара българска литература в примери, преводи и библиография. Т. 2. С., 1922, 10—19; Д ю л г е р о в, Д. В. Цит. съч., 32—41; Т р и ф о н о в, Ю. Цит. съч., 9—22; руския превод, поместен в Журнал московской патриархии, 1969, № 6, 74—77), но при това не бива да се забравя, че невинаги те са съвсем точни, а освен това в някои случаи са израз на собствената интерпретация на преводача, поради което трябва винаги да се съпоставят с оригиналния текст.

³³ За текста на Херсонската легенда вж. Л а в р о в, П. Материали. . . , 148—153; Т р и ф о н о в, Ю. Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климент Римски. — Сп. БАН, 48, 1934, 192—206; V a š i c a, J.: Slovo na prenesenje moŝtem preslavnago Klimenta neboli legenda Chersonska. — Acta Academiae Velehradensis, 19, 1948, № 1—2, 73—80; Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des Heiligen Clemens. München, 1965 (Slavische Propyläen. Texte in Neu- und Nachdrucken, bd. VIII).

ната от Кирил философска терминология, която може да бъде надеждна опора при изясняването на редица негови теоретични схващания. За съжаление изследователите ще бъдат изправени пред съществени трудности, тъй като литературата върху Кириловите преводи е почти необозрима, а съвременен липсват фундаментални обобщителни изследвания и издания, върху които те биха могли да се опрат³⁴, избягвайки навлизането в решаване на предварителни филологически въпроси.

Възможен източник за изследване на философските концепции на Константин-Кирил могат да се окажат при по-нататъшното развитие на кирило-методиевистиката някои от т. нар. притчи, разпространявани в средновековната ръкописна традиция с името на Кирил³⁵. Веднага трябва да се каже, че в случая не става дума за латинския сборник с 95 притчи-басни, известен под различни заглавия (напр. *Sapientiae beati Cyrilli episcopi, alias Quadrupartitus Apologeticus vocatus, Quadrupartitus apologeticus Cyrilli episcopi de graeco in latinum translatus quo relucet morali (ter) (tas?) in philosophia ethica per quatuor cardinales virtutes et morales*) в Западна и Средна Европа в ръкописи и печатни издания от XV до XVIII в. и приписан за пръв път на Константин-Кирил от чешкия йезуит Бохуслав Балбин в книгата му *Epitome historiae regum bohemicarum* (1677). Макар че някои учени (изхождайки главно от тълкуването на прибавеното към името на Кирил в едно от изданията на притчите определение *doctor graecorum* като пряк превод от гръцкото *φιλόσοφος*) се обявяват в полза на Кириловото авторство на тези притчи³⁶, а други изразяват мнение, че въпросът за автора на притчите не може да се счита за решен и не смятат за убедителни всички доводи против Кириловото авторство³⁷, засега много по-добре аргументирано си остава становището, което отхвърля възможността Кирил да е автор на тези произведения³⁸. Имам предвид „притчите“, посочени като дело на „Кирил Философ“ главно в руската ръкописна традиция от XV до XVIII в. Някои преписи на тези творби са вече публикувани и анализирани с оглед на възможното Кирилово авторство³⁹, като в повечето случаи се стига до заключението, че те не

³⁴ За тази литература вж. И л ъ н с к и й, Г. А. Опыт систематической Кирилло-Мефодьевской библиографии. С., 1934; П о п р у ж е н к о, М., Ст. Р о м а н с к и. Кирилометодиевская библиография за 1934—1940. С., 1942; М о ж а е в а, И. Е. Библиография по Кирилло-Мефодиевской проблематике. 1945—1974 гг. М., 1980; Д у й ч е в, Ив., А. К и р м а г о в а, А. П а у н о в а. Кирилометодиевская библиография. 1940—1980. С., 1983; N i k o l o v a, Sv. Nouvelles recherches sur la vie et l'oeuvre de Cyrille et Méthode. — *Palaeobulgarica*, 1, 1977, № 4, 41—44; Н и к о л о в а, Св. Съвременно състояние на Кирило-Методиевите проучвания в чужбина. — Сп. БАН, 19, 1973, № 3, 25—27 (2. изд. на тази статия вж. в сб. Константин-Кирил Философ. Български и славянски первоучители. С., 1983, 334—394).

³⁵ От състава на притчите изключвам извадките от Пространното житие на Кирил, за които ще стане дума по-нататък.

³⁶ С о б о л е в с к и й, С. Притчи св. Кирилла философа, учителя славянского. — Русский архив, вып. 2, 1864, 172—177 (статията е препечатана в: Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865, 528—533); К о л а р, И. О притчах св. Кирилла. — Русский архив, вып. 2, 1864, 434—446.

³⁷ Б е з о б р а з о в а, М. В. Цит. съч., с. 1074; Г е о р г и е в, Е. Произведенията, приписвани на св. Кирила. С., 1939, 37—38.

³⁸ Д о б р о в с к и й, И. Кирил и Мефодий, славянские первоучители. М., 1825, 45—47; П л а т о н о в, И. Цит. съч., 378—404; Л а в р о в с к и й, П. Действительно ли св. Кирил солунский автор латинских апологов (притчей). — ЖМНП, ч. 139, 1868, 297—307; Г е о р г и е в, Е. Произведенията. . . , 29—39.

³⁹ С у х о м л и н о в, М. И. О псевдонимах в древне-русской словесности. — Известия Второго отделения императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности, 4, 1855, № 3, 117—159 (Препечатано в: С у х о м л и н о в, М. И. Исследования по древней русской литературе. СПб., 1908 [Сб. ОРЯС, 85, № 1], 467—482; П е т у х о в, Е. К вопросу о Кириллах-авторах в древней русской литературе. — Сб. ОРЯС, 42, 1887, № 3, 1—33; Б е з о б р а з о в а, М. В. Цит. съч., 1072—1079;

принадлежат на създателя на славянската писменост. Трябва да се подчертае обаче, че в съветските книгохранилища се пазят многократно повече преписи на „Кириловите притчи“, отколкото публикуваните и известните досега. Поради това докато не бъде осъществено системно издирване на тези преписи и привеждане в известност на съществуващите материали (а сред тях не е изключено да се открият и неизвестни творби) и след това — ново пълно проучване на въпроса за генезиса и авторството на „притчите“, не може да бъде отхвърлена напълно възможността някои от тях да са свързани с творчеството на Константин-Кирил и следователно — да могат да се използват като източник на данни за неговите философски възгледи.

Сред косвените извори за философските възгледи на Константин-Кирил безспорно първостепенно значение има Пространното житие на славянския първоучител. Нещо повече, най-често то се счита за най-важния от всички извори в това отношение. До днес няма нито един изследовател, който да се е докосвал до разглеждания проблем и да не е използвал данни от Пространното Кирилово житие; някои проучвания дори се изграждат единствено върху текста на това произведение. Изключителното внимание към Пространното житие на Кирил в дадения случай е напълно оправдано, тъй като в науката вече категорично е доказано и може да се смята за общоприето мнението, че това произведение на старобългарската литература е достоверно свидетелство за живота и делото на Константин-Кирил⁴⁰. Дори изследователите, които изрично отбелязват, че в житието не са записани с буквална точност мислите на Константин, въз основа на които се правят изводи за философските му схващания (и по-точно — определението на философията), считат за необходимо да подчертаят идентичността на изложените в творбата философски възгледи с Константиновите⁴¹. В досегашните изследвания върху философските концепции на Константин-Кирил неговото Пространно житие се очертава не само като най-важният, но и като най-богатият по съдържание източник на данни: за разкриване на теоретичните възгледи на Константин-Кирил тук се използват сведенията за образованието на Кирил, за даденото от него определение на философията, за диспутите му с патриарх Йоан VII Граматик, със сарацините и юдеите.

Поради важноста на Пространното Кирилово житие като извор за оценяване на философските схващания на славянския първоучител и многобройността на запазените преписи от него (повече от 50) пред изследователя с особена сила се поставя въпросът за текста на творбата, към който той трябва да се обърне. Макар до днес да не е осъществено критическо издание на тази творба, на разположение на учените са няколко авторитетни издания, които могат да удовлетворят напълно всеки, който пристъпи към проучване на Константиновото теоретично наследство⁴². При това обаче трябва да се вземе

Sobolevskij, A. Kyrills Sprüche (Притчи). — Archiv für slavische Philologie, 31, 1910, 443—447; Георгиев, Е.: Произведенията. . . , 20—28; Кирил и Методий, основоположници. . . , 231—238; Кирил и Методий. Истината. . . , 268—277; Мечев, К. „Мъдри мисли“, свързани с името на Константин-Кирил Философ. — Кирило-Методиевски студии. I. С., 1984, 140—145; Петканова, Д. „Премъдростите“ на Кирил Философ. — Старобългарска литература, 19, 1986, 107—114.

⁴⁰ Вж. изследванията, посочени в библиографските трудове, отбелязани в бел. 34.

⁴¹ Вж. напр. Николъский, Н. К. Цит. съч., 421—422; Кочев, Н. Към въпроса. . . , с. 77, 79.

⁴² Това са на първо място изданията на два от считаните за най-авторитетни представители на руската и южнославянската група ръкописи (Московският препис от втората половина на XV в. и преписът на Владислав Граматик от 1469 г.) с варианти по голяма част от останалите преписи: Лавров, П. Материали. . . , 1—66; Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973, 60—119. Освен това могат да се из-

предвид възможността за съществуването на такива различия между преписите, които да водят до нееднакво тълкуване на текста във философски план, а също — възможността за различно разбиране смисъла на анализирания текст. Тези въпроси отсъствуват почти напълно от досегашните изследвания. Ще дам обаче няколко примера, от които добре се вижда, че те не само заслужават вниманието на изследователя на проблема за философските схващания на Константин-Кирил, но че дори понякога е задължително да се вземе отношение към тях.

В текста на Константиновия диспут с патриарх Йоан VII например се чете: **а нкѡна тѣмѡ ѿ лица ѡбразѣтъ ѡбразъ подобію того, егоже бѡудѣтъ писано** — в преписа на Владислав Граматик от 1469 г. и в още 4 южнославянски преписа от XV—XVII в.; **а нкѡна ѡтѣ лица ѡбразъ ѡбразѣтъ н подобѣтъ бо, егоже радн бѡдѣтъ писано** — в Московския препис; **а нкѡна ѡтѣ лица ѡбразъ ѡбразѣтъ н подобіе того, егоже радн бѡдѣтъ писана** — в Новгородския препис № 1288 (478) от XV в., а също в редица други южнославянски и руски преписи. Съвършено очевидно е, че в случая различните преписвачи представят по различен начин отношението между „образ“ и „подобие“: в първата група преписи — като взаимно зависими понятия, в последната — като независими, а във втория препис понятието „подобие“ въобще е изключено. При проучването на философските възгледи на Константин-Кирил трима изследователи, опиращи се на трите различни текста, несъмнено ще изтълкуват по различен начин Кириловото схващане за „образа“ и „подобие“ и затова за историята на философията не е все едно кой от тези три текста ще бъде приет за принадлежащ на славянския първоучител.

Или друг пример. Не се откриват никакви различия между преписите в определението на философията, приведено в IV глава на Пространното Кирилово житие. В реконструиран вид този текст гласи: **БОЖІАМЪ Н ЧЛОВѢЧАМЪ ВѢШТЪМЪ РАЗУМЪ, ꙗкоже можѣтъ ЧЛОВѢКЪ ПРИБЛИЖИТИ СЯ БОГѢ, Н ꙗко ДѢТЕЛЪН ОУЧИТЪ ЧЛОВѢКА ПО ОБРАЗУ Н ПО ПОДОБИЮ БЫТИ СЪТВОРЬШОУЩЕМОУ Н**. В самия текст обаче има два пункта, чийто смисъл може да се разбира и на практика действително се разбира от изследователите по различен начин: значението на **РАЗУМЪ** и **ДѢТЕЛЪ**. **РАЗУМЪ** се схваща най-често като 'познание', но също като 'разум, смисъл'⁴³, а **ДѢТЕЛЪ** — като 'дело' или 'добродетел'. Нееднаквото разбиране на значението на тези две думи обикновено води до отлики в интерпретацията на Кириловото определение на философията. Учените, за които **РАЗУМЪ** означава 'познание', придават голямо значение на гносеологическите моменти в определението, а тези, които разбират **РАЗУМЪ** като 'разум, смисъл', обикновено отдават предпочитание на онтологическите елементи в него. **ДѢТЕЛЪ** в значение 'дело' води изследователите до извода за важното значение на категорията дейност, дело във философските концепции на Константин-Кирил, а **ДѢТЕЛЪ** в значение 'добро-

ползуват реконstrukциите на Фр. Пастрнек (P a s t r n e k, Fr. Dějiny slovanských apostoľů Cyrilla a Methoda. Praha, 1902, 154—215) и Т. Лер-Сплавински (L e h r - S p ł a - w i ł s k i, T. Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne). Poznań, 1959, 3—93; L e h r - S p ł a w i ł s k i, T. Konstantyn i Metody (Zarys monograficzny z wyborem źródeł). Warszawa, 1967, 135—168).

⁴³ Всъщност единствен Б. Пейчев постави — и то съвсем неотдавна, — на специално разглеждане въпроса за значението на **РАЗУМЪ** в случая, решавайки го в полза на второто мнение (П е й ч е в, Б. О философия (За философията) — текст от XVII век. — Философска мисъл, 31, 1975, № 6, с. 111.

детел' насочва към съзиране на аскетически тенденции у славянския първоучител.

Веднага трябва да се отбележи, че придържането към едното или другото значение на тези две думи най-често не изразява собствените предпочитания на изследователите на определението, а е продиктувано от използването не на оригиналния текст, а на преводите на съвременни езици, в които са отразени различни мнения за значението на **РАЗУМЪ** и **ДЪТЪЛЪ**. Така например в двата най-често използвани български превода на определението на философията са отразени двете различни мнения за значението на **ДЪТЪЛЪ**: В. Киселков предпочита 'добродетел' (да се познаят божии и човешките неща; да се приближи човек до бога, доколкото е възможно, и да се приучи чрез добродетел да стане по образ и подобие като онзи, който го е създал⁴⁴), а Хр. Кодов — 'дело' (познаване на божии и човешките неща, което учи доколко човек може да се приближи към бога и как чрез дела да стане образ и подобие на оново, който го е създал⁴⁵). Подобно е положението и с преводите на други езици. В. Билбасов си служи с 'дело' (познание вещей божеских и человеческих, насколько человек может приблизиться к богу, так как философия научает нас деятельностью уподобляться сотворившему нас по своему образу и подобию)⁴⁶, Ив. Малишевски превежда 'добродетел' (познание божеских и человеческих вещей, насколько человек разумом может приблизиться к богу и добродетелию уподобится творцу, создавшему его по своему образу и подобию)⁴⁷, Б. Н. Флоря — 'дело' (знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к богу, что учит человека делами (своими) быть по образу и подобию сотворившего его)⁴⁸, Т. Лер-Сплавински — също 'дело' (Jest to zrozumienie rzeczy Boskich i ludzkich, w jakim stopniu może się człowiek zbliżyć do Boga i jak uczy się przez działanie stawać się na obraz i podobieństwo stwórcy swego)⁴⁹, П. Лавров приема 'добродетел' (познания божеских вещей та людських, оскільки людина може наблизитися до бога й чесно тою уподібнитися творцеві; що утворив її на свій образ та на свою подобу)⁵⁰, Й. Вашица — 'дело' (poznání věci božských i lidských, nakolik se může člověk přiblížit Bohu, neboť učí člověka, aby byl svými skutky obrazem a podobenstvím toho, který ho stvořil)⁵¹, М. Кантър и Р. Уайт — 'добродетел' (the knowledge of matters of God and man, to what extent man can approach God and how, through virtue, it teaches man to be

⁴⁴ Киселков, В. Сл. Панонските легенди или пространните жития на славянските просветители Кирил и Методий. Ямбол, 1923, с. 8. По-късно В. Киселков внася в превода си една промяна, която предава погрешно смисъла на старобългарския текст: да стане като онзи, който го е създал по свой образ и подобие (Жития на светите братя Кирил и Методий. Увод и превод от д-р В. Сл. Киселков. С., 1942, с. 25; Киселков, В. Сл. Пространните жития на светите братя Кирил и Методий. С., 1945, с. 13). За съжаление именно в този си вид текстът се използва и цитира най-често. Напоследък Ив. Панчовски (Цит. съч., 56—57) дори обоснова предпочитанието си към този превод, но трябва изрично да се изтъкне, че старобългарският текст изключва напълно възможността за подобно тълкуване на заключителната част на определението.

⁴⁵ Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 122.

⁴⁶ Билбасов, В. А. Кирил и Мефодий по документальным источникам. Т. 2. СПб., 1871, с. 145.

⁴⁷ Малишевски, Ив. Святые Кирилл и Мефодий, первоучители славянские. Киев, 1886, с. 17.

⁴⁸ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 73.

⁴⁹ Le hr-S p ł a w i ń s k i, T. Żywoty. . . , p. 12; Le hr-S p ł a w i ń s k i, T. Konstantyn i Metody. . . , p. 186.

⁵⁰ Лавров, П. Кирило та Методий. . . , с. 11.

⁵¹ Va š i c a, J. Literární památky epochy velkomoravské. 863—885. Praha, 1966, p. 185.

in the image and likeness of the Creator)⁵², И. Шевченко — 'дело' (knowledge of things Divine and human, as much as man is able to approach God, for it teaches man by deeds to be in the image and after the likeness of the One who created him)⁵³, и т. н., и т. н.

Всъщност в старобългарския език **РАЗУМЪ** и **ДѢТЕЛЬ** се употребяват и в двете посочени значения⁵⁴. При това почти без изключение **ДѢТЕЛЬ** означава 'дело, постъпка, дейност, действие'⁵⁵, а макар 'знание, познание, разбиране' да е второто значение на **РАЗУМЪ**, то е доста широко използвано. В този смисъл с по-голямо основание може да се приеме, че в Кириловото определение на философията **РАЗУМЪ** трябва да се разбира като 'познание, разбиране', а **ДѢТЕЛЬ** — като 'дело, дейност'. Във всеки случай изследователите на философските възгледи на Константин-Кирил би трябвало да определят отношението си към смисъла на текста в тези два случая, още повече, че те биха могли най-добре да го изяснят, съпоставяйки го с цялостната система от теоретични схващания на славянския просветител.

Във връзка с Пространното Кирилово житие пред учените, които анализират философските концепции на Константин-Кирил, възниква въпросът: могат ли да използват като извор и в каква степен разпространяваните в славянската ръкописна традиция (главно руска) от XV в. насам два откъса от това произведение, които в някои случаи съдържат текст, значително отличаващ се от текста в пълните преписи (определението на философията⁵⁶ и откъса от думите на Кирил в спора със сарацините от глава VI на житието, в който славянският първоучител определя мястото на човека между ангелите и животните)⁵⁷? Докато в текста на втория откъс досега не са отбелязани никакви съществени смислови различия в сравнение с цялостните преписи на Пространното житие, а езикът му безспорно сочи неговия късен руски произход, поради което той едва ли може да представлява за историците на философията самостоятелен интерес, положението с първия откъс е съвсем различно. Макар той да се среща и с почти непроменен в сравнение с пълните

⁵² The Vita of Constantine and the Vita of Methodius. Translated with commentaries by M. Kantor and R. S. Wite. Michigan Slavic Materials, No 13. 1976, p. 9.

⁵³ Шевченко, И. Цит. съч., р. 450.

⁵⁴ Вж. Slovník jazyka staroslověnského. 10. Praha, 1965; 34. Praha, 1981.

⁵⁵ Заслужава да се отбележи, че в това значение думата се употребява също в „Написание за правата вяра“.

⁵⁶ Няколко преписа са публикувани от Петухов, Е. Цит. съч., 29—30; Бозорова, М. В. Цит. съч., 1077—1078; Георгиев, Е. Произведенията... 20—24; Иванова-Константинова, Кл. За началото на славянската писменост. Цикъл сведения в средновековната руска книжнина. — Литературна мисъл, 15, 1971, № 1, 108—110; Трендафилов, Хр. Кириловото определение на философията — кратка и пространна редакция. — Език и литература, 37, 1982, № 1, 51—52. Досега са издирени около тридесет ръкописа на този откъс (те са посочени в цитираните публикации, а също в: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, 52—55). В бъдеще обаче сигурно могат да се издирят и нови преписи, главно в съветските книгохранилища. Така например през 1983 г. аз попаднах на един неизвестен препис, поместен в ръкопис № 478 от ф. 181 (Рукописное собрание библиотеки МГАМИД) на Централния държавен архив за древни актове (ЦГАДА) в Москва — сборник (от XVI в. според инвентарния опис на ЦГАДА, от XVII в. според К. М. Куев. Азбучната молитва в славянските литературни. С., 1974, с. 292), който съдържа част от цикъла, известен в науката под названието „За началото на славянската писменост“. На л. 496а в този ръкопис без името на Константин-Кирил се чете: Чѣ ѿ естъ философіа. тѣ. Бжѣимъ члѣскнмъ бытѣмъ рѣзмъ, еанко мѣжеть члѣкъ прѣблжнѣнъ сѣ бжѣ яко дѣтелью зчнѣть члѣка. по бѣрѣзѣ н по подѣбѣ бытн сътворѣшемъ н.

⁵⁷ Вж. цитираните в бел. 56 публикации

преписи на житието текст⁵⁸, още в края на миналия век бе установено от М. В. Безобразова, че се разпространява в руската средновековна книжнина също в две малко по-обширни редакции — пространна и кратка, а освен това — че в кратката след текста на определението от Пространното Кирилово житие е добавено само *ѿгда б' снла ѿ дѣйств' существ' не глѣса а па ѿ ѿѿгда б дѣйс' во ѿ снла не глѣса а дѣйствуема' радн*, докато в пространната логотетът е наречен „схоластик“, посочено е името му — Варасихий Киарт и преди Кириловото определение е прибавено: *фнлософна естъ стра гдѣнь; фнлософна естъ ѿбѣжанне о' всакого грѣха; фнлософна естъ любовь непрѣстан аа к бг҃у*. Тези две редакции на определението на философията незабавно бяха обявени без каквито и да било аргументи за Кирилово дело и от тях беше направен следният категоричен извод: „Рассуждение его (б. а. — на Кирил) о силе и действии — понятиях, в которых не трудно узнать аристотелевские *δύναμις* и *ἐνέργεια*, показывает, как глубоко он понимает философию внешних мудрецов и как самостоятельно относится к их знаниям. Св. Кирилл ползуется аристотелевскими понятиями о силе и о действии для того, чтобы объяснить то, что он понимает под божеством. . . Если судить на основании этого определения философии, то не существует данных для того, чтобы считать св. Кирилла платоником. Он был аристотеликом скорее, чем платоником.“⁵⁹ Неотдавна беше публикуван и анализиран най-ранният открит досега препис на пространната редакция на определението на философията от 1542—1543 г., след която са прибавени многобройни философски понятия, чийто смисъл и връзка в текста невинаги са ясни⁶⁰. Новооткритият текст беше счетен за „извадка от по-обширен и по-ранен текст“ и беше направено предположението, че, макар видоизменена и допълнена, тази редакция „е в основата си славянски превод на стар Кирилов текст, писан на гръцки език, от който житиеписецът е „извадил“ и внесъл в житието познатото определение“⁶¹. Ако се приемат по-обширните редакции на определението на философията за автентично дело на Константин-Кирил, безспорно изследователите на философските възгледи на славянския просветител се сдобиват с един нов важен източник на данни. Струва ми се обаче, че в случая е необходимо да се прояви известна предпазливост и да се изчака установяването на авторството на тези текстове въз основа на пълното им изследване в археографско, текстологическо, езиково, литературноисторическо и философско отношение. Това е още по-наложително, като се има предвид, че съществуват някои аргументи, които говорят против Кириловото авторство и навеждат на мисълта за появата им в руската книжнина през XV и следващите векове (напр. първоначалното им разпространение в непроменен спрямо цялостните преписи на Пространното Кирилово житие вид в състава на цикъла „За началото на славянската писменост“, възникнал, както е установено, през средата или третата четвърт на XV в. в Русия, и постепенното им обрастване в по-късни епохи с различни добавки; неяснотата на точния им обем⁶²; езикът им, който не само не съдържа

⁵⁸ Иванова-Константинова, Кл. Цит. съч., 108—109.

⁵⁹ Безобразова, М. В. Цит. съч., с. 1079.

⁶⁰ Трендафилов, Хр. Цит. съч., 49—53.

⁶¹ Пак там, с. 50, 53.

⁶² Много е вероятно, че руските книжовници всъщност не са свързвали с Кирил текста, поместен след определението от Пространното Кирилово житие. Към това заключение насочва фактът, че например в преписа на митрополит Данила от 1542—1543 г., публикуван от Хр. Трендафилов с максимално запазване на всички графични особености

никакви архаични черти и е много по-късен по цялостната си структура в сравнение с Кирило-Методиевия език, но дори съдържа лексикални форми, които едва ли са могли да се появят преди XIV в.)⁶³.

Важни, но недостатъчно използвани в науката косвени източници, от които може да се съди за философските концепции на Константин-Кирил, са две свидетелства на Анастасий Библиотекар, съвременник и личен познат на солунските братя. На първо място, това е предговорът, с който видният римски духовник поднася на папа Адриан II направения от него латински превод на решенията на свикания през 869 г. в Константинопол Четвърти константинополски (Осми вселенски) събор, където били осъдени разбиранията на сваления от патриаршеския престол през 867 г. Фотий⁶⁴. Тук са предадени, сигурно не буквално, но навярно напълно достоверно по смисъл, възраженията, отправени от Константин-Кирил към Фотий по повод учението на патриарха за две души у човека — едната грешна, а другата — не, учение, което според някои изследователи има връзка с павликянското схващане за противоречието между доброто и злото, ограничено у Фотий до етическа борба в рамките на човешката личност⁶⁵. Отразените в това писмо възражения на Константин-Кирил очевидно могат да подпомогнат по-пълното осветляване на философско-етическите възгледи на създателя на славянската писменост. Второто свидетелство на Анастасий Библиотекар дава уникални сведения за философските съчинения, които е познавал и високо ценял славянският просветител. Става дума за писмото на Анастасий Библиотекар до Карл II Плешиви от 23. III. 875 г., с което той изпраща на западнофранкския крал латинския превод на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит, направен от Йоан Скот Ериугена, и в което се съобщава, че Константин-Кирил е знаел наизуст тези съчинения и ги е считал за най-доброто оръжие в борбата с ересите⁶⁶. Макар някои изследователи да считат, че Анастасий Библиотекар преувеличава⁶⁷, едва ли може да има съмнение: неговите думи са достоверно свидетелство, че Константин-Кирил е бил отлично запознат с Ареопагитиките, смятал ги е за извънредно ценни и ги е препоръчвал на своите събеседници.

Накрая трябва да се спомене едно произведение, което свидетелствува за голямата ерудиция на Константин-Кирил не само що се отнася до християнската философска литература, но също по отношение на древногръцките философски традиции — Пространното житие на Климент Охридски, считано за дело на охридския архиепископ Теофилакт (глава II)⁶⁸. Макар Теофилак-

на ръкописа (макар и с многобройни печатни грешки!), след **БАГНМН ДЪБЫ ПРИБАЖНТН БГ8** е поставен знакът: ~, който в славянските ръкописи винаги означава край на произведение или най-малко някаква самостоятелна част от текста.

⁶³ Това се отнася особено до последния от публикуваните текстове, в който се съдържат не само доста непреведени гръцки думи, но дори формата 'схожа', която без съмнение има украински или полски произход (вж. укр. сховати, полски schować, chować — крия, скривам, запазвам, съхранявам).

⁶⁴ Текста на предговора вж. в: *Patrologiae cursus completus*, ed. Migne, J.-P. Series latina. T. 129. Paris, 1879, col. 10—23. Частично той е публикуван от P a s t r n e k, Fr. Цит. съч., с. 245; Извори за българската история. Т. 7. Латински извори за българската история. Т. 2. С., 1960, 195—196; L e h r-S p i a w i ŋ s k i, T. Konstantyn i Metody. . ., 259—260.

⁶⁵ Вж. К а ж д а н, А. П. Социальные и политические взгляды Фотия. — Константин-Кирил Философ. С., 1971, 93—94.

⁶⁶ Пълен текст вж. в: *Patrologiae cursus completus*, ed. Migne, J.-P. Series latina. T. 122. Paris, 1865, col. 1026—1030; T. 129. Paris, 1879, col. 739—742; Частично текстът е публикуван в: Б и л ъ б а с о в, В. А. Цит. съч., 13—14, 128—129; P a s t r n e k, F. Цит. съч., 245—246; Извори за българската история. Т. VII, 207—208.

⁶⁷ Вж. напр. Б и л ъ б а с о в, В. А. Цит. съч., с. 14.

⁶⁸ Най-авторитетните издания на това житие са: Т у н и ц к и й, Н. Материалы для истории жизни и деятельности учеников св. Кирилла и Мефодия. I. Греческое про-

товото житие да е написано две столетия след смъртта на Кирил и сведенията за солунските братя, приведени в него, да не се отличават с особена точност, безспорно данните на охридския архиепископ потвърждават исторически установилото се мнение за Константин-Кирил като за сведущ и високо авторитетен философ, мнение напълно основателно, както личи от останалите извори.

3

След като проследихме състоянието на проучванията върху изворовата база, която се използва от изследователите на философските възгледи на Константин-Кирил, нека се опитаме да видим какви изводи са направени въз основа на философския анализ на тези извори.

Когато се проследява научният интерес към философските схващания на Константин-Кирил, веднага прави впечатление, че най-голямо внимание се отделя на определението на философията от глава IV на Пространното Кирилово житие. Във връзка с това определение изследователите поставят няколко основни въпроса: какви са неговата същност, съдържание и обем, доколко то е самостоятелно дело на славянския първоучител и доколко е отглас от философската традиция на своето време и на философски учения от минали епохи, кои са източниците на Константиновото определение на философията, има ли във византийската книжнина текстове, които могат да се считат за негови непосредствени извори, какви изводи могат да се направят от него за философската система, към която се придържа Константин-Кирил, какво място заема то във философската литература на славянските народи през Средновековието.

До 60-те години на нашето столетие в определението на философията се подчертаваха главно онтологическата и етическата насоченост на дефиницията, като се правеха изводи за богословската и аскетическата същност на Константиновата философия⁶⁹. Едва през 1966 г. А. Бънков разграничи три съставни части в разбирането на Константин-Кирил за предмета на философията: според него в определението е изразено схващането, че „философията има за предмет според Кирил света, неговото познание и нравствения живот на хората“, т. е. тя се занимава „с проблемата за познанието на света, т. е. с гносеология и логика, с основните принципи на света (онтологията) и с етиката, която има за предмет човешките неща, нравствения живот и поведението на хората“⁷⁰. От това определение А. Бънков направи извода, че Константин-Кирил е привърженик на християнската философия, „на своеобразен обективен идеализъм“⁷¹. Заклученията на А. Бънков относно гледището на славянския първоучител за предмета и задачите на философията, изразено в Пространното Кирилово житие, в основни линии се възприемат във всички следващи проучвания, при което всеки изследовател внася свои акценти в разработката на въпроса. Така например Л. Вайсилов за пръв път подчертава, че онтологическата и гносеологическата функция на философията в определението са подчинени на етико-възпитателната (приучване към добродетел)⁷². Според Б. Пейчев на преден план в определението са поставени онтологи-

странное житие св. Климента Словенского. Сергиев Посад, 1918, 1—144; М и л е в, А. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, 76—146.

⁶⁹ Вж. напр. G r i v e s, Fr. Konstantin und Method. . . , 28—29; V o d o p i v e s, G. Цит. съч., 112—114.

⁷⁰ Б ъ н к о в, А. Цит. съч., 20—21.

⁷¹ Пак там, с. 21.

⁷² В а й с и л о в, Л. Цит. съч., с. 50.

ческите и познавателните задачи на философията, при това — подчинени и поставени в услуга на богословието, от което изследователят заключава, че от историко-философска гледна точка дефиницията принадлежи на схоластицизма⁷³. М. Бъчваров формулира и аргументира най-изчерпателно становището, че най-характерно и интересно е определението в последната си част, която „изразява една дълбоко осъзната концепция за активността на субекта, за действителната страна на човешкото битие“, че принципът за действието или активността е основа на цялостната философска концепция на Константин-Кирил⁷⁴. Според М. Бъчваров „това отношение на Константин за действено възприемане на света и за активната намеса на субекта в него чрез дела разкрива пред нас философ и мислител, който изразява най-прогресивни тенденции във философската антропология, и една открито ангажирана социална позиция“, тъй като „самоусъвършенствването на човека и на човечеството се поставя в зависимост от действието и от практическата активност“⁷⁵. Н. Кочев счита, че в определението е дадено предпочитание на гносеологическите задачи на философията⁷⁶. Както се вижда от приведените мнения, все още съществуват различия при изясняване същността на Кириловото определение на философията и може да се очаква, че този въпрос ще продължава да привлича вниманието на изследователите.

Разкривайки същността, съдържанието и обема на определението на философията, изследователите неизбежно се изправят пред въпроса, дали то е напълно самостоятелна творческа изява на Константин-Кирил, или е свързано с определенията на философията, формулирани преди това, и ако е свързано — в каква степен. Диапазонът от отговори, дадени досега на този въпрос, е твърде широк — от отричането на каквато и да е самостоятелност на славянския първоучител през посочването на влиянията на други определения и търсенето на индивидуалните белези на Константиновото определение до пълното игнориране на всякаква зависимост от предходната традиция. Така например В. Субашки твърди: „въпросното определение не е оригинално. То просто преповтаря схващането на древните гърци за софията (мъдростта). Освен това съдържа наеви от „Диалектика“ на византийския богослов и философ Йоан Дамаскин.“⁷⁷ Според И. Тот „това определение не е собствено, а възхожда към Давид Непобедими“⁷⁸. Н. Николски, И. Шевченко и Б. Пейчев го считат за отражение на прочетеното в използваните от Константин-Кирил учебни пособия по философия⁷⁹. Установявайки сходствата на Кириловото определение с други дефиниции на философията, някои учени изрично отбелязват наличието на самостоятелни идеи у Константин (Фр. Гривец⁸⁰), други виждат проява на творчество в комбинирането по личен начин на традиционните елементи (Дж. Водопивец⁸¹), трети съзират оригиналността на Кирил във факта, че от многото определения на философията той е избрал „най-хубавото“ (Фр. Дворник⁸²). Не липсват, както вече беше споменато, и

⁷³ Пейчев, Б. Кириловото определение. . . , 72—73; Одинадесет веков българска философска мисъл. С., 1973, с. 14.

⁷⁴ Бъчваров, М. Константин Философ-Кирил. . . , 71—72.

⁷⁵ Пак там.

⁷⁶ Вж. бел. 18.

⁷⁷ Субашки, В.: Константин-Кирил и старобългарската философска култура. — Литературен фронт, бр. 16, 16 апр. 1981, с. 1; Константин-Кирил и старобългарската философска култура. — Новости из Болгарии. Болгарская культура 1300. 1 ч. С., 1982, с. 19.

⁷⁸ Тот, И.: Константин-Кирил като философ. — Palaeobulgarica, 4, 1981, № 4, с. 33; Константин-Кирил — ученый. . . , с. 13, 15, 17—18, 21.

⁷⁹ Николский, Н. К. Цит. съч., 420—422; Шевченко, И. Цит. съч.; Пейчев, Б. Константин-Кирил — основател. . . , с. 34.

⁸⁰ Grives, Fr. Konstantin und Method. . . , p. 29.

⁸¹ Vodopivec, G. Цит. съч., 112—114.

⁸² Dvornik, F. Byzantské misie u slovanů. Praha, 1970, p. 79.

случаи на абсолютно пренебрегване на връзката между Кириловото определение и позиции на философи от предходни епохи (Сл. Славов⁸³). Дори само от изложените мнения може да се заключи, че двете крайни становища в случая са неоснователни. Правилността на мнението, че определението на философията от глава IV на Пространното Кирилово житие носи отпечатъка както на схващания, появили се далеч преди епохата на Константин-Кирил, така и на лични предпочитания на славянския първоучител, се вижда най-добре от резултатите от изследванията върху източниците на дефиницията.

Близостта на Кириловото определение на философията не само до философските схващания на неговото време, но и до някои идеи, изразени още у древногръцките философи, е забелязана през миналото столетие. Още И. Платонов, отричайки изобилно възможността да се говори за Константин-Кирил като за философ, пише: „Правда, из данного Кириллом при одном случае определения философии видно, что Платон бил ему близок.“⁸⁴ Тази двойственост в определението се изтъква от всички следващи изследователи, почти всички отбелязват и наличието на платонически елементи в него. При това непрекъснато се конкретизират и доуточняват представите за връзките на определението с други философски съчинения както по дух и насока на мисълта, така и с точно определени текстове. Най-широко разпространено до днес остава мнението, че Кириловата дефиниция на философията съдържа стоически („познаване на Божиите и човешките неща“), платонически („доколко човек може да се приближи към бога“) и християнски („чрез дела да стане образ и подобие на онгова, който го е създал“) елементи. За пръв път това мнение е формулирано от Фр. Гнидовец през 1935 г.⁸⁵ Най-настойчиво то се отстоява от Фр. Гривец⁸⁶ и по-късно се възприема от Дж. Водоливец, М. Лацко⁸⁷, И. Анастасиу⁸⁸, Н. Рандов⁸⁹, Хр. Кодов⁹⁰, Б. Флоря⁹¹, а с известни промени — от И. Шевченко⁹², Фр. Дворник⁹³, Б. Пейчев и Л. Вайсильов⁹⁴, М. Бъчваров и др. Сочат се и някои конкретни текстове, които дават основание за това заключение: οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν . . . σοφίαν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην (стоиците казваха, че мъдростта е

⁸³ Вж. С л а в о в, Сл. Етични аспекти. . . На подобно пренебрегване например се дължат всички разсъждения в тази статия относно първата част на дефиницията, в която според автора „този мислител (Кирил — б. а., С. Н.) надхвърля рамките на християнската религия, като приема, че философията е разбирането не само на Божиите, но и на човешките дела“ (с. 101). Всъщност това е, както ще бъде показано по-нататък, единствената част от Кириловата дефиниция, която има буквални съответствия в по-стари византийски определения и в никакъв случай тя не може да бъде тълкувана като израз на някакво индивидуално Кирилово мнение.

⁸⁴ П л а т о н о в, И. Цит. съч., с. 392.

⁸⁵ То е обосновано в дисертацията му, защитена през 1935 г. и обнародвана през 1942 г., в главата „Pojem filozofije“ (G n i d o v e c, Fr. Vpliv sv. Gregorija Nazianškoga na sv. Cirila in Metodija ter na njuni Žitji. Ljubljana, 1942, 24—30).

⁸⁶ G r i v e c, F. Vitae Constantini et Methodii. III. De theologia ss. Cyrilli et Methodii. Relatio ss. Cyrilli et Methodii. — Acta Academiae Velehradensis, 17, 1941, p. 202; Žitja Konstantina in Metodija. Viri. Ljubljana, 1951, 60—61; Constantinus Philisophus — amicus Photii. — Orientalia Christiana Periodica, 23, 1967, p. 417; Konstantin und Method. . . , 28—29; G r i v e c, F., F. T o m š i ć. Constantinus et Methodius Thessalonicensis. Zagreb, 1960, 174—175, 242 и др.

⁸⁷ L a c k o, M. Sv. Cyril a Metod. 3 vyd. Rím, 1971, 24—25.

⁸⁸ A n a s t a s i o u, I. Цит. съч., p. 87.

⁸⁹ Die pannonischen Legenden. Das Leben der Slavenapostel Kyrill und Method. Aus dem Altslawischen übertragen und hrsg. von N. Randow. Berlin, 1972, 68—69 (2. изд. 1977).

⁹⁰ К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3, с. 144.

⁹¹ Сказания о начале славянской письменности, 109—110.

⁹² Š e v č e n k o, I. Цит. съч., p. 454.

⁹³ D v o r n í k, F. Byzantské misie. . . , p. 78.

⁹⁴ Одинадцать веков. . . , с. 14.

знание за божествените и човешките неща); τὴν σοφίαν [φασίν] ἐπιστήμην θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων (мъдростта наричат знание за божествените и човешките дела); φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν (бягството [следване на философията] означава уподобяване на бога, доколкото е възможно) — от Платоновия диалог „Теетет“ (176 АВ)⁹⁵; След това рече бог: да сътворим човек по наш образ и по наше подобие. И сътвори бог човека по свой образ, по божий образ го сътвори — Битие, гл. 1, ст. 26—27; приближете се към бога и той ще се приближи към Вас; очистете ръце, грешници, изправете сърца, двоедушни — Съборно послание на апостол Яков, гл. 4, ст. 8⁹⁶.

Издирвайки обаче преките източници, от които Константин-Кирил би могъл да възприеме иденте, отразени в неговото определение, нито един изследовател не се реши да посочи сред тях старогръцки съчинения. Всички се ориентират към по-късни философски трудове, главно византийски, принадлежащи на автори, представители на различни направления от различни епохи.

Най-рано се появява становището, свързващо определението на философията със заключителния етап в развитието на византийската патристика: Н. Николски посочи като негов непосредствен извор второто и четвъртото от шестте определения, приведени в „Диалектиката“ на Йоан Дамаскин⁹⁷: „философията е познание на божните и човешките неща“ (φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων) философията е и уподобяване на бога; ние се уподобяваме на бога, доколкото е възможно (φιλοσοφία αὐτίς ἐστὶν ὁμοιοῦσθαι θεῷ, ὁμοιοῦμεθα δὲ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν)⁹⁸. Съчинението на Йоан Дамаскин се приема по-късно като източник на Кириловото определение също от Е. Георгиев, Б. Пейчев, М. Бъчваров, Н. Кочев и др.

По същото време в науката се отбелязва и връзката между определението и произведения на някои от най-изтъкнатите представители на византийската патристика от епохата на нейния разцвет. Н. Николски споменава сходството с дванадесетата беседа на Василий Велики (ок. 330—1. I. 379) върху началото на библейската книга „Притчи Соломонови“ (1:1—5), където премъдростта се определя като знание на божествените и човешките неща и на техните причини⁹⁹, а Фр. Гривец приема, че определението е заимствувано от Григорий Богослов (ок. 330—ок. 390), любим автор на Константин-Кирил¹⁰⁰. Указанието на Н. Николски остава незабелязано в науката, а упорито отстояваното от Фр. Гривец мнение, което словенският изследовател не подкрепи с конкретни текстови съпоставки, не само беше посрещнато с големи съмнения, но дори беше направо отхвърлено с аргументацията, че стоическите и платоническите схващания за философията са били нещо съвсем обикновено във византийската литература и съвсем не са характерни само за Григорий Бого-

⁹⁵ Тези пасажии бяха посочени от И. Шевченко, първите два според текста у Псевдо-Плутарх и Секст Емпирик (2 пол. на II в.—нач. на III в.), а третият според Давид Анахт (Шевченко, I. Цит. съч., 450—451).

⁹⁶ За пръв път тези пасажии бяха издирени от Фр. Гнидобец през 1935 г. (вж. G n i d o v e c, F. Цит. съч., р. 26). Първият от тях по-късно се използва многократно, а вторият задълго е забравен и почти половин столетие по-късно, независимо от Фр. Гнидобец е посочен от Б. Пейчев (Константин-Кирил, основател. . . , с. 35).

⁹⁷ Николский, Н. К. Цит. съч., с. 422.

⁹⁸ Patrologiae cursus completus, ed. J.-P. M i g n e. Series graeca. T. 94. Paris, 1860, col. 533. Всъщност в текста тук е написано κατὰ τὸ σοφόν, а в полето стои κατὰ τὸ δυνατόν.

⁹⁹ Николский, Н. К. Цит. съч., с. 422.

¹⁰⁰ G r i v e c, F. Vitae. . . , р. 10, 12, 17, 55. Към същото мнение се придържа и И. Панчовски, който обаче без никакви доказателства твърди, че след това Константин-Кирил „намерил същата дефиниция в стоическите и първоизвори“ (Цит. съч., с. 53).

слов¹⁰¹. Всъщност у Григорий Богослов има няколко пасажа, в които може да се констатира голямо текстуално сходство с първата част на дефиницията и с посочените вече по-горе изрази у стоиците: напр. в четвъртото му богословско слово „За сина“ (Σοφία δὲ, ὥς ἐπιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων) и във второто му апологетично слово (Τί δαί σοφίαν τε καὶ σοφὸν εἶναι, τοῦθ' ὃ δὴ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην ριθμέμετα)¹⁰². При това положение едва ли е оправдано да се отрича категорично каквато и да било връзка между Кириловото определение на философията и творчеството на Григорий Богослов, но както вече беше отбелязано (И. Шевченко) различия като σοφία в.м. φιλοσοφία, ἐπιστήμη в.м. γνῶσις дават основания Григорий Богослов да бъде изключен от непосредствените източници на Кириловото определение.

Важна стъпка в установяването на преките извори на определението на философията в глава IV от Пространното житие на Константин-Кирил представлява публикуваната през 1956 г. кратка статия на И. Шевченко¹⁰³, в която за пръв път дефиницията се свързва с традицията на неоплатонизма, идея, намерила широк отзвук в последвалите проучвания. В тази статия се аргументира становището, че най-вероятният източник на Кириловата дефиниция на философията са извънредно популярните във Византия „учебници“ по диалектика от типа на трактата „Въведение в „Категориите“ на Аристотел“ от Порфирий Тирски (234—ок. 301/304), ученик на основоположника на неоплатонизма Плотин (204/205—270) и виден представител на римската школа на неоплатонизма, придружен с коментариите на Амоний Младши (втора половина на V в.—нач. на VI в.), Илия (VI в.) и Давид Анахт (ок. 475—първа половина на VI в.), изтъкнати неоплатоници от александрийската школа¹⁰⁴. При това според И. Шевченко най-голяма близост с Кириловото определение се открива в текста на Давид (φιλοσοφία ἐστὶ . . . γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων . . . ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ — философията е . . . познание на божите и човешките неща . . . уподобяване на бога, доколкото е възможно на човека; οὕτως οὖν καὶ τὴν φιλοσοφίαν ὀρίζομεθα ἀπὸ μὲν τοῦ ὑποκειμένου, ὥς ὅταν εἴπωμεν „φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων, ἀπὸ δὲ τοῦ τέλους „φιλοσοφία ἐστὶν ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ, ἀπὸ τοῦ συναμφοτέρου δὲ, ὥς ὅταν εἴπωμεν „φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ — определяйки философията според предмета, ние казваме, че философията е познание на божите и човешките неща, а според целта философията е уподобяване на бога, доколкото е възможно на човека, а според двете — казваме, че философията е познание на божите и човешките неща и уподобяване на бога, доколкото е възможно на човека). След И. Шевченко особено голямо значение на неоплатоническите елементи в определението отдават (изтъквайки обаче връзката с Псевдо-Дионисий Ареопагит) (V или нач. на

¹⁰¹ Dvorník, F. Byzantské misie. . . , p. 78.

¹⁰² Шевченко, И. Цит. съч., р. 451. На същите слова се позовават и Хр. Кодов (Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 144) и Н. Кочев (Към въпроса. . . , с. 72). Текста вж. в: Patrologiae cursus completus, ed. J.-P. Migne. Series graeca. T. 35. Paris, 1857, col. 460; t. 36. Paris, 1858, col. 129.

¹⁰³ Пълните данни за тази статия вж. в бел. 9.

¹⁰⁴ Някои автори приемат това становище без каквито и да било резерви: вж. напр. Ф. Дворник (Byzantské misie. . . , 78—79), Б. Флоря (Сказания. . . , 109—110); Ив. Петрович (Petrović, I.: Sadržajne i literarne osobine odlomaka „Žitija Konstantina-Cirila“ u hrvatskoglagoljskim i ruskim tekstovima. — Croatica, 19, Zagreb, 1983, p. 121; I frammenti della Vita Constantini nei testi croati e russi. — Byzantinoslavica, 46, 1985, p. 11.

VI в.) М. Бъчваров¹⁰⁵ и Кр. Станчев, който дори поставя дефиницията изцяло под знака на неоплатонизма¹⁰⁶.

Двама изследователи обръщат внимание също върху някои сходства на определението със съчинения на късната античност. Става дума за александрийския апологет Ориген (ок. 185—253 или 254 г.), у когото Дж. Водопивец изтъква мотивите за приближаване до бога и за „образ и подобие на бога“, без да сочи конкретни текстове¹⁰⁷; за географа Страбон (63/64 г. пр. н. е. — 23/24 г. от н. е.), с чиято мисъл, че философията дава възможност да се занимаваме с божествените и с човешките неща, според Н. Кочев се покрива текстуално първата част на Кириловата дефиниция, и за западния апологет Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 250—ок. 325 г.), с твърдението на когото, че мъдростта е добродетел, съединена със знание (*virtus autem cum scientia conjuncta sapientia est*), Н. Кочев свързва третата част на определението¹⁰⁸. Що се отнася до Страбон, сам Н. Кочев счита, че едва ли неговият труд е бил предмет на философските занимания на Константин-Кирил. Но и за другите двама философи с голяма вероятност може да се приеме, че не са били непосредствен източник на Константиновото определение.

Резултатите от многобройните проучвания върху източниците на Пространното Кирилово житие ясно показват, че във философската книжнина, възникнала до IX в., не съществува нито един текст, който буквално да съвпада с Константиновия. Същевременно от тях личи, че са налице многобройни паралели на първата част от определението¹⁰⁹, някои от които са дословни съвпадения (Давид Анахт, Йоан Дамаскин), докато за следващия текст не само не са намерени буквални съответствия, но приведените възможни източници се покриват с Кириловото определение твърде приблизително. Ето защо за първата част на определението с основание може да се счита, че не е дело на Константин-Кирил, за следващия текст — че изразява разбирания на славянския първоучител, които носят личен отпечатък, а за дефиницията в цялост — че е творчески съставена¹¹⁰. При това широкото разпространение на първата част на дефиницията в предходната философска литература и липсата на точни съответствия на втората и третата част затрудняват категоричното определяне на непосредствения източник, върху който се е опирал Константин. Едва ли може да се разчита, че този въпрос ще бъде

¹⁰⁵ Бъчваров, М. Константин Философ. . . , 70—72; Бичваров, М. Д. Константин-Кирил Философ. . . , с. 89, 92; Dimitroff, M. B. The Philosophical conception. . . , 538—540.

¹⁰⁶ Станчев, К. О философско-естетических взглядах Константина-Кирилла Философа. — *Palaeobulgarica*, 3, 1979, № 2, 9—10 (български текст на статията с някои незначителни добавки вж. Станчев, К. Константин-Кирил Философ и формирането на естетическите възгледи в средновековна България. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 195—203).

¹⁰⁷ Vodorives, G. Цит. съч.

¹⁰⁸ Кочев, Н. Към въпроса. . . , с. 72, 73.

¹⁰⁹ Освен посочените тук паралели И. Шевченко отбелязва и редица други — напр. у Филон Александрийски (21 или 23 г. пр. н. е. — 41 или 49 г. от н. е.), у Климент Александрийски (ок. 150—215 г.).

¹¹⁰ Фр. Гривец изрично отбелязва: „Изразът, че човек се приближава до бога чрез добродетел, е много рядък в тогавашната византийска дефиниция на философията; следователно Константин самостоятелно е достигнал до тази идея“ (Grivets, F. *Konstantin und Method.* . . , р. 29). А М. Бъчваров оценява дефиницията като „богато определение на онтологически, гносеологически и етически характеристики, в които рефлексират ортодоксално-богословски, древногръцки, неоплатонически тенденции, вплетени в едно органическо единство, върху основата на принципа за действието или активността. Тъкмо така разбрана, концепцията на Константин Философ за същността на философията определя своята специфичност, неповторимост, индивидуалност и своето особено място сред философските системи на византийската и славянските култури (Бъчваров, М. Константин Философ-Кирил. . . , 72—73).

решен със сигурност само при издирване на дословни съвпадения или само при посочване на най-общи сходства. Дословните съвпадения винаги трябва да се разглеждат не само за себе си, а в контекста на общата насока на мисълта в посочения извор, а при установяване на най-общи сходства трябва да се държи сметка и за конкретния езиков облик на текста. В този смисъл най-убедително засега е становището на М. Бъчваров за съществуването „в структурата на определението на Константин за философията едно сложно преплитане на тенденции, които преди всичко и главно произтичат от схващанията на византийските богослови и философи и от привържениците на иконозащитната тенденция; тази дефиниция върху такава основа вече може да се разглежда като отражение и на древногръцки философски концепции, идващи от платонизма и школата на стоиците, но пречупени през наследството и интерпретацията на неоплатонизма“¹¹¹. Все още обаче предстои да се достигне до възможно най-сигурното решение на въпроса за непосредствените извори на Константиновото определение.

Във връзка с това заслужава да се отбележи, че резултатите от проучването на И. Шевченко, макар и посрещнати с голям интерес, не бяха достатъчно оползотворени с оглед на възможностите, които дават за по-нататъшно изследване на определението. Имам предвид главно анализа на философското наследство на елинизирания арменец Давид Анахт (познат също и като Давид Непобедими и Давид Нергинаци)¹¹² и по-точно — на неговото съчинение „Та проλεγομένη τῆς φιλοσοφίας“ („Увод във философията“), или „Определенията на философията“, както е названието в арменската версия¹¹³. Това съчинение, в което се намират посочените успоредици с Константиновото определение (а не в коментариите към „Въведението“ на Порфирий, както се сочи често в българската научна литература), използвано като учебно пособие по висша философия във Византия, е извънредно популярно през Средновековието и е оказало влияние върху редица видни представители на византийската, арабската и арменската философска мисъл. Така например Йоан Дамаскин изцяло заимствува от Давид шестте опреде-

¹¹¹ Бъчваров, М. Константин Философ — Кирил. . . , с. 71.

¹¹² За Давид съществува значителна научна литература. Тук ще посоча най-новите трудове, в които са отбелязани по-старите изследвания: Аревшатян, С. С. Формиране на философской науки в древней Армении (V—VI вв.). Ереван, 1973; David. Introducere în filozofie. Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Gabriel Lii-seanu, București, 1977, р. IX—XLIII. Аревшатян, С. С. Давид Непобедимый. М., 1980; Давид Анахт. Сочинения. М., 1980, 5—28; Философия Давида Непобедимого. М., 1984, 272 с.

¹¹³ Гръцкият текст на това съчинение е издаден от А. Бусе: Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. Editit A. Bussee (Commentaria in Aristotelem graeca, v. XVIII, р. 2). Berolini, 1904, 1—79. Арменският текст вж. в: Давид Непобедимый (Анахт). Определения философии. Сводный критический текст. Пер. с древнеармянского, предисловие и комментарии С. С. Аревшатяна. Ереван, 1960. Руският превод на арменската версия е издаден също (жж. Давид Анахт. Сочинения, 29—100). Съществува също научен превод на гръцкия текст на румънски език: David. Introducere. . . , 1—102. Специално на това произведение са посветени редица статии в цитирания в бел. 112 сборник, посветен на 1500-годишния юбилей на Давид Анахт, публикуван през 1984 г. в Москва: Амарцумян, В. А. Великий Философ Древней Армении (7—16); Лосев, А. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого (26—36); Соколов, В. В. Античные и средневековые мотивы в толковании предмета философии Давидом Непобедимым (45—55); Мельвил, Ю. К. Современное значение „Определений философии“ (55—63); Саркисян, С. Д. Роль категорий „вещи“ и „свойство“ в книге „Определения философии“ (158—163); Брутян, Г. А. Логика Давида Непобедимого (164—179); Тварадзе, Р. К вопросу об отношении Давида Непобедимого к Псевдо-Дионисию Ареопажиту (222—226); Майе, Ж. П. Совершенный философ и божественное в „Определениях философии“ Давида Непобедимого (227—236) и др.

ления на философията, приведени в неговата „Диалектика“, а по-късно тези определения се повтарят и у друг изтъкнат византийски писател — Никифор Влемид (1197—1272), в съчинението му „Кратко изложение по логика“; пряко заема от Давидовия „Увод във философията“ и известният арабски философ Ал-Кинди (ок. 800—870 г.); буквални повторения от това съчинение на Давид са открити също в „Даниш-наме“ на бележития средновековен мислител и учен Абу Али ибн Сина (Авицена) (980—1037); специално тълкуване на „Определенията на философията“ пише Аракел Сюнеци (XIV—XV в.), ученик на арменския номиналист и ръководител на университета в Татеве (Източна Армения) Григор Татеваци (1346—1409)¹¹⁴.

Анализът на Давидовия „Увод във философията“ в съпоставка с Кириловото определение може да бъде много полезен не само с оглед на текстовите паралели, но също — за разбирането на дефиницията на славянския първоучител и за оценката ѝ от гледна точка на неприлагани досега критерии. Така например според Давид всяка наука не само има предмет и цел, но има по два предмета и две цели — близки и далечни; от близкия предмет изхожда първото определение на философията (познание на съществуващото като такова), от далечния предмет — второто (познание на божните и човешките неща), от близката цел — третото (загриженост за смъртта), от далечната цел — четвъртото (уподобяване на бога, доколкото е възможно на човека). Сравнявайки Кириловото определение с тези твърдения на Давид, едва ли можем да се съмняваме, че съвсем съзнателно Кирил строи своя текст именно върху второто и четвъртото определение, основани върху далечните предмет и цел. А това дава основание да се предположи, че Константин в своето определение е придавал на философията голямо теоретическо значение. Подобно твърдение намира опора и в Давидовото разпределение на шестте дефиниции между теоретическата и практическата част на философията: оказва се, че от определенията, две от които Давид отнася към теоретическата част (първото и второто), две — към практическата (третото и шестото — „философията е любов към мъдростта“), едно — и към двете части (четвъртото), и едно изразява господстващото положение на философията (петото — „философията е изкуство на изкуствата и наука на науките“), Кирил избира едно, отнасящо се към теоретическия дял, и едно, причислено и към двата дяла.

Освен това проучването на Кириловото определение на фона на Давидовия „Увод във философията“ би могло да наведе на мисълта за известно пренебрегване на Аристотел. Давид изрично отбелязва авторите на шестте определения: първото, второто и шестото според него са установени от Питагор, както свидетелствува питагореецът Никомах (II в.), третото и четвъртото принадлежат на Платон (Давид се позовава съответно на диалозите му „Федон“ и „Теетет“), а петото — на Аристотел. От тримата философи само Аристотел в случая няма връзка с Кириловата дефиниция.

Или друг пример. Досега в науката не е поставян въпросът, какъв е източникът на Кириловото определение на философията като логическа категория — т. е. въз основа на какво схващане за определението е изградено то, а оттук — и въпросът, какви изисквания към определението удовле-

¹¹⁴ А р е в ш а т я н, С. С. Давид Непобедимый, 56—62; Роль Давида Непобедимого в развитии древнеармянской философии. — В: Философия Давида Непобедимого. М., 1984, 94—102; Г р и г о р я н, Г. О. Давид Непобедимый и армянская философская мысль эпохи развитого феодализма. — В: Философия. . . 102—109; М и р з о я н, Г. К. Давид Непобедимый и армянская философская мысль XVII века. — В: Философия. . . 110—117; Х а й р у л л а е в, М. М. От Давида Анахта до Ибн Сины. — В: Философия. . . 123—130; Б е н а к и с, Л. Давид Непобедимый в трудах византийских толкователей Аристотеля. — В: Философия. . . 261—267.

творява, каква преценка може да бъде дадена за неговите качества от гледна точка на условията, които Константин-Кирил се е стремил да изпълни. Отговорът на тези въпроси може да бъде намерен също с помощта на „Увод във философията“ на Давид Анахт. В две глави от това съчинение (5 и 6 в гръцкия текст; съответно 4 и 5 — в арменския) подробно е изяснено що е определение, как трябва да бъдат формулирани определенията, кои определения могат да бъдат считани за свършени, като за пример се използват и двете определения, в които се открива най-голяма близост с текста от Пространното Кирилово житие. Според Давид определението е кратък израз, който представя природата на предмета; в него трябва да са включени съществени обозначения и то да изразява същността на дадения предмет; всяко определение трябва да посочва рода и съставлящите го отличителни белези на предмета, да бъде построено, като се посочва или предметът, или целта, или и двете, при което предмет са всички съществуващи неща, а цел — познанието им, и посредством това — уподобяването на бога; свършени определения са тези, които са обратими по отношение на определението, тези, които са съставени и според предмета, и според целта и определението на философията, независимо от това, дали в тях се посочва само предметът, или само целта. Давид изяснява също, че в определението „философията е познание на божияте и човешките неща“ „познание“ обозначава рода, а останалите думи — съставлящите го отличителни белези, привежда определения на философията според предмета, целта и въз основа както на предмета, така и на целта. Напълно ясно е, че отразеното в Кириловото определение на философията разбиране за определението не само напълно се покрива с виждането на Давид и отговаря на условията, които според Давид трябва да удовлетворява всяко определение, но спазва дори изискванията за свършено определение, които Давид не счита за задължителни спрямо определенията на философията.

Всичко това свидетелствува, че би било добре изследването на „Увод във философията“ от Давид Анахт да продължи с оглед на отношението му към дефиницията на философията, дадена от Константин-Кирил. Ако бъде установено, че Константин действително е познавал и си е служил с този интересен философски труд, несъмнено това ще позволи по-добре да бъдат разбрани както неговото определение, така и характерът и системата на философските му възгледи изобщо.

Анализът на Кириловото определение на философията дава основание на редица изследователи да изтъкнат не само факта, че това е най-ранната дефиниция на философията в славянската наука и култура (Е. Георгиев, Б. Пейчев, М. Бъчваров, Сл. Славоу), но и да посочат значението ѝ като основа за развитието на българската философска мисъл през Средновековието и да обърнат внимание на отражението ѝ в развитите по-късно онтологически, гносеологически и етически възгледи на Климент Охридски, Йоан Екзарх, Константин Преславски, Патриарх Евтимий, Кириак и Григорий Цамблак (М. Бъчваров¹¹⁵), въпроси, които без съмнение се нуждаят от по-нататъшни подробни проучвания.

Освен възгледите на Константин-Кирил за предмета и задачите на философията изследователите на теоретичните схващания на славянския първоучител подлагат на анализ също неговите онтологически, гносеологически, логически, етически, естетически и психологически разбирания.

Значително място се отделя на Константиновите схващания за същността на света, за общата картина на мирозданието и за мястото на човека в нея.

¹¹⁵ Вж. Бъчваров, М. Българската философска мисъл през Средновековието и Възраждането. — В: Антология на българската философска мисъл. Т. 1. С., 1973, 14—15, а също посочените в бел. 15 статии.

Тези въпроси са разработени най-подробно в посочените вече трудове на А. Бънков, Л. Вайсилов, Е. Георгиев и В. Велчев. Изтъква се, че Константин-Кирил развива идеята за божествената същност на света, възплътена в Троицата — Отец, Слово и Дух, и се анализира неговото схващане за бога и за Троицата; подчертава се, че възгледът му за същността на света отразява позициите на идеалистическия монизъм в характерната му средновековна религиозна форма — „той приема, че Бог е причина на всички причини, начало на началата и творец на всичко съществуващо, субстанция на света, безкрайна във времето и пространството, неизменна в своята същност“¹¹⁶. По-нататък според Константиновите възгледи от тази субстанция „произхождат безплътните същества — ангелите, и плътните — природните предмети и явления. Някъде между тях се намира човекът като дуалистическо същество, състоящо се от душа — божествена искра, и плът, т. е. материя. Плътта — това са оковите, в които е окована стремящата се към йерархическата стълбица на безплътното безсмъртна душа. Нейното освобождение от сетивното, от греховната материална природа е смисълът на човешкото съществуване на този свят, който е шумен и суетен, носещ печал и вечна мъка за духовно възвисяващите се. Дали човек ще се възвиси, или принизи, зависи от самия него, от собствената му воля, която има свобода на действие в определени рамки.“¹¹⁷ Наред с монотеистичните възгледи на Константин-Кирил В. Велчев съзира у славянския първоучител „следи от своеобразен идеалистически пантеизъм, при който бог не се изключва напълно от природата“¹¹⁸, като се опира на два момента от Херсонската легенда и Пространното житие на Кирил. В посочените пасажии обаче също е отражено теистичното разбиране за бога като личност, абсолютно възвишена над природата и човека, поради което едва ли в случая мирогледът му може да се свърже с пантеизма. Определяйки, че Константин-Кирил решава основния въпрос на философията в онтологически аспект от гледната точка на обективния идеализъм, съвременните изследователи поставят и въпроса за неговото схващане по отношение онтологическото значение на общите идеи (т. нар. универсалии). Макар този въпрос да става един от основните едва в западноевропейската схоластика в края на XI—началото на XII в., когато се оформят трите основни типа негови решения (на реалистите — *universalia ante rem*, т. е. универсалиите съществуват преди вещите; на концептуалистите — *universalia in rem*, т. е. универсалиите съществуват във вещите; на номиналистите — *universalia post rem*, т. е. универсалиите съществуват след вещите), той е поставян още у Платон и Аристотел, а по-късно — у Порфирий Тирски и неговите коментатори, и следователно съвсем естествено е да се очаква, че Константин-Кирил е имал отношение към него. В. Велчев, който пръв започна да търси Константиновия отговор на въпроса, притежават ли общите идеи реално битие, издирва този отговор в „Написание за правата вяра“, където славянският просветител разделя божествените ипостаси като общи идеи не реално, а само словесно, номинално. Изводът, направен от В. Велчев („като отрича на общите идеи самостоятелно субстанционално битие, Константин Философ дава да се разбере, че допуска тяхното съществуване само в човешката мисъл като абстракции, обозначаваани с имена“, и „с това той може да се сближи с умерения номинализъм, наречен концептуализъм“)¹¹⁹, се приема също от Б. Пейчев и Л. Вайсилов¹²⁰. Изследователите припомнят и факта, че класиците на марксизма

¹¹⁶ В а й с и л о в, Л. Цит. съч., с. 51.

¹¹⁷ Пак там.

¹¹⁸ В е л ч е в, В. Делото на славянския просветител. . . , с. 237.

¹¹⁹ Пак там, 239—240.

¹²⁰ Одинадесет век. . . , с. 15.

виждат в номинализма „първия израз на материализма“¹²¹. Изказва се и мнението за „идеалистическия в основата си, но същевременно противоречив (с моменти от емпирически и материалистически или „земни“ мисли и догадки)“ мироглед на Константин-Кирил¹²².

Изследователите на философските възгледи на Константин-Кирил изрично отбелязват, че той допуска идеята за развитие както на природата, така и на обществото, като търси причините за промените в явленията не извън тях, а в самата им същност, че не са му чужди известни догадки за взаимната връзка и обусловеност на явленията, за съществуването на противоположности и единството между тях (А. Бънков, Л. Вайсилов, В. Велчев, И. Панчовски).

При изследването на гносеологическите схващания на Константин-Кирил досега е установено, че той дава положителен отговор на въпроса за познанието, обяснявайки взаимоотношението между абсолютното и относителното в познанието, отдава решаващо значение на разума за разкриването на истината в познавателния процес и счита ролята на чувствата в процеса на познанието за вредна, изтъква голямата стойност на словото и изображението в познавателната дейност на човека (А. Бънков, Л. Вайсилов, В. Велчев). При това редица изследователи правят извода за възможността да се говори за известен рационализъм в гносеологическите схващания на Константин-Кирил (В. Велчев, М. Бъчваров и И. Тот¹²³).

Почти нищо не е направено досега за изясняване възгледите на Константин-Кирил в областта на логиката. В. Велчев отбелязва, че съзателят на славянската писменост използва както дедукцията, така и индукцията, служи си с добре построени силогизми и привежда доказателства (с догматически характер и основани на фактите от действителността) в подкрепа на всяко свое твърдение¹²⁴. А. Хубанчев посочва, че в диспутите си Константин изобличава логическите грешки на своите противници (напр. погрешното прилагане на изводите от един род явления в сферата на качествено различна действителност — т. нар. екстраполация) и за него основна цел на „диалектиката“ е доказването и утвърждаването на истината, при което мисълта се движи от нисшите към висшите понятия¹²⁵. На въпросите на логиката у Константин-Кирил се спира и И. Панчовски¹²⁶.

С голямо внимание се разработват въпросите, свързани с етическите възгледи на Константин-Кирил. Основно значение тук се отдава на Константиновия принцип за активно действие, за активна любов към човека, насочена към неговото издигане (Е. Георгиев, М. Бъчваров, Сл. Славов, В. Субашки). Нещо повече, счита се, че категорията 'дейност, дело' лежи в основата на цялостната философска концепция на Константин-Кирил (М. Бъчваров) и причините за това се откриват в конкретните социално-политически и исторически условия, при които се развива българското общество през средата на IX в. (Сл. Славов). Може да се смята за убедително доказано, че „идеалът на Константин-Кирил Философ за съвършения в нравствено отношение човек е изграден върху две изисквания: абсолютното овладяване на всички науки и изкуства и пълното, безусловно отдаване на

¹²¹ Маркс, К., Ф. Енгелс. Съчинения. Т. 2. С., 1957, с. 138.

¹²² Павлов, Т. Безсмъртно славянско и общочовешко културно дело. — Константин-Кирил Философ. С., 1971, с. 11.

¹²³ Тот, И. Константин-Кирил и Методий. С., 1981, 32—33; Тот, И. Константин-Кирил — ученый. . . , 18—20, 27.

¹²⁴ Велчев, В. Делото на славянския просветител. . . , 243—245.

¹²⁵ Хубанчев, А. Диалектиката на св. Константин-Кирил Философ. — Духовна култура, 58, 1978, № 1, 26—30.

¹²⁶ Панчовски, И. Цит. съч., 60—64.

бога съобразно предписанията на „правата вяра“¹²⁷. Изследователите подчертават в Константиновите етични възгледи идеята за равенството на всички народи, която играе важна роля за осъществяването на главния принос на солунските братя в развитието на европейската цивилизация — създаването на славянската писменост. Посочва се, че във възгледите на Константин-Кирил за Христос като богочовек може да се търси своеобразен морален кодекс на човека въобще; обръща се внимание върху разбирането на славянския първоучител за свободната воля на човека да избира между доброто и злото, върху неговия хуманизъм, при което с основание се подчертава, че това не е хуманизъм от ренесансов тип и в този смисъл Константин-Кирил не може да се счита за един от предшествениците на европейския Ренесанс, още повече, че не са налице никакви материални и социални предпоставки за появата на това явление през IX в. (Сл. Славов).

Слабо са разработени въпросите, свързани с естетическите схващания на Константин-Кирил. Споменава се, че Константин-Кирил „предава на своите ученици и последователи и една ясна система от възгледи за красотата и изкуството, съгласувани с ортодоксалната догматика“¹²⁸, но в тази система досега е разкрит единствено Кириловият възглед за образното въвеждане към трансцендентните първообрази чрез техните материални, зрими форми, отразен в изявленията му относно иконопочитанието (Кр. Станчев), възглед, който дава известна представа за разбиранията на славянския първоучител само в сферата на художествената дейност на човека. Тук заслужава да се спомене изказаното напоследък от И. Тот предположение, че от Константиновите възгледи за съотношението между изображението и изобразяваното произтичат принципите, чието спазване довежда славянския първоучител до създаването на фонологично писмо, добре отразяващо особеностите на старобългарския език.

