КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЕ СТУДИИ. 3
ИЗДАТЕЛЬСТВО БОЛГАРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК. СОФИЯ. 1986

CYRILLO-METHODIAN STUDIES. 3
PUBLISHING HOUSE OF THE BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES. SOFIA. 1986

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР

Кирило-Методиевски студии

КНИГА 3

СОФИЯ . 1986
ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Лиляна Грашева, Петър Динеков (отг. редактор), Дора Мирчева,
Светлина Николова (отг. секретар)

© БАН, Кирило-Методиевски научен център
1986
c/o Jusautor, Sofia

8 (05)

ПРЕДГОВОР

Третата книга на „Кирило-Методиевски студии" съдържа докладите, прочетени на две международни научни срещи, организирани от Кирило-Методиевския научен център: симпозиума за изворите за живота и делото на Кирил и Методий, проведен в София на 9 и 10. XI. 1983 г., и конференцията, посветена на описанието на славянското ръкописно наследство и ролята на манастирите в културната история на балканските народи, която се състоя от 18 до 22. IX. 1984 г. в Националния музей Рилски манастир.

В първия симпозиум участвуваха с доклади 19 учени от България, СССР, Унгария и Чехословакия. Те обсъдиха широк кръг проблеми, свързани със славянските, византийските и латинските извори за славянските просветители, разискваха някои важни принципни въпроси, а същевременно — анализираха неизвестни кирило-методиевски материали и направиха съществени корекции в тълкуването на отделни извори. Освен напечатаните тук статии на този симпозиум бяха изнесени и следните доклади: Петър Динеков —„Проф. Ал. Теодоров-Балан и проблемът за изворите за живота и делото на Кирил и Методий"; Лилляна Грашева — „Въпросът за брегалнишката мисия в светлината на изворите за живота и делото на Кирил и Методий", публикуван под заглавие „Брегалницкая миссия Константина-Кирилла и Мефодия" в сборника „Проблемы изучения культурного наследия" (М., 1985, 22—29); Иван Добрев — „Филологически коментар към „Солунската легенда"; Иван Дуйчев — „Византийски извори за живота и делото на Кирил и Методий"; Илия Илиев — „Бележки върху биографията на Климент Охридски", публикуван в сп. „Исторически преглед" (1984, № 1, 97—105); Константин Мечев — „По някои въпроси на кирило-методиевското изворознание"; Анатолий Алексиев (СССР) — „Проект текстологического исследования Кирилло-Мефодиевского перевода евангелия", обнародван в сп. „Советское славяноведение" (1985, № 1, 82—94). В тома е включен и докладът на Н. Драгова, който не беше прочетен на симпозиума, но беше обявен в неговата програма.

На конференцията в Рилския манастир бяха поставени за разискване съществени проблеми, свързани с принципите и методите на описването на славянските средновековни ръкописи и начините на работа с описанията, като бяха потърсени най-перспективните пътища за описване на славянското ръкописно наследство и възможности за използуването на съвременната електроннонзчислителна техника в археографската работа. Във връзка с втората тема на конференцията специално внимание беше отделено на ролята на Рилския и Хилендарския манастир като културни цеитрове. В Рилския манастир бяха изнесени общо 34 доклада от учени от Австрия, България, Белгия, Гърция, Полша,

СССР, САЩ, Холандия и Югославия. Освен учените, чиито доклади са включени в този том, със свои приноси на конференцията участвуваха също Николай Визир (СССР) — „Описание на славянските ръкописи в Централната научна библиотека на Академията на науките на Украинската ССР"; Ангелина Минчева — „Традиция и приемственост на новобългарския книжовен език" (под печат в сборника в чест на проф. В. Геземан по случай 60-годишнината му, подготвян във ФРГ); Уйлям Федер (Холандия) — „Принципи на описване на ръкописите в Неймегенския университет"; Корнелиус Костер (Холандия) — „Описание Syntax Driven Date Recorder (SDDR) за регистрация на данни и допълнителната програматура за преработването на данни"; Светлина Николова — „Опит за класификация на описанията на славянските ръкописи", публикуван в „Старобългарска литература" (№ 18, С., 1985, 107—117); Красимир Станчев — „Работата на CIBAL по каталогизирането на балканското ръкописно наследство"; Аксиния Джурова — „Украсата като проблем на аналитичния опис. Унификация на терминологията", печатан под заглавие „Украсата на ръкописната книга като проблем на аналитичния опис и на краткия каталог" в сборника „Описание и каталогизирование средневековых рукописей" (С., 1984, 25—34); Петър Динеков — „Рилският манастир в изследванията на проф. Й. Иванов", публикуван в „Старобългарска литература" (№ 18, С., 1985, 21—29); Елена Коцева — „Историко-археологически и археографски сведения за Бачковския манастир"; Стефан Кожухаров — „Рилската химнографска школа от XV в."; Трендафил Кръстанов — „Ролята на манастирите за по-ранното възникване на новобългарската просвета"; Людмил Жеков — „Информационен фонд и кръг (Иван Рилски и Рилският манастир)". Уводни думи за историческото развитие на Рилския манастир като културно средище произнесе Иван Дуйчев, а Уйлям Федер, Корнелиус Костер и Йосиф Поповски (Холандия) демонстрираха на участниците в конференцията възможностите на портативния компютър Osborne M_1 за регистриране и обработване на данни от описването на славянски ръкописи.

Работата на двете научни срещи, организирани от Кирило-Методиевския научен център, несъмнено има определено значение за кирило-методиевистиката. Знае се, че изследването на кирило-методиевските извори днес е едно от най-перспективните направления при изучаването на живота и делото на славянските първоучители. Въпросите, свързани с описването на славянските ръкописи и ролята на манастирите в културната история на балканските народи, също са извънредно съществени при разработването на кирило-методиевската проблематика: проучванията на кирило-методиевските извори са пряко зависими от равнището на описанията на славянските средновековни ръкописи, а проучването на манастирските културни центрове е предпоставка за по-точното характеризиране особеностите на онези извори и преписи, които са възникнали в манастирските скриптории и които са значителна част от общия брой на славянските кирило-методиевски извори и техните преписи. Ето защо се надяваме, че третата книга на „Кирило-Методиевски студии" ще представлява интерес за всички специалисти, посветили изследователските си усилия на осветляването на сложната кирило-методиевска проблематика.

ИЗВОРИ ЗА ЖИВОТА И ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

ПРОБЛЕМЪТ ЗА ПЪЛНОТО ИЗДАНИЕ НА КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИТЕ ИЗВОРИ

Светлина Николова (България)

Между най-важните и най-актуални задачи на кирилометодиевистиката днес е подготовката на пълно издание на изворите за живота и дейността на създателите на славянската писменост. Едно такова издание без съмнение би било сигурна основа за всички бъдещи проучвания на живота и делото на Кирил и Методий, а същевременно би улеснило и ускорило работата на изследователите, освобождавайки ги от необходимостта сами да решават редица въпроси, несвързани пряко с конкретната им изследователска задача.

Досега учените имаха на разположение няколко издания от този тип: книгата на П. Лавров[1], в която са събрани само славянските извори, и двете издания на славянските, латинските и гръцките извори, осъществени от Ал. Теодоров-Балан[2] и от колектив чехословашки учени в Университета в гр. Брно[3]. Тези публикации обаче не са в състояние да задоволят потребностите на съвременната наука: ценната книга на П. Лавров, единственото от посочените издания, подготвено почти изцяло в резултат на непосредствена работа с източниците, вече е остаряла както по методите на подготвянето ѝ, така и по обхвата на включените в нея материали; двутомното издание на Ал. Теодоров-Балан, основано върху съществуващите дотогава публикации на отделните извори, отразява едно много старо състояние на проучванията; чудесното четиритомно чехословашко издание на изворите за историята на Велика Моравия, в което се съдържа богат реално-исторически коментар и са взети предвид постиженията на кирилометодиевистиката до 60-те години на нашето

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

[2] Теодоров-Балан, Ал. Кирил и Методи. 1. С., 1920; 2. С., 1934.