Не са били досега предмет на специално изследване възгледите на Константин-Кирил относно закономерностите, механизмите и фактите на психическия живот на човека. Само мимоходом е обрнато внимание върху Кириловите представи за взаимната зависимост между душевно и телесно, проявяваща се както във влиянието на телесното състояние върху душевното преживяване, така и в обратното въздействие на психическото състояние върху физическото, за връзката между възприятията, емоциите, волята и външния свят (В. Велчев).

Прегледът на философските въпроси, чийто отговор се търси в разбиранията на Константин-Кирил, свидетелства, че има възможност да се разшири обсегът на изследванията, особено що се отнася до схващанията на славянския просветител в областта на логиката, естетиката и психологията.

Изследвайки Кириловите възгледи по отделни философски проблеми, учените неизбежно се изправят пред въпроса, как са се оформили философските позиции на славянския просветител. Почти всички изследователи, които анализират възгледите на Константин-Кирил по отделни философски въпроси, вземат отношение по този проблем, като обикновено го разглеждат в два аспекта: от една страна, издирват философски школи, автори и съчинения, които са могли да окажат влияние изобщо върху изграждането на Константиновия мироглед, от друга страна — търсят във византийската книжнина възможни съответствия на конкретни философски схващания на Константин-Кирил. Веднага трябва да се отбележи, че и в двата случая изказаните мнения се основават обикновено на някои преки указания в изворите и на най-

¹²⁷ Славов, Сл. Етични аспекти. . . , с. 103.

¹²⁸ Станчев, Кр. Константин-Кирил Философ и формирането. . . , с. 201.

общии впечатления от представените в тях Кирилови схващания в сравнение със също така най-общии белези на посочваните византийски съответствия, а много рядко — на откриване на конкретни сходства и влияния. При това доста често изследователите не се считат за задължени да привеждат каквито и да било аргументи в подкрепа на своите становища. Всичко това затруднява извършено много достигането до едно сравнително достоверно решение на въпроса, как са се изградили философските концепции на славянския първоучител. В бъдеще е необходимо този въпрос да бъде цялостно проучен въз основа на задълбочен съпоставителен анализ между Кириловите позиции и византийската философска литература, при което този анализ безусловно може да бъде осъществен единствено при еднакво доброто, пълно и детайлно познаване както на славянските, така и на византийските извори.

Като отбелязвам необходимостта от подобно изследване, тук само ще посоча мненията, изказвани досега в науката по този проблем. Редица учени приемат, че философските схващания на славянския първоучител са оформени под непосредственото влияние на Лъв Математик (нач. на IX в.—869 г.) и особено — на Фотий (между 810 и 828—ок. 893) (Л. Вайсилов, В. Велчев, Т. Събев¹²⁹, М. Бъчваров, Б. Пейчев¹³⁰, И. Тот). Отбелязва се обаче и наличието на някои противоречия между Константин и Фотий по философски въпроси (П. Лавровски¹³¹, Кр. Станчев), от които понякога се достига не само до извода, че славянският просветител не е бил привърженик на Фотий (В. Грюмел¹³²), но дори до категоричното твърдение за липсата на всякаква близост между двамата (мнение, упорито защитавано от Фр. Гривец¹³³). Изказано е даже мнение, че Константин-Кирил не е бил ученик нито на Лъв, нито на Фотий¹³⁴. Широко разпространено е схващането за решаващото значение на Григорий Богослов за изграждането на Константиновите теоретични възгледи. То е обосновано най-пълно от Фр. Гривец¹³⁵ и Фр. Гнидовец¹³⁶. Важността на Григорий Богослов в оформянето на мирогледа на Константин-Кирил се подчертава също от Ю. Трифонов, Ст. Кос¹³⁷, Т. Събев, В. Велчев, архим. Серафим, Кр. Станчев, М. Бъчваров, И. Тот¹³⁸ и др. Обърнато е внимание и върху някои сходства на Кирилови твърдения с отделни моменти у Василий Велики (Ив. Гошев¹³⁹, архим. Серафим), но се подчертава, че в случая не бива да се допускат преувеличения (Ю. Трифонов, Д. Дюлгеров). Напоследък бе изразено мнение за силното влияние на концепциите на членовете на капа-

¹²⁹ Събев, Т. Влияние на св. Григорий Назиански върху св. Кирил славяно-български. — Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, 18 (44), 1968—1969. С., 1971, с. 263.

¹³⁰ Пейчев, Б. Константин-Кирил — основател. . . , с. 33.

¹³¹ Лавровски, П. Кирил и Мефодий как православные проповедники у западных славян в связи с современной им историей церковных несогласий между восток и западом. Харьков, 1863, 201—210.

¹³² Grumel, V. Byzance et Photios dans les légendes des saints Cyrille et Méthode. — Echos d'Orient, 33, 1934, 343—353.

¹³³ Вж. напр. Grivec, F. De ss. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio. — Orientalia Christiana Periodica, 17, 1951, 192—203; Konstantin-Cyrills Freundschaft mit Photios. — Südostforschungen, 17, 1957, 46—51; Vprašanja o Konstantinu in Metodu. — Slovo, 11—12, 1962, 139—140; Erlebnisse und Forschungsergebnisse. — Cyrillo-Methodiana, Köln—Graz, 1964, 156—158.

¹³⁴ Lemerle, P. Le premier humanisme byzantine. Paris, 1971, 160—167.

¹³⁵ Мнение на Фр. Гривец за изворите на Кириловите теоретични възгледи е изложено най-синтезирано в посочената вече негова статия „Viri Ciril-Methodove teologie“.

¹³⁶ Gnidovec, F. Vpliv sv. Gregorija Nazianskega. . . , 7—39.

¹³⁷ Кос, Ст. Цит. съч., 160—165.

¹³⁸ Тот, И. Константин-Кирил и Методий. . . , 31—35; Константин-Кирил — ученый. . . , с. 14, 16—17.

¹³⁹ Гошев, Ив. Старобългарската литургия според български и византийски извори от IX—XI в. — Год. СУ, Богосл. фак., 9, 1931—1932, 55—56.

докийския кръжок изобщо върху някои теоретични възгледи на Кирил, като се припомнят по-специално някои схващания на Григорий Ниски (335—ок. 394) (Кр. Станчев). В научната литература се говори и за конкретно влияние на Йоан Златоуст (ок. 347—407) (архим. Серафим). Значително място е отделено за осветляване на връзките между философските схващания на Константин-Кирил и възгледите на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Наличието на тези връзки е забелязано още от Фр. Гривец¹⁴⁰, но за словенския учен въздействието на Псевдо-Дионисий върху Константин е твърде ограничено и в някои случаи той направо отрича посочваната от други изследователи за-висимост на Кирилови схващания от този изтъкнат представител на късната патристика (както например в случая с посоченото от Ю. Трифонов сходство между „Написание за правата вяра“ и глава 3 от „За мистическото богословие“)¹⁴¹. След Фр. Гривец мнозина учени подчертават специално голямото значение на Псевдо-Дионисий Ареопагит за идейното формиране на Константин-Кирил, а някои дори достигат до мисълта за доминиращата роля на Псевдо-Дионисиевото влияние за изграждането на отделни Кирилови теоретични схващания (В. Велчев, М. Бъчваров, Кр. Станчев). С конкретни аргументи се мотивират и твърденията за въздействието на Йоан Дамаскин (Н. Николски, Т. Събев, Кр. Станчев, М. Бъчваров, Б. Пейчев и И. Тот), на библейските книги (Фр. Гривец, Ст. Кос), на александрийската и антиохийската философски школи (Фр. Гривец, И. Тот), обосновава се възгледът за силното влияние на непосредствените практически нужди на съвременната обществена действителност при изграждането на цялостната система от философски схващания, към които се придържа Константин-Кирил (Е. Георгиев, Сл. Славов и др.). Изследователите споменават и редица други автори, които според тях са били познати на Константин-Кирил и могат да бъдат разглеждани като фактори за оформянето на славянския първоучител като философ: Платон (427 пр. н. е. — 347 пр. н. е.) — М. Бъчваров; Аристотел (384 пр. н. е.—322 пр. н. е.) — Л. Вайсилов, М. Бъчваров, Б. Пейчев; Сократ (ок. 470 пр. н. е.—399 пр. н. е.) — Л. Вайсилов; Йоан Златоуст и Ефрем Сирин (ок. 306—373) — Л. Вайсилов, М. Бъчваров; Атанасий Александрийски (295—373) — М. Бъчваров; Порфирий Тирски и неговите коментатори — М. Бъчваров, Б. Пейчев; Теодор Студит (759—826) — Фр. Гривец, Е. Георгиев, Т. Събев. Предполага се, че може би за мирогледа на Константин-Кирил са имали значение също някои автори от IX в., известни най-вече със съчиненията си в защита на иконопочитанието: Теофан Изповедник, Никифор Изповедник, Теофан Начертани, Йосиф Студит и Йосиф Песнописец (Т. Събев). Наред с многобройните влияния върху мирогледа на Кирил в науката се отбелязва изрично и фактът, че Кириловите теоретични схващания имат свой индивидуален облик (Фр. Гривец).

Анализът на философските възгледи на Константин-Кирил и на тяхното съотношение с развитието на философската мисъл в Европа до края на Средновековието дава основания на някои изследователи да предложат решения и на въпроса: към кой етап от историята на философията принадлежат теоретичните схващания на славянския първоучител, и дори по-конкретно — към коя философска школа може да бъде причислен той. До днес обаче не само не е достигнато до едно общоприето мнение по този въпрос, но становищата на отделните изследователи се различават съществено помежду си и съдържат значителни противоречия. Така например Б. Пейчев подробно аргументира становището, че Константин-Кирил „се проявява като ярък представител на

¹⁴⁰ Grives, F. Viri. . .

¹⁴¹ Вж. Трифонов, Ю. Съчинението на Константина Философа. . ., 43—45; Grives, F. Юрд. Трифонов. . ., с. 365.

схоластицизма навсякъде в своята теоретична дейност¹⁴². В. Велчев постави философските възгледи на славянския просветител под знака на забелязаните от него общи тенденции в тях, които „в повечето случаи слабо и фрагментарно изразени. . . клонят към пантеизъм, номинализъм, сенсуализъм и рационализъм“ и „се оказват начални степени на концепции, които при по-висока фаза на обществено и идеологическо развитие добиват по-ясна и определена изразеност“¹⁴³. Хр. Кодов разглежда Константин-Кирил като представител на „еклектическата школа на онова време“¹⁴⁴. Според Кр. Станчев „имаме основание да твърдим, че Кирил в много отношения е свързан повече с платоническо-неоплатоническите тенденции в богословието, отколкото с аристотелианските“¹⁴⁵. М. Бъчваров счита, че „в цялостните философски възгледи на Константин Философ. . . ярко се проявяват духовните повеи на ранния рационализъм“¹⁴⁶. За И. Тот „във философските възгледи на Константин се отразява философското течение, на което е бил привърженик Григорий Назиански“¹⁴⁷, т. е. той свързва създателя на славянската писменост с разцвета на патристиката. П. Русев обосновава схващането, че Константин не е представител на схоластиката, но не предлага никакво позитивно решение на въпроса, към коя философска школа принадлежи той¹⁴⁸. Ясно е, че все още предстои значителна работа, за да бъде определено със сигурност точното място на Константин-Кирил в историята на философията.

Но и постигнатото в досегашните проучвания дава основания да се формулират някои изисквания, с които според мен би трябвало да се съобразяват бъдещите изследвания в тази насока.

На първо място, Константин-Кирил не само не бива да бъде изваждан от традициите на византийската философия през IX в., но трябва да бъде разглеждан именно като част от тях. А това предполага осъществяването на подробни и задълбочени съпоставки между неговите теоретични възгледи и философските схващания на византийските мислители от това време, особено на най-видните им представители патриарх Фотий и Лъв Математик, придържащи се, както е известно, съответно към аристотеловската и платоновската линия във философията. При това не бива да се забравя, че през IX в. във Византия не се появява нито един оригинален мислител и последният виден философ до това време си остава Йоан Дамаскин.

На второ място, трябва да се има предвид, че философската проблематика, разглеждана от Константин-Кирил по време на Моравската мисия, по необходимост е била свързана с нуждите на едно новоприобщаващо се към християнството общество, което е трябвало в кратки срокове да достигне равнището на съвременната европейска философска мисъл и този факт не може да не даде отражение както върху подбора на разработваните от Константин-Кирил философски въпроси, така и върху характера на изразяваните от него теоретични възгледи. Преди всичко с него може да се обясни вниманието на славянския първоучител към проблеми, характерни за различни етапи от развитието на византийската философска мисъл, и разрешаването им в зависимост от отговорите, давани на тези въпроси, също през различни периоди от историята на философията. Така например у Константин-Кирил съжител-

¹⁴² Пейчев, Б. Кириловото определение. . . , 72—73.

¹⁴³ Велчев, В. Делото на славянския просветител. . . , с. 247, 248.

¹⁴⁴ Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3, с. 144.

¹⁴⁵ Станчев, Кр. Константин-Кирил Философ. . . , с. 196.

¹⁴⁶ Бъчваров, М. Константин Философ-Кирил. . . , с. 73.

¹⁴⁷ Тот, И. Константин-Кирил и Методий. . . , с. 31.

¹⁴⁸ Русев, П. Константин-Кирил Философ и схоластиката. — Народна култура, № 52, 25 дек. 1981, с. 2, 5.

ствуват големият интерес към въпроса за бога като висша субстанция, първопричина на света, и неговата същност, въпрос, твърде разискван от представителите на апологетиката (II—III в.) и по времето на разцвета на патристиката и на християнския неоплатонизъм (IV—VI в.), с изключителното внимание към въпросите на иконопочитанието, характерни за епохата на славянския първоучител и за заключителния етап на патристиката изобщо; особено за нейния систематизатор Йоан Дамаскин, чиито трудове са равносметка на вековното развитие на патристиката и съдновременно поставят основите на следващия етап от историята на философията — схоластиката. Тук заслужава да се припомни също, че например един от основните философски принципи на Константин-Кирил, принципът за активността на субекта, заема важно място във философската система на апологетите: разграничавайки се от античния тип философи, стоящи над живота и съзърцаващи го от страни, апологетите разбират своята философия като философия на делото, философия на конкретната, практическа организация на „правилния“ живот на обществото от позициите на субекти, намиращи се вътре в жизнените ситуации и действащи активно за постигането на знание и висше съвършенство¹⁴⁹. Имайки предвид всичко това, струва ми се необходимо в бъдеще да се обърне по-голямо внимание на възможността философските възгледи на Константин-Кирил да представляват една синкретична система, в която се съчетават белези от различни етапи и школи на византийската философия, система, оформена вследствие на голямата стадиялна разлика в развитието на византийската и славянската философия по времето на Константин-Кирил. Подобна мисъл за развитието на българската философска мисъл изобщо изказва през 1969 г. Б. Пейчев (той счита, че апологетиката се съчетава с ранната схоластика)¹⁵⁰, но досега тя се отминава без внимание в научните изследвания.

На трето място, считам, че търсейки мястото на Константин-Кирил в историята на философията, изследователите следва да проучат по-задълбочено отношението на Кириловите философски схващания към философската система на неоплатонизма, в частност към възгледите на александрийската школа от V—началото на VII в. Тук е достатъчно да се спомене например философската система на представителя на александрийската неоплатоническа школа от V—VI в. Давид Анахт, система, в която „възгледите на Платон се съчетават с идеите на Аристотел, Питагор и стоицизма на идеалистическа основа“ и която „има за своя крайна цел посредством познанието и „праведния начин на живот“ достигането на добродетел, уподобяване на бога, доколкото е възможно за човека“¹⁵¹, за да се види колко наложително е извършването на подобни изследвания. Едва тогава може би ще бъде възможно философската система на славянския първоучител да получи убедително обяснение и определение.

На последно място, би било желателно при разискването на въпроса за мястото на Константин-Кирил в историята на философската мисъл изследователите да се придържат строго към приетото в историята на философията терминологично значение на използваните понятия, а не към тяхното битово-житейско значение, вторично възникнало в резултат на генерализирането на някои белези в съдържанието на съответния термин. Преди всичко това се отнася до термина схоластика, при използването на който много често двете

¹⁴⁹ За тази особеност на философската система на апологетите вж. Б у ч к о в, В. В. *Естетика поздней античности*. М., 1981, 21—22, 92, 112—114, 134—135.

¹⁵⁰ П е й ч е в, Б. *Българската философска мисъл*. . . , 75—76.

¹⁵¹ А р е в ш а т я н, С. С. *Давид Непобедимый*. . . , с. 17, 40. За философската система на Давид вж. от същия автор и: *Формирование*. . . , 269—323.

значения на думата¹⁵² се смесват¹⁵³ и тъй като второто значение на тази дума още от епохата на Възраждането и Просвещението има негативен оттенък, счита се за необходимо на всяка цена Константин-Кирил да бъде разграничен от схоластиката. Въпросът, дали Константин-Кирил е представител на схоластиката, или не, обаче трябва да бъде разрешаван само въз основа на първото значение на думата, като при това не се пренебрегват никакви елементи от съдържанието на понятието. Ето защо не бива да се премълчава нито фактът, че преди XI в. схоластиката като завършено философско учение не съществува, нито обстоятелството, че нейните белези се появяват много по-рано както на Запад, така и във Византия, че непосредствените ѝ предшественици са мислители от VII—IX в.; трябва да се държи сметка за съществуването в нея както на някои тенденции, забавили развитието на човешкото познание (напр. на естествените науки), така и на схващания, оказали се благоприятни за някои области на знанието (напр. за логиката, в сферата на която схоластите имат значителни постижения, предвещаващи някои идеи на съвременната математическа логика), и т. н.¹⁵⁴ Единствено при такава постановка на въпроса може да се достигне до убедителен отговор на въпроса, свързан ли е Константин-Кирил със схоластиката, и ако е свързан — в каква степен.

Накрая ще отбележа високата оценка, която се дава в научните изследвания на значението на Константин-Кирил като философ. Това значение се определя не само от факта, че той е първият български и славянски философ, но и от редица други обстоятелства: неговите схващания за същността на философията стават основа за развитието на философската мисъл в България и в другите православни славянски страни (М. Бъчваров), създадената от него философска терминология се възприема във всички философски съчинения, появили се по-късно в старобългарската и в старата славянска книжнина (Л. Вайсиров, М. Бъчваров, Б. Пейчев). Кириловите трудове поставят основите и на историко-философските традиции в България, а цялостната му дейност в областта на философията дава основания той да бъде считан за основоположник на българската философска култура изобщо (М. Бъчваров, В. Субашки, Б. Пейчев). Подчертава се, че Константин-Кирил трябва да заеме своето достойно място и в историята на византийската философия (И. Тот).

*

Както се вижда от направения обзор на изследванията върху философските възгледи на Константин-Кирил, макар да не са напълно изчерпани, досега в голяма степен са решени въпросите, свързани с установяването на изворовата база за проучването на проблема за философските възгледи на славянския първоучител и неговото схващане за предмета и задачите на философията. Все още предстои обаче по-подробно и задълбочено да се изследват възгледите на Константин-Кирил по отделни философски въпроси и да се намери точното му място в историята на философията. Заслужава

¹⁵² За първото значение на „схоластика“ вж.: Соколов, В., Н. Стяжкин. Схоластика. — Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, 170—173; Аверинцев, С. С. Схоластика. — Философский энциклопедический словарь. М., 1983, 666—667. Двете значения са добре разграничени в: Андрейчин, Л., Л. Георгиев, Ст. Илчев, Н. Костов, Ив. Леков, Ст. Стойков, Цв. Тодоров. Български тълковен речник. С., 1955, 839—840.

¹⁵³ Вж. напр. Русев, П. Цит. съч.; Кочев, Н. Към въпроса за Константин-Кириловото определение. . . , с. 74, 76.

¹⁵⁴ Вж. бел. 152.

специално внимание и проблемът за връзките на философските концепции на Константин-Кирил с българската и славянската философска мисъл от следващите периоди на Средновековието. Едва след изпълнението на тези задачи може да се пристъпи към обобщително изследване, в което да се осмислят постиженията на предходните проучвания и да се достигне до окончателното решаване на проблема за философските възгледи на създателя на славянската писменост. Осъществяването на подобно изследване безспорно би трябвало да бъде най-важната цел на новите проучвания на теоретичното наследство на Константин-Кирил, тъй като философските концепции на славянския първоучител имат съществено значение за правилното осветляване на редица моменти от неговия жизнен път и творческата му дейност. Наличието на многобройни конкретни трудове, в които са достигнати значителни резултати, ни дава основания да се надяваме, че тази цел ще бъде постигната в недалечно бъдеще и по този начин кирилометодиевистиката ще получи нова сигурна и важна опора при тълкуването на цялостната дейност на гениалния създател на славянската писменост.

ОПИТ ЗА ПРОСЛЕДЯВАНЕ НА ТЕОДИЦЕЯТА У ЙОАН ЕКЗАРХ И НЕЙНИЯТ „СЛАВЯНСКИ“ ВАРИАНТ У КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

Лидия Денкова

„... това, което сега сме познали като заблуждение, има и своя истинна страна, по силата на която по-рано е могло да минава за истина.“

Ф. Енгелс

Въпреки многобройните проучвания идейното богатство, съдържащо се в теоретичното дело на Кирил и неговите следовници, все още предлага неизчерпаеми възможности за изявяване и изследователско обособяване на редица историко-философски проблеми. Даденото изложение далеч не е изчерпателен опит да се разгледа един типично богословско-философски проблем — проблемът за теодицеята, така както е фиксиран в някои откъси от Йоан Екзарх и Константин-Кирил. Всеки проблем е проблем именно защото остава открит — ако се определи като отворена система от въпроси, в процеса на тяхното решаване системата мени структурата си, а мястото на нерешените въпроси се заема от решените, и обратно. Така че, когато принципно богословският проблем за теодицеята се „вмъкне“ в мисловните пластове на философията, той естествено събужда низ други въпроси, в чийто отговор трябва да се търсят самите необходими основания да се постави изобщо главният въпрос. В случая това се отнася до философските основания и философския пълнеж на учението за теодицеята, както и до разкриване на онази истинна негова страна, по силата на която, както отбелязва Енгелс, дадената идея е могла да минава за истина, т. е. в процеса на развитие на познанието е изпълнявала една необходима конкретноисторическа функция.

Както е известно, християнската средновековна теоретична мисъл (която тук ни интересува), отразявайки висшите слоеве на средновековния тип обществено съзнание, сама оформя и ядрото на този тип съзнание — средновековния тип знание, което изразява степента на теоретично усвояване на света и за чието постигане развитието на философията има определящо значение. Всичко това би могло да бъде изяснено само ако се помнят две основни методологически предпоставки: *първо*, че „през Средновековието точно според степента на развитието на феодализма християнството приемало облика на съответната на феодализма религия, със съответната феодална йерархия“¹, и, *второ*, че през Средновековието относителната самостоятел-

¹ Енгелс, Ф. Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия. С., 1974, с. 56.

ност на философията никога не е била по-относителна: философия и религия съществуват в една особена, синкретична, неразкъсваема форма, която вплита не само собствено философските проблеми (религиозно пречупени антични наследявания), но и собственото философично съдържание на християнско-богословските проблеми, сами по себе си поставящи онтологични, космологични, антропологични и други подобни въпроси. И нещо още по-интересно: тази синкретична форма се закрепва теоретично в християнската доктрина и догматика, при което философско-богословските положения се разпроблематизират, оставяйки да съществуват като еднозначни въпроси и отговори, като догми-истини, които трябва да отговарят на изискванията на *всяка теоретична ситуация*. Отнесени към въпроса за теодицеята (терминът е въведен от Лайбниц² и най-общо означава оправдаване на бога за съществуващото в света зло), горните разсъждения могат да се конкретизират в следните ръководни за по-нататъшното изложение изводи.

Първо (идеологическо и социалнополитическо значение на богооправдането): като основен компонент на т. нар. християнска ортодоксия теодицеята трябвало да оправдае бога не за кое да е зло, а за злото, съществуващо в създадения от бога свят, т. е. в *реалния свят* на феодалните отношения. Ето защо чрез прости богословски спекулации, основаващи се на антиномичното разделение на битието и трансцендентирането на абсолютното благо, така че в онтологичен аспект злото да се представи като отпадане и отслабване на абсолютното битие, а в социалноисторически — като резултат от свободната воля на творението човек, оправдането на бога се превърнало в оправдаване и санкциониране на самия феодален строй. На Запад това разделение намерило най-ярък израз в двата града на Августин (*civitas Dei* и *civitas terrena*), а на Изток се разтворило в безкрайно сложна, но и блестяща еманационистка теория от неоплатонически тип чак до върховото ѝ превъплъщение в идеята за йерархията на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Източният вариант, разбира се, бил възприет в теоретичната надстройка на младата българска държава. След като в литературата отдавна вече е известна политиката на Симеон за кратко време да бъде създадена българска богословска традиция и като се има предвид, че в един начален момент на изграждане на собствената култура именно приобщаването, включването, възприемането на византийския образец има ключово идеологическо значение, лесно можем да си обясним откъде и защо е заета голямата „възхита“ на първите български теоретици от всеобхватната доброта и целесъобразност на устрояния от бога свят — апологията си оставала задължителен и необходим момент в цялата традиция на източното богословие. В своя „Шестоднев“ например Йоан Екзарх се стреми да следва „учителите“ на църквата и в отричането на самостоятелното съществуване на злото, и във възхвалата на съществуващия ред като нещо добро и красиво само по себе си (това се отнася не само за света като цяло, но и за собствения „микрофеодален“ свят, среда, владетел — начало на словото за шестия ден). Така теологемата за оправданието (теодицея) съвсем естествено имала за цел *теологически* — а за онова време значи и идеологически, — да оправдае и санкционира определена социално-държавническа и културна политика. Както ще видим, в този случай Йоановата теодицея повтаряла до подробности развитата у кападокийците, Йоан Дамаскин, Максим Исповедник и Дионисий теодицея заедно с етическия ѝ вариант (доброто и злото вече не по отношение на бога и света, а по отношение на

² В произведението „*Essais de théodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*“, излязло за пръв път в Амстердам през 1710 г., на основата на теодицеята Лайбниц построява учението си за предустановената хармония. По-подробно вж. Мещеряков, В. Т. Развитие представлений о гармонии. Л., 1981, с. 83.

човека). Това естествено не е единствената „неоригиналност“ в „Шестоднев“, но именно неоригиналността, „общите места“ при превеждането на византийската религиозно-философска догматика санкционирали — в качеството си на философеми или по-скоро теологеми — *приобщаването* на българския начин на теоретично изразяване към средновековния европейски традиционализъм, а следователно и към средновековната европейска цивилизация, за която византийската мисловна парадигма била неоспорим, водещ авторитет. В края на краищата, след като за средновековния начин на философствуване се изтъкват такива специфични черти като основаването на нормативния текст, универсализмът, традиционализмът, ретроспективността, дидактизмът и т. н.³, задачата на изследователя е да открие тези черти във философствването на българските мислители, за да не изглежда делото им изолирано, откъснато явление. Според нас например само ако се сравни, от една страна, историко-генетично теодицеята, развита у Йоан, т. е. като преки заимствувания и влияния от предпочитания от българските мислители период на византийската класическа патристика, и, от друга — историко-типологично с разработената от Августин теодицея (при липса на преки влияния), може да се разкрие високото теоретично равнище на българската философско-богословска мисъл през IX—X в. по този и много други въпроси.

Второ: въпреки богословската си оцветеност проблемът за теодицеята има и чисто философска страна, при разработването на която може да се очертае „собственият“ път на философското мислене широко в няколко неговии аспекта. Философската страна произтича от това, че теодицеята е всъщност понятие за бога, а това понятие „има свои собствени гносеологически, философски черти и функции, които до голяма степен обясняват неговата устойчивост при всичките му трансформации, тъй като то често резюмира проблема за непознаваемостта и познаваемостта на света и човека“⁴. Освен мистифицираща функция понятието за бога е имало в историята и интелектуализираща функция, закрепвайки резултатите от човешката познавателна дейност, която в случая с теодицеята е трябвало да си изясни освен същността на бога още и: а) онтологичните проблеми на битието; б) етическия проблем за същността на добро и зло и в) проблема за разбирането и познанието на абсолютното благо като условие за превъзможване на злото (в сетивно-материалния свят) и въздигане към доброто (богоуподобяване), към сферата на чисто умопостигаемото. В последното се изразявала гносеологическата страна на понятието. Всъщност именно тези философски аспекти на теодицеята определят и различните ѝ исторически форми. Ако Йоан Екзарх се придържа към неоплатоническата по произход онтологико-естетическа форма на теодицея, много интересни предположения може да породят вариантите, който се намира у Кирил, макар и твърде сбит и недостатъчно разработен. Ето защо най-напред ще се спрем на традиционното виждане на проблема у Йоан Екзарх, за да го съпоставим впоследствие с онова, което Кирил с апологетична цел използва в прението си с привържениците на триезичната догма.

* * *

„Господ бог, творец и владика, който е толкова благ и е създал този добър свят, и е поставил човека за негов господар. . .“ („Шестоднев“, слово трето).

³ М а й о р о в, Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 15.

⁴ С о к о л о в, В. В. Европейская философия XV—XVIII веков. М., 1984, с. 45.

Екзегетичната традиция на шестодневите (популярни коментари към първа глава от библейската книга „Битие“) сама по себе си е твърде интересна и заслужава отделно внимание. Тук обаче е важно да отбележим само, че в историята на християнството те изпълняват особена, основополагаща роля — в тях се формира цялостният и завършен християнски светоглед, съответстващ на изискванията на църковната ортодоксия, който фокусира възможно най-пълно всички съществуващи знания за света, подчинени на основните извлечени от Библията принципи за креационизма, божията благодат и предопределение, телеологизма, мястото на човека в света и т. н. С една дума, шестодневите били не само енциклопедиите на Средновековието, призвани да отговарят на всички въпроси, които можел да си зададе средновековният човек. Те притежавали и изключителен идеологически заряд, който на основата на еднозначното тълкуване на поднесените знания трябвало да победи стария, езически светоглед и чрез авторитета (Светото писание) авторитетно да наложи новото, средновековно обществено съзнание. Ето защо шестодневите се раждали във и обслужвали ранния период на *систематизацията* на християнското учение; затова тъкмо класиците на християнската мисъл се занимавали с тази тема (Василий Велики приемал съвсем прагматично задачата на своите „Хомилии към Шестоднев“ — да обоснове новата представа за света, така че да е приемлива и за неопитите, бившите езичници; същото е и с Григорий от Ниса и неговата „Апология на Шестоднева“). Всичко това до голяма степен обяснява *избора* на Йоан Екзарх да напише шестоднев, както и *избора* на авторитетите, към които се насочва (Василий, Севериан Габалски, Йоан Филопон — автори, които най-догматично са разработили „шестодневната“ тема): теоретичната ситуация в България от IX—X в. отговаря на съответната ситуация във Византия през IV—VI в., когато в ръцете на новопокръстените трябва да се даде кредитът на новото вероизповедание и освен това да се сразят съвсем живите още езически и еретически влияния.

Известно е, че в канадокийския кръг се създава първата развита форма на неоплатонико-християнския синтез: в „Шестоднев“ на Василий например главен, подкрепящ креационисткия библейски възглед философски авторитет е неоплатонически изтълкуваният „Тимей“. Много са неговите отгласи и в „Шестоднева“ на Йоан (например по въпроса за времето, което се явява подвижен образ на вечността), но освен другото тук се открива и платонико-неоплатоническият вариант на теодицея, който изхожда от принципа, че всичко, създадено от всеблагия демиург, е добро като негово творение и подобие. В петото слово Йоан привежда едно дословно цитиране на Платон, заето от Василий: „Защото той (Платон — б. а., Л. Д.) казва: „добър е Бог, но добрият никога и по никакъв начин и в нищо не проявява завист. Освен това, бидейки извън всичко, той сякаш е искал всичко да бъде подобно на самия него“ (с. 250)⁵. Интересно е, че същото определение на бога като негавистлив използва и Кирил в своето прение, което свидетелствува за устойчивостта на Платоновата традиция и отдавнашната ѝ възвличеност в обосноваването на християнско-богословската догматика.

В определен смисъл може да се каже, че „Шестоднев“ на Йоан Екзарх е страстна, апологетична и красива панзащита на доброто като такова, която просто „струн“ от всеки ред, защото *отричането или оправдаването на злото за ортодоксалното учение означава в много по-голяма степен позитивно разработване и отговор на въпроса, що е добро*. Независимо от това теодицеята при Йоан (и изобщо честите му връщания към въпроса за злото) следва

⁵ Всички цитати са по Й о а н Е к з а р х. Шестоднев. С., 1981. В скоби са отбелязани съответните страници.

определен логически ред на „онтологическо“ низхождение и обратно „гносеологическо“ възхождение: понятие за бога като всеблаг, абсолютно добро → понятие за абсолютната всеблагодост на бога като *творец* (т. е. актът на творението като акт на проявяване, творческо активиране на тази доброта) → понятие за възможно най-добрия свят като резултат и крайна цел на творението (всичко съществуващо е добро и злото няма субстанциална самостоятелност, а е само отслабване, липса, сянка на доброто) → най-добрият свят (най-хармонично и целесъобразно устроената природа) е създаден за най-доброто от божите творения, човека, у когото „доброто е дадено отначало и запазва винаги безупречни същността и природата на човека, както и свойствата на разумната и мислещата душа“ (с. 239). След като самото творение е доказателство за „несравнимата, славна и дивно чудна доброта на твореца“, то трябва да се стреми „към истинското разбиране на нещата с помощта на Светото писание“ (с. 71), „към познаване на мъдростта и порядъка“ (с. 70), за да „проумее чрез видимото невидимото“ (с. 103) и по този начин да се доближи, възвърне към бога. Става ясно, че обратното възхождение на човека към бога — в смисъла на теодицеята — е свързано, от една страна, с предопределението (божия промисъл), защото „всичко става по божията доброта и сила“ (с. 47), а, от друга — с понятията образ и подобие (определящи доброто като същност на душата, т. е. *какво е* душата) и свободна воля (*защо и как* душата се стреми към доброто). Бидейки обаче по природа разумна и словесна (с. 236—238), след като свободната воля е избрала доброто, душата започва да го „преработва“ посредством *познанието* и *себепознанието*, още повече, че самото необходимо различаване на доброто от злото става чрез разума (с. 156). Така еманационисткият мисловен кръг се затварял, образувайки неразчленимата единна цялостност в проявленията на доброто: един свръхдобър творец, свят, чието единство произтича от доброто, добър по своята същност човек, познанието като познание на доброто и стремеж към богоуподобяване.

Всъщност първото логическо звено от веригата, която очертахме по-горе — понятието за бога като висше, трансцендентно на света благо, абсолютно премъдрост, величие, непостижимост и т. н., е свързано с дългата традиция на т. нар. *номинация на бога*, развивана от катафатичното и апофатичното богословие⁶. Поставен още от Филон и Ориген, въпросът за изпра-

⁶ Въпросът за апофатизма и катафатизма в старата българска книжнина, както и за номинацията на бога, е разгледан от А н г е л о в, Д. в труда „Българинът в средновековие (светоглед, идеология, душевност)“. Варна, 1985, 32—37. Що се отнася до Йоан Екзарх, при него се наблюдава превес на катафатическите определения на бога, които могат да се групират в 35 смислови означения. Честотността на употребата им в „Шестоднев“ е следната: *творец на всичко съществуващо* — 73, *премъдър* (творец) — 9, *премъдър във всичко бог* — 1, *владетел на всичко, единствен владетел* — 4, *изкусен творец* — 6, *преславно и прелъщено естество* — 1, *извънмерна доброта* — 1, *скъпо име* — 1, *извор на живота* — 1, *безкрайна премъдрост* — 3, *непричинена причина на всичко* — 2, *стоящо над всякаква същност и вечно съществуващо битие* — 3, *трилика и триипостасна светлина* — 1, *създател* (на човека) — 4, *господар на цялото знание* — 2, и т. н. Апофатичните групи са 20, както следва: *несравним блг творец* — 3, *безначално начало* — 4, *безмерно блаженство* — 1, *неописуема широта* — 2, *невидим* (творец) — 5, *неописуем* — 2, *неизследваема премъдрост* — 12, *неизмерима светлина* — 2, *непонятна и неведома доброта* — 4, *несравним* (устройтел) — 4, *непобитна сила* — 5, *недостижимо и неизразимо величие* — 5, и т. н. Явно в случая не може да се говори за „чисти“ апофатични или катафатични тенденции, а за тяхното съчетаване в нарастващото познание, което възхожда към все по-висшите степени на битието. В такъв смисъл не можем да се съгласим с изказаната в цитирания труд на Д. Ангелов мисъл, че апофатизмът стои на позициите на агностицизма (с. 32), защото той изразява невъзможността за *пълно* познание *само* на бога (а не на всичко съществуващо); освен това и самият Йоан Екзарх говори за необходимото и взаимопредполагащо се съчетаване на двата познавателни метода: „Макар творецът и създателят на човека да е свръхсъщностно същество, неразбираем и неследваем. . . , въпреки това тези, които не са си изгубили ума, вярват, че той е разумен и силен, и безсмъртен властелин и самодържец и не е подвластен на никого. . .“ (Шестоднев, с. 234).

зимостта на божествената същност в „божествените имена“ може да се проследи у всички кападокийци (напр. в специалното съчинение на Василий „Против Евномий“). Доколкото обаче това е самостоятелна тема, ще отбележим само следното: най-висш синтез и израз въпросната номинация намира в съчинението на Дионисий Ареопагит „За божествените имена“, поради което ни се струва правилно всички дадени у Йоан определения на бога да се отнасят именно към това произведение; още повече, че тъкмо Дионисий е авторитетът, когото Йоан цитира и чието учение за теодицеята разработва: „Защото злото само по себе си, както казва св. Дионисий, не съществува. Нищо, никъде и по никакъв начин (само по себе си) не е зло. Затова то просто не може да бъде причислено към същностите, тъй като е липса на същност, т. е. то е нищо“ (слово IV, с. 154). Това, разбира се, не означава, че когато се противопоставя на дуалистите и разкрива единството на света в съществуването на доброто, Йоан не заема съответните места от Василий⁷ или някой друг от „сметите отци, които сме чули“. Но, както споменахме, оригиналността на българските мислители е в точната избирателност на авторитета, който най-догматично е разработил интересувания ги въпрос. Така например в Кириловото „Написание за правата вяра“ по отношение на Троицата са усвоени вече идеите на кападокийците, а не на Дионисий, тъй като у него троицността е по-слабо разработена. А че Дионисий е бил авторитет за българските мислители, личи от свидетелството на Анастасий Библиотекар за Кирил, който познавал и високо ценял „идеите на често споменавания и достопамятен отец“ (Дионисий Ареопагит — б. а., Л. Д.): „той споделяше със слушателите си колко голяма полза има от неговото съдържание (на свитъка, съдържащ произведенията на Дионисий и от който свитък Кирил знаел цели пасажии наизуст — б. а., Л. Д.), имаше обичай да казва, че ако светите отци, сиреч нашите предишни наставници, бяха имали случайни Дионисий, те без съмнение биха унищожили с остър меч еретиците.“⁸ Явно Кирил, а подир него и Йоан Екзарх са си давали много добре сметка за идейно-теоретичните възможности, съдържащи се в неговите трудове, които дълго време са били използвани в богословско-догматичните спорове срещу гностици и манихеи. Иначе не би станало ясно защо Йоан непрекъснато насочва острието на заетата от Дионисий теодицея срещу еретическото разбиране за самостоятелната същност на злото (или приемането на материята и света като зло). В първото слово на „Шестоднев“ той яростно отхвърля както празнословията на онези, „които в злите си помисли приписват на земята зло начало“, така и твърдението, че злото може да е сътворено от бога: „Защото Бог е добър и не създава зло. . . Но, ако, казва еретикът, злото не е създадено, нито е произлязло от Бога, откъде произхожда то и какво е неговото естество? Всички ние знаем, както и тези, които понасят злото, знаят, че то съществува. . . Какво да кажем против това? Не трябва ли да поясним, че злото няма същност, нито душа, а че то е нагласа на душата, която се противи на доброто дело“ (с. 66). Последният мотив за субективната възможност на човека да различава доброто и злото („душата притежава някакво неполучено отвън отвлечение от злото“), да избира между тях и като така, запазвайки изначално присъщия си божии образ, все повече да се богоуподобява (с избора на доброто) или да губи божия подобие (с избора на злото), Йоан развива подробно в шестото слово. Подобни разсъждения, с които отговорността за злото се снемала от бога и се прехвърляла върху човека, съвсем не били рядкост за Средновековието, още повече, че в тях „онтологическата“ теодицея съвсем естествено се разтв-

⁷ Относно сравненията и отнасянията на Йоановия текст към текстовете в PG вж. бележките на Кочев, Н. (Философската мисъл във Византия IX—XII век. С., 1981).

⁸ Извори за българската история, VII, 207—208.

ряла в цяла поредица от психологически и етически умопостроения, съдържащи характерната на Средновековието антиномичност: от една страна, най-съвършеният творец създава най-съвършения свят за най-съвършеното творение — човека, от друга, самият човек има възможност да нарушава порядъка и да твори зло. Когато в първото слово Йоан говори, че човек не трябва да търси злото извън себе си, че истинското зло води началото си от доброволното отпадане от доброто или избора на нещата в наша власт, той само повтаря известната още на стоиците теодицея, основаваща се на противопоставянето на света и човека. Така, ако онтологическият елемент в теодицеята (всичко съществуващо като такова е добро) е свързан с библейския принцип на креационизма (извеждането от небитие в битие като висше благо), естетическият има по-стари, антични корени и гласи, че всичко съществуващо е добро и като така е красиво. При онтологическата теодицея „недостатъчността“ на човека е свързана с неговото създаване (свободна воля и грехопадение), а при естетическата — с ограничеността на познавателните му възможности, със слепотата му за „чудесата на творението“. Последното е най-добре изразено у Августин⁹ в специалното съчинение „За порядъка“ (De ordine). Според него човек вижда случайност, безпорядък и зло в света поради собствената си ограниченост, не можейки да обхване световния ред и хармония, тъй като е създаден от нищото и след грехопадението е загубил истинския образ и подобие на бога. Както се вижда, двата елемента са най-често свързани в причинна връзка (поради което е редно да се говори за онтологико-естетическа теодицея) и това добре се доказва и от частта „Василиево“ в „Шестоднев“. Между неоплатоническия вариант на теодицея у кападокийците и Августиновото учение има много интересни паралели¹⁰. Тук ще посочим само забележителния принцип на световната хармония, която не само не се нарушава, но и се гради върху противоположностите: злото и безпорядъкът са необходими антитези на красотата и реда (вж. напр. De civ. Dei, XI, 18). Оттук става ясно, че теодицеята е свързана не само с понятието за бога като абсолютно добро, но и с понятието за активизирането на това добро, при което творението (светът) вече свидетелствува за добротата на своя творец както с устройството си (принцип на хармонията), така и със своето предназначение (принцип на телеологизма). За да се предаде удивлението на Йоан Екзарх от съвършената хармония на света и това, че всяко нещо е създадено с една определена, съвършена цел и като такова е добро, трябва да се препише почти целият „Шестоднев“. Достатъчно е да припомним думите от третото слово, че „нищо от това, което е било създадено, не е вредно, нито е излишно, нито е напразно“, „притежава добра същност и устройство“: така морето е добро, защото създава влага, опасва и брани островите, радва очите и т. н., и дори смъртоносните растения и животни имат определено предназначение. „Всичко, което се е появило и е полезно само за себе си — заключава Йоан, — е полезно и за човечите и ги застава да славят и прославят Бога и всичко, що е създал“ (с. 112—113).

Разглеждането на въпроса за теодицеята би било непълно, ако не се спомене, че Йоан се придържа плътно и към опитите на Василий за буквално

⁹ Подробна библиография върху Августин е посочена у Б ы ч к о в, В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. Специално въпросът за Августиновата теодицея разглеждат още М а й о р о в, Г. Г. Цит. съч., 307—308; Ч у х и н а, Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980, 53—55, и G i l s o n, E. Introduction à l'étude de Saint Augustin. Paris, 1949.

¹⁰ Според Г. Г. Майоров съвпадането при редица идеи на Августин и кападокийците се дължи, от една страна, на преводаческата дейност на Марий Викторин и Йероним и, от друга — на общата им неоплатоническа основа.

(historikos) тълкуване на Библията с постоянното цитиране на два библейски пасажа, звучащи като мото към всяко развиване на идеята на богооправдането: „И видя Бог, че това е добро“ (Бит. 1:10) и „Колко са многобройни делата ти, Господи! Всичко си направил премъдро!“ (Пс. 103:24). И все пак ни се струва, че същината, главното влияние при Йоан е неоплатоническата теория за тъждеството на добро и красиво, за стремежа на всички степени на битието към съвършенство: „Но добро е това, което според представата в изкуството е съвършено и което е съобразено с крайната цел на доброто. Следователно този, който е вложил истински смисъл във всичко съществуващо, което пребъдва и се стреми към съвършенство, той е направил това съобразно своята премъдрост.“ Същото се отнася и до неоплатоническата идея за целостността, единността — никоя част поотделно не може да се приеме за красива — само в цялост (чрез съединяването на частите) човек постига смислената хармония, понеже насочва своите мисли към крайната цел; така и бог се явява като изкусен майстор, който възхвалява творението в отделните му части (слово II, с. 103). Разбира се, естетическите възгледи на българските мислители (теорията на образа, световата символика и т. н.) заслужават отделно споменаване. Доколкото обаче те вече са били обект на внимание¹¹, ще напомним само във връзка с разглежданата тема, че Йоан отделя значително място на аналогията на доброто и злото със светлината и тъмнината, която е само „липса на светлина“, няма самостоятелно битие, нито пък е зла сила (с. 53), с което буквално повтаря развитите аналогии у Василий Кесарийски.

Макар и бегло, казаното дотук може да подсказва, че изложената в „Шестоднев“ на Йоан Екзарх теодицея съдържа всички типични средновековни решения на този въпрос. Тази неоригиналност обаче съвсем не е недостатък, а жизнено важно условие при съгласуването с двата авторитета (Писанието и църковните отци) за изграждане на единосъщностен християнски светоглед. Уподобяването в случая има идеологическа и културна значимост. Различията биха означавали ерес, а оттам несанкционираност и неофициозност на изповядваните възгледи. Различията и противопоставянията се явяват вече не там, където става въпрос за признанието на *културата като култура*, а там, където започва нейното обособяване като собствена, *славянска* култура, която трябвало да отстои правото си на съществуване. В духовната сфера това означавало да се санкционира, т. е. да се обоснове догматично *правото на познание* на роден език и *правото на признание*, особено от страна на наследилата гръцката античност Византия, която освен другото била и водещ християнски авторитет. За дадения исторически момент обаче именно християнството, стремящо се да създаде религиозна общност на основата на единнооформен светоглед, създава условия за поемане на елинската култура в нейния християнизиран вариант и съответното ѝ трансформиране чрез собствените ѝ възможности. Така „християнизацията нерядко се възприемала като подтик за еманципация от вътрешното давление на гръко-римските форми и по-специално като подтик за възникването на литература на роден език, като това означавало не само преодоляване, но същевременно и продължаване на елинизма“¹².

¹¹ Общо въпроса за образа и подобие във византийската философско-богословска мисъл разглеждат Б и ч к о в, В. В. Византийска естетика. С., 1984, 100—132, и Л о с с к и й, В. Очерк мистическото богословие Восточной церкви. — Богословские труды, 8, 1972, 102—122. За възприемането на съответната концепция в старобългарската литература вж. С т а н ч е в, Кр. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, 11—39; Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в средновековна България. — Стара българска литература, 3, 1978, 62—76.

¹² А в е р и н ц е в, С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху

Забележително е, че именно Константин-Кирил Философ прилага усвоената византийска философско-богословска догматика (една неоплатоническа по произход техника на доказване и оборване) в прението си с триезичниците. Целта е да се „освети“ правото на съществуване на славянската писменост и култура не като случайно творение на отделни хора, а като божи дар и средство за постигане на бога, който сам желае всички да достигнат до него. Ето защо, когато използва понятието за бога като съкрушаващ аргумент в спора, той съвсем съзнателно се насочва към придобилите сакрално значение проблеми за *словото*, *разбирането* и най-вече *познанието*. Пасажът от Пространното житие на Кирил, в който е концентрирано всичко това, доста често се цитира, но все пак ще го приведем отново, за да го погледнем от друг ракурс: „Бог не изпраща ли дъжд еднакво за всички? Също тъй и слънцето не свети ли на всички? И не дишаме ли еднакво всички въздух? И как вие не се срамувате, като признавате само три езика и като повелявате, щото всички други народи и племена да бъдат слепи и глухи? Пояснете ми бога за безсилен ли смятате, та той не може да даде всичко това, или завистлив, та не желае?“¹³ Сравнението с гръцкия апологет Татиан (II в.) показва, че подобна аргументация е отдавна възприета при апологетичното отстояване на правото на съществуване на нещо ново пред установеното старо, само че в съчинението си „Против гърците“ Татиан защитава християнското учение срещу „изключителността“ на езическата мъдрост: „Защо приписвате мъдрост единствено на себе си, като нямате друго слънце над главите си, нито други звезди, нито сте от по-добър произход и умирате съвсем като другите хора?“ (Adv. gr., 26).

Най-голяма доказателствена сила в защитата на Кирил има, разбира се, позоваването на нормативния текст: след поредицата риторични въпроси следва обстойно излагане на съответните места от Библията и Евангелието (от Матей и Марк), както и подробно цитиране на посланията на Павел до коринтяните, чийто основен мотив е разбирането на бога (на роден език); чрез възхвалата на словото божие се търси санкционирането на правото на познание като „заповед господна“: „Словото божие от вас ли излезе? Или е достигнало само до вас? Ако ли някой мисли, че е пророк или изпълнен с дух, нека разбере, че това, което ви пиша, са заповеди господни. . .“ „Всичко трябва да става за поука“ (нравствено-религиозен патос) и „*всеки език*“ (к. а. — Л. Д.) да изповядва, че Исус Христос е господ за слава на Отца“¹⁴ (универсализация при разпространяване на християнската идеология около единното разбиране за бога).

Такава пламенна защита на бога и творението (славянските книги) издава изключителната начетеност на Кирил при боравенето с богословската теория, и то с неоплатонизиращата християнска догматика, получила най-висш израз в Ареопагитския корпус. (В скоби ще отбележим, че общата неоплатоническа ориентация на Кирил — резултат от предпочитането на класическата византийска патристика от периода IV—VII в., личи: а) от онова, което Теофилакт изброява като познание на Кирил: познанието на

перехода от античност к средновековью. — В: Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 24. Същият автор разглежда подобни въпроси и в статията „На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья“, поместена в сборника „Восток—Запад“. М., 1985, 5—20. Освен това въпросът за възникването и разпространението на литература на роден език в епохата на християнизация и отношението на Византия към този процес засяга и Д у й ч е в, Ив. (Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX в. — В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. С., 1983, 96—127).

¹³ Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, 115—117.

¹⁴ Пак там.

единно съществуващия (ἐνὸς ὄντος), дал битие на всичко от невидимото, както и познание на действително съществуващите неща (τῆς τῶν ὄντων)¹⁵, и б) от типичната неоплатонико-християнска формула, с която той определя философията¹⁶). Характерно е обаче, че Кирил възприема от Дионисий (чиято влияние се разпространява и благодарение на коментарите на Максим Исповедник, и чрез работата на Йоан Дамаскин) само онази част от учението за познанието, словото, значението на думите и разбирането, която отговаря и обосновава теоретично социално-практическата необходимост от развитието на познанието в средновековна България. Има пълни основания да се приеме, че предпочитането и изтъкването на смисъла и значението на думите (δύναμις) пред „външната им обвивка“ (λέξις) е пряко заимствувано от Дионисий (De divin. nom., 708b). При Йоан Екзарх то е съвсем ясно изразено в пролога към „Небеса“: „Защото така казва и св. Дионисий: „Неуместно е и даже погрешно да се обръща внимание не на . . . смисъла, а на думите.“ И не е правилно, ако поискат да разберат божественото слово, да обръщат внимание само на голите звукове, а самото слово да не достига до слуха им. . .“¹⁷ Косвено влияние на същата теория се открива и у Кирил, когато говори, че „също толкова вида думи съществуват по света, но нито една от тях не е без значение: ако не позная значението на думите, ще бъда чужденец за този, който ми говори“.

И все пак разковничето за оригиналната теодицея на Кирил трябва да се търси като извор и аналог в Дионисиевото учение за същността на бога, доброто и злото, богопознанието като човекоусъвършенствуване. Неговата неоплатоническа по характер философия на йерархията при съвместяването на християнския креационизъм и неоплатоническия еманационизъм и възприемайки платоническата формула за бога като начало, среда и край на всичко съществуващо, разглежда света като многостепенна структура, в която всичко е самоотчуждение, изтичане на божествената доброта и любов и като така е причастно, макар и в различна степен, към него. Онтологическият статус на висшето благо, което във всеобщността си изключва самостоятелното съществуване на злото, определя и гносеологическата необходимост от неговото познаване. А именно това е висшата цел на „божия образ и подобие“ (човека) — да се богоуподоби в процеса на познанието. Такъв е смисълът на определението, което Дионисий дава на йерархията, разбирана от него и като наука: „Йерархията е свещен ред, наука и активен стремеж към богоуподобяване (θεοειδὲς) и според божие просветление, получено в дар, към богоподражание. Бидейки проста, блага и принцип на всяко начинание, божествената красота причастява всичко към себе си според неговата същност, и всичко това в хармония. . . Целта на йерархията е колкото е възможно уподобяване с бога, защото бог е *творец на всяко познание* и всяка *свещена активност* (к. а. — Л. Д.): така че тя е като огледало на божии неща“ (De hier. celest., 164—165A, PG, t. 3). В „Шестоднев“ Йоан Екзарх също неведнъж повтаря, че „бог е господар на цялото знание“. Именно такава санкция е трябвала на Кирил: определяне на дейността по създаването на славянската писменост като свещена активност, насочена към познанието не само на божите, но и на човешките неща. И все пак в неговото запитване към триезицините основна роля играе понятието за бога. В „За божествените имена“ Дионисий, чиято задача е всеобхватната прослава на бога, повтаря

¹⁵ Вж. Георгиев, Е. Кирил и Методи. Истината за създателите на българската и славянска писменост. С., 1960, с. 254.

¹⁶ Типичен неоплатонически момент в Кириловото определение е напр. богоуподобяването (теосис); самата дефиниция е била обект на многобройни изследвания.

¹⁷ Христоматия по старобългарска литература, с. 69.

Платоновата идея от „Тимей“ за благия творец, който е неподвластен на завист и създава вселената по своя прекрасен образец. Вече видяхме как се приема това от Йоан Екзарх¹⁸. Но явно Кириловият въпрос към привържениците на триезичната догма, дали не смятат бога за завистлив, има твърде стара доказателствена сила, още повече, че определянето на бога като висше благо и абсолютно добро — *ἀγαθός*, е на *първо* място в неговото именуване (в „За божествените имена“). Премъдростта на висшето благо е началото, основанийето и пределът на всяка мъдрост и затова то се прославя и като мъдрост (*σοφία*), ум (*νοῦς*), разум (*λόγος*) и познание (*γνῶσις*)¹⁹. След като самият бог е познание, познанието и разбирането на бога е висше добро, тъй като бог не може да прави зло и не може да бъде познат чрез нещо зло — така в неоплатоническото по произход учение за сливането на твореца и творението в процеса на познанието се ражда *гносеологическият* вариант на теодицеята, който всъщност Кирил използва. Освен това, за да се санкционира славянската писменост, тя трябва да се приеме като божествен дар. В „За небесната йерархия“ Дионисий утвърждава всяко творение като богопроявление: „Всеки благ дар (*δóσις*) и всички съвършени дарения слизхождат от Отеца на светлината“ (De hier. celest., 125B). Ето защо както Кирил, така и неговите последователи непрекъснато се стремят да внушат разбирането за създаването на славянската азбука като божествен дар: в предсмъртното си обръщение към твореца Кирил изповядва, че именно този дар може да създаде истинско единомислие и единодействие: „Обедини всички в единомушие и създай изредни люде, които да мислят еднакво за твоята истинска вяра. . . Ако си приел нас, недостойните, да проповядваме евангелието на твоя Христос. . . , *твой дар е*.“²⁰ По същата причина и Черноризец Храбър, когато пише за превъзходството на славянската азбука над гръцката, изхожда най-напред от понятието за бога като „човеколюбец“, който не оставя човешкия род без разум, а се смиява над него и му изпраща Константин-Кирил — санкцията се закрепва във формулата, че „всичко поред идва от бога, не от друго“.

Второто запитване на Кирил е дали не смятат бога за безсилен. Това също би могло да бъде отглас от възхвалата на божнито всемогъщество при Дионисий в „За божествените имена“: бог се изявява в целия свят, съхранява порядъка, дава вечно съществуване и изобщо изпълва всичко като всесъдържащо, съединяващо, укрепяващо, господстващо, *всемогъщо* същество (936—937a). Непризнаването на славянската азбука като божествено и боговдъхновено дело според Кирил води до непризнаване всесилието и благостта на бога, което е явна ерес. Така триезичната *догма* — чрез прости богословски спекулации — се превръща в триезична *ерес*. Точно така тя се определя във византийските и българските писания от този период, които естествено свързват въпроса за богопознанието с въпроса за понятността на учението за бога.

Всичко казано навежда на мисълта, че гносеологическото ядро на „славянския вариант на теодицея“ (славянската писменост като божий дар и творение свидетелствува за вседобротата на твореца, при което самото познание чрез словото се определя като добро само по себе си) се състои в доказва-

¹⁸ За именуването на бога у Йоан Екзарх вж. бел. 6.

¹⁹ За номинацията на бога и естетико-гносеологическия път на неговото постигане при Дионисий Ареопагит вж. по-подробно: Л о с с к и й, В. Цит. съч., 17—27; Т а х о Г о д и, А. А. Гимнографические и экономастические тенденции в позднеранней прозе. — В: Dzetemata. М., 1984, 180—195, както и главата The Pseudo-Dionysius. — In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1970.

²⁰ Христоматия по старобългарска литература, с. 118.

нето на възможността за познание на абсолютната истина, която може да бъде изразена на всеки език. Точно това много добре усвоява по-късно монахът Исая Серски (XIV в.). В своето предисловие към превода на Дионисий той споменава, че гръцкият език е по-пригоден за богословието, но че и славянският език е не по-малко пригоден, доколкото е „от бога убо добър сотворен бысть, понеже вся елика сотвори богъ зело добра“²¹. Висш израз на теологическото санкциониране на познанието за Кирил е включването му в учението за спасението: в предсмъртните си думи към Методий той настоява, че Методий може да се спаси повече като продължи делото, което са подхванали, отколкото чрез отшелничество. Според нас в този смисъл може да се говори още за сотериологичен и есхатологичен аспект на теодицеята (Страшният съд като крайно „снемане“ на съществуващото в цялата история зло), но няма да се спираме на този въпрос, защото вече е разглеждан в литературата²². Разбира се, проблемът за теодицеята е един от многото проблеми в теоретичното наследство на първите средновековни български мислители. Неговата ценност може да се изяви само в рамките на сравнително-исторически и сравнително-типологичен анализ по отношение на образците (главно византийски). Все пак именно в този частен проблем се откриват някои закономерности, които се опитаме да разкрием по-горе: от една страна, плътно приобщаване и повтаряне на авторитетите по дадения въпрос (Йоан Екзарх), с което българската философско-богословска теория се включва в средновековния традиционализъм, от друга — използване на авторитетната догматика за санкционирането на една нова култура, която в рамките на общия наднационален синтез на християнството започва да чертае собствения си път на развитие. Ако си позволим едно определение — чрез приобщаването и уподобяването си на византийския образец тя постига и най-пълно разграничаване от него. Всъщност взаимодействието между българската и византийската философия не трябва да се разглежда еднозначно, а в смисъла, посочен от Хегел: „В тази история имаме пред себе си не развитието на една нация, изхождаща от самата себе си, а развитие, което изхожда от противоположността, при което то е и остава заразено от тази противоположност, поема я в самото себе си и има за задача да я преодолее.“²³

А Кирил и неговите последователи са имали да преодоляват много неща. Авторът на пространното житие на Климент Охридски в прослава на голямото му историческо дело споменава: „Като знаеше грубостта на народа и неговата пълна тъпост за разбиране на Писанията и като виждаше, че много български свещеници мъчно разбират писаното на гръцки. . . , понеже на български нямало дори похвални слова, съзнавайки това, той изнамерил средства против него и съборил *стената на незнанието* със своето дело.“ И цялото средновековие никога не забравило думите на Йоан Екзарх, че „истинската светлина“, разбрана като творческата сила на знанието, „ни измъква от незнанието“.

Точно така трябва да се възприема делото на всички старобългарски книжовници — било то дело на богословско-догматично обосноваване, на залагане на философски традиции или по-широко на всестранна просветна дейност — като дело против стената на незнанието и непризнаването, дело за утвърждаването на формиращата се средновековна българска култура.

²¹ Андрушко, В. А. Ареопагитики в отечественной культуре XV—XVIII веков. — В: У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983, 69—70.

²² Ангелов, Д. Цит. съч., 167—197.

²³ Хегел, Г.-Ф. История на философията. Т. 3. С., 1982, с. 124.

ИДЕЯТА ЗА ЕЛЕМЕНТИТЕ В „ШЕСТОДНЕВ“ НА ЙОАН ЕКЗАРХ

Йордан Ватев

В средновековната философия идеята за битието е неотделима от идеята за елементите, т. е. за основните градивни структури, които лежат в същината на сътворения свят. Това е изключително важен онтологически въпрос, който идва от античния свят, минава през концепциите на църковните отци от първите векове на християнството и достига до Йоан Екзарх.

За гръцката метафизика, особено за първите философи, битието, материалната същина на света, субстанцията на Универсума се състои от прости, качествено определени части. Всяка от тях изразява идеята за началото на космоса, принципът и съобразно изтъкването на един или на друг елемент отговаря на вечния въпрос за характера на първата причина. Отговорът на йонийските мислители, без съмнение наивен и поетичен за равнището на космологическата наука днес, предизвиква отзвук през вековете и сериозна опозиция от отците на църквата, особено на Източната църква. Не е възможно обаче значението и самите решения на гръцките философи да бъдат скрити за средновековния човек или да бъдат забранени от феодалните институции, защото те са част от една исторически обусловена цивилизация. Въпросът е деликатен и позицията, че Мойсеевата космология¹ има неоспорим приоритет пред езическата философия, трябва да бъде обоснована със самите средства на философията. Това именно в средновековна България осъществява Йоан Екзарх. За него не е достатъчно библийската идея за сътворения свят да бъде изложена и осветлена, необходимо е нейните основания да са изведени на преден план и съпоставени с твърденията на езическите мислители. Този начин на сравнение предполага отстояване и оборване на становища при наличие на съответните аргументативни структури. Самото опериране с доводите съдържа философски анализ и затова чрез опровергаването на античните позиции се утвърждава именно стилът на метафизическото мислене. Йоан Екзарх е апологетът, но това е външната страна на неговата полемика, същественото остава излагането на концептуално противоположни заключения спрямо античните мислители, които създават философската насоченост на „Шестоднев“. Това му качество идва преди всичко от разгърнатата в него концепция за стихии (елементите), чието начало отвежда направо към йонийската метафизика, без да се отнеме нищо от свойствената му екзегетическа проблематика.

¹ Тази идея намира най-пълен израз в становището на И. в. Д у й ч е в : История на българската литература. 1. Старобългарска литература. С., 1962.

И тук виждането на първичната материя определя отношението към елементите на Универсума, като не отрича реалното съществуване на тези структурни, космически същности, но ги отнася към божествената съзидателна дейност: „Не може да се каже, че [елементите] са създадени по естествен начин, защото не може да се обедини водата с огъня, нито земята с въздуха, понеже те притежават противоположни едно на друго действия и движения. Бог, премъдрият творец по свръхестествен начин е съчетал и обединил едно с друго противоположните свойства. Наистина, по най-мъдър начин [един] елемент пази другия и внимава да не разруши битието му, макар по своята природа те да са враждебни и противни един на друг и да се унищожават.“² Йоан Екзарх приема съществуването на елементите, тяхната взаимна обусловеност, материална природа и иманентно движение, но категорично обявява, че създаването им идва от бога, а не от боговете или от някакво неопределено начало. Това виждане на Йоан Екзарх има много важна роля в позицията му на отричане на гръцката философия, защото най-пълно отразява различието между аналогичните библейски положения и концепциите на първите философи:

„Трябва ли най-напред да изоблича празните думи на езичниците, или да възхваля църквата и истината? Елинските философи са говорили много за природата, но нито една тяхна дума не може да се сметне за непоколебима. Казаното от тях в края [отхвърля] казаното в началото, така че за нас е трудно да ги изобличим. Достатъчно е и това, че те сами се изобличават помежду си. Те, които не са познали Бога, който е творец на всичко съществуващо, обрекоха на окончателна гибел и [всичко] останало. Едни [от тях] казват, че съществуващото, макар че е получило своето битие не посредством самосъздаване, а от този, който е творец и причина на всичко, сиреч от Бога, има едно изначално битие с безначалното божие естество. [Те казват, че това е станало] не по волята на Бога, нито поради неговата доброта и сила, а както сянка на тялото против волята е свързана с тялото, и както лъчите [излизат] от слънцето [без сами да желаят това], така се е появил и светът от безначалното му естество“ (с. 46).

В светлината на тези размишления Йоан Екзарх се придържа към теологическата концепция за произхода на вселената, макар да изразява напълно философско разбиране за същината на естеството. Понятието естество при него има смисъл на космос, на природа, на вселена, на света, създаден от волята божия. Аргументацията на Йоан Екзарх изглежда наивна, но тя съдържа един от най-съществените проблеми на средновековния живот, връзката на библейската позиция с класическата гръцка философия, опита да се представи античната мисъл като невярна, несъстоятелна, лишена от смисъл, плод на произволни хрумвания. Това е без съмнение проява на бедност на мисълта, на пръв поглед съвсем строго съобразяване с разказа за сътворението, но ако се навлезе в тази концепция и се осветли онова, което Йоан Екзарх открива, веднага се очертава конструктивният му начин за обяснение на света, насочването към проблематиката на елементите.

В средновековната философия идеята за същността съдържа градивни структури, които лежат в същността на сътворения свят. Това е един изключително важен онтологически въпрос. Неговото поставяне и разрешаване както в източната, така и в западната философска мисъл остава неделимо от богословската концепция за произхода на вселената. Именно библейската картина за света, както е изразена в книгата Битие, е неизбежната рамка на

² Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981. Всички цитати по-нататък са по това издание. В скоби са отбелязани съответните страници.

учението за елементите. В историко-философски смисъл обаче обосноваването на елементите като градивни единици на космоса отвежда направо към онтологическите идеи на гръцките философи, независимо че те се опровергават от аргументите на църковните отци.

Йоан Екзарх тръгва от тази позиция, която приема за единствена истина, за да достигне до разграничаване на отделните елементи в рамките на конкретния онтологически анализ. Той не остава върху данните на библейската концепция и направо достига до собствено философско разбиране. Ето главните моменти в неговото гледище за елементите, макар външно то да е дълбоко свързано с решенията на библейския автор: сътворението на света, създаването на вселена е подчинено на строга хармония. Архитектониката на вселената е резултат от творческото дело на бога. Изходната точка на това сътворяване е преминаването от състоянието на хаос към състоянието на един уреден, украсен, хармонично изграден материален свят, изпълнен с растения, животни и хора. Йоан Екзарх проявява изключителна логика и начин за синкретично представяне на сътворението не като разказ, а като дълбоко философско обосноваване на произхода на вселената. Първопричината е бог, но сътвореното от бога се отличава с вътрешна красота и целесъобразност. В плана на мисълта на бога актът на сътворяването има две симетрично изразени равнища: първото равнище обхваща сътворяването на светлината, небесния свод, водата, земята и въздуха, с други думи, създаването на космическите пространства. Второто равнище обхваща обитателите на тези пространства — на земята и небето. Така картината на сътворението се състои от две фази, които са взаимно преплетени. Действията от едната фаза отговарят на действията на другата фаза. Създаването на вселената в първия ден довежда до създаването на небесните светили в четвъртия ден. Идеята за отделянето на водите през втория ден кореспондира с идеята за сътворението на живите твари през петия ден. Образването на твърдта през третия ден отговаря на сътворението на животните, човека и средствата за неговата прехрана през шестия ден. Така Йоан Екзарх намира, че бог чрез своето слово е извършил осем действия: създаването на светлината, създаването на небето, отделянето на земята и на морето, създаването на небесните светили, създаването на рибите и спътниците, създаването на земните твари и създаването на човека.

От онтологическа гледна точка в тази хармонична картина на вселената трябва да се търсят възгледите на Йоан Екзарх за елементите. Той не достига до терминологична изясненост, до определение на субстанцията, но по същество Йоан Екзарх изследва елементите в напълно философски план. Разбира се, не абстрактното прилагане на понятията, а предметното изображение са външната страна на неговия анализ на битието, което носи неизбежния химнологически и апологетически смисъл.

Осемте сътворени същности определят съдържанието на битието, но преди създаването на елементите бог сътворява светлината и тя е резултат от силата на неговото слово. Това положение в „Шестоднев“ ограничава идеята за елементите в една напълно екзегетическа проблематика. Мисълта на Йоан Екзарх, че процесът на сътворението, изпълнение на творческия план на бога, има за краен резултат създаването на светлината, носи конкретно философско звучене. Светлината като материален елемент е обект на божията воля, тя е различна от бога, не произхожда от бога като част от същината му, а е неговото творение и веднъж осъществено, то има свой живот, свое съществуване, своя цел и същност. Така светлината предхожда останалите елементи. В кадрите на сътворението според библейския разказ светлината се създава през първия ден. Йоан Екзарх се придържа към литературната

интерпретация на библейския текст. В „Шестоднев“ той утвърждава идеята, че всеки ден бог прибавя нещо ново към светлината, за да откъхне на седмия ден и да почувствува радост от собственото си творение. Не само традицията на средновековното мислене и недостатъчните научни данни за създаването на вселената, но и липсата на критичен поглед у Йоан Екзарх към смисъла, достоверността и алегоричната интерпретация на първите страници на книгата Битие не позволяват в „Шестоднев“ да бъде намерена по-голяма възможност за осветляване в хронологичен план на етапите от сътворението на света. За Йоан Екзарх понятието „един ден“ се разбира в традиционния смисъл. Тук той не се различава от църковните отци както на Източната, така и на Западната църква. Усилието на Йоан Екзарх да придаде на библейската концепция за сътворението научна стойност го отвежда до тотално отричане на гръцките представи за света, но въпреки това той приема света като материална даденост, вселена, изпълнена с различни неща — небе, морета, слънце, луна, звезди, суша, растения, семена, животни, хора.