[3] Magnae Moraviae Fontes Historici. I. Annales et chronicae. Pragae—Brunae, 1966 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 104); II. Textus biographici, hagiographici, liturgici. Brno, 1967 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 118); III. Diplomata, epistolae, textus historici varii. Brno, 1969 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 134); IV. Leges — textus iuridici, supplementa. Brno, 1971 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 156); V. Indices. Brno, 1977 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 206).

столетие, има свои собствени цели и задачи и затова в него кирило-методиевските извори са представени непълно, а освен това тук с малки изключения също са препечатани предходните публикации на текстовете. Междувременно тъкмо през последните десетилетия проучванията върху изворите за живота и дейността на Кирил и Методий се развиваха особено интензивно и показаха най-голям напредък в сравнение с останалите области на кирилометодиевистиката[4]. Бяха открити много нови материали, постигнати бяха значителни резултати в изследването на изворите от археографска, текстологическа, историческа, лингвистична, литературноисторическа и философска гледна точка, бяха публикувани някои от новооткритите материали. Ето защо може да се смята, от една страна, че вече е налице необходимата основа за работа върху пълното издание на кирило-методиевските извори, а от друга страна — че вече е време да се пристъпи към едно такова обобщение на резултатите от цялостния развой на научната мисъл по отношение на изворите за живота и дейността на създателите на славянската писменост.

На какви основни изисквания би трябвало да отговаря пълното издание на кирило-методиевските извори?

Естествено, на първо място, тук не бива да бъде пропуснат нито един известен извор за живота и дейността на Кирил и Методий. Придържането към това изискване безспорно ще доведе до обогатяването на корпуса от извори с ценни материали, които могат да станат основа и стимул за нови важни изследвания. Достатъчно е да се обърне внимание само върху последиците от липсата на някои извори в предходните издания, за да се убедим, че в корпуса на кирило-методиевските извори задължително трябва да бъдат представени абсолютно всички източници, съдържащи сведения за двамата солунски братя. Ще посоча само един пример в това отношение — пренебрегването от досегашните издатели на списъците на монасите от Райхенау и Люксьой, в които са отбелязани имената на Методий и няколко негови ученика. Отсъствието на тези списъци от всички досегашни издания на кирило-методиевските извори, въпреки че те са известни в науката още от края на XIX в., доведе до пълното им игнориране от кирилометодиевистите в продължение на повече от половин столетие, в резултат на което въпреки усилията на Ф. В. Мареш, Х. Льове, Б. Джонов, А. Цетлер и Б. Пейчев, изяснили през последното десетилетие съществени техни особености, все още те будят редица въпроси[5].

На второ място, пълното издание на кирило-методиевските извори трябва да бъде резултат от обобщението на постиженията на всички досегашни проучвания върху всеки отделен извор. Специално трябва да се подчертае и необходимостта от съобразяване с най-новите изводи в редица научни области извън границите на славистиката, каквито са например византологията, проучванията върху латиноезичния среднове-

[4] Вж. Николова, Св. Постижения и перспективи на кирило-методиевските изследвания. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 4, 36—40.

[5] Най-новите публикации, посветени на този извор, са рецензията на Б. Джонов за изследването на А. Цетлер (Старобългарска литература, 17, 1985, 133—135) и работата на Б. Пейчев „Имената на Методий, Кирил и учениците им в „Книгата на побратимените монаси" от Райхенау (Старобългарска литература, 17, 1985, 136—140). Тук са цитирани и всички по-важни изследвания, засягащи този извор.

ковен период в различни области на Европа (преди всичко територията на днешните Италия, Чехословакия, Унгария, ФРГ, Франция и Югославия), арабистиката, хебраистиката. Това уточнение се налага, тъй като до днес най-често изданията на кирило-методиевските извори съответствуват единствено на равнището на славистичните проучвания, само отчасти са съобразени с резултатите от изследванията на византолозите и на учените, работещи върху латиноезичния средновековен период (главно чехословашките) и не отразяват изобщо съвременното състояние на арабистиката и хебраистиката. При това не бива да се забравя, че именно някои от неславянските (предимно латинските) извори съдържат особено важни и ценни ранни документални сведения за живота и дейността на славянските просветители, а за възможните еврейски и арабски източници в кирилометодиевистиката не се знае почти нищо.

Друго важно изискване към пълното издание на изворите за живота и делото на Кирил и Методий е то да бъде осъществено в съответствие със съвременното равнище на текстологията, науката, която има най-близко отношение към проблемите на издаването на средновековните текстове. Това означава преди всичко, че корпусът от извори не може да бъде съставен според преобладаващата до днес практика от препечатки на публикации, избрани от съставителите, тъй като нито една от досегашните публикации на кирило-методиевски извори вече не отговаря на достиженията на текстологическата теория и практика. Той трябва да представлява едно ново издание, изработено след цялостен текстологически анализ на ръкописната традиция на изворите. Освен това без съмнение изданието не може да съдържа нито реконструкция на предполагаемите първоначални текстове, нито „сводни" текстове, съставени според различни ръкописи; то не може да бъде дипломатическо издание на отделни случайни преписи, нито може да провъзгласява за свой основен принцип публикуването на най-старите в хронологическо отношение ръкописи. Корпусът на изворите би трябвало да предоставя на изследователите едно критическо издание, в което се обнародват преписите, съхранили най-старото запазено до днес състояние на текста, и се представя историята на текста чрез разночетения от всички останали преписи, принадлежащи към най-старата негова редакция. В съответствие с характера на изданието е необходимо основният текст и вариантите да бъдат предавани според принципи, които позволяват изследователите да получат напълно разчетен и правилно интерпретиран текст, като при това не се заличават индивидуалните белези на текста в отделните източници.

Основно изискване към пълното издание на изворите трябва да бъде и присъствието на богат коментар към всеки извор — преди всичко текстологически и реално-исторически. В това отношение съставителите ще бъдат значително улеснени от многобройните и в редица случаи твърде подробни бележки, с които са придружени досегашните публикации и преводи на значителна част от кирило-методиевските извори. Тук би трябвало да се отбележи само, че в случая следва да се избягват едностранчивите тълкувания на спорните проблеми, както и представянето на собствената гледна точка на издателя като единствена и най-приемлива. В коментара трябва да се даде обективна обща представа за съвре-

менното състояние на проучванията по нерешените въпроси, като се посочи преобладаващото мнение, когато вече то е оформено.

Преди да се пристъпи обаче към осъществяването на пълното издание на кирило-методиевските извори, изследователите трябва да решат няколко въпроса.

В самото начало на работата е необходимо да се изясни схващането за понятието „кирило-методиевски извор", в съответствие с което ще се събират и представят материалите. На пръв поглед този въпрос изглежда съвършено ясен, но когато се обгледат по-задълбочено и подробно евентуалните извори, става ясно, че не е толкова лесно да се реши точно кои текстове трябва да бъдат включени в изданието. Трябва ли например в него да бъдат представени Кирило-Методиевите преводи; представляват ли кирило-методиевски извор сведенията за Кирил и Методий в „Сказанието" на Константин Костенечки; извор за живота и делото на Кирил и Методий ли са тропарът и кондакът на Кирил, разпространени в безброй славянски ръкописи; цялото пространно житие на Климент Охридски ли е кирило-методиевски извор или само онези пасажи от него, в които изрично се говори за славянските първоучители? Очевидно е, че отговорът на тези въпроси зависи от разбирането за обема на понятието „кирило-методиевски извор". Ако се придържаме към едно по-широко разбиране, поставените въпроси несъмнено ще получат утвърдителен отговор. Струва ми се обаче, че подобно решение неизбежно ще доведе до заличаване на границите между кирило-методиевските извори и кирило-методиевските традиции, до извънредно голямо увеличаване обема на материала и в крайна сметка до някои непреодолими трудности в подготовката на изданието.