Веднага трябва да се подчертае фактът, че в картината за света Йоан Екзарх поставя не божие присъствие, а божие дело, което приема за доказателство, че бог съществува. Този онтологически аргумент е първият стадий на неговата космогония. Именно монотеистичният принцип и приемането на бога като създател на Универсума в един повече поетичен, отколкото строго екзегетически план, позволяват на Йоан Екзарх да достигне до възгледите за елементите на същността на сътворения материален свят. Преди да навлезе в обясненията на елементите, Йоан Екзарх разказва какви неща са сътворени в продължение на шест дни: небето, земята, слънцето, луната, звездите, светлините, мрачните, ветровете, животните, растенията, човекът. От позициите на теолога тези идеи на Йоан Екзарх са дълбоко свързани със съдържанието на библейския текст. Той интерпретира материално разказа за сътворението и оттук отива към философската характеристика на елементите. Без този преход от осветляването на библейските стихове към отричането на гръцките представи за елементите не може да се достигне до изясняването на онтологическата концепция на Йоан Екзарх. В „Шестоднев“ обект на интерпретация са редица места от Библията, които могат да бъдат групирани по следния начин: първа група — сътворение на светлината, небето и земята; втора група — сътворение на небесните светила и ветровете; трета група — сътворение на тварите, човека и народите. Според целта на това изследване вниманието пада върху първите две групи, които съдържат онтологически моменти.

Обективноидеалистическите схващания на Йоан Екзарх за същината, произхода и развитието на вселената проличават особено ярко в един пасаж; всъщност той е и конкретно тълкуване на библейския текст, изразяващо пълно отричане на пантеизма, характерен за мирогледа на средновековния човек. След като говори за апостол Павел, Йоан Екзарх интерпретира няколко пасажа от Библията (книгите Битие и Второзаконие), сравнява ги с концепцията на древните египтяни и достига до извода, че бог и сътвореното от бога са две различни неща. Сравнителното разглеждане на този пасаж от „Шестоднев“, на съответните места от Библията и на стиховете от „Книга на мъртвите на древните египтяни“ открива убеждението на Йоан Екзарх, че светът, веднъж създаден, живее свой независим живот, има свои закони и същина (елементи, от които се състои), макар и в границите на божия план. Йоан Екзарх повече се насочва към въпроса за произхода на космоса, но заедно с това утвърждава и неговата вещественост: „Но великият Мойсей, като искал да обясни на живеещите в Египет люде, че този видим свят не е Бог, както мислят египтяните, а от Бога създаден, казва: „в началото Бог сътвори

небето и земята“. С тези думи го затваря устата и на другите, на еретиците, които казват, че „небето и земята са без начало и съвечни на Бога“ (с. 45).

В това становище се съдържа цялата онтологическа концепция на Йоан Екзарх в нейното средоточие. Библиейският текст гласи: „И Мойсей изрече гласно пред цялото израилско събрание думите на тая песен докрай“ (Втор. 31: 30), „Това ли въздаваш Господу, народе глупав и несмислен? Не е ли той твой Отец, който те усвои, създаде те и те уреди“ (Втор. 32: 6). В „Шестоднев“ това е главната идея, а именно, че светът, създаден от бога, по своята същност е материален свят, изпълнен с красота, ред и хармония. Елементите, нещата в него показват съществуването на създателя, неговото величие, сила и премъдрост. Светът е резултат от небитието, в което единствено е била волята на бога, словото на бога, невидимото начало: „Защото [той не е] като останалите творци, които създават от готов материал. Той всичко е извел от небитие и е дал битие на това, което преди не е имало битие“ (с. 43).

Йоан Екзарх говори за пет елемента: вода, земя, въздух, огън и ефир, но тяхното разглеждане предполага предварително запознаване с понятията: първопричина, космос, битие, същност, хаос, тъмнина, светлина, небе, дух и душа. Всички те определят онтологическата концепция на Йоан Екзарх, неговата картина за битието, едновременно създадена от образа на библиейското мироздание, едновременно подчинена на неизбежните рефлексии на античната метафизика. От съвременна гледна точка, извън традиционните описателни характеристики на „Шестоднев“, конкретното изследване изисква насочване на вниманието към тези категории, чиято универсалност и развитие през вековете е всъщност квинтесенцията на философското познание. Естествено, библиейската представа за света въпреки нейната образност и научна несъстоятелност е неизбежна възможност за паралелното съпоставяне, чиито резултати всъщност най-пълно и обосновано показват стойността, степента на значимост и актуалността на онтологическата проблематика у Йоан Екзарх в средновековната европейска култура.

В духа на библиейския разказ Йоан Екзарх осветлява редица понятия, чието съдържание има неоспорима философска стойност. На пръв поглед с въображение и патетичен тон, с възторг пред божие дело и увереност, че единствено Библията може да обясни същността и смисъла на съществуването, в „Шестоднев“ е нарисувана поетична картина на света. В действителност Йоан Екзарх, като не скрива учудването си от божия ред, насочва вниманието си към най-съществените въпроси на онтологията, и то в категориално обоснован философски план. Извън обстоятелството, че изразява своята мисъл в светлината на обективния идеализъм, като опериране с понятията, като стил на разсъждение Йоан Екзарх стои върху позициите на философската аргументация.

1. Земя

В представите ни за ветхозаветните хора земята олицетворява половината от вселената. Тя е създадена от бога заедно с небето, върху нея той е поставил животните, растенията и потомствата. Тя е материална същност, елементът, свързан в бинарна позиция с елемента небе, а също и в тройна позиция: земя, небе, вода. Земята се разглежда като твърд. В нея се съдържат и преизподните. „Не си прави кумир и никакво изображение на онова, що е горе на небето, що е долу на земята, и що е във водата под земята“ (Изх. 20:4).

Извън това земята се приема като диск, който почива върху огромния първичен океан. Тези космографски представи изразяват примитивното мислене на древните хора, които не знаят, че земята има сферична форма.

Дискът на земята се поддържа от колони, чиито основи лежат в дълбините на първичните води: „Обхванаха ме водите до душата ми, бездна ме заключи: с морска трева биде обвита главата ми. До планинските основи слязох, земята — със своите затвори ме навеки затвори“ (Йона 2:6—7).

Йоан Екзарх не се придържа към класическата картина на библейските пророци. Той приема единствено твърдението, че бог е създал както небето, така и земята, и отвежда своите виждания към областта на научното, на философското знание. При сравнително разглеждане с библейския текст идеите на Йоан Екзарх показват степента на естественонаучното знание по негово време. Той съпоставя въпроса за същността на земята, а не само за формата ѝ, но винаги изхожда от становището, че земята е център на сътворения свят. Йоан Екзарх казва, че произходът на земята се крие в естествената проява на божията воля. Той нарича земята „оградата на божие творение“ (с. 104). Заслужава да се отбележи, че Йоан Екзарх търси истината за природата на земята и развива доводите си изцяло в онтологически план. С критиката на природоизпитателите Йоан Екзарх съединява в едно идеите за същността и формата на земята: „... мнозина от по-новите природоизпитатели, [както] и от мнимите философи изговориха много приказки за положението на земята и за нейната форма. Но те изпаднаха в противоречащи едни на друг доводи и един друг унищожиха [своите] тези, но до самата истина не се добраха. Едните проследяват лежащата в центъра на [творението] земя. Мнозина пък от тях смятат, че тя е неподвижна и положението ѝ като център е естествено. Другите, които говорят противното на тях, [т. е. на първите], казват, че тя се върти непрекъснато и се движи около оста си. Трети пък не приемат и двете [изказани мнения]. Те смятат, че в центъра има огън, който е по-почитан от земята, като казват, че то по-почтеното подобава да заема по-почтеното място.

Също и за нейната форма. При първите философи е имало много противоречия и спорове, [тъй като] те искали да открият нейния естествен произход. Едни от тях смятат, че земята е обла и кръгла, а други — че е плоска и четвъртита, [т. е.] както всеки в мисълта си си представя нейната форма, така я [и обяснява]. Но че е просто невъзможно по естествен път да се открие [същността] на сградата на божие творение, а по-скоро трябва да се разбере божие слово“ (с. 90).

Философското разбиране на Йоан Екзарх за природата на земята отразява аспектите на неговия идеалистически мироглед. Той отрича представата на древните, че земята е диск и се крепи върху основи, неминуемо отивайки в другата крайност. Йоан Екзарх не в поетичен смисъл твърди, че земята се крепи от силата на бога. Това е философско разбиране с напълно известна онтологическа стойност: „... Бог непрекъснато държи и обхваща земята и че не съществува никакво твърдо тяло, което да я поддържа и подпира, но [тя се крепи] само на всемогъщата божия воля и сила, чрез която е била създадена и която ѝ дава вечна неподвижност, като я държи от всички страни. . . Затова не трябва да се приема мнението на тези, които смятат и проповядват, че краят на небето се допира с края на земята и по тоя начин тя била привързана със своята твърда основа към небето“ (с. 91—92).

Земята е един от елементите на вселената, изведен от небитие в битие. Тя притежава съответно свойство, което позволява да бъде разграничена от другите елементи. Тези идеи на Йоан Екзарх са най-високото развитие на онтологическата му концепция, защото чрез тях се утвърждава материалната същност на Универсума: „Огънят като качество притежава топлина, водата — хладина, а въздухът — влага. . . Така и земята, която притежава качеството сухост, правилно е наречена земя и след това суша. . . Премъдрият Господ е премислил щото [отделните стихии] поради сродство да са в непрекъсната

връзка помежду си, та като се поддържат лесно една друга, [да могат] да подкрепят и противоположните [елементи и качества] . . . затова земята не се нарича постоянно само с едно единствено име суха, но [се нарича] и студена“ (с. 110).

Без съмнение диалектическите аспекти в концепцията на Йоан Екзарх за земята извън нейните космографски и географски характеристики са белег за богатата му философска позиция. Той не спори с Библията, но се придържа към естественонаучните знания на епохата, към която принадлежи.

2. Вода

В подобен план Йоан Екзарх се спира върху въпроса за битието на водите, техния произход и разделение. Не става дума за географско разглеждане, а за водата като принцип и елемент на вселената. В библейския текст водата е основата на света и бог разделя водата, за да устрои творението: „И рече Бог: „да има твърд посред водата, и тя да дели вода от вода [тъй и стана]. И създаде Бог твърдта, и отдели водата, що беше под твърдта, от водата над твърдта. Тъй и стана. Твърдта Бог нарече небе (и видя Бог, че това е добро). Биде вечер, биде утро — ден втори“ (Бит. 1:6—8).

За Йоан Екзарх водата е материална характеристика на света, необходим елемент, който води началото си от бога. Той оспорва твърденията на мислителите, че естеството на водата може да има небожествен произход: „На тези, които казват: как е възможно рядката и плъзгаща се природа на водата да се държи на небето, на тях ние отговаряме: ако те наистина изповядват единия Бог, който притежава безмерна сила, който е създал първото небе и земята и е [дал] битие на другите три прости стихии, също и на животните е дал различна същност посредством съчетаването и преплитането на четирите прости стихии, [който] е създал твърдта, т. е. второто небе, също и водата, която е върху него по божия повеля, те не трябва да се съмняват в това, а да вярват. . . Това по необходимост ние трябва да кажем, понеже и други предишни проповедници са искали да обяснят природния закон. . . но те изпаднаха в заблуда и се насочиха към други обяснения, които нямат нищо общо с истината. Един казва, че на водите, които са върху небесата, е присъща разумна, блага и велика същност; също и за бездните, които те смятат за пропасти, вярват, че са сили, но враждебни. Друг пък казва, че намиращото се върху твърдта вещество, наречено от Мойсей вода, не било истинска вода, но само го бил нарекъл със същото име, а това вещество било едно фино тяло, което се намирало между двете небеса, т. е. между първото и второто. Защото на това място подобава да има, казва той, или водно, или въздушно, или някакво друго фино по своята същност тяло“ (с. 87, 88).

Водата е материален елемент и по необходимост участва в изграждането на вселената като нейна структурна част, за да улеснява равновесието в мирозданието. Отново мисълта на Йоан се насочва към диалектическото разбиране за природата и функциите на елементите. „Вселената би била несъвършена, ако една от всички големи стихии би липсвала. Тези стихии сами по себе си са противоположни една на друга. . . Водата [пък] е враг на огъня, когато го превъзхожда по количество. Необходимо бе те да не са в борба помежду си, нито пък да загине една от тях [и така да се] нанесе вреда на цялото“ (с. 98).

Естеството на водата се разглежда от Йоан Екзарх предимно във връзка с естеството на огъня, тъй като и двата елемента се самоунищожават, когато нарушат мярката на взаимното си „хранене“. Според Йоан Екзарх „броени са дори и дъждовните капки“.

3. Огън

Като един от четирите елемента огънят е предмет за разглеждане от Йоан Екзарх в неотделима връзка от представите на библейските автори. В Писанието понятието огън има две основни значения: едното е предметното му значение като източник на топлина, другото притежава богат метафизически смисъл. Топлината и светлината са неизменните характеристики на огъня, а той изразява същността на бога: „А планината Синай беше цяла в дим, защото Господ бе слязъл върху нея в огън и се издигаше от нея дим като дим от пещ, и цялата планина силно се тресеше“ (Изх. 19:18). Бог е огнен стълб, когато се явява в пустинята, за да посочи пътя на израиляните. „И по утринна стража погледна Господ на египетския стан от огнения и облачния стълб и разбърка стана на египтяни“ (Изх. 14:24). Второто значение на огъня се отнася до представата, че гневът и силата на бога стават видими чрез огъня, една поетична картина на неговата природа; той има сила на изчистване от злото, на наказание и отплата: „... иде нашият Бог и не в безмълвие; пред него всепождащ огън, и около него силна буря. Отгоре той призовава небе и земя, за да съди своя народ“ (Пс. 49:3).

Естествено Йоан Екзарх намира отправна точка в тези библейски представи, за да обясни природата на огъня: „Но както великият Исая казва, нека юдеите вървят според светлината на своя огън и пламъка, който те са си разпалили“ (с. 198). И все пак научните схващания на Йоан Екзарх, резултат от прякото наблюдение на природата, доминират над религиозните му чувства. Той разглежда огъня, макар и създаден от бога, като реално съществуващ елемент, който гори и така показва величието на създателя: „... човеколюбецът Господ е искал да покаже на хората своето необикновено величие, разум и сила“ (с. 158). Говорейки за звездите, Йоан Екзарх посочва, че елементите не притежават духовна нематериална същност, но са резултат от божия промисъл: „Така както от стихииите въздух, огън и вода нито една няма душа, нито разум и разсъдък, [но всяка] следва пътя на своята природа ... така и звездите, бидейки неодушевени и напълно без разум, се движат по определения им от началото път, според установената им граница и ред“ (с. 157).

Природата на огъня е топлината и сухостта. Тези две качества го свързват с елементите въздух и земя. Диалектическата концепция на Йоан Екзарх за взаимното преливане и съществуване на елементите е изключително важна страна от неговата философия. Огънят, който външно е различен от другите елементи, посредством качествената си определеност се намира във вътрешна връзка с тях: „Въздухът пък [от своя страна] чрез своето посредничество умиротворява воюващите помежду си естество на водата и [естество] на огъня. При това въздухът се преплита с водата чрез мокротата, а с огъня — чрез топлината. Огънят, който по природа е топъл и сух, чрез топлина се свързва с въздуха, а чрез сухотата отново се връща към земята“ (с. 124—125). Значителна стъпка към материалистичното разбиране за огъня е твърдението на Йоан Екзарх, че неговото естество е противоположното на естеството на водата. По този начин той въвежда една от най-съществените категории на средновековната онтология — категорията естество (природа, същност). Метафизическите измерения на понятието естество насочват към реална философска гледна точка. Библейското тълкуване тук отстъпва място за космологична позиция: „Така нашата вселена, върху която живеем, е заобиколена с води, покрита е с неизмерими дълбочини и е напоявана с безброй [реки], което е резултат на неизчерпаемата премъдрост [на този], който е [създал] противоположната на огъня природа“ (с. 100). Много важен белег в

онтологията на Йоан Екзарх е становището, че огънят е универсален фактор за създаването, развитието и края на всичко съществуващо, но и фактор, който регулира равновесието във вселената. Тези думи имат непреходна философска стойност, те са една истина: „Погледни цялата природа и ти ще видиш, че силата на топлината господствува над съществуването и отмирането на всички неща. Затова има [толкова] много вода върху земята“ (с. 99). Той говори за съществуване, но и за измиране, за онова, което е и което утре по законите на творението ще престане да бъде. Отново диалектичката насоченост на Йоан Екзарх отличава неговата онтологическа концепция. Той не се ограничава във философското разбиране на огъня като принцип, но споделя мисли и за огъня като необходим елемент в общарството, тъкачеството и медникарството (с. 99). Така той отново изразява идеята, че самото съществуване се осъществява чрез взаимното преливане на противоположни същности, макар и в контекста на библейската интерпретация: „... както е писано в Йов, той знаеше колко време е необходимо да отдели за съществуването [на света] и колко вода да даде за храна на огъня“ (с. 99). Така полезността на огъня има както универсални, така и жизнени основания. Огънят и водата, въздухът, небето и земята са изведени от небитие в битие, за да придадат красота, ред, мъдрост и полезност на сътворения свят на природата. Характерно е, че Йоан Екзарх употребява понятието „природа“ в смисъл на нещо различно от небитието, което е самата неизследима природа на бога или на първопричината на вселената. Съществен онтологически въпрос е становището на Йоан Екзарх, че формите на материята са атрибути на божията воля, преди да бъдат изведени от небитието (желанието на бога) в битието (реалността): „Още преди създаването на този свят той пожелал да го създаде. И създаде той съответни на материята форми. На небето отреди природа, каквато му подобава да има. На земята форма даде съответна материя. Той преобрази според желанието си и огъня, и водата, и въздуха и даде на всичко живот, какъвто беше необходим“ (с. 64). Идеята, че огънят е в основата на всички неща, е силен аргумент на Йоан Екзарх в подкрепа на твърдението, че Универсумът има материална същност, макар и с елемент на постоянна символичност: „Всичко впрочем е огън: и мълнията, и звездите, и слънцето, и луната, и оня огън, който е в нас и ни е известен“ (с. 51). Тук той говори за моралния живот на човека, за неговата духовна чистота. Огънят е израз на процеса на сътворяването, разглеждан като преминаване на небитието в битие, т. е. като движение, като преминаване от една същност към друга: „Той не заповядал земята, и небето, и въздухът, и водата, и огънят, и светлината да бъдат направени от нещо, а сам той изведе от небитие в битие това, което преди никога не е съществувало“ (с. 43). В тази гигантска картина на създаването на вселената, несравнима в хилядолетната история на изкуството по своята мощ, всеобхватност и образност, се съдържа един напълно онтологичен казус. Йоан Екзарх тръгва от мисълта на бога, за да достигне до реалния образ на съществуващото. Неговата научна компетентност проличава от факта, че той разделя естеството на огъня от естеството на светлината, макар че светлината се съдържа в огъня, но огънят невинаги се съдържа в светлината. Светлината като естество е различна от топлината, която е характерна за естеството на огъня. Няма студен огън, докато има студена светлина. Това дава известно основание да се приеме и светлината като синоним на елемента ефир, посочен от Йоан Екзарх за пети елемент.

4. *Въздух*

По отношение на елемента въздух Йоан Екзарх се придържа предимно към решенията на Библията. Във ветхозаветните книги въздухът е синоним

на вятъра, на божия дух. В поетичен план това е диханието на бога, което излиза от ноздрите на Иахве. „От твоето духване се разцепиха водите, вълните застинаха като стена, бездните се сгъстиха в сърцето морско“ (Изх. 15:8). В повечето библейски стихове въздухът е представен в движение като вятър и буря, без да изгубва качеството на въздуха: „Мойсей си излезе от фараона и се помоли на Господа. И даде Господ от противната страна западен, твърде силен вятър, и той дигна скакалците, та ги нахвърли в Червено море; не остана нито един скакалец в цялата Египетска страна“ (Изх. 10:18—19).

В „Шестоднев“ въздухът е основен елемент на вселената, създаден от бога: „И въздухът е запазил своето естество до днес, което той е приел от самото начало“ (с. 42). Той се разглежда от Йоан Екзарх като вятър: „Но някой ще ми каже: писано е, че Бог е сътворил небето и земята, но нищо не е писано за водата, за огъня и за въздуха. На това отговарям: . . . Чуй кога е бил създаден и въздухът. (В Писанието е казано: „и дух божий се носеше над водите“). Тук [Мойсей] няма предвид св. Дух. Той не причислява несъздадения дух към творението, но „дух“ той нарича ветровидното движение на този въздух“ (с. 50). Много по-определено Йоан Екзарх изтъква това, когато интерпретира първите стихове на книгата Битие. Тук се съдържа цялата същина на неговото становище относно природата на въздуха: „Не мисли [ти], че въздухът е едно, а вятърът друго. Същият този въздух, както показва опитът, като се движи, създава вятър. Често пъти, махайки или с ветрило, или с кърпа, ние привеждаме в движение спокойния дотогава въздух и чрез махането, разсмествайки [пластовете на въздуха], създаваме вятър“ (с. 52). Природата на въздуха е влагата, но свойството не замества наименованието, което има значение и за другите елементи: „Огънят като качество притежава топлина, водата — хладина, а въздухът — влага. Но никога огънят не се нарича топлина. . . нито водата — студенина, а се нарича вода; нито въздухът се нарича влага, а въздух. Следователно те се наричат с тези имена, които са най-сполучливи и най-точни. Тези имена притежават свойства, които отговарят на качествата [на предметите]“ (с. 109).

Дълбоко диалектическа е концепцията на Йоан Екзарх за взаимното преплитане на въздуха с естеството на водата и естеството на огъня, което показва напълно определена философска ценност: „Въздухът пък [от своя страна] чрез своето посредничество умиротворява воюващите помежду си естество на водата и [естество] на огъня. При това въздухът се преплита с водата чрез мокротата, а с огъня — чрез топлината. Огънят, който по природа е топъл и сух, чрез топлината се свързва с въздуха, а чрез сухотата отново се връща към земята. И така се оформя един кръг, подобен на хоро, в който всички стихии си взаимодействуват и са преплетени една с друга“ (с. 124—125).

Въздухът не е празно пространство, а обиталище на същества, които възприемат света посредством сетивата си, докато ефирът и небето са отредени за духовно издигнатите: „Поради това, че беше необходимо, [Бог] създаде и живите същества, едни сетивно възприемаеми, а други познаваеми чрез разума. На познаваемите чрез разума за жилище той даде небето и ефира, на земните — земята и морето. И понеже някои от духовните същества станаха причастни на злото и бяха изгонени от небесните селения, той им заповяда [да обитават] въздуха и земята“ (с. 40).

5. Ефир

В системата на елементите, представени от Йоан Екзарх, понятието ефир има по-особено значение. В библейския текст такова понятие не се среща и

затова неговата интерпретация в „Шестоднев“ отразява самостоятелното виждане на автора. Именно в контекста на критиката срещу йонийската метафизика Йоан Екзарх изказва мисли относно ефира, но те имат предимно характер на посочване, а не съответна интерпретация. В сравнение с описанието и тълкуването на понятията земя, небе, въздух, огън, вода в „Шестоднев“ ефирът служи като доказателство за това, какво казват гръцките философи. Говорейки за природата на небето, Йоан Екзарх интерпретира различните становища, за да покаже несъгласуваността им: „Други философи пък не приемат техните обяснения. Според тях съществува едно пето тяло от друго естество, [което те наричат] ефир и което не е нито огън, нито въздух, нито земя, нито вода, нито една от простите съставки, нито вещ. Те смятат така, защото простите елементи се движат в права посока“ (с. 55). По-нататък той добавя: „Блясъкът на светлината се разпростираше неизмеримо бързо — нагоре той проникваше до ефира и небето“ (с. 67). Тези твърдения на Йоан Екзарх имат изключително значение за неговата концепция за елементите. Той не отрича ефира като материална част, защото го отнася в съединение с небето, но същевременно го разграничава от него. Фактът, че той приема светлината като проникваща в ефира, говори за отделяне на естеството на светлината от естеството на ефира, макар последният да бъде зависим от нея: „Чрез светлината и ефирът става по-мил“ (с. 67). За него ефирът е външно много по-различен от другите елементи, за да го отдели от тях, но в себе си, в своята природа той съчетава вътрешно светлината и огъня: „Кой не приема, че ефирът е огнен и гори? И ако той не би бил насилно обуздаван, какво би го удържало да не изгори всичко, което е около него, и да не унищожи [напълно] влагата, която съществува?“ (с. 100).

Огънят е в природата на ефира, макар Йоан Екзарх да го посочва като отделен елемент. В „Шестоднев“ това виждане не е обосновано. Йоан Екзарх си представя ефира като стихия, обхващаща целия огън, чийто произход не е изяснен: „И както огънят за нашата тукашна употреба е разпръснат и разделен на много [части], а горе в ефира той е накуп“ (с. 122). Разположението на ефира е „горе“, което също не е напълно ясно. Дали „горе“ се разбира над небето, до небето, или в самото небе? Щом Йоан Екзарх казва, че светлината достига до небето и до ефира, следва да се заключи, че той приема съществуването му като продължение на небесното пространство, светлината преминава през небето и достига до ефира, който по своята природа е различен от небето. Друг момент от „Шестоднев“ позволява да се достигне до този извод. Като се удивлява на заветния ум, Йоан Екзарх изрежда през къде преминава, за да излезе от себе си и да бъде заедно с това в себе си. Той посочва нещата, които бог е създал и с които е украсил създанието си: „Къде ли е закрепен този ум? Как той излиза от тялото и преминава последователно през различните обвивки, преминава през въздуха и облаците, стига до слънцето и месеца и всички звездни пояси и ефира и всички небеса и в същото време той се намира в собственото си тяло?“ (с. 232). Йоан Екзарх отделя ефира от небето и му дава собствена природа, именно отнетата същност. Идеята за ефира е една от най-интересните страни в онтологическата концепция на Йоан Екзарх, която се нуждае от специално изследване.

Йоан Екзарх отстоява идеята, че отделните елементи не могат да съществуват самоцелно и откъснати един от друг. От тяхната вътрешна споеност зависи битието, красотата, редът на вселената. „Аки портивоположните качества и устройството на всички живи същества не са създадени от всемогъщия Бог, понеже елементите сами по себе си не са могли да стигнат до единомислие и съгласуваност, тъй като в отделните си части не притежават съгласуваност, а по-скоро имат присъщи за тях черти, които в същността си са противополож-

ни една на друга, те трябва да кажат, че не съществува нито човекът, нито някакво друго живо същество“ (с. 87).

Именно създаването на многообразния свят, което изключва действието на природния ред като самостоятелен фактор, показва, че мъдростта на бога движи материята. Този философски принцип оправдава различните естества на елементите, чието обединяване отразява висшата хармония на вселената. „Той е можел да създаде безброй такива светове и по-добри, тъй като неизмерими са неговите възможности. Но той, както го бе замислил и искаше да бъде построен, такъв го и изведе [в битие] и създаде, но не е [създаден] според никакви природни закони. За това [може] лесно да се съди и по хората, но преди всичко то се откроява в самите тези природни стихии. . . . Така се обяснява свързването и съставянето на първите и лесно познаваеми стихии“ (с. 89). Материалната същност на света отрича в себе си всяка проява на духовност или на разумна целесъобразност, защото свободната воля и мъдростта са присъщи единствено на техния създател, който ги е виждал в мисълта си, преди да ги изведе от небитие в битие: „Следователно трябва да вярваме, че както е при въздуха, огъня и водата, така също [и звездите] се движат по определения им още отначало ред и закон, тъй като те по природа не притежават свободна воля и разумна душа, нито пък и най-малкото движение на одушевеното по природа [същество]“ (с. 157).

Учението за елементите е сърцевината на онтологическата концепция на Йоан Екзарх. Тъкмо тук той се отдалечава от някои представи за битието, характерни за мирогледа на ветхозаветния човек, и се насочва към реално опознаване на света. Макар да тръгва от виждането, че бог е създал земята и небето, когато говори за небето, той изразява напълно философски виждания.

В общ план идеята за небето, отразена в „Шестоднев“, има определена онтологическа стойност. Извън астрономическото разбиране в схващанията за небето Йоан Екзарх изразява още по-пълно мислите си за елементите и техните качества. В границите на този проблем Йоан Екзарх води спор с античните мислители и осъществява преход от библейската картина до научното познание.

В библейската доктрина за сътворението небето се идентифицира с небесния свод, създаден от волята и мъдростта на бога: „Аз съм Господ, който всичко сътворих, сам прострях небесата, и със силата си разстлах земята“ (Ис. 44:24). Небето се крепи върху стълбове и разделя светлината от тъмнината: „Прокара е черта над водната повърхност, до предела между светлината и тъмната. Стълбовете небесни треперят и се ужасяват от неговите трясъци“ (Иов. 26:10—11). Картината на небето е изпълнена с поетичност, която отговаря на наивния мироглед на ветхозаветния човек. Небето приема в себе си небесния свод, то е тази цяла част от вселената, която се издига над земята. Над него са разположени водите, чиято сила е манифестация на божията мощ: „Хвалете Господа от небесата, хвалете го във висините! Хвалете го, небеса на небесата и води, които сте по-високо от небесата!“ (Пс. 148:1,4). На небето са окачени звездите. От теологична гледна точка небето е мястото, където живее бог. Небесният свод се нарича престол на бога: „Тъй казва Господ: небето е мой престол, а земята — подножие на нозете ми; де тогава ще съградите дом за мене, и де е мястото на моя покой?“ (Ис. 66:1). Именно обиталището на бога се издига много високо над водите и оттам бог слиза върху земята, обгърнат в огън: „От небето той ти дада да чуеш гласа му, за да те научи, а на земята ти показва своя велик огън, и ти слушаш думите му изсред огъня“ (Втор. 4:36).

За Йоан Екзарх небето има божествен произход и всеки опит да се потърси причината за сътворяването му извън Библията е израз на произволни

размишления, отдалечаване от истината, която според него се намира единствено в Писанието и не подлежи на съмнение: „Едни мислят, че небето е съвечно на Бога, а други — че небето е самият Бог, който е без начало и без край и който всичко е създал. . . . Те не можах да овладеят единственото от всички изкуства — да познаят Бога, твореца на всичко и справедливия съдия, който за всяко нещо отдава заслуженото“ (с. 54).

Външно небето е преди всичко видимият небесен свод, който разделя горните от долните води. Върху него са поставени небесните светила (слънце, луна, звезди), той показва божията слава. Вниманието на Йоан Екзарх се насочва веднага към трудния въпрос за естеството на небето. Той излиза от догматичните виждания и критично се насочва към учението на елементите, толкова съществено за онтологическите му разбирания. Той приема, че освен Библията философите на света разглеждат въпроса за същината на небето и имат своя позиция: „Философите на този свят говорят твърде много за небето. Едни от тях казват, че небесното естество е съставено от четири елемента, тъй като [то], както и земята, има видим и познаваем образ. То [има] огън, защото е видимо, а останалите [елементи] са в смесено състояние. Други философи пък не приемат тези обяснения. Според тях съществува едно пето тяло от друго естество [което те наричат] ефир и което не е нито огън, нито въздух, нито земя, нито вода, нито една от простите съставки, нито вещ. Те смятат така, защото простите елементи се движат в права посока. Лекото се издига нагоре, а тежкото [пада] надолу, а което е и горе, и долу, притежава кръгово движение“ (с. 55).

Идеята, че небето се състои от елементи, е великата крачка, която Йоан Екзарх прави, за да премине от буквалното четене на библейския текст към открита философска научна постановка. Същественото е, че той говори за естеството на небето, за материалния му характер и в кръга на тези схващания излага напълно философско обосновани съждения. За него небето има видим образ и като съществуващ обект то е познаваемо. Небето е част от вселената, от природата, от вещественния свят, чието битие не е нищо друго освен взаимно свързаните елементи, взаимно проникващите техни свойства. Като оспорва античните концепции за небето, Йоан Екзарх изразява идеята, че опознаването на природата стои в основата на философското знание. За него онтологическото разбиране се намира в необходимата зависимост от познаващия субект. Независимо от теологическата мотивация на мисълта неговите думи са израз на тази вътрешна обусловеност между обекта на знанието и носителя на знанието: „Наблюдавайки своята природа, от опит се убеждавам колко чудно и преславно са съставени, преплетени и съчетани противоположните елементи, което за мислещите по човешки е необяснимо. Удивен и ужасен, във възхита възкликнах: как няма твоето знание да бъде необикновено и несравнимо по-високо от това, което е от тебе създадено и неизследваемо за човешката мисъл! За това философите не помисляха, а [разсъждаваха] за природата на небето, на звездите и на въздуха и в голямото си заслепление те с речите си натрупаха много неверни [неща]. Те не познаваха собствената си природа, нито разбраха колко над естествените закони е съставена тя, а как можеха [тогава] да разберат природата на небесното тяло или да го проумеят? Макар и да казват: „познаваме я“, защо тогава те не приемат това невъзможно [според законите] на природата битие, макар и да виждат в себе си, че то е възможно, и защо, като мислят за небесното тяло, [не взимат под внимание това], което за човешката мисъл е невъзможно? Следователно те не искат да приемат това, което смятат за невъзможно. Затова чрез изследване на природата искат да открият същността и формата, и обхвата на небето“ (с. 85).

В този пасаж се съдържа цялата онтологическа характеристика на небето, неговата стойност като метафизическа реалност. Йоан Екзарх говори за природата на небето, за онова, което го различава от земята, а двете заедно съставят космоса. Дълбочината на мислите, изразени от преславския учен, не подлежи на съмнение. Докато в Библията небето се рисува предимно в художествен план, Йоан Екзарх се отнася с невероятно точен научен подход към опита да изясни неговата природа. Спорът му с гръцките мислители е друг проблем. Важното е, че той прилага собствен категориален апарат и търси основанията на неприемливите за него твърдения. Чувствува се силата на научното знание. Той се доближава до сърцевината на философския анализ, защото от опита да опровергае гръцките концепции се насочва фактически към учението за елементите. Видът на небето, естетическата очертаност, звездите и луната — всичко това отстъпва пред големите въпроси: какво е небето? От какво е направено неговото естество? Как е възникнало то? А това са изключително философски въпроси, които имат вековна, непреходна стойност. Именно когато говори за природата на небето, Йоан Екзарх изказва идеята, че различните философи виждат по различен начин същината и произхода му, но всички те признават, че небето има материално естество. Богословското тълкуване присъствува като заключение на неговите твърдения, но научното виждане има приоритет. Естествено, не може да се смята, че Йоан Екзарх приема решенията на древните философи за верни, обаче той е запознат с реалната постановка на тяхната проблематика. Той познава идеята за елементите: „Затова онези, които размишляват върху [тези неща], т. е. върху общото движение на елементите в едно цяло, казват, че не може да бъде така, и, отхвърляйки мнението на първите философи, налагат своите измислици. Те приемат за небесно и звездно битие едно пето телесно естество. А друг [философ], като отхвърля всичко, [започва] да поддържа [нещо] ново. Но ние нека ги оставим всички тях взаимно да оборват [своите] възгледи и като се придържаме към Мойсеевото слово, да славим твореца Бога, който е сътворил небето и земята!

„В начало сътвори бог небето и земята“. Защо ти, Пармениде, и ти, Талесе, говорите празни неща, и ти, Демокрите, и ти, Диогене, говорите лъжи, като казвате, че въздухът и водата, и огънят [били първите елементи]? И като ги виждате съединени, натрупани и преплетени в злите и безчестните тела, защо вие приписвате на тези видими неща, противоречейки сами на себе си, творческа сила и продължавате да говорите много за това? И не ти ли е ясно, о, човече, и не е ли близо до тебе [това], което ти търсиш? Кажи и ти с великия Мойсей: „в начало сътвори Бог небето и земята“, и за всяко нещо ти ще откриеш подходящ завършек“ (с. 56).

В контекста на тези критични твърдения, които не са лишени от известна приповдигнатост на тона, Йоан Екзарх изказва един от най-съществените принципи на онтологическата си концепция. За него битието, в частност небето, се състои от отделни елементи с определени специфични свойства, които преливат едно в друго и така съставят природата на материалния свят. Строгата закономерност на това взаимно проникване, движението на елементите и промяната на техните свойства не са нещо произволно, а присъщо на естеството им. Йоан Екзарх вижда произхода на елементите във волята на бога и намира това обективно преливане между тях за проява на свръхестествена сила. „Не може да се каже, че [елементите] са създадени по естествен начин, защото не може да се обедини водата с огъня или земята с въздуха, понеже те притежават противоположни едно на друго действия и движения. Бог, премъдрият творец, по свръхестествен начин е съчетал и обединил едно с друго противоположните свойства. Наистина по най-мъдър начин

[един] елемент пази другия и внимава да не разруши битието му, макар по своята природа те да са враждебни и противни един на друг и да се унищожават. От това може да се разбере колко глупави са гръцките философи, които виждат, че самите те са съставени от [елементи] с противоположни свойства и природа, като при това ни едно не погубва другото, а го запазва, макар че те по род и природа са враждебни и [взети отделно едно от друго, биха се] унищожили. Те, размишлявайки в себе си, не проумяха, нито разбраха защо [Бог], бидейки не само без причина, но и без начало и всемогъщ, е създал всичко“ (с. 84).

Макар и в богословски рамки, когато говори за същността на елементите, Йоан Екзарх аргументира виждането си за философията. Тръгвайки от идеята за битието и небитието, за движението на елементите и тяхната природа в спор с античните схващания за космоса Йоан Екзарх определя философията по небогословски начин. Приемайки, че мислителите, респ. човеците, са част от Универсума, той съсредоточава духовните им търсения в един съществен пункт, а именно търсенето на същината. Остава собственото философско знание, а целта на това философско знание е да изследва произхода и естеството на всяко битие, на всяко съществуващо. Това е велико постижение на Йоан Екзарх, доказателство за неговата философска култура, за универсалността на интелекта му. Тези думи остават неповторими не само в славянското средновековие, но и в цялата средновековна философска книжнина: „Тъй като на философията е присъщо да търси истината, да узнае какви са природата и произходът на всяко битие, необходимо е да изследват собствената си природа и битие и едва тогава да се опитат [да узнаят] същността на другите твари и да разберат какъв е техният произход. Така те биха могли, след като най-напред са познали себе си, да разберат природата и на другите [неща]. Те, които не познават самите себе си, как могат да разберат небесното, [ако не са познали сами себе си], че се състоят от противоположни качества и [от] пагубни сили и движения“ (с. 84—85).

Така философията, която има за предмет истината за нещата, не се ограничава с прилагането на установени постулати, а търси в противоположните и взаимно унищожавашите се свойства на тези неща принципа на развитието, диалектиката на изграждането и разрушаването. В тази светлина идеята за същината на небето добива напълно философска значимост.

ТРАДИЦИОННО И РАЦИОНАЛНО В „ШЕСТОДНЕВ“ ОТ ЙОАН ЕКЗАРХ

Иван Христов

Оценката за личността и делото на първия в историята на българската национална философска традиция автор и преводач Йоан Екзарх се съотнася непосредствено с осмислянето на значението на културната мисия на славянските първоучители Кирил и Методий. „Шестоднев“, може би най-ранното произведение в славянските литератури със задълбочен мирогледен характер, като компилация от византийски автори и оригинални идеи е причастно на постиженията и противоречията на византийската култура.

Създаването на славянската писменост дава възможност за бързото пренасяне и разпространяване в средновековна България на някои от духовните ценности на богатата византийска култура, на която са присъщи и елементи от научнофилософски и светски характер. В това отношение „Шестоднев“ от Йоан Екзарх се опира на нейните най-добри традиции. Съдържанието му е определено не само „исторически“ (като популярна проповед на библейския космогоничен мит), но и от необходимостта, присъща на относително еманципираното мислене, възприело постиженията на античната философска мисъл. Това произведение има енциклопедичен характер по многостранността при представянето на естествонаучните знания за света от това време, но не е енциклопедия. Отношението между конкретното научно и богословското съдържание у Екзарх, както и в традицията, която той следва, далеч не е неутрално. В „Шестоднев“ „естествознанието е основа на богословието“¹. Но в такъв случай мисълта в произведението не е ли сведена до „тълкувание“, лишено от природата на доказателството, като само външно подвежда съдържанието под система известни образи, обрати и формулировки? Не се ли оказва, че „истините на църковното вероучение са. . . логически закони на умственото познание“?²

Тук може да се посочи обстоятелството, че теологията през този ранен период невинаги се свежда до историческия, култовия момент. А и „цялото средновековие под „теология“ подразбира не нещо друго, а научно познание на истините на християнството, т. е. познание, същностно свързано с философията, средновековието е било пределно далеч от това да приеме за наука историческото знание за вярата“³.

¹ Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981, с. 272. Всички цитати по-нататък са по това издание. В скоби са отбелязани съответните страници.

² Эйкен, Г. История и система средновекового мирозерцания. Спб., 1907, с. 531.

³ Гегелъ, Г. Ф. Лекции о доказателстве бытия бога. — В: Философия религии. Т. 2. М., 1977, с. 340.

В „Слово за втория ден“ читателят се натъква на интересно разсъждение за особения характер на диалога абсолютен—субект, в идеал, освободен от антропоморфните черти на библиейското „откровение“: „... той ни води към познание сякаш по някакъв път и закон. А словото, което съществува посредством гласа, то не бе необходимо на неговата безплътна природа. . . Каква полза биха имали от словото тези, които могат да се разбират помежду си чрез разума. . .“ (с. 96). Наистина, възниква съмнението, че тук все пак се утвърждава абстрактна нетъждественост на човешката мисъл и божествения разум. В такъв случай индивидът се нуждае от непосредствено личностно отношение към бога, възможно благодарение на ответната му воля, на „заветите“. Не се ли утвърждава все пак именно авторитетът на „писанието“, което да служи за основание на едно символично-митологическо разбиране — разчленяване на света, принципиално изключващо от себе си понятийното познание? Но не е изключено също да се освещава с религиозен авторитет диалектическият ход на самодоказателство на субстанцията като противопоставен на разсъдъчността, приета за предел на познавателните способности на човека. Ако в резултат на анализа се потвърди последното, ще може да се говори за деперсонализация и демитологизация на християнския бог, при което би отпаднала цялата библийска проблематика и бихме имали работа с понятието. Рационалното би надделяло над традиционното, „историческото“. При това изказванията, призоваващи към нерелективно признаване на авторитета на Библията, както и тези от култов, исторически, изобщо — чужд на природата на понятието характер, каквито и да са били субективно мотивите у самия Йоан Екзарх, ще се окажат извън откритата се за историка на философията основна линия на произведението.

Сега нека се обърнем непосредствено към „Шестоднев“. Преди всичко да насочим вниманието си към определенията за християнския бог.

От една страна, той е: „свръхсъщностно същество. . . свръхсъщностна същност“, „непричинена причина. . . вечно битие“ (с. 56), „разум“ (с. 186). На друго място за бога се говори като за християнската троица. „... Троицата е [като] единица и единицата е Троица чрез лицата и отново е единица чрез природата“ (с. 233). На трето място той е „светлината на разума“ (с. 47), „трилика и триипостасна светлина“ (с. 262). Освен в случая, когато за бога се говори като за троица, връзката на определенията с понятията на античната философия „Едното“ и „Ума“ е очевидна. Традицията на богословската мисъл обаче упорито, в течение на векове отрича значението на античните източници за възникването на християнската догматика. Тази тенденция е напълно разбираема, защото влагането на рационално съдържание при трансформациите на библиейската митология в трудовете на патристите е начало (неполучило пълно развитие през средните векове) на обезсмисляне на теологията. Затова преди всичко биещата в очи аналогия на отците на църквата с платонизма „се ограничава с външно сходство, недостигащо до същността. . . — и се обяснява с терминологията, свойствена за епохата“⁴. Такава е и Хегеловата историко-философска концепция, свързваща последвалото античния платонизъм развитие с възникването на нов, непознат на античния свят принцип — духа. Така съгласно „Феноменология на духа“ периодът на античността довежда естественото съзнание до всеобщност, недостигайки духа⁵, а в „История на философията“ делът на гръцката философия е довеждане на мисленето само до идеята, затова пред германския свят стои задачата да

⁴ Лосский, В. Очерк мистического богословия Восточной церкви. — В: Богословские труды, 8, 1972, с. 21.

⁵ Гегел, Г. Ф. Феноменология духа. — В: Сочинения. Т. 4. М., 1937, с. 17.

завърши самопознанието на абсолютния дух⁶. Според Хегел идеята е божествената същност, същността на абсолюта, докато духът е конкретното тъждество на тази идея с нейния начин на съществуване като предметна същност⁷.

За съвременната наука е очевидно, че Хегеловата „философия на природата“ не се оказва в състояние да изрази лелеяната „предметна същност“, станала жертва на мисленето, отново оказало се абстрактно-съзерцателно. Едва ли ще можем да се съгласим също, че античната философия не прави опити да привнесе в мисленето никакъв пасивен, никакъв материален момент. Тук спада мнението, разграничаващо персоналния християнски бог от „Едното“ на платонизма по това, че той стои не само над всякакви материални, но и над идеалните предели. Тъкмо във връзка с това се смята, че основният въпрос на философията не е бил формулиран през античността, която не е достигнала до осъзнаване на противоречивото отношение на битието и мисленето, а е спряла на простото тъждество на мисленето.

Но ето какво пише за „Едното“ Плотин: „... този предел не е нещо, тъй като той предшества всичко; той така също не е и същество, тъй като съществуването има някаква форма, която представлява форма на битието, а това понятие е лишено от всякаква форма, дори свръхчувствена. Защото ако природата на Едното поражда всичко, тя не може да бъде нищо от това, което тя поражда. Тя е сама по себе си същност, отделена от другите, или, по-скоро, тя е лишена от същност, тъй като съществува преди всяка същност.“⁸ Несъмнено, тук се фиксира необходимостта мисленето, което се стреми към истината, да изхожда не от абстрактното тъждество, от празната абстракция, от род (форма), разсъдъчно обхващащ битието, а от конкретно тъждество, несъстоящо се в никаква определеност, колкото и да било обща. Такова е категориалното мислене, постигащо същността в нейното движение, пораждащо конкретното съдържание. „Примерно както когато родът „хераклиди“ се изрича като нещо единно, но не като общо за всеки [от тях], но като да произхождат от нещо „единно“⁹. Диалектиката изисква това единно да се конструира като взаимопреходящо движение на противоположни страни, всяка от които е не просто неопределено друго, стоящо под знака за отрицание, а „свое друго“ за другото, бивайки също толкова положително, колкото то. „На когото това му се струва нелепо, достатъчно е само да му се напомни, че всъщност, когато ние приемаме „битието“, „нищо“ за битието е мисленето, представляващо нещо твърде положително.“¹⁰ Хегел смята, че началото на такъв начин на мислене следва да се свързва едва с християнството. Затова „работата е само в това, формата на понятието да бъде до такава степен усъвършенствувана, че да може да схване съдържанието на религията“¹¹. Идеята за триединството е конкретна идея¹². В природата на бога „синът“ (логос, идеи, предметна същност) има като своя непосредствена противоположност свободното самосъзнание, отрицателността, субективната свобода на „духа“. Но на друго място, противоречейки си, Хегел пише: „с идеята на християнството нас вече ни запозна неоплатонизмът“¹³, или „през този период (след сократиците — Аристотел, Платон) на преден план излиза отношението на мисълта към битието или на общото към единичното. Това отношение е противоречиво — ние виждаме,

⁶ Хегел, Г. Ф. История на философията. Т. 2. С., 1982, с. 22.

⁷ Хегел, Г. Ф. История на философията. Т. 3. С., 1982, с. 46.

⁸ Джохадзе, Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977, с. 21.

⁹ Plotinus. Enneades. Ed. Fr. Crenzer. Paris, 1896, VI, 1.3, 13—14.

¹⁰ Хегел, Г. Ф. История на философията. Т. 3, с. 28.

¹¹ Хегел, Г. Ф. Цит. съч. Т. 1. С., 1982, с. 186.

¹² Хегел, Г. Ф. Цит. съч. Т. 3, с. 19.

¹³ Пак там, с. 70.

че се осъзнава това противоречие. . . то е предмет на философията“¹⁴. Може би тук няма никакво недоразумение, доколкото става дума не за истинската философия — всеобщата диалектика, която Хегел свързва единствено със собствената си система, а за противоречията в предмета на предишните учения, ненадхвърлили равнището на феноменологията. За разлика от последната, начало на диалектиката е принципът на „чистото знание“¹⁵, тъждеството на битие и мислене. Но нали още Парменидовият принцип за тъждество на мисленето и битието се обявява за „начало на философията в собствения смисъл на думата“?¹⁶ Разкрива ни се такъв тип противоречие на Хегеловата история на философията, което в самата нея не се сменя. Фактически подценяването от богословите (и Хегел) на античната философска мисъл се основава на некоректност, на абстрактно отделяне на момента на различие на битие и мислене и противопоставяне на принципа на конкретното тъждество (поставяйки под него абстрактното тъждество), за да се утвърди същият принцип, но вече като основание на собствената идеалистическа система.

„Бог—пише Йоан Дамаскин, от когото непосредствено изхожда Екзарх,— е безпределен и непостижим, едно е в него постижимо — неговата безпределност и непостижимост.“¹⁷ Имаме работа с истинната безкрайност, имаща в себе си крайността, смисловата оформеност. Затова, явявайки се от гледна точка на абстрактното отрицание според думите на Псевдо-Дионисий Ареопагит „нито едно, нито единичност“¹⁸, тънеща в „божествен мрак“, непознаваема по природа, едновременно с това тя е у Екзарх „единица по природа“ (с. 233). Но корените на учението за такова положително, което в себе си представлява отрицателност, възхождат към Анаксагор и Сократ в тяхното понятие „Ум“. По-развит вид обаче то приема у Платон и особено у Аристотел, при когото обективната идеализация получава развитие с това, че той дава диалектическа картина на самия идеален, т. е. космически „Ум“¹⁹. Това учение е възприето чрез неоплатонизма (предимно Атинския) и от патристите. „Християните споделят с платонците понятието за универсалната природа като покой в движението или движение в покоя, състоящо от три аспекта — вечно пребиваващ първи принцип, изхождение от него през формите в техните действия и възвръщането на действията през формите към техния първи принцип.“²⁰ Затова дефинициите в „Шестоднев“ не са еkleктичен сбор от коренно различни философски учения. Подобно на платонизма, на който християнската мисъл дължи твърде много, и Екзарх изхожда, макар и да не го формулира на висотата на класическите образци, от принципа за тъждество в отрицанието и за отрицателност в тъждеството, от понятието за тъждество на тъждество и различие, от принципа на античната диалектика и изобщо на диалектиката — противоречието.

Петте „категории на Ума“ в платонизма (тъждество, различие, покой, движение, единство) изпълняват структурираща функция за съдържанието. Така според Плотин: „ . . . всяка вещь е някакво индивидуално дадено тъждество и индивидуално дадено различие, а извън индивидуацията, самостоятелно, тъждеството и различието следва да бъдат отнесени към сферата на

¹⁴ Хегел, Г. Ф. Цит. съч. Т. 2, с. 116.

¹⁵ Хегел, Г. Ф. Феноменология духа, с. 41.

¹⁶ Хегел, Г. Ф. История на философията. Т. 1, с. 360.

¹⁷ Цит. по Лосский, В. Цит. съч., с. 22.

¹⁸ Пак там, с. 21.

¹⁹ Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1974, с. 50.

²⁰ The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1970, p. 430.

родовете“ (в по-точен превод — „началата“, б. а., И. Х.)²¹. Чрез тях е определена и структурата на Хегеловата логика. Начало на системата е противоречието, единството на самотъждественото различие. В съдържанието на „Битие“ то се разкрива само като разност, поради което движението тук е преход между редоположени определения; в „Същност“ — като развита разност, противоположност, където отношението е рефлексивно; и накрая в „Понятие“ противоречието се реализира в движението на съдържанието собствено като противоречие, тук отрицанието е продължение на себе си в другото.

Но дали нещо подобно се наблюдава у Екзарх, представлява ли мета-физиката в „Шестоднев“ някаква система? Преди всичко нека разгледаме „началото“ ѝ.

За разлика от последователността в библейската космогония началото е светлината „... начало на творението беше светлината. . . Първото [божие] дело бе светлината“ (с. 53). Светлината е особена, още не веществена, но „тварна“ същност, „такова тънко и чисто естество, каквото не притежава и най-фината вещ“ (с. 67). С близостта си до понятията на платонизма от края на античността това схващане е явно в разрез с християнската теология, която не признава своята причастност към „пантеизма“ на езическите философи, произвеждащ според нея света като неволево, несинтетично изтичане на „Едното“, съдържащо в себе си цялата му пълнота. Затова различават „ойкономия“ (познание на троицата в отношението ѝ към тварното) и „богословие“, което след Евагрий Понтийски и Максим Исповедник се тълкува като познание на троицата в самата нея. По този начин се разчленяват аспектите на вътрешно битие на троицата и нейната външна, действена, волева проява в света. „Домостроителството“ (ойкономията) протича през три етапа. „Домостроителството“ на „отеца“ (творението на света) е първият от тях. А ето как се разгръща „Едното“ у Плотин: „Именно поради това, че в него няма нищо, затова и всичко е от него и именно за да съществува съществуващото, то не е съществуващото, но е негов родител, . . . тъй като „то“, бивайки свършено. . . от нищо не се нуждае, като с изобилие да е изтекло и, препълнено със самото себе си, е създадо останалото.“²² Тук няма и намек за волеви акт, но се вижда и че, както в „бога-отец“, така и в „Едното“ не се съдържа аналитически пълнотата на актуализацията. Неговата конкретизация не се мисли по образа на родово-видовите отношения и тъй като не се възприема дуализмът на съдържание и мислене, последното възприема в себе си своето отрицание. Затова, също както бог твори от „нищото“, и в творението ни се представя първо като светлина, така и „Едното“ се актуализира из самото себе си като „Ум“, имащ като първа конкретност „умопостижимата материя“ (същата тази светлина)²³, която за разлика от разбраната като „лишеност“ материя не е само неопределено отрицание на ейдоса. Субстанциалността на „Ума“ се състои в неговата конкретност, в тъждеството на противоположните определения (ейдос (и „лишеност“) — материя). Ако ейдосът ('форма' според новобългарския превод на „Шестоднев“) е единичност, „смыслов лик“ на вещта, „който не само е нещо единоразделно, но е и самата индивидуалност на вещта“²⁴, „първата материя“ е „функциониране на ставането като такъв най-прост субстракт за формата, когато формата се е осъществила, но още не е преминала в безкрайно качествено различно ставане“²⁵. Именно Аристотел

²¹ Цит. по Д ж о х а д з е, Д. В. Цит. съч., с. 260.

²² Цит. по Д ж о х а д з е, Д. В. Цит. съч., с. 256.

²³ The Cambridge History. . . , p. 435.

²⁴ Л о с е в, А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика, с. 37.

²⁵ Пак там, с. 59.

първи освобождава материята от абстрактно-метафизически натурализъм²⁶. Диалектиката на материята и формата е първа онтологическа конкретизация на принципа на конкретното тъждество. Правилно Ойзерман казва: „Теорията на материята и формата е по същество учение за отношението между принципите на тъждеството (определеността) и различието (неопределеността) като онтологически основоположения.“²⁷ Отношението на гносеологическото (и онтологично) „начало“ и логическото и в марксистката философия не е отношение на абстрактна разност. Сетивата са „сетива-теоретици“, а науката е производителна сила. Затова задача на философията е да пресъздаде диалектическото движение на пределно осмислената сетивност, каквато са моделите („хипотезите“)²⁸ на частните науки и субординиращите ги категории на логическото мислене в една „йерархия на действителността“, на формите на движение на материята. Такава система представява развитието на истински всеобщото, конкретно всеобщо понятие, съхраняващо своята връзка с оръдийния момент в познанието, явяващо се своеобразен „пораждащ модел“, всеобщ принцип за конструиране на явленията²⁹. В единния организъм на науките диалектикоматериалистическата философия е свързващо начало. Строейки единна картина на света, философията преодолява професионалната обособеност на отделните отрасли на знанието, без да съвпада по предмет с който и да е от тях, или пък с механическата им сума. „Марксистката философия е посвояемо емпирична наука.“³⁰

В светлината на казаното в платонизма като един от основните източници за Хегеловата диалектика следва да се вижда момент от тази историко-философска традиция, на която се основава марксистко-ленинската философия. Именно в него за пръв път е открита и представена за разглеждане проблематиката на конкретно-всеобщото. Енгелс отбелязва колосалните резултати на гръцката диалектическа мисъл „задълго изпреварваща изследванията“³¹. В Хегеловата „История на философията“ такива централни категории на диалектиката като „развитие“ и „конкретно“ се интерпретират чрез аристотелово-неоплатонистките понятия „потенция“ и „енергия“ („акт“)³², представляващи метода за разрешаване на противоположността на материята и ейдоса („формата“). В рамките на тяхното движение се мисли и прочее на универсалното развитие в „Диалектика на природата“³³. Както се вижда, платоново-аристотеловата йерархия и кръговрат на битието по потенция и енергия са предвестници на главните черти на диалектическия метод за разрешаване на противоположността на битието и мисленето, на субекта и обекта.

И в „Шестоднев“ съдържанието на началото е понятийно, според традицията на платоническата триада и не се отъждествява с образа на преданието, не се разбира „исторически“, според израза на Хегел. То не е нито абстрактно противопоставяне, нито абстрактно отъждествено с логическия принцип — противоречието. Друг въпрос е, че, както ще видим по-нататък, фактически в традицията на обективния идеализъм, представител на която е Йоан Екзарх, онтологията губи спецификата си поради числово-умозрителната спекулация.

²⁶ Лосев, А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 179.

²⁷ Античная культура и современная наука. М., 1985, с. 49.

²⁸ Арсеньев, А. С., В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия. М., 1967.

²⁹ Лосев, А. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 65.

³⁰ Киссель, М. А. Гегель и современный мир. Л., 1982, с. 58.

³¹ Энгельс, Ф. Диалектика природы. — В: Сочинения. Т. 20. Изд. 2. М., 1961, с. 537.

³² Хегел, Г. Ф. История на философията. Т. 1, с. 130.

³³ Энгельс, Ф. Цит. соч., с. 395.

Традицията, лежаща в основата на „Шестоднев“, не възприема последователността на библейската космогония, утвърждава се и значението на знанието. „[Мойсей], говорейки за това, казва: „В начало сътвори.“ Трябва да се знае, че преди тези създания е имало нещо друго, което е разбираемо за ума, но остана невидимо за нас поради непосветеност и младенческо знание. . . Бог, който е творец на всичко, създаде [едно] творение, една духовна светлина, . . . имам предвид безплътните, мислените и невидимите същества, целия разумен свят, който нашият ум не може да разбере ясно, нито пък да му изобрети име“ (с. 54). Тук още няма да анализираме твърдението за неяснотата на нашия ум на този разумен свят, нито за невъзможността да го определи с име. Следва само да се отбележи, че при изразената тъждественост на разума (абсолютния) и човешкия ум вероятно на човека атрибутивно се приписва исторически ограничен тип гносеологическа позиция. Още повече, че по-горе Екзарх си противоречи, признавайки познаваемостта на „светлината на разума“ за ума. За това, че разликата не е само в степен на достижимост, се говори и другаде — бог като „светлина неизмерима“ е неизследваем и непознаваем (с. 56).

В „Шестоднев“ се признава и възможността „свещените“ текстове да получават допълнение у раннохристиянските мислители. Писанието „иска да ни поучи, че несъществуващите [някога] нематериални и духовни създания и чинове са били изведени в битие от премъдрия творец и Бог. Но не казва точно кога е станало [това] и каква е тяхната природа. Както великите върховни и славни учители църковни известяват за техните велики дела, като проповядват по достойнство за тяхното по-раншно битие и за тяхната същност, така и ние искаме да ги следваме и така да вярваме“ (с. 73). Но не се получава просто допълване на Библията. Идеите, използвани в съчиненията на патристите, предизвикват трансформации в значението на библейския текст. Наистина, никога не настъпва пълна рационализация на религиозното и митологичното съдържание. В крайна сметка се отдава дан на традицията. Но рационалността е вече допусната. Идеите създават напрегнатост спрямо традицията, която не е търсена преднамерено. Но интерес за историята на философията представляват и текстовете, които чрез „интензитета на отношението“³⁴ на своето съдържание дават битие на мисли, които авторът често не влага съзнателно. Експликацията на последните може да е работа и на следващите поколения.

Такава вътрешна напрегнатост в текста на „Шестоднев“ се наблюдава при опита да се постави рязка разграничителна линия с пантеизма на платоничните, подбуден от претенцията на християнското богословие да изхожда от принцип, превъзхождащ мисленето. Диалектическият процес според Йоан Екзарх следва да бъде съчетан с волеви акт, с имплицитно съдържащото се в него абстрактно противопоставяне на предмет и цел, мислене и битие. Екзарх клейми пантеизма на неоплатоничните за това, че при тях процесът на създаване на света е „не по волята на Бога, нито поради неговата доброта и сила, а както сянка на тялото против волята е свързана с тялото, и както лъчите [излизат] от слънцето. . .“ (с. 46). Когато обаче теологът не желае да изпадне на равнището на популярната проповед, не следва и да се отказва от безличната необходимост в мисленето. И в „Шестоднев“ пораждането на светлината не се получава с волеви акт. Това добре се вижда в следния пасаж: „Бащата на истинската светлина. . . даде и на Сина да бъде истинска светлина, защото е [произлязъл] от истинската светлина [заедно] със св. Дух. . .“ (с. 70). Сложен и объркан е въпросът за волята като противопоставена на безличната

³⁴ Хегел, Г. Ф. История на философията. Т. 3, с. 24.

категориална необходимост на античната диалектика. Винаги, когато в пределите на богословските предания се е осмисляла християнската догматика, се е появявала опасност от пантеизъм. Поради това един от най-противоречивите и неясни моменти във философията на Хегел е преходът на логическата идея в природата, представляващ превод в неговата система на християнския догмат за сътворението. Не без основание И. А. Илин вижда един от основните източници за противоречивостта на Хегеловата философия в подчинеността ѝ на схемата на креационизма³⁵.

Както вече стана дума, спецификата на диалектическия синтез в понятието мислене е в това, че той не е нито само категория, нито само сетивност. Светлината като начало, за разлика от естествената, е „първа“, „духовна“ светлина. Това е „такова отражение на действителността, което същевременно се явява неин анализ“³⁶. Това във философията на Аристотел се нарича „среда“, единично, схванато в неговата същност, мисъл в образен елемент. „Разумът не изпразва действителността и не излиза извън нейните предели. . . Разумността се състои в това, в самата жива телесност на битието да се намери неговото последно основание, този външен израз на вътрешното, който е толкова пълен, че вътрешното и външното в него се сливат.“³⁷ Такъв е идеалът на диалектичното движение, чието начало го съдържа във възможност. Това начало, светлината, е единство на непосредствено и опосредствено. Съпадението на „обяснението“ и „доказателството“ с „показателството“ се потвърждава от етимологията на еднокоренните думи „теория“, „тезис“, „театър“. Платоническият „ейдос“ възхожда към индоевропейския корен* *weid*, както и нашето „виждам“³⁸ и по смисъл е „оптически дадена цялостност на словесната индивидуалност“³⁹. „Всяка диалектика живее скрито или явно с интуициите на светлината, фиксира ярко очертани граници. . . ликове на вещите.“⁴⁰ Началото на Хегеловата диалектика — „чистото битие“, е „самото празно съзерцание в нагледа и мислене.“⁴¹

Ликът, светлинната граница е моментът на непосредственост, на всеобщата човешка сетивност в понятието, което в движението си отразява обективната реалност. Както сетивността, така и абстрактното мислене имат своето основание в предметно-преобразуващата дейност на човека, в практиката. Да се мисли с понятия означава да се конструира и непрекъснато усъвършенствува идеализираната (съответствуваща на целта) схема на дейността⁴². Възникването на тази схема е резултат от труда, който и с поставената цел, и с последователността на операциите непосредствено е процес на определена идеализация, снемаша функцията на вещите в тяхната форма. Всички качествени особености на предмета първоначално се свеждат до механичните му свойства, в дейността на оръдието, оказало се снета, размразена форма на вещите⁴³. Несъмнено „съвременната трудова дейност за разлика от античната не предполага идеализация на обекта единствено в неговата пространствено-геометрична форма“⁴⁴, но включва последната като подчинен, най-абстрактен

³⁵ И л ъ н н, И. А. Логика Гегеля и ее религиозный смысл. — Вопросы философии и психологии, т. 135, 1916.

³⁶ Л о с е в, А. Ф. Проблема символа. . . , с. 189.

³⁷ Л о с е в, А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика, с. 628.

³⁸ П о п о в и ч, М. В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. М., 1980, с. 46.

³⁹ Л о с е в, А. Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927, с. 64.

⁴⁰ Л о с е в, А. Ф. Диалектика имени. М., 1927, с. 44.

⁴¹ Г е г е л ь, Г. Ф. Наука логики. Т. 2. М., 1970, с. 139.

⁴² А р с е н ь е в, А. С., В. С. Б и б л е р, Б. М. К е д р о в. Цит. съч., с. 29.

⁴³ П а к т а м, с. 133.

⁴⁴ П а к т а м, 133—135.

момент, присъщ на етапа на „живото съзерцание“, като начало в усвояването на обекта. А и античната мисъл в лицето на Аристотел, и последващата история на платонизма преодолява схващането на Демокрит за формата само като геометрическа абстракция, разглеждайки я като структура, съдържаща геометричната форма като най-абстрактен, подчинен момент. За улеснение на читателя, незапознат с историята на философията, когото навярно озадачава „причудливостта“ на такъв вид мислене, бихме посочили авторитетен съвременен труд по диалектически материализъм, където се развива следната теза: всеобщността в сетивното, представляваща интерес за науката, се постига чрез мислене, съдържащо като момент „нагледното пространствено въображение, което може да бъде наречено интелектуална интуиция.“⁴⁵ Предмет на размисъл може да се окаже и значението на светлината в картината на света на съвременната наука. Разбира се, и дума не може да става за приравняване на значително по-развитата марксистка философия и съвременното естествознание с античния мироглед, където те, както и всички останали форми на мироглед според израза на Енгелс, са само „в зародиш, в процес на възникване“⁴⁶. Но трябва да отдадем дължимото на античния и отчасти на ранносредновековния стихийно-диалектически начин на схващане на света, достигнал до природата на понятието като единство на противоположностите — логическите категории и „предметното съдържание“. Движението на диалектичното мислене е от съдържание към съдържание, в което източник и структурираща форма е движението на логическите категории през стadiите „разност“, „противоположност“, „противоречие“, за да достигне принципът действителност в една система — понятие. По такъв начин вече тук се удовлетворяват издигнатите от Хегел две основни изисквания на диалектическия метод, съхраняващ в себе си начина на познание и субстанциалността на вещите, необходимо изискващ системно разгръщане. При това на разгръщане подлежи възможността, формално съществуваща в началото. „Светлината съдържа сама в себе си ползата и красотата на бездушната природа. . .“ (с. 60). „Бог започва творението със светлината и завършва със светлината. . .“ (с. 53).

Следваща по-конкретна от светлината форма, съставляваща устойчивостта в качественото многообразие на явленията, е формата на елементите — земя, вода, въздух, огън, поредни непосредствени идеализации на античната практика. За техния идеален характер може косвено да се съди от следния фрагмент от „Шестоднев“ за качествата: „Като качество на основните стихии, в съставните тела. . . те са видими само за мисълта“ (с. 124). Цялата последваща космогония, с изключение само на създаването на човека, се свежда в „Шестоднев“ до движението на елементите, заменящо библейския мит. В провеждането на тази линия е изразена позиция, дори по-последователна от тази в „Хомилиите“ на Василий Велики: „А когато св. Василий Велики говори, че Дух светий се носи над водите, това според него означава, че божият дух е свят. . . Други пък смятат, че това бил въздухът. Св. Василий споменава и за двете мнения. Но ние смятаме, че Мойсей, когато казва: „Дух божий се носи над водите“, не говори за св. Дух, а за въздуха“ (с. 59).

Дискретността в отношението на елементите не изчерпва разгръщането на бога като „светлина на разума“, а е само момент в разгръщането на противоречието в неговата истина. Затова, схващайки непроницаемостта си, всеки от тях придобива определеността на съседния. Това подсказва и опитът, показващ, че сетивно възприеманите тела имат смесени качества: „Поради

⁴⁵ Материалистическая диалектика. Т. 2. М., 1982.

⁴⁶ Енгелс, Ф. Цит. съч., с. 369.

застъпването на тези качества идва силата и склонността към смесването на [стихиите] една с друга. Всяка стихия се смесва със съседната, като се съединяват сродните качества поради общата [им] близост. . . И така се оформя един кръг, подобен на хоро, в който всички стихии си взаимодействуват и са преплетени една с друга“ (с. 124—125). Така, независимо от своята редоположност, стихииите са нещо единно; всяка от тях се оказва битие с граница и намира опосредствуване в другите. Достигнахме тъждество, представляващо някакво неопределено взаимопреливане, тъждество, външно за битието. Може да се каже само, че то е нещо едно. Пред нас възниква въпросът, доколко в случая с „Шестоднев“ е вярно твърдението на Хегел, който, признавайки учението на Платон за спекулативно по съдържание, констатира, че след него тези мисли са останали неразработени повече от хиляда години, „не са преминали в християнската религия като мисли, нещо повече, тях дори са ги смятали за неоснователно възприети възгледи“⁴⁷.

Не е маловажно следното обстоятелство — или традицията, от която изхожда Йоан Екзарх, или той самият са се обръщали към Платоновия „Тимей“, за което свидетелствува включването в „Шестоднев“ на цитат от „Тимей“ (с. 250). Идеята за единството на елементите, изразяващо се в застъпването на качества, е общо място в платонизма и питагорейството. Струва ни се, че е напълно оправдано да разглеждаме учението за стихииите в „Шестоднев“ в контекста на Платоновата натурфилософия, която се възпроизвежда, макар и в твърде разпокъсан и общ вид. За тази цел ще се възползуваме от реконструкцията ѝ от Лосев, и до днес не загубила научната си стойност⁴⁸.

И така, в „Шестоднев“ е достигнато определението „единичност“, извеждащо от затворения кръг на взаимопрехода на стихииите. В своята непосредственост, тъждество, „едното“ е единица или точка; като различие — линия; като самотъждествено различие — неизменност на взаимното разположение на две точки (линия) по отношение на трета, с което се конструират плоскостните координати, правият ъгъл, равнобедреният правоъгълен триъгълник⁴⁹; като единичност на самотъждественото различие — крива с определен радиус, окръжност⁵⁰.

Битието се представя като концентрични слоеве от правилни стереометрични тела, получени на основата на точката, равнобедрения правоъгълен триъгълник и окръжността. В центъра е земята — кубът, над нея — водата — икосаедър, въздухът — октоедър, след това огънят — тетраедър. Цялото това здание увеличава сферата — небето (чувственото).