Без да имам претенцията да дам окончателен отговор на поставения въпрос, мисля, че в настоящия момент този отговор може да бъде търсен единствено по посока на стесняване обема на понятието „кирило-методиевски извор". Това стесняване би могло да се извърши в няколко посоки. От една страна, като се отнесе само към паметниците, в които се съобщават сведения *за* славянските първоучители, без да обхваща онези техни книжовни трудове, в които такива сведения липсват (в този случай Кирило-Методиевите преводи се изключват от корпуса на изворите). От друга страна, ограничаването на понятието „кирило-методиевски извор" може да се извърши в хронологически аспект. Разбира се, в случая е невъзможно за кирило-методиевски извори да се смятат само текстовете, възникнали през Кирило-Методиевата епоха. Обаче едва ли ще сгрешим, ако приемем, че създадените след края на XIV — началото на XV в. съчинения, в които има сведения за създателите на славянската писменост, не могат да се разглеждат като извори за живота и делото им, а представляват развитие на кирило-методиевските традиции в различните европейски страни.

Така ограниченото понятие за кирило-методиевските извори изисква още няколко уточнения, необходими с оглед на практическото осъществяване на тяхното пълно издание. На първо място, струва ми се необходимо като отделни извори да бъдат представяни само реално съществуващи съчинения, а цялата проблематика около незапазените до наши дни текстове, за съществуването на които съдим от съхранени произведения, да се разглежда именно при известните произведения (това

се отнася до такива извори като например писмото на папа Адриан II до Ростислав, Светополк и Коцел от 869 г., познато само от глава VIII на Пространното Методиево житие и от Похвалното слово за Кирил и Методий, и т. нар. „Привилегиум" на моравската църква, запазен в хрониката на Козма Пражки). Нецелесъобразно ще бъде да се разглеждат като отделни извори и откъсите от някои съчинения, разпространявани самостоятелно в ръкописната традиция (такива са например случаите с многобройните извадки от Пространното Кирилово житие, тропарът и кондакът на Кирил, поместваны в месецословите, които са извлечени от Кириловата служба, и т. н.), тъй като в тях обикновено се съдържа познатият от цялостните преписи текст, а когато се наблюдават промени в смисъла, като правило те са резултат от дейността на по-късните преписвачи. Едва ли е уместно също в корпуса на кирило-методиевските извори да фигурират само онези пасажи от съчиненията, непосветени като цяло на солунските братя, в които се засяга пряко тяхното дело. Подобна практика, широко разпространена в предходните издания, не дава възможност да бъдат оценени всестранно, в контекста на цялостния облик на творбите сведенията за славянските първоучители. Разбира се, нито е възможно, нито е необходимо в пълното издание на кирило-методиевските извори да се включват обемисти съчинения, като цяло поставящи си цели и задачи, твърде далечни от кирило-методиевската проблематика, съчинения, в които интересуващите ни данни са само незначителен момент от цялостното съдържание (това се отнася до такива извори като например Повест за изминалите години, хрониката на Козма Пражки, Дуклянската хроника и др.). Струва ми се обаче, че в тези случаи е необходимо да се представят не само отделни фрази от текста, а по-големи смислово обособени цялости от съдържанието, които позволяват да се разбере по-точно същността на представените кирило-методиевски сведения. Що се отнася до по-кратките извори от този тип (като например предговора, с който Анастасий Библиотекар поднася на папа Адриан II направения от него латински превод на решенията на Четвъртия константинополски събор от 869—870 г., писмото на Анастасий Библиотекар до Карл II Плешиви от 23. III. 875 г. и др.), както и до съчиненията, посветени на учениците на Кирил и Методий и пропити изцяло с атмосферата на Кирило-Методиевото дело, смятам, че те трябва да фигурират в корпуса от кирило-методиевски извори с пълния си текст.

Важно предварително задължение на издателите на корпуса от кирило-методиевски извори е също събирането и издирването на максималния възможен брой преписи от всеки извор, тъй като с колкото по-голям брой преписи разполагаме, толкова по-сигурни ще бъдат резултатите от текстологическия анализ. До голяма степен това е вече извършено, особено що се отнася до славянските извори, от които българските изследователи издириха през последните десетилетия значителен брой неизвестни преписи. В никакъв случай обаче тази работа не може да се смята за завършена. Нужни са нови системни издирвания, особено в ръкописните сбирки на Съветския съюз, Югославия и атонските манастири, за да може да се смята за приключен процесът на издирване на текстовете на кирило-методиевските извори. Ще дам само няколко примера с най-важните и най-добре проучени славянски извори, за да се види колко необходими са подобни търсения — неизвестните преписи от простран-

ните и проложните жития на славянските първоучители, от похвалните слова за тях и от „За буквите" на Черноризец Храбър, които успях да издиря само в продължение на два месеца в Москва през 1983 и 1984 г. Така например в сбирката на Е. Е. Егоров в ГБЛ се намират три неизвестни преписа на Пространното Кирилово житие — в ръкопис № 1144 от XVII в., в ръкопис № 167 от XVI в. и в ръкопис № 314 от 1519 г.[6], препис, който е вторият най-стар точно датиран руски препис на творбата. Във фонда на Ф. Мазурин в ЦГАДА (№ 1397) са запазени няколко листа от неизвестен пълен руски препис на същото произведение от XVIII в. В сбирката на С. П. Строев в ГБЛ се намират непознати руски преписи от Пространното Кирилово житие и от Похвалното слово за Кирил от 1625 г. (№ 25). Три неизвестни преписа на Похвалното слово за Кирил и Методий намерих в три руски ръкописа от XVII в., съхранявани също в ГБЛ, съответно във фондовете на Е. Е. Егоров (№ 1144), на С. П. Строев (№ 56) и в постъпилия през 1975 г. в библиотеката фонд на инж. А. П. Гранков (№ 86/23—1975 г.). В последните два ръкописа открих дори преписи на извънредно рядко срещащото се Пространно житие на Методий, познато досега само по 14-те преписа, открити от О. Бодянски и Б. Ст. Ангелов. В сбирката на Е. Е. Егоров се намира неизвестен препис на „За буквите" от първата половина на XVII в. (№ 1102), а в ЦГАДА, в сбирките на Министерството на външните работи (№ 410 и № 603), на Централния държавен архив за литература и изкуство (№ 118) и на Ф. Мазурин (№ 1154) попаднах на четири неизвестни преписа на същата творба, единият от които, писан през XV в. (№ 603), се нарежда сред най-старите познати днес ръкописи на Храбровото съчинение. Също в ЦГАДА, в колекцията на Московската синодална типография, намерих най-стария в хронологично отношение препис на Проложното Кирилово житие (№ 166) от XIII—XIV в. В различни сбирки, намиращи се в ГБЛ, ГИМ и ЦГАДА, издирих повече от 60 неизвестни руски преписа на Проложното Методиево житие, възникнали в периода от XV до XVII в.

Веднага трябва да се отбележи, че издирването на неизвестни преписи от кирило-методиевските извори е важно не само за да се очертае по-точно и по-пълно цялостната картина на развитието на текста им. Новооткритите преписи могат да дадат извънредно съществени данни за решаването на редица основни проблеми, свързани с времето и мястото на възникване на изворите. Такъв е например случаят с Проложното житие на Методий. От няколкото негови преписа, познати досега в науката със своя текст, не могат да се извлекат никакви доказателства по въпроса, кога и къде е написана тази творба. Повече от 20 от новооткритите преписи обаче, най-ранният от които е от 1501 г., пазят добре езиковите черти на среднобългарския оригинал и позволяват уверено да

[6] Този препис, както и преписът на „За буквите" от ръкопис № 1102, ми беше посочен от колегата А. Турилов, за което му изказвам сърдечна благодарност. Всъщност преписът на Пространното Кирилово житие в ръкопис № 314 е бил открит още през 1957 г. от Кочетов, който е работил с него и през 1962 г., обаче не е публикувал резултатите от своите наблюдения и преписът остава неизвестен за изследователите. В научния печат беше съобщено за пръв път за този препис от Св. Николова (Кирило-Методиевски извори (някои проблеми). — Проблеми на културата, 8, 1985, № 6, с. 108). Всички непознати досега преписи на славянските кирило-методиевски извори, за които става дума тук, ще бъдат подробно анализирани в други публикации.