Но чрез областта на геометрическите построения трябваше да бъде изразено и разбрано единството на качествата. Засега е достигнат само разрыв на трябващите да бъдат в единство стереометрични построения. Всяко от тях обаче носи белезите на диалектическия синтез. Разпределението на многоъгълниците по елементите е резултат на „снемане“ на чувствените качества на стихииите в свойствата на стереометричните образи⁵¹. Пространството на античния космос не е пространството на Нютоновата физика, не е празна форма за явленията, а е окачествено, носи белезите на едно стихийно-диалектично виждане. От относителността на пространството следва абсолютизъм на мястото и направлението. Само в светлината на казаното можем да разберем мисълта от „Шестоднев“: „една от тези стихии се движи в права посока нагоре, друга пък — обратно на първата, се стреми надолу. . .“ (с. 89); елементите „прите-

⁴⁷ Хегел, Г. Ф. История на философията. Т. 2, с. 231.

⁴⁸ Лосев, А. Ф. Античный космос. . .

⁴⁹ Пак там, с. 170.

⁵⁰ Пак там, с. 171.

⁵¹ Античная культура и современная наука, с. 38.

жават противоположни едно на друго. . . движения“ (с. 84). Причина за движението е нарушеното „равновесие“, промененото „естествено място“.

Интересен момент е колебанието у Екзарх по въпроса за елемента, от който е съставено небето — ефира. Като православен теолог той не може да приеме съществуването му, защото в такъв случай се допуска наличието на „тварна“ същност, притежаваща качества, надхвърлящи границата между „тварното“ и „божественото“. Критикува се Аристотел: „Как ти, Аристотеле, [можеш] небесното тяло . . . да поставиш наравно с невидимия, недоведомия и неописуемия Бог и да говориш, че то е без начало и без край и че е вечно. . . Как не си се усъмнил в своите думи, говорейки за [съществуването] на пето небесно тяло освен съществуващите четири стихии?“ (с. 57). Другаде обаче се оказва, че ефирът не само съществува, но и че е огнен и гори (с. 100), че е познаваем чрез разума (с. 40), че чрез светлината става по-мил (с. 67), че не е съставен от четирите стихии (с. 55). Затрудненията на библейската екзегеза му определят място между небето и земята (с. 104). Свидетелство обаче, че ефирът има смисловата натовареност на платонизма, е значението, което се отдава на познанието на небето, съответстващо на античната традиция. Впрочем можем да срещнем откровено указание, че твърдта (ефирът) е небето (чувственото).

Пространствено-геометрическата форма не се оказва в състояние да обясни движението, да разгърне потенциите, заложили в „началото“ на метафизиката в „Шестоднев“ — светлината. В този смисъл „нейното [на светлината] битие не е познаваемо, т. е. то не [притежава], както другите тела, трите измерения — дължина, ширина и дълбочина“ (с. 139—140). Характерна за „Шестоднев“ тенденция е да отгъждести познавателните способности на човека с процеса на измерване. Така и на друго място „творецът е . . . неизследваем, светлина неизмерима“ (с. 56). Също и единството на елементите „за мислещите по човешки е необяснимо“ (с. 85). „Човешката логика“ (с. 216) не може да достигне до познание на бога, защото търси началото на битието му във времето (с. 216, 53), за нея е недостъпна диалектиката на битие и същност, време и вечност. Моментите на времето се оказват абстрактно разделени: „Миналото вече не е ли изчезнало, а онова, което ще настъпи, все едно, в него ние не сме, а това, в което сме, не го усещаме как отлита“ (с. 55). Очевидна е „геометризацията“ на времето, станала характерна едва за механистическата картина на света на Новото време.

Спрямо „естествеността“ на представения в „Шестоднев“ начин на обяснение на света чрез пространствено-геометрически построения, свръхестествени и необясними се оказват всички непопадащи под тях явления. Но всички те се описват по начин, който не оставя съмнения в причастността им на разума. И бог е „разум“, и творението е чрез мисълта. Творението е „в началото“, а не „във времето“⁵². Грубата представа за креацията се замества с първичността на същността, конструирана в понятието, над явлениято. Единството на противоположните качества е във формата (с. 89). Очевидно е настъпила трансформация в библейските значения, при което религиозната опозиция божествено—тварно (човешко) се подменя с доведеното също до опозиция различие на самото мислене, различието на разсъдъчно и разумно. При това последствията се оказват по-тежки за традицията (библейското предание), отколкото за мисленето. За божественото, непознаваемото се говори твърде много и рационално. Многобройните места от „Шестоднев“, които постулират невъзможността за човека в познанието си да достигне до същността на мирозданието, позоваванията на авторитета на Писанието, външната за привлечените идеи

⁵² The Cambridge History. . . , p. 437.

структура на произведението обективно попадат в една самостоятелна, предизвикана от инертността на традицията линия в неговото съдържание. Значението на „Шестоднев“ е в изолирането на рационалния от традиционния момент. Оказва се, че богът-разум е „природата на цялото битие“ (с. 87), която античните натурфилософи „не... познаха и не... разбраха“, тъкмо защото не достигат до принципи, по-високи от стихияте, които да осигуряват единството на елементите (с. 85—87).

Взаимопреходът на стихияте (стереометричните образи) в платонизма се обяснява чрез питагорийско-платоническото учение за хармонията, а по-конкретно—чрез геометрическата, аритметичната и хармоничната пропорции. В „Шестоднев“ този ход на мисълта не е отразен, но основание да се приеме, че той е получил отглас във византийската традиция е включването в предмета на философията в „Диалектика“ от Йоан Дамаскин редом с числото и **ГОУСАНА ВЪЩАННА** (βρῶνια φθούρων)⁵³. Огънят е единица като корелат на ейдоса-формата; „дъното“ на космоса—земята—двоица като корелат на „умопостигаемата материя“; между тях — въздухът — $4/3$ като корелат на „ставането“, водата — $3/2$ като корелат собствено на качеството. Преходът — $1-4/3$ (огън—въздух) се извежда на основата на хармоничната пропорция, $4/3-3/2$ (въздух—вода) — на основата на аритметичната пропорция, и накрая $3/2-2$ (вода—земя) — е остатък след прилагането на аритметичната пропорция⁵⁴.

Така независимо от мистификацията е достигнато до ново понятие за единство, основаващо се на структурно-пропорционален принцип, на количеството като мяра. Използващото математически апарат познание може да достига до истината за нещата. В „Шестоднев“ четем: „и над звездите [хората] имат власт. И макар да са толкова високо над тях, с разума си могат мъдро да изучат техния ред и техните разположения, и мястото, и движението, и скоростта, и забавянето, и моментите на задържане и поврат. И по-нататък могат да научат за затъмненията на големите светила, имам предвид слънцето и луната, много години по-рано да ги предскажат и да ги обяснят“ (с. 156). Оказва се, че за човека е достъпен и друг вид мислене, при който моментите на времето не са абстрактно разделени, в потока на настоящето е налична и вечността.

Разбира се, едва научната марксистка философия на основата на опитното математично естествознание, което Античността и Средновековието не знаят, се оказва в състояние да разкрие действителната диалектика на количеството и качеството. В случая с платонизма от края на Античността се наблюдава спекулативно-умозрително конструиране чрез числова мистика на количественомерните отношения. По същество онтологията в голяма степен губи от своята специфика.

Но да се върнем към „Шестоднев“. И новото понятие за единство не се оказва в състояние да служи като обяснителен модел за качественото многообразие в света. „Умопостигаемата материя“ се конкретизира във формите на елементите, които от своя страна се оказаха материя за нова форма — количественомерните отношения. Но и в тях не се реализира идеалът, целта на движението — реализирането на отношението, присъщо на страните на противоречието. „При такава многочисленост, при толкова много форми не съществува нито едно действително сходство. И ако при търсенето на такова сходство стигнеш до края на света, ти [пак] няма да го намериш“ (с. 188). Но

⁵³ We i h e r, E. Die Dialektik des Iohannes von Damascus in Kirchenslavischen Übersetzung. Wiesbaden, 1969 (Monumenta linguae Slavicae, 8), 10 a, 3—4.

⁵⁴ Л о с е в, А. Ф. Античный космос и современная наука, с. 203.

мирозданието не се състои от екстензивно многообразие единични форми като дискретни количествено-пропорционални единства. Те се оказват материя за нова форма, която я оформя смислово и я обяснява. Единство на емпиричните форми се оказва „природата“ („законът“), заменила антропоморфната представа за „словото“ в библейската космогония. „Божие слово е природата на всичко съществуващо“ (с. 207). „Заповедта, която е била [дадена] тогава на творението, става [постоянен] закон за [това] творение“ (с. 121). И законът обаче не изчерпва със своето съдържание явлението. В него има и външна страна, фиксирана с „вторични“, възникнали по-късно имена (с. 109). „... в [началото] не са съществували толкова много форми, но са били създадени чрез [божията] заповед, а после това множество се е разпръснало. . .“ (с. 188). Това „разпръсване“ представлява възникването на случайното. За разлика от „вторичните“, първичните имена изразяват „материалната същност“ (с. 109). Отдавайки дан на митологическата опозиция сакрално — профанно, възможността да се именува се разпределя между човека и бога. В този смисъл е твърдението, че нашият ум не може да даде имена на сферата на идеалното (с. 54).

Но мисълта не може да спре на чуждостта на двата реда имена един за друг. „Присъщо за нас е да делим сложните имена по следния начин: [първо] да говорим за приемащата същност и [второ] — за придружаващи я свойства и качества. . .“, докато в действителност „чрез силата на твореца е създадено и съединено в едно“ (с. 168). Многообразието от качества, определящо дискретността на формите, се оказва зависимо от „същността“, „природата“, „закона“: „самобитието само по себе си не е природа, а стои след природата и е вторично, [т. е.] в природата то е случайност. . . не притежава [първоначална] собствена природа, а е получило такава при случайно съвпадение в природата на нещата. . .“ (с. 152—153). И по-късната наша история на философията не е богата на такива формулировки на диалектиката на случайност и необходимост. Случайността не е индетерминирана. Това ни насочва към мисълта за „абсолютната необходимост“ в религиозната терминология на „Шестоднев“, „божествения промисъл“, нещо качествено ново спрямо „природния закон“. В този контекст „природен закон“ придобива ново значение. В „Шестоднев“ то е предварено от значение за връзка между посоката на движението на елемента и неговото „място“, като от това се прави изводът, че е невъзможно чрез природен закон да се обясни единството на различни стихии в едно тяло, на едно „място“. Очевидно и в този случай религиозно-митологическото противостояние сакрално-профанно се подменя с различия в мисленето. „В божните творения никой да не търси природен порядък, защото Бог е създал цялото творение по [един] свръхестествен и непонятен за човека начин“ . . . а веднага след това научаваме, че „свръхестественият“ и „непонятен“ за човека порядък и закон са все пак именно порядък и закон (с. 88—89). И в този случай привличането на рационалното мислене за утвърждаване на православното учение крие рискове за вярата.

По-нататъшното движение на мисълта е вътре в самата „абсолютна необходимост“. Тя следва да бъде разгърната, експлицирана. Субстанцията става субстанция-субект. Това е последният стадий на разгръщане на противоречието, когато едната страна в отношението материя — форма е продължение на самата себе си в другата като определености на всеобщата хармония, целесъобразност. Мирозданието се основава на една всеобща цел. Бог „е вложил истински смисъл [във всичко] съществуващо, което пребъдва и се стреми към съвършенство, той е направил това съобразно със своята премъдрост. . .“ (с. 103). Всичко в космоса, съгласно „Шестоднев“, се стреми към съвършенство. Битието се представя като йерархия според достигането в

своето движение на абсолютната необходимост. Свободата е в диалектическо единство с необходимостта. От елемента земя възникват плътта, кръвта, душата; от земята и водата — живите същества (с. 209—210). „Съществуват само четири вида живи [организми]. Първият [вид] са онези, които растат и притежават сила да се хранят. Такива са например растенията. Вторият [вид са тези, които] освен тази [сила] притежават и осезателна способност — това е родът на рибите и на всички пълзящи. Третият [вид] освен споменатите качества имат способността и да се движат, например животните. Четвъртият [вид] освен всички изброени способности притежават и абсолютно свободна воля да избират това, което поискат. Така, като се започнало отначало от най-малкото, се стигнало до по-голямото и по-съвършеното“ (с. 195). Градацията на живите същества е по способността им да познават, да се ориентират в окръжаващата среда — „това, което в последователността на божията заповед е изречено на второ място, по отношение на естествените си възможности за чувствуване и преживяване е по-съвършено. И затова [тези творения] по начин на живот са по-свободни и по-добри“ (с. 196). При това формите (различните видове живи същества), които придобива „шелта“, в движението си снемат въшността си една за друга. Предидущата е средство за осъществяване на последващата, материя за следващата форма. „Тревата е била създадена преди безсловесните животни, но като храна за животните, които трябваше да бъдат създадени, а не животното беше създадено заради храната. И всички семена и израстването на безплодните дървета, както и на плодните дървета, [всичко това] бе изведено в битие много преди човека. . . Всичко това е било създадено преди човека, който се е появил последен, понеже неизказаната премъдрост божия е определила всичко това за полза и благо на човека“ (с. 241).

Човекът е последно звено в развитието на понятието и е във формално единство с неговото начало — светлината. „Първото [божие] дело бе светлината, а последното — [създаването] на човека. . . Бог започва творението със светлината и завършва със светлината. . . Светлината показва всичко съществуващо, а човекът е светлина на този свят. . . светлина на изкуствеността . . . светлина на мисълта. . .“ (с. 53). Затова философията, на която е „присъщо да търси истината, да узнае какви са природата и произходът на всяко битие“, може да изхожда и от човека (с. 84).

На когото телеологизмът в „Шестоднев“ се вижда външен на природата, привнесен изключително от идеализма на неговите идеи, може да се консултира с „Диалектика на природата“ на Енгелс, където човекът като резултат от еволюцията е „това гръбначно, в което природата достига до осъзнаване на самата себе си“⁵⁵.

В структурата на човешкото тяло и познание е снега структурата на космоса. „Бог и в тебе създаде образа на тези четири елемента. . . И както при предметите ти ще откриеш, че земята е тежка, а водата — по-лека от земята, но по-тежка от огъня и пак: въздухът е по-лек от водата, а от огъня по-тежък, така и у нас сетивата, т. е. вкусът, обонянието, слухът [и] зрението, също не са равни. . . Умът. . . е по-бърз и от погледа. Той обхваща небето и земята, и морето, и [всичко], което се намира в тях“ (с. 77). Сетивността е нисш вид знание, тъй като се основава на елементите. Затова „умът, като се издигне от само себе си, т. е. според своята действителност, възлиза на височина, която е по-висока от небесата, вижда и проумява духовните блага повече или по-малко според степента на своята чистота, без да търси помощта на телесните сетива, но по-скоро се отдръпва от тях. . . и опитва да схване

⁵⁵ Е н г е л с , Ф. Цит. съч., с. 357.

непосредствено усещаното и да ни съобщи намиращите се пред нас неща“ (с. 254). Но битието (елементите, количествената мяра на тяхното движение) и същността („природа“, „закон“) са в диалектически синтез. Затова „разумната душа. . . нищо не открива напълно в себе си и от себе си, а възприема и се обогатява от външното и относно възприеманите неща дава онова, което е отбелязано от сетивата и паметта. . .“ (с. 254). Процесът на мислене е аналитико-синтетичен. Сетивността участва в него в „снет“ вид, като негов момент — разсъдъчността. В „Шестоднев“ се привежда откъс от Платоновия „Тимей“, в който се разграничават разсъдък и разум (с. 255). Но това не се оказва достатъчно за една действителна синтетичност в познанието. Разумно-разсъдъчният пропес трябва да снесе в логиката си историята. Християнската патристика внася нещо свое, което не е направил нито един езичник — неоплатонист — свързва пряко, ясно и при това в разгърната форма онтологията на неоплатонизма с проблематиката на човешкото общество, макар и разбрано като църква⁵⁶.

Отношението на знанието и историята е отношение, присъщо на страните на противоречието, което определя „закръгляването“ дотук на движението на съдържанието на понятието. Историята като нещо друго за знанието непосредствено в себе си е знание, съзнателна дейност. „Хората. . . колкото повече се отдалечават от животните. . . толкова в по-голяма степен правят историята си сами, със съзнание за своите действия и толкова по-малко става влиянието върху тази история на непредвидени последствия, неконтролирани сили, и толкова по-точно съответствува историческият резултат на пред-установената цел.“⁵⁷

Разбира се, в християнството тази идея се намира в мистифицирана форма, свеждайки единството на теория и история до проповядване на начин на живот, нормиран от библейския текст. Вместо реален субект на познанието, включен в целеполагащата дейност на обществото, индивидът се оказва участник в култа. Практиката на религиозната община фактически няма отношение към истината в живота независимо от това, че предявява монополни права върху нея, че вътрешното устройство на общината повтаря механизма на гражданското устройство. Новото се оказва старо. През IV в. християнството се излива във форми, които по-малко се различават от античните и източните мистерии и култове⁵⁸.

По проблематиката на човешката история „Шестоднев“ изцяло следва православната догматика откъм нейната най-малко рационална страна.

В заключение ще резюмираме вече казаното. Рационалното в „Шестоднев“ от Йоан Екзарх се наблюдава там, където в контурите на библейския космогоничен мит е вместен платоническият диалектически метод в развития си вид, който придобива в края на Античността. Наистина, последният не е възприет в цялата му дълбочина и е разгърнат крайно несистемно поради жанра на произведението, следващо със структурата си библейския текст. Но последствията са по-сериозни за традицията и за религията, отколкото за интерпретираното в своите различия чрез системата религиозно-митологични „табу“ мислене. Затова за славянския читател от началото на Х в. „Шестоднев“ има само положително значение.

⁵⁶ Култура Византии. М., 1984, с. 71.

⁵⁷ Енгелс, Ф. Цит. съч., с. 358.

⁵⁸ Попов, И. В. Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства. — Вопросы философии и психологии, т. 96, 1901, 82—86.

ХАЗАРСКАТА МИСИЯ НА КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ-КИРИЛ В СВЕТИНАТА НА КЕМБРИДЖСКИЯ АНОНИМ И ИЗВЕСТИЯТА НА ЙЕХУДА АЛЕВИ

Николай Кочев

За живота и дейността на Константин Философ-Кирил и Методий са написани множество изследвания на различно научно равнище. Въпреки това интересът не само общо към делото на двамата братя, което основателно се характеризира като епоха в културната история на Европа, но и към отделни страни от тяхната дейност продължава да расте. Тези „малки“ въпроси биват поставяни и разглеждани или на фона на политическите, църковно-верските и културните отношения на Византия със съседните ѝ страни и народи, или с привличане на нови, нетрадиционни извори, отнасящи се пряко или косвено до дейността на Кирил и Методий и до политическите контакти на империята.

Предмет на съобщението ни са няколко сведения от онова време, писани на иврит, които потвърждават съдържанието на славянските извори за живота и делото на Константин-Кирил и Методий. Макар тези сведения да не са неизвестни в науката, а някои от тях във връзка с изясняването на отделни моменти от политиката на Византия през IX—X в. да са публикувани и на български език, твърде странно е, че те са останали незабелязани от учените кирилометодиевисти. Става дума за т. нар. Кембриджски аноним от X в.¹ и за някои части от книгата на еврейския учен от XII в. Йехуда Алеви, озаглавена „Сефер акузари“². Данните от посочените два текста ще бъдат съпоставяни с агиографските и химнографските известия за двамата братя от славянските извори.

Известно е, че в Пространното Кирилово житие за Хазарската мисия на Константин Философ-Кирил и Методий се отделя значително повече място, отколкото за което и да е друго събитие, свързано с него или с двамата братя. Диспропорцията при описанието на различните събития идва от факта, че на тази мисия византийският политически и християнско-верски ойкуменизъм обръща ако не изключително голямо, то значително внимание. В орбитата на този ойкуменизъм се намира и авторът на Пространните жития,

¹ Нарича се така по името на града, в чиято библиотека се съхранява — гр. Кембридж в Англия. Анонимът е открит през 1912 г. от проф. Шехтер в генизата на старата Палестинска синагога във Фостат, предградие на Кайро. Гениза означава място, в което биват поставяни стари, излезли из употреба, предимно библейски текстове и ръкописи, както и текстове от друг характер. Този вид „гробове за книги“ обикновено били издълбавани близо до зидовете на синагогите. Вж. Б р у ц к у с, Ю. Письмо хазарского еврея от X века. — Еврейская мысль. Т. 1. Петроград, 1922, с. 31.

² Книгата на Йехуда Алеви „Сефер акузари“ е издадена във Варшава през 1882 г. (Jehuda Alevi. Sefer acusari).

които са по-скоро „дневник“ за нещо извършено, отколкото жития на светци. Съдържанието им е предимно исторически реално, а не агиографски наизидателно. И това се потвърждава не само когато данните от тях се разглеждат на фона на дипломатическата дейност на Византия спрямо съседните ѝ страни и народи, но и когато се съпоставят с нетрадиционни извори за Хазарската мисия като споменатите Кембриджски аноним и книгата на Йехуда Алеви.

Арабомюсюлманската експанзия поставя пред империята въпроса за запазването на собствената ѝ държавно-политическа и религиозно-верска сила и авторитет. Друг политически и верски противник, с когото Византия е трябвало да се съобразява с оглед на близките и по-далечните си дипломатически цели, е Хазарският хаганат. В Пространните жития политическите планове на империята спрямо Арабския халифат и Хазарския хаганат са само зататнати, като чрез превъзходството на верско-религиозната норма на християнството над юдеизма и мюсюлманството е посочено политическото място на Византия в системата на междудържавните отношения. За Византия християнско-верската страна на Хазарската мисия на Константин Философ е само модус за постигане на конкретни политически цели. Тя е брънка от активна дипломатическа дейност, наложена на империята от политико-верските стремежи на папата — от една страна, и от военната мощ на арабите — от друга.

Осъществяването на верски и дипломатически контакти с Хазарския хаганат, нехомогенен в етническо и религиозно-верско отношение, има далечен прицел. Било необходимо да се предотврати политическото и религиозното сближаване на Хазарския хаганат с Арабския халифат, тъй като и сред юдеизма, и сред мюсюлманството започвал процес на трансформация от народности в универсални религии. Свободното развитие на този процес означавало да се очаква удар върху християнството и империята като политическа единица. Ударът можел да дойде от хазарите, чиято територия била пред прага да се превърне в център, на арабомюсюлманския натиск спрямо Византия. За това е могло да спомогне и обстоятелството, че преди да приемат юдейството немалка част от хазарите принадлежали към една от трите насоки в мюсюлманството — шаманизма. Шаманистите вярвали в един върховен бог, създател на всичко, наричан Тенгри³, и допускали техните адепти да приемат други монотеистични религии. Жреците или свещениците на другите монотеистични религии според тях били истински шаманисти. Ето защо, когато мюсюлманите шаманисти завладеели чужди територии, не облагали с данък местното монотеистично духовенство. Това отношение на арабския шаманизъм към юдейството като монотеистична верска система могло лесно да подготви психологически хазарите ако не за връщане към шаманизма, то за създаване на здрава политико-религиозна връзка с адептите на юдеизма. С оглед на всичко това Византия не можела да остане безразлична към този район.

Отношенията между Хазарския хаганат и Византия през IX в. се развивали на различни равнища. Самият византийски двор трябвало да се съобразява със създалото се положение и да не изпреварва събитията, както през 834 г., когато въпреки подобрение отношения между хазарите и ромеите хазарското правителство не разрешило на Петроний Каматир да построи християнски храм в Саркел, макар че били докарани и строителните материали, и мраморните детайли за украсата.

³ Тенгри бил почитан от хуните под името Тенгрихан и представян от тях като исполн. Култът му е свързан с поклонение на дървета, на които хуните приписвали управлението на природата. По-подробно за Тенгри вж. Б е ш е в л и е в, В. Вярата на прабългарите. С., 1939, 33—35, и С т о й н е в, А. Светогледът на прабългарите. С., 1985.

Със своята дейност Константин Философ трябвало да укрепи християнските общини, влизащи в границите на Хазарския хаганат, и да изглади отношенията между Византия и юдейското правителство на хазарите. Тези два момента от мисията на Константин Философ говорят, че той отива и действувал там като представител на византийския владетелски двор.

Според Кириловото пространно житие обаче Хазарската мисия на Константин Философ започва не от владетелския двор. Съобщава се, че тя е осъществена по искане на хазарите християни, които били принуждавани от евреите да приемат тяхната вяра и обичаи. „Дойдоха при гръцкия цар пратеници от хазарите“, се казва в гл. VIII на ЖК; срв. ЖМ, гл. IV, които казва: „Ние открай време познаваме единия Бог, който е над всичко, и нему се кланяме на Изток, но пазим и някои от нашите срамни обичаи. Евреите ни изнудват да приемем тяхната вяра и техните обичаи, а, от друга страна, сарацините, като ни предлагат мир и много дарове, теглят ни към своята вяра. . .“ По-нататък житиеписецът, следвайки „нормите“ на житиеписния жанр, съобщава, че Константин Философ изпълнил нареждането на византийския владетел, отишъл при хазарите, обърнал към християнството философа юдеин, който му се противопоставял, и се върнал с дар от хагана — пленените гръцки войници.

И според Моравската легенда Хазарската мисия на двамата братя се осъществява не по искане на хагана. „По същото време, се казва в легендата, дойдоха в двора на императора в Константинопол пратеници от хазарите, които го молеха коленопреклонно да се съгласи да изпрати при тях някакъв учен мъж, който да ги запознае с истините на католическата вяра, понеже са разположени между други народи [и], както юдеи, така и сарацини се опитват да ги привлекат към своята вяра.“⁴

Поводът за отиването на Философа Константин при хазарите е предаден по друг начин в неговото Кратко житие, от което става ясно, че той изпълнявал мисията на дипломатически пратеник. В Краткото Кирилово житие е казано: „Изпратени бяха пратеници от хазарския княз хаган при цар Михаил, които поискаха човек, който да ги научи на православната вяра, тъй като те все още не бяха християни. При тях отивали сарацини и евреи, които се опитвали да ги привлекат към своята нечестива ерес.“⁵ Информацията в Краткото Кирилово житие се доближава до Моравската легенда, но внася и нов елемент, а именно, че хазарските предводители не били християни, но не били и юдеизирани, а още по-малко помохамеданчени. Моравската легенда и Краткото житие допълват Пространното Константиново житие и доизясняват неговото съдържание. Фактът, че Константин Философ не спира дейността си до определено място, а продължава към двора на хагана, както и това, че той е посрещнат от равен нему защитник, но не на християнството, а на юдеизма, подсказва, че житиеписецът, без да детайлира събитията, не ги и скрива. Константин Философ не влиза сам в хазарския двор, а бива посрещнат. Това означава, че и според пространните жития Константин Философ и Методий отиват при хазарите като официални представители на византийския владетел, които, както ще видим по-нататък, са поканени. На авторите на Кириловото житие и на Моравската легенда било известно, че целта на тази мисия била да се стигне до двореца на хагана. Неприкритата ѝ цел пък била

⁴ Балан, А.-Т., Кирил и Методи, 2. С., 1934, с. 202, гл. 1.

⁵ Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1970, с. 286

чрез укрепване на християнското съзнание отдолу да се даде отпор на юдеизма и мюсюлманството отгоре.

Версията на Краткото Кирилово житие, която е различна от Пространното житие и от Моравската легенда, се доближава до изложеното в Кембриджския аноним. След като съобщава, че царете на македонците и царете на арабите изпратили при хазарския цар пратеници с хулни думи против Израиля, авторът на Кембриджския аноним добавя: „Главният [цар] еврейн казал: „Защо трябва да говорим много? Нека дойдат няколко израелски мъдреци и [няколко] гръцки мъдреци и [няколко] арабски мъдреци и да разкажат пред нас и вас всеки за деянията на Бога. . .“ И те направили така, и изпратили при гръцкия цар, и при арабския цар пратеници. Израелските мъдреци дошли доброволно. . . И започнали гръците да говорят, а юдеите и арабите да ги опровергават. След това започнали да говорят [арабите], а ги опровергавали юдеите и гръците. Трети започнали да говорят израелските [мъдреци], като наченали от шестте дни на творението [и свършили] до онзи ден, когато израилтяните напуснали Египет и били въведени в обетованата земя.“⁶ Известието на Кембриджския аноним се покрива с този пункт от Кириловото житие, в който се говори, че спорът се водел не само между Константин Философ и израелските мъдреци, но и с познавачи на мюсюлманските верски норми, и се различава в останалата част от съдържанието на текста.

От посочените изворови пасажии става ясно и това, че само в Краткото Кирилово житие се споменава името на византийския владетел, при когото отиват хазарските пратеници. И пак само в Краткото Кирилово житие — в Призренския, Белградския и Ленинградския преписи, в които според Й. Иванов „има изпускане и погрешка“⁷, е посочено името на хагана Захарий, който изпратил пратеници в двора на византийския владетел Михаил.

В Пространното Кирилово житие се подчертава, че като стигнал в Херсон, Константин Философ изучил еврейски език и книжнина и превел осемте части на граматиката⁸. Какво е имал предвид житиеписецът, когато отбелязва това, е твърде трудно да се каже. Ясно е, че се набляга на отношението между християнството и юдейството. Едва ли може да има съмнение, че Константин Философ е познавал из основи еврейската книжнина, защото тя още през III в. пр. н. е. е преведена на гръцки език. Става дума за книгите на Библията. Не са били преведени двата Талмуда — Вавилонски и Ерусалимски, защото са творение на еврейски учени и тълкуватели на Мойсеевото Петокнижие⁹ и се появяват сравнително късно, през II—VI в. от н. е. Но както за това свидетелствува по-нататък житиеписецът, спорът между юдеите и Константин Философ е принципен и се води въз основа на каноническия библейски текст. Дали авторът на Пространното Кирилово житие, като заявява: „той изучи еврейски език и книжнина и преведе осемте части на граматиката“, няма за цел да изтъкне превъзходството на християнството, носител на което е Константин Философ, пред юдеизма е въпрос, на който няма да се спираме. Следвайки обаче логиката на агиографския текст, трябва да се приеме, че Константин Философ е знаел добре еврейски език и е бил запознат дори с неговите наречия. В същото време няма данни в някое училище във

⁶ Цвятков, Н. По някои аспекти на дипломатическите отношения между Византия и хазарите въз основа на документи на иврит от X в. — Годишник на обществената културнопросветна организация на евреите в НРБ, 14, 1979, с. 34.

⁷ Иванов, Й. Цит. съч., с. 286, бел. 1.

⁸ Вж. гл. VIII.

⁹ Става дума за първите пет книги на Библията: Битие, Изход, Левит, Числа и Второзаконие.

Византия да се е изучавал еврейски език. Този език не е бил изучаван и в Константинополската школа, в която Константин Философ не е учил, тъй като тя е била затворена от иконоборците и отворена едва през 863 г. от Варда. Не е ясно на какъв език Константин Философ е разговарял със своите противници, като се има предвид, че и в народността, и във верско отношение Хазарският хаганат не е бил единен. Дали хаганският двор, като е приел (ако е приел?) юдейската религиозна норма, е приел и еврейски език за официален при водене на дипломатически разговори, също е неясно. Самият факт, че в разговора се включва и сарацин (а това се потвърждава и от Кембриджския аноним), поставя под съмнение твърдението, че разговорите са се водили на различни езици. Склонен съм да приема, че това е станало или на гръцки, или с помощта на преводач. Едва ли еврейският език е могъл да бъде наложен за официален език в целия хаганат и чрез изтъкване предимството на юдеизма пред мюсюлманството и християнството да се изтъкне и предимството на еврейския език пред останалите езици.

По всичко изглежда обаче, че религиозният и народностен сепаратизъм бил твърде сериозно подклаждан от Византия и от Арабския халифат, за да се приеме твърдото становище за прокаран опит чрез езика и не на последно място чрез верските убеждения да се създаде единна хазарска народност. Във всеки случай не е за пренебрегване фактът, че през този период религиозната норма не е само верско изповедание, а и най-важният в международните отношения политически момент. Именно затова привличането на последователи към едно от трите религиозни изповедания: християнско, мохамеданско и юдейско, имало и подчертано политическа стойност. Тази страна на средновековните междудържавни отношения не остава незабелязана от автора на Кембриджския аноним: „... Царете. . . на македонците и царете на арабите се разгневни твърде много и изпратили при царя на хазарите пратеници с хулни думи за Израел, като казвали: Защо е необходимо да преминаваме към юдейската вяра, когато [евреите] се намират в робство у всички народи? И говорили думи, каквито ние не сме в състояние да предадем.“¹⁰

Ходът на самия диспут е предаден различно в Кириловото житие и в Кембриджския аноним. Според Пространното житие религиозно-верският разговор между Константин Философ и еврейските учени, както бе посочено, започва още при посрещането му по пътя и продължава в двора на хагана. В разговора се включва и „един от тези съветници, който познаваше добре сарацинското злоучение. . .“ Краткото Кирилово житие съобщава, че в двора на хагана „се събрали сарацини и евреи“. Според Кембриджския аноним диспутът е устроен от хагана, който наредил да извикат представители на юдейството, християнството и мюсюлманството „и да разкажат пред нас и вас всеки за деянията на Бога“. В Пространното житие е отбелязано, че след като изслушали думите на Константин Философ, те казали: „Ти си изпратен тук от Бога за наше назидание. Като си изучил с негова помощ цялото Писание, ти ни разясни всичко поред и наслади до насита всички ни с медоточивите думи на Светото Писание! Макар че сме хора неучи, ние вярваме, че ти си от Бога. . .“ (гл. X). Отбелязано е също, че всички си отишли радостни и че хаганът написал писмо до византийския император, в което се казвало: „Ти, господарю, ни изпрати такъв мъж, който ни обясни със слово и с примери, че християнската вяра е свята. Като се убедихме, че тя е истинската вяра, ние наредихме всички да се покръстят доброволно, като се надяваме и ние да направим същото. Всички ние сме приятели на твоето царство и сме готови

¹⁰ Ц в я т к о в, Н. Цит. съч., с. 34.

да ти служим, където поискаш (Пространно Кирилово житие, гл. XI). В този откъс от житието правят впечатление два момента: че хазарският хаган се обръща с писмо до византийския владетел, като му благодари, че му е изпратил такъв мъж (следователно Константин Философ е изпратен по искане на хагана) и че се говори за покръстване на приближени на хаганския двор и за готовност за приемане на кръщение от хагана и семейството му. В Краткото Кирилово житие се споменава, че кръщение приел и самият хаган заедно с 200 от своите велможи. Подобни сведения в Кембриджския аноним няма. В него се говори за война на Византия срещу хазарите. В Пространното Кирилово житие и в Краткото му житие е казано, че на изпращане вместо дарове Константин Философ получил пленените гръцки войници (гл. XI), защото те му били по-скъпи от всички дарове. Този факт подсказва, че между хазарите и империята съществувал мирен договор¹¹.

Дотук беше изяснено, че в известията за Хазарската мисия между славянските извори и Кембриджския аноним съществува единство. Разминаването идва от идейно-религиозната и политическата принадлежност и ориентация на двамата автори. Остава открит друг въпрос, за който няма сведения в Пространното житие и в Краткото Кирилово житие: как се е казвал юдейският учен, с когото Константин Философ дискутира? Необходимо е да се отбележи, че неговото име не се споменава не само от автора на Пространното житие, но и от автора на Кембриджския аноним. По-подробно на въпроса за религиозното разноезичие сред хазарите в средата на IX в. говори Йехуда Алеви в книгата си „Сефер акузари“ (Книга за хазарите). Това съчинение е написано под влиянието на напирашите месианистични тенденции и разкрива юдеизма като богодарувна религиозна норма, носител на която е „богоизбраният“ еврейски народ. Сред останалите народи той заема такова място, каквото е сърцето в човешкия организъм. Йехуда Алеви съобщава името на еврейския мъдрец, който спорил с Константин Философ и (според Пространното житие) му задавал въпроси — Йехуда Сангри¹². На този диспут, както впрочем е и в Пространното житие, Йехуда Алеви отделя значително място. В книгата за него се говори от втора до пета глава. В някои славянски текстове, когато се разказва за мисията на Константин Философ при хазарите, се споменава името Замбрий. В един текст, който се чете при чествуване паметта на Константин Философ-Кирил на 14 февруари, се среща изразът:

Н ЗАМБРИА ЕРЕТИКА МОЛНТВОЮ ОУМОРН. Фактът, че Замбрий е наречен еретик, навежда на мисълта, че не става дума за представител на ортодоксалния юдеизъм, а за представител на насоката на юдействащите. В Кириловата служба, вероятно от XIII в., открит в Зографския манастир в Св. Гора, името **ЗАМБРИА** се споменава в следния контекст: **КОПІЕМЪ СЛОВЕСЪ ТВОИХЪ ІАКЪ ЗАБРНЖ ПРННЕСЛЪ ЕСН, МАДНАМСТВН ЕРЕСН ГОРЬКО ПРИЛОЖЬСА.** Отново става дума за ерес, наречена мадиамска. Според библейската книга Числа, гл. 22 и следващите, мадиамците били номади и идолопоклонци. За жертвено животно те използвали хищници, като например **звѣрь**. Според Ал. Т.-Балан Замбрий бил „еретик, вероятно по летописа Хамартолов, дето се казва, че папа Силвестър се препирал с еврейски учен Замбрий.“¹³ При друг случай Балан намеква, че Замбрий е някой от патриарсите иконоборци и всъщност се казва Йоан, а в Пространното Кирилово житие е наречен Анис (гл. V).

¹¹ Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio. Budapest, 1949, cap. 39, 40.

¹² Сангари се свързва с еврейския глагол *sanger*, който означава пазя, защитавам.

¹³ Балан, А. Т.-Цит. съч.

Че Замбрий в химнографските текстове за Константин Философ е един и същ със Сангри, т. е. със защитника, за когото говори Йехуда Алеви, убеждава начинът на употреба на името. В славянските текстове Замбрий се среща като нарицателно име. Собственото му име Йехуда остава на втори план и у автора на „Сефер акузари“. Изпъква и се утвърждава наименованието на „служебната“ му дейност. Необходимо е обаче да се отбележи, че в някои случаи Сангри има преносен смисъл. Сангри бива представян като жестоко същество, което прави всичко възможно, за да унищожи християнството. Той не е представен като защитник на своята вяра, а като *Замбри, зжбрь*, т. е. хищно животно. Наричателният смисъл изпъква особено релефно в службата на Кирил от XIII в., в която е нанесена поправка. Думата *принесль* е заменена с *пронзнь*.

Транскрипцията на еврейските имена в гръцки и славянски език също показва, че Замбрий и Сангри са едно и също лице. Еврейските имена, които започват със самех, в гръцки и славянски език се предават със сигма. Тази транскрипция се следва и когато името започва с айн. Например собственото

име *7170*, Адрѣ в някои случаи в гръцки език става *Zamβrei* или

Zamβri. Същата транскрипция наблюдаваме и в старобългарски език.

И тъй, за мисията на Константин Философ при хазарите могат да се направят следните изводи: а) тя е опит за утвърждаване на християнската проповед сред хазарите; б) подновяват се външнополитическите отношения на Византия с Хазарския хаганат и по този начин се утвърждава позицията на империята спрямо Арабския халифат; в) хазарската мисия на Константин Философ-Кирил намира отражение и в съчиненията на еврейски език, които потвърждават свидетелството на старобългарските текстове; г) дейността на славянските просветители може да бъде разкрита пълно при използване не само на Пространните жития, но и на всички по-късни текстове, свързани с техните имена.

СОЦИАЛНИ ФУНКЦИИ НА СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ЕЗИК

Вяра Николова

Изследователят на средновековната българска и славянска култура се натъква на един странен факт: в литературата върху този период се среща удивително многообразие от наименования, с които се назовава старобългарският език — „старобългарски“, „старославянски“, „староцърковнославянски“, „кирило-методиев“ и т. н.¹ Едно от обясненията е, че зад многообразието от названия на старобългарския език стои екстраполирането на някои от функциите му, т. е. многобройните наименования само фиксират определена функция и роля, изпълнявана в средновековната славянска култура. Именно функциите на старобългарския език са основна тема на тази статия.

Идеята за подобно изследване дължа на трудовете на английския историк и автор на един от най-внушителните опити да се потърси философско-историческо обяснение на световния културен и социален процес. Два момента в проучванията на английския учен А. Тойнби² породиха тази ми идея. Единият е, че в своя грандиозен труд „Изследване на историята“ А. Тойнби повдига въпроса, защо княз Борис, а после и цар Симеон пренебрегват гръцкия език и дават предимство на старобългарския (фактът, че на гръцки език са създадени велики литературни произведения, е достатъчно основателен за английския историк, за да бъде предпочетен гръцкият език пред всеки друг, а още повече пред един „паганистичен език“). Този твърде сериозен въпрос обаче Тойнби оставя без отговор. Вторият момент е типологията на функциите на езика, която Тойнби предлага и проверява на базата на конкретен исторически материал.

И така, тръгвайки от две доста отдалечени точки — многообразието от наименования на старобългарския език в нашата и чуждата литература и възгледа на А. Тойнби, се стремя да покажа: първо, че старобългарският език е един уникален случай на полифункционалност за Средновековието, и, второ, че проблемът за функциите на старобългарския език има пряка връзка с названията, които е получавал.

Така формулирана, задачата може да се изпълни само със средствата на социокултурен анализ. Обект на изследването е старобългарският език,

¹ А л е к с о в а, В. По въпроса за наименованието на езика на славяно-румънската книжнина. — *Palaeobulgarica*, 6, 1982, № 2, с. 11.

² Т о у н б и е е, А. A. Study of History. Т. 1—12. London, 1934—1961. Ще приведа в синтезиран вид идеята на А. Тойнби за ролята на езиците в историята на културата: в резултат на „дифракцията“, след отделянето на икономическата и политическата структура остава едно „културно ядро“. То е „обвито“ с три пласта: лингвистичен, интелектуален, художествен, а в центъра е религиозната сърцевина. „Лингвистичният пласт“ е най-външен и е условие за развитието на интелектуалния, който включва техниката, науката и философията.

но не в неговото филологическо богатство, лингвистически особености и т. н. Субстанциалните характеристики на езика са обект на различни науки. Конкретният обект в случая е старобългарският език като средство за осъществяване на социокултурни взаимодействия, ролята му в средновековната славянска култура. Следователно интерес представляват релационните му характеристики. Поначало за език в социолингвистичен аспект може да се говори само доколкото е налице релацията субект — обект³. Само тогава „езикът в себе си“ се обективира и започва да изпълнява мисията си на комуникационно средство. Но за да не бъде абстрактен анализът, е необходимо въпросната релация да бъде разгледана в определен пространствено-времеви континуум. Следователно налице са три опорни пункта за анализа: 1. езикът като инвариант в субстанциалната си същност и като средство за културно-исторически взаимодействия в своята релационна определеност; 2. релацията субект — обект, условието за „определяване“ на релационните характеристики на езика; и 3. пространствено-времевият континуум, в който е „потопен“ езикът.

Като средство за общуване езикът е детерминиран от социално-историческата ситуация и изпълнява различни функции. Но доколко е уместно да се говори именно за функции? Подобно на други чуждици и понятието функция обема различни значения и често създава двусмислици в тълкуването на определено съдържание.

Понятието „функция“ започва научното си съществуване от Лайбниц в неговите математически опити. Оттам се прехвърля в социологията, политиката, кибернетиката, икономиката, психологията. Но смисълът му се мени от първоначалната употреба до хуманитарните му превъплъщения. В математическите операции той изразява зависимостта на даден обект от промяната на друг, т. е. не обикновено отношение, а отношението между две променливи. В хуманитарните науки и кибернетиката смисълът на понятието функция е дейност, като нюансите са различни в зависимост от спецификата на научната област: „абстрактен клас на възможните начини за поведение на системата“⁴, „насочено, избирателно въздействие на структурата върху определена страна на външната среда“⁵, „последници от социалната дейност“⁶, „мяра на свързаност между отделни структури“⁷, отношение на два обекта и т. н. Общото е, че във всички случаи става въпрос най-общо за отношение или за последици от определена социална дейност. Фактически етимологическият смисъл на понятието е именно 'дейност'. В този смисъл го използват и авторите, които описват социалните характеристики на езика като комуникативно средство. Сигурно прецизността изисква да се говори по-скоро за роля, между другото също чуждица, която в българския език приема различна семантична оцветеност, а в социологията означава модел на поведение, свързан с определен статус на субекта в дадена ситуация⁸. За целите на анализа е от значение да се посочи главното — че езикът ще се изследва в динамичен аспект и в този смисъл термините 'функция' и 'роля' ще бъдат използвани равностойно.

³ Понятието субект се използва в неговия философски смисъл — като носител на предметно-практическата дейност и познание; може да е индивид или социална група, институция. В този смисъл субектът е източник на активност, насочена към обекта.

⁴ Речник по кибернетика. С., 1973, с. 732.

⁵ С в и д е р с к и й, В. И., Р. А. З о б о в. Новые философские аспекты элементарно-структурных отношений. Л., 1970, с. 42.

⁶ Merton, R. On Theoretical Sociology. New York, 1967, 74—76.

⁷ С в и д е р с к и й, В. И., Р. А. З о б о в. Цит. съч., с. 47.

⁸ A Modern Dictionary of Sociology. New York, 1969, p. 352.

Смисълът на методологическия увод дотук е да се покаже, че един език, разглеждан като субстанциален инвариант, може да приема в своето динамическо, дейностно битие различни релационни характеристики: $x/x_1, x_2, x_3, \dots$, където x е субстанциалният инвариант на езика, а стойностите $x_1, x_2, \dots$ са различни роли, функции, които той изпълнява в зависимост от релацията субект—обект и спецификата на социокултурния ареал. Езикът е свързващото звено между субекта на езиковата дейност и обекта, към който е насочен — актуален или потенциален. Като система от знаци езикът играе ролята на средство за човешко общуване, мислене и изразяване. Комуникационността е същностна характеристика на езика — предаване на социалния опит, знания, културни ценности и традиции. Интересът тук е насочен именно към нея⁹. Непосредствена задача е да се изведе типологията на функциите на езика като средство за комуникация. В основата на подобна типология¹⁰ е субектът на комуникационната дейност — държавна канцелария, църковна институция и т. н. Частен проблем на типологията е обхващане на всички възможности максимално общо и изчерпателно.

От друга страна, типологиите на езиците са толкова, колкото са принципите или критериите за типологизиране — естествени и изкуствени, родни и неродни, литературни и диалекти и т. н. Обектът на интерес е родният език. Както се отбелязва в специалната литература, роден език е този, който се владее съвършено, ползва се свободно, активно и е доминиращ¹¹. За А. Тойнби „роден“ е езикът, който е наследен по естествен път.

Исторически първата и най-естествена функция, която изпълнява езикът в качеството си на комуникационно средство, е всекидневната разговорна функция. Субстанционализирането на тази функция е намерило израз в понятието „говорим език“ и това е неговото традиционно разбиране. Всъщност „говоримият език“ изпълнява и ред други функции, но твърде често се свързва единствено с тази си основна функция на средство за битова всекидневна комуникация в рамките на една етническа и езикова общност.

Друга функция, която езикът може да изпълнява, без да се спазва хронологичност, тъй като историческите условия поставят различни задачи пред обществото, е т. нар. държавно-делова функция, намерила израз в обособяването на т. нар. официален език. Официалната функция на езика, наречена още „обществена“ или „делова“, е особено важна за високо развитите и централизирани общества. А. Тойнби изтъква специално, че за да изпълнява един

⁹ Комуникативността на езика е същностна, но не е единствена негова характеристика. Езикът е и средство за обозначаване на вещи, свойства, отношения, процеси от действителността и за изразяване на мисли, чувства, емоции, интенции на субекта на познание. Процесът на мислене и опознаване на действителността „вътре“ в самия субект е процес на обозначаване на действителни неща, на означаване на мисли за тях, на натрупване на информация, на концептуализиране на мислите. Този процес може да остане неексплициран, но това вече е друг проблем. Вж.: Аврорин, В. Проблемы изучения функциональной стороны языка. — В: К вопросу о предмете социолингвистики. Л., 1975, 36—44; Головин, Б. Введение в языковедение. М., 1983, 10—13; Верещагин, Е. Язык и культура. М., 1983, с. 10; Солнцев, В. Язык как системно-структурное образование. М., 1977; Туманян, Э. Типология языковых ситуаций. — В: Теоретические проблемы социальной лингвистики. М., 1981, 79—80; Дешериев, Ю. Проблемы функционального развития языков и задачи социолингвистики. — В: Язык и общество. М., 1968, с. 79; Леонтьев, А. Общественные функции языка и его функциональные эквиваленты. — В: Язык и общество. М., 1968, 99—110; Швейцер, А. Современная социолингвистика. М., 1979, с. 142; Sapir, E. Language. New York, 1921; Jakobson, R. Closing Statement; Linguistics and Poetics. — In: Style in Language. London, 1960.

¹⁰ Каган, М. Классификация и систематизация. — В: Типы в культуре. Л., 1979, с. 168.

¹¹ Аврорин, В. Цит. съч., с. 127.

език официална функция, той трябва да е разбираем за поданиците и императорската власт, което е причината някои владетели да избират родния език за официален¹². Друго допълнително условие е родният език в този случай да бъде снабден с шрифт за визуалната си форма¹³.

Ролята на езика в църковно-религиозната практика в западната литература се нарича „литургична“ функция¹⁴, но с оглед спецификата на християнството по-точно е общото понятие „църковно-обредна“ или „религиозно-обредна“ функция. Тойнби търси качествените характеристики на официалната и религиозната функция — според него те трябва да бъдат „агресивно-радиоактивни“¹⁵. С този израз английският историк подчертава активността на субекта спрямо реципиента; „излъчването“ на идеологически възгледи, морални и социални позиции и ценности е необходимо условие за функционирането на обществото.

Основна и значима функция на езика в едно общество е ролята му за развитието на културата в писмен и устен вид. В това най-общо понятие „културна функция“ на езика се включва широк спектър от дейности — просветителска, образователна, литературна, преводаческа и т. н. Обособяването на „литературна“, „книжовна“, „образователна“ и т. н. функции¹⁶ представлява само вид на родовото понятие „културна функция“. Процесът на акултурация¹⁷ е интензивен и оптимален само доколкото езикът, който осъществява културните функции, е близък до родния¹⁸.

Последната функция, която езикът може да изпълнява, е ролята му на посредник, или лингва франка. Лингва франка е спомагателен или компромисен език, използван между народите, които говорят помежду си на различни езици. За лингва франка може да служи местен диалект, жаргон, смесен или изкуствен език¹⁹. В типологиите на изследователите той се нарича още „международен, междунационален“²⁰, език за широка комуникация, лингва франка за международно общуване²¹. А. Тойнби отбелязва, че лингва франка рядко се появява в примитивните общества, почти винаги възниква в развитите общества²².

Функциите на езика са обективация на актуализираното му битие. За Хегел езикът е „умъртвяване на сетивния свят в такъв вид, в какъвто е непосредствено и преобразуването му в някакво налично битие. . .“²³ Чрез

¹² Тоупбее, А. Цит. съч., 1972, с. 296.

¹³ Тоупбее, А. Цит. съч. Т. 7, с. 240.

¹⁴ Общоприетото определение на литургичния език е „език, употребяван от една религиозна група за своите култови дейности“ (Encyclopedic Dictionary of Religion. Т. 2. New York, 1979, p. 2038).

Според А. Тойнби литургичният език е култивиран, а не наследен като родния, а в някои периоди употребата му съпада по време с използването му като класически, например латинският е литургичен и класически за западната цивилизация (Тоупбее, А. А. Цит. съч., 1972, с. 296). Това твърдение е вярно за западната цивилизация, но за източноправославния тип християнство понятията „религиозен“ и „литургичен“ не са тъждествени.

¹⁵ Тоупбее, А. Цит. съч., т. 9, с. 708.

¹⁶ Дешериев, Ю. Цит. съч., с. 79; Леонтиев, А. Цит. съч., и др.

¹⁷ Верещагин, Е. Цит. съч., с. 11: акултурация — усвояване от човека на съществени факти, норми и ценности.

¹⁸ Гегел, Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971, с. 547: „Един от най-висшите фактори на образованието — да се говори на своя език. Народът принадлежи сам на себе си. Махнете всичко чуждо чак до латинските букви!“

¹⁹ The New Encyclopedia of Britannica. Т. 4. 1975, с. 66.

²⁰ Дешериев, Ю. Цит. съч., с. 79.

²¹ Швейцер, А. Современная социолингвистика. М., 1976.

²² Тоупбее, А. Цит. съч. Т. 5, с. 444.

²³ Гегел, Г. В. Ф. Цит. съч., с. 192.

функциите си езикът преследва в по-широк социален контекст адаптивни цели спрямо човешките потребности. Този социално-релевантен характер на езика е подчертан много ярко от Маркс в „Немска идеология“: „Езикът е практическо, съществуващо и за другите хора и само с това съществуващо и за самия мене действително съзнание, и подобно на съзнанието езикът възниква само от необходимостта, от настоящата необходимост за общуване с другите хора.“²⁴

Тъй като обект на настоящата работа е конкретен език — старобългарският, в точно определен исторически момент — IX—X в., необходимо е да се обърне внимание на следните факти.

Във Византия гръцкият език е единствен официален език на империята, канцеларията и литературната дейност от VII в.²⁵ От началото на IX в. в училищата на Византия се преподава не говоримият, а класическият гръцки език²⁶. Гръцкият език е официален и литургичен в България и Византия. С решението, взето на официално свикания събор в Преслав през 893 г., старобългарският език измества и формално гръцкия език като официален, с което се поставя началото на нов етап в българската културна история. На Преславския събор официално се узаконява старобългарският език като държавно-делови за българската канцелария и религиозно-обреден за българската църква. Това означава окончателна победа на българския език и българската писменост в богослужението и народното образование²⁷. Решението е било подготвено благодарение наличието на писменост, защото писменият израз е задължително условие, за да може един език да осъществява административните и юридическите си цели.

Ето някои от важните събития, които предшествуват Преславския събор: създаване на славянската писменост от братята Кирил и Методий; мисията им във Велика Моравия и Панония; покръстването на българския народ; обявяването на автокефалността на българската църква през 870 г. на Константинополския събор; ръкополагането през същата година на първия български архиепископ Йосиф (Стефан) и установяването на византийски тип църковна организация. По този начин старобългарският език официално вече поема и религиозно-обредна функция. През Средновековието християнската религия е имала идеологически функции и разбираемостта на литургията и проповедта е било изискване с важно идеологическо и мирогледно значение. Това решение става обективна предпоставка и за развитието на широка културна дейност.

Така в продължение на недълъг период от време старобългарският език от език с битово-разговорни функции едновременно поема и официални религиозни и културни функции. Налице е полифункционалност, уникална за Средновековието.

Полифункционалността на старобългарският език не се отрича и има редица опити да се обособят функциите. Може би най-обстойно и подробно този въпрос е анализиран от Ек. Дограмаджиева, която обаче „стеснява“ обекта и се занимава с обществените функции на старобългарският книжовен език²⁸.

²⁴ Маркс, К., Ф. Енгелс. Съчинения. Т. 3, с. 31.

²⁵ Каждан, А. Книга и писател в Византия. М., 1973, с. 63.

²⁶ Тот, И. Константин-Кирил и Методий. С., 1981, с. 22.

²⁷ Ангелов, Д. Българското средновековие — идеологична мисъл и просвета. С., 1982, с. 26.

²⁸ Дограмаджиева, Ек. Обществени функции на старобългарският книжовен език. — БЕ, 33, 1983, № 4, 286—289: старобългарският книжовен език е бил: 1. служебен език на държавния апарат; 2. обслужвал е църковната организация; 3. език на богослужението; 4. език на обучението и образователните школи; 5. език на богата художествена литература; 6. в специалната литература, застъпвайки различни области; 7. макар и в скромни размери, е обслужвал и битови потребности.

Исторически първата функция, която е изпълнявал старобългарският език, е всекидневно-разговорната. Тази негова основна функция опира до проблема за генезиса и развитието на старобългарския език като роден за българските славяни²⁹. Тук е нужно още едно пояснение. Действително предписаният език на българската народност е бил език на битовото общуване. „Това безспорно е била неговата най-разпространена обществена функция, но не и единствената. Не трябва да се забравя, че макар и в значително по-ограничен обсег преди възникването на книжнината говоримата реч е била и език на фолклора, на митологията, на езическите обреди, на обществената организация, на познанието.“³⁰

Векове наред преди появата на славянската писменост гръцкото писмо е използвано от траки и прабългари. След покръстването на българския народ и особено след 870 г. (след Константинополския събор) гръцкият език и писменост са се наложили като официални във владетелската канцелария, църковния живот и богослужението³¹. Трудно е да се измери значението на реформата, която извършва княз Борис, като замества гръцкия със старобългарския език за административни и юридически цели. Действително това не е исторически прецедент, защото и други владетели са избирали родния език за официален, но в сравнително редки случаи. В повечето случаи владетелите са се ръководили от избора на по-съвършен в лексикално отношение език. Фактът, че е бил официален и за канцеларията на влашките и молдавските владетели за определен етап от време³², показва, че въвеждането му в българската канцелария е бил исторически необходим и оправдан държавнически акт.

В лексикален план функцията на старобългарския като език официален се изразява най-адекватно с термина „старобългарски“, защото в качеството си на матерен подсказва за „народа, който първоначално е говорил на този език“³³.

Религиозно-обредната функция на старобългарския език е извор за най-много недоразумения. Много често той се нарича „староцърковнославянски“. Тази терминологическа неточност лесно оставя впечатлението, че става

²⁹ М и р ч е в, К. Историческа граматика на българския език. С., 1963, 7—8: 1. предписмен период — формиране на българския народностен език — от заселването на славяно-българските племена до втората половина на IX в.; 2. старобългарски период — от IX до X в. (вкл.), когато започва да се използва като литературен език солунският диалект на Кирил и Методий; 3. среднобългарски период — XII, XIII, XIV в.; 4. новобългарски период — от XV в. до днес; Единството на българския език в миналото и днес. — БЕ, 23, 1978, № 1, с. 14: „В периода от VI до IX в. от н. е. става постепенно обособяване на отделните славянски езици чрез тяхното бавно, но непрекъснато отдалечаване от разпадалия се праславянски език. В тази епоха започва бавно да се оформя и българският народностен език въз основа на племенните диалекти на славянското население, чиято основна маса се е намирала вече в югоизточните предели на Балканския полуостров“; Д о г р а м а д ж и е в а, Ек. Своеобразие етапов книжното старобългарско езика. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 1, 55—61: Старобългарският възниква във Византия — I етап, II етап — става писмен език на две славянски страни — Велика Моравия и Панония, и III етап — отново се връща в България.

³⁰ Д о г р а м а д ж и е в а, Ек. Литературната обработка на езиковите средства в книжовния старобългарски език. — В: Международен симпозиум „1100 години от блажената кончина на св. Методий“ (под печат): „За изпълнението на тези задачи тя е развила, макар и в по-скромни размери, и абстрактна лексика, и по-усложнена синтактична организация. Вероятно обаче тези особености са се включвали главно в пасивния фонд на езика. Но съществено е, че предписмената реч е разполагала с продуктивни словообразователни и синтактични модели, които са предполагали възможности за всестранно развитие.“

³¹ История на България. Т. 2. С., 1981, с. 242.

³² А л е к с о в а, В. Цит. съч., с. 110.

³³ Т о т, И. Цит. съч., с. 67.

въпрос за различни езици: един — църковен, и друг — матерен³⁴. На въпроса за неадекватността на названието „староцърковнославянски“ се спира И. Дуриданов, като привежда следните аргументи: 1) не се визира етническата принадлежност и 2) на езика, който неправилно се нарича „староцърковнославянски“, са писани не само църковни, религиозни или богослужебни текстове, но и надписи с различно съдържание³⁵.

Фактически старобългарският език е основата на църковнославянския език, възникнал по-късно като руска фонетична редакция на старобългарската книжовна традиция³⁶. По-конкретно църковнославянският се оформя в Русия през XVI—XVII в. поради необходимостта да се създаде единен богослужебен език за руската църква. Но през IX—X в. в Източна Европа няма особен църковнообреден език и за тази цел служи старобългарският, който обслужва църковната институция не само в средновековна България, а и въобще всички православни славяни, а по-късно, след XIV в., и феодалните княжества Влахия и Молдова³⁷.

Културната функция на езика поставя ред проблеми. Тук може да се отбележи схващането на А. Тойнби за т. нар. класически езици, съпоставими в логически ред с литургични, официални и т. н. Но точно в логическо отношение групата на „класическите езици“ е несъпоставима с останалите разновидности. Сега може да се провери с конкретен случай това твърдение. Според английския историк класически са тези мъртви езици, които са върнати към живот изкуствено чрез културен ренесанс³⁸ и главното им предназначение е да обслужват интелектуалния елит в научните му и литературни занимания. Тук обаче се смесват две неща — субстрат³⁹ и функция. Но в случая между субстрата и функцията няма двустранна зависимост: ако винаги точно определеният „субстрат“ води до точно определена функция, невинаги въпросната функция се изпълнява от точно фиксирания субстрат. И тъй като спецификата на работата е социокултурна, трябва да се тръгне от функцията, а не от субстрата. Това означава да се изследва ролята, която изпълняват съответните езици — обслужване на интелектуалния елит в научните и литературните занимания. Тази функция може и да се разшири — реализирането на преводи и други съчинения с образователни и просветителски цели. В историята на културата има много примери, когато един език не е класически и въпреки това изпълнява литературни и научни функции.

През Средновековието класическият латински език поема тази роля в повечето европейски страни. Във Византия класическият гръцки се преподава от началото на IX в. в училищата и се използва за литературни и научни цели. Сред славянските народи старобългарският, без да е класически, т. е. мъртъв или изкуствен⁴⁰, има литературни, книжовни функции. Както изтъква Р. Пикио: „В Симеонова България *старобългарският* е бил упражняван по същия начин, по който латинският е бил упражняван в Дворцовата

³⁴ Ж и в о в, В. Проблемы формирования русской редакции церковно-славянского языка на начальном этапе. — Вопросы языкознания, 1987, № 1, 53—54.

³⁵ Д у р и д а н о в, Ив. Старобългарският език като книжовен и народен в ареален аспект. — Palaeobulgarica, 3, 1979, № 2, 14—15.

³⁶ А н д р е й ч и н, Л. Ролята на черковнославянския език за изграждането на съвременния български книжовен език. — В: Из историята на българския книжовен език. С., 1967, с. 32.

³⁷ А л е к с о в а, В. Цит. съч., с. 110.

³⁸ Т о у п б е е, А. Цит. съч., Т. 9. London, p. 705.

³⁹ Отново искам да поясня, че понятието субстрат се употребява във философски смисъл — като обща материална основа на явленията, качествената неделимост на материалните и духовни обекти.

⁴⁰ Ф и л и н, Ф. Об истоках русского литературного языка. — Вопросы языкознания, 1974, № 3, с. 11.

школа на Карл Велики, и българските творци са се били превърнали в последователи и съперници на Алкуин.⁴¹ Така с наименованията „кирило-методиев“, „книжовен“ език се визира главно литературната, книжовна функция на старобългарския език⁴², изтъква се значението ѝ, нарича се „основна“⁴³, отбелязва се ролята ѝ в историята на културата⁴⁴.

От многобройните наименования на старобългарския език остана без коментар най-популярното — „старославянски“, което има известни исторически основания. Те се съдържат в обстоятелството, че през дългия период на Средновековието старобългарският език е изпълнявал общославянски комуникативни функции⁴⁵. И ако се използва един популярен на Запад термин, може да се каже, че старобългарският е играл ролята на лингва франка за славянските народи. В този смисъл той се сравнява с гръцкото „койне“, нарича се „международен“⁴⁶, „световен“⁴⁷, „свръхнационално средство“ за културно общуване⁴⁸. Ст. Младенов извежда функцията му на „койне“ от неговия „смесен характер“: „макар той да възниква първоначално от един единен говор, скоро придобива значителен брой елементи от други говори на същия език“⁴⁹.

Когато по-горе се казва, че терминът „старославянски“ има известни исторически основания, това не значи, че има и логически основания. Въпросът опира до диалектиката на общото и единичното. Например кирилица или латинска азбука е най-общата знакова система⁵⁰, която в конкретното си битие, т. е. единичното, има специфични прояви в съответните езици. По същия начин понятието „славянски език“ има смисъл на съществуване само като най-общо понятие, съпоставимо със славянската писменост например. Конкретните прояви на общото понятие „славянски език“ са отделните славянски езици с техните особености. Азбучна истина е, че абсолютизирането на общото или субстанционализирането му води до обективен идеализъм. Общото в качеството си на определено свойство или отношение, характерни за даден клас предмети и събития, обединяващо единното в многообразието, има гносеологически, а не онтологически смисъл. Примерите могат да се разширят с понятието „славянски народи“ и конкретните прояви на понятието. В случая това не е нужно. Разграничаването на един устен, народен и друг литературен, изкуствен език⁵¹, при това без да се уточни смисълът,

⁴¹ П и к и о, Р. Мястото на старата българска литература в културата на Средновековна Европа. — Доклади от пленарни заседания на Първия международен конгрес по българистика. С., 1982, с. 131.

⁴² М и р ч е в, К. Старобългарски език. С., 1968, с. 3.

⁴³ Д о г р а м а д ж и е в а, Е. Своеобразие етапов. . . , с. 61.

⁴⁴ Т о т, И. Цит. съч., с. 61; В о с т о к о в, А. Рассуждение о славянском языке. — В: История языкознания XIX—XX вв. Т. 1. М., 1964, с. 28.

⁴⁵ История на България. . . , с. 260; Р у с е в, П. Византийската култура в югоизточна Европа като проблем на информационна система. — В: Балкански културни и литературни връзки. С., 1974, 5—30.

⁴⁶ З а и м о в а, В. Т. Мястото на Първата българска държава в политическите и културни връзки на балканските страни. — В: История, изкуство и култура на средновековна България. С., с. 38.

⁴⁷ Г ъ л ъ б о в, И. Езикови аспекти на Кирилometодиевото дело. — В: Хиляда и сто години славянска писменост. С., 1963, с. 248.

⁴⁸ П а к т а м.

⁴⁹ М л а д е н о в, Ст. История на българския език. С., 1979, с. 364.

⁵⁰ Г е л ъ б, И. Опыт изучения письма. М., 1982, с. 162, 293.

⁵¹ Т р у б е ц к о й, Н. Общеславянский элемент в русской культуре. — В: К проблеме русского самопознания. М., 1927, с. 59: „Църковнославянският от самото начало е изкуствен език, чисто литературен, различаващ се от живия народен език“; Х а б у р г а е в, Г. Старославянският език. М., 1974, с. 5: „Старославянският език — това не е жив, разговорен език на един от славянските народи, а писмен, литературен, създаден за нуждите на християнската църква.“

който се влага в понятието „изкуствен“, води до двусмислени тълкувания. Съзнателното засилване и преувеличаване на факта, че старобългарският език, на който се превеждат гръцки текстове, не съвпада изцяло с разговорно-всекидневния, съществувал до създаването на писмеността единствено в устна форма, е недостатъчен факт, за да се прави изводът, че става въпрос за различни езици. Повече от ясно е, че щом се превеждат философски и богословски текстове, ще се пренесат готови гръцки понятия. Действително споровете около старобългарския език са не само за най-точното му наименование, а и за функцията и същността му. За произхода на старобългарския език най-подходящо е да се посочим на авторитета на Д. Лихачов: „Общият за всички славянски, а отчасти и неславянски литератури език на „високата“ литература, т. нар. църковнославянски. . . е български по произход и наднационален по функция, по изпълнявана роля. Благодарение на своята българска основа той е бил разбираем сред славяните. . .“⁵²

Известно е, че в повечето средновековни общества е съществувала езикова диференциация, обусловена от различните социални изисквания и обективните предпоставки за удовлетворяването им. В българското средновековно общество е налице обратната тенденция — един език поема няколко социални роли. Така се получава следната картина: първо, старобългарският език играе ролята на битово-разговорен за българските славяни през IX в.; второ, има държавно-делови функции за българската канцелария, а за известен период — и за Влахия и Молдова; трето, има църковно-обредни функции за славянските народи и за Влахия и Молдова; четвърто, изпълнява културни функции за славянските и неславянски народи; пето, играе роля на лингва франка, „функционален еквивалент на един „общ език“, на зараждащо се „койне“⁵³.

Полифункционалността е причината за съществуването на много и различни термини, които от своя страна са повод за „недоразумения, особено когато в тези термини се влага нееднакво съдържание“⁵⁴.

Причините, обусловили полифункционалността на старобългарския език, могат да се потърсят в няколко посоки.

На първо място са т. нар. екстралингвистически фактори⁵⁵ — социално-икономическото развитие на средновековното общество. Съществува тясна връзка между политическата и икономическата концентрация и процеса на развитие на общ език. Преодоляването на феодалната раздробеност, която отслабва политическите, икономическите и културните бариери между феодалните образувания⁵⁶, и тенденцията към централизация пораждат потребността от установяването на общи езикови норми. Тук проличава силно ролята на държавническата линия, която се изразява конкретно в т. нар. езикова политика. В средновековното българско общество тази линия се определя от княз Борис с узаконяването на старобългарския език в деловите и литургичните му функции.

На второ място са т. нар. интралингвистически фактори — езиковото богатство и гъвкавост и абстрактно-теоретичните характеристики на старобългарския език. Културната функция на старобългарския език бе описана най-общо, и то от гледна точка на историческата му мисия. Сега може да се конкретизира, че тази културна дейност има широк спектър: тук влизат

⁵² Лихачев, Д. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973, с. 41.

⁵³ Пикио, Р. Цит. съч., с. 157.

⁵⁴ История на България. . . , с. 261.

⁵⁵ Исаев, М. Языковое строительство. — В: Язык и общество. М., 1968, с. 83.

⁵⁶ Катагощина, Н. Исторические предпосылки развития французского письменного-литературного языка. — В: Язык и общество. М., 1968, с. 222.

просветителското дело най-общо, преводите, съчиненията с религиозен или светски характер, литературните и философските творби. Условие за тяхното съществуване е наличието на определен абстрактно-теоретичен език, способността да се изразяват най-общи мисли и идеи. Старобългарската философска традиция е възникнала през IX в., а реалното ѝ начало е определението на задачите на философията от Константин-Кирил Философ, първа по рода си дефиниция, която представлява „сложна рефлексия на древногръцката и неоплатоническата философия и на богословската традиция във Византия“⁵⁷. Реалното развитие на философската мисъл през IX—X в. е осъществено от Йоан Екзарх Български, който чрез „Шестоднев“ прави „първия опит да създаде мироглед, светоотношение и етична система“⁵⁸. Установяването на философско-логическа традиция позволява да се говори за „философски континуум“ като значителен компонент на средновековната българска култура⁵⁹. Двете книжовни школи в Плиска — Преслав и Охрид, създадени за изключително кратък срок, осъществяват наред с просветителската и образователна дейност и широка културна работа със самобитни български черти. България става първата страна в ранносредновековна Европа, „съхранила, създала условия за развитие и увековечила писменост и книжнина на народен славянски език. Дълго време тя е играла ролята на крупен център на славянската книжовност и култура.“⁶⁰

Историческото развитие на старобългарския език е детерминирано от обективните исторически изисквания към средновековната държава на княз Борис и цар Симеон. На първо място е потребността от разбираем език за владетелската канцелария и за деловите въпроси, а след това нуждата от разбираем език за официалната идеология — християнската религия. На трето място стои необходимостта от образование и просвещение за българския народ. Налице са три първостепенни исторически изисквания, които са решени оптимално. Два фактора са изиграли важна роля при решаването им: обективен — наличието на писменост и специфичните „интралингвистически“ особености на старобългарския език (богата лексика, абстрактни понятия), и субективен — представен в лицето на княз Борис, който поставя основите на „езиковата реформа“, и от цар Симеон, който с твърда последователност и творческа активност отстоява и развива насоките, очертани от баща му.