се твърди, че Проложното житие на Методий е написано от български книжовник през XIII или дори през XII в.[7]

Как конкретно би могъл да изглежда корпусът от извори за живота и дейността на Кирил и Методий на съвременния етап от развитието на кирилометодиевистиката?

Първият въпрос, който ще възникне пред съставителите на изданието във връзка с неговото композиране, безспорно ще бъде въпросът за разпределението на материала. Както показват досегашните издания, възможни са различни решения на този въпрос. Ал. Теодоров-Балан например разделя изворите в зависимост от езика, на който са написани, а в трите основни групи — славянски, гръцки и латински извори, отделя няколко подгрупи в зависимост от степента на тяхната историческа достоверност. В основата на подреждането на материала в изданието на изворите за историята на Велика Моравия пък лежи жанрово-хронологическият принцип. Струва ми се, че днес най-удобен от гледна точка както на подготовката, така и на използуването на изданието ще бъде езиково-хронологическият принцип. Безспорното жанрово разграничаване и определянето на точната степен на достоверност на изворите в настоящия момент са невъзможни в твърде много случаи и биха увлекли съставителите в решаването на несвойствени задачи, като същевременно ще създадат редица неудобства за учените, които ще използуват това издание. В същото време спазването на езиково-хронологическия принцип не само няма да създаде сериозни затруднения при подредбата на изворите и не ще предизвиква трудности при използуването на изданието, но ще улесни значително подготовката му, тъй като написаните на един и същ език и в близко време извори обикновено са носители на сходни проблеми, които много по-успешно и бързо могат да бъдат разрешени, ако се разглеждат в тяхната последователност и взаимна връзка. Разбира се, езиково-хронологическият принцип при подреждането на изворите също поставя пред издателите известни проблеми. Къде например трябва да бъде поставен споменатият вече списък от Люксьой — при латинските или при гръцките извори? Многобройни спорни въпроси има и по отношение на датировката на някои от славянските и латинските кирило-методиевски извори. Всички тези въпроси обаче са в кръга на проблематиката, която задължително трябва да бъде изяснена в едно издание от разглеждания тип независимо от принципите на оформяне на неговата структура.

Ако пълното издание на кирило-методиевските извори бъде изградено по езиково-хронологическия принцип, най-уместно би било да се започне със славянските извори, които са най-богати по съдържание, след тях да бъдат поставени латинските извори и накрая — гръцките и други чуждоезични текстове.

В така структурирания корпус от кирило-методиевски извори представянето на отделните текстове несъмнено трябва да бъде извършено според единни принципи. Като се вземат предвид начините на представяне на изворите в досегашните издания, най-подходящо ми се струва разграничаването на няколко раздела в изложението на материала —

[7] За тези преписи вж. Николова, Св. К истории текста Проложного жития Мефодия (под печат в тома с доклади от международния симпозиум в Регенсбург, 17—24. IV. 1985 г.).

увод, публикация на текста и факсимилета, текстологически коментар, реално-исторически коментар.

В увода трябва да присъствуват в зависимост от състоянието на проучванията и собствените наблюдения на издателите сигурни или хипотетични отговори на няколко типа въпроси. На първо място трябва да бъде дадена представа за времето и мястото на написване на творбата, за нейния автор, а също — за степента на достоверност на съдържащите се в нея сведения и за стойността ѝ като кирило-методиевски извор. На второ място в увода трябва да се приведат всички данни за ръкописната традиция на съответния извор, резултатите от пълния текстологически анализ на преписите с оглед да се обосноват изборът на основния препис и подборът на ръкописите, от които ще бъдат приведени разночетения. Именно в този увод би трябвало да се съдържат точни данни за предходните публикации на извора. Би било желателно тук да се посочи избрана библиография, която да съдържа само най-важните обобщителни изследвания за отделните извори, когато има такива, и по-съществените трудове, пряко използувани при подготовката на корпуса от кирило-методиевски извори.

Във връзка с публикацията на текста и факсимилетата заслужава да се отбележат няколко момента. Преди всичко — необходимостта от предаването на текстовете на всички извори в съответствие с единни основни принципи. В това отношение предходните издания не предлагат образци, които биха могли да се използуват — в тях не само няма дори стремеж към единство в предаването на славянските, латинските и гръцките текстове, но по различен начин се предават дори еднотипни извори (най-често славянските). Разбира се, безспорно е, че спецификата на трите главни групи извори — славянски, латински и гръцки, налага някои различия в предаването на техните текстове, обаче също така безспорно е, че най-съществените текстологически изисквания към предаването им могат и трябва да бъдат еднакви, да не говорим, че единството при еднотипни извори в случая е задължително. Що се отнася до разночетенията, които е най-удобно да бъдат поместени под линия, струва ми се, че е необходимо те да бъдат представени, така да се каже, „в чист вид", само с техния текст, без да се коментират, както понякога се практикува в предишните издания. Добре би било в корпуса на кирило-методиевските извори да се поместят и факсимилета от цялостния текст на основните преписи, които ще дадат възможност на изследователите да проучват някои незапазени в наборната публикация особености на ръкописа, който се обнародва.

Текстологическият коментар е една извънредно важна съставна част от корпуса на кирило-методиевските извори. В него достатъчно пълно, подробно и аргументирано трябва да се разяснят всички неясни и спорни места в текста на основния препис, както и взаимоотношенията им със съответните места в другите преписи. Трябва да се посочат всички случаи, когато най-близо до първоначалния текст не стои основният препис, всички грешки в този препис, внесените в него поправки, според кои преписи и на какво основание са направени те. Тук е най-подходящото място, където трябва да се разкрият библейските цитати и да се изясни съотношението им със съответните библейски текстове.

Реално-историческият коментар може да обхваща обяснения на историческите факти и събития, данни за споменаваните в текста лица и географски обекти; в него трябва да бъде разяснен смисълът на термини, названия, титли и т. н. При това е необходимо да се отдели повече внимание на неясните и спорни места в текста, а не те да се отминават и заобикалят, като същевременно се коментират подробно ясни и добре известни моменти.

Накрая ще спомена два важни проблема, които стоят пред издателите на корпуса от кирило-методиевски извори. Първият е цялостното текстологическо изследване на отделните извори, без което е невъзможно правилното определяне на основния текст и на преписите, които ще бъдат използувани за разночетения. В това отношение съществува солидна основа, поставена от многобройните текстологически проучвания на изворите, публикувани до днес. Тази основа без съмнение дава възможност върху нея да се изградят текстологическите проучвания, необходими за осъществяването на пълното издание на кирило-методиевските извори. Вторият проблем се състои в изработването на най-подходящи за случая принципи на публикуване на текстовете. Не бих желала тук да навлизам в този труден и спорен въпрос, по който не съществува единомислие между учените нито в теоретическо, нито в практическо отношение. Струва ми се, трябва да се отбележи обаче, че едва ли съставителите на едно толкова сложно, трудоемко и предназначено за дълготрайна употреба фундаментално издание биха могли да си позволят лукса да се съобразяват с потребностите на специалистите само в една научна област, било то лингвисти, литературоведи или историци. Най-приемлив в случая би бил стремежът изданието да задоволява в максималната възможна степен изискванията на по-широк кръг изследователи и този основен принцип би трябвало да определя и конкретните правила, според които ще се предава текстът на изворите.

В заключение бих желала да отбележа, че настоящата работа трябва да се разглежда като едно предложение за по-нататъшна работа върху подготовката на пълно издание на кирило-методиевските извори, което би трябвало да бъде обсъдено, допълнено и уточнено от всички специалисти в областта на кирило-методиевската проблематика. Надявам се, че тя ще постави началото на това обсъждане.