Така, *общото* е потребността от разбираем държавен, литургичен и книжовен език, потребност, която е обща, защото стои пред всяко суверенно общество. Но това „общо“ се развива чрез *особеното* — наличието вече на българска писменост, създадена от братята Кирил и Методий, и специфична „езикова картина“. Конкретизацията на „особеното“ в *единичното* са уникалните творчески образци на средновековната култура: „Шестоднев“ на Йоан Екзарх, съчиненията на Климент Охридски и Константин Преславски, сборникът „Златоструй“ и др.

По този начин *необходимостта* от разбираем език за държавната канцелария, църква, просвета и т. н. се реализира чрез *случайния* (от гледна точка на историческата ситуация) факт, възплътен в лицето на владетелите княз Борис и цар Симеон, осъзнали необходимостта от народностна езикова политика.

В резултат средновековното българско общество на основата на своя самобитен език създава културни постижения, ценни и за останалите сла-

⁵⁷ Б ъ ч в а р о в, М. Философски ценности в историята на българската култура. — В: Доклади от пленарни заседания от Първия международен конгрес по българистика. С., 1982, с. 252.

⁵⁸ Пак там, с. 261.

⁵⁹ П е й ч е в, Б. Философският трактат в Симеоновия сборник. С., 1977, с. 9.

⁶⁰ История на България. . . , с. 261.

вянски и някои неславянски народи. Обективизираните творчески възможности стават източник на еманация за другите народи. Това, което е самобитно българско, придобива общочовешка стойност. „Литературата-посредница“⁶¹ се превръща в „литература от парадигми“⁶², а средновековната българска култура в резултат на духовния си подем се преобразява в „държава на духа“⁶³, която надраства своята регионална значимост и става Slavia Orthodoxa⁶⁴.

⁶¹ Л и х а ч е в, Д. Цит. съч., 23—44.

⁶² П и к и о, Р. Цит. съч., с. 114.

⁶³ Л и х а ч е в, Д. Передовая линия обороны болгарского государства духа. — В: Доклади от пленарни заседания от Първия международен конгрес по българистика. С., 1982, 95—98.

⁶⁴ П и к и о, Р. Цит. съч., с. 112.

ОБ ОДНОМ ФРАГМЕНТЕ ИЗ БОЛГАРСКОЙ РУКОПИСИ XI—XII в.

Мая Момина

В Народной библиотеке им. Кирилла и Мефодия под шифром № 203 хранится список Постной триоди. Б. Цонев считал, что вся рукопись написана в XIII в., но при этом заметил, что она состоит из трех различных рукописей. Он выделяет особо л. 8, который, по его мнению, отличается по письму и правописанию от других¹.

В этом же описании Цонев справедливо указывал, что вся рукопись № 203 представляет собой палимпсест, в котором нижний текст написан греческим курсивным письмом².

Однако, как мы заметили, л. 8 отличается не только по письму и правописанию от остальной рукописи, но и является палимпсестом с нижним текстом, написанным кириллицей, что делает его особенно интересным.

Исследованию этого листа и будет посвящена данная статья³.

Этот фрагмент представляет собой отдельный пергаментный лист размером 24×17 см. Следов древней пагинации нет. На верхнем поле 8-го листа видна зачеркнутая цифра 7, написанная современным почерком. Или этот лист был вложен в другую рукопись, или ошибочно пронумерован в этой. На нижнем поле есть цифра 8, которая показывает номер листа в рукописи № 203.

Пергамент достаточно толстый, плотный и твердый, грубой обработки, потемневший. Внешний край наполовину оборван, так что пострадал текст. На листе темные пятна. С внутренней стороны сохранились дырки от шва.

Разлиновка листа не видна, так как лист представляет собой палимпсест, но она была самой примитивной.

Текст написан в один столбец уставом довольно небрежно. Строки верхнего текста неровные, как и строки нижнего. Количество строк на 8 л. — 26, а на 8 об. — 31.

¹ Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. С., 1910, с. 135.

² Там же.

³ За пръв път М. Момина съобщава за своята находка в бр. 8 на в. „Антени“ от 22. II. 1984 г. Фрагментът е използван от Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски. С., 1985, с. 64 (Кирило-Методиевски студии, кн. 2) (Бел. на ред.).

1. ПАЛЕОГРАФИЯ

Палеографически письмо очень похоже на письмо того пергаментного листа из Постной триоди, который описан Хр. Кодовым и датируется им концом XI в.⁴

Это сходство выражается уже в том, что оба листа написаны так называемой „народной“ кириллицей, в отличие от официальной⁵. Для нее характерна мелкомасштабность, наклон вправо, неровность постановки букв на строке. Такой кириллицей написаны листки Ундольского (XI в.), Добромирово евангелие (конец XI — начало XII в.)

В обоих фрагментах находим сходные формы у следующих букв:

1. Петли у букв **б**, **в**, **ь**, **ѣ**, **ѣ** имеют определенную угловатость, которая рассматривается Хр. Кодовым как черта древности⁶.

2. Характерно **ч**. Чашечка скорее угловатая, но уже с некоторым округлением и длинной ножкой. В ряду тех 5-ти форм буквы **ч**, которые приводят К. Мирчев и Хр. Кодов, **ч** обоих фрагментов соответствует 3-ей форме⁷.

3. Угловатость свойственна в почерках обоих фрагментов и букве **к**, у которой правая часть отделяется от левой на довольно значительное расстояние. Это тоже архаическая черта, свойственная древнейшим памятникам⁸.

4. Соединительная черта у **н** лежит точно на середине.

5. Буква **м** имеет следующую особенность. Ее середина имеет овальный вид, как в древних памятниках, но лежит на строке, а это поздняя черта⁹.

6. Очень характерны для обоих почерков длинные загнутые хвостики у букв **ѣ**, **ц**, **з**, **ѣ**.

7. У буквы **х** одна черта короткая, прямая, а другая, пересекающая ее, длинная, закругляющаяся.

8. Юс малый в обоих почерках имеет низкую нижнюю часть и похож на букву **д**, только без язычка.

9. Мачта **ѣ** изредка немного возвышается над рядом.

10. Одинаково пишется лигатура **ѣѣ**. Нижняя часть имеет то же написание, что и **ѣ**, а верхняя часть похожа на греческое **ню**.

11. О сходстве двух почерков говорит и форма буквы **а**, у которой палочка сильно закруглена, а петля не касается нижней линии строки. Такой тип **а** есть в листках Ундольского XI в., в Охридском апостоле XII в.¹⁰

Несмотря на большое палеографическое сходство двух фрагментов, можно говорить и о некоторых различиях в почерках.

⁴ Кодов, Хр. Фрагмент от старобългарски ръкопис с глаголическа приписка. — В: Климент Охридски. 916—1966. С., 1966, 121—131. Этот фрагмент хранится в Софии в библиотеке Академии наук под № 37.

⁵ Добромирово евангелие. Български паметник от началото на XII в. Увод Б. Велчева. С., 1975, 18—19.

⁶ Кодов, Хр. Цит. соч., с. 122.

⁷ Мирчев, К., Хр. Кодов. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI век. С., 1965, с. 175.

⁸ Ильинский, Г. А. Слепенский апостол XII в. М., 1911, с. XXIII.

⁹ Там же.

¹⁰ Мошин, В. Палеографски албум на јужно-словенското кирилско писмо. Скопје, 1966, табл. 10, 14.

1. В рассматриваемом фрагменте хвостики ч, ц, з, р загнуты гораздо больше, особенно у ц и з. При этом характерно, что у буквы р хвост довольно сильно загнут вправо (вперед), тогда как в отрывке Хр. Кодова хвост немного загнут назад. Аналогичных форм р нами не найдено.

2. Если во фрагменте из рукописи НБКМ № 203 буква ц имеет сильно загнутый влево хвостик, то во фрагменте Хр. Кодова он вертикальный.

3. В исследуемом отрывке у юса большого язычок не всегда точно начинается от пересечения линий и строго вертикален. Кроме того, его первая черта всегда длиннее левой и часто изгибается, в то время как в почерке отрывка София БАН № 37 левая черта длиннее правой и язычок вертикален.

4. У буквы ж точка пересечения линий поднята очень высоко. Она почти лежит на верхней линии строки. Средняя линия начинается только от пересечения двух остальных, которые в своей верхней части очень сильно изогнуты и округлены. Поэтому верхняя часть ж кажется плоской и широко распластанной. Такую форму ж можно считать довольно поздней. Ж в отрывке, опубликованном Хр. Кодовым, имеет более старую и правильную форму, точка пересечения трех линий находится посередине.

На основании всего вышеизложенного можно предположить, что обе рукописи были написаны в одном скриптории, но разными писцами, имевшими свои особенности в почерке.

Инициалы почти стерты, но можно рассмотреть, что они орнаментированы двойными линиями.

Таким образом начертания букв в рассматриваемом отрывке представляют собой довольно сложную картину: наряду с древними формами, которые можно отнести к XI в., встречаются и более новые, свойственные памятникам XII и даже XIII в., а также есть переходные формы.

Так во фрагменте архаичны формы к, ѣ, м, ч. К переходному типу можно отнести ц и цѣ. Их нижняя линия выше нижней строки, как у древних форм, но хвостики уже не умещаются в пределах нижней строки, выходят за нее и резко загибаются. Несомненно, позднюю форму имеет буква ж.

Нам кажется, что по палеографическим данным фрагмент можно отнести к XII в.

Как и в других старших рукописях, письмо несловораздельное. Отделяются двоеточиями те группы слов, которые соответствуют греческому колону, так как текст гимнографический.

... мн мнсьмн:	Τοῖς τῶν ἐμῶν λογισμῶν.
в рѣзбѣ[нн]ѣ въпадѣ:	Λησταῖς περιπεσῶν.
погубѣхъ в[ка]ѣньн ѡмѡмъ:	Ἐσολήθην ὁ τάλας τὸν νοῦν. ¹¹
(л. 8 об.)	

В большинстве гимнографических рукописей вместо двоеточия ставятся точки¹². Такое двоеточие мы находим и в отрывке, найденном Хр. Кодовым, что лишний раз говорит о сходстве обоих фрагментов.

¹¹ Τριψίδιον, ἐν Ρώμῃ, 1879, с. 456. Принято сокращение TR.

¹² Двоеточие вместо точки находим лишь в немногих рукописях: в Вукановом евангелии (Мошин, В. Цит. соч., табл. 18), в Слепченском апостоле (Мошин, В. Цит. соч., табл. 15), на листе из Триоди ГПБ, Ф. п. I 75, XIII в., а также в заголовках Аргировой триоди XIII в. НБКМ, № 933.

II. ФОНЕТИКА И ОРФОГРАФИЯ

Из орфографических и фонетических особенностей рукописи разберем следующие.

Редуцированные.

Этот отрывок Триоди принадлежит к одноеровым памятникам. Употребляется только **ь**.

В одном случае есть переход **ъ** в **о** в корне: [в]ольньнна (8). Найдено 5 случаев перехода **ь** в **е**: [мн]слѣмн (8), ср. мнслѣмн (8 об.) — вѣньцѣмь (8), крѣсть (2 раза, 8 и 8 об.) наряду с крѣст- (3 раза), лѣс[тъ] (8 об.). Такие переходы редуцированных в гласные полного образования могут говорить о западноболгарском происхождении текста.

ь чаще всего сохраняется в слабой позиции в корнях, в суффиксах и приставках. Это показывает архаичность памятника: [б]в ѣньмн (8), [в]ольньнна (8), крѣтъкѣж (8), вѣсе (8), вѣрьн- (8), грѣшьнѣ (8), вкрѣмн (8) крѣ(с)томь (8) вѣзмѣжнѣ, вѣзнѣшагоса (8), вѣчнѣж (8), вѣзьвѣанчнмь (8), дѣръво (8 об.), достнѣше (8 об.), благодѣвѣца (8 об.), жнѣносьнн (8 об.), вѣньцѣмь (8 об.), трѣпа (8 об.), мнслѣмн, болѣзьнн (8 об.), вѣпадѣ (8 об.), кровн (8 об.).

Только в немногих случаях **ь** в слабой позиции не ставится: створнмь (8), пѣтска (8), всн (8).

Конечный **ь** опускается очень редко и в определенных случаях: перед энклитикой — вндѣв ма (8 об.) и на конце строки — вмолим (8).

4 раза предлог пишется без **ь**, примыкая к слову: бѣзболѣзьнн (8), бѣстрастн (8), вѣбѣра (8) вѣзвѣйникъ (8 об.).

Таким образом, по сохранении **ь** в слабой позиции памятник достаточно архаичен. Например, **ь** есть и в суффиксе — ѣнѣ, чего мы не находим в Енинском апостолѣ, памятнике первых десятилетий второй половины XI в.¹³

Есть два случая, когда встречаются вторичные еры: нѣрьм(о)с (8), прн-гѣвождѣнь (8).

Юсы.

В большинстве случаев носовые гласные употребляются правильно: 1) в корнях: погрѣжажѣть (8), вѣзмѣжнѣ (8), прнстѣпнмь (8 об.), мѣчѣннн (8 об.); 2) в окончаниях существительных: род. пад. ед. ч. у основ на **ја** — ѡ(а) самарна (8 об.), ѡ(а) марна (8 об.), вин. пад. ед. ч. у основ на **а** и **ја** (сущ. и прилаг.): кѣпннѣ (8), слѣж (8), прнснодѣвѣж (8), бѣж (8), пнщѣ (8), надѣждѣ (8), крѣтъкѣж (8), тнхѣж (8), неопалнмож (8), грѣшьнѣ (8), твор. пад. ед. ч. у основ на **а** и **ја**: срагѣтож (8), воурѣж (8); 3) в окончаниях приглагольных имен. пад. мн. ч. женского рода [в]ольньнна (8); 4) в окончаниях глагола 1 л. ед. ч. настоящего времени: пож (8 об.), 3 л. мн. ч. настоящего времени: погрѣжажѣть (8), трѣждажѣть (8); 5) в суффиксах причастий: [сво]бѣждаа (8), прѣвнѣаа (8), нмѣше (8), радѣущесѣа (8 об.), бѣнстажѣсѣа (8 об.).

¹³ Мирчев, К., Хр. Кодов. Цит. соч., с. 204.



Фрагмент из Постной триоди, НБКМ, № 203

Кирило-Методиевски студии, кн. 5
Мая Момина — Об одном фрагменте...



Фрагмент из Постной триоди, НБКМ, № 203

Но есть 4 случая мены юсов: ж употребляется вместо а: 1) в начале слова: *жэнкомь* (8); 2) в корне: *распжтаго* (8); 3) в окончании существительного *марнж* (8); 4) в окончании глагола: *вншж* (8 об.).

Встречаем 3 случая написания *є* вм. *а*: *зачєла* (8), *хвалєть* (8), *выплѣтнє* (8 об.). То же самое явление можно встретить в Зографском евангелии и в Синайской псалтыри¹⁴. Оно указывает на слабую назализацию в говоре писца. Такая мена *а* и *є* есть и в среднеболгарских памятниках — в Добромировом евангелии и Охридском апостоле¹⁵. Это может указывать на юго-западноболгарское происхождение списков.

Встретился один случай написания *о* вм. *ж* [*неопал*] *нмож* *кжпннж* (8). Такое явление, встречающееся в старославянских памятниках, как, например, в Синайской псалтыри и в Маринском евангелии,¹⁶ свидетельствует о слабой назализации в говоре писца или ее утрате.

Есть замена *я* на *а* (один случай): *пльт(н) страстьнна* (8 об.).

Буквы ѣ и я.

В этом памятнике отражается тот болгарский диалект, в котором *ѣ* и *я* имели одинаковое произношение. Поэтому везде вместо *я* ставится *ѣ*: *покаѣннѣ* (8), *ѡ[ка]ѣньнн* (8 об.), *хотѣннѣ* (8), *[Бѣзь нстьл]ѣннѣ* (8), *[Вьскрсе]ннѣ* (8 об.), *прѣшннѣ* (8 об.), *ѣко* (8 об.). *я* встречается только один раз: *лѣтъя* *вѣьма* (8).

ѣ в двух случаях употребляется вм. *є* — на конце слов после *и*: *покаѣннѣ* (8), *нсцѣленнѣ* (8 об.). Возможно, в этой замене сказался начавшийся в западноболгарских областях процесс перехода *ѣ* в *є*. К. Мирчев пишет, что памятники, в которых широко встречается этот переход, не старше XIII в.¹⁷ Вероятно, наш листок, написанный в Западной Болгарии, как раз отражает начало этого процесса.

Йотация

Памятнику чужда йотация гласных. *я* заменяется *ѣ* (см. выше). Как исключение встречается *ю* и *яв* в одном слове-*лѣтъя* (8), наряду с *лѣтъѣ* (8 об.). Один раз употреблено *є* в форме *ѣємь* (8) наряду с *єн* (8) (2 раза). Нет йотации *ж* и *а*.

Буквы ы и и.

Полностью осуществлен переход *ы* и *и*: *вѣрьнннн* (8), *(В)ольньнна* (8), *шѣдрнн* (8), *жэнкомь* (8), *прѣьнѣла* (8), *вѣрьнннь* (8 об.), *страстьнна* (8 об.), *клатѣн* (8 об.), *мнсьлнн* (8 об.), *внль* (8 об.), *вѣчнна* (8 об.), *вншж* (8 об.). Исключение: *лѣьы* (8).

В памятнике есть 2 случая отражения редукции: написание *у* вм. *о* *пѣс[тънѣж]* (8) — *тѣ тѣс ѡстѣас* и написание *а* вм. *о*: *[ско]важдаа* (8). Это отражение диалекта писца. Переход *о* в *у* встречался еще в старославянских памятниках и был распространен в некоторых частях Болгарии, в том числе и западной¹⁸. Исследователи также отмечали, что переход *о* в *а*

¹⁴ Ван-Вейк, Н. История старославянского языка. М., 1957, с. 207.

¹⁵ Там же, с. 211.

¹⁶ Там же, 205—206.

¹⁷ Мирчев, К. Историческа граматика на българския език. С., 1978, с. 121.

¹⁸ Младенов, С. История на българския език. С., 1979, с. 94.

тоже встречается в некоторых болгарских диалектах. Так, С. Младенов и К. Мирчев указывают на родопские говоры, которые имели оба перехода¹⁹.

Епентетическое л типично для языка отрывка: *прнплавъль* (8), *нзъ-бавъль* (8 об.).

8) Иногда писец пишет *д* вм. *т* под влиянием диссимиляции: *w(д) страсти* (8 об.), *w(д)клатвн* (8 об.), *w(д) самарна* (8 об.) *w(д) марна* (8 об.). Это отражение живой речи.

Сравнение орфографии разбираемого фрагмента с орфографией фрагмента, найденного Хр. Кодовым, показывает, как и палеография, их близость.

Общие черты следующие: 1) Один редуцированный ь. 2) Положение ь достаточно архаично. 3) Несколько случаев перехода ь в е. 4) Встречаются вторичные еры в тех же самых словах *прнгъвждѣннхъ* (бъ), *єрьмос* (А 17)²⁰. 5) Правильное написание юсов за небольшим исключением. 6) Полное отсутствие ы. 7) Наличие эпентетического л. 8) Предлог *отъ* встречается в народной форме *wд*. Эти черты орфографии позволяют Хр. Кодову сделать вывод о юго-западном происхождении памятника.

Очевидно то же можно сказать и о нашем фрагменте, который происходит, как показывает палеография и орфография, из того же скриптория и написан в XII в. Но эти два фрагмента происходят из разных кодексов, на что указывает небольшая разница в начертаниях букв, и это подтверждается анализом содержания (см. ниже)

III. НИЖНИЙ ТЕКСТ

Нижний текст написан тоже народной кириллицей. Просматривается очень плохо. Видны только отдельные буквы. При написании верхнего текста лист был перевернут и обрезан.

Разлиновка листа не видна, но, несомненно, она была самой простой. Текст написан мелким уставом в один столбец. Почерк неровный с легким наклоном вправо.

Буквы достаточно архаической формы: *в* с угловатой небольшой петлей, ножки *д* умещаются в строке. Буква *м* с „плечиками“, ее середина овальная и немного свисает за строку, как в Супрасльской рукописи. *ч* имеет древнейшую форму: ножка занимает половину буквы, а чашечка круглая и симметричная. *р* имеет маленькую полукруглую дугу. Мачта *ѣ* не выходит за пределы строки, как в древнейших почерках. Юс большой имеет симметричную правильную форму, точка пересечений линий находится посредине, как и у буквы *ж*. Шта симметрична, ее хвостик ровно посредине и вертикально свисает за строку. Буква *л* имеет изогнутую палочку и овальную петлю посредине, которая не касается нижней строки. Инициалы двойные достаточно архаичной формы.

Из этого краткого описания тех букв, которые удалось рассмотреть, следует, что почерк достаточно древний, и ничего не противоречит отнесению его к XI в.

¹⁹ Мирчев, К. Цит. соч., с. 146; Младенов, С. Цит. соч., с. 95.

²⁰ Кодов, Хр. Цит. соч., с. 123.

Из орфографических и фонетических особенностей можно назвать две: мену редуцированных: ъ вм. ѣ (Бѣдѣть) (л. 8) и отсутствие эпентетического л (погъвѣннѣ) (8).

На л. 8 об. видны следы орнамента, которым украшалась линия, отделяющая текст служб. Он похож на орнамент Супрасльской рукописи на л. 479²¹.

По содержанию нижний текст гимнографический. Об этом говорит расположение текста, который состоит из небольших отрывков-тропарей. На л. 8 об. видна буква ѣ под титлом у начала тропаря, обозначающая богородичен. На этом же листе виден сбоку ряд крестиков, обозначающих строчки ирмоса. Из этого можно заключить, что на этом листе написана часть канона.

IV. МОРФОЛОГИЯ

Из морфологических особенностей нужно отметить следующие:

1. Мена падежей существительного, что говорит о поздней датировке текста лѣвы (8) — им. пад. ед. ч. вм. вин. пад. ед. ч. лѣвъъ — [п]ншж лѣвы створнмь (8) — βρῶμα τὴν ἀγάπην ποιοῦμενοι (TR. 448).

2. Встречаются только стяженные формы прилагательных: кротъкъж (8), тнхъж (8), вѣръннмь (8 об.).

3. У глагола в настоящем времени во множественном числе находим окончание — мѣ: [ч]то вѣ нарече мѣ (8). Такие формы есть и в Охридском апостоле (конец XII в.). С. М. Кульбакин отмечает, что это флексия не встречается раньше конца XII в.²²

4. Употребляется старый тип действительного причастия: прнплавъ (8) нзбавъ (8 об.).

5. Один раз встречается архаический тип аориста 3 л. ед. ч. — стра(с)тъ прнать (8).

V. СИНТАКСИС

О некоторых синтаксических особенностях текста можно сказать следующее:

1. Употребление дательного притяжательного с(п) са: д[у]шамъ нашнмь (8 об.).

2. При глаголе с отрицанием объект стоит в родительном падеже, как это чаще всего находим в старославянском²³: нѣ трѣпа дшѣ-т-лѣньнн бѣ-лѣзънн (8 об.).

3. Двойным винительным передана аналогичная греческая конструкция. Пншж лѣвы створнмь (8) — βρῶμα τὴν ἀγάπην ποιοῦμενοι (TR. 448). Второе

²¹ Супрасьляски или Ретков сборник. Т 2. С., 1982, л. 479.

²² Кульбакин, С. М. Охридская рукопись апостола конца XII в. С., 1907, с. CXIV—CXV.

²³ Grünenthal, O. Übersetzungstechnik der altkirchenslavische Evangelienübersetzung. — Archiv für slavische Philologie, 31, 1909, p. 348. Также Вайян, А. Руководство по старославянскому языку. М., 1952, с. 205.

существительное стоит в именительном падеже: *лѣбы вѣмъ, лѣбы вѣѣ*. Возможно, это раннее отражение исчезновения падежных форм в болгарском. Замена именительным падежом винительного уже очень широко проведена в Орбельской триоди (XIII в.)²⁴, в которой находим ту же самую замену в этой фразе, и при этом винительный падеж первого существительного заменен творительным: *бръшномъ лѣбы творѣщѣ* (ГПБ, Фп. I 102, л. 115). В Шафариковской триоди, отражающей древнейший тип славянской триоди вообще²⁵, находим тоже творительный падеж первого существительного и винительный второго: *бръшномъ лѣбовъ творѣщѣ* (ГПБ, Фп. I 74, л. 69 об.); в Гимовском типе, более позднем, второе существительное переведено формой творительного падежа: *Бръшно лѣбовѣю творѣщѣ* (ГПБ, Пог. 41, л. 87 об.). В никоновском типе (XVII в.) мы видим опять возвращение к точной передаче греческой конструкции с двойным винительным: *Бръшно лѣбовъ творѣщѣ*²⁶.

Как видим, этот оборот представлял большие трудности при переводе для славян. В древнейших списках Евангелия он передается чаще всего точно²⁷.

Итак, среди морфологических и синтаксических особенностей памятника много таких, которые нужно отнести к довольно поздней эпохе, во всяком случае не ранее XII в. Это подтверждает нашу датировку этого текста.

VI. СОДЕРЖАНИЕ

По содержанию наш фрагмент — это отрывок из постной части триоди, на котором сохранилось 11 песнопений на среду 5 седмицы поста.

1. *Бръшномъ вѣдърѣемъ* (8) — 3-ий тропарь 9-ой песни трипеснца Иосифа 8 гласа на среду 5-ой седмицы.

2. *Зачека еси дѣво* (8) — 4-ый тропарь 9-ой песни того же трипеснца

3. *Стра(с)ть прѣнати* (8) — 1-ый тропарь 9-ой песни трипеснца Константина Преславского 3-го гласа на среду 5-ой седмицы.

4. *Нмѣщѣ х(с)е* (8) — 2-ой тропарь 9-ой песни того же трипеснца.

5. *Лютѣа вѣрма* (8) — 3-ий тропарь 9-ой песни того же трипеснца.

6. *[Н]же вси роди* (8) — 4-ый тропарь 9-ой песни того же трипеснца.

7. *[П]нѣж лѣбы* (8—8 об.) — стихира 8-го гласа, подобна „что вы наречем“. Утро.

8. *Дръвоу дръв[лѣ]* (8 об.) — стихира того же гласа, имеющая тот же подобен. Утро.

9. *[Жн]воносѣи кр(с)ть* (8 об.) — стихира 2-ого гласа. Утро.

10. . . . *мн мнѣмн* (8 об.) — восточная (самогласная) стихира 8 гласа среды 5-ой седмицы.

11. *[м]жѣнѣи хвѣн* (8 об.) — мученичная стихира этого же гласа.

²⁴ Чешко, Е. В. История болгарского склонения. М., 1970, с. 203.

²⁵ О типах славянской триоди см. Моминя, М. А. Вопросы классификации славянской триоди. — ТОДРЛ, 37, 1983, 31—33.

²⁶ Триодь. Спб., 1907, л. СПД. об.

²⁷ Grünenthal, O. Op. cit., p. 356.

Как видим, перед нами отрывок службы среды 5-ой седмицы. После трипеснца Иосифа на этот день следует 9-ая песнь трипеснца Константина Преславского 3 гласа, поющихя по образцу ирмоса „Тебе неопалимую купину“.

Болгарский ученый Георгий Попов написал несколько работ об этих трипеснцах Константина Преславского, которые были включены в славянский перевод греческой триоди. Наиболее полно сохранились эти трипеснцы в Битольской триоди XII в. (София, БАН, № 38)²⁸.

Г. Попов обнаружил, что начальные буквы всех тропарей этих трипеснцев великопостного цикла (от 1 до 6 седмицы) образуют длинный акростих, в котором упоминается имя Константина.

Таким образом, получилось блестящее доказательство того, что этот цикл трипеснца принадлежит именно *болгарскому гимнографу*, а не является переводом с греческого.

К сожалению, в этом акростихе кое-где не хватает нескольких слов и букв из-за потери некоторых тропарей. Как раз тропари 9-ой песни трипеснца Константина Преславского на среду 5-ой недели были неизвестны. Это 4 тропаря нашего фрагмента (3, 4, 5, 6). Их первые буквы складываются в слово „сили“, которого недостает в акростихе: *подажд мн . . . [поп]ратн врага*²⁹. Итак получается: *подажд мн силн [поп]ратн врага*. Все это делает лист 8 из рукописи НБКМ № 203 особо интересным и ценным для славянской письменности.

VII. РАСПОЛОЖЕНИЕ ПЕСНОПЕНИЙ

Как известно, расположение песнопений в славянских триодях до XIV в. а в греческих до XII было очень разнообразным. Чем оно обуславливалось, это не совсем нам ясно. Например, в греческих триодях, написанных в одном месте, а именно в гроттаферратском монастыре, приблизительно в одно время расположение песнопений в пределах одной службы бесконечно варьируется.

Относительно расположений песнопений в триоди, отрывок из которой мы имеем, может быть 3 решения. Порядок расположения был такой³⁰: 2 трипеснца, 3 подобных, 2 самогласных, из которых „...ми мысльми“ является утренним, а вечерний самогласен не сохранился (это I вариант); II вариант: утренняя самогласная стихира (не сохранилась), 2 трипеснца, 3 подобных, вечерняя самогласная стихира „...ми мысльми“³¹; III вариант: 2 трипеснца, 2 подобных, утренний и вечерний самогласен. В таком случае стихира [Жн]воноснн кое(с)ть считалась самогласной, как это мы видим в триоди ГПБ Пог. 41 (XIV в.). За это предположение может говорить и то, что в этом фрагменте стихира не имеет надписания „под. паче ума“, как в других триодях. Это может не быть случайностью, потому что в богослужебных литургических книгах такие указания пропускаются очень редко.

²⁸ Издана см. Zaimov, J. The Kičevo triodium (cod. Sofia, BAN, № 38) also known as the Bitola triodium an old bulgarian manuscript from the XI-XII century. — Полата књигописанъ, № 10-11, november 1984.

²⁹ Попов, Г. Из текстологическата проблематика на славянския триод. (Новооткрити творби на Константин Преславски). — В: Славянска палеография и дипломатика. С., 1980, 76—77.

³⁰ О седальных ничего определенного сказать нельзя. Они могли ставиться перед трипеснцами, как в большинстве триодей, или в самом конце.

³¹ Действительно, в большинстве триодей эта стихира является вечерней.

Номер песнопения	Славянские триоди									
	I тип		IV тип	V тип					VII тип	
	ГПБ, Фп I 74	ГПБ, Фп I 68	ЮАЗУ IV d 107	ГПБ, Пог. 41	ГПБ, Соф. 84	ГПБ, F I 680	ГПБ, Соф. 85	ГПБ, Соф. 97	ГПБ, Фп I 102 ₁	ГПБ, Фп I 92
1	+	+	+	+	+	+	—	—	+	выр.
2	+	+	+	+	+	+	—	—	+	выр.
3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
7	вт. веч.	вт. веч.	вт. веч.	+	+	+	—	—	вт. веч.	вт. веч.
8	—	—	—	+	+	+	—	—	—	вт. веч.
9	—	—	—	вт. веч.	+	+	+	+	—	вт. веч.
10	ут.	веч.	ут.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	выр.
11	скр.	скр.	скр.	—	—	—	—	—	—	выр.

Веч. — вечер, вт. — вторник, выр. — вырвано, скр. — сокращено, ут. — утро

VIII. СРАВНЕНИЕ ПО СОСТАВУ С ДРУГИМИ ТРИОДИЯМИ

Теперь сравним состав этой службы с составом той же службы в других старших славянских и греческих триодях, чтобы выявить своеобразие той триоди, лист из которой мы исследуем³².

Из сопоставления с другими славянскими и греческими триодями видны 3 следующие *особенности* в составе и расположении песнопений на фрагменте.

1. Эта триодь принадлежит к неизвестному нам типу триоди, так как она содержит трипеснцы Иосифа вместе с трипеснцами Константина Прес-

³² К сожалению, в некоторых старших триодях эта служба оказалась потерянной. Мы различаем 9 типов триоди (см. Момина, М. А. О типах славянской триоди. . .). Принцип выделения типов — набор канонов, трипеснцев и четверопеснцев. Каждый из типов триоди включает в себя несколько редакций. Для сопоставления привлекались списки триодей разного типа. I тип (Шафариковский) 1) ГПБ, Фп I 74, XIII в. болг. 2) ГПБ, Фп I 68, XIII в. серб. 1-ый список сохраняет более древний текст, 2-ой список — это правленный вариант, 2-ая редакция этого типа. IV тип (Загребский) — 3) Архив Югославянской академии, IV d. 107, XIII в., болг. V тип (Гимовский) — 4) ГПБ, Пог. 41, XIV в., рус. 5) ГПБ, Соф. 84 XIV в. рус., который сохраняет более позднюю редакцию этого типа. Для полноты мы привлекаем список XIV в. 6) ГПБ, F I 680 русская и два русских стихираря 7) ГПБ, Соф. 85 (XIII) и 8) ГПБ, Соф. 97—(XIV). VII тип (Орбельский). 9) ГПБ, Фп I 102, XIII в., болг. 10) Список ГПБ, Фп I 92, XIII, серб. близок к триодям Орбельского типа, но им не является. Это поздняя редакция триоди с паримиями, но интересно то, что она имеет редакцию многих стихир, ту же самую, что список ГПБ, F I 68, относящийся к правленной редакции триоди шафариковского типа, который мы считаем старшим.

Списки триоди II, III и VI типов нами не привлекались, так как в них утрачены соответствующие тексты.

Мы также привлекаем триоди 2-х поздних типов: VIII (Афонский) списки 9) ГПБ, Фп I 30 (XIV) русск., 10) БАН СССР IЗ. 1. 19. XVI в., болг. и IX (Никоновский) по печатному изданию: Триодь постаня. М., 1984. Также мы используем греческие рукописные триоди из собрания Синайского монастыря (Sin.), Ватикана (Vat.) и Гроттаферратского монастыря (Crupt) и печатную греческую триодь: Τριόδιον, ἐν Ρώμῃ, 1879 (TR).

VIII тип (А)			IX тип (Н)									
ГПБ, Фп I 30	БАН СССР 13. I. 19	Печатная, 1984	Sin. 734—735 (X)	ГПБ, Греч. 712 (X—XI)	Vat. Grec 771 (XI)	Crypt. Δβ I (XII)	Crypt. Δβ III (XII)	Crypt. Δβ IV (XII)	Vat. Pii II 30 (XI)	Vat. Regin grec 59 (XI)	Vat. Barb. grec 464 (1120)	TR.
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
вт. веч.	вт. веч.	вт. веч.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
вт. веч.	вт. веч.	вт. веч.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
вт. веч.	вт. веч.	вт. веч.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.	веч.
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

лавского, в то время как во II типе триоди (Битольском) трипеснцы Константина Преславского соединены с трипеснцами Климента Студита.

Как видно из таблицы № 1, трипеснцы славянского автора большая редкость, а 9 песнь трипеснца 3-го гласа на среду 5 недели отсутствует даже в Битольской триоди, сохранившей наиболее полно весь комплект трипеснцев Константина.

2. 3 подобные стихиры ставятся так, как в древнейших греческих триодах X—XII вв. В древнейших славянских триодах I, IV, VII типов есть только одна из этих стихир, и та ставится на вечер вторника 5 седмицы. Исключение составляет только II редакция V Гимовского типа, которая у нас представлена списком ГПБ, Соф. 84 и ГПБ, Ф I 680. В более поздних славянских триодах, как и в более поздних греческих, есть все 3 подобные стихиры, но они относятся к службе вторника, а не среды.

3. Самогласная (восточная) стихира „... ми мысльми“ является, по-видимому, вечерней, как это в большинстве триодей. Мученичный после нее пишется полностью, что является исключением для старших триодей. Кроме того, этот мученичен в сокращенном виде есть только в первом старшем типе славянских триодей.

IX. РЕДАКЦИИ ПЕСНОПЕНИЙ

Теперь сделаем несколько наблюдений над редакциями тех песнопений, которые содержатся во фрагменте. Триоди разных типов тем не менее могут иметь одинаковые редакции отдельных песнопений. Для характеристики триоди очень важно проследить, имеют ли ее песнопения самостоятельную редакцию, или она совпадает с редакцией песнопений триодей других типов и, если совпадает, то с редакцией каких типов³³.

³³ Под редакцией мы подразумеваем текст, правленный по новому греческому оригиналу. Греческие же списки имели множество разночтений, которые отражались в славянском тексте при каждой новой правке. Следовательно, если при сравнении 2-х славянских переводных

I и II³⁴ песнопения

Греческие разночтения³⁵

Сраготож (8) (ГПБ, Пог. 41, л. 89 об.; сраготю, ГПБ, Ф.п. I 68, л. 34 об.) — снлюю (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об.) — с радостю (ЮАЗУ, IV d. 107, л. 88 об.) — φρικώδης — δυνάτως — σὺν χαρῇ.

Славянские разночтения

М(ис)лємн (8) (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об.; ГПБ, Ф.п. I 68, л. 34 об., ЮАЗУ IVd. 107, л. 88 об., ГПБ, Пог. 41, л. 89 об., ГПБ, Соф. 84, л. 149) — Помышлєньмн ГПБ, Ф.п. I 102, 117 — λογισμὸν (днес. 771, л. 110 об.). Греч. λογισμὸς в значении “мысль, мнение” переводится как ‘мысль’ в Псалтыре; и Супрасльском сборнике (SJS, 18, 248), как помышление в паримийнике (SJS, 27, 158).

Таким образом, оба тропаря трипеснца Иосифа имеют ту же редакцию, что и в списке ГПБ, Ф.п. I 68 (2-ая ред. I типа) и ГПБ, Пог. 41 (1-ая ред. V типа).

Существительное срагота, зафиксированное в словарях, характерно только для этой редакции. В словарях есть только прилагательное срагыи — ужасный, страшный (Ср. III, 475, Mikl. 873), которое употребляется для перевода греч. φρικώδης и встречается, главным образом, в Пандектах Антиоха.

VII песнопение

Греческие разночтения

Въздържаннємъ напастн (8) — въздєржаннємъ стра(с)тн (ГПБ, Пог. 41, л. 87 об. — 88) — въстанна страстн (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 69 об., ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — ἐγκρατεία τῆς ὁμῆς — ἐγκρατεία τῶν παθῶν (TR. 448) — ἀναστάσεις τῶν παθῶν.

Прнстѣпнмъ (8 об.) — прнгвозднмса (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 69 об., ГПБ, Ф.п. I 68, л. 33) — постгннємъ (ГПБ, Пог. 41, л. 88) — ἐπειχθείμεν (TR. 448) — προσηλοίμεθα — ληφθῆσόμεθα.

Как видим, эта стихира имеет самостоятельную редакцию, нигде больше не встречающуюся в просмотренных нами триодах. Славянские разночтения это подтверждают.

Только здесь греч. βρῶμα переводится как пища, в то время как в остальных редакциях βρῶμα традиционно передается как брашно³⁶.

Интересно следующее славянское разночтение: копнємъ (8) (ГПБ, Пог. 41, л. 87 об., ГПБ, Соф. 84, л. 46) — лщєю (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 69 об., лощєю, ГПБ, Ф.п. I 68, л. 33, льщєю, ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — λόγῳ (TR. 448).

Текстов мы обнаруживаем греческие разночтения, то значит эти тексты принадлежат к разным редакциям.

Некоторые греческие разночтения восстановлены нами на основе славянских благодаря тому, что греческий оригинал написан в силлабо-тоническом размере. Если два славянских слова (словосочетания), составляющих разночтение, перевести на греческий, и окажется, что эти греческие слова (словосочетания) имеют одинаковое количество слогов и те же по счету ударные слоги, то можно с уверенностью сказать, что это славянское разночтение соответствует разночтению оригинала. Об этом см. Момина, М. А. Греческие разночтения в славянских гимнографических текстах. — ВВ, 44, 1983, 126—134.

³⁴ Римскими цифрами обозначаем порядковые номера песнопений фрагмента.

³⁵ Все разночтения даны нами в комментариях к тексту, здесь же указываем самые главные. При этом мы не привлекаем 2 поздних типа триоди.

³⁶ В переводах Евангелия существительное βρῶμα передается как брашью (SJS, 4, 144), а τροφή как пища (SJS 25, 43). Разрушение этой традиции приходит позднее.

VIII песнопение

Греческие разночтения
Стр(с)тннмъ ѡбн(чаемъ) (8) (ГПБ, Ф.п. I 92, л. 23 об.) — στρ(с)τνα
οὐστρ(с)τμ(с)тнннн (ГПБ, Пог. 41, л. 88) — τῶν παθῶν οὐδὲν θεσμοί — τῶν παθῶν
οὐδὲν ὄρμ(с)т (TR. 448).

ΥΜΩΛΗΜ (8 об.) (ГПБ, Ф. п. I 92, л. 23 об.) — ΠΟΜΩΛΗΜΕΑ (ГПБ, Пог. 41, л. 88, ГПБ, Соф. 84, л. 146) — δυσωπήσωμεν (TR. 448).

ΒΛΑΓΟΔΑΕΥΣΑ (8 об.) (ГПБ, Ф.п.І 92, л. 23 об.) — ΒΛΑΓΟΔΑΤΕΛΕΩ (ГПБ, Пор. 41, л. 88, ГПБ, Соф. 84, л. 146) — εὐεργέτην (TR. 448).

IX песнопение

Греческие различия

Ποῦμα (8 об.) — χαλασμε (ГПБ, F.п.1 92, л. 23 об., ГПБ, Пор. 41, л. 87 об.) — ὀμνοῦμεν (Sin. 734—735, л. 59 об.) — αἰνοῦντες (см. αἰνοῦμεν — TR. 448).

СмѢХЪ (8 об.) — пороуганнѣ (ГПБ, Ф.п. I 92, л. 23 об.), ГПБ, Пог. 41, л. 87 об., ГПБ, Соф. 84, л. 146 об. — γέλωτας (TR. 448) — ἐμπαιγμα. Стихира имеет самостоятельную редакцию, что подтверждается славянскими разночтениями.

ΣΤΡΑΣΤΥΝΗΝΑ (8 об.) — СТРА(ДА)НИНА (ГПБ, Ф. п. I 92, л. 23 об., ГПБ, Пор. 41 л. 87 об., ГПБ, Соф. 84, л. 146 об.) — παθήματα (TR. 448).

Σκο(ν)ιατη (8 об.) — сьєрѣшнѣ (ГПБ, F. п. I 92, л. 23 об., ГПБ, Пор. 41, л. 87 об., ГПБ, Соф. 84, л. 146 об.) — τελέσαι (TR. 448).

Греческие разночтения

Ποργυνηχ (8 об.) (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 35, ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89, ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115 — οκραδε(η)χ (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пор. 41, л. 90 об.) — ἀπωλόμην — ἐσυλήθην (TR. 456).

ΛΗΤΗ (8 об.) (ГПБ, Ф.п. I 68 л. 35, ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89, ГПБ, Ф.п. 102 л. 115) — ΖΛΨ (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пор. 41, л. 90 об.) — δεινῶς (TR. 456) — κακῶς.

³⁷ *Мозолми бoлaшa* (ГПБ, Ф. п. 174, л. 71 об.); *рaнaмн бoлaшa* (ГПБ, Пог., 41, л. 90 об.), *нaзeмн бoлaшa* (ГПБ, Соф. 84, л. 149 об.).

8МНЛЕННЕ (8 об.) (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 35, и ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89) — НСЦЪЛЕННЕ (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пог. 41, л. 90 об., ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — κατάνυξιν — τὴν ἰασιν (TR. 456). Редакция стихирь совпадает с редакцией правленной триоди шафариковского типа и загребского типа. Славянские разночтения это подтверждают.

МНСАМН (8 об.) (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 35 об., ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89, ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — ПОМЫСЛЫ (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пог. 41, л. 90 об.) — λογισμῶν (TR. 456).

8РАННВЬ (8 об.) (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 71 об., ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89) — ОУАЗВНХЬСА (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пог. 41, л. 90 об., ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — πληρωθεῖς (TR. 456).

АЗВЕНЬ (8 об.) ОУАЗВЕНЬ (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 71 об., ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89; ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — ВСТРОУПНХЪ (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пог. 41, л. 90 об.) — τετραυμάτισμαι (TR. 456).

СЬ (8 об.) (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 35, ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89) — ЗДЕ (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пог. 41, л. 90 об., ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — ἐνθεν (TR. 456).

ВЪЗРЪВЬ (8 об.) — ОУЗРЪВЬ (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 35) — ОЗРЪВЬ (ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89, ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — ВНАДЪВЬ (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пог. 41, л. 90 об.) — κατὶδὼν (TR. 456).

НЗВОЛЕН (8 об.) (ГПБ, Ф.п. I 68, л. 35, ЮАЗУ, IV d. 107, л. 89, ГПБ, Ф.п. I 102, л. 115) — БАДГОНЗВОЛЕН (ГПБ, Ф.п. I 74, л. 71 об., ГПБ, Пог. 41, л. 90 об.) — εὐδοκήσας (TR. 456).

Результаты показаны в таблице № 2.

Таблица 2

НБК 203	В каких триодах есть	Количество разночтений		С какими триодами совпадает по редакции
		Греч.	Слав.	
I БУРЬНИМН	Во всех	1	1	ГПБ, Ф. п. I 68 (I тип), ГПБ Пог. 41 (V тип)
II ЗАСЛА ЕСН				
VII ПНЦЖ	Во всех	2	2	оригинальная
VIII ДЪРЪВОМЬ	ГПБ, Пог. 41 (V тип) Ф. п. I 92	1	1	ГПБ, Ф. п. I 92
IX ЖНКОНОСЬН	ГПБ, Пог. 41 (V тип) Ф. п. I 92	2	2	оригинальная
X МНСАМН	Во всех Ф. п. I 92 (утрач.)	5	6	ГПБ, Ф. п. I 68 (I тип) ЮАЗУ, IV d. 107 (IV тип)

Итак, мы видим, что редакции песнопений не являются древнейшими. Они совпадают с уже правленной редакцией старшего типа триоди (шафариковским), которая отражена в сербском списке XIII в. ГПБ, Ф.п. I 68, или со сравнительно поздней редакцией, отраженной в сербском списке XIII в. ГПБ, Ф.п. I 92. Совпадение редакции 3-го тропаря трипеснца Иосифа с его

редакцией в гимновском типе триоди тоже очень интересно, так как триодь этого вновь найденного типа несомненно имела какие-то общие черты с этим типом, что уже сказалось в составе подобных стихир.

Следует обратить внимание и на то, что исследуемая триодь имеет редакцию самогласной стихир, совпадающую со II редакцией шафариковского типа и редакцией загребской триоди, тип которой является старшим, но имеет много своеобразия по сравнению с шафариковским и, возможно, создавался на основе правки последнего, если не параллельно ему.

Две подобные стихир имеют оригинальную самостоятельную редакцию, очевидно, характерную для этого типа триоди.

Х. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, лист, вложенный в рукопись № 203, хранящейся в библиотеке имени Кирилла и Мефодия, представляет собой фрагмент триоди XII в. Такая датировка основывается на палеографических, языковых и текстологических данных. Эта триодь, как мы предполагаем, была написана на Юго-Западе Болгарии.

Этот отрывок интересен для истории славянской письменности по следующим причинам:

1. Это палимпсест, нижний текст которого кириллический. Его можно предположительно отнести к XI в. По содержанию это гимнографический текст. Возможно, в будущем снимок в инфракрасных лучах даст возможность определить его точнее.

2. Перед нами еще один памятник, написанный так называемой народной или бытовой кириллицей, и это ставит его в один ряд с такими памятниками, как листки Ундольского, Добромирово евангелие и другие.

3. Сравнение начертаний букв, орфографии позволяет высказать предположение, что эта триодь была написана в том же скриптории, что и триодь, лист из которой обнаружил Хр. Кодов (эту триодь мы тоже относим к XII в.).

4. На исследуемом листе написана неизвестная славистам часть трипеснца Константина Праславского, и это позволило дополнить акростих, открытый Г. Поповым в трипеснцах этого знаменитого славянского гимнографа. Триодь же, лист из которой был найден Хр. Кодовым, содержала трипеснцы Иосифа и Федора Студита. Следовательно, эта триодь относилась к другому типу.

Мы хотим подчеркнуть в заключение следующее: знаменательно то, что в одном скриптории XII в. были написаны 2 триоди разного типа. При этом понятно, как создавался тип триоди, лист из которой был вложен 8-ым в рукопись № 203. Из переведенной с греческого триоди, которая имела трипеснцы Иосифа и Федора, были изъяты трипеснцы последнего и заменены трипеснцами Константина Преславского.

Все вышеизложенное показывает, какая интенсивная филологическая работа велась в средневековых болгарских монастырях, что свидетельствует о высокой культуре славян в то время.

Л. 8

1. БѢРЬННМН ѠДРЬЖЫЕМЪ К(С)МЪ М[НС]АБМН Н СТ[РАСТН] В]
2. ОЛЫНННА ПОГРѢЖАЖТЬ МА:
3. ТРѢЖ(А)АЖТЬ МА СРАГОТОЖ: ПЕСТ[ЫНѢЖ... В]
4. АРНХЪ: КРОТЪКѢЖ Н ТНХѢЖ
5. ТВОИМЪ КРЬ(С)ТОМЪ: ЦЕДРНИ НА СП[АСЕННІЕ] ...
6. ЗАЧЕЛА ЕСИ ДѢВО БЕСѢМЪНН: ВЪ[СѢЧЬСІЕНМЪ]
7. СЛОВО БЖНЕ: БЕЗЪ ХОТѢННѢ ПЛѢТЬ[СКАГО БЕЗЪ НСТЪА]
8. БННѢ ЖЕ РОДНЛА ЕСИ: Н БЕЗ БОЛѢЗЫНН М[АТЕРЬСКНА Т]
9. БМЪ ТА БЦѢ: ЖЗНКОМЪ Н СРЬ(А)ЦЕМЪ: НСПОВ[ѢДАЮЩ]
10. Є ВЕЛНЧНМЪ:
11. НЕРЬМ(О)СЬ: [Г]ЛА(С): Г: [НЕОПАА]
12. НМОЖ КЖПННѢ: СТРА(С)ТЬ ПРНѢТЬ М...
13. НА ДРѢВѢ ПРНГѢВОЖДЕНЬ: Ѡ(А) СТРАСТН [СЕО]
14. БАЖДАА МА. ПРѢВНѢАА БЕСТРАСТН ХЕ...
15. [Н]МЖЩЕ Х(С)Є КРЕ(С)ТЬ ТВОИ: СНАЖ МН ВѢРЬ...
16. РАЕМЪ ПРНСНО: ВРАЖНѢ КНЗЫНН: ТА С...
17. РАСПѢТАГО НА НЕМЪ: ЛЮТѢА ВРѢМА ТОИ
18. ГРѢШЫНѠ (?) Ж БОУРЕЖ: ВЪ ОТИШНІЕ: БЖНЕ ПОКАѢНИ
19. Б: ПРНПРАВѢА ѠКРЬМН: КРЬ(С)ТОМЪ. ТВОИМН: ХЕ
20. [Н]ЖЕ ВСИ РОДИ ХВАЛЕТЬ: МАТЕРЬ ХѢЖ: ВЪЗЪВЕЛН
21. ЧНМЪ МН: НАДЕЖДѢ НАШѢ: ПРНСНО ДѢВѢЖ: МАРИ
22. Ж ВЪЗЫМ Ж ЖЫНѢ: [В] СРѢ(А)Ж. (ОУ) — (Г)Р[В]: [С]ТН(Х) [Г]ЛА(С):
23. [ПО(А)]ЧТО ВИ НАРЕЧЕМЕ: [П] НШѢ ЛѢВЫ СТВОРИМЪ
24. ВЪЗДРѢЖАННЕМЪ НАПАСТН: Н ВЪЗДРѢЖАННЕМЪ
25. ВѢРЬНН: Н БА НА(С) РАДИ: ВЪЗНЕСЬШАГОСА НА КРЬ(С)ТЬ:
26. Н КОПНЕМЪ. ПРОБОДШАГОСА В РЕБРА: ТОГО РА

Л. 8 об

1. [ДН] ... АТЪНО ПРНСТЖПНМЪ; БКО ДА П ...
2. ... ВѢЧЬННѢЖ РА(А)ОУЖЩЕСА: ПОЖ[ЩЕ]
3. ... НАШНМЪ: ДѢРѢВОМЪ ДРЕВ
4. [ЛЕ] ... РѢТОХОМЪ: ННѢ ЖЕ ПАКН ЖН
5. ... ДН КРЬ(С)ТЬНАГО: СТРА(С)ТННМЪ ѠБН
6. [ЧАЕМЪ ОУМРЬТ]ВНМЪ ВѢРЬННМЪ: Н ДОСТНГЫШЕ СПА(С)
7. [НОЕ ВЪСКРЬС]ЕННѢ: ВСѢМЪ БЛАГОДАВЬЦА: ѠМОЛНМ

³⁸ В круглых скобках ставятся выносные буквы, в прямых — восстановленные.

8. ... БОЖЕСТВЕНН : БАНСТАЖЩЕСА : Н ДОБРОДѢ
9. ... 8 ДОБРНЫМЪ : СЛАВНЫМЪ : С[П]СА : ДШАМЪ НАШНМ(Ь)
10. ГЛА(С)Ъ : [ЖН]ВОНОСНН КРЕ(С)ТЬ · ПОЕМЪ ТВОИ
11. ... же НА(С) РАДН : СТЖ ПЛЪТИ СТРАСТЫННА : КОП
12. [НІЕ Н ЗА]КОЛЕНН СМѢХЪ : Н ОПАДВАННЕ Н ОДАРЕННЕ : Н
13. [ДОСАЖДЕ]ННЕ : ВАГРѢННЦЖ СЪ ВѢНЦЕМЪ : ТРЪНОПА
14. [ЕТЕ]ННМЪ : НХ же РАДН О(Д) КЛАТЕН ИЗБАВЛЪ : Н
15. ... ТЕМЪ МОЛНМЪ ТИ : ПО(С)ТНОЕ ПРОЧЕ ВРЕМѢ
16. СКОЧАТИ : ПОДАЖ(Д)Ъ НАМЪ. [В]ѢСТ(О)ЧНА : [Г]ЛА(С) Н
17. ... НМН МНСАМН : ВА РАДВОИ[НН]Ъ ВЪПАДЪ : ПОГВБНХЪ О
18. [КА]БЕННН ОМОМЪ : Н ЛСТѢ ВКО ОРАННЕ? ДШЖ
19. АЗЪВЕНЪ БНАЪ : Н С ЛЕЖЮ НАГЪ : НА ЖНТЕНСНЪ[МЪ] ПЖТИ : Н
20. ере же ВНАДѢ МА НЕНЦВАЛНАГО : ПРИЗРѢВЪ ПРѢ
21. ЗРѢ МЕНЕ : АСВГНТЬ же ПАКН НЕ ТРЪПЖ ДШЕТАЪ
22. ННН БОЛѢЗНН : Н ТИ ВЪЗРѢВЪ МА МНМОИДЕ : ТИ же
23. ИЗВОЛЕН : НЕ О(Д) САМАРНА : НЖ О(Д) МАРНА ВЪПЛАТНСЕ
24. ХЕ БЕ : ЧЛОВѢКОЛВЕНЕМЪ ТВОИМЪ : ПОДАЖ(Д)Ъ МН ОМ
25. НАЕННЕ : ВЪЗАЕН НА МА ВЕЛНЖ МНОО(С)ТЬ СВОЖ
26. [М]Ж ЧЕ'ННЦН ХЕН : НЕПОВЕДИН . ПОВЕДНЕ(Ш)Е ЛЕ(С) СНОЛЖ
27. КРЕСТНОЖ : ВЪСПРАСТЕ БЛАГОДѢТЬ ВѢЧННА ЖЗН
28. Н : МЖЧТЕЛЪСКА ПРѢЩЕННЕ НЕ ОСТРАШНСТЕСЕ : М
29. ОКАМН ОУРАНАЕМН : ВЕСЕЛѢСТЕСЪ : ННѢ КРЪВН ВА
30. ШЕЖ ВНШЖ : НСЦЕЛЕННѢ : ДШАМЪ НАШНМН : МО
31. АНТЕ [С]ПАСЕНН ДШАМЪ НАШНМЪ :

XII. КОММЕНТАРИИ

1. Учтены все лексические и грамматические разночтения.
2. Сначала дается определение песнопения. Затем указывается, в каких списках и на каких листах содержится это песнопение.
3. Везде сохраняется орфография цитируемых рукописей. Если чтение есть в нескольких рукописях, то слово дается так, как оно пишется в первом из названных списков. Например, *волныж* (74, 68, 107, 41, 84, 680, 102). Слово *волныж* написано так, как в рукописи ГПБ, Ф.п. 174 л. 71 об. Конечно, в русских списках оно будет написано иначе. Но орфографические варианты мы не учитываем.
4. Лист 8 поврежден и загрязнен, поэтому отдельные места не читаются. Они указываются по другим спискам.
5. Обязательно приводятся греческие параллели по римскому печатному изданию триоди 1879 г. Но часть греческих чтений восстановлена по принципу, изложенному выше.

6. Приняты следующие сокращения шифров рукописей.

Таблица 3

Тип Триоди	Шифры рукописей	Сокращения
I Шафариковский	ГПБ, Ф. п. I 74 (XIII), болгарская	74
IV Загребский	ГПБ, Ф. п. I 68 (XIII) сербская	68
V Гимовский	ЮАЗУ, IV d. 107 (XIII), болгарская	107
	ГПБ, Пог. 41 (XIV), русская	41
	ГПБ, Соф. 84 (XIV), русская	84
	ГПБ, Ф. п. I 680 (XIV), русская	680
	ГПБ, Соф. 85 (XIII), русская	85
	(триодный стихирарь)	
	ГПБ, Соф. 97 (XIII—XIV), русская	97
	(триодный стихирарь)	
VII Орбельский	ГПБ, Ф. п. I 102 (XIII), болгарская	102
VIII Афонский	ГПБ, Ф. п. I 92 (XIII), сербская	92
	БАН СССР 13. I. 19 (XIV), болгарская	A 13
	ГПБ, Ф. п. I 30 (XIV), русская	A 30
IX Никоновский	Если чтения эти двух рукописей совпадают, то в сокращении ставится триодъ постная. — М. 1984	A
		H

Также принято сокращение Лас. — Λасυα.

Л. 8

1—5. БѢРЬННМН ѠДРЬЖЬЕМЪ (χειρώνι συνεχόμενος) — 3-ий тропарь 9-ой песни трипеснца Иосифа 8-го гласа на среду 5-ой седмицы „Осудив вражду“. 74 (71 об.); 68 (34 об.); 107 (88 об.); 41 (89 об.); 84 (149); 680 (134 об.); 102 (117); A. 30 (113); A. 13 (209); H (286).

1. БѢРЬННМН / знмою (A. H.) — χειρώνι (454). ѠДРЬЖЬЕМЪ (в рукописи неясно: жьемъ или жыемъ) / содѣржнмъ (H.) — συνεχόμενος (454) M[HC]ΛEMH / помышлєнмн (102) / помышлен / (H) (A.) / нскышенїи (H.) — Λογισμών (454) — πειρασμών. Лас. ст ... / страстн (все) — παθών (454).

1—2 [В]ольньнна / волныж (74, 68, 107, 41, 84, 680, 102) / трѣволнєнннй (A. H.) — τρικυμιαίς (454).

2. Погрѣжажѣть / погрѣжаємъ (A.) / потоплаємъ (H.) — повτίζουσι / повτούμενος (454) Лас. н влзны (74) / и похотѣныѣ влзны (68, 107, 41, 84, 680, 102) / н похотѣныѣ бѡура (A. 30) / н сластей влзнож (A. 13) / н сластей вѡрею (H.) — καὶ ἡδονῶν σάλοι / καὶ ἡδονῶν σάλω (454).

3. Трѣ(д)ажѣть ма / трѡждающе ме (68) трѣждаащнмса (ошибочно ?) ма (107) / трѡждающа ма (41, 84, 680) обѡрежємъ (A. H.) — χειμάζουσι ме / χειμάζοντες ме / χεμαζόμενος (454) сраготож / сраготоу (68) / снлю (74) / с радѡ(с)т]на (107, 102) / лѡтѣ (A. H.) / сню (84, 680) — φρικωδῶς / δυνατῶς / сὺν χαρᾷ / χαδεπῶς (454) / ταύτην. Таύτην появилось в результате переделки греческого текста ?) Лас. — пжчннж (все) — πέλαγος (454).

3—4. [В]арнхъ / прѣполовнѣвшє (внесено переписчиком ?) (107) / достнгохъ (A. H.) — ἔφθασα (454).

4. Лас. в неа же ма ѡуправн (74, 84, 680) / в нен же ме ѡкрѣмн (68, 107, 41, A. H.), в на же ма наставнлѣ еси н ѡкрѣмн (102) — ἐν ᾧ με κυβερνήσας (454).

5. Лас. на спа ... на спасѣннѣ ма настави (74, 68, 41, 84, 680, 102, 107, А. 30) / ко спасеннѣ направи (А. 13) / ко спасеннѣ оустреми (Н.) — πρὸς σωτηρίαν ἐγκαθόριστον (454).

6—10. Зачеа еси дѣво (συνέλαβες παρθένη) — 4-ый тропарь 9-ой песни того же трипеснца 74 (71 об.); 68 (35); 107 (88 об. — 89); 41 (90); 84 (149); 680 (134 об.); 102 (117); А. 30 (113 об.); А. 13 (209); Н. (288).

6. Дѣво / слово дѣво (74, 107) — παρθένη (454). Лас. здѣтелѣ (74, 68, 107, 102) — а (41 / 84, 680, П 30) / создѣлавшаго (А. 13; Н.) — δημιουργήσαντα (454).

7—8. Лас. пльть ... ѣннѣ / пльтьскааго безъ нстьлѣннѣ (все) — τῶν τῆς σαρκὸς ἄνευ φθορᾶς δὲ (454).

8—9. Лас. М . Ымь / матерскыѣ тѣмь (все) — τῶν μητρικῶν. διὸ. . (454).

10. Велнчнмь / велнчаемъ (68, 41, А. Н.) — μεγαλύνομεν (454).

12—14. Стрл(с)тъ прнать — 1-ый тропарь 9-ой песни трипеснца 3-го гласа Константина Преславского.

15—17. [Н]мжше — х(с)е — 2-ой тропарь.

17—19. Лютѣа вѣтма — 3-ий тропарь.

20—22. [Н]же всн родн — 4-ый тропарь.

23—3. (8 об.) [П]ншж лбвы (βρῶμα τὴν ἀγάπην) — Стихира 8 гласа подобна „что вы наречем“. 74 (69 об.); 68 (33); 102 (115); 92 (23 об.); 41 (87 об. — 88); 84 (46); 680 (132); А. 30 (109 об.); А. 13 (205); Н. (284 об.).

23. Пншж / брашномъ (74, 68, 102) / брашны (92) / брашно (41, 84, 680, А. Н.) — βρῶμα (448). лбвы / любовь (74, 68, 92, А. Н.) / любовню (41, 84, 680) — τὴν ἀγάπην (448). Створнмь / твораше (все) — ποιήσομεν / ποιούμενοι (448).

24. Въздръжаннемъ — вѣстанна (74, 68, 102, 92) — ἐγκρατεία (448) / ἀναστάσεις. напастн / страстн (все) — τῆς ὁρμῆς / τῶν παθῶν (447). н въздръжаннемъ (порча текста) / оудръжнмъ (все) — κατακρατήσωμεν (448).

25—26. Бѣ ... възнесьшагоса / боу ... възнесьшомсѣа (все) — θεῶ ... ἀνυψωθέντι (447) прободашагос / прободашомоу (74, 102, 92) / прободашомоусѣа (А. Н.) / прободаша (68) / прободемоу соушоу (41, 84, 680) — κεντηθέντι (448).

26. копнемъ / лшеж (74) / лоушею (68, 92) / льшею (102) — Λόγχη (448).

26—1. (8 об.) того рл[дн] / тѣм же (74, 68, 102, 92, 41, 84, 680) / по-жнн (А. Н.) — δι' τοῦτο / βιώσαι (448).

1 Лас. [благопрн]лѣтно / оугодно (74, 68, 102, 92) / благодарствено (41, 84, 680) / благоугодно (А. Н.) — εὐαρέστως (448). Прнстжпнмь / прнговзлнмсѣа (74, 68, 102, 92) / постнжнемъ (41, 84, 680) / ндѣмъ (А) / вѣдѣмсѣа (Н.) — ἐπειχθείμεν (448) / проσηлоίμεθα / ληφθисόμεθα / κομιζόμεθα / ἀπερχόμεθα.

1—2. Лас. пншж прнмемъ (74, 68, 102, 92) / пншн насладнмсѣа (41, 84, 680, Н.) / пншж вѣспрнмемъ (А.) — τρυφῆς ἀπολαύσωμεν (448).

2. Вѣчньннжѣ / вѣ вѣкы прѣбываѣжѣж (74, 68, 102, 92) / вѣчнннжѣа (41, 84, 680) — αἰωνιζούσης (448). рлдоушесѣа / вѣхвалѣше (74, 68, 102, 92) / н лѣчшнѣа (Н.) — γε θόμενοι (448) / ἀνύμνουντες / καὶ καλλιστοί. Лас. пож[ше] / нет (74, 68, 102, 92) / славаше (41, 84, 680, Н.) — ἀνύμνουντες / γεραίροντες (448).

3. Лас. ... НАШНМЪ / СПСА ДШАМЪ НАШНМЪ (74, 68, 102, А.) / СПСА ДШЬ НАШНХЪ (92, 41, 84, 680, Н.) — τὸν Σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν (448).

3—10 ДРЪВЪОМЪ ДРЕВ[ЛЕ] (ξύλω πάλαι) — Стихира 8-го гласа подобна „Что вы наречем“. 92 (23 об.); 41 (88); 84 (146); 680 (132 об.); А. 30 (109) А. 13 (205—205 об.); Н. (284).

4. Лас. ... РЪТОХОМЪ / СМЕРТЬ ОБРЪТОХОМЪ (все) — θάνατον εὐρομεν (448).

4—5. Лас. ЖН ... ДН / ЖНВОТ ДРЪВА РАДН (92, 41, 84, 680) / ЖЗНЪ ДРЪВА РАДН (А.Н.) — τὴν ζωὴν διὰ τοῦ ξύλου (448).

5—6. СТРА(С)ТННМЪ ВЕН[ЧАЕМЪ ОУМРЪТ]ВНМЪ / СТРА(С)ТННМЪ ВЕЧНАЕ ОУМРЪТВНМЪ (92) / СТРА(С)ТНА(И) ОУСТРЪМЛЕНІА ОУМРТВНМЪ (41, 84, 680) / СТРАСТЕМЪ СТРЪМЛЕНІЕ ОУМРЪТВНМЪ (А.) / СТРАСТЕЙ СТРЪМЛЕНІА ОУМРТВНМЪ (Н.) — τῶν παθῶν οὖν θεσμοὶ ἀπονεκρῶσωμεν / τῶν παθῶν οὖν ὁρμᾶς ἀπονεκρῶσωμεν (448).

6. ВЪРЬННМЪ / ВЪРНН (92) / ВЪРННН (41, 84, 680, Н.) — πιστοῖς / πιστοί (448).

6—7. ДОСТНГШЕ СПА(С)[НОЕ ВЪСКРЪС]ЕННЪ / ДОСТНГШЕ СП(А)СНАГО ВЪСКРЕСЕННІА (92) ПОСТНГНУТН СПА(С)НОЕ ВЪСКР(СЕ)ННІЕ (41, 84, 680) / ДОСТНГНУТН СПАСНОЕ ВЪСКРЕСЕННІЕ (А.) / ДОСТНГНУТН СПАСНТЕЛНОЕ ВЪСКРЕСЕННІЕ (Н.) — φθάσαντες σωτήριον Ἀνάστασιν / φθάσαι τὴν σωτήριον Ἀνάστασιν (448).

7. ВЪЕМЪ БЛАГОДАВЬЦА / ВЪЕХЪ БЛАГОДАТЕЛЮ (41 / 84, 680) / ВЪЕМЪ БЛАГОДЕТЕЛЪ(А) (А) / ВЪЕХЪ БЛАГОДЕТЕЛА (Н.) — τὸν πάτων εὐεργέτην (448). 8МОЛНМЪ / ПОМОЛНМЪСА (41, 84, 680) / МОЛНМЪ (А.Н.) — δυσωπήσωμεν (448).

8. Лас. ДЪЛЕСЫ (92) / ДЪЛАНН (41, 84, 680) / ДЪЛАНН (А.Н.) — πράξεισι (448). БЛНСТАЖШЕСА / СНІА ЮЩЕ (41, 84, 680, А.Н.) — λαμπόμενοι (448).

9. Лас. ДОБРОДЪ / ДОБРОДЪАНН (92) / ДОБРОДЪТЕЛНН (41, 84, 680, А.Н.) — ἀρεταῖς (448). 8ДОБРНМЪ / ОУДОБРАЩЕСА (41, 84, 680) / ВКРАШАЕМН (А.Н.) — καλλυνόμενοι (448) СЛАВНМЪ / ХВАЛАЩЕ (41, 84, 680) / СЛАВЩЕ (А.Н.) — δοξάζοντες (448) Д(8)ШАМЪ НАШНМЪ / Д(У)ШЬ НАШН(Х) (92, 41, 68, Н.) — τῶν ψυχῶν ἡμῶν (448).

10—16. [ЖН]ВОНОСНН КРЕ(С)ТЬ (τὸν ζωηφόρον σταυρόν) — Стихира 2-го гласа. В остальных рукописях указывается на то, что она подобна „Паче ума“ (92, л. 23 об.), а в 41 она считается 7-го гласа (87 об.); 92 (23 об.); 41 (87 об.); 84 (146—146 об.); 680 (132 об.), 85 (55); 97 (35); А. 30 (109 об.); А. 13 (205 об.); Н. (284).

10. ПОЕМЪ / ХВАЛЕЩН (92, 41, 84, 680, 85, 97) / ПОХВАЛЪЕМЪ (А.Н.) — ὁμνοῦμεν / αἰνοῦντες / αἰνοῦμεν (448).

11. Лас. ... ЖЕ НА(С) РАДН / Н КЖЕ ЗА НА(С) (92) / Н ІАЖЕ ЗА НАСЪ (41, 84, 680, 85, 97) / Н АЖЕ НА(С) РАДН (А.) / Н НАС РАДН(Н) — καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς (448). С(ВА)ТЖЖ / РРЪСТЫКЕ (92) / С(ВА)ЩЕННАЛА (А.Н.) — ἱερά (448). СТРАСТННА / СТРАДААНН (все) — παθήματα (448).

11—12. Лас. КОП ... КОЛЕНН / КОПНІЕ ЖЕ Н ЗАКОЛЕННІЕ (все) — τὴν λόγχον τε καὶ τὴν σφαγὴν (448).

12. СМЪХЪ / ПОРОУГАННІЕ (92, 41, 84, 680, 85, 97) / ГЖЕЖ (А.) / ПОСМЪАННА (Н.) — γέλωτας (448) / ἔμπαιγμα / σπόγγον. 8ДАРЕННІЕ / ОСАДАННА (А.) / ВІЕНІА (Н.) — ῥαπίσματα (448).

13. Лас. ... ННІЕ / ДОСАЖДЕННІА (Н) (92, 41, 84, 680, 85, 97) / ЗАУШЕНІА (А.Н.) — κολαφίσματα (448).

13—14 Трѣнопа[ѣте]ннмъ / отъ трѣна спаетенъ (А.) — ἀκανθόπλεκτον (448).

14. Нх же радн/нмн же (92, 41, 84, 680, 85, 97, Н.) — ἐν οἷς (448) Нзѣваѣъ / нзѣвѣнѣъ (все) — ἐκλυτρω σάμενος (448).

15. Лас. сп(ас)аѣ неч ны (нас) (все) — ἔσωσας ἡμᾶς (448). по(с)тное проче в реме (пощеніа проче в ремеа (А.) / постовѣ в ремеа (Н.) — τῶν νηστειῶν τὸν ὑπόλοιπον χρόνον (448).

16. Лас. мнрѣо (все) — εἰρηνικῶς (448). скоцати / съврѣшнѣти (92, 41, 84, 680, 85, 97) — τελέσαι (448).

17—25. ... Н мн мнслѣмн (тоіς τῶν ἐμῶν λογισμῶν) — Стихира 8-го гласа самогласная 74 (71 об.); 68 (35); 107 (89); 41 (90 об.); 84 (149 об. — 150); 680 (134 об. — 135); 85 (56—56 об.); 97 (36); 102 (115—115 об.), А. 30 (113 об.); А. 13 (210 об.) Н. (289—290).

17. Лас. ... Н мн / свонмн (74, 41, 84, 680, 85, 97, 102) / монмн (68, 107, А. Н.) — τῶν ἐμῶν (456). Мнслѣмн / помыслаы (74, 41, 84, 680, 85, 97) / помышлѣннн (А. Н.) — λογισμῶν (456). Погочѣнхъ / окрѣде(н) быхъ (74, 41, 84, 680, 85, 97) / плѣненѣъ быхъ (А. Н.) — ἀπωλόμην (456) / πρωνομεύθην.

18. змомѣ / оумѣ (68, 107, 102) — τῷ νῷ / τὸν νοῦν (456) лѣтѣ / злѣ (74, 41, 84, 680, 85, 97) — δεινῶς (456) / κακῶς. 8раннѣъ / 8раннхъсн (107) / 8развѣнхъсѣ (74, 102, А. Н.) / 8развѣнѣсѣ (41, 84, 680, 85, 97) — πληγῶθεις (456).

Д[оу/шѣ] всѣ дшѣ моѣ (74, 41, 84, 680, 85, 97, А. Н.) — τὴν ψυχὴν / ὅλην μοῦ τὴν ψυχὴν (456).

19. азѣвѣнѣъ бнѣъ / 8разѣвѣнѣъ быхъ (68, 07, 102) / встрѣпнхъ (74, 41, 84, 680, 85, 97) / 8ранншѣ (А.) / 8раннхъ (Н.) — τετραυματίσμαι (456). Непонятна форма 8ранншѣ (А.), так как соответствует греч. τετραυματισμένοι ἦσαν, и потому нарушается в оригинале стихотворный размер. с /зде/ (74, 41, 84, 680, 85, 97, 102) / втнѣдѣ (А.) / отнюдѣ (Н.) — εὐθεν (456) ὄθεν / ὄλως. нагъ / нагъ добродѣтѣн (74, 41, 84, 680, 85, 97 А. Н.) — γυμνός / γυμνός ἀρετῶν (456). на житенснѣ[мъ] / на житенскимъ (все) — ἐν τῇ τοῦ βίου (456).

19—20. нерѣ / свѣщенникъ (А. Н.) — ἱερεὺς (456).

20. Ненцѣѣнаго / мозолмн болаша зане / не / нсѣѣано (74) / 8ранамн болаша зане ненцѣѣано (41) / ѣзѣамн болаша зане ненцѣѣано (84, 680, 85, 97) / 8ранамн болаша безънсѣѣано (А. Н.) — ἀνίατον / τῷ μῶλωπι ὀδυνώμενον διὰ τὸ ἀνίατον (456). Призрѣѣъ / призрѣ (68, 107) / прозрѣѣ (74) / прѣзрѣѣъ (41, 84, 680, 85, 97 А. Н.) — ἐφορῶν/παρорῶν (456). Возможно, глагол прозрѣѣти употреблен в значении ἐφορᾶν.

20—21. прѣзрѣ / не прѣзрѣн (107) (испорчено) / вндѣѣ (41) / не вндѣѣ (74) / не вндѣѣ (84, 680, 85, 92) / не воззрѣ (А. Н.) — παρείδε / οὐκ ἐπιβλέπει (456). Возможно, переделка этого колона в оригинале с изменением его метрической структуры.

21. левгнтѣ / левгнтѣнннѣъ (41, 84, 680, 85, 97) / левнтѣнннѣъ (А. Н.) — λευῖτης (456).

22. Болѣзнн / 8ранѣ (А. Н.) — ἀλγηδόνα (456). възрѣѣѣъ / 8зрѣѣѣъ (68, 107) / вндѣѣ (74, 41, 84, 680, 85, 97 А. Н.) — κατιδών (456).

23. Нзѣолен / благоизѣоленѣъ (74, 41, 84, 680, 85, 97, А.) / благоволенѣнн (Н.) — ὁ εὐδοκῆσας (456). въпѣтнѣсѣ / в пѣтн (74) / въпѣтнѣтнѣсѣ (68) / ро-

днса (107) — ἐσαρχώθη / σαρχωθῆναι (456) / ἐγεννήθη. Это единственное греческое разночтение, отделяющее редакцию текста этой стихиры от редакции в 107. Возможно, чтение ροδнса свойственно списку, а не редакции. Это невозможно установить, так как загребский тип дошел до нас только в одном списке.

24—25. 8мнленне / нцѣленне (74, 102, 41, 84, 680, 85, 97, А. Н.) — κατὰ νοῦν / τὴν ἰασιν (456).

26—31. [М]жєнницн хѣн (Μάρτυρες Χριστοῦ) — мученичен после самогласной стихиры. В старших триодях не найден, а в поздних после этой стихиры полагается другой мученичен. В греческой печатной триоди 1879г. находится на 456 с. и следует после утренней самогласной стихиры на среду 5-ой седмицы поста.

ВИЛНЕНСКИЯТ ПРЕПИС НА СИМЕОНОВИЯ СБОРНИК. ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИ ВЪПРОСИ

Цветана Ралева

Вилненският препис на Симеоновия сборник (по-нататък Вилн.) представя руски ръкопис от XVI в. с обем 292 л. Пази се в библиотеката на Литовската академия на науките във Вилнюс под сигнатура Slav. 260¹. За пръв път по-специално внимание на ръкописа обръща Н. Н. Розов, като наред с други пет преписа на Симеоновия сборник го привлича за текстологично сравнение². В резултат на направените наблюдения Н. Н. Розов установява голямата близост на Вилн. с Пшемисълския препис — двата ръкописа са „одинаковые по составу и, вероятно, близкие по месту своего происхождения“³. Затова дадената от него по-нататък характеристика е обща и за двата ръкописа (ние в случая я съотнасяме само с Вилн.): „До 18-ой главы состав этих списков совпадает с „Изборником“ 1073 г. и его рассмотренными списками (в них нет только „соборной“ лакуны К-1), но после этого резко отличается: в дальнейшем переписаны лишь статьи, оформленные как вопросы с ответами.... Всего в этих двух списках 107 глав, т. е. почти вчетверо меньше, чем в „Изборнике“ 1073 г. и рассмотренных его списках.“⁴ Вероятно по тази причина двата ръкописа са определени като „списки иного состава“⁵, които съдържат преписи на Симеоновия сборник. В по-нататъшните текстологически изследвания на сборника се включват други негови преписи, като за Вилн. се привежда направената вече констатация⁶.

По-друга представа за Вилн. ни внушава К. М. Куев: „Сравнение содержания и ряда статей Виленского списка с Воскресенским показывает, что первый является копией второго.“⁷ Същата мисъл той изказва и в „Ар-

¹ Добрянский, Ф. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки церковно-славянских и русских. Вильно, 1882, с. 432—439 (№ 260); Куев, К. М. Археографические наблюдения над сборником Симеона в старославянских литературах. — В: Изборник Святослава 1073 г. М., 1977, с. 54 и др.

² Розов, Н. Н. Старейший болгарский „Изборник“ и его русская рукописная традиция. — Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 28, 1969, № 1, 75—78.

³ Пак там, с. 77.

⁴ Пак там, с. 77.

⁵ Пак там, с. 77.

⁶ Вж. Грязина, Л. П., Н. А. Щербачева. К текстологии Изборника 1073 г. (по рукописям ГБЛ). — В: Изборник Святослава 1073 г. М., 1977, с. 58; Камчатнов, А. М. Текстологический анализ списков Изборника Святослава 1073 г. — В: Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984, с. 5.

⁷ Куев, К. М. Археографические наблюдения..., с. 54.

хеографски бележки...⁸, като отбелязва някои общи за двата преписа статии⁸.

Ясно е, че не е излишно отново да се обърнем към Вилненския препис⁹. Един нов прочит на ръкописа би ни показал например, че съдържанието, поместено в края му (на л. 288 об — 292 об), не отразява реално неговия състав. В съдържанието последователно са отбелязани главите, предшествуващи въпросите и отговорите на Анастасий Синаит; след това са представени само главите, оформени като въпроси и отговори. Вероятно последователната им номерация е станала причина да се смята, че в съдържанието няма пропуски, т. е. ръкописът в тази си част не съответствува напълно на Симеоновия сборник и следователно е *непълн* негов препис. В действителност обаче Вилн. съдържа много повече статии от включените в съдържанието и представя *едно почти пълно копие* на Изборника от 1073 г. (по-нататък И 73). За илюстрация на този извод в края на статията правим сравнително описание на двата преписа.

Несъответствието между текст и съдържание във Вилн. ни навежда на предположението, че в старите ръкописи съдържанието е било самостоятелно, преписвало се е като отделна глава. Интересни примери в това отношение срещаме и в И 73. Ако сравним насловите на главите от втората част в съдържанието и текста, ще установим, че понякога те се различават. Например:

л. 125г¹⁰ (съдърж.) $\overline{\text{тс}} \overline{\text{у}} \overline{\text{глюштж}}$... и

л. 193в²⁷ (текст) $\overline{\text{хс}} \overline{\text{оу}} \overline{\text{гжштж}}$.

л. 126а (съдърж.) Васнлево како ꙗ разуумѣти бл҃годѣти .
(грешка!) да не съблзните ꙗдно҃го малѣхъ снхъ .

л. 209а (текст) Васнлево отъ поспѣшьнѣи хъ како ꙗ разуумѣти бл҃годѣте да не съблзните ꙗдно҃го малѣхъ снхъ и др.

Някои глави, представени в текста, липсват в съдържанието, напр. главите на листове 156г¹⁹, 158б²⁵, 163в²⁵ и 181а³. Статиите, които в текста имат № $\overline{\text{ра}}$, $\overline{\text{рз}}$, в съдържанието са без номера и обратно — статия $\overline{\text{ріе}}$ от съдържанието в текста е без номер. Въобще номерата на главите в съдържанието и в текста често не съвпадат.

По-нататък ще споделим някои впечатления от работата с Вилн.

І. Ръкописът е непълн. Има изгубени листове в следните случаи:

І. В началото, където липсва почти целият текст на $\overline{\text{стааго}} \overline{\text{васнана}}$.
* $\overline{\text{є}} \overline{\text{на}} \overline{\text{єоуноміа}} \overline{\text{w}} \overline{\text{стѣм}} \overline{\text{дѣе}}$ (цит. според съдържанието). В сегашния си вид ръкописът започва с думите ... $\overline{\text{лнѣици}} \overline{\text{всѣбдѣржаци}} \overline{\text{вѣзѣсѣци}} \overline{\text{творѣци}}$... Този пасаж отсъствува в И 73 поради липса в него между л. 4 и 5. Текстовете тръгват успоредно от л. 1,6: $\overline{\text{апаз}} \overline{\text{пнша}} \overline{\text{рече}}$ (И 73 л. 5а1).

⁸ Куев, К. М. Археографски бележки за разпространението на Симеоновия (Светославовия) сборник в старите славянски литератури. — Старобългарска литература, 5, 1979, с. 51.

⁹ Преписът се проучва по микрофилм. Благодаря на проф. К. Куев за възможността да използвам микрофилма.

¹⁰ Приемаме следните обозначения: за И 73 — лист, колонка (а, б, в, г), ред; за Вилн. — лист и ред. За И 73 използваме изданието „Изборник Святослава 1073 года“. М., 1983.

2. Между л. 8 и 9 липсва част от глава . $\bar{A}$. Ноустина философа ω то ϵ ω правее вѣрѣ. Лист 8 завършва: да тогоже н ϵ наго бжеа спѣблѣют са . да како оубо (И 73, л. 10617). Л. 9 започва: да оуже ϵ пѣба оуказовати . ϵ ко вѣтвенѣмъ ϵ ствѣж ϵ нъ прнчтенъ ϵ н $\bar{A}$ хъ. Това място отсъствува в И 73 поради липса в него между листове 11 и 12. Общият текст започва на л. 11, 22 във Вилн. и л. 12a1 в И 73: бо растонтъ са . аще н мѣтво ϵ . $\bar{A}$ ша же пакы такѣже словесна сжщѣа . . .

3. Между л. 29 и 30 липсва първият въпрос на Ан. Синаит (фигурира в съдържанието на Вилн.), може би отъ вѣторозаконна и началото на Дауноуво. Л. 30 започва: . . . кы погжбнтъ . н ϵ ко не хота (И 73 л. 28a16).

4. Между л. 99 и 100 липсва край на 14 въпрос. Лист 99 завършва с думите: нмже ϵ лѣпо прнноснтн а нже (И 73 л. 89v13). Този пропуск обхваща и почти цялата глава Тогожде отъ того . къ ϵ нанпннемъ (заглавието се дава според И 73) — л. 100 започва с нейния край: болн въ жѣтем родъ . не ϵ авлаеть чюдѣсн нкоего сътворнвъ (И 73 л. 90b27). Дали Вилн. е съдържал и двете междинни (според И 73) глави, можем само да предполагаме.

5. Между л. 155 и 156 липсата обхваща края на $\bar{C}$ нве афетовн (л. 155 завършва: таоуре . фраке . вавжстранж), изброяването на островите им (?), Въпрѣ Какѣ ϵ разжмѣтн ϵ азъ ожѣшж ϵ ре фараиноу (цит. според съдържанието). На л. 156 без начало следва Златоустѣаго . . . къ стагарно (цит. според И 73): оумрнтн . но въдын кна $\bar{w}$ нн понмъ (И 73 л. 141a9)

6. Липсва край на ръкописа — съдържанието е незавършено.

Между л. 141 и 143 последователността на текста във Вилн. е нарушена, като л. 142 се намира неправилно между л. 141 и 143 вместо между л. 143 и 144. За съжаление от микрофилма не може да се разбере дали тази грешка е резултат от неправилно подвързване, или се дължи на преписване от объркан протограф. Във всеки случай сегашното разположение на листовите отразява едно старо състояние. За правилното четене на текста в долните полета на л. 141 об и 142об има приписки (малко по-късни от основния текст?) наперѣ перекн $\bar{A}$ н н чнтѣ, а в долното поле на л. 142 със същия почерк е написано перекн наза два лнсты н чнтѣ. Подобно разместване в ръкописа (този път без указание за правилно четене) срещаме и малко по-нататък, при листове 147, 148 и 149. Според нас л. 149 трябва да се намира между л. 147 и 148.

От направения дотук общ преглед става ясно, че Вилн. е сравнително добре запазен и може да бъде използван при изследване преписите на Симеоновия сборник.

II. Ръкописът е оформен като една книга, с едно съдържание, поместено в края ѝ. Началото на ръкописа липсва и не знаем как е бил назван. В съдържанието четем заглавие $\bar{C}$ ты $\bar{w}$ цѣ тѣзкованн . ω не $\bar{A}$ умны словесе въ $\bar{C}$ лн н въ $\bar{A}$ плѣ . н во нны кннгѣ . въ краце $\bar{A}$ лно на памѣ н на готѣ $\bar{w}$ ѣѣ . (л. 289).

Номерацията в съдържанието не е единна. С номера 1—15 ($\overline{\alpha}$ — $\overline{\epsilon}$) са отбелязани началните глави до тази за шестия вселенски събор включително, а главите за отделните събори имат свои номера. Дотук номерацията съвпада с тази в И 73. Номера 1—87 ($\overline{\alpha}$ — $\overline{\pi}$ з) имат Анастасиевите въпроси и отговори. Със същите номера съответните глави са представени и в самия текст на ръкописа. Цифрите и в двата случая са в полето. Следователно, макар и единно, съдържанието отразява двудялба. Главите, неотразени в съдържанието, в текста са без номера. С малки изключения въпросите започват с думата *въпросъ* (често *въ* е лигатура) и понякога завършват с *ѿвѣтъ*. Прави впечатление, че когато края на заглавието не съвпада с края на реда и се налага част от него да бъде пренесена, тази част се разполага *в края* на следващия ред, като неговото начало се заема от началото на статията. Тази техническа особеност е прокарана последователно.

III. Някои текстологически бележки. Веднага можем да кажем, че като обем и ред на статиите Вилн. повтаря И 73, но за разлика от него не съдържа Похвалата за цар Симеон, Летописеца и Хомилията на Григорий Назиански.

Още А. В. Горски и К. И. Невоструев са отбелязали сред неясните места в И 73 повторението на някои глави в края на първата и началото на втората част и вмъкването на 4 статии със слова на Григорий Богослов¹¹. Като ред и обем на главите тук Вилн. следва И 73 с едно изключение — в него не се повтаря „Феодоритово от неразумных“. В това отношение Вилн. прилича на Синодалния препис от 1403 г.¹², на Овчинниковия от 1619 г. и на Егоровия от I четвърт на XVII в.¹³

Във Вилн. срещаме всички онези статии, и то в същата последователност, които (според съдържанието) би трябвало да включва липсващата 18-а тетрада на И 73 (вж. приложението). Едно изключение — на л. 146 об във Вилн. се намира главата *Имена великихъ горъ*, която, ако се съди по съдържанието, може би не е била включена в И 73. Тази статия съдържа още някои преписи на Симеоновия сборник: Кирило-Белозерски I (XV в.), Толстовски (XV в.), Румянцевски (XV в.), Строевски (XVI в.), Виголексински (XVII в.), Уваров (XVII в.), Единоверчески (нач. на XVIII в.)¹⁴.

На л. 179об23 текстът на Нполантово · ϵ ѿ данна прекъсва с думите и престави вса цртва много (И 73 л. 163а20). Непосредствено след това без заглавие и начало е вмъкната статията *Златоустъаго отъ того же о саоулъ* — започва с думите *павѣ съше оустави* (И 73 л. 164б2). Така са пропуснати главите, съответстващи на № 69, 70 и 71 от И 73. Този пропуск се среща още в Ег. и Ов.

Както са забелязани Горски и Невоструев, в И 73 глава 144 *Бого-словьца* · · · о кесарини представя повторение на гл. 142—*фелогово* от того же *надъ кесарнемъ*, но с някои изменения в превода¹⁵. В отразяването на

¹¹ Горский, А. В., К. И. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. 2, ч. 2. М., 1859, 373—375.

¹² Левочкин, И. В. Синодальный список Изборника Святослава. — ТОДРЛ, 37, 1983, с. 153.

¹³ Грязина, Л. П., Н. А. Шербачева. Цит. съч., с. 69. По-нататък тази статия се използва като основен източник на информация за Овчинниковия (Ов.) и Егоровия (Ег.) преписи.

¹⁴ Камчатнов, А. М. Цит. съч., с. 15.

¹⁵ Горский, А. В., К. И. Невоструев. Цит. съч., с. 383.

това място Вилн. е близък до Ов. и Ег. — и в него повторението липсва, а следващата статия (№ 145 в И 73) има заглавие *Бѣгослѡца · ѿ ѿ кесаѣин ·* *нако въ · г · чинны оустроєніа раздѣлат · спсѣемн и сказаемн еже на ересн* (Вилн. л. 234).

Ще се спрем накратко върху гл. *Гѣѡргіа хѡѣрска · ѿ ѿ образе* (Вилн. л. 260—263 об). И тук, както в И 73 авторът е назован Георгии за разлика от някои други преписи (Ег., Ов., Пшемисълски и Уваров), където вместо Георги се среща Григорий¹⁶. Известно е, че отначало „образите“ само се изброяват, а след това се тълкуват. Втората част (тълкуването) е еднаква във Вилн. и И 73, в първата част (изброяването) обаче има някои различия след № 15:

И 73

Вилн.

21 · нздѣданіе	к · сѣлогъ	21 · нзѡвѣніе	кѣ · лицетворне
21 · анхорѣѣне	кд · пороуганіе	21 · нздѣде	кѣ · слѡгъ
нн · прнтѣѣа	кѣ · вндѣ	нн · анхорѣѣне	кд · порѣганіе
ѿ · прнклааѣѣ	кз · послѣдѡсловіе	ѿ · прнклааѣѣ	кѣ · понгране
к · ѡтѣданіе		к · прнтѣа	кѣ · посмѣаніе
ка · лицетворне		ка · ѡданіе	кз · послѣсловіе

Както се вижда, във Вилн. са изброени 27 „образа“, докато в И 73 те са 25 (при номерирането е пропуснат № 22) — липсват нзѡвѣніе, понгране и посмѣаніе, но има вндѣ. Разменени са местата на прнтѣѣа и прнклааѣѣ. Пшемисълският препис повтаря реда на фигурите във Вилн.¹⁷ Любопитно е, че във втората част на това съчинение „образите“ и в двата ръкописа следват изброяването, което срещаме във Вилн. Така в И 73 откриваме несъответствие между първа и втора част (условно разграничени) на тази глава. На въпроса, дали отстраняването му във Вилн. е резултат на съзнателна поправка, или идва от един по-изправен протограф, може да се отговори едва след сравнително проучване на различните преписи на това съчинение и на Симеоновия сборник като цяло.

Във Вилн. съществува и вторият пропуск, отбелязан от Л. П. Грязина и Н. А. Шчербачова в Ег. и Ов.¹⁸ Статията *Тѡгоже ѿѡанна · ѿ ѿ наѣѡнтѣ кннѣа* е представена само със своето начало и прекъсва на л. 276, 24 с думите: *нже патѣры ѿ ннхъ соугѣлаѣѣт сѣ* (И 73 л. 252610). След точка без заглавие и начало следва гл. 192 от И 73 (*Бѣгослѡвѣца ѡт сѡвѣсѣ*): *ѿѡвѣ по тѡм же дѣдѣ*.

Много от разгледаните тук случаи показват близост на Вилн. с Ег. и Ов. Това, че той съдържа същите пропуски в текста, прави още по-вероятно предположението на Грязина и Шчербачова, че съществува цяла група преписи, сходни с Ег. и Ов., които възхождат към дефектен протограф¹⁹. А. Камчат-

¹⁶ Куев, К. М. Бележки за съчинението на Георги Хировск *Пері трѡѡѡу* в старославянските литератури. — Старобългарска литература, 2, 1977, с. 50.

¹⁷ Куев, К. М. Цит. съч., с. 55.

¹⁸ Грязина, Л. П., Н. А. Шчербачева. Цит. съч., с. 62.

¹⁹ Пак там, с. 62.

нов разширява състава на тази група с още три преписа — Виголексински (XVII в.), Уваров (XVII в.) и Единоверчески (нач. на XVIII в.). Всички те имат двата характерни пропуска в текста — в тях са номерирани само главите с въпросите и отговорите. Тези преписи според автора представят втората разновидност на пълната редакция на Симеоновия сборник²⁰. Очевидно към посочената група трябва да присъединим и Вилн., а вероятно и Пшемисълския препис. За отбелязване е, че всички те се разполагат хронологично между XVI и началото на XVIII в.

Сходството на Вилн. с Ег. и Ов. се проявява и в насловите на някои глави и се очертава още по-добре на фона на общото различие между тези три ръкописа и И 73. Тук отново примерите за Ег. и Ов. вземаме от цитираната статия на Грязина и Щербачова.

И 73	Вилн.	Ег. Ов.
12. ОѢ ПЪРВААГО ДО ВЪТОРААГО ЛѢТЪ NS Г. л. 23 об	Ѡ ВТОРАГО · ДО ТРЕ- ТАГО · ЛѢТЪ · NS · Г. л. 25 об	ОТ ВТОРАГО ДО ТРЕТІАГО ЛѢТ NS Г л. 26 об, л. 29 об
125. Тогожде отъ про- страныхъ поспѣянии л. 67	Тогожде Ѡ простран- ныхъ насмѣянии л. 75 об	Тогожде о пространныхъ по- смѣянии л. 69 об, л. 68
55. не Како не разоу- метн неже гла Соломо- нъ о дрѣвесеѣхъ отъ л. 154	мъ Вѣпро · како ера- зумѣтн · е ре солов- мѣ · Ѡ дрѣвесе · Ѡ л. 170 об	Вѣпрос · Како есть разсмѣтн еже рече Соломонъ о дрѣве- сеѣхъ Ѡт брѣусова л. 144 об, л. 141 об
62. Стго епифанна отъ того неже къ днѣodoroу л. 158 об	Стго епифанна · е к днѣodoroу л. 175	Стго епифанна еж къ днѣodoroу л. 147 об, л. 145
66. Каа иан коанка соутъ божественнаго нана и неансеѣа неже въ доусѣ дѣнства л. 162	мъ Вѣпро · каа и коанка соутъ бжтве- наго нана и еан- сеѣа · е въ стѣ дсе л. 178 об	Вѣпрос · Каа ан и ко- анка соутъ бжественнаго нан и неансеѣа еж въ дсе стѣм · Ѡтвѣт мъ л. 150 об, л. 148
115. Заповѣдь петрова и павѣлова л. 197	Заповѣть Петра и пала апла л. 215	Заповѣдь стѣхъ апла Петра и Пала л. 181 об, л. 176
140. Еусевнево къ Ма-	Еусевнево · Ѡ пондрин	Еусевнево Ѡт Пондрин

²⁰ Камчатнов, А. Цит. съч., с. 8. За номерацията на статиите в тези ръкописи вж. Левочкин, И. В. Уваровский список Изборника 1073 г. — Советское славяноведение, 1982, № 5, с. 94.

рином л. 216 об

л. 237

л. 199 об, л. 191

Във Вилн. по-късно е написано к мадрн .

154. Феодора презвуте-
ра ранфуньскааго о тѣ-
хъжде л. 223

фѣѡра презвѣтера
инфуньскаго . ѡ
тѣхъже л. 214

Фѣѡдора прозвѣтера
инфуньскаго ѡ тѣхъже
л. 205 об, л. 196

Прави впечатление, че главите, съответствуващи на № 55 и 60 от И 73 във Вилн., Ов. и Ег., имат еднакви номера — съответно $\overline{m}$ и $\overline{m_3}$. В други случаи забелязваме по-голямо сходство в номерацията между Вилн. и Ег. Например гл. 92 И 73 във Вилн. и Ег. има номер $\overline{m_4}$ (Вилн. л. 194 об, Ег. л. 164 об), а гл. 153 в тях е обозначена с цифрата $\overline{p_d}$ (Вилн. л. 243 об, Ег. л. 205). Въпреки очертаващото се сходство с Ег. Вилн. пази някои съществени различия. Например той не съдържа статията за седмия събор и *Вѣа Васнага ѡт еже на просвъщеніе*, които се срещат в Ег. При някои наслови Вилн. е по-близък до Ов.:

Вилн.	Ов.	Ег.
9. $\overline{f}$ Мнѡханаа снѡкела герлмьскѡ напнсаніе ѡ правѣн вѣре л. 21 об	Мнѡханаа снѡкела нерсѡнмьскаг напн- саніе ѡ правѣн вѣрѣ л. 26 об	Мнѡханаа снѡкела Нерсѡмьскаго напнс ѡ вѣрѣ л. 23
10. $\overline{g}$ ѡ стѣх н мнрѣ- скн . шестн съборѣ л. 25	ѡ стѣх мнрѣскѣх шестн съборѣхъ л. 29	ѡт вѣзнєсєна мѡн(се) сѣ пѡстїю на нєса га нїшего $\overline{k}$ $\overline{x_a}$ л. 26
33. Марька . черница л. 36	Марка черница л. 38	Марѣа мнѡха л. 39

Разбира се, споделените впечатления за отношението на Вилн. към тези два ръкописа засягат епизодични явления и не трябва да се разглеждат като изводи за сходството и различието между ръкописите като цяло, защото сведенията ни за Ов. и Ег. са твърде ограничени. Ще отбележим и още една успорица. В публикуваните от Грязина и Щербачова примери от Румянцевския (XV в.) и Строевския (III четвърт на XVI в.) преписи на Симеоновия сборник намираме аналог на едно заглавие от Вилн. — и в трите ръкописа статията *Еусєвнєво ѡтѣ прѣвослѡвеснѣна повѣстн* (И 73 л. 204 б) е назована *Еусєєво* (евсєєвєко) *ѡт прѣвослѡвєстнѣна повѣстн* (Вилн. л. 223 об, Р. л. 222 об, Стр. л. 265)²¹.

IV. Няма да се спираме върху сходствата и различията в озаглавяването на статиите във Вилн. и И 73 — това се вижда от приложението. Ще споделим някои по-частни наблюдения, които може да се окажат полезни за изясняване на връзката между двата ръкописа и въобще за проучване на текстологическите особености на Симеоновия сборник.

1. Почти винаги глосите, които срещаме в И 73, се запазват във Вилн., като се вмъкват в реда непосредствено пред думата, към която се отнасят

²¹ Грязина, Л. П., Щербачева, Н. А. Цит. съч., с. 68.

Например: на л. 86, 25²² четем СЗ АНФΟΥ. съ расто, на л. 92 об, 2 ХВАННКА · ПРНРЪЗОНМЦА. растонмца, на л. 109, 13 и платонъ мно ВНН8 оукра^А рече, на л. 267, 5 масло и ФНМП^А шетоурнтъ въ свое^Е ество прнемла и др. Подчертаните думи са глоси в И 73 съответно на л. 77, 82 об, 243 об. Особено интересен е случаят, където текстът от И 73 л. 95 об боу въ номостъ (гласа въ законѣ) глѣщю е предаден във Вилн. въ^М възаконено · мѡусею глѣщю (л. 105 об, 18). Явно е, че тук се преосмисля една направена вече трансформация. Можем да предполагаме, че Вилн. е имал за непосредствен протограф ръкопис, в който глосите вече са били вмъкнати в основния текст.

2. За някаква (макар и опосредствувана) връзка между двата ръкописа говорят и някои общи грешки на превода. Например, τὰ ἐν τῷ ὠβηλέω и в двата ръкописа само е транслитерирано: въ обнлнн (И 73 л. 88г28) и въ ѡбнлнн (Вилн. л. 99, 16)²³. В И 73 л. 116в3 срещаμε τρѣѣство, както и във Вилн. на л. 128, 24 трѣѣство, като превод на гр. ταυτότης, т. е. тѣждество. Вместо очакваното прѣстънааго (гр. τοὺς δακτύλους) в И 73 л. 119б4 и във Вилн. л. 131, 21 четем: лакѣтънааго и прѣвааго въсхода (цит. по И 73) и др.

3. Понякога срещаμε „преосмисляне“ на такива места в текста, които вероятно в резултат на натрупани грешки са станали неясни за писача на Вилн. Например в И 73 л. 97в29 жена мѣжю СѢ МЕННТЪ (гр. τοῦτο λέγει) — Вилн. л. 108, 10 жена мѣжю СѢМЕННТ8; в И 73 л. 8611 НСАНА БО О НЗДРАНАН-ТѢНХЪ рече (гр. Ἦσαῖας) — Вилн. л. 625 — 6 об, 1 ПНСАНО БО О НЗЛА-ННХЪ · рече.

4. Има и обратни случаи, когато на грешка в И 73 съответствува правилен превод във Вилн. Например в И 73 л. 119б1 мнлѡвѡу (гр. τοῦ νεῖλου) — Вилн. л. 131 мнлѡвѡ; в И 73 л. 117в1бнавоходомѣгорѣ (гр. Ναβουχοδονόσορ) — Вилн. л. 129 об навѣхѡносоре; в И 73 л. 156а22 оумѣи (гр. τὰ μέλη) — Вилн. л. 171 об оудѣи; в И 73 л. 216б5 посннѣтн (гр. ἐπισυνσχισθῆναι) — Вилн. л. 236 об посеннѣтн и др.

Пътят на грешките в текста на Симеоновия сборник може да се използва като допълнително средство при определяне на стратиграфията на неговите преписи.

Това са само някои бележки, които не изчерпват всички явления, представящи интерес. Целта ни беше по-скоро да покажем, че Вилненският препис е едно *почти пълно копие на И 73* и може пълноценно да бъде включен в съпоставително-текстологическите изследвания върху Симеоновия сборник. Нещо повече, хронологически Вилн. предшества повечето ръкописи, с които образува една група.*

Заглавията на статиите от Вилн. се предават пълно, а тези от И 73 се отбелязват само с началната дума (думи). В случай, че насловът в И 73 съдържа разночетения, той се изписва изцяло. За да се покаже по-добре сходството между двата ръкописа, в скоби се дават заглавия и номера на статии, които липсват в ръкописите, но са зафиксирани в съдържанието им и тяхната липса се обяснява със загуба на части от текста.

²² След запетая е посочен редът, на който се намира *вмъкнатата дума*.

²³ Грѣшките съответствия се дават по ръкопис Paris Coislin 120.

(в) Стго курнаа · алеѣадрьскааго · . . .
 (д) Нендорово)
 д Ноустнна фнлософа · . . . ѡ правѣ вѣрѣ
 (е) Отъ того · како вселн сѧ слово · . . .
 с Како тѣло малѡ мѡже неупнсано быти
 (э) Ннсьскаго · ѡ ѡглашеннка
 н Злаоустѧго · еже кз корннфеммз
 ✠ Мнханаа сункеаа іерлмьска напнсана
 нїе ѡ правен вѣре
 і — еі ѡ сты н мнрьскн · шестн сзворѣ
 (д) вѣпрѡ анастаснєвы ѡвѣты протнвоу
 нанєсєны ємоу ѡвѣтѡ нѣ ѡ какы право-
 вѣрны ѡ разнѡны глаѡ · . на ·
 вѣпрѡ · что є знаменїе сзвръшєна хрїтн-
 янн)

Нсанєво · прнблнжаютъ мн сѧ лює сн
 Соломонїе
 Снрахоѡво
 ѡ апльскы заповѣдї

Ннскаго ѡ того · еже є ѡує нашѣ
 Того же еже є · кз алумпїю поспѣшннкѣ
 Курнаа · іерлмкаго · ѡ ѡглашенїа
 Злаоустѧго · ѡтѡкованїа · еже ѡ матѡѡѡ
 Того ѡ алуѡѡѡ
 Тогоже є ѡ іѡѡ
 ѡ апакн заповѣдїн
 Стго васнана · ѡ трждѡвны
 іѡанна · лѣствнчнаго

Стѧаго васнана отъ того
 еже на єѡномна · . . .
 в Стѧаго курнаа алеѣандрнн
 скааго · . . .

г Нендз
 д Ноустнна фнлософа · . . .
 е Отъ того како вѣселн сѧ
 с Како тѣло мало · . . .
 з Нусьскааго отъ ѡглашеннка
 н Златооустѧго · . . .
 ✠ Мнханаа сунькеаа · . . .

і — іє ѡ стынхъ н · . . .
 іс Анастаснїєн отъѡѡтн ·
 · . . вѣпросъ что єсть
 знаменїе · сзвръшенѧаго
 хрїстнана ·

і
 з Отъ вѣторозаконнѧ
 нн Дауноѡво
 іѡ Нсанєво · . . .
 к Соломонїе
 ка Снрахоѡво
 кѡ Отъ апостѡльскынхъ
 заповѣднн

кг Нусьскааго · . . .
 кд Того же · . . .
 ке Курнаа іерѡсалимьскааго
 кс Златооустѧго · . . .
 кз Того же · . . .
 кѡ Тогоже · . . .
 л Отъ апостѡльскынхъ · . . .
 ла Стѧаго васнана · . . .
 лѡ іѡанна лѣствнчнааго

Маѣнка · уѣрница
 Маѣнка уѣрница · ѿ подвижны^х
 въпрѣ · кто соуть истинни^и покаянни^ици ·
 нже въ дсе н въ истиннѣхъ покаянаются
 вгѣ ·

Стго васна · е о исан
 Днадохово ѿ поспѣшны^х
 Нендорово ѿ поспѣшны^х главнзнахъ

Стго курнаа ѿ того · е на оуѣнна
 Злаута · ѿ вохъны^х
 Того · еже ѿ хананыни
 ѿ того · е кз агаю уѣрницю
 Архнеппа константина гра · ѿ того
 еже на нисонныа ратники

Г · Въпрѣ · аще кто съгрѣшнъ покаетъ сѧ
 н пакы въ грѣхы въпа
 Нсаннево

Соломонѣ

Снрахово

Еуальское

Петра апла

Курнаа иерамьскаго · ѿ оуѣнна

Стго васна · е ѿ пани

Злаута · еже ѿ иванна

Того · е кз евреимъ

Максимово ѿ трѣвны^х главнзна

Нна · уѣрница · . . .

Д · Въпрѣ · аще кто не оставитъ ѿ
 грѣха · . . .

Васнаево ѿ того · еже възимати себе

Злаута · е ѿ матфеа

Богословца · еже в новю неаю

Н по се ма · . . .

ЛГ · Маръка уѣрница · . . .

ЛД · Маѣнка уѣрница · . . .

ЛЕ · Въпросъ · кзто соуть · . .

ЛЗ · Стааго васна · . . .

ЛЗ · Днадохово · . . .

ЛН · Нендорово ѿ поспѣш-
ныхъ главнзна ·

ЛФ · Стааго курнаа · . . .

М · Златоустааго · . . .

МА · Того же · . . .

МЕ · Нна уѣрница ѿ того · . . .

МГ · Никифора архнепскаго · . . .

МД · Въпросъ аще кто · . . .

МЕ · Нсанево

МС · Соломонѣ

МЗ · Снрахово

МН · Еуаггелнское

МФ · Петра апостола · . . .

Н · Курнаа нероусалнмьскааго

НА · Стго васна · . . .

НВ · Златоустааго · . . .

НГ · Того же · . . .

НД · Маѣнмово · . . .

НЕ · Нна уѣрница · . . .

НС · Въпросъ аще кзто оставитъ
сѧ ѿ грѣха · . . .

НЗ · Васнаево · . . .

НН · Златоустааго · . . .

НФ · Богословца · . . .

Д · Н по семь малын · . . .

^ε Маѣнмово ѿ главнѣнз Взпрѡ · аще бждѣ кто старъ или немоще и нзнемогъ са · . .	^{ѡа} Маѣнмово · . ^{ѡв} Взпросъ · аще бждѣ · .
Мнхенно Захарин ^т Нсаннѡ	^{ѡг} Мнхенно ^{ѡд} Захаринно ^{ѡе} Нсаннѡ
Снрахово ѡ еуліа Максимовѡ ѡ главнѣнз ^а Нсндоровѡ	^{ѡс} Снрахово ^{ѡз} Отъ еуаггела ^{ѡн} Маѣнмово отъ главнѣнз ^{ѡф} Нсндрово
Златѡустаго · ѣ ѡ прѣтѣн смѡковен Того · ѡ шестѡ ѡалмѣ ^с Взпрѡ · добро ли ѣ · исповѣдавати грѣхы наша · . . ѡ ѡнсаъ	^ѡ Златѡустаго · . ^{ѡа} Тогожде · . . ^{ѡв} Взпросъ · добро ли есть прѣмъ исповѣдавати · . . ^{ѡг} Отъ ѡнсаъ
^с ѡнсаъ ѡнсаъ Сѡломѡнѣ Стѡ васнѡ ѡ трѣвны ^{а · а · х} Девннса · архѡпагнта · еже ѡ ѡсѡпшн ѡстн Коневное · Нсндрово Маѣнмово · ѣ ѡ недовѣдомыхъ февлогѡво Коневное · еже ѡ ѡванна Тогоже · ѣ кз корнфѡ Тогоже · ѣ ѡ падекатнѣ ѡалмѣ Тогоже · еже кз ефеснмѣ Тогоже · ѣ ѡ ѡанна Того · ѣ ѡ стѣны ^{а · а · х} ѡ апльскн заповѣдн	^ѡ ѡнсаъ ^{ѡа} ѡнсаъ ^{ѡе} Сѡломѡнѣ ^{ѡс} Стѡ васнѡ отъ · . . ^{ѡз} Днѡнчн архѡпагнта · . . ^{ѡн} Коневное · Нсндрово ^{ѡф} Маѣнмово еже отъ · . . ^п февлогѡво ^{па} Коневное · . ^{пв} Тогожде · . . ^{пг} Того же · . . ^{па} Тогожде отъ того еже · . . ^{пе} Тогожде · . . ^{пс} Тогожде · . . ^{пз} Отъ апльскнхъ запо- вѣдн · . . ^{пн} Курнлово · . . ^{пф} Маѣнмово · . . ^с Отъ лѣстѣнца

З Въпро^і · добро ли есть кокати часто · . .

Злаута · є кз ефнсе^м

Того · є кз ере^о

Стго васна ѿ посла^а · є кз кесарю
патрнкоу

Н Въпро · ѿ колнка вбраза бл^{оу} · н
сз^{на} · . .

исанн^у

иеремин^о

Стго васна · ѿ пр^{ва} ѡ^ама

Нсндора пнлвснска ѿ посла^а
февдорово · ѿ в^аув^ныхъ

Ма^анмово ѿ гла^вннъ

л^вствнн^о

Стго васна · въпр^{осъ} ·

Злаустаго · ѿ шестого ѡ^алмоса

Н^иснф^ово · ѿ маккав^н

Ма^анмов^у · є кз п^ад^а

Ѡ Въпр^ѡ · колнко є вб^{ра}а поп^ищенію
бж^{ію}

ѿ нс^хода

ѿ втор^а зако^а

ѿ с^ад^ин

д^вео

Соломон^е

иуд^нн^у

сн^ра^хово

и^вс^тн^но

мн^хен^но

нао^умов^у

нсан^но

с^а Въпр^{осъ} · добро ли є
п^рамь ко^мз^кати часто · . .

с^в Зла^{тоу}стааго · . .

с^г Того же отъ того же · . .

с^д Стааго васна^на · . .

с^е Въпр^{осъ} отъ колнка вб^{ра}зъ
бл^{оу}дъ · н с^зн^а · . .

с^с Нсан^нно

с^з Нерем^нно

с^н Стааго васна^на · . .

с^ф Нсндора пн^{лоу}сннскааго · . .

р ф^еодор^ѡѡ · . .

р^а Ма^анмово · . .

р^в л^вствн^чн^но

р^г Стааго васна^на отъ
въпр^{осъ}

р^д Зла^{тоу}стааго · . .

р^е и^снф^ово · . .

р^с Ма^анмово отъ того же
кз п^уроу

р^з Колнко вб^{ра}зъ єсть · . .

р^н отъ нс^хода

р^ф отъ в^зторозакон^на

р^і отъ соуд^н

р^{іа} дау^вы^фово

р^{ів} Соломон^е

р^{іг} Ноуд^нн^о

р^{ід} сн^ра^хово

р^{іе} осн^но

р^{іс} мн^хен^но

р^{із} нао^умово

р^{ні} нсан^но

143

Злауѣста · ѣ кѣ конѣо
 Бгословца ѿ то · ѣ ѿ равеннѣан
 Стго васнана ѿ шестиднѣаго
 Злауѣстаго · еже ѿ иѣанна
 Тогоже · еже ѿ вѣскрѣни
 Тогоже · ѿ то · еже кѣ коринѣомѣ
 Стго паладна · ѿ жнѣна злауѣстаго
 ВІ Вѣпрѣ · что ѣ мѣмона неправѣнын
 Сѣаомѣнѣ
 Снраховѣ
 Малахѣнѣ
 ѣзѣнѣсѣо
 ѿ апѣльскѣ запѣвѣдн
 Бгословца · ѣ на занѣ
 Стго васнана ѿ прострѣннѣ ·
 Тогоже · ѣ ѿ лѣу еѣаѣ
 Тогѣ · еже ѿ богѣтемѣ
 Злауѣтаго · ѣ кѣ рѣмѣланомѣ
 Тогоже · еже кѣ коринѣомѣ
 Тогоже · еже ѿ иѣанна
 Тогоже · еже ѿ матѣфа
 Снѣдѣоровѣ послѣанѣ · кѣ еѣсѣвѣю
 епѣ
 ГІ Вѣпрѣ · дѣлѣженѣ лѣш ѣ прѣносѣи кто вѣгѣ
 ѿ то · ѣ ѿ матѣфа
 ѿ апѣа (в полѣто)
 ДІ Вѣпрѣ · кѣа ѣ полѣза прѣносѣи нѣмѣнѣ вѣ
 црѣкѣ · нѣн нѣнѣнѣ рѣзѣмѣтн (бѣз край)
 Прѣпуск мѣжду лл. 90 и 100.

рн Злауѣуѣстааго
 рнѣ Богословѣца · · ·
 рнѣ Стааго васнана
 рнѣг Злауѣуѣстааго
 рнѣд Тогождѣ · · ·
 рнѣ Тогождѣ отѣ того еже · · ·
 рнѣс Паладна · · ·
 рнѣз Вѣпрѣсѣ · что ѣсть ·
 рнн Соломонѣ
 рнѣ Снраховѣ
 рѣ Малахѣннѣ
 рѣа Нѣзѣкнѣнѣловѣ
 рѣв Отѣ апѣльскѣнѣхѣ запѣвѣдн
 рѣг Богословѣца · · ·
 рѣд Стааго васнана · · ·
 рѣе Того же отѣ словѣсѣ
 ѣже · · ·
 рѣс Того же отѣ того еже · · ·
 рѣз Злауѣуѣстааго · · ·
 рѣн Тогождѣ отѣ того ѣже
 кѣ ѣфѣснѣнѣмѣ
 рѣѣ Тогождѣ · · ·
 рѣ Того ж ѣ отѣ матѣфа
 рѣа Нѣснѣдѣоровѣ послѣаннѣ · · ·
 рѣв Н дѣлѣженѣ ѣ · · ·
 рѣг Отѣ того ѣже · · ·
 рѣд Апѣстѣолово
 рѣе Вѣпрѣсѣ · кѣа ѣ полѣза
 рѣз Злауѣуѣстааго отѣ того
 ѣже отѣ матѣфа
 рон Тогождѣ отѣ того ѣже
 ѣ нрѣднѣадѣ

145

	Того ѿ пространны поспѣшствъ	оф	Того же . . .
	Феологово ѿ градѣ	п	Феологово . . .
	Злаутта . ѿ ма	па	Златоустааго . . .
	Того . еже ѿ степенны	пе	Того же отъ того еже . . .
	Нендорово . ѿ посланиа	пг	Нендорово отъ посланин
	Феодорнтово . ѿ прркъ	пд	Феодорнтово . . .
нѣ	Взпро . всн лн оудавлающн сѧ .	пе	Взпросъ всн лн оудавла- ющнн сѧ . . .
	нан оутопающн . . .		
	Немесна . еппа емескаго . ѿ промылѣ	пс	Немесна епискоупа . .
	Стго васнаѧ ѿ то . ѧко нѣ вннѣ	пз	Стаго васнаѧ . . .
	бъ зал		
	Злауста . еже ѿ тржсе	пн	Златоустааго . . .
	Того ѿ то . ѿ къ стагнрпо	пф	Того отъ того еже . . .
	Тогоже . ѿ к тнмоѧ	ц	Тогоже отъ того еже . . .
	Того . ѿ ѿ иванна	ца	Тогоже . . .
	Феологово . еже ѿ ницелюбн	цв	Феологово . . .
	Стго васнаѧ ѿ поспѣшныхъ	цг	Васнаѧево . . .
	Маѧнмово . ѿ главн	ца	Маѧнмово . . .
ѣѣ	Взпрѧ . что ѿ вазнь . н лѣпо лн ѿ	це	Взпросъ что есть вазнь . . .
	хртнѧѧ . исповѣдати вазнь		
	Нискаго . ѿ слоупан	цс	Нусьскааго . . .
	Феологово ѿ то . ѿ ѿ ницелюбн	цз	Феологово отъ того еже о любоннштнн
к	Взпрѧ . ѿ коеѧ слѧзы соупротнвнаѧ	цн	Взпросъ . отъ коеѧ слѧзы соупротнвнаѧ . . .
	вѣржущн н творѧщн прорнчю . . .		
	Феодорнтово . ѿ неразжмныхъ	ѣф	Феодорнтово отъ . . .
	Курнлово . еже ѿ дхонѣ слоубѣ	р	Кжрнлово отъ того еже . . .
	Грнгорѧ вгослоѧа . слово	ра	Грнгорѧ богословѧа . . .
	Того	рв	Тогоже
	Того	рг	Тогоже
	Грнгорѧ вгослоѧа	рд	Грнгорѧ вгословѧа слово
			— — — — —
	Курнлово . ѿ дхонѣ слѧвѣ	в	Курнлово отъ того еже . . .

ЗЛАТАГО W ТО · ЕЖЕ W МЕГО ПСАЛМА
 КА ВЪПРѢ W ПОУТО НЕ ВѢДА УЛЦН ДНН СМРТН
 СВОЕА Н СЛЫША АН СН КАКО ОУМНРАЮЩЕ ·
 УТО БЖДВЦН ПРНІАТ СѦ БАГАА АН ·
 НАН ЗАА
 ІЕРЕМІННО
 НЕЗНКЕНЛЕВО
 СЪБОРНН
 W ПРМРОСТН СОЛО
 АПЛВО
 W АПЛКЫ ЗАПОВѢДН
 БОСЛѢЦА · W ТО · Е W КЕСАРІН БРАТЕ
 ЗАЛУСТАГО · ЕЖЕ W МАТФЕА
 ДНАДОХОВО · Е W ДХОВЕ СЪВЕРЪШЕ
 СТГО ННАА · ЕЖЕ КЪ АГАФІУ
 КВ ВЪПРѢ · ЦН ПРОЩАЮТ СѦ ГРЕСН ПО СМРТН
 ДННННСНЕВО · W ОУСОПШН УСТЬН
 W АПЛКЫ ЗАПОВѢН
 ІЕЗНКЕНЛЕВО
 СТГО ЕПНФАННА W ПАНАРНА
 ТОГО · W ТѢ ЖЕ
 ХРИСТОФОРОВО(!) ЕЖЕ W МАТФЕА
 КГ ВЪПРѢ · УЮСТЕЕ АН ЕСТЬ РАН НАН
 РАУМЕ ТАЕНЕАН · НАН НЕТАЕНЕНЪ
 ЕПНФАННЕВО
 ДННННСІА АЛЕБАДРЬСКА · W ТО ЕЖЕ
 НА WРНОГЕНА
 НМЕНА ВЕКЫ РѢКЪ
 НМЕНА ВЕЛНКЫХЪ ГОРЪ
 К ВЪПРѢ · ФЕВРНТА КУФА ГРА · W НЕВѢДО
 МЫ · УТО Е ЕЖЕ ПО WЕРАЗУ Н ПО ПОБНЮ
 КЕ ВЪПРО · НЕМЕСІА ЕППА ЕМЕСКАГО · ЕЖЕ
 W ЕСТЕСТВЕ УЛУЧЕСТЕ

Г ЗЛАТОУСТААГО · · ·
 А ВЪПРОСЪ ПОУТО НЕ ПРОВѢ ·
 ДАТЬ УЛЦН · ДННН ОУМРЬ ·
 ТНІА СВОЕГО · Н УЖИѢ АН
 СН УТО ОУМНРАИѢШТЕ · УТО
 (Е НІЕРЕМІНН
 С НІЕЗЕКІЛЕВО
 З СЪБОРЬННКЪ
 Н ОТЪ МОУДРОСТН ЕГО
 Ф АПСТОЛОВО
 І ОТЪ АПСКЪ ЗАПОВѢДН
 ІА БОГОСЛОВЦА · · ·
 ІЕ ЗЛАТОУСТААГО · · ·
 ІГ ДНАДОХОВО ОТЪ ТОГО · · ·
 ІА СТААГО ННАА · · ·
 ІЕ ВЪПРОСЪ · ЦНН ГРЕСН · · ·
 ІС ДННННСНЕВО · · ·
 ІЗ ОТЪ АПОСТОЛЬСКЪНХЪ · · ·
 ІН НІЕЗЕКІЛЕВ
 ІФ СТААГО ЕПНФАННА · · ·
 К ТОТОГОЖДЕ ОТЪ ТѢХЪ ЖЕ
 КА ХРОУСОСТОМОВО · · ·
 КВ ВЪПРОСЪ · УЖЕВСТВЕНЪ АН
 К РАН · · ·
 КГ ЕПНФАННЕВО · ОТЪ АНКЮРОТА
 КД ДНОУСНІА АЛІБАДРЬ ·
 СКААГО · · ·
 КЕ НМЕНА ВЕЛНКЫХЪ РѢКЪ)
 Статията е почти пълна,
 но без заглавие.
 КЗ НЕМЕСНІА ЕПНСКОУПА ·
 ЕМЕСЬСКААГО · · ·

КС	Взпро · како ꙗко раумѣти · вѣдѣше снѣ	КН	Како ꙗко разоумѣти · . .
	вжн · н дшѣри ѹлѹкы · гла · а ·		
КЗ	Взпро · аще елико сътвори бѣ · все	КФ	Аште еликоже бѣ · . .
	есть добро сѣла · гла · в ·		
	Стго васнама ѿ канонъ	Л	Стгаго васнама · . .
КН	Взпро · поутѣ требѣ полѹжити повелѣ	ЛА	Поутѣ трѣбоу полѹжити · . .
	бѣ авраамѣ · . . н козѣ трнзоу · гла · г ·		
КФ	гла · в · Взпрѹ · ꙗко радн вбрѣзати са	ЛВ	ꙗко радн вбрѣзати са · . .
	емъ повелѣ		
	Стго епифаніа · ѿ панагин	ЛГ	Стгаго епифана отъ · . .
	ѿ акиерота	ЛА	Отъ акиерота
	снѣ снмо "		сѹнове снмовн
	снѣ хамовн		в · сѹнове хамовн
	снѣ афетовн · Статіята е без край. Липса		сѹнове нафетовн
	между листове 155 и 156.		островн же нхъ
	(Взпрѹ · како ꙗко разжѣти · ꙗко азъ	ЛЕ	Како ꙗко разоумѣти ꙗко
	ужеицѣ сѣце фараонову)		азъ ожешитѣ сѣце
			фараонову
	Без начало.	ЛС	Златоустгаго отъ того
			еже къ стагрю
ЛА	Взпро ꙗко ра · кланѣтъ ѿвѣ ·	ЛЗ	ꙗко дѣла кланѣтъ · . .
	дѣнь свон		
	Курна александръскаго · ꙗко ѿ юве · н	ЛН	Курна александръскаго
	ѿ времѣ " н раны ювовы		· . .
ЛВ	Взпрѹ како ста днаволъ прѣ бгомъ	ЛФ	Како ста днаволъ ·
	Маѣнмово ѿ невѣдомы црѣ вавѹлѹ	М	Маѣнмово отъ · . .
	скн н ннакословнть лн са на днавола		
	Златѹстаго · еже ѿ матфеѹ	МА	Златоустгаго ·
ЛГ	Взпро · како бѣ повелѣ балаамоу · нти	МВ	Како бѣ повелѣвъ · . .
	къ балаакоу · н англо емъ вѣбранѣ		
Л	Взпрѹ како прѣва снабжѣтъ · аще за	МГ	Како прѣва снабжѣтъ
	оца ѹл мѹят са		ваѣтъ са · . .
	ѿ апѣскн · заповѣдин	МД	Отъ апѣстольскѹинхъ · . .
ЛЕ	Взпро · како ꙗко раумѣти ꙗко ꙗко ꙗко	МЕ	Како ꙗко разоумѣти ·

ДА ГЬ БЪ ВАШЬ СРЦА ВЪДѢТН . . .	
ЛС ВЪПРОУ ПОУТО МАЛА ДѢЛА ГРѢХА . НЗДА-	МС ПОУТО МАЛА ДѢЛА ГРѢХА . . .
ЛЕУЕ ВНДѢТН МНУСЕЮ ПОВЕЛЕНО БЫ .	
В ЗЕМЛЮ ВЕСТН ЛЮ" ВЪЗБРАНЕНО БЫ	
СТГО ВАСНАНА Ѡ ПОСПѢШНЫ	МЗ СВАТАГО ВАСНАНА . . .
ЛЗ ВЪПРО . ПОУТО НЕ ВЪЗБРАНН БЪ ЕФФАЕВН . . .	МН ПОУТО НЕ ВЪЗБРАНН . . .
ЛН ВЪПРО . КАКО Е РАУМѢТН . Ѡ ОУТРОБЕНН	МФ КАКО НЕ РАЗОУМѢТН . . .
УАРОДѢНЦН	
КУРНАЛОВО . Е Ѡ ДХѠНЕН СЛОУБЕ	Н КУРНАЛОВО ОТЪ ТОГО НЕЖЕ
ЛФ ВЪПРО . УТО ЕСТЬ ЕФОУ . НМЪ ВЪПРОШАШЕ	НА УТО БѢАШЕ ЕФОУДЪ . . .
СТНТЕЛЬ БА	
ЗЛАУТАГО Е Ѡ РНЗЕ СТАБСТЕН	НВ ЗЛАТОУСТАГО . . .
СТГО ЕПНФАНІА . Ѡ ВІ КАМЫКЪ . Н	НГ СТАГО ЕПНФАНІА О . ВІ
БАХЖ НА ДОГН СТАВЕ НАСАЖЕНН	НА КАМЫКОУ . НЖЕ БѢАХОУ
	НА ЛОГНН . . .
ФЕѠРНТОВО Ѡ СКАЗАНА . Е Ѡ НСХОДА . . .	НА ФЕОДОРНТОВО . . .
М ВЪПРО . КАКО Е РАУМѢТН . Е РЕ СОЛѠМѠ . Ѡ	НЕ КАКО НЕ РАЗОУМѢТН НЕЖЕ
ДРЕВЕСЕ . Ѡ БРАСОВА Е ВЪ СТЕНѢ	ГЛА СОЛОМОНЪ . О ДРѢВЕ-
	СЕХЪ ОТЪ БЪРОУ ДО УСОПА
	НЖЕ ВЪ СТЕНѢ
Ѡ ТРЕТІАГО ЦРѢВА	НС ОТЪ ТРЕТІАГО ЦРѢВА
НПОЛАНТОВО . ЕЖЕ Ѡ ПѢНЕ ПѢНЫХЪ	НЗ НПОЛОУТОВО . . .
ЕВСЕВНА ПАМФНА . Ѡ НАЛОСЛОЦА ПОВЕ"	НН ЕУСЕВНА ПАМФНА ОТЪ
	НАУАЛОСЛОВЪНЪНА ПОВѢСТН
МА ВЪПРО . НПОЛАНТОВЪ . УТО Е МРѠ СЪЗДАВ-	НФ НПОЛОУТОВО . . .
ША СЪБѢ ДѠ	
МВ ВЪПРО . АЩЕ РА ВЪЦРНТЬ СА . ИНАЪ	ВЪПРОСЪ . АШТЕ РАБЪ . . .
МГ ВЪПРО . КАКО Е РАУМѢ ІАКО НѢ БАГО	Ж КАКО НЕ РАЗОУМѢТН . . .
ВЪ УАЦЕ	
М ВЪПРО . КОЛНКО ВЕЧЕСТВО СОЛѠМѠНА ЦРКВН	ЖА КОЛНКО БѢ . . .
МЕ ВЪПРО . ѠКОУДОУ СѠМОРНТЕ НМА СЕ ПІА	ОТЪКОУДОУ САМАРНТЕ НМА .
	БЕЗ НОМЕР!
СТГО ЕПНФАНІА . Е КЪ ДНѠРЖ	ЖВ СТГО ЕПНФАНІА ОТЪ ТОГО
	НЕЖЕ КЪ ДНОДОРѠУ

МС ВЗПРѠ · како бѣ повелѣ въ законѣ
 жрътвы илю приносити · и еремѣе
 рече
 Феодортово · въ цѣлебны
 ѡ апакы заповѣди
 МЗ ВЗПРѠ · каа и колнка соу бжевнаго
 наин · и еансеа · е въ стѣ дсе
 М(Н) ВЗПРО · что бѣ вебѣ явнвыи са
 навѣхоносорж
 Нполантово · е въ данина
 Статията е непълна.
 Статиие от И 73 с номера 69—71 не се
 от л. 179 об 23 — без начало
 МФ ВЗПРО · како е раумѣти · ꙗ помислѣ
 члѣкы исповѣ са
 (Н) ВЗПРО · како е раумѣти аще видѣ
 съгрѣшающа брата своего · . .
 (НА) Злаута · ВЗПРѠ · како е прораумѣти е
 прораумѣ и оустави · . .
 НЕ ВЗПРѠ · како е раумѣти еѣо дело
 нзгорѣ шсетитѣ
 (НГ) ВЗПРО · како е раумѣти е (смирѣ)
 кровю всауескааго крѣа своего · . .
 Васнана · въ то еже ѡ аг-го · псама
 епифанна · ѡ понарин
 Курнлово · е въ дхонѣ слоубе
 Феодортово · ѡ цѣлѣ
 Стго ннкурфора е на нконныа ратники
 Н ВЗПРО · како е разжмѣти · ꙗко видѣние
 велнчаніе творѣ · а любы възгражае
 НЕ ВЗПРО · чесо ра · аплѣз рече · оучити
 женѣ не велию

АГ Како бѣ законѣ нздран-
 левн жрътвы приносити
 повелѣвъ иеремнємь ·
 рече
 АД Феодортово отъ · . .
 АЕ отъ апльскыихъ · . .
 АС Каа иаи колнка соу · . .
 · ꙗже въ доуѣ дѣнства
 АЗ Что бѣ навезин са
 образъ · . .
 АН Нполутово · . .
 · съдържаѣ въ Вили.
 ОВ Златоустааго отъ того
 еже о сауубѣ
 ОГ Како не разоумѣти · . .
 А Како не разоумѣти · . .
 · · ·
 ОЕ Златоустааго · . .
 · · ·
 С Како не разоумѣти · . .
 · · ·
 ОЗ Како не разоумѣти · . .
 · · ·
 ОН Стааго васнана · . .
 ОФ Стго епифанна · . .
 П Курнлово отъ того еже · . .
 ПА Феодортово · . .
 ПЕ Стааго ннкурфора късна-
 тина града · отъ того
 еже на · . .
 ПГ Како не разоумѣно ꙗко
 вѣдѣние · . .
 ПА Чсо радн рече аплѣ ·

	Того · ѿ о нродіадаѣ	пѣ	Тогожде отъ того же . . .
	Того · ѿ то · ѿ всѣхъ възрѣвѣ на	пс	Тогожде отъ того же . . .
нс	женѣ · прелюбы сътвори	пз	Какъ глѣтъ аплз . . .
	Въпрѣ · како глѣтъ аплз овогда глѣтъ ·		
	не боуте несмыслени · овога же		
	боуте мрн въ собѣ	пн	Аплѣу глѣштѣ · наже
	л. 191 об 25 — не е оформено в отдельна		о адамѣ всн оумирайтѣ
	статья	пѣ	Събора карфагенскаго . . .
	ѿ собора · карфагеска		Богословца . . .
нз	Въпрѣ · богословца · ѿ на арнаны ·	сѣ	Тнта вѣтрѣскаго камо
нн	Въпрѣ · тнта вѣтрѣска · камо са подѣ ·		са дѣ отъвѣзана гнѣ
	ѿрезанаа плоть гнѣ		плѣтъ
нѣ	Въпрѣ · кто бѣша · нже крѣ смѣн ·	сѣ	Кто бѣша нхѣже крѣвъ съ
	платѣ съ жертвамн		жрѣтвамн смѣн платѣ
ѿ	Въпрѣ · златѣстаго како всѣа хла	сѣ	Златѣустаго . . .
	вставит са		
	Стго васна ѿ поспѣшны	сѣ	Стѣаго васнана о . . .
ѿа	Въпрѣ · како рѣ гѣ · аще не нѣ	сѣ	Какъ рекѣ аште не нѣ
	оутѣшнтѣ не прѣдѣ · . .		. . .
	Евсєвнѣ же · ѿ ѿ марннѣ	сѣ	Еусєвнѣ · еже · . .
ѿв	Въпрѣ · кто е сѣдн непрадѣ	сѣ	Кто естѣ · . .
ѿг	Въпрѣ · како е раумѣтн · нже нма рнзѣ	сн	Какъ не разумѣтн · . .
	да ю продасть н коупнтѣ нѣжѣ		
ѿ	Въпрѣ · како еже любѣтъ дѣшю свою	сѣ	Какъ нже любѣтъ · . .
	погубѣн ю		
ѿе	Въпрѣ · что е е рѣ аще ѿко твоє дѣсноє ·		Ѹто естѣ же рѣе · . .
	нлн рѣка блѣзннтѣ та · ѿсѣи ю ѿ себѣ		Без номер. Отделен е само
	ѿ анмонаѣ		отговорѣтъ.
	ѿ аплѣкы заповѣден	р	Отъ анмонарнѣ
	Стго васнана ѿ поспѣшныхъ	рѣ	Отъ апостольскѣхъ · . .
	ѿсѣдорнѣ · ѿ ѿ осн	рѣ	Васнѣево · . .
	Васнѣево · како е раумѣтн · аще два	рѣ	ѿсѣдорнѣ · . .
	ѿ ѿ сѣвѣщаєта на землѣ · . .	рѣ	Васнѣево · . .
	Златѣ · ѿ то · ѿ ѿ матфеѣ	рѣ	Златѣустаго · . .