НЕДОСТАТЪЧНО ИЗПОЛЗУВАНИ ИЗВОРИ ЗА ХАРАКТЕРИСТИКА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ КАТО ЧОВЕК, МИСЛИТЕЛ, ИСТОРИЧЕСКИ ДЕЕЦ

В. Велчев (България)

Важността на изворите за живота и делото на Константин-Кирил и Методий не се нуждае от доказателства. Всеки изследовател знае, че независимо от подхода към тези извори те са основа на основите за изучаването на личността и делото на славянските първоучители. И затова трябва всякак да се приветствува инициативата на Кирило-Методиевския научен център при Президиума на Българската академия на науките да започне подготовката за честването на 1100-годишнината от смъртта на Методий с настоящия симпозиум, посветен на тази именно задача.

За основното значение на изворите говори и самата история на славистиката, средищно място в която заемат дейността на Константин-Кирил и Методий и свързаните с нея проблеми от историческо, езиковедско, етнологическо и литературно естество. Развитието на тази наука в почти двувековното ѝ съществуване върви успоредно с откриването и изучаването на паметниците, които се отнасят към нейния предмет: тяхното научно издаване, интерпретацията и оценката им в светлината на историческата, филологическата и естетическата критика.

Когато оценяваме най-общо постигнатото от славистичната наука в тази насока, не можем да пренебрегнем ни най-малко конфесионалния момент от дейността на Константин-Кирил Философ и Методий. Чрез самостоятелно писмо, литературен език върху българска основа и богослужебни книги на този език те приобщават славянството към една универсалистична религия, каквато е християнството в сравнение с предходното езичество. Обаче в неразделно единство с тази конфесионална универсалистична страна на делото им стои друга, която можем да наречем относно-обособителна, индивидуализираща тяхната дейност страна. Това отбелязва още преди едно столетие В. Ягич на тържественото честване на 1000-годишнината от смъртта на Методий пред събрание на II отделение на императорската академия на науките в Петербург на 6 април 1885 г. Като говори, че още в зората на славянската филология пред удивените погледи на изследователите изпъкват фигурите на Кирил и Методий, той ги окачествява като „две светлые личности, два смелые

подвижника в пользу христианства, сумевшие сдружить кроткое учение Христа с бытовой обособленностью великого славянского племени“[1].

Погледната най-общо, характеристиката на видния славист за двустранността на делото на Константин-Кирил Философ и Методий е вярна. Заедно с това не може да не забележим, че в изследователската литература и досега усилията в изпълнението на тази двойна задача не се радват на еднакво внимание. Славянските, латинските и гръцките извори за дейността на Константин-Кирил Философ и Методий в Моравия и Панония и на преките им ученици и последователи в България говорят недвусмислено, че борбата за тържеството на кръста не е била до такава степен напрегната и тежка, каквато е била по думите на В. Ягич борбата „за битовата обособеност на великото славянско племе“, т. е. за културното самоопределение и утвърждаване на славянството чрез свое писмо, народен български език и книга спрямо латино-германския свят на Запад и гръко-византийския на Изток в името на нова славяноезична, или поточно българоезична, култура върху арената на Европа през Ранното средновековие. Дейността им в тази именно сфера поглъща най-много сили, израства до епическа мащабност, откроява се в своя героически ореол. И въпреки това, а също така и независимо от капиталната по значение етносно-обособителна страна на делото на Константин-Кирил и Методий, когато се определя глобалното значение на делото им, все още доминира вниманието към конфесионалната страна на това дело.

*

Като се ръководя от възгледа, че делото на славянските първоучители трябва да се разглежда и оценява в неговата неразделна цялост, ще обърна внимание на някои недостатъчно използувани или изобщо неизползувани извори, които характеризират определени страни от личността на Константин-Кирил Философ. Вече може да се смята приет възгледът, че почти всички главни източници за дейността на солунските братя следва да се разглеждат като литературни произведения, създадени съобразно специфични естетически принципи, присъщи на средновековната епоха с нейната господствуваща християнска идеология. При използуването им за литературната история това е напълно правомерно[2]. От друга страна, тази особеност на паметниците твърде много затруднява използуването на срещаните в тях автобиографични и други податки, тъй като възможните реални исторически факти в тях са преосмислени и подчинени на агиографски литературен шаблон в неговите жанрови разновидности[3]. Тази трудност донякъде се преодолява, като се прибягва до съответните латински извори, които в повечето случаи имат документален характер.

За пример ще обърна внимание на една страна от характеристиката на Константин-Кирил Философ като реално лице, а не като герой на агио-

[1] Ягич, В. Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской письменности. СПб., 1885, с. 4.

[2] За литературоводския подход в литературната история вж. Велчев, В. Константин-Кирил и Методий в старобългарската книжнина. С., 1939, 6—9, 39 сл., 75 сл.

[3] Особеностите им на литературни произведения се признават и съобразяват и при използуването й за целите на историческите изследвания. Вж. Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 9.

графско литературно произведение. Когато се говори за учението му в Магнаурската школа в Константинопол, в Пространното му житие пестеливо се казва, че там е изучил оу Лъва и оу Фотѣ діалеѣіцѣ и въсѣмъ філосѡфскѡмъ оученіемь (при Лъва и при Фотия — диалектиката и всички философски науки) (91/122)[4]. Посочва се също така, че сам е бил преподавател в Магнаурската школа, в която се е учил. Като не искал да остане библиотекар, оумолнше и оучітелнныи столь прѣѣти и оучити філосѡфіи . . . (помолиха го да приеме преподавателска катедра и да преподава философия...) (92/123). В това си качество Константин-Кирил Философ ще да е общувал с Фотий като негов учител, а след това и колега. Житийният жанр, изглежда, не е позволил да се разкрият по-конкретно отношенията помежду им и да се покажат техни индивидуални особености. А помежду им са съществували такива отношения и различия. Това е засвидетелствувано в писмо на Анастасий Библиотекар до папа Адриан II, в което се говори за спор между Константин-Кирил Философ и Фотий. Спорът се е развил в момент, когато Фотий е бил свален от патриаршеския пост и на негово място е бил поставен Игнатий.

Повод за дискусията, в която се откроява високата принципност на Константин-Кирил Философ, е поддържаната от Фотий идея, че duarum unumquemque hominem animarum consistere (че всеки човек има две души)[5]. Когато Константин-Кирил Философ изслушва признанията на бившия патриарх, негов учител и колега, че умишлено лансирал тази несъстоятелна идея, желаейки да изпита прозорливостта на своя противник и заместник на патриаршеския престол Игнатий, той решително осъжда постъпката му. Заедно с това развива идеи, които го характеризират като човек и мислител с високи представи за ролята на ръководната личност в духовния живот на обществото. Според него движената от невисоки подбуди мисъл не може да доведе до никакви резултати — тя е мнима човешка мъдрост: O, sapientiam mundi, guae infatuatur et destruetur (O, човешка мъдрост, която се обърква и унищожава)[6]. Истината според него трябва да се търси без всякаква предпамереност, без зла умисъл, без помрачение от емоции на нелоялност.

Углъбявайки своя анализ и оценка върху постъпката на Фотий, Константин-Кирил Философ изтъква, че идеята за две души у човека, предназначена да се изпита прозорливостта на новия патриарх Игнатий (дали той ще познае, че това е ерес), е вредна и за другите, за обществеността. Това така категорично е изразено в думите, които колкото внимателно, толкова и определено отправя към човека, комуто така много е задължен: Iactasti sagittas in multitudinem copiosae turbae et ignorastiquem libet ex his omnibus vulnerandum. Certe omnibus liquet, cuia sicut oculi, quantumlibet sint magni, quantumlibet sint aperti, si fumus palearum intericuerit videre ultra non possunt ita oculi sapientiae tuae, quantumlibet sint magni et patuli, avaritiae tamen et invidiae fumu penitus obcaecati tramiten instituae videre non possunt. Ac per id verum est, quod dicis te

[4] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973. В текста се посочват страниците на оригинала и преводите.

[5] Извори за българската история. Т. 7. Латински извори за българската история. Кн. 2. С., 1960, с. 195.

[6] Пак там.

neminem ictu tuo putasse laedendum, cum sic obcaecatum sensum praedictis adversum patriarcham passionibus habens nec quo miseris praevidisti. (Ти хвърли стрела сред множеството на многолюдната тълпа и не съобрази, че някой от всички тези може да бъде наранен. Наистина за всички е ясно, че както очите, колкото и да са големи и открити, ако пред тях се изпречи дим от слама, не могат да видят отвъд него, така и очите на твоята мъдрост, колкото и да са големи и отворени, но заслепени силно от дима на алчността и завистта, не могат да видят пътеката на мъдростта. И затова е истина, което казваш, че не си смятал, че някой може да бъде наранен от твоя удар, и не си предвидил нито къде си хвърлил, нито какво си хвърлил, като имаш толкова заслепено чувство поради гореказаните страсти към патриарха[7]).

Не е трудно да се забележи, че развиваните от Константин-Кирил Философ мисли надхвърлят рамките на конкретния случай и имат по-общо характерологично значение. Те не само поставят въпроси от логическо и гносеологическо естество — за вредата на предумисъла при познанието. Заедно с това те хвърлят светлина и върху моралния облик на Константин-Кирил Философ като мислител, върху неговото съзнание за отговорност пред себе си и пред онези, които трябва да ръководи духовно в пътя на истината, разбира се, схващана в духа на онова време.

Засвидетелствуваните в писмото на Анастасий Библиотекар до папа Адриан II качества на Константин-Кирил Фнлософ следва да се имат предвид при характеристиката му, като чрез тях се допълни онова, което може да се извлече за него от литературните славянски и гръцки произведения. Разбира се, в случая е нужно да се проявява и необходимата предпазливост, като се знае за взаимната враждебност между Фотий н папския престол.

*

В друг извор, който според мен е недостатъчно оценен и използуван се засяга съществена страна от светогледа на Константин-Кирил Философ Известно е, че в писмената традиция, по-частно в Пространния му животопис и в т. нар. Италианска легенда, той е наречен философ. И това прозвище съпътствува името му в много други паметници, различни по жанровото си естество. Но едва през последните десетилетия, след като у нас в Института по философия при Българската академия на науките се учреди секция за изучаване на философската мисъл в България, се направиха опити по-определено и многостранно Константин-Кирил Философ да бъде охарактеризиран като мислител. На научната сесия през 1969 г. по случай 1100-годишнината от неговата смърт философските му възгледи бяха предмет на специални доклади[8]. Независимо от това съществени страни от светогледа му изискват по-нататъшно проучване.

[7] Пак там, 195—196.

[8] Пейчев. Б. Кириловото определение на философията. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 71—74; Велчев, В. Делото на 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; Бъчваров, М. Константин-Кирил Філософ і філософська думка Київської Русі. — Філософська думка, 1980, № 3, 67—93.

В кирилометодиевистиката, която бихме могли да наречем традиционна, обикновено не се отделяше специално внимание на светогледа на Константин-Кирил Философ. Доколкото пък се говореше за възгледите му, свързани със света, човека, предназначението му и т. н., те не се разглеждаха спрямо господствуващото през Средновековието богословие, представено от т. нар. отци на църквата. Между тях по-особено значение се отдаваше на Григорий Богослов, към когото (според Пространния животопис) Константин-Кирил Философ е проявявал изключителна привързаност от ранно детство. Разбира се, като възпитаник на Лъв Математик и Фотий в Магнаурската школа, а също така и като преподавател в нея по християнска и антична философия той е стоял на равнището на тогавашното знание.

Независимо от това обаче при характеристика на светогледа му трябва да се имат предвид онези идеи, които имат за него доминиращо значение. А такива са идеите на Псевдо-Дионисий Ареопагит, както е засвидетелствувано недвусмислено в собствени негови признания, предадени в авторитетен извор на латински език. В работата си във връзка с честването на 1100-годишнината на Константин-Кирил Философ през 1969 г. обърнах внимание на този момент. Направеното биде подето и развито в определена посока[9], но оставаше още много да се направи.

Изворът, за който става дума, е писмото на Анастасий Библиотекар до френския император Карл Плешиви от 875 г., заедно с което му се изпращат съчинения на посочения Псевдо-Дионисий Ареопагит, преведени на латински език. За да увеличи репутацията на този автор, Анастасий Библиотекар изтъква, че Константин-Кирил Философ е бил запознат с тези съчинения, цени високо автора им, цитира ги наизуст при необходими случаи и т. н. Ето някои места от писмото на Анастасий Библиотекар до императора. Според неговите думи Константин-Кирил Философ totum codicem saepe memorati et memorandi Patris memoriae commendarant (беше запаметил целия свитък на често споменавания и достопаметен Отец...)[10]. От друго признание на Анастасий Библиотекар се вижда изключителното значение, което просветителят на славянството отдавал на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Съпоставяйки го с отците на църквата, той говори, че тяхната борба срещу ересите би била още по-успешна, ако те са могли да познават този автор: ...solutus erat dicere, quia, si sanctos, videlicet priores instituores, nostros qui haereticos quosque vix et quodam modo cum fuste decollaverunt, Dionysium contigisset habere, cum acuto illos procui dubio gladio trucidassent (... имаше обичай да казва, че ако светите отци, сиреч нашите предишни наставници, биха имали случайно Дионисий, то без съмнение биха унищожили с остър меч еретиците, които едва и някак с тояга обезглавиха)[11].

Явно е, че в системата на господствуващото през втората половина на IX в. познание във Византия Константин-Кирил Философ поставя високо съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Поради това именно, когато се характеризира като мислител, определяща роля в неговия светоглед трябва да се отдаде на неоплатонизма на Псевдо-Дионисий Арео-

[9] Вж. Станчев, Кр. Эстетические взгляды Константина-Кирилла Философа. — Palaeobulgarica, 3, 1979, № 2, 7—11.

[10] Извори за българската история. Т. 7. Латински извори... Кн. 2, 207—208.

[11] Пак там, с 208.

пагит. живял не по-рано от втората половина на V или началото на VI в. от н. е. Гносеологично в основата си, неговото учение представлява йерархическа система от средства за „познание на непознаваемото“ от страна на човека, за вътрешното му, иманентно приближаване до извънбитийното трансцендентно първоначало.

Това познание се осъществява чрез различни по характер и степен опосредствувания — образи, знакове, символи. Чрез тях човекът в своето познание се извисява на различни равнища до абсолюта, при това дотолкова, доколкото това изобщо е възможно за човека и по-специално за отделния човек — в съответствие със способността на всеки към „божествено озарение“. Като се позовава на различни по функционалната си важност образи, видният съветски познавач на византийската естетика В. В. Бичков пише, че „наред с триадата тайнства“ има и други „сетивно възприемаеми образи“, символи, „свещени поетически изображения“ и др. Между тях той отдава особено значение на словото, което е „дълбок символ“, защото по своята природа е образ, както и предвечният логос е образ на първопричината“[12].

Неоплатоническата традиция в светогледа на Константин-Кирил Философ е засвидетелствувана не само декларативно в посочените признания на Анастасий Библиотекар. Безспорната й наличност се доказва и от собствени негови съждения в ареопагитски дух. За пример ще си позволя да посоча развитата от него концепция за йерархическото място на човека между останалите твари. Това става по време на сарацинската мисия в диспута му с арабските богослови. Като защищава от техните нападки християнския бог, Константин-Кирил Философ твърди: Творьць бѡ сын въсачьскыи , межю ѧггелы и скоты члка ѥ сътворилъ: слѡвѣо и съмыслѡ ѡлоучивъ ѡ скота, а гнѣвѡ и похотию ѡ ѧггель. И єнже се честн кто прибланжає , ть паче тѡѥ се прічещає , вышніжх' ли или нижніхь (Бидейки творец на всичко, той е създал човека между ангелите и животните, като със словото и разума го е отличил от животните, а с гнева и похотите — от ангелите. И който към която страна клони, към нея се и приобщава: или към висшите (т. е. ангелите), или към нисшите (животните) (3/124).