23 Вѣпро̃ · афанасіевъ · г҃ъ гл҃шю кѣ
 сты̃ своѣ
 ѿ нсхѡ̃
 24 Вѣпрѡ̃ · гоу̃ пакы̃ гл҃шѣ · н̄ аще̃ комѣ
 вставите̃ грѣхы̃ · встават̃ сѧ · . . .
 фео̀лого̀во · ѡ то̃ · ѣ̃ ѡ афанасіи̃
 ѿ поспѣшны̃хъ
 Злау̀ста̀го · ѣ̃ ѿ матфеѧ
 25 Вѣпрѡ̃ · х҃ъ гл҃шюу̃ · не̃ вхо̀да̀ща̃ въ
 оу̀ста̃ скверна̃ ѹ̀ла̃ · . . .
 ѿ аплѣскы̃хъ заповѣде̃н
 ѿ нсхѡ̃да̃
 Заповѣ̃ перѧ̃ н̄ па̀ла̃ а̀плѧ̃

 Шеста̀го̀ събора̃ оу̀ставъ̃
 Ст҃го̃ вачна̃ · ѿ поспѣшны̃хъ

 Того̀же̃ · ѡ томъ̃ · ѡ алу̀бѣ̃
 Злау̀ста̀го · ѣ̃ ѿ матфеѧ
 (о) Вѣпро̃ · како̃ ѣ̃ рау̀мѣтн̄ ꙗ̀ко̃ всѧ̃
 кннгоу̃и · . . .
 фео̀лого̀во · ѡ томъ̃ · ѣ̃ ѡ граде̃
 Тогѡ̃ · еже̃ на̃ оу̀а̀нѧ̃на̃
 Вачна̃ · в̄ на̀ло̃ прнѣ̃
 ѿ а̀пкы̃ оу̀ста̃
 Еусеево̃ · ѿ прѣ̀во̀вестны̃а̃ повестн̄

 Маѣ̀нмо̀во̃ ѣ̃ ѡ поспѣшны̃хъ гла̀внѣна̃хъ
 Нсндо̀рово̃ · ѡ послани̃и̃
 26 Вѣпрѡ̃ · злау̀та̃ · како̃ ѣ̃ рау̀мѣтн̄ ·
 ꙗ̀ко̃ соу̀тъ̃ ка̀женнцѣ̃ · н̄ ѣ̃ сътвори̃-
 ша̃ самн̄ · . . .
 Епнфани̃ево̃ ѡ̃ сътвори̃а̀щн̄хъ̃ сѧ̃ самѣ̃хъ̃
 Бг҃осло̃
 Нсндо̀рово̃

рс̃ Афанасіево̃ гоу̃ · . . .
 рз̃ Отъ̃ нсхѡ̃дъ̃
 рн̃ Гоу̃ пакы̃ гл҃шѣ · . . .
 рф̃ фео̀лого̀во · . . .
 рі̃ Отъ̃ поспѣшны̃хъ
 ріа̃ Злау̀ста̀го · . . .
 ріѣ̃ х҃соу̃ гл҃шѣ · . . .
 ріг̃ Отъ̃ аплѣскы̃хъ · . . .
 ріа̃ Отъ̃ нсхѡ̃да̃
 ріѣ̃ Заповѣ̃ петрова̃ н̄
 павѣлова̃
 ріс̃ Шеста̀го̀ събора̃ вставъ̃
 Ста̀го̃ вачна̃ · . . .
 Без̃ номер̃.
 різ̃ Того̀ же̃ отъ̃ того̀ же̃ · . . .
 рін̃ Злау̀ста̀го · . . .
 ріѣ̃ Того̀ же̃ · . . .
 рк̃ фео̀лого̀во̃ отъ̃ того̀
 рк(а)̃ Того̀ же̃ ꙗ̀ко̃же̃ на̃ · . . .
 рк(ѣ)̃ Вачна̃ ꙗ̀ко̃же̃ · . . .
 ркг̃ Отъ̃ аплѣскы̃хъ оу̀ставъ̃
 ркд̃ Еусеѣнѣво̃ отъ̃ прѣ̀восло̃-
 вѣнны̃а̃ повѣстн̄
 рк̃ Маѣ̀нмо̀во̃ ꙗ̀ко̃же̃ отъ̃ · . . .
 рк̃ Нсндо̀рово̃ отъ̃ · . . .
 ркз̃ Злау̀ста̀го · . . .
 ркн̃ Епнфани̃ево̃ о̃ · . . .
 ркѣ̃ Богословѣ̃
 рл̃ Нсндо̀рово̃

	Тогожде · w дѣствѣ	рла	Того же . . .
ов	Взпрѡ · вачнаіевъ ѡ поспѣшны · како є раѹмѣти бяудѣте · да не свадзѣнѣте єдина ѡ малы сн	рлв	Вачнаіево . . .
ог	Взпрѡ · како є раѹмѣти є глѣть · аще та кто понме попрѣше єно · нди с ннмъ · двѣ	рлг	Како не разоумѣти . . .
о	Взпрѡ · како є разѹмѣти · не пещѣте са · что ли пнѣте · нли что іасте · нли во что ѡлѣте	рлд	Како не разоумѣти не пыцѣте са что ли іесте что ли пыѣте · нли въ что облѣѹте са
ое	Взпро · како є разѹмѣти не соудѣте · да не wсоужѣнн бѣдѣте Злаѹстаго · w то · є ѡ мафѣа	рл	Како не разоумѣти . . .
(ос)	Взпро · что є талаантъ нже єго хоцѣтъ взѣти гѣ ѡ злаго раба Тогоже · еже w стѣмъ дсе	рлз	Златоѹстаго . . . Ѹто єсть талаантъ . . .
оз	Взпро · како є раѹмѣти · є моанѣ · да не бѣдѣтъ бѣгѣство ваше знмѣ ни въ свѣотѣ	рлѣ	Тогожде отъ того еже · . . Како не разоумѣти еже моанѣ са · да не боѹ- дѣтъ бѣгѣ вашъ знмѣ · . .
он	Взпрѡ · стго ефрема · є w соудѣ · како є раѹмѣти · еже два боудѣта на селѣ	рлм	Стго кѣфрема · . .
оѣ	Взпрѡ · како є разѹмѣти · є разбѣнннкъ прѣже възстанна · вѣлѣзе въ породѹ фѣологово · w то · є на кесарнемъ Іако на · г · чнны ѹстроан Статіята не се съдѣржа във Вилн.	рлма	Како разбѣнннкъ · . .
	Бгослоца · є w кесарин · іако въ · г · чнны ѹстроєніа раздѣлат · спсѣаємн н скадѣємн еже на ерєш	рлв	Фѣологово отъ того еже · . .
п	Взпрѡ · соѹрѣана · антнѡхнскаго како є раѹмѣти гнѣ трндѣнѣвѣное възкрѣне	рлг	Іако на трн чннѣ · . .
па	Епифанієво · ѡ пана Еѹсєвнєво · ѡ понарин	рлд	Богословѣца отъ того еже о кесарин
		рлме	Іако въ трин чннѣ н ѹстроєніа раздѣлатъ са · спсѣаємнн съказано є въ томъ еже на ерєш
		рлм	Сеѹра антнѡхнскааго · . .
		рлз	Епифаннєво · . .
		рлм	Еѹсєвнєво къ маринѹ ·

пѢ ВЪПРѢ · МѢНѢ · ЧИНЪ ОБРАЗЪ ДѢЖИТЬ
 СЪБОРНАЯ ЦРКВЬ
 НЕНДОРОВО · Ѡ ПОСЛАНИИ
 ПГ СТГО ВАСНАНА ЕЖЕ Ѡ СТЕМЪ ДСЕ

ФЕОЛОГОВО · Ѣ Ѡ СТЕ ДСЕ
 СТГО ВАСНАНА · ЕЖЕ КЪ ЕВЖЛЪ · КАКО
 СНЪ Н СЛО · Ѡ ОЦА РО · СѦ

ФЕОЛОГОВО · Ѡ ТО ЕЖЕ КЪ СОУГРНИЮ
 ЧЕРНЫЦѢ

П МѢНОВО О РАЗЛНЧН СЖЩН ССТВЕ ·
 ПО ВОМЕНШ

ФЕѠРА ПРЕЗВТЕРА ННѠУНСКАГО · Ѡ
 ТБХ ЖЕ

Ѡ ССТВЕ

О ССТВЕ

Ѡ ЛНЦН

Ѡ РАЗЛНЧН

Ѡ СЛОУЧАН

Ѡ СВОЕТНЕМЪ

Ѡ НМѢНН · Н НЕСТАТЦѢ

Ѡ КОЛНУСТВѢ · Н Ѡ МѢРЕМЫХЪ

Ѡ КАУСТВЕ · Н Ѡ ТВОРНТВЕНЕМЪ

Ѡ ТОГО · Ѣ КЪ КОМЪ

Ѡ СОУПРОТНВНЪ

Ѡ ГЛАЕМЪ

Ѡ СЗНМѢННѢ · Н ЕНОН

О ЕДННОРѠНЪ · Н ЕДННОВѢНЪ · · ·
 Н ЧИСЛОМЪ РАЗЛНЧНХЪ

Ѡ ВОСОБЛЕНІЕ

Ѡ НЕСОБНѢ

МѢНОВО · Ѡ ВОСОУЩІЕ Н Ѡ ВОСОБНЕМЪ

рмѠ МАКЪСНА УРЬНОРНЪЦА · · ·

рн НЕНДОРОВО · · ·

рн СТДАГО ВАСНАНА ОТЪ
 ТОГО ЕЖЕ Ѡ · · ·

рн ФЕОЛОГОВО ОТЪ ТОГО ЕЖЕ · Ѡ · · ·

рн СТДАГО ВАСНАНА ОТЪ
 ТОГО ЕЖЕ · · ·

р ФЕОЛОГОВО ОТЪ ТОГО
 ЕЖЕ · · ·

рн МѢНОВО О РАЗЛНЧН
 СОУШТНА Н КЕСТЬСТВА
 ПО ВЗНѢШЕННМЪ

рн ФЕОДОРА ПРЕЗВТЕРА ·
 РАНОУНСКААГО О
 ТБХЪЖДЕ

рнз О КЕСТЬСТВѢ

рн О СОВѢСТВѢ

рнѠ О ЛНЦН

рѢ О РАЗЛНЧН

рѢа О СЛОУЧАНН

рѢв О СВОИТНѢИЕМЪ

рѢг О НМѢНН · Н НЕСТАТЦѢ

рѢа О КОЛНУСТВѢ · · ·

рѢе О КАУСТВѢ · · ·

рѢс О ТОМЪ ЕЖЕ КЪ КОМОУ

рѢз О СЖПРОТНВНЪИХЪ

рѢн О ОГЛАГОЛЕМЪИХЪ

рѢѠ О СЗНМЕННѢИЕМЪ Н
 ЕДННОМЕННѢИЕМЪ
 ОГЛАГОЛАНН

рѠ О ЕДННОРОДЪИХЪ · · ·

рѠа О ВЪСОБЛЕНѢИЕМЪ

рѠв О НЕСОБНѢИЕМЪ

рѠг МѢНОВО · · ·

Того ꙗко въ единениѣ ꙗко по десѣ^ѣ бывае^ѣ въбра^ѣ 3
 (пѣ) Георгіа хвориска · въ образѣ^ѣ
 епифаніево ꙗко понари^ѣ
 (пс) Въпроси · и ѡвѣсти · Григоріа бгго-
 слова · и василіа
 феоdorfнта · еже въ стѣнѣ^ѣ трици^ѣ
 Нрѣнеа лѣгдоуѣскаго · въ то^ѣ · еже ѡ
 рѣства
 (пз) Оугѣстниа · ѡ оуставны^ѣ
 пн ѡ обавленіи гни · ѡ апаки заповѣди^ѣ
 есевиѣво ѡ лѣтнѣ^ѣ
 Тогоже
 Нсѣхнево · ѣ въ хвѣ рѣженіи^ѣ
 іоанна дамаскуна въ македонскіи мѣ^ѣ
 ѡ цркви^ѣ предѣла^ѣ
 Мѣн по рѣнскы въ разанѣны мѣ^ѣхъ
 Мѣн по юдѣѣ^ѣ
 Мѣн по македонѣ^ѣ
 Мѣн по елліно^ѣ
 Мѣн по египтанѣ^ѣ
 Въ бжтвенѣмъ десатословици^ѣ
 Тогоже іоанна · въ нарънѣтѣ книга^ѣ—
 Статіята е без край.
 Статіята е без начало.
 Нсндора · о ѣ · книгъ —
 л. 276 об 18, неотделено, без номер.
 Слово · въ пррцѣ · епифани^ѣ
 Того · въ сі · пррцѣ · ѡкоудѣ бы · и
 гдѣ нзѣмроша
 Въ аплѣ · нпполнѣто · въ еі · аплѣ ·
 гдѣ кожо и проповѣда · нан гдѣ оумрѣша
 Тогоже · въ ѡ · аплѣхъ
 Край: въ хѣ ісе ѡ гдѣ нше · емоу сла^ѣ
 и дрѣжава съ ѡцѣмъ и съ стѣ^ѣ дхѣ^ѣ
 ннѣ и всегда и въ вѣкы вѣкомъ · Амниъ ·

род Того же · · ·
 рѣе Георгіа хвориска · · ·
 рѣс епифаніево · · ·
 рѣз Въпроси и отвѣсти · · ·
 рѣн феоdorfнта отъ того
 еже ѡ · · ·
 рѣо Нрѣнеа лѣгдоуѣскааго
 отъ того еже · · ·
 рѣп Оугѣстниа отъ · · ·
 рѣпа О обавленіи · · ·
 рѣпв Есевіево отъ · · ·
 рѣпг Тогожде
 рѣд Нсѣхнево отъ того еже · · ·
 рѣд ѡ дамаскина · · ·
 рѣе Мѣн по рѣмаанемъ · · ·
 рѣпс Мѣн по нудѣиѣмъ
 рѣпз Мѣн по македонѣмъ
 рѣпн Мѣн по елліномъ
 рѣпѣ Мѣн по египѣтѣнемъ
 рѣс О бжтвѣнѣнѣмъ · · ·
 рѣсд Тогожде іоанна ѡ · · ·
 рѣсв Богословица ѡ словесѣхъ
 Нсндора · о ѣ · книгъ —
 л. 253 в 11, неотделено,
 без номер.
 Епифаніево · · · — без №
 рѣг Тогожде ѡ іс · пророку · · ·
 рѣд Нпоулутово ѡ · іс · аплоу
 тогожде ѡ · ѡ · аплѣхъ
 Неотделено, без номер.
 Приписка на Йоан.
 Похвала за князъ Светославъ.
 Лѣтописецъ въ кратѣхъ

ЗА КРАТКАТА РЕДАКЦИЯ НА ИТАЛИАНСКАТА ЛЕГЕНДА И ЗА ЕДИН НЕИН НЕИЗВЕСТЕН ПРЕПИС

Славия Бърлиева

През есента на 1986 г. имах възможност да работя с колекцията западно-европейски ръкописи, която принадлежи на Библиотеката на АН на СССР в Ленинград. Тази богата и твърде разнообразна сбирка съдържа и няколко латински ръкописа, създадени в днешните чехословашки и полски земи. Проучването им, макар и най-бегло, недвусмислено ги представя като значителни свидетелства за развитието на кирило-методиевската традиция както в славянската, така и в европейската култура въобще и подсказва какво богато поле за изследване от гледна точка на кирилометодиевистиката представяват този тип паметници на латиноезичната средновековна писменост.

Под сигнатура № 157 ($\frac{XX}{III}$) в отдела за ръкописни и редки книги на БАН на СССР се пази кодекс, описан като „Жития на светци“ — „*Vitae sanctorum*“. Палеографската характеристика на писмото и водните знаци на хартията определят за време на създаването му първата половина на XV в., а наличието на подробно житие на св. Станислав го локализира в Полша¹. Този обширен сборник от четива на латински език, поместени в реда на църковната календарна година, съдържа и житие на Климент Римски. Спрях вниманието си именно на него, тъй като разказът за пренасянето на мощите на третия римски папа „*Vita cum translatione s. Clementis*“ или т. нар. Италианска легенда е един от най-важните латински извори за живота и делото на Кирил и Методий и във всяко негово житие би могло да се споменават двамата славянски апостоли. Действително в края на житието на Климент, на л. 226 б (по оригиналната пагинация л. 236) се чете следният текст²:

...Refert Leo Hostiensis episcopus quod tempore quo Michael imperator Nove Rome regebat imperium, sacerdos quidam nomine Philosophus, qui ob summum ingenium a pueritia fuerat sic vocatus cum Cersonam pervenisset et de hiis, que narrantur in hystoria Clementis habitatores in-

...Епископът на Остия Льв разказва, че по времето, когато император Михаил владее в Новия Рим, един свещеник на име Философ, от дете наричан така заради огромната си надареност, когато пристигнал в Херсон и разпитал местните жители за онези неща, що се разправят в раз-

¹ Киселева, Л. И. Описание рукописей латинского алфавита X—XV вв. Л., 1978, 214—216.

² При предаването на текста са разкрити съкращенията, запазено е предаването на *ae* посредством *e*, въведени са главни букви за всички лични и географски имена.

terrogasset, quia advene potius quam indigene erant, se nescire professi sunt. Siquidem miraculum Clementis marini recessus^{3a} ob culpam habitantium iam diu cessaverat et ob incursum barbarorum marini recessus venientium, templum destructum fuerat et archa cum corpore marinis fluctibus obruta erat ex ingentibus culpis inhabitantium. Super quo miratus Philosophus et accedens civitatem^b nomine Georgiam, cum episcopo et clero et populo accessit ad querendum sacras reliquias ad insulam, in qua aestimabat esse corpus martiris. Ubi cum ymnis^c et orationibus fodientes divina revelatione invenierunt corpus et anchoram cum qua fuerat in mare proiectum et deportaverunt Cersonam. Deinde predictus Philosophus cum corpore sancti Clementis^d Romam venit et multis ostensis miraculis in ecclesia, quae nunc dicitur sancti Clementis honorifice corpus collocatum est^e.

каза за Климент, те, понеже били повечето пришълци, отколкото кореняци, рекли, че не знаят. И наистина чудото на Климент с морския отлив отдавна вече било престанало да се случва по вина на жителите и варварското нашествие, и поради прииждането на морския прилив храмът бил разрушен, а ковчегът с тялото на мъченика бил залят от морските течения заради безбройните грехове на местните жители. Философът бил удивен от това и като пристигнал в един град на име Георгия, заедно с епископа и клира и народа се отправил да търси светите мощи към острова, където смятал, че се намира тялото на мъченика. Когато копатели с химни и молитви, по божие откровение намерили тялото и котвата, с която било хвърлено в морето, и го пренесли в Херсон. След това споменатият Философ пристигнал в Рим с тялото на свети Климент и след като се открили можество чудеса, то [било] положено с почести в църквата, която сега се нарича „Св. Климент“.

Този текст е публикуван от боландистите в *Acta sanctorum* като част от житието на Климент в творбата на Яков Ворагински *Legenda aurea* (Златна легенда)⁴.

Преди да се спра на този откъс, който ни интересува като кирило-методиевски извор, бих искала накратко да приведа някои по-общи сведения за Златната легенда — едно от най-значителните произведения на средновековната агиографска проза и за няколко века едно от най-разпространените четива в Западна Европа⁵. Нейният автор е роден през 1229 г. във Варацо, близо до Генуа, а през 1244 г. вече е член на могъщия орден на доминиканците. За 40 години в братството той достига върха на доминиканската йерархия — през 1283—1285 г. управлява ордена като негов главен майстор. Умира като архиепископ на Генуа през 1298 г., а през 1826 г. папа Пий II го обявява за светец заради заслугите му на църковен деятел и миротворец. Яков Ворагински оставя забележително литературно наследство. Той съставя четири сборника проповеди⁶: *Sermones de omnibus sanctis*, *Sermones de omnibus evangeliiis dominicalibus*, *Sermones de omnibus evangeliiis que in singulis Jeriis in quadragesima leguntur* и *Liber Mariais*. Самият Яков в *Chronica Januensis*

³ Означени са разночетенията в сравнение с изданието *Jacobi a Voragine Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, recensuit Th. Graesse. Leipzig, 1850, p. 787: ^a et ob incursum barbarorum tempore marini; ^b civitatulam; ^c cum hymnis; ^d думите *Philosophus cum corpore sancti Clementis* от края на текстовата колона са повторени в началото на следващата; ^e fuit.

⁴ *Damus ergo ex Voraginensi, qui ista habet in Vita s. Clementis. In:—Acta sanctorum, Martii tomus II. Antverpiae, 1668, p. 13.*

(история на Генуа до 1297 г.), написана през последните години от живота му, посочва точно собствените си произведения⁷. Между тях *Legenda aurea* е най-ранното, но и най-популярното. Предполага се, че е написана след 1260, но преди 1267 г.⁸ Освен под това заглавие е известна и като *Historia Lombardica* поради вмъкнат в житието на папа Пелагий разказ за историята на лангобардите. Засвидетелствувани са и наименованията *Legenda sanctorum*, *Flores*, *Speculum*, *Nova legenda*.

По съдържание Златната легенда е сборник четива за светци-легендарий⁹, и то от типа съкратени легендарии. За разлика от класическите легендарии¹⁰, които обединяват в едно цяло текстове от различни автори, кратките легендарии представляват компилации, в които отделните творби са преработени според предварителния замисъл на създателя на сборника¹¹. Съкращаването на цели поредици от четива започва още през IX в., когато отделните текстове (в западната традиция наречени легенди — т. е. това, което трябва да се чете) се представят в по-сбита форма, какъвто е случаят с т. нар. исторически мартирологин. След началото на XIII в. се създават няколко големи корпуса съкратени жития, възникнали заедно с „просешките“ ордени на доминиканци и францисканци. Те са предназначени да дават на множеството проповедници необходимите сведения за светците. Първо такова произведение е *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, съставено от Жан де Май между 1225 и 1243 г.¹² Чрез него агиографските сведения стават общодостъпни и извън манастирския живот и литургичната практика. Тази компилация, а също и *Liber epilogorum* на друг доминиканец — Бартоломей Триентски, са сборниците, които най-отблизо са повлияли при създаването на *Legenda aurea*. Въпреки големия брой запазени преписи¹³ на Златната легенда историята на текста ѝ не е изяснена поради извънредно подвижния състав на сборника и на съдържанието на отделните четива. Допълнения, пропуски и поправки са разрушили първоначалната структура на сборника. Докато оригиналът е обхващал около 170 творби, в някои издания от XV в. техният брой надминава 400. Яков Ворагински използва около 150 жития на светци и ги подрежда заедно с четивата за празниците на Христос и Богородица и за други празници в цикъла на църковната година. Така в структурата на легендария за първи път отделното житие се поставя в перспективата на описанието на живота и страданията на Христос. Повествователните компоненти в *Legenda aurea* се съчетават с поучително съдържание. То се носи от „етимологичните“ обяснения на имената на светците, които предхождат почти всяко житие,

⁵ За необикновената популярност на Златната легенда свидетелствува както големият брой запазени преписи, така и любопитното обстоятелство, че броят на инкунабулите ѝ е по-голям от този на Библията (срв. Seybold, R. F. *Fifteenth Century Editions of the Legenda aurea*. — *Speculum*, 21, 1946, 327—338).

⁶ За изданията срв. *British Museum General Catalogue of Printed Books*, t. 114. London, 1962, Sp. 113.

⁷ Kunze, K. *Jacobus de Voragine*. — In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 4. Berlin — New York, 1983, 447—466.

⁸ Dondaine, A. *Jean de Mailly et la Légende dorée*. — *Archives d'histoire dominicaine*, 1, 1946, p. 81; Zuidweg, J. J. *De werkwijze Jacobus de Voragine in Legenda aurea*. Diss. Amsterdam, 1941. (срв. Kunze, K. Цит. съч., с. 466).

⁹ Philippart, G. *Legendare*. — *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 5. Berlin — New York, 1986, 644—658.

¹⁰ Gziesier, B. de. *A propos des légendiers latins*. — *Analecta Bollandiana*, 97, 1979, 57—68.

¹¹ Poncelet, A. *Le légendier de Pierre Calo*. — *Analecta Bollandiana*, 29, 1910, 5—116.

¹² Пак там.

¹³ Над 800 — срв. Kaepelli, Th. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. 2. Roma, 1976, 350—359.

от множеството цитати от съчинения на отците на църквата и особено от нежитийните четива за празници като Разпети петък, Всички светии и др.¹⁴ Така Златната легенда е могла едновременно да изпълнява функциите на литургически наръчник и на свод за живота на светците¹⁵. Именно това е допринесло за небивалото разпространение на паметника и за огромното му влияние върху агиографската и изобщо върху назидателно-поучителната литература през Средновековието. Този легендарий става основа на цяла поредица сборници от жития на светци, а и множество самостоятелни произведения възхождат към него или изцяло, или частично, като се използват етимологиите на имената и разказите за чудеса. Книгата на Яков Ворогински става основа и за създаването на вторични компилации — понякога нейните четива се комбинират отново с пространните редакции, от които произхождат, и след това се включват в новосъставяни сборници¹⁶.

И така, видяхме, че разказът за пренасянето на мощите на Климент Римски от *Legenda aurea*, т. е. кратката редакция на Италианската легенда, е съставна част от една книга с небивала популярност и ясни следи както в латиноезичната, така и в средновековната литература на Западна Европа, писана на отделните народностни езици. Проследявайки ръкописната традиция и историята на текста на Златната легенда, за което разполагаме с необозримо много материал, бихме могли следователно върху много широка основа да получим сведения за разпространението на един от най-важните латински извори за Кирил и Методий. Така бихме могли да се натъкнем на някои неизвестни варианти на краткия текст на Италианската легенда — латински или в превод. Дори и посредством съвсем бегли проверки в тази насока се откриват например различни по текст завършени на творбата, което дава основание да се предполагат такива варианти. В изследването на един френски легендарий от началото на XIV в. — легендария на Пиер Кало¹⁷, под рубрика 838 е описано житие на Климент, завършващо с думите „*puto quod huius nomen proprium fuit Cirillus et cognomen Philosophus*“ (смятам, че името му е било Кирил, а прозвището Философ). Завършекът не само се отличава от публикувания по-горе текст, но въвежда и името Кирил. Това обстоятелство предполага различен текст на житието, възникнал при използването на друг източник освен Яков Ворогински, или пък при вторична компилация между пространната и кратката редакция на текста. Към подобни предположения ни насочва и текстът, публикуван от боландистите¹⁸, който завършва направо със сведение за друг текст: „*In quadam autem Chronica legitur, quod mari ab illo loco exsiccato, a B. Cyrillo Moranorum Episcopo Romam translatus est*“. (В друга хроника се говори, че след като морето на онова място пресъхнало, [мощите] били пренесени в Рим от блажения Кирил, моравски епископ). Подобни текстове, често подценявани като незначителни от гледна точка на историографията преработки, заслужават да бъдат проучвани като литературни свидетелства за едно толкова голямо общоевропейско културно явление, каквото е кирило-методиевската традиция. Краткият текст на Италианската легенда, засвидетелствуван в *Legenda aurea*, дава възможност за подобно проучване, тъй като Климент Римски има постоянно

¹⁴ Kunze, K. Цит. съч., 453—455.

¹⁵ Dondaine, A. Цит. съч., р. 93.

¹⁶ Това наблюдение е извършено при изследването на Златната легенда в нейните немски преводи — южнонидерландски, севернонидерландски, среднодолнонемски, елзаски. Срав. Kunze, K. *Studien zur Legende der heiligen Msria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet* (Philologische Quellen und Studien, 49). Berlin, 1969, 88—94.

¹⁷ A. Poncelet. Цит. съч.

¹⁸ *Acta sanctorum. Martii II*, р. 15.

место в средновековния календар и житието му е застъпено в повечето легендари.

Тъй като ни е познат пространният първообраз — Италианската легенда, интересно е да се направи сравнение между двата текста. Съпоставката показва прилагането на типичните за средновековната литература похвати на съкращаване и преработване¹⁹. Преди всичко се изпускат големи откъси от пространния текст, които нямат пряко отношение към основната цел на компилатора — обрисуването на даден светец. В случая разказът за пренасянето на мощите е само заключение на житието на Климент Римски и в кратката му редакция са отпаднали всички несъществени за това четиво сведения. Изпуснати са разказът за хазарите, молещи императора да им изпрати учител в истинската вяра; посрещането на саркофага с мощите на Климент от управителя Никифор и полагането им в храма на св. Созонт, а после в църквата на св. Леонтий; откъсите от хазарската мисия и за апостолската дейност на Константин и Методий в Моравия; разказът за смъртта на Константин-Кирил в Рим и полагането на тялото му в базиликата „Сан Клементе“. Предприети са съкращения и на всички онези пасажии, които съдържат молби, обръщения и похвали. За съкращаване на Италианската легенда е използвана и контракция — в по-големи откъси биват изпускани цели изречения, само части от изречението се използват директно или чрез стилистично преобразяване. Ето пример за това още в началото на текста:

*Италианска легенда*²⁰

Tempore igitur quo Michael imperator Nove Rome regebat imperium, fuit quidam vir nobili genere, civitate Thessalonica ortus, vocabulo Constantinus, qui ob mirabiliter ingenium, quo ab ineunte infantia mirabiliter claruit, veraci agnomine Philosophus est appellatus.

*Legenda aurea*²¹

Tempore quo Michael imperator nove Rome regebat imperium, sacerdos quidam,

nomine Philosophus, qui ob summum ingenium a pueritia furtat sic vocatus, . . .

По този начин текстът на Италианската легенда е добил вид на сбит разказ за намирането и пренасянето на мощите, изчистен от каквито и да било коментари и лично отношение на автора, а езиковата форма почива върху пряко заимствувани или стилистично променени части на оригинала. Така пространният разказ умело е бил пригоден за включване в т. нар. *legendaria abbreviata* — съкратени легендари.

Както вече беше казано, публикуваният текст е известен като компилация на Яков Ворагински. Когато разглеждат литературното влияние на Италианската легенда, двамата забележителни съвременни изследователи на това произведение — П. Мейвер и П. Девос, го проследяват освен в Златната легенда и в един лекционарий²² от началото на XIV в., принадлежащ на доминиканците от Тулуза, в легендария на доминиканеца Пиер Кало от същото време, както и в творбата на Патрус де Наталибус *Catalogus sanctorum*, създадена през 70-те години на XIV в. Явяват се различни варианти на крат-

¹⁹ Спв. Ceith, K. Die Juliana Legende in der Abreviatio in gestis et miraculis sanctorum von Jean de Mailly. — *Analecta Bollandiana*, 103, 1985, 95—104.

²⁰ Цит. по Meuyaert, P. Devos. Trois énigmes Cyrillo-Méthodiennes de la Légende Italique résolues grâce à un document inédit. — *Analecta Bollandiana*, 73, 1955, p. 455.

²¹ Цит. по цит. издание на Th. Graesse.

²² Лекционариите са сборници четива за литургична употреба.

кия разказ, които са разпространени през XIV в., и се поставя въпросът, дали те нямат общ източник, предшествуващ Златната легенда²³. Отговорът му е потърсен от Л. Бойл в историята на доминиканската литургия²⁴. Бойл изследва архетипа на ревизираните през 1256 г. от главния майстор на ордена Хумберт де Романис доминикански литургически книги, и по-точно неговата седма книга²⁵, която представлява лекционарий, написан пред 1257 г., т. е. по-ранен от Златната легенда. Архетипният лекционарий съдържа като девето четиво за празника на Климент Римски текст, който се различава твърде малко от компилацията на Яков Ворагински. Сравнявайки двата текста, Бойл изтъква възможността Яков Ворагински да не е използвал като източник самата Италианска легенда, а да е познавал кратката ѝ редакция от официалния лекционарий на собственят си орден и следователно да не е неин автор. Преди деветото четиво за Климент в архетипа е поставен знакът Т. Хумберто де Романис обяснява в своето въведение, че е поставял този знак пред съкратени и преработени текстове: „Interdum autem licet raro, abbreviata est aliqua hystoria sub aliis verbis: quod designatur per signum T positum a prin cipio.“²⁶ Това Т следователно може да означава, че главният майстор на ордена сам е направил компилацията или че я е взел наготово от друг лекционарий, но така или иначе седмото четиво за празника на Климент Римски от архетипния състав на доминиканската литургия се явява общият източник на кратките редакции на Италианската легенда в доминиканските лекционарии²⁷, в Златната легенда на Яков Ворагински, в легендария на Пиер Кало²⁸ и в Катола на Петрус де Наталибус.

Привеждайки всички тези сведения, се опитам да покажа колко неизвестни крие всъщност този така добре познат на пръв поглед текст—краткият разказ за пренасянето на мощите на Климент Римски, т. е. кратката редакция на Италианската легенда. Все още не може да се каже със сигурност, кой е създателът ѝ, кога точно и къде е съставена, откъде са взети сведенията в изброените компилации и каква е взаимовръзката между тях. Допълнителното изследване на тези въпроси не е невъзможно, като се има предвид огромният текстов материал, който би могъл да бъде проучен. Такова проучване ще допринесе за изясняване на историята на Италианската легенда и на разпространението на този паметник на кирило-методиевската традиция в Западна и Средна Европа.

След като разгледахме някои проблеми, свързани с текста на краткото *Translatio s. Clementis*, да се обърнем към конкретния препис в ръкопис F № 157. Този ръкопис е фрагментарен — липсват началните 13 листа на кодекса, няколко от средните, а също и последните, след л. 267. Няма никакво заглавие или увод, който да дава сведения, какви са поместените в сборника четива. След като сме определили едно от житията като откъс от Златната

²³ Me y u a e r t, P., P. D e v o s. Autour de Léon d'Ostie et de sa Translatio S. Clementis. — *Analecta Bollandiana*, 74, 1956, p. 236.

²⁴ B o y l e, L. E. Dominican Lectionaries and Leo of Ostia's Translatio S. Clementis. — *San Clemente Miscellany II. Romae*, 1978, 195—214.

²⁵ Това е ръкопис от Главния архив на доминиканския орден в Санта Сабина, Рим — MS XIV LI, л. 225 б.

²⁶ B o y l e, L. Цит. съч., с. 205.

²⁷ Идентичен с текста, публикуван от Бойл, е и текстът от ръкопис № 71 от манастира „Св. Вартоломей“ във Франкфурт на Майн, публикуван от П. Девос (D e v o s, P. Textes devisés de la Legende Italique. — *Analecta Bollandiana*, 93, 1975, 261—268. Мейер и Девос публикуват текста на краткия разказ за пренасяне мощите на Климент, съдържащ се в доминиканските лекционарии по ръкопис от градската библиотека в Тулуза № 82 (л. 191—191б) и ръкописите Marc. IX. 20 (л. 335б) и XVI. G 23 (л. 101) от Йорк. Срв. Autour de. Leon d'Ostie. . . , p. 238.

²⁸ Що се отнася до легендария на Пиер Кало, вж. и по-горе.

легенда, можем да направим опит за атрибуция на ръкописа на базата на сравнение именно с тази компилация на Яков Ворагински.

Обикновено въпреки календарния ред два независими един от друг средновековни легендарии показват твърде далечно сходство в избора и подредбата на светците. Причина за това могат да бъдат най-различни съображения на съставителите, принадлежността им към различни ордени и диоцези, различните източници, по които са компилирали. Понякога дори и преписи на една и съща творба²⁹ могат да показват отклонения. Оттук следва, че наистина разликата в структурата на два легендария е слаб аргумент срещу тяхното родство, обаче съвпадението в последността на четивата е надеждно доказателство за връзка между тях³⁰. Когато сравняваме регистъра на светците в *Златната легенда*³¹ с този в *ленинградския легендарий*, ще установим твърде голямо сходство. Като оставим настрана четивата за четвъртата неделя преди Коледа, за св. Андрей, Никола, Луция и апостол Тома, които вероятно са се съдържали в изгубеното начало, запазените 170 легенди следват почти без отклонения състава и подредбата на *Legenda aurea*. Спрямо съответната част от сборника за Яков Ворагински липсват само 6 жития — на София, Фабиан, Аполония, Бонифаций, Егидий и Феликс. В основния състав са включени четивата за Корнелий, Киприан и Ламберт, както и за Доротея, които обикновено се намират в добавките към *Златната легенда* — при четивата за регионалните култове, които не принадлежат към компилираните от Яков Ворагински текстове. Там, където обикновено в преписите на *Legenda aurea* се отбелязват храмовите празници и патроните на съответната църковна община, в разглеждания ръкопис са вписани житията на полския крал Станислав, покръстен от пражкия епископ Адалберт, и на самия Адалберт.

От всички изброени особености на ленинградския сборник с жития на светци можем да направим следните предварителни заключения: ръкопис F № 157 представлява легендарий, чийто състав следва състава на *Legenda aurea*. Създаден е по неин препис, структурата на който, без да е разрушена от нахлуването на местни светци, показва вече постепенно приспособяване към локалните култови потребности. Житията на Адалберт и Станислав определят като място на създаване на сборника западните славянски земи. Различията спрямо основния състав са аналогични с тези, които показват преписите на южногерманския превод на *Златната легенда*. Те също съдържат като основни четива житията на Корнелий, Киприан, Ламберт и Доротея и също пропускат житията на София, Аполония, Фабиан и Бонифаций. Това естествено не ни дава основание да твърдим, че ленинградският и елзаските ръкописи възхождат към общ латински първоизточник, но показва възможна посока за търсене на първообраза на този латински легендарий³². Неговата генеалогия обаче може да бъде очертана едва след текстологически проучвания на отделните четива за светци и празници.

Настоящите бележки имат за цел да покажат житието на Климент Римски в средновековните легендарии като свидетелство за историята на текста и ръкописната традиция на основния латински легендарен извор за живота и делото на Кирил и Методий — Италианската легенда. Те дават нови възможности за проследяването на кирило-методиевската традиция като общоевропейско културно явление.

²⁹ Срв. K u n z e, K. Die Hauptquelle des Märterbuches. — *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 88, 1969, 48—49.

³⁰ Пак там.

³¹ По изданието на T h. G r a e s s e.

³² K u n z e, M. Überlieferung und Bestand der Elsässischen *Legenda aurea*. Ein Beitrag zur deutschsprachigen Hagiographie des 14. und 15. Jahrhunderts. — *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 1970, 265—309.

КИЇВСЬКА РУСЬ СЕРЕД ЄВРОПЕЙСКИХ КУЛЬТУР

Василій Пуцко

Визначення місця давньоруської культури в світі європейського середньовіччя знаходиться в залежності від з'ясування найбільш важливих факторів в історії міжнародних відносин. Становище Давньоруської держави з огляду на географічні умови Східної Європи мусило певною мірою сприяти виникненню її зв'язків з країнами Сходу та Заходу. Наслідки цього найбільш яскраво відбилися в валузі культурних відносин. Вони вельми нерівноцінні, часто суперечливі й впізнаються небездоганно. І саме тому потребують дуже уважного вивчення, бо являють собою важливу частину загального культурного розвитку. Київську Русь важко уявити без її сусідів, друзів та ворогів, спілкування з якими залежало від політичних умов і неодмінно залишало свої сліди. Отже, неможливо висвітлювати культурне життя домонгольської Русі поза тим „тлом“, яке становить її оточення, себто того-часні цивілізації, насамперед візантійська та західна.

Проблема типології середньовічної руської культури набагато складніше, ніж це може здаватися на перший погляд. Історично Давня Русь належить до візантійсько-слов'янського культурного світу. Однак це не означатиме цілковиту залежність від культури Візантії, тим більш від наслідків творчості греків. Болгарський вчений І. Дуйчев вповні слушно зазначає, що протягом величезного періоду існування Візантійської імперії не було створено ніякої специфічно візантійської нації, бо це була багатоплемінна держава з різними етнічними елементами, в тому разі й слов'янськими, котрі відіграли неабияку роль в її політичному та культурному житті. Через те тип культури знаний як візантійський неможливо окреслити політичними межами Візантійської імперії¹. Це явище споріднене з тим, котре вважається звичайним щодо історії західноєвропейської культури, де каролінгський, оттоновський та романський періоди навіть неможливо уявити поза їх національними варіантами. Тому наголошуючи й національні риси давньоруської культури варто не втрачати почуття її історичного місця серед світових культур, особливо тих, з якими вона пов'язана взаєминами. „Сфера впливу“ Візантії на слов'янство мусила обмежуватися через те, що з виникненням слов'янської писемності застосування грецької мови у південних і особливо у східних слов'ян було незначим. В протилежність цьому набуває значення інший фактор — віроісповідний. Православ'я та католицизм великою мірою

¹ Дуйчев, И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — ТОДРЛ, 19, 1963, 107—108.

спричинилися до того, що слов'янство було розколото на два табори: південні та східні слов'яни опинилися під впливом Візантії, західні та частина південних — разом з Західною Європою. Наслідки цього великою мірою позначилися на спрямуванні їх культурного розвитку, де подолати цілковиту розбіжність виявилися неспроможними окремі зусилля обох сторін. Такими були причини, що створили умови приналежності домонгольської Русі до візантійської цивілізації. Ми мусимо скористатися цим терміном лише в загальному плані, з певними застереженнями, які маємо зробити на підставі вивчення конкретного матеріалу.

Ще й досі важко уявити як певну цивілізацію культуру Русі поганьської доби, не дивлячись на те, що постійно збільшується обсяг археологічних пам'яток, які дозволяють здобути уяву про етногенетичні зрушення Середнього Придніпров'я та специфіку формування слов'янських старожитностей². За спостереженнями Є. В. Аничкова, зробленими внаслідок вивчення літературних джерел, в київських старожитностях поганьської доби слід шукати відгомін угро-фінських вірувань, себто вбачати певний зв'язок з варягами³. Це явище, що ніби знаходить місце в „передісторії“ Печерського монастиря, ніяк не можна вважати загальним, адже воно не підтверджується тим невеличким обсягом норманського імпорту, який знайдено в Придніпров'ї⁴. Для Середнього Придніпров'я другої половини I тисячоліття н. е. властивий змішаний етикокультурний тип пам'яток з окремими рисами, коріння котрих пов'язані з кельтським середовищем та прибалтійським етносом, з гуннами, з'являються золотарські вироби візантійського походження (Вознесенське городище, Мартинівка); мали впливи також твори причорноморського, боспорського мистецтва. Визначення цього надто складного матеріалу поки не є цілком переконливим і тому робити на його основі певні висновки ще не настав час. Найбільш важливою з усіх відомих слід вважати знахідку на київському Подолі в шарах X ст. серед залишків майстерні ремісника-ювеліра чотирьох шиферних ливарних формочок, три з яких зберіглися повністю. Вони призначені для відливки поясних прикрас. Знахідки поясних бляшок у давньоруських курганах та скарбах IX—XI ст. свідчать про поширення поясних наборів, котрі за типологією нагадують відомі з розкопок Саркела, Салтова та інших центрів Хазарського каганату. Одна з київських формочок з арабським куфічним написом⁵. Вона варта уваги як доказ діяльності в Києві іноземних ремісників продукція котрих разом з мистецьким імпортом полегшувала засвоєння досягнень „ісламського“ Сходу. З історії зовнішньої політики Давньоруської держави відомо про політичні, торговельні та культурні зв'язки як з Візантією та арабськими країнами Передньої Азії, так і з Західною та Середньою Європою, з східними сусідами⁶. Важко припустити, щоб все це проминуло зовсім непомітно щодо розвитку духо-

² Див.: Русанова, И. П. Славянские древности VI—IX вв. между Днепром и Западным Бугом. М., 1973; Приходнюк, О. М. Археологические памятники Среднего Приднестровья VI—IX ст. н. е. Київ, 1980.

³ Аничков, Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, 323—357.

⁴ Кирпичников, А. Н., Г. С. Лебедев, В. А. Булкин, И. В. Дубов, В. А. Назаренко. Русско-скандинавские связи в эпоху образования Древнерусского государства. — Scandoslavica, 24, 1978, 76—78.

⁵ Гупало, К. М., Г. Ю. Івакін, М. А. Сагайдак. Дослідження Київського Подолу (1974—1975 рр.) — В: Археологія Києва. Дослідження і матеріали. Київ., 1979, 45—52, рис. 7—10.

⁶ Див.: Пашуто, В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

вної культури. Щоправда, тут до певного часу стояло наперешкоді руське поганство, та зрештою з початком широкої християнізації Східної Європи було подолано й цей бар'єр, і Давня Русь поповнила собою число християнських держав.

Шлях Давньої Русі до здобутків візантійської цивілізації лежав через довгий та складний процес хрещення, кінцевим етапом якого стало проголошення християнства державною релігією князем Володимиром в 988 р. Існування ж християнства на Русі засвідчено вже в IX ст.⁷ В X ст. воно мало досить своїх послідовників, бо за часів князя Ігоря в Києві існувала церква св. Ілії, добре знана з давньоруських літописів. Отже, християнство до Володимира на Русі становить певний період його історії⁸. З ним слід пов'язувати перші кроки в розповсюдженні творів візантійської літератури в болгарських перекладах та творів образотворчого мистецтва. Але до посилення експансії візантійської культури в Східній Європі ще було дуже далеко. Це явище прийшло лише наприкінці X ст.

З прийняттям християнства за візантійським обрядом Давня Русь забезпечила собі широку можливість користатися великими духовними скарбами Візантії в самих різноманітних формах. Твори літератури та мистецтва йшли сюди, звичайно, насамперед ті, котрі найбільш сприяли місіонерській діяльності духовництва, але й вони містили чимало найвищих здобутків середньовічної культури. Це була своєрідна антологія, покликана донести до „новозпросвіщених“ народів основи знань в самому широкому сенсі слова, забезпечити нагальне уявлення про світ, яким його тлумачили на той час, дати відповідь на питання, що неодмінно виникали в процесі засвоєння нової філософсько-селігійної системи. В тим часі утворювався шлях й до сприймання античної спадщини, бо вона становила невід'ємну складову частину різних галузей культури Візантії. Досвід залучення до сприймання своєї ідеології цілих етнічних груп народів візантійці на той час мали досить великий. В IX ст. вони його майстерно випробували на західних та південних слов'янах. Як поступово з'ясовується, з початками слов'янської писемності та народженням старослов'янської літератури в межах кирило-мефодієвської діяльності, себто з останньої третини XI ст., співпадає початок християнізації Русі. До цього ж часу сягають й найбільш ранні конкретні відомості про давньоруських князів в складі літопису. Таким чином, ніяк не можна твердити, що Давня Русь до активного сприймання досягнень візантійської цивілізації не була підготованою. Писемність йшла сюди насамперед в зв'язку з християнським проповідництвом, в своїй богослужбовій функції, і вже потім на її основі мали розв'язувати нові культурно-суспільні завдання. Цим шляхом пройшли майже всі європейські культури.

Давня Русь значно полегшила собі засвоєння візантійської культурної спадщини завдяки тому, що широко скористалася моравськими та давньо-болгарськими перекладами. Велике значення мала діяльність преславського і охридського культурних осередків як з огляду на становлення літературних традицій, так саме й щодо розвитку образотворчого та книжкового мистецтва. Окремо слід сказати про роль мистецького імпорту. Вона ніяк не вичерпується окремими фактами привозу коштовних чи, навпаки, звичайних речей, адже зазначені твори активно використовували як моделі, вносячи до їх відтворення власне розуміння художніх форм. За повідомленням літопису

⁷ Авенариус, А. Християнство на Русі в IX в. — В: Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert. Praha, 1978, 391-315.

⁸ Див.: Полонская, Н. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира. — ЖМНП, ч. 71, 1917, № 9, 33—80.

князь Володимир із захопленого руськими військами Херсонеса привіз до Києва не тільки „иконы, и съсуды, и кресты“, подаровані згодом до Десятинної церкви, але й „две капищи медяны и 4 кони медяны“, котрі прикрашали площу „за светою Богородицею“. Згадана бронзова квадрига — безперечно античний твір пластичного мистецтва. Такі пам'ятки могли потрапляти до Києва лише в поодиноких випадках. Зате місцеві майстри мали можливість користатися як взірцями візантійськими репліками античних оригіналів. В період так званого візантійського неоелінізму, розквіт якого припадає на X ст., в царьгородських майстернях, на замовлення вельможних осіб й з розрахунку на попит, виготовляють скриньки прикрашені різьбленням із слонової кістки, тематично пов'язаним з міфологічними сюжетами, котрі проникають й на сторінки рукописів⁹. Доказом того, що подібні вироби потрапляли до Києва, слід вважати тематичне різьблення київських шиферних рельєфів другої чверті XI ст. (Діоніс, Геракл розриває пашу німецькому левові, змагання гладіатора з левом)¹⁰. Світська течія візантійського мистецтва охоплювала переважно вироби побутового призначення, як от тканини та посуд з дорогоцінного металу, а також різьблення з кістки¹¹. Коли ці речі потрапляли до Русі, вони не тільки знаходили використання за їх функціональним призначенням, але й викликали певні відгуки в образотворчому та декоративному мистецтві взагалі. Яскравим прикладом творчого використання узорів східних тканин можуть правити смоленські стінописи XII—XIII ст.¹²

Херсонеські трофеї князя Володимира — це виключно цікавий і одночасно безпрецедентний епізод в історії давньоруського мистецтва. До Києва одночасно потрапили не лише твори античної монументальної скульптури та предмети церковного начиння, а й різьблені мармурові архітектурні деталі, використані згодом для пластичного оздоблення інтер'єру Десятинної церкви, навіть мармурові саркофаги, котрі можна бачити й досі. Один з них знайдено в південній частині Софії Київської. Другий, відомий з уламків виявлених в південно-західній частині Десятинної церкви, ототожнюють з гробницею князя Володимира¹³. Третій — це відомий саркофаг Ярослава Мудрого, також застосований вдруге для поховання. Найбільш ймовірним часом його виготовлення слід вважати другу половину IX ст. Цей саркофаг можна впізнати в забраженні на мініятурі Ватиканського Мінологія, виконаного біля 986 р. за наказом візантійського імператора Василя II, в сцені знайдення в Херсонесі мощей св. Климента папи Римського¹⁴. На цей своєрідний „імпорт“, який посідає неабияке місце в початковій історії давньоруського мистецтва, не слід дивитися як на звичайний прояв мародерства, бо таке поводження переможців з мистецькими творами в добу середньовіччя було звичайним. Воно навіть блідне перед тим, що вчинила „цивілізована“ Європа в 1204 р. в захопленій столиці Візантії. Загальна кількість відомих сьогодні предметів візантійського мистецького імпорту з давньоруської території досить обмежена, причому переважна частина припадає на київські

⁹ Weitzmann, K. Greek Mythology in Byzantine Art. Princeton, 1951.

¹⁰ Пучко, В. Г. Київський світський рельєф XI ст. — Народна творчість та етнографія, 1987, № 4.

¹¹ Див.: Даркевич, В. П. Светское искусство Византии. М., 1975.

¹² Воронин, Н. Н. Смоленская живопись 12—13 веков. М., 1977.

¹³ Каргер, М. К. К вопросу о саркофагах кн. Владимира и Анны. — Краткие сообщения ИИМК, вып. VII, 1940, 76—80, рис. 20.

¹⁴ Dujčev, I. Une miniature byzantine méconnue avec les images de Cyrille et Méthode? — Byzantion, 36, 1966, 51-73.

знахідки. Проте, це лише мізерні залишки, котрі цікаві за своїм складом, оскільки, крім царьгородських виробів) тут присутні також східнохристиянські, твори: сирійська металопластика, типові для середземноморської продукції енколпіони з дещо наївно виконаними зображеннями та кадильниці з призмекуватими масивними постатями святих. Аналізуючи найбільш ранні давньоруські твори мистецтва, бачимо насамперед відгуки не тільки царьгородських, але й східних смаків, котрі, доречі, здавна запанували на Балканах.

Останні роки X ст. на київському ґрунті стали початком насаджування візантійської культури майже у всіх сферах суспільного життя. Якщо досі вона проникала спорадично, то тепер її було поставлено на службу державним інтересам. Вона здебільше набуває церковного забарвлення, як це було і у Візантії, де фактично література та мистецтво ніколи не переставали бути важливою частиною імперської політики. Виходячи з цих постулатів, можна добре зрозуміти причини виникнення в Києві такої разкішної величної споруди як Десятинна церква. Запрошені князем Володимиром візантійські майстри ніби з бажанням підтримати те надзвичайне враження, яке справила на володимирових послів царьгородська Софія, будують зразковий храм та прикрашають його інтер'єр кам'яним різьбленням, інкрустацією, мозаїкою та фресками. Це була тринавна споруда з галереями, що мала своїм джерелом столичну школу візантійського будівництва. Костянтинопольською за своїм основним типом була й система розпису¹⁵. Стиль уламків фресок, однак, говорить на користь твердження про посилену експресію, властиву солунському колу візантійських пам'яток¹⁶.

Протягом XI ст. в Києві, Чернігові, Новгороді, Полоцьку було споруджено цілу назку великих храмів, з яких одні збереглися, а інші відомі за результатами археологічних досліджень їх залишків, як це характерно для Переяслава. Послідовно розглядаючи кожен з зазначених споруд, можна помітити в них наявність окремих елементів властивих царьгородській, солунській або болгарській, а також малоазійській архітектурі, що правда не завжди цілком безсумнівних, а тому не підлягаючих точному розподілу. Ми їх будемо, не забуваючи про надзвичайну ускладненість конгломерату мистецьких традицій, розглядати як єдину „візантійську“ течію. Доречі, її певними проявами було заторкнуто також і мистецтво Західної Європи. Отже не з цих розрізнених проявів слід починати визначення давньоруської архітектури. Здається, більше тут можна з'ясувати усвідомивши загальні умови прилучення Русі до тогочасного європейського мистецтва, християнського за своїм основним напрямком. Вірно те, що Володимир та його наступники запрошували з Візантії майстрів, котрі будували церкви та цивільні споруди, прикрашаючи їх кам'яним різьбленням, мозаїками та фресками, писали ікони. Та чи можна було тільки цими заходами утворити національне мистецтво з певними традиціями? Звичайно, ні, навіть в тих випадках, коли у цих майстрів навчалися руські митці, про що дізнаємося з переказів про Олімпія Печерського¹⁷. Літописці, нотуючи окремі факти, не мали змоги охопити загальні явища, але завдяки їх повідомленням тільки й можна належною мірою оцінити історичну вартість живого співробітництва. Воно становить початкову сторінку давньоруського мистецтва.

¹⁵ Див.: Пуцко, В. Литературные тексты и проблема реконструкции киевских стенописей X—XI веков. — *Slavia Orientalis*, 26, 1977.

¹⁶ Сычев, Н. П. Древнейший фрагмент русско-византийской живописи. — *Seminarium Kondakovianum*, 2, Praha, 1928.

¹⁷ Пуцко, В. Киевский художник XI века Алимпий Печерский. — *Wiener slavistisches Jahrbuch*, 25, 1979.

Великою науковою заслугою історика мистецтва А. М. Грабаря є те, що він цей початковий етап розвитку руської мистецької культури переконливо поставив в зв'язок з тим великим напруженням творчих сил в західноєвропейських країнах, яке викликає розквіт монументального будівництва¹⁸. В той самий період, коли споруджували перші кам'яні собори в Києві, Чернігові, Новгороді, Франція, Ломбардія, Північна Іспанія, Англія, прирейнські області та південно-західна частина Німеччини почали вкриватися великими кам'яними храмами, тою „білоб ризою“ церквей, про яку говорить тогочасний французький хроніст Рауль Глабер. Це поживалення художньої діяльності з перших років нового тисячоліття викликало численні пошуки нового в мистецтві. До XI ст. належать всі нововведення романського стилю. На візантійському Сході спостерігаємо також велике піднесення. Отже, хрещення Русі співпало з періодом виключної мистецької активності в найбільш культурно розвинених країнах Європи. Охоплюючи поглядом розвиток тогочасного мистецтва, можна помітити два основних напрямки: один йде за старими традиціями середземноморських цивілізацій, другий — тяжіє до тієї „безписемної“ північноєвропейської цивілізації, котра лишилася не заторкнутою рефлексіями каролінгських зрушень. Але ж це поживалення не було тотальним: між переліченими країнами Заходу і Східною Європою пролягала широка смуга земель, де величними соборам могли протиставити лише невеличкі ротонди та базиліки без склепінь. Християнське мистецтво з'являлося там, куди проникали проповідники. Воно підлягало насамперед тим нормам, котрі викликалися потребами літургічної практики й вимагали певної системи. Поруч з цим можна помітити прагнення надати творам нового мистецтва символічного змісту.

Розв'язання такого питання як присвята храмів також знаходить свої коріння в успадкуванні певних локальних традицій. В країнах охоплених діяльністю латинських мисій велику роль відіграють чернечі ордени, керівництво якими йшло з Німеччини. Завдяки цьому стає помітним спадкоємність відносно рейнських святинь. На зразок славнозвісної церкви св. Геріона в Кельні з'являються храми в Польщі. В Моравії та Чехії, де довго жили традиції кирило-мефодієвської місії, можна бачити давні церкви з присвятою імені св. Климента, папи-мученика, який загинув в Херсонесі, серед „варварів“. В Давній Русі з'являється своя традиція присвят, також символічних, але пов'язаних поперш за все з Костянтинополем. Звідти йде ідея спорудження за зразком Великої церкви царьгородської в Києві, Новгороді та Полоцьку Софійських соборів. Друга течія виходить з Влахернського храму і пов'язана з вшануванням реліквій Богоматері, припадаючим на день Успіння. Вона знаходить наслідування вже в Десятинній церкві, а потім, зазнавши невеликої трансформації, викликає величезну низку Успенських соборів, котрі протягом доби середньовіччя немов сіткою вкривають Східну Європу¹⁹. Це був один з виразів зв'язку з офіційною імперською архітектурою, котрий мав також свої інші форми. Для Середньої Європи характерна наявність численних ротонд, тобто невеличкі кам'яні храми круглої форми, побудовані місіонерами поблизу палаців місцевих правителів, за зразком ротонди Карла Великого в Аахені, хоч символічно їх пов'язували з Гробом Господнім²⁰. Але ж ця традиція, очевидно зусиллями тих же місіонерів, була прищеплена і на

¹⁸ Grabar, A. La conversion de la Russie en histoire de l'art. — In: L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age, 2. Paris, 1968, 1105-1116.

¹⁹ Grabar, A. Cathédrales multiples et groupements d'églises en Russie. — Idem 919—938.

²⁰ Merhautová-Livorová, A. Einfache mitteleuropäische Rundkirchen. Praha, 1970.

Русі, де тепер крім ротонд в Галичі, Володимирі-Волинському та Смоленську знаємо й ротонди в Києві, біля князівського палацу. Одна з них навіть за своїм планом подібна до аахенської, а за ознаками матеріалу мала бути побудованою біля 1000 р. В сфері діяльності грецьких місій (Пліска, Преслав в Болгарії; Давня Русь) звичайно будували великі кам'яні церкви, котрі не поступалися перед сучасними спорудами візантійської столиці²¹. Одночасно греки несли сюди всі техніки художнього ремесла, навіть такі складні як перегородчасті емалі. В цій галузі Східна Європа швидко здобула явну перевагу перед своїми західними та північними сусідами.

Але чим саме можна пояснити те дивне явище, що Давня Русь так надзвичайно швидко опанувала найскладніші мистецькі техніки і невдовзі досягла правдивого розквіту своєї культури? Доречі, так було в IX—X ст. і в Болгарії. Не слід, звичайно, тут вбачати якусь випадковість: хрещення цих країн співпало з добою їх великого політичного та економічного піднесення, котре великою мірою прислужилося щодо розвитку культури, насамперед широкого будівництва. Недарма князь Володимир візантійським імперським монетам міг протиставити своє „золото“²². Як за часів царя болгарського Сімеона Преслав, так і в добу князя Володимира та Ярослава Мудрого Київ мали досить фінансів, щоб утримувати не лише проповідників, але й великий штат кваліфікованих візантійських майстрів, залучення яких дозволило не тільки будувати та оздоблювати величні споруди за останнім словом свого часу, а й максимально скоротити „учнівський“ період розвитку культури. До чого Візантія, наслідуючи античні досягнення, поступово йшла протягом більш ніж півтисячоліття, — все те піддалося сприйманню в остаточних формах. До цього прилучилися не тільки царьгородські будівничі, митці та ремісники, але й закликані з інших візантійських центрів, таких як Солунь та Трапезунд. Сприяти в такій мірі розвитку мистецтва західні місіонери (головним чином з Зальцбургу, Регензбургу, Гамбургу та Магдебургу), як слушно зазначає А. М. Грабарь, звичайно не могли²³. Щоправда, прискорені темпи засвоєння на Русі чужих досягнень, викликаного потребами культу, мали також негативний наслідок: місцеві майстри не завжди мали змогу здобути потрібну досконалість, і саме тому такі ускладнені мистецькі техніки як мозаїчні розписи не пустили глибокого коріння.

Слідкуючи за основним напрямком загального розвитку давньоруської культури, і першою за її найбільш визначною галуззю — монументальним мистецтвом, помічаємо, що всі суттєві явища мають своїм джерелом візантійський світ: будь то Костянтинополь, Солунь, Трапезунд, чи слов'янські землі Балканського півострова. Візантійське мистецтво постійно переважає над західним, відрізняючись більшою динамікою проникнення в різні, навіть невеликі культурні осередки Східної Європи. Рівночасно ж, буквально з перших кроків утворення нових мистецьких традицій в Давній Русі, то тут, то там знаходимо якісь сліди західних впливів, окремих елементів, і це явище особливо відрізняє давньоруське мистецтво від „класичних“ проявів візантійського. За характеристикою В. Залозецького, основним підложжям залишається візантійське мистецтво, яке з часом, під впливом окцидентальних

²¹ Див.: Ваклинов, С. Формиране на старобългарската култура. VI—XI век. С. 1977; Каргер, М. К. Древний Киев, т. 2. М.—Л., 1961.

²² Толстой, И. И. Древнейшие монеты великого княжества Киевского. СПб., 1882, 1—10; Спасский, И. Г. Новые данные о златниках Владимира Святославича. — Вспомогательные исторические дисциплины, вып. VI, Л., 1974, 251—260.

²³ Grabar, A. La conversion de la Russie . . . , 1110-1111,

мистецьких течій лише диференціюється²⁴. На Заході на XII ст. вповні було сформовано романське мистецтво, яке встигло досягти великого розквіту, розвиваючись рівнобіжно в кількох напрямках²⁵. На той час воно остаточно закріпилося в Середній Європі²⁶, запанувало в Скандинавії²⁷. На відміну від цих локальних шкіл романіки, давньоруські споруди XII—XIII ст., навіть самі „романські“, фактично тягнуть до цього кола явищ лише завдяки архітектурній пластичності²⁸. Але й вона не зовсім збігається з типово романською²⁹. Помітне виключення становлять лише споруди Галича, котрі утворюють окреме явище в історії давньоруського будівництва, яке в цілому ніяк не входить до кола споріднених поміж собою романських шкіл. Звідки ж тоді походять ті поодинокі західні елементи, які знаходимо в соборах XI ст. в Києві, Чернігові, Новгороді, Полоцьку? Вважати їх безпосереднім джерелом романське мистецтво неможливо, і значно більше підстав виводити їх з каролінгсько-оттоновської спадщини. Якщо взяти до уваги князівську фундацію згаданих споруд, то чи не слід вбачати в цьому відтворення певних смаків? Як відомо, з Заходом Рюриковичи були тісно пов'язані родинними відносинами.

Досі ми свідомо не торкалися окремих явищ, котрі рясно заповнюють накреслену схему розвитку мистецької культури, і зовсім полишили в стороні інші прояви духовного життя, без яких ніяк неможна уявити місце домонгольської Русі в світі середньовіччя. Тепер мусимо звернутися до них. В кожній галузі, в тій чи іншій мірі, знайдемо прояви тієїж загальної орієнтації на Візантію і також окреми, здебільше розпорошені, пристосовані до місцевих умов прояви спілкування з Заходом. Звичайно, не механічне сполучення досягнень візантійської цивілізації з окремими окцидентальними рисами утворило давньоруську культуру, а творче засвоєння великого обсягу знань, органічно перетворених в життя у вигляді якісно нових і естетично викінчених форм. Ці форми набули національного забарвлення, спочатку як рецепція візантійської культури, а пізніше, вже з середини XII ст., як великий новий паросток могутнього дерева, заплідний вкритий свіжим зеленим листтям. Старанно оброблена нива принесла небачений врожай, і Давня Русь з повним правом зайняла своє почесне місце серед інших культурно розвинених європейських держав.

На перший погляд може здатися, що Русь до початку засвоєння досягнень візантійської цивілізації не мала певних проявів своєї культури. Звичайно, це не так, інакше вона виявилася б занадто невідповідною до активного сприймання вельми високих чужих культурних надбань, що йшли з Візантії. Доречі, на Заході, а також в Центральній Європі вони не знайшли собі такого родючого ґрунту. Культура завжди міцно пов'язана з ідеологією і фактично скерована нею у своєму розвитку. Давньоруська культура поганської доби відбивала світогляд тих суспільних формацій, які існували й Східній Європі з доби родового ладу. Тому мусимо визнати недоцільність вимірювання її досягнень за критеріями, виробленими в процесі вивчення

²⁴ Залозецький, В. Між Окцидентом і Візантією в історії мистецтва. — Культура і мистецтво, вип. 1, 1939, с. 6.

²⁵ Möbius, F. Romanische Kunst. Berlin, 1969.

²⁶ Див.: Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku. Warszawa, 1973; Merhautová, A. Raně středověká architektura v Čechách, Praha, 1971; Derksen, D., Romanische Baukunst in Ungarn. Budapest, 1975.

²⁷ Tuulse, A. Scandynawia romańska. Warszawa, 1970.

²⁸ Вагнер, Г. К. Скульптура Древней Руси. Владимир, Боголюбово. М., 1969; Белокаменная резьба древнего Суздаля. М., 1975; Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. г. Юрьев-Польской, М., 1964.

²⁹ Sauerländer, W. Rzeźba średniowieczna. Warszawa, 1978.

візантійської чи нової європейської культури. Вона належить до цивілізацій іншого типу, і коли разом з християнством до Східної Європи було принесено й еленістичну спадщину³⁰, повинні були утворитися відповідні нашарування або ж сполучення двох різних культурних традицій. Те і друге на шляху до утворення давньоруської культури „класичного типу“ зустрічаємо мало не на кожному кроці, особливо наочно у творах образотворчого мистецтва. Ці прояви творчих переробок не обійшли стороною також літературу, фольклор та право.

Найдавнішими відомими нам документами права є договори з Візантією, укладені в 907, 911, 944 та 971 рр. Деякі норми звичайного права зберігла „Правда Руська“, яка відбиває інтенсивний процес феодалізації. Зазначені договори свідчать на користь доброго знання громадського життя греків, що з часу оголошення християнства як державної релігії стало особливо необхідним. Позначилися й намагання Візантії справити тиск на реформу руського права, особливо в церковній сфері. Візантійська імперія як найбільш розвинена соціально, політично і культурно мала можливості значною мірою полегшити вироблення власних правових норм за її взірцем, як це вже раніше мало місце у західних та південних слов'ян — у Моравії та Болгарії. Доречі, це становище було обумовлено також прагненням Візантії ствердити церковну залежність від царьгородського патріарха і ввести слов'янські держави до своєї політичної системи. Візантійські правні зведення потрапляли на Русь частково вже в існуючих слов'янських перекладах³¹. З огляду на типологію „Правда Руська“ (пространая редакція) нагадує західні так звані варварські правди, в той час як текстуально вона від них цілком незалежна. Розбіжність руського та німецького права яскраво виявилася під час складання угоди Новгородом з Готландом в 1270 р. Можливість зрозуміти характер русько-західних торгових відносин дозволяє угода смоленського князя Мстислава Давидовича з Ригою та Готландом від 1229 р.

До широкого розвитку культурних взаємин Давньої Русі з країнами Сходу та Заходу крім політичних, а згодом і церковних відносин спричинилися насамперед давні економічні зв'язки³². Не можна вважати випадковим, що топографія знахідок візантійського та західного мистецького імпорту звичайно збігається з розташуванням торговельних шляхів.

Місце домонгольської Русі серед європейських культур не менш яскраво визначає також церква, яка протягом доби середньовіччя залишалася виразником офіційної ідеології і яка широко користалася виразними можливостями літератури і мистецтва. В численному відношенні твори функціонально церковного призначення посідають головне місце. Фундатори храмів, парафіяльних і монастирських, величких міських соборів не шкодували коштів для оздоблення споруд, які на той час були справжніми скарбнищами шедеврів. Татаро-монгольська навала знищила більшу частину мистецьких коштовностей. Але й того, що стало відомим з археологічних дослідів, цілком вистачає, щоб виправдати таку характеристику. Для утворення давньоруських культурних традицій серед інших факторів великого значення набула візантійська церковна орієнтація. В той час, як у західних слов'ян з ліквідацією кирило-мефодієвської спадщини запанувала латинь, котра стала богослужбовою і літературною мовою, на Русі рано з'явилися умови

³⁰ Див.: Жебелев, С. А. Эллинизм. Петроград, 1922, с. 12.

³¹ Шапов, Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978.

³² Кротокин, В. В. Экономические связи Восточной Европы в I тысячелетии нашей эры. М., 1967.

для розвитку перекладної, а скоро й оригінальної літератури. Віддаленість від Візантійської імперії створила умови для майже номінальної залежності від царьгородського патріарха; київські митрополити (навіть греки) мусили більш рахуватися з князівською владою³³. Неосязність митрополії рано привела до фактично самотійного життя її окремих частин — єпархій. Запровадження християнства викликало поганську реакцію, найбільш поширену в XI ст. на північному сході Русі. Ця обставина створила умови для використання з пристосуванням до місцевих умов перекладної полемічної літератури. Невдовзі почали з'являтися і оригінальні твори, спрямовані проти поганства та двоєвір'я³⁴. Другий розділ полемічної літератури складають трактати візантійського духівництва на Русі, занепокоєного діяльністю латинських місіонерів. Активність останніх дійсно була загрозливою щодо реалізації візантійських політичних розрахунків³⁵.

Цікаво, що в справах боротьби з латинянами на Русі греки, незважаючи на приналежність руських до візантійського обряду, не могли знайти собі досить прихильників. Місцеві християни до цього питання поставлялися майже байдуже навіть і після церковного розколу 1054 р. Про це, зокрема, свідчать численні переклади латинських житій святих³⁶, внесення їх пам'ятей за західними календаріями до літургічних книг, і особливо урочисте святкування з приводу перенесення мощей св. Миколи на латинський Захід, до італійського міста Барі³⁷. Твори західноєвропейської металоластики поза будь-яким застереженням використовували в літургічному вжитку на Русі³⁸. Отже, церковно-історичні умови за домонгольських часів не утворювали того штучного кордону, який пізніше став наперешкоді розвитку русько-західних культурних взаємин.

Виникнення давньоруської літератури, покликаної в першу чергу задовольняти церковні потреби, стало можливим завдяки Візантії, а також Болгарії, де слов'янська писемність досягла розквіту вже на зламі IX—X ст. Але було викликано насамперед внутрішніми потребами, а не будь-якими сторонніми впливами: засвоєння візантійської спадщини в її слов'янській „рецензії“ становило акт трансплотації візантійської культури. Великим попитом користалися церковно-правні (канонічні) та ранньохристиянські, патрістичні твори (книги найбільш авторитетних церковних авторів). Варто зазначити, що засвоювали не окремі будь-які твори, а цілу культуру з її системою. Давня Русь підтримувала активні зносини з такими визначними центрами слов'янського спілкування як-от монастирі Афона, Єрусалима, Синаю, Костянтинополю та Болгарії, звідки йшла частина перекладів і де також з бігом часу стали з'являтися руські переклади як складова частина загальної слов'янської літературної творчості. Таким чином Східна Європа опинилася втягнутою до загальноєвропейського літературного процесу, насамперед його візантійського напрямку³⁹. Проте умови суспільного життя вимагали

³³ Див.: Соколов, П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.

³⁴ Гальковский, Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси М., 1913.

³⁵ Dvornik, F. Les bénédictins et la christianisation de la Russie. — In: L'Eglise et les Eglises. Chevetogne, 1954.

³⁶ Соболевский, А. И. Жития святых в древнем переводе на церковнославянский с латинского языка СПб., 1904.

³⁷ Murjanoff, M. Zur Geschichte der Verehrung des hl. Nicolaus — Archiv für Liturgiewissenschaft, 10. Regensburg, 1967, 171-175.

³⁸ Даркевич, В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X—XIV вв.). М., 1966.

³⁹ Див.: Лихачев, Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.

певних жанрів, і вони з'явилися досить рано. Це літопис, „Моління“ Данила Зоточника, твори Володимира Мономаха, „Слово о полку Ігоревім“. До народження давньоруської писемності спричинилася також й західна традиція, особливо чесько-моравська⁴⁰. Спілкування з Польщею, Німеччиною, Англією, Скандинавією теж полишило в давньоруській літературі свої сліди, з'ясуванню яких вже присвячено спеціальні наукові студії.

Писемність викликала розвиток на Русі книги, мистецтво якої пов'язано з найбільш важливими культурними осередками. Найдавніші зразки, такі як Путятинна Мінея (збірник літургичних текстів за календарним принципом)⁴¹ та кирилична частина Реймського Євангелія⁴², оформлені досить скромно і відбивають східнохристиянські художні смаки. Не буде прибільшенням твердити, що загальна система оформлення цих пам'яток, так саме як і інших відомих нам нині давньоруських рукописів першої половини XI ст., наслідуює принципи, запозичені з болгарських зразків. Розташування тексту на аркуші, типологія та прийоми вживання рослинної і геометричної орнаментики, характер ініціалів, — все це наближено до норм, котрі можна вважати типовими для грецької книги IX—X ст., а також південнослов'янських архаїчного типу збереженого на Балканах⁴³. Тип письма відтворює особливості графіки візантійського унціалу. Проте, вже з третьої чверті XI ст. під впливом мистецтва Костянтинополю в Києві в князівському скрипторії виготовляють розкішні кодекси, прикрашені мініатюрами та орнаментикою, котрі ніби відбивають дорогоцінні ювелірні вироби, перегородчасті емалі. Це не є копії якихось конкретних зразків, бо вони не виказують цілковитого повторення продукції візантійських столичних скрипторіїв і в той самий спосіб утримують чимало рис, типових для книжкового оформлення слов'янських рукописів найстаршої доби.

Нечисленні розкішно ілюміновані давньоруські рукописи, виготовлені каліграфами та художниками київського князівського скрипторія протягом другої половини XI та початку XII ст., являють собою окрему сторінку її історії. Остромирове Євангеліє, виконане на замовлення новгородського посадника Остромира в 1056—1057 рр., в своєму оформленні має досить рис, властивих східнохристиянському та західному мистецтву. Вони мусили прийти сюди не безпосередньо, а в складі південнослов'янської мистецької спадщини, котра надовго зберігла наслідки діяльності латинських місій в Болгарії в третій чверті IX ст. Аквілейсько-ломбардські ж впливи, сприйняті болгарським християнством, дозволяють ліпше зрозуміти й дещо з давньоруської мистецької спадщини. У всякому разі такі особливості декору Остромирового Євангелія як-от іконографічні схеми мініатюр і типи сюжетних ініціалів поза цим фактором важко з'ясувати. Аналогічне, хоч не зовсім подібне явище можна спостерігати також в Ізборнику Святослава 1073 р.⁴⁴ При цьому не слід, однак, забувати, що в XI—XII ст. ще не зникли умови щодо практичного взаємозбагачення різних мистецьких традицій. Тому саме

⁴⁰ Мошин, В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. — ТОДРЛ, 19, 1963, 35—49; Робинсон, А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья (XI—XIII вв.). М., 1980.

⁴¹ Марков, В. М. Путятинна Миней — древнейший памятник русской письменности. — Slavia, 1968, № 4, 548-562.