Тази съществена идея на Константин-Кирил Философ, която поради своята важност се разпространява и отделно[13], възлиза към неоплатоническата ареопагитска антропология. Изключително значение има фактът, че подобен възглед за човека се оказва съзвучен с хуманизма през Ренесанса. Ето развитието и преосмислянето на тази концепция у италианския мислител Пико дела Мирандола (1463—1494). В своята знаменита реч, озаглавена De hominis dignitate (За достойнството на човека), той от името на твореца се обръща към първия човек: „Не ти даваме, о, Адаме, нито определено място, нито собствен образ, нито особено задължение, така че и място, и лице, и задължение да имаш по собствено желание съгласно твоята воля и твоето решение. Образът на

[12] Бычков, В. В. 1. Образ как категория византийской эстетики. — Византийский временник, 35, 1973, 159—161. 2. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977, с. 123. 3. Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 9, 214.

[13] Георгиев, Ем. Произведенията, приписвани на св. Кирила. С., 1939, 20—22.

другите твари е определен в пределите на установените от нас закони. Ти пък, нестеснен от никакви ограничения, да определяш сам своя образ по собствено решение, във властта на което те предоставям. Аз поставям тебе в центъра на света, щото оттук да ти бъде удобно да обгледаш всичко в света. Аз не те създадох нито небесен, нито земен, нито смъртен, нито безсмъртен, за да можеш ти сам... да оформяш себе си в образ, който ти предпочетеш."[14]

Традициите на ареопагитския неоплатонизъм намират своеобразно отражение и в други страни от идейния облик на Константин-Кирил Философ, на които не е нужно тук да се спирам. Тази традиция срещаме и у негови ученици от времето на цар Симеон. През Втората българска държава ареопагитският неоплатонизъм има своето място в идейното движение на Балканите през XIV в. Заслужава да се отбележи, че идеи на Псевдо-Дионисий Ареопагит се използуват в Атон в споровете между привържениците на мистика Григорий Палама и на рационалистите Варлаам и Акиндин[15].

Показателен е фактът, че през последните десетилетия на XIV в. целият ареопагитски корпус е преведен на български език от българския монах Исай Серски по настояване на серския митрополит Теодосий. Този превод, пренесен от Киприан Цамблак в Русия, намира там широко разпространение[16]. По време на османското владичество преписи на български език на ареопагитски съчинения прави Висарион Дебърски през XVI в.[17] Чрез неоплатоническата ареопагитска традиция българската философска мисъл се свързва както с късноантичната, така и с ренесансовата философия.

Без да се изчерпва всичко, казаното дотук е достатъчно да се заключи, че се налага по-голямо внимание към неоплатоническата ареопагитска традиция в средновековната българска култура в сравнение с онова, което ѝ се отдава. Изводът, който в дадения случай следва да се направи във връзка с изворите за живота и делото на Константин-Кирил Философ и Методий, е следният. Към тези извори следва да се отнесе не само написаното от Анастасий Библиотекар за отношението на Константин-Кирил Философ към Псевдо-Дионисий Ареопагит, но и да се издирят и извлекат всички мисли на славянския просветител, които имат неоплатонически характер. В еднаква степен това се отнася и до учениците на солунските братя, най-вече до Йоан Екзарх и до Първия Симеонов сборник, а също така и до представителите на Търновската книжовна школа, в чиито произведения се срещат мисли, които в едно или друго преобразяване възлизат към неоплатоническата ареопагитска традиция, застъпена най-рано и определено от Константин-Кирил Философ.

---

[14] История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. М., 1963, с. 507.

[15] Прохоров, Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. — ТОДРЛ, 23, 1968, 86—109. 2. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе. — ТОДРЛ, 31, 1976.

[16] Димитриев, Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы. (К русско-болгарским литературным связям XIV—XV вв.). — ТОДРЛ, 19, 1963, 223—224. Срв. и Дончева-Панайотова, Н. Киприан. Старобългарски и староруски книжовник. С., 1981, с. 118.

[17] Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 3. С., 1978, с. 156; Станчев, Кр. Ареопагитският корпус в превода на Исайя Серски. Археографски бележки. — Археографски прилози, 3, 1981, 145—152.

*

Пространният животопис на Константин-Кирил Философ го рисува като полемист. Неговите диспути, засвидетелствувани писмено, издават ярки качества на диалектик и оратор. Качества на полемист не са чужди и на Методий. Не може да не се забележи обаче, че на риторическото им майсторство не е отделено дължимото внимание в изследователската литература. Същото може да се каже и по отношение на белетристичното майсторство на Константин-Кирил Философ, така ярко проявено в неговото Слово на пренесение мощи преславского Климента, историчьскоую имощи бесѣдоу. Това произведение се налага преди всичко с изкуството на разказвача — умението му да води повествуването от първо лице, да влиза в контакт с читателя по различни поводи, да прави психологически анализ на персонажите, да въвежда пейзажи в съответствие с преживяванията им и т. н.

За пример ще приведа изображението на собствения вътрешен свят на разказвача, който рисува страстния си порив да намери мощите на Климент: Бѣ оубо велїе оуповањє вѣрою и любовїю неизглаголемаго съкровища блженыи мощии стго Климента в' нашемь помышленїи неоудобь сътворено, јакоже се к собор'но вещїю ослаблеїа искра в'жагаюци и поѣдаюци, словесн не плоть токмо, до костн, же и мозга касаюци са и всегда подаюци и оутробоу попалаюци. Бе же пакы оуповаюци и поноуждаюци са душа наша, и јако жаломъ побоуждаюци са, јакоже роса пророческомь словесн, не до сегоже, еже овр'же са оутѣшити са душа моа желаюшимь словжщаго Климента видѣти мощи (Прочее, подкрепената с вяра и любов силна надежда за неизчерпаемото съкровище на блажените св. Климентови мощи неудобно бе затворена в нашия ум и както в натрупани въглища искрата подпаля чрез меко вещество и унищожава, така и мисълта се допираше не само до плътта, а всякога засягаше и ядеше и костите, и мозъка, па изгаряше и вътрешностите. А душата ни се надяваше и подбуждаше и се подтикваше като с жило, като росата на пророческото слово [се привличаше]; па и не само това, но душата ми отказваше да се утеши, понеже желаеше да види мощите на прославения Климент)[18]. Тук за първи път в историята на българската и изобщо в славянската психологическа мисъл се дава така ярко изразено психическо самонаблюдение. А по отношение на задачата, която тук ни занимава, имаме ценно свидетелство за проникване в личността на Константин-Кирил Философ — силата на чувствата му, неговия неукротим темперамент, неудържимите му волеви импулси.

Още по-голямо значение за характеристиката на живота, делото и личността на Константин-Кирил Философ има известното Пригласне сва-

[18] Трифонов, Ю. Две съчинения на Константин Философ (св. Кирил) за мощите на св. Климент Римски. — Сп. БАН, клон историко-филологичен, 48, 1934, 194—195.

тоумоу Іеѵангелню или „Проглас към светото евангелие“. Повечето изследователи с право го считат за произведение на първоучителя на славянството и като такова то има стойността на капитален извор за определяне значението на своя автор. На друго място говоря за характера на Ранното средновековие, когато се изживяват езическите култове в някои славянски страни и се формират отделните народности; привеждам доказателства и относно авторството на това произведение[19]. Тук ще се спра бегло на идейната насоченост на „Проглас към евангелието“, като обърна внимание предимно на онези моменти, които смятам за най-съществени от гледище на културно-историческото развитие на славянството.

При най-общ поглед върху произведението изпъква преди всичко противопоставянето на две състояния на културно развитие — християнството и езичеството като коренно различни системи за разбирането на света, човека, смисъла на съществуването му и пр. Заедно с това противопоставяне изпъква и личността на автора като на деец, въодушевен от перспективата, която се открива при новите исторически условия за славянството. Константин-Кирил Философ е в подем от това, че близкият до сърцето му славянски род навлиза в ново, по-висше духовно състояние. Чрез християнството този род добива възможност да се възвиси, да се приобщи към свръхземен, непознаваем духовен абсолют на пълнота, съвършенство и красота. И всичко това става вследствие на знаменателния факт, че Евангелието като откровение за възвисяване към този абсолют се появява сред славяните на техен роден разбираем език, писмо и книга.