⁴² Жуковська, Л. П. Гіпотези й факти про давньоруську писемність до XII ст. — В: Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI—XVIII ст. Київ, 1981.

⁴³ Див.: Weitzmann, K. Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts. Berlin, 1935; Grabar, A. Recherches sur les influences orientales dans l'art balcanique. Paris, 1928.

⁴⁴ Пуцко, В. Об источниках миниатюр Изборника Святослава 1073 года. — Etudes balkaniques, 1980, № 1.

дружина київського князя Ізяслава — Гертруда доручає в Києві доповнити латинський рукопис кінця X ст. — Трирський Псалтир — мініатюрами в 1073 р., а невдовзі регензбургський мініатюрист вже виконує композиції „руського“ стилю⁴⁵. На початку XII ст. каліграф Феодор „угринець“ на сторінках Юр'євського Євангелія викazuje занадто добре знання каролінгських та романських зразків⁴⁶.

Охоплюючи давньоруські рукописи домонгольської доби, можна сказати, що найбільш визначні книгописні майстерні уважно слідкували за новими течіями в мистецтві Візантії і намагалися своєчасно їх відбити в своїй продукції. В цьому відношенні характерним прикладом може бути Добрилове Євангеліє 1164 р., котре проходить з північнозахідної Русі. Але ж іноді трапляються приклади й запозичення дуже архаїчної системи декору, як то є в новгородському Милитиновому Євангелії з другої половини того ж XII ст., де поруч з текстом та його досить простими за типом прикрасами повторено навіть запис переписувача, що привело дослідників до певних непорозумінь. Основна частина рукописів XI—XIII ст. оформлена просто, однак культурні традиції тут виявляються ніяк не менше. Своїм загальним виглядом давньоруська книга досить близько нагадує візантійську, але не цілком і не в усіх відношеннях. Інакше не могло й статися, бо й кожний з давньоруських скрипторіїв мусив виявляти якість особливі риси своєї продукції. Її досконале вивчення — поки є справою майбутнього. Можливо, тоді втратять свою загадковість такі осередки писемності як Печерський монастир. Книга як історичне джерело має дати ніяк не менш того, що на сьогодні дають графіті⁴⁷.

Те явище, що давньоруська книга старшого періоду переважно пов'язана за змістом та призначенням з церковними потребами, не можна розглядати як якусь особливість. Функція книги тут була такою ж самою, як в Візантії та на Заході. Найбільш ранні пам'ятки музичної культури — це також церковні гімни за візантійськими зразками⁴⁸. Вони наслідують не тільки тексти, а й мелодії, поетичні форми різних гимнографічних творів⁴⁹. Якщо виконання літературних перекладів вимагало не тільки доброго знання лексики, але й відчуття грецької та старослов'янської мов, то в гимнографії виникала ще й потреба зберегти одночасно зміст і мелодію, незважаючи на різну будову мови. З цього мимоволі виникає питання: чи слід вважати таке використання візантійської літературної та музичної спадщини в Давній Русі напівмеханічним процесом? Оцінюючи його за сучасними критеріями, належить сказати, що на основі творчого використання досягнень Візантії, в житті якої слов'яни грали досить помітну роль. Давня Русь створила свою блискучу культуру, візантинізіруючу лише за своїм основним напрямком, за загальною типологією. В тому відбилися конкретні історичні умови, котрі зумовили орієнтацію на Візантію, а не Захід.

Розглядаючи поступово різні галузі середньовічної культури, не можна не помітити, що всі вони разом утворюють єдину систему. Цей синтез обумовлений спільними ідеями, і тому не завжди можна бездоганно відокремити філософію та просвіщення від літератури, останню — від мистецтв. Весь

⁴⁵ Пуцко, В. Тема короновання в мініатюрі Трирської Псалтири. — В: Българско средновековие. С. 1980, 300—307.

⁴⁶ Пуцко, В. Художественный декор Юрьевского Евангелия. — *Arts Hungarica*, 1979, № 1.

⁴⁷ Див.: Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской. Киев., 1976.

⁴⁸ Успенский, Н. Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971.

⁴⁹ Див.: Wellesz, E. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. 2-nd Ed. Oxford, 1961.

складний конгломерат проявів мусимо сприймати з врахуванням його ансамблевого характеру, що встановлював певне співвідношення архітектури, образотворчого та декоративного мистецтва, музики та мистецтва слова. Воно було здійснене в межах храму і завдяки тому виступало як приналежність богослужіння. Подаючи таку характеристику, котра цілком збігається з тим, що типово й для західної та візантійської культури, мусимо наголосити спільності і окремі відмини. Ймовірно, що побудована князем Володимиром Десятинна церква в Києві являла собою ідеальний приклад візантійського зразкового храму в Давній Русі, можливо єдиний. На жаль, уявлення про нього дістаємо лише завдяки літературним джерелам, археологічним дослідженням залишків та уламкам стінопису й кам'яного різьблення, до речі занадто дрібненьким. Єдиним залишком розкішного оздоблення споруди є фрагменти підлоги, виконаної інкрустацією з мармуру різного кольору та мозаїкою⁵⁰. Вони ніби повністю виправдовують визначення загального характеру цієї величної споруди.

Візантійський тип тринавного хрестовокупольного храму, іноді ускладненого двома додатковими навами (Софія Київська), на Русі стає основним в мурованому будівництві XI—XII ст. Будували також маленькі церковки одноапсидні (Юр'єва божниця в Острії, церква-усипальня в „окольному граді“ в Переяславі). Архітектурна побудова цих пам'яток значною мірою з'ясована⁵¹. Питання генезису архітектурних форм найстарших давньоруських храмів, таких як Чернігівський Спас, Софія Київська, Софія Новгородська може бути розв'язано лише виходячи з константинопольської традиції. Немає потреби тут вдаватися до визначення особливостей кожної з зазначених споруд, таких як заміна колон стовпами чи розташування емпорів, завершення фасадів, хоч все це важливі ознаки їх архітектурного „обличчя“. Декоративні ефекти мурування з утопленим рядом, з широкими смугами цем'янки також візантійського походження, так саме як люнети, меандрові пояси спрощеного типу, тяги. Десятинна церква в Києві та Чернігівський Спас, щоправда, відрізняються помітною масивністю опор, звичайною для романського будівництва, але це не ніяк не пов'язано з будь-якими явними запозиченнями з Заходу. Так саме нічого не мають спільного з вежами романських соборів, котрі становлять важливу частину архітектурної композиції фасадів, башти Чернігівського Спаса та Софії Київської. Взагалі вбачати якісь окцидентальні прояви в будівництві Придніпров'я другої чверті XI ст. немає ніяких підстав. Зате вони досить рано з'являються в Новгороді, про що свідчать деякі особливості пластичного оздоблення зовнішніх площин Софії Новгородської (1045—1050)⁵². Це аркатурний пояс на гладкому барабані, лопатки подібні до романських контрафорсів та інше.

Софія Київська як соборний храм столиці Давньоруської держави, „митрополія руська“ є найбільш величною спорудою XI ст., зведеною за візантійською традицією, але з врахуванням місцевих умов. Собор справляє враження грандіозності, хоч за своїми розмірами він не набагато більший

⁵⁰ Каргер, М. К. К вопросу об убранстве интерьера в русском зодчестве домонгольского периода. — Труды Всероссийской Академии художеств. Т. 1. Л.—М., 1947, 17—20, табл. I—II.

⁵¹ Афанасьев, К. Н. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961; Шевелев, И. Логика архитектурной гармонии. М., 1973.

⁵² Капустина, А. К. К вопросу об архитектуре св. Софии Новгородской. — Записки Отделения русской и славянской археологии, т. XII, 1918.

ніж Чернігівський Спас (1036 р.). Це п'ятинавна споруда з вузькими навами і мальовничими аркадами, з динамічним інтер'єром та складними внутрішніми перспективами⁵³. Завдяки тому, що собор зберіг в доброму стані всі свої основні елементи архітектурної конструкції, а також більшу частину внутрішнього оздоблення, він набуває особливого значення щодо з'ясування ролі візантійської традиції. Мозаїки прикрашають лише головну частину — вівтар та підкупольний простір; інші частини храму оздоблено фресками. Тематичні і орнаментальні розписи своїм розподілом мали підкреслити значення храму як образу Небесного Єрусалиму. На емпорах розташовано шиферні рельєфи з орнаментальними композиціями, котрі виконують функцію парапетів. Первісно пластичне оздоблення споруди репрезентовано було також мармуровими одвірками входів, вівтарними огорожами головного на бічних вівтарів, ківорієм понад престолом. Знайдено досить великі рештки мозаїчної підлоги з геометричними орнаментальними композиціями. Ці основні, „нерухомі“ елементи декору органічно доповнювали ікони, гаптування, вироби тореветики, розташовані в інтер'єрі. Під час відправ лунали декламація і співи, можна було спостерігати нечисленні рухливі вогники свічок та урочисті процесії за певним ритуалом. Все це разом створювало відповідний настрій, натхненний візантійською літургічною практикою, котра в після-іконоборські часи тонко поєднує високу духовність з надзвичайною пишнотою.

Давньоруська архітектура з великою жадобою сприймала прояви нових візантійських течій, утворюючи своєрідні типологічні ряди споруд. Коли запрошені з Костянтинополі майстри вибудовали Успенський собор Печерського монастиря (1073 – 1078), останній викликав наслідування не тільки в межах Придніпров'я, але й навіть далеко у Володимиро-Суздальській Русі. Будь-яких проявів західних впливів в архітектурі собора Печерського монастиря не помічено, хоч добре відомо з Києво-Печерського патерика, що в ідейному задумі вони були присутні: навколо місця побудови випадає роса; розміри майбутньої споруди визначають мірою золотого пояса з латинською Розп'яття, принесеного варяжським ярлом Шимоном. Так саме Михайлівський собор Видубицького монастиря (1070 – 1088), за зразком раннесередньовічних ораторіїв архангела Михайла „над морською пучиною“ в Нормандії споруджено на кручі над водами Дніпра⁵⁴.

Дальша доля розвитку архітектури в Східній Європі ніби була дуже подібною, себто він проходив в дещо загальмованому темпі. Але поступово змінюються пропорції, стають стрункішими, поступово з'являються наслідки посилення зв'язків з романським світом. Ступенчаста композиція зовнішнього об'єму, яка яскраво виявлена вже в Софії Київській і неznана в Візантії, наприкінці XII ст. приводить до нової конструктивної системи з уступчастими склепіннями, що перекривають основні членування архітектурної побудови. З'являється враження стримкого пориву вгору⁵⁵. Відбувається рішучий розрив з візантійською традицією. Однак він не супроводжується відвертим запозиченням романських чи готичних форм, котрі якщо

⁵³ Каргер, М. К. Древний Киев. Т. 2, 98—206. Максимов, П. Н. Творческие методы древнерусских зодчих. М., 1976, 17—22.

⁵⁴ Див.: Сычев, Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители. — В: Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1928, 289—294; Мурьянов, М. Ф. Золотой пояс Шимона. — В: Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. М., 1973, 187—198.

⁵⁵ Докладніше див.: Раппопорт, П. А. Русская архитектура на рубеже XII и XIII веков. — В: Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977.

й використовують, то лише як окремі елементи, що ніяк не позначається на характері загальної структури. Процес децентралізації держави приводить до того, що протягом XII ст. в різних областях виробляються свої специфічні особливості, а використання місцевих матеріалів вимушує шукати відповідних художніх засобів.

У зазначений період, зокрема, багато будовано споруд в Чернігові, де звичайно використовують рядове мурування, хрестові склепіння, а в пластичному оздобленні — півколони на пілястрах фасадів, аркатурні пояси. На користь твердження про безпосередню залежність певних особливостей, таких як система плану, від локальних традицій та умов замовлення свідчить схожість Успенського собору Єлецького монастиря в Чернігові з Успенським собором в Старій Рязані та Кирилівською церквою в Києві. В усіх випадках з південного боку нартекса розташовано хрещальню (в чернігівській споруді апсиду її з зовнішнього боку прикрашено типовим романським архітектурним пасом). В Новгороді порівняно рано в архітектурі позначилися місцеві особливості з наголошеною узагальненістю форм. Розміри споруд залежали звичайно від заможності фундаторів. З втратою влади князями і перетворенням Новгорода на місто-республіку масштаби споруд зменшуються, тоді як їх численність зростає: будують переважно „кінці“, „вулиці“, монастирі. Постійні контакти з Заходом певною мірою мали відбитися в архітектурі, де хоч утримується основний візантійський тип храма, зовнішній вигляд набуває „романської“ суворості. В цьому відношенні особливо варто звернути увагу на собор Антонієвого монастиря (1117 р.), побудований на замовлення його засновника — італійського ченця-бенедиктина, діяльність якого в Новгороді становить надто цікаву сторінку життя Давньої Русі. Романський стиль в його „чистому“ вигляді однак не пустив глибокого коріння в давньоруському будівництві, бо воно вже надійно успадкувало візантійську традицію і навіть цілком самостійно на її основі розроблювало локальні варіанти. Вони дуже цікаві з огляду на розбіжність шляхів в межах національної мистецької культури. Володимиро-Суздальська земля далеко відходить від тенденцій, які панували в Придніпров'ї, але не за рахунок зміни основного типу споруди: іншою тут стає будівельна техніка (звичайно будують з пісковика), скульптурна пластика відкриває широку дорогу щодо асиміляції елементів романської архітектури. Спасо-Преображенський собор в Переяславлі-Залеському (1152 р.) став першим кроком у цьому напрямку, за яким за часів Андрія Боголюбського зовнішній скульптурний декор стає предметом особливої уваги. Нарешті ця тенденція досягає ступеню визначного явища в Дмитрівському соборі у Володимері (1193—1197) та Юр'ївському соборі у Юр'єві-Польському (1230—1234⁵⁶). Про те, що далеко не всі явища можна пояснити географічним наближенням деяких руських земель до Заходу, говорить вже той факт, що на Волині, наприклад, продовжують будувати з цегли, в той час як у Галичі споруди були зведені з тесаного каменю. На архітектуру Волині і Галича великий вплив справило романське будівництво сусідніх країн, особливо Польщі, а подекуди — Угорщини й Трансильванії. Зокрема, це знайшло свій вираз у зведенні в Галичі та його околиці і у Володимирі-Волинському протягом XII—XIII ст. церков-ротонд, а також в застосуванні замість плінфи романо-готичської брускової цегли.

Археологічні дослідження останніх десятиліть зробили відомими чимало давньоруських споруд світського характеру. Проте, простежити загальну

⁵⁶ Лазарев, В. Н. Искусство средневековой Руси и Запад (XI—XV вв.). М., 1970, 12—21.

еволюцію архітектури в площині її відношення до будівництва Візантії та західних країн стає можливим лише на матеріалі культових споруд. Риси стилю тут звичайно виступають певніше, а нові тенденції позначаються гостріше і більш виразно. З другого боку, не слід сприймати давньоруські церкви лише як приміщення призначені для потреб культу, бо вони одночасно виконували й функції громадських споруд, в деяких випадках використовувалися для оборони. Західні впливи позначилися й в світському будівництві, приклади чого можна вважати вежі зведені в останній чверті XIII ст. князем Володимиром Васильковичем⁵⁷. Щоправда, це хронологічно вже виходить за межі домонгольського часу, але воно органічно пов'язано з усім попереднім етапом розвитку. Нові течії позначаються в давньоруського мистецтві лише з XIV ст.⁵⁸

З архітектурою домонгольської Русі пов'язаний розвиток кам'яної пластики, котра відома насамперед в контексті архітектурного ансамблю. Її функціональне використання в одних випадках обмежено інтер'єром храма, в інших — порталом входу та зовнішньою площиною вівтарних апсид; в окремих випадках кам'яне різблення заспільно вкриває поверхню стін. На київському ґрунті використання скульптурних деталей простежується вже з кінця X ст. В Софії Київській збереглися майстерно виконані шиферні рельєфи з орнаментальними композиціями, в яких виділяються централізовані та нецентралізовані схеми⁵⁹. Мистецький рівень цих виробів надто високий. Вони майже нічим не поступаються перед тими витворами візантійських різьбярів, котрі знані в межах імперії⁶⁰. Примхливі перевиби та плетіння смуг софійських плит однак більш нагадують не стільки різблення у візантійських церквах (більш просте і стримане), скільки книжкові прикраси, якими, можливо, й користалися різьбяри. Другим джерелом творчого натхнення правили візантійські та східні тканини. Більш простими за схемами та виконанням є кілька орнаментальних та тематичних (міфологічні сюжети, боротьба гладіатора з левом) рельєфів, котрі можна з деякими застереженнями віднести до пластичного декору церкви св. Ірини. Досконаліми зразками сюжетного київського рельєфа другої половини XI ст. є дві композиції з парними зображеннями святих вершників, котрі пов'язуємо з порталами собора зоснованого князем Ізяславом Димитрівського монастиря⁶¹. Тематичне кам'яне різблення прикрашало також тимпани, а орнаментальне — інтер'єр Успенського собора Печерського монастиря⁶². Всі зазначені твори кам'яної пластики, так саме як і шість шиферних рельєфів з другої чверті XI ст. в Чернігівському Спасі, відбивають єдине явище: засвоєння та процес творчої розробки візантійської мистецької спадщини. З цього кола виробів рішуче випадає рельєф з пісковика з явними ознаками романського стилю, з зображенням Богоматері з немозлям. Через те неможливо припустити його належність до первісного декору Десятинної церкви. На

⁵⁷ Раппопорт, П. А. Волынские башни. — В: Крепостные сооружения Древней Руси. М., 1952, 205—211; Пущко, В. Pochwała księcia Włodzimierza Wasylkowicza jako źródło do studiów nad sztuką Wołynia w XIII wieku. — *Slavia Orientalis*, 24, 1975, 307-317.

⁵⁸ Пуцко, В. Г. Новые направления в русском искусстве XIV века. — *Russia Mediaevalis*, 4, 1979.

⁵⁹ Новицкая, М. Орнаментальная резьба так называемых шиферных изделий великокняжеской эпохи в Киеве. — *Acta Historiae Artium* 25, 1979, 3-12.

⁶⁰ Grabar, A. *Sculptures byzantines du Moyen Age*. T. 2. Paris, 1976.

⁶¹ Пуцко, В. Киевские рельефы святых всадников. — *Старина*, 27, 1977, 111—124.

⁶² Холостенко, М. В. Успенський собор Печерського монастиря. — В: Стародавній Київ. Київ, 1975.

нашу думку, він може походити з ротонди, в якій вбачаємо латинську церкву Діви Марії⁶³.

В історії давньоруської архітектурної пластики перша половина XII ст. становить цілковиту прогалину. Спроби її заповнити лапідарними творами з Чернігова поки не можна вважати переконливими, тому що за ознаками стилю важко уявити виконання цих романізованих капітелей раніше середини XII ст. До цього ж часу належать фрагменти пластичного оздоблення вхідного portalу Успенського собора в Старій Рязані (орнаментальне різьблення і чоловіча голова). Варто підкреслити, що ці „романські“ твори давньоруської кам'яної пластики — лише далекий відгук романського мистецтва в різних його проявах на велечезній відстані від країн Адриатики до Скандинавії. Отже, можна вагатися щодо доцільності визначати ці прояви як романські. Такими вони були хіба що лише в мистецтві Галича.

Найстарша споруда Галича — Успенський собор, зведений біля середини XII ст., — не відрізнявся великою кількістю скульптурних прикрас, застосування котрих, здається, було обмежено порталами та апсидами; зокрема, приналежністю portalа є фрагмент рельєфа з зображенням дракона (знаходить аналогії в німецькій романській скульптурі). Ймовірно, що скульптурний декор Успенський собор міг мати й всередині, на що ніби вказують уламки волют та пальметів. Не виключено, що тут маємо сліди діяльності запрошених угорських майстрів, так саме як і в пластичному декорі церкви св. Пантелеймона, побудованої близько 1200 р. Зберіглося скульптурне оздоблення західного перспективного та більш спрощеного південного portalів, а також апсид. Капітелі вітарних апсід не знаходять жодних аналогій по всій Європі окрім замкової капели в Естергомі⁶⁴.

Справжнього розквіту архітектурна пластика досягає в другій половині XII ст. у Володимиро-Суздальському князівстві, де вона поступово заповнює стіни зовні і проникає до інтер'єру. Зміст окремих циклів, що входили до загальної іконографічної програми, був досить широким і добре осмисленим. Це переконливо доведено Г. К. Варнером, за висновками якого головною ідеєю володимирської скульптури є прославлення мудрого правителя. Над виконанням цих скульптурних циклів працювали іноземні і місцеві майстри. Як безпосередні моделі використовували книжкову мініатюру, іконопис, візантійське та західне різьблення з кістки. Успенський собор у Володимирі, церква Покрова на Нерлі, Димитрівський собор у Володимирі, собор у Суздалі — етапи динамічного розвитку архітектурної пластики, рівного якому не знала Давня Русь як то того, так і пізніше. Його апофеоз — Юр'ївський собор у Юр'єві-Польському. Порівнюючи ці пам'ятки, можна помітити, що з бігом часу як візантійські, так і романські джерела ніби відходять на другий план, поступово губляться, бо власне розуміння майстрів виявлялося в створенні образів більш значним, ніж ремінісценції чужоземних зразків, іноді отриманих не з перших рук. Через те володимиро-суздальську архітектурну пластику важко розглядати як певний прояв романських запозичень. Скорше це нова пісня, проспівана чистим й сильним голосом своєю мовою, лише з малопомітними привуками, позбутися яких ще не дозволив час.

Іконографія і програма стінописів були обумовлені візантійською традицією. Найстарші київські розписи виконано за безпосередньою участю грецьких майстрів. Якщо від фресок Десятинної церкви залишилися поодинокі

⁶³ Пуцко, В. Г. Каменный рельеф из киевских находок. — Советская археология 1981, № 2.

⁶⁴ Див.: Peleński, J. Halicz w dziejach sztuki średniowiecznej. Kraków, 1914; Marosi, E. Einige stilistische probleme der Inkrustationen von Gran (Esztergom). — Acta Historiae Artium, 17, 1971.

уламки тиньку з фрагментами живопису, то Софія Київська дозволяє дістати уявлення про систему розписів взагалі і про її залежність від присвят. Софійські мозаїки та фрески становлять складову частину візантійського монументального живопису, і одночасно їх можна розглядати як початкову сторінку мистецтва Давньої Русі. Цікаво зазначити, що мозаїки крім того, що відтворюють елліністичну течію, в деяких випадках зберігають дуже ранні іконографічні типи. Поруч з євангельськими сюжетами, численними зображеннями святих в розписах Софії Київської за царьгородським звичаєм репрезентовано родинний портрет фундатора — Ярослава Мудрого; башти прикрашено розписами за світськими сюжетами, і серед них знаходимо зображення прийому Костянтином VII княгині Ольги⁶⁵. Софійські розписи — типовий візантійський пам'ятник Македонської доби, з значно меншими проявами архаїзму, ніж фрагменти фресок Чернігівського Спаса⁶⁶. Певна зміна мистецьких смаків відповідно до нових тенденцій візантійського мистецтва в другій половині XI ст. приводить до помітної дематерелізації. На жаль, в Києві не зберігся найбільш яскравий пам'ятник монументального живопису цього періоду — мозаїки та фрески овіяного легендами Успенського собору Печерського монастиря, виконані царьгородськими митцями за участю Алімпія Печерського та інших місцевих помічників. Але здобути потрібну уяву про ці зрушення допомагають вівтарні мозаїки собору Михайлівського Золотоверхого монастиря, виконані близько 1112 р. В зображеннях переважає тонка лінія, з'являється вишуканість, типова для мініатюр. Поза межами Києва спостерігаємо ті ж явища. Купольні фрески Софії Новгородської (біля 1054 р.), можливо, виконано тими ж майстрами, котрі раніше працювали у Києві. Тому ж етапові розвитку що й михайлівські стінописи відповідають фрески Юр'євої божниці в Остри (1098 р.)⁶⁷, а також залишки стінопису Николо-Дворищенського собору в Новгороді (1108—1112). Пізніше можна помітити поруч з відвертим використанням візантійської спадщини й прояви інших тенденцій.

Наближаючись до середини XII ст., „монополія“ візантійської течії в монументальному живописі поступово підупала. Звичайно, в цей час ще продовжують у деяких випадках запрошувати грецьких майстрів. Але роблять це переважно в разі відвертого прояву грекофільських тенденцій, що можна занотувати відносно фресок собору Спасо-Мірожського монастиря у Пскові (друга чверть XII ст.) та Димитріївського собору у Володимирі (біля 1197 р.). Проте, і фрески церкви св. Юрія в Старій Ладозі (біля 1167 р.) не випадають з цього кола. Однак у Кирилівській церкві у Києві (початок XIII ст.) в стінописах помітна явна деформація класичного візантійського стилю. В Новгороді вже з першої чверті XII ст. поряд з візантійськими набирають ваги західні тенденції, але не в своєму „чистому“ вигляді, а завдяки певному романському забарвленню⁶⁸. Західні елементи фресок собора Антонієвого монастиря (1125 р.) докладно простежено⁶⁹. Залишається лише додати, що ймовірно тут працювали запрошені Антонієм з Італії бенедиктинські майстри, на користь чого промовляє й типовий для фрески

⁶⁵ Новое в археологии Киева. Киев 1981, 234—262.

⁶⁶ Докладніше про розписи див.: Лазарев, В. Н. Древнерусские мозаики и фрески XI—XV вв. М., 1973.

⁶⁷ Макаренко, М. Старогородська „божниця“ та її малювання. — В: Чернігів і північне Лівобережжя. Київ, 1928, 205—223.

⁶⁸ Див.: Пупко, В. Новгородские фрески XII—XIII веков. — В: Wandmalerei des Hochfeudalismus im europäisch-byzantinischen Spannungsfeld (12. und 13. Jahrhundert) Halle, 1983, 188-218.

⁶⁹ Лазарев, В. Н. Искусство средневековой Руси и Запад, с. 26.

бenedиктинських церков цикл Івана Предтечі⁷⁰. За стилістичними ознаками до антонівських дещо подібні також фрески башти собору Юр'єва монастиря (біля 1130 р⁷¹). Розписи церкви Благовіщення на Мячині (Аркажи) виконано вже наприкінці XII ст. (біля 1189 р.). Вони виїняткові цікаві тим, що у вівтарній апсиді композиція „Божествена служба“, типова для балканських церков, сполучена зі звичайним для західної іконографії зображенням „Христа у славі“. Обличчя виконано з підкресленою стилізацією освітлених частин, в манері типовій для романських стінописів. Фрески церкви Спаса на Нередиці (1198 р.) відрізнялися спорідненістю як з східнохристиянськими, так і романськими циклами розписів. Зокрема, тут наявні риси, котрі ведуть знову таки до західної течії, пов'язаної з романськими стінописами у бенедиктинів⁷². Це явище ще вимагає свого докладного пояснення. В цьому разі воно варте уваги насамперед через те, що вказує на неоднорідність давньоруського мистецтва XII ст.

Початок XIII ст. в давньоруському монументальному живописі неможливо висвітлити як окремий етап, незважаючи на те, що це був період значного піднесення мистецької культури взагалі, котра вже встигла вийти на самостійний і незалежний шлях розвитку. Фреска в аркосолії південної стіни церкви Спаса на Нередиці, виконана близько 1246 р., з зображенням князя Ярослава Всеволодовича, фундатора цієї споруди, має стилістичні спільності з фрагментами стінопису в соборі Суздалью (1233 р.). Можливо навіть допустити, що належить вона пензлем тих самих майстрів, котрі з початком татаро-монгольської навали перенесли свою діяльність до Новгороду. Взагалі вже внаслідок захоплення Костянтинополя хрестоносцями в 1204 р. візантійські імпульси стають значно слабкішими, і це становище виявилися цілком неспроможними змінити поодинокі зусилля окремих грецьких майстрів, що втекли до Східної Європи. Економічний стан Давньої Русі вже не дозволяє здійснювати в широких розмірах виконання монументальних розписів, і про них довідуємося лише з Володимиро-Суздальської Русі. До речі, там, насамперед у Ростові знаходимо в книжковій мініатюрі прояви пізньоконстантинопольського стилю, він відрізняється підвищеною емоційністю, великим динамізмом.

Розвиток іконопису на перший погляд проходить цілком за візантійською традицією, бо це найбільш сакральна частина образотворчого мистецтва. Дійсно, основна частина домонгольських ікон виказує відверто візантійський характер⁷³. Не можна рішуче виключати, що деякі твори навіть виконані грецькими митцями, бо між ними і класичними зразками візантійського іконопису важко відчутти різницю. Але ж і тут не обійшлося вповні без втручання західних тенденцій, які головним чином заторкнули, щоправда, іконографію⁷⁴. Спрощення іконописних прийомів, а подекуди і схем, спостерігаємо головним чином з другої половини XIII ст. як один з наслідків послаблення зв'язків з Візантією, більша частина якої була захоплена хрестоносцями. В межах колишньої Візантійської імперії на той час виникає свого роду компромісна мистецька течія, котра вбирає до свого складу різні традиції іконопису⁷⁵. Відгуки її можна відчутти й в Давній Русі, безперечно

⁷⁰ De m u s, O. *Romanische Wandmalerei*. München, 1968, 130-131, Abb. 11.

⁷¹ Pucko, V. G. *Les fresques de la tour de la cathédrale du monastère St Georges à Novgorod*. — *Byzantion*, 46, 1976.

⁷² Див.: М у р ь я н о в, М. Ф. К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII веке. — *Ricerche Slavistiche*, 14, 1966.

⁷³ Живопись домонгольской Руси. Каталог выставки, М., 1974.

⁷⁴ Pucko, W. *O tendencjach zachodnich w malarstwie ikonowym Rusi XII-XIII w.* — *Biuletyn Historii Sztuki*, 41, 1979.

⁷⁵ Weitzmann, K. *Icon Painting in the Crusader Kingdom*. — *Dumbarton Oaks Papers*, 20, 1966.

не настільки видірваній від тогочасних світових подій, як це здавалося раніше⁷⁶.

Що стосується інших розділів мистецької культури Давньої Русі, то вони в такій же мірі були пов'язані з візантійською традицією, як і образотворче мистецтво. Тут особливо великого значення набуває мистецький імпорт. Зокрема, це стосується гаптування, тематичного і орнаментального⁷⁷. Поки не завжди можна чітко розрізнити твори візантійського і руського золотарства, крім окремих випадків, коли висновки позбавлені будь-яких сумнівів. Як засвідчили новгородські знахідки, в Новгороді в XII ст. ще працював візантійський золотар, твори якого дуже нагадують шати великих ікон з Софії Новгородської та портативну ставроту з Архангелська⁷⁸. Мистецтво перегородчатої емалі в домонгольській Русі порівняно рано досягає високого рівню⁷⁹. Запозичивши основні візантійські форми, бурхливо розвивається металопластика, Київські ремісники в численних бронзових хрестах-енколпіонах засобами дрібної пластики відтворюють ті твори мистецтва, котрі шанували як реліквії⁸⁰. Такого широкого розвитку ювелірного мистецтва з усіма його найскладнішими техніками, про який можна довідатися вже за матеріалами скарбів⁸¹, не знала ні Візантія, ні жодна інша країна в Європі. Дрібна кам'яна пластика теж має досить справжніх шедеврів; їх кількість, наближаючись до 1200-х рр., непинно зростає. В цій галузі лише спорадично позначаються окремі західні впливи, тоді як решта продукції не втрачає свого загального візантійського характеру. Тільки гліптика, тобто художня обробка дорогоцінних та твердих пород каменю, залишилася незнаною в домонгольській Русі. Камеї звичайно становлять візантійський мистецький імпорт.

Розглядаючи окремо кожен ділянку культурної спадщини Давньої Русі домонгольського періоду, зосереджуючи увагу особливо на життєвості візантійської традиції, неможна не помітити, що майже всюду спостерігаємо певні синхронні явища. Навіть окремі прояви прозахідних тенденцій мають досить спільних рис і типологічно можуть бути визначені як історично обумовлені „вкраплення“, котрі не порушують загальної структури. Так, можна занотувати ті романські впливи, які найближчі до візантійських форм. Все це доводить єдність давньоруської культури, незважаючи на наявність локальних її варіантів. З тим стають зрозумілими й спільні шляхи розвитку. Останні не слід рішуче протиставляти як візантійським, так і західним, бо їх об'єднує доба середньовіччя.

Домонгольська Русь — не єдина європейська країна, культура котрої розвивалася на „роздоріжжі“ між Візантією і Заходом. З слов'янських держав таке ж становище було й в Сербії, але з певних причин воно викликало інші результати⁸². З другого боку, мало не вся Західна Європа була заторкнута різними проявами візантійських впливів в галузі мистецтва. Тіль-

⁷⁶ Пуцко, В. Крестonosны и западные тенденции в искусстве Руси XII — начала XIV в. — *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*. Athènes — 1976, T. 2. Athènes, 1981, 953-972.

⁷⁷ Новицька, М. О. Гаптування в Київській Русі. — *Археологія*, 18, 1965, 24—38; вона ж. Давньоруське гаптування з фігурними зображеннями. — *Археологія*, 24, 1970, 88—98.

⁷⁸ Пуцко, В. Г. Новгородская ставротика. — *Byzantinoslavica*, 30, 1969.

⁷⁹ Див.: Макарова, Т. И. Перегородчатые эмали Древней Руси. М. 1975.

⁸⁰ Собрание Ханенко, Б. И. и В. Н. Древности русские, вып. 1—2. Киев, 1899—1900.

⁸¹ Корзухина, Г. Ф. Русские клады IX—XIII вв. М.—Л., 1954.

⁸² Maksimović, L. L'art serbe du XII^e siècle entre Byzance et Occident. — *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*. Athènes — 1976. T. II. Athènes, 1981, 367-378.

ки наслідки виявилися надто нерівноцінними⁸³. Крім живого спілкування, яке залишало свої помітні сліди, існував у кожній країні історично обраний шлях культурного розвитку, себто її історична приналежність до тієї чи іншої цивілізації. Сьогодні ми маємо деякі уявлення про культуру Візантії⁸⁴ і культуру середньовічного Заходу⁸⁵. Знаємо й основні твори, що визнають їх мистецтво⁸⁶. І, звичайно, не можемо уявити зовсім осторонь культурний розвиток Давньої Русі, так саме як неможна погодитися з тим, що вона жила і розвивалася лише завдяки Візантії. Так саме як Візантія створила свою цивілізацію на руїнах античного світу, Давня Русь, скориставшись досягненнями Візантії і подекуди Заходу, створила свою яскраву і неповторну культуру. Ця культура виросла і розвинулася, вистояла підчас лихоліття і залишила багату спадщину для сучасної світової цивілізації.

⁸³ Demus, O. *Byzantine Art and the West*. New York, 1970.

⁸⁴ Wessel, K. *Die Kultur von Byzanz*. Frankfurt am Main, 1970.

⁸⁵ Goff, J. Le. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, 1965.

⁸⁶ Delvoye. Ch. *L'art byzantin*. Paris, 1965; *Byzantine Art an European Art*. Athens, 1964; *Suevia Sacra*. Augsburg, 1973; *The Year 1200*, vol. 1-3. New York, 1970-1975.

НЕИЗВЕСТНОЕ РУССКОЕ СООБЩЕНИЕ XVIII В. О КИРИЛЛЕ И МЕФОДИИ В КНИГЕ Ф. В. КАРЖАВИНА И Е. Н. КАРЖАВИНА „ЗАМЕТКИ О РУССКОМ ЯЗЫКЕ И ЕГО АЛФАВИТЕ“

Светлана Долгова

Автор „Краткого исторического очерка о проникновении письменности в Россию“, где имеется одно из ранних упоминаний о деятельности создателей славянской письменности Константина-Философа (в монашестве Кирилла) и Мефодия, известный русский просветитель Федор Васильевич Каржавин (1745—1811).

Ф. В. Каржавин родился в Петербурге 20 января (ст. стиля) 1745 г. в старообрядческой семье ямщиков, занимавшихся мелкой розничной торговлей. Его отец, петербургский купец, дал сыну первое представление об основах наук. Нелегально увезенный за границу, Федор продолжил образование во Франции, окончив колледж и Парижский университет. В годы учебы (1753—1765) Ф. В. Каржавин глубоко заинтересовался идеями энциклопедистов, на которые впоследствии неоднократно ссылался в своих сочинениях¹.

1 сентября 1767 г. Ф. В. Каржавин был принят в Троице-Сергиеву лавру преподавателем французского языка. Однако монастырские порядки тяготили его, по ходатайству архитектора В. И. Баженова он определяется на службу в Экспедицию кремлевского строения. Работая в Экспедиции, Каржавин не только многое сам узнал о зодчестве, но и перевел несколько трактатов, а также написал совместно с В. И. Баженовым научные статьи по теории и практике архитектуры.

В конце 60-х годов Ф. В. Каржавин сближается с прогрессивными университетскими кругами. Его другом становится видный правовед и педагог С. Е. Десницкий. В печати (журнал „Живописец“) Ф. В. Каржавин выступил в начале 70-х годов и своим дебютом обязан замечательному русскому просветителю Н. И. Новикову.

Ф. В. Каржавин был одним из первых русских, предпринявших по собственной инициативе путешествие в Америку². Он приехал в Америку (ноябрь 1776 г.) в разгар революционных событий, оказавших действенное влияние на формирование его политических взглядов. Яркой иллюстрацией этому служат его письма, эпиграммы, дневники, а также недавно обнаружен-

¹ См. Долгова, С. Р., Ф. В. Каржавин. Письма к отцу. — В: Письма русских писателей XVIII века. Л., 1980, 224—241.

² Старцев, А. И. Ф. В. Каржавин и его американское путешествие. — История СССР, 1960, № 3, 132—139; Болховитинов, Н. Н. Россия и война США за независимость 1775—1783. М., 1976.

ный в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина подробный „Журнал путешествий по Виргинии. 1778—1779“, свидетельствующий о том, что Ф. В. Каржавин обладал неплохими навыками литературного письма и слова.

Вернувшись в Россию (1789 г.), Ф. В. Каржавин разделил судьбу многих представителей передовой демократической интеллигенции того времени, не допускавшихся в государственные учреждения России по своему социальному положению или за вольнодумство. Как и другие лучшие представители демократической интеллигенции, он сочувствовал идеям и делам революции во Франции. Неслучайно в годы политической реакции (аресты А. Н. Радищева и Н. И. Новикова) Ф. В. Каржавин помещает в своем конволюте стихотворение „Гимн божеству“ (Из „Гамбургской газеты“, 1794 г., № 100), призывающее „ненавистью к королям воодушеви отечество!“, а на обороте текста революционной „Марсельезы“ пишет эпиграмму, высмеивающую противников французской революции³.

В последние годы царствования Екатерины II окончательно формируются политические убеждения Ф. Каржавина — просветителя и демократа. Ненавистью и презрением к императрице и ее фаворитам наполнены его подцензурные записи на полях книг и рукописи, большинство из которых впервые обнаружены автором статьи. „Главный тиран России“ — вывел Ф. Каржавин крупными латинскими буквами на титульном листе одной из своих книг, тем самым выразив отношение передовых людей России к первому фавориту императрицы Григорию Потемкину.

Просветительские убеждения Ф. Каржавина начали складываться еще в начале 60-х годов, прежде всего под влиянием вольнодумных традиций, господствовавших в семье Каржавиных. Большое влияние на мировоззрение и все творчество писателя оказал его дядя, переводчик и ученый Ерофей Никитич Каржавин (1719—1772)⁴, который, живя с ним вместе во Франции, уделял много времени его воспитанию. В 1745 г. тайно, через польскую границу, Е. Н. Каржавин уезжает из России. Он решил в Париже, ставшем к 40-ым годам XVIII в. центром просвещения и просветительской идеологии, совершенствовать свое образование и изучать иностранные языки. В „Сарбонской коллегии“ он занимался „философией и прочими науками“. Учителями, а впоследствии друзьями Ерофея Никитича были знаменитые французские ученые: астроном Ж.-Н. Делиль, первый королевский географ Ж.-Н. Бюаш, знаменитый картограф Барбо де Брюер.

В феврале 1756 г., по доносу проживавшего в Лондоне беглого купца и часовщика Петра Дементьева, в России был арестован отец Федора и брат Ерофея Василий Никитич Каржавин⁵. Давний знакомый Каржавиных, свидетель его задушевных бесед, Дементьев обвинял братьев в антиправительственных высказываниях и религиозном вольнодумстве. В Тайной канцелярии от арестованного потребовали срочного вызова из-за границы брата и сына, а пока ему одному пришлось давать объяснения по всем пунктам доноса. Обвинения братьев Каржавиных в атеизме имели, видимо, под собой реальную почву. Судя по доносу, Ерофей считал, что только „простаки-дураки исповедуют и почитают бога, постятся и молятся. . . , а ученые люди все атеисты“. Дементьев обращал также внимание Тайной канцелярии

³ Долгова, С. Р. Редкие книги и рукописи из библиотеки Ф. В. Каржавина (по материалам ЦГАДА). — В: Книга в России до середины XIX века. Л., 1978, 274—285.

⁴ Долгова, С. Р. Ерофей Каржавин — автор первого перевода „Путешествий Гулливера на русский язык“. — Русская литература, 1978, № 1, 99—103.

⁵ См. Следственные материалы по делу братьев Каржавиных, обвиненных в религиозном вольнодумстве и антиправительственных высказываниях (ЦГАДА, ф. 7, Тайная канцелярия, д. 1726).

на политическую сторону дела, приводя нелестные отзывы братьев Каржавиных об императрице и ее окружении.

Четыре года Ерофею Никитичу с племянником Федором пришлось жить за границей без поддержки из России. В 1760 г. Ерофей, давно стремившийся вернуться на родину, обратился к полномочному министру во Франции Д. М. Голицыну исходатайствовать для него и его племянника помилование. 26 августа 1760 г. из секретной экспедиции Сената в Коллегию иностранных дел был отослан указ императрицы Елизаветы Петровны „о московских жителях Ерофее Каржавине с племянником“, по которому Ерофей Никитич был прощен и определен на службу в русское посольство в Париже, а вскоре ему было разрешено вернуться в Россию. Федор Каржавин продолжил образование во Франции до 1766 г.

Нелегкий жизненный путь прошел Е. Н. Каржавин. Обладая незаурядными способностями и огромной тягой к знаниям, он мечтал о стезе ученого и писателя, но вынужден был вести каждодневную борьбу с нуждой. Большинство его рукописей изданы не были, и в настоящее время безвозвратно утрачены. Из его переводов были изданы в 1772—1773 гг. 4 тома „Путешествий Гулливеровых Свифта“ (в 1780 г. книгу, тепло принятую публикой, переиздал Н. И. Новиков).

Живя во Франции, Е. Н. Каржавин написал исследование о русском языке и его алфавите, получившее высокую оценку профессора Барбо де Брюера и „академическое одобрение“ членов французской Королевской академии. В своем отзыве Барбо де Брюер, в частности, пишет, что около года Ерофей Каржавин „занимался сочинением, в котором разъясняет характерные особенности русского языка и исследует его отношение к языку греческому, желая этим содействовать обогащению нашей литературы. . . Он думает, — пишет далее профессор, — заняться русскими древностями и древнейшей историей России, о которых мы до сих пор не имеем еще основательных сведений, и желает сделать точный перевод русских летописей, чтобы дать возможность ученым сравнить эти источники с историей соседних народов. . .“⁶.

В рукописи исследование Е. Н. Каржавина пролежало в бумагах племянника около 20 лет. Видимо, Ф. Каржавин работал над ним в годы скитаний, так как в 1789 г., сразу после возвращения из Америки, он отдал переработанное сочинение своего дяди в типографию Горного училища. В связи с отъездом типографщика Жана Тома за границу книга была издана лишь в 1791 г.⁷ Для нас важно выяснить, какова была в книге авторская роль самого Ф. Каржавина. По предположению академика М. П. Алексеева⁸, она была немалой. В многословном, составленном по правилам того времени заголовке читаем: „Опубликовано, исправлено и дополнено Федором Каржавиным, бывшим королевским переводчиком на Мартинике“. Книге предпослано необычное посвящение: оно обращено не к императрице или вельможе — покровителю, а к любимой женщине. Провозглашая дружбу, Федор Каржавин высмеивает тех, чье „корыстолюбие диктует все посвящения. Эти люди, — пишет он, — смеются над кумиром, которого восхваляют, и святая истина краснеет от похвал, что расточает лесть“.

⁶ Отзыв профессора истории и политики Барбо де Брюера о исследованиях Е. Н. Каржавина в области филологии опубликован в „Русской старине“, 1875, № 12, 292—297 (Институт русской литературы, ф. 93, оп. 2, д. 100, л. 251).

⁷ Полонская, И. М. Издательская деятельность Ф. В. Каржавина. — В: Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976, 160—184.

⁸ Алексеев, М. П. Филологические наблюдения Ф. В. Каржавина. (Из истории русской филологии в XVIII веке). — Ученые записки Ленинградского государственного университета, 1961, сер. филол. наук, № 299, вып. 59, 8—45.

В предисловии издатель сообщает, что публикуемые им „Заметки о русском языке и его алфавите“ были составлены его дядей Е. Н. Каржавиным в Париже в 1755 г. по инициативе французских ученых, но из-за отсутствия русского шрифта напечатаны не были. „Заметки. . .“ Е. Н. Каржавина послужили основой для первого раздела книги. Авторство Е. Н. Каржавина устанавливается по его следующему замечанию: „Я счел должным дойти до источника прекрасных знаний, и это то, что заставило меня поселиться среди французской нации вот уже десять лет. . . и доставить моему племяннику, которого я взял на свое попечение, образование, отвечающее желаниям его родителей“. Кроме кратких грамматических сведений по этимологии, синтаксису и просодии, здесь излагается система российского стихосложения. При создании своего исследования Ерофей Каржавин воспользовался филологическими трудами А. Д. Кантемира, В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова и А. П. Сумарокова⁹, а также изданной „под смотрением“ В. К. Тредиаковского работой „Три оды парафрастические псалмы 143, сочиненные чрез трех стихотворцев. . .“ (СПб., 1744).

Интерес к теоретическим вопросам, а также к накоплению и осмыслению историко-революционных фактов довольно рано пробудился у русских писателей XVIII века. Исследование Е. Н. Каржавина, как и другие первые русские историко-литературные работы, написанные в XVIII в., носит комментаторский и обзорный характер. Важно также, что оно раскрывает степень осведомленности автора и содержит фактические сведения о русской литературе и отдельных писателях. Особое внимание Ерофей Каржавин уделяет „создателю русского парнаса“ Антиоху Кантемиру. Он был свидетелем необычайной популярности Кантемира в Европе („его Сатиры, — пишет он, — в александрийских стихах знают во Франции, в переводах, которые там опубликованы“)¹⁰ и продолжил его традиции в деле укрепления культурных связей между Россией и Францией. Вдали от родины он продолжал изучать достижения русской литературы и в числе ее лучших поэтов назвал „профессора красноречия“ В. К. Тредиаковского и М. В. Ломоносова. Последний, по его словам, „придал хороший вкус поэзии своими стихами, столь изящными как и звучными“. Высоко оценивая творчество русских поэтов, он сравнивает их с выдающимися писателями Франции — Вольтером, Мольером, Лафонтеном и Дезульер. Перед нами одна из первых русских работ историко-литературного характера, которая до сих пор не привлекла внимания исследователей русской литературы. Исследование Е. Н. Каржавина имело большое значение для ознакомления французских ученых с культурной жизнью России середины XVIII в.

Публикуя исследование дяди, Ф. Каржавин разделял его оценку русской поэзии в период ее становления. В первом же разделе, в примерах для грамматического разбора, он помещает свою автобиографию — это было первым печатным известием о его необыкновенных странствиях по Америке.

⁹ Кантемир, А. Д. Письмо Харитона Макентина, содержащее правила русского стихосложения. — В: Гораций Флак Квинт. Десять писем. . . СПб., 1744; Тредиаковский, В. К. Новый и краткий способ к сложению российских стихов. . . СПб., 1735; Разговор между чужестранным человеком и российским об орфографии. . . СПб., 1748; Ломоносов, М. В. Российская грамматика: СПб., 1755; Краткое руководство к красноречию. . . СПб., 1748; Сумароков, А. П. Две епистолы. СПб., 1748.

¹⁰ Сатиры А. Д. Кантемира были изданы в Лондоне в 1749 г. на французском языке. Е. Н. Каржавин знал также переводы Кантемира, Горация и Анакреона (последнего в рукописи, так как его переводы были изданы в 1867 г.).

Следующий раздел книги занимает исследование Ф. Каржавина „Краткий исторический очерк о проникновении письменности в Россию“¹¹. Это один из первых трудов в русской науке по истории письменности и книгопечатания, хотя сведения по этому вопросу имеются в трудах других русских авторов — Ф. П. Поликарпова, В. К. Тредиаковского, А. И. Богданова, И. Г. Бакмейстера. Совершенно очевидно, что ему были знакомы опубликованные к тому времени материалы и некоторые рукописные источники письма и книгопечатания. Особенно хорошо автор был знаком с летописными источниками. В начале очерка, где говорится о возникновении письменности в России, он широко использует и цитирует „Летопись Нестерову“, опубликованную по Кенигсбергскому списку в 1767 г.¹²

Знаком книги и страстный коллекционер Ф. Каржавин собрал обширную библиотеку¹³ и обследовал многие книгохранилища в России и за рубежом. Так, во время службы в Экспедиции кремлевского строения Ф. Каржавин изучил ценнейшее собрание Синодальной библиотеки; в рапорте архитектору В. И. Баженову от 3 декабря 1770 г., „кроме многих рукописных книг“, он называет „Алфавит и лексикон, собранный по азбуке“, где имеется „краткое сказание, како составил святой Кирилл азбуку по языку славянску и переводе книги“¹⁴. Источником для составления очерка послужил не только этот „Алфавит“. Ф. Каржавину могла быть известна изданная Иваном Федоровым в г. Остроге в 1578 г. „Азбука“, куда первопечатник включил замечательный памятник славянской литературы, созданный в IX в. Черноризцем Храбром „Сказание, како составил святой Кирилл Философ азбуку по языку словеньску и книги переводе от греческих на славянский язык“¹⁵. В дальнейшем по традиции многие русские и украинские издания, в том числе и учебники (например, „Букварь“ Василия Бурцева. М., 1634 (с. 84об.—85); „Букварь языка славенска, писаний чтения учитися хотящим в полезное руководство“. Львов, друкарня Сльозки, 1668) включали „Сказание. . .“ или отрывки из жития (похвалы) св. Кирилла или св. Мефодия. Так в „Тестаменте“, напечатанном в Москве в 1680 г. в Верхней типографии (перепечатан в 1718 г.), в разделе „Типографом избранное“ приводятся краткие биографические сведения о царе Василии I и сыне его Льве VI Мудром или Философе, упоминаются братья Константин Философ (Кирилл) и Мефодий, которые изобрели славянскую азбуку и перевели ряд книг с греческого на славянский язык.

Кроме печатных изданий, Ф. Каржавин мог знать и рукописные списки о деятельности „просветителей славянских“, которые в XVIII в. были широко распространены в России и хранились в государственных хранилищах, в монастырях, а также у частных лиц¹⁶. Так, факт о сорокадневном посте

¹¹ Впервые на русском языке очерк Ф. Каржавина опубликован С. Р. Долговым (Неизвестное русское сообщение XVIII в. о Франциске Скорине. — В: Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. М., 1979, 176—180).

¹² Библиотека российская историческая, содержащая древние летописи. . . Ч. 1. СПб., 1767, 20—22.

¹³ Долгов, С. Р. Судьба библиотеки Ф. Каржавина. — В: Альманах библиофила. Вып. 2. М., 1975, 166—168.

¹⁴ Центральный государственный исторический архив СССР, ф. 389, Академия художеств. оп. I, ч. I, д. 397, л. 53.

¹⁵ Единственный экземпляр „Азбуки“ Ивана Федорова хранится в г. Готы, ГДР.

¹⁶ Горский, А. К. Невострюев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2. Писания святых отцов. М., 1859; Каратаев, И. Описание славяно-русских книг. — Сб. ОРЯС, 34, 1883; Кирилл и Мефодий. Словенские первоучители. Историко-критическое исследование И. Добровского. М., 1825; Томаков, И. Библиографический указатель литературы о св. Кирилле и

Кирилл перед изобретением им азбуки автор мог почерпнуть из рукописи или печатного издания Проложного жития Кирилла¹⁷. Из какой-то рукописи Пространного жития Кирилла Ф. В. Каржавин взял сведения о том, что перевод Кириллом был начат с первой главы Евангелия от Иоанна. Таким образом автору был известен источник, открытый для науки лишь в 40-х годах XIX в.¹⁸ По предположению доктора исторических наук Б. Н. Флоря, Ф. В. Каржавин первый привлек этот памятник для освещения вопроса о начале славянской письменности. Отметим, что об изучении Ф. Каржавиным древних рукописей и печатных книг свидетельствуют его записи на полях книги: Ch. F. Matthaei. „Index codicum manuscriptorum graecorum bibliothecarum mosquensium sanctissimae Synodi. . .“ (Petropli, 1780). Заслуживают внимания приведенные в очерке сведения о виднейшем писателе-публицисте первой трети XVI в. Максиме Греке¹⁹. Нами установлено, что Ф. В. Каржавин, используя „Списки сказаний о Максиме Греке“²⁰, первый написал о вызове Василием III в Россию книжного переводчика, но датировал его неверно — 1512 годом. Видимо, автор был знаком со статейными списками русских послов в Турцию и предположил, что вызов Максима Грека был отправлен с посольством М. И. Алексеева к Селиму I, которое имело место в 1512 г.²¹ О том, что грамота Василия III проту Афонской горы Симеону содержала просьбу прислать в Москву „старца Саву, переводчика книжного, на время“ и была отправлена с посольством В. А. Коробова в 1515 г.²², стало известно лишь в середине XIX в.²³ Кратко рассказав о введении книгопечатания в России (сведения эти почерпнуты из послесловия к федоровскому Апостолу), Ф. В. Каржавин называет славянские типографии, выделяя из их изданий Острожскую библию Ивана Федорова и Библию Франциска Скорины.

В своей литературной и издательской деятельности Ф. В. Каржавин был связан с Н. И. Новиковым, а после его ареста с И. Х. Шнором, что позволило ему правильно оценить состояние типографского дела в России. Он отдает должное учредителю типографии Горного училища (у автора — Минералогии) сенатору П. А. Соймонову; здесь было напечатано его несколько книг и здесь трудились его сподвижники по издательскому делу Ж. Тома,

Мефодии, просветителях славянских. . . М., 1885; Сказание о начале славянской письменности. М., 1981.

¹⁷ Добровский, И. Кирилл и Мефодий. Словенские первоучители, с. 105.

¹⁸ Горский, А. В. Осв. Кирилле и Мефодии. — Москвитянин, 1843, № 6, ч. 3.

¹⁹ К этому времени в России вышло несколько изданий, где имелись сведения о творческой деятельности писателя: Смотрицкий, М. Грамматика. М., 1648, раздел „Максима Грека ответ к вопросившему“, „Летописец“, содержащий российскую историю. . . М., 1784, с. 381; Щербатов, М. М. История российская от древнейших времен. Т. 5, ч. 1. СПб., 1786, с. 3.

²⁰ Из рукописи „О премудром и многотрудном Максиме иноке Святые горы“: „И писал в Царьград к султану турецкому, дабы ему прислал такова человека, изяшна философа и хитра в божественном писании. . .“ См. Белокуров, С. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898, прилжения, с. XII; по его указанию в библиотеке Троице-Сергиевой лавры (где в 1767—1769 гг. Ф. В. Каржавин служил преподавателем французского языка) было несколько списков „Сказаний о Максиме Греке“.

²¹ ЦГАДА, ф. 89. Сношения России с Турцией, кн. 1, лл. 1—10.

²² Там же, л. 28. Материалы двух посольств помещены в одной книге, на титульном листе которой начальная дата обозначена 1512 годом, что могло послужить источником для неправильной датировки Ф. В. Каржавиным.

²³ После публикации М. А. Оболенским „Актв, касающихся до приезда Максима Грека в Россию“. — Временник Общества истории и древностей российских, кн. 5. М., 1850, 31—33. ЦГАДА, ф. 52. Сношения России с Грецией, кн. 1, л. 18 об. — 19 об. Греческое посольство, в составе которого находился и Максим Грек, прибыло в Москву 4 марта 1518 г. См. Синицына, Н. В. Максим Грек в России. М., 1977, с. 61.

С. Лехавой и Н. И. Тредьяковский. Но особенно высоко Ф. В. Каржавин оценивает в очерке деятельность типографии И. Х. Шнора. Заметим, что книга „Заметки о русском языке и алфавите“ была отдана Ф. В. Каржавиным накануне ареста А. Н. Радищева; была набрана, но лежала в типографии еще два года. После 1790 г. Ф. В. Каржавин имел основание исключить из очерка сведения о деятельности Иоганна Шнора, который способствовал изданию великой радищевской книги и был в то время под надзором Тайной канцелярии²⁴, но не сделал этого. Поэтому мы можем оценить его очерк не только как историческое, но и яркое публицистическое произведение, созвучное времени.

Ниже публикуется очерк Ф. Каржавина о письменности у славян и книгопечатании из книги „Remarques sur la langue russe et sur son alphabet“ (СПб., 1791)²⁵ на французском языке и в переводе на русский.

PRECIS HISTORIQUE SUR L'INTRODUCTION DES LETTRES EN RUSSIE

Le Peuple Slavon, et sous ce nom on comprend aussi le Peuple Russe, ne connoissoit point les Lettres avant le IX siecle. Les Bulgares, les Moraves et les autres Peuples Slavons avoient déjà embrassé le Christianisme, mais il n'en connoissoient pas encore tous les mysters à fond, faute de livres écrits en leur langue. C'est pourquoi les Princes de la langue Slavonne, et surtout ceux des Moraves, Rostislave, Svyatopolk et Kotzéle écrivirent à Michel Empreur Grec pour Le prier de leur envoyer des hommes Lettrés qui süssent la langue Slavonne pour les perfectionner dans la connoissance de la Religion Chrétienne et pour traduire en leur langue les livres qui en renfermoient les mysters. Voici la copie de leur lettre, telle que l'Historien Nèstor nous l'a conservée.

„Notre país est baptisé, mais nous n'avons pas de Maître pour nous montrer, nous enseigner et nous expliquer les livres Saints. Nous ne savons ni le Grec ni le Latin; les uns nous enseignent d'une façon, les autres d'une autre; ce qui fait que nous n'entendons pas la manière des Livres ni leur force; envoyez nous un Maître qui puisse nous dire les paroles des Livres et leur sens“.

Le pieux Empreur n'eut pas de peine à se prêter à cette louable demande, et de l'avis de son Patriarche et d'autres gens sensés, il fit choix de deux freres Konstantine et Méthody (Méthodius), dont le premier s'étoit déjà distingué dans plusieurs ambassades pour affaire de l'Eglise. Ces deux hommes Illustres par leur savoir furent expédiés vers le Peuple Slavon, et Konstantine fut revêtu à son départ de la dignité Episcopale. Arrivé à sa destination, il se prépara au grand oeuvre pour lequel il étoit venu par un jeune de 40 jours, et composa d'abord une Azbouka Slavone dans laquelle il fit entrer l'Alfavite Grec, et y ajouta des caractères tirés des autres langues; après quoi il se mit à transcrire les livres Grecs en paroles Slavons; sa premiere traduction fut l'Evangile de St. Jean. Au commencement étoit le V. etc. Puis il traduisit les Apôtres, le Psautier, et les autres livres d'Eglise: ce sont les premiers qui aient été traduits de Grec en Slavon, et nous en avons l'obligation, ainsi que de notre Azbouka à cet Evêque Konstantine le Filisofe, depuis surnommé Kirile (Cyrille) parce qu'avant que de mourir il ajouta au voile monacal celui de pénitent avec le nom de Kirile. Après la mort de cet homme célèbre, son frère Méthody

²⁴ Б а б к и н, Д. С. Процесс Радищева. М.-Л., 1952.

²⁵ Очерк публикуется по изданию, хранящемуся в Государственной библиотеке им. Ленина.

devenu Evêque dans la Moravie, traduisit, à l'aide de deux Savants Ecclesiastiques qu'il sut trouver, quantité de livres Grecs en Slavon. Environ cent ans s'écoulèrent depuis cet heureux événement quand la Princesse Olga, devenue Souveraine en 945, se fit baptiser à Tzargrade, Constantinople; son exemple fut imité après sa mort par Vladimire dit Basile en 988, qui embrassa le Christianisme et fit baptiser toute la Russie. On n'eut pas besoin pour lors de traduire des livres en Russe; ils étoient déjà en langue Slavone, et on pouvoit s'en pourvoir chez les Slaves qui parloient la même langue que les Russes de ce tems-là. Cependant il n'y a point de doute que ce Prince n'ait enrichi la colléction de ces livres par de nouvelles traductions; car ce ne fut que dans l'intention d'éclairer son Peuple qu'il fonda des Ecoles dans lesquelles il fit entrer de force les enfents des gens de distinction pour y apprendre à lire et à écrire. On voit par là que l'Eglise Russe a fait usage dès son origine, pour le service Divin, des livres traduits du Grec en Slavon par le Philosophe Kirile autrement l'Evêque Konstantine: mais, l'Art Divin de l'Imprimerie n'étant pas encore donné à l'homme, tous ces livres étoient écrits à la main; les meilleures copistes étant les Savans de ce temps-là, il étoit impossible que ces manuscrits ne fussent à la fin altérés par l'ignorance des écrivains; c'est ce qui obligea les Souverains d'en faire faire de temps à autre des corrections authentiques. En 1512, Maxime, Moine Grec du mont Athos, fut demandé par le Tzar Vacili Ioannovitche, pour commencer cette correction, à laquelle ce Savant travailla avec le plus grand zèle durant dix ans à Moscva. En 1533 commença le règne cingquantenaire d'Ioanne Vaciliévitch, qui établit l'Imprimerie Slavono-Russienne à Moscva. L'on a une Bible Slavonne in-folio, imprimée nettement à Ostrog en 1581, et une autre imprimée en 1517—1519 in-4^o, dans la ville de Prask, traduite par Francois Scorina ou Scorinine, Docteur en Médecine. Les autres endroits où l'on a imprimé en Slavon sont Kiève, Lvove, Tchérnighove, Moghilève et Potchaëve. Mais le caractère Russe, Civil, Académique, n'a été mis en usage dans les imprimeries que depuis les nouveaux établissemens de l'Académie de Pétersbourg par Pierre le Grand, et de l'Université de Moscva par Elisabeth Pétrovna sa fille. L'Impératrice regnante, accoutumée à protéger les Sciences et les Arts, a un goût particulier pour la belle impréssion, qu'elle encourage puissamment dans ses Etats; comme on le voit par les belles éditions qui sortent journellement des presses de Saint-Pétersbourg, et particulièrement de celles de l'Imprimerie de l'Ecole Impériale Minéralogique. C'est aux soins veillatifs et au zèle patriotique du Sénateur Pètr Aléxandrovitch Soimonove, que l'Etat est redevable de l'établissement de cette imprimerie. L'on a aussi de superbes éditions publiées par Schnoor, Fondateur de caractères et Imprimeur à Saint-Pétersbourg; sur-tout un Alcoran imprimé en pur Arabe, la première fois en 1786, et la seconde en 1789, avec des caractères gravés et fondus chez lui: monument authentique des sentimens de tolérance qui regnent dans l'ame de l'Auguste Souveraine, qui a fait exécuter cet ouvrage en faveur de la partie de ses Sujets qui adore Dieu selon le Rit Mahométan.

КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК О ПРОНИКНОВЕНИИ ПИСЬМЕННОСТИ В РОССИЮ

Славянский народ (под этим именем понимают также русский народ) совершенно не знал письменности до IX в. Вот как она была принесена в Россию в IX в.: болгары, моравы и другие славянские народы приняли уже христианство, но они не знали вполне еще всех таинств в религии за отсут-

ствием книг, написанных на их языке. Вот почему государи славянских земель, особенно в Моравии — Ростислав, Святополк и Коцел, писали императору греческому Михаилу с просьбой прислать им образованных людей, знающих славянский язык для усовершенствования и познания славянской религии, и для того, чтобы перевести на их язык книги, которые содержат таинства религии. Вот копия их письма, такая, как историк Нестор нам ее сохранил.

„Наша страна крещена, но у нас нет учителя, чтобы нам показать, нас научить, нам объяснить священные книги. Мы не знаем ни греческого, ни латинского. Одни из нас обучаются одним образом, другие по-другому. Это приводит к тому, что мы не понимаем род книг и их силу. Пошлите нам учителя, который мог бы нам изъяснить речи книг и их смысл.“

Набожный император не затруднился согласиться на эту похвальную просьбу и по совету своего патриарха и других разумных людей он выбрал двух братьев Константина и Мефодия (Мефодиус); первый из них уже отличился в нескольких посольствах по делам церкви. Эти два знаменитых по своим знаниям мужа были отправлены к славянскому народу, а Константин при своем отъезде был посвящен в сан епископа. Прибыв к месту назначения, он приготовился к большому труду (для которого он постился в течение 40 дней). И составил сначала славянскую азбуку, в которую он включил греческий алфавит и прибавил знаки, извлеченные из других языков. После этого он начал переписывать греческие книги славянскими словами; его первым переводом было Евангелие Св. Иоанна. „Исхони бе слово“ (фраза выделена курсивом, — С. Д.) и т. д. Потом он перевел Апостол, Псалтырь и другие церковные книги — они были первыми, переведенные с греческого на славянский. И этим мы обязаны, так же как и нашей азбукой, епископу Константину Философу, названному впоследствии Кириллом, потому что он перед смертью принял схиму под именем Кирилла.

После смерти этого прославленного человека его брат Мефодий, ставший епископом Моравии, перевел с помощью двух церковных ученых, которых он смог найти, большое количество греческих книг на славянский язык. Около ста лет протекло с этого счастливого события, когда княгиня Ольга, сделавшись государыней в 945, крестилась в Царьграде (Константинополе); ее пример был повторен (после ее смерти) Владимиром, нареченным при крещении в 988 г. Василием, который принял христианство и окрестил всю Русь. Не было необходимости переводить книги на русский, они существовали уже на славянском языке; и ими могли снабжать славяне, которые говорили на том же языке, что и русские в это время. Между тем, нет сомнения, что этот государь не обогатил этих книг новыми переводами, так как с целью просветить свой народ он основал школы, в которые он своей властью заставлял войти детей знатных людей, чтобы научить их читать и писать. Из этого видно, что русская церковь с самого начала употребляла для церковной службы книги, переведенные с греческого на славянский Кириллом Философом, иначе епископом Константином. Но поскольку божественное искусство печатаний не было еще дано человеку — все эти книги были написаны от руки, а так как наилучшими копиистами были ученые того времени, то невозможно, чтобы эти рукописи не были, наконец, искажены невежеством пишущих. Это и заставило государей время от времени делать исправления с подлинника. В 1512 г. Максим, греческий монах с Афонской горы, был испрошен царем Василием Иоанновичем, чтобы начать это исправление, над которым этот ученый с большим усердием трудился 10 лет в Москве. В 1533 году началось пятидесятилетнее царствование Иоанна Васильевича который основал славяно-русскую типографию в Москве. Имелась Библия,

in folio, хорошо напечатанная в Остроге в 1581 г., и другая, напечатанная в 1517—1519 гг. in 4^o в городе Праге — переведенная Франциском Скорина или Скориной, доктором медицины. Другие места, где печатали на славянском — Киев, Львов, Чернигов, Могилев и Почаев. Но шрифт русский, гражданский, академический был в употреблении только в новых типографиях — Академии, учрежденной Петром Великим, и в Московском университете — Елизаветой Петровной, его дочерью. Царствующая императрица, постоянно покровительствующая наукам и искусствам, имела особый вкус к прекрасным изданиям, которые она весьма поощряла в своем государстве. Это было видно по прекрасным изданиям, которые выходили повседневно из-под прессов Санкт-Петербурга и особенно из-под прессов имп. училища Минералогии. Государство обязано учреждению этой типографии неустанным заботам и патриотическому усердию сенатора Петра Александровича Соймонова. Там же великолепные издания, публикуемые Шнором, печатником в Санкт-Петербурге и создателем шрифта; особенно Алькоран, напечатанный на чистом арабском, в первый раз в 1786 и второй в 1789 с буквами, вырезанными и отлитыми у него. Это подлинный памятник чувства веротерпимости, что царила в душе августейшей государыни, которая велела выполнить эту работу в пользу части своих поданных, поклоняющихся богу согласно Магометанским обрядам.

С Ъ К Р А Щ Е Н И Я

БАН СССР — Библиотека академии наук СССР — Ленинград

БЕ — Български език

ВВ — Византийский временник

Год. СУ. Богосл. фак. — Годишник на Софийския университет. Богословски факултет

ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина — Ленинград

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

Изв. ОРЯС — Известия отделения русского языка и словесности

Изв. по РЯС — Известия по русскому языку и словесности

НБКМ — Народна библиотека „Кирил и Методий“ — София

СБОРЯС — Сборник отделения русского языка и словесности

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы

ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов — Москва

ЮАзу — Југославенска академија знаности и уметности

СЪДЪРЖАНИЕ

Михаил Бычваров, Вилен Горский. Значение наследия Константина-Кирилла в философской культуре древней Болгарии и Киевской Руси	5
Светлина Николова. Проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил	17
Лидия Денкова. Опит за проследяване на теодицеята у Йоан Екзарх и нейният „славянски“ вариант у Константин-Кирил Философ	49
Йордан Ватев. Идеята за елементите в „Шестоднев“ на Йоан Екзарх	61
Иван Христов. Традиционно и рационално в „Шестоднев“ от Йоан Екзарх. Николай Кочев. Хазарската мисия на Константин Философ-Кирил в светлината на Кембриджския аноним и известията на Йехуда Алеви	76
Вяра Николова. Социални функции на старобългарския език	91
Мая Момина. Об одним фрагменте из болгарской рукописи XI—XII в.	98
Цветана Ралева. Вилненският препис на Симеоновия сборник. Текстологически въпроси	109
Славия Бърлиева. За кратката редакция на Италианската легенда и за един неин неизвестен препис	131
Василий Пущко. Київська Русь серед європейських культур	156
Светлана Долгова. Неизвестное русское сообщение XVIII в. о Кирилле и Мефодии в книге Ф. В. Каржавина и Е. Н. Каржавина „Заметки о русском языке и его алфавите“	163
	184

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ, КН. 5

* * *

Редактор *Лиляна Неделчева*
Художник *Евгени Босяцки*
Художествен редактор *Лили Радева*
Технически редактор *Донка Костова*
Коректори *К. Кирилова* и *А. Дончева*

* * *

Издателски индекс 11490

Код 28 $\frac{9535322411}{5064-7-89}$

Дадена за набор 18. IV. 1988 г.

Подписана за печат на 28. XII. 1988 г.

Излязла от печат на 13. I. 1989 г.

Формат 70/100/16 Тираж 1400

Печатни коли 12,38 Издателски коли 16,04 УИК 18,52

Цена 3,04 лв.

* * *

Печатница на Издателството на БАН
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“ бл. 6
Поръчка № 279