„Прогласът към евангелието“, създаден в исторически момент на скъсване с езическото минало на славянството и при въжделена за автора перспектива за духовно възвисяване, представлява възторжено обръщение към славянския род.

И Константин-Кирил Философ, сам съставил азбуката, изградил литературния старобългарски език, превел на него заедно с брат си Методий евангелските книги, с ясното съзнание на основоположник и първовестител прокламира пред цялото славянство този епохален акт:

Вънемѣте нъı / отъ своѥго оумa.
Слъıшнте оубо, / народн Словѣньстн.
Слъıшнте слово, / отъ Бога бо прнде.
Слово же крънмa / чловѣчьскънa доушa,
Слово же / крепa / н срѣдьце н оумъ.
Слово готовa / вьсa Бога познатн[20].
(Чуйте ме и с целия си ум вникнете!
Чуй ме и ти сега, цял славянски роде!
Чуй ме, че от бога словото ми слезе,
Слово, дето кърми души человешки,

[19] Велчев, В. „Прогласът към евангелието“ — възвестяване на културното самоопределение на славянския етнос. — Език и литература, 38, 1983, № 4, 18—25.

[20] Цитатът е по възстановения текст от Vaillant, A. Une poésie vieux-slave: le préface de l'Evangile. — Revue des études slaves, 33, 1956, 10—11.

Слово, що сърца и разум укрепява,
Слово, що подготвя бога да познаем[21]).

Възторженото чувство на автора продължава в същата висока тоналност. Според него светлината на кръста обещава не само блажен живот отвъд света, но дава наслада и от красотата на природата, радост от всичко на земята, което пленява окото, услажда вкуса. Най-важното е, както бихме казали ние, че християнският универсум, в който сега влиза славянството, дава нов статут на човека — отделя го от безсловесните твари, открива му възможност да се извисява или да се снизява. А това е, както посочихме, хуманистична идея, която генетически възлиза към късния неоплатонизъм и се свързва с духа на Ренесанса, включвайки личността на Константин-Кирил Философ в общоевропейското културно развитие.

Като прославя славянското писмо, слово и книга, появата на които възторжено възвестява, славянският просветител се обръща не към един или друг отделен славянски народ, а към целия славянски свят — към славянския макроетнос. Ярко проникнат от прославянски патос, „Прогласът към евангелието" се характеризира като първо българско и славянско програмно произведение в най-добрия смисъл тази дума. Чрез него в епохата на Ранното средновековие по внушителен художествен начин е ознаменувано възникването на нова, трета европейска култура, която наред с гръкоезичната и латиноезичната следва да се нарича славяноезична или българоезична. Това също така е едно от съществените основания „Прогласът към евангелието" да бъде причислен към първоразредните извори за живота, делото и личността на Константин-Кирил Философ, който го характеризира не само като изключителен културен деец, но и като създател на оригинално художествено произведение, като творец.

*

Развитите тук мисли върху изворите за живота, делото и личността на Константин-Кирил Философ в един случай аргументират необходимостта да се прави разлика между житийните и документалните паметници и да се прилага различен подход при използването им. В друг случай се обосновава потребността към изворите да се отнасят неоплатоническите концепции у Константин-Кирил Философ в негови произведения или в произведения на негови ученици и последователи. В третия случай се пледира към изворите да се поставят и собствени произведения на Константин-Кирил Философ, като се излиза от безспорното положение, че личната творба най-дълбоко и автентично характеризира личността на своя създател.

[21] Поетичен превод на Ем. П. Димитров. Глас от дълбините. Из храма на българското слово. С., 1943. с. 15.

ПРОЦЕСЪТ СРЕЩУ МЕТОДИЙ В РЕГЕНСБУРГ И РЕШЕНИЯТА НА КОНСТАНТИНОПОЛСКИЯ СЪБОР ОТ 869—870 г.

Божидар Пейчев (България)

Изправянето на Методий пред съда на франкските епископи в Регенсбург и затварянето му без съмнение е един от важните епизоди в живота му. В него славянският апостол се проявява с всичките си забележителни черти — твърда убеденост в делото, на което се е посветил с брат си и учениците си, непоколебима решимост да го защитава с цялата мощ на ума, волята и темперамента си. В Регенсбург Методий отстоява докрай каузата си независимо от това, че е един против всички. Това е доказателство за силата на духа му и за изключителна смелост, позволяваща му да приеме една толкова неравна битка. Неслучайно той заявява гордо пред обвинителите си и в присъствието на краля: „Казвам истината пред царете и не се срамувам" (по Псалт. 118:46)[1]. В Регенсбург Методий има възможност да застане лице в лице срещу противниците си, които години преди това са водели борба против него; да чуе думите им, да изслуша всичките им доводи, да прецени силите им, а след затварянето си — и да се запознае отблизо с църковния им живот. Всичко това го обогатява много, въоръжава го с нови познания, улесняващи по-късно дейността му като архиепископ на Моравия. Независимо че досега са направени немалко опити[2] за изследване на този етап от Методиевия живот, съдът в Регенсбург с оставащото си винаги недостатъчно познато съдържание като важен исторически факт ще задължава научното дирене да се връща отново и отново към него.

---

[1] Кл. Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 200.

[2] Измежду по-новите вж. Ziegler, A. Methodius auf dem Weg in die schwäbische Verbannung. — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 1, 1953, 369—382; Grivec, Fr. Der hl. Methodius in Ellwangen. — In: Ellwangen 764—1964. Hsg. von V. Burr, 1, 1964, 153—159; Mayer, Fr. Causa Methodii. — Die Welt der Slaven, 15, 1970, 335—360; Schütz, J. Die Reichssynode zu Regensburg (870) und Methods Verbannung nach Schwaben. — Südostforschungen, 33, 1974, 1—14; Burr, V. Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischöfen. — In: Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863—1963. Köln-Graz, 1964, p. 56; Mass, J. Bischof Anno von Freising, Richter über Methodius in Regensburg. — In: Methodiana. Wien—Köln—Graz, 1976, p. 40.

*

Съдържанието на малкото на брой източници не ни дава достатъчно точно и ясно сведение за всичките причини, поради които Методий бил привлечен под съдебна отговорност, и за броя и вида на обвиненията срещу него[3]. Арестуването му след завръщането от Рим се отдава между другото на падането на Ростислав, от което били заинтересувани Лудвиг Немски и Карломан[4]. В изследванията се прави извод, че поради недостиг на юридически основания и поради сложността в отношенията на франкските епископи с Ватикана ходът на процеса в Регенсбург или не е протоколиран както следва, или пък документацията му повече или по-малко умишлено е била заличена. Донякъде за съдържанието на обвиненията срещу Методий можем да съдим от малкото папски писма до франкските епископи и до Павел Анконски[5]. В това отношение особено значение придобива гневното писмо на папа Йоан VIII до епископа на Фрайзинг — Анно, от 873 г. В него папата изобличава епископа за твърденията му, че не познавал Методий, да не говорим за недоволството, което Анно събудил у папата с факта, че си присвоил правото да бъде в Регенсбург един от главните обвинители срещу славянския архиепископ[6]. Но дори и от това писмо, както и от другите папски послания — до залцбургския кардинал Адалвин и епископа на Пасау Херманрих, не става достатъчно известно и разбираемо юридическото основание, на което от франкска страна били предявени сурови обвинения срещу Методий.

При това положение основна важност се пада на довода, с който според текста в Пространното житие на Методий противниците му се нахвърлили против него в Регенсбург: „Ти учиш в наша област.“ В науката се приема, че този упрек, запазен в Пространното житие, бил главната причина да подведат под съдебна отговорност брата на Константин Философ. В житието с него започва разказът за процеса в Регенсбург и на него отговаря преди всичко Методий. Ето защо няма да бъде грешка да се приеме, че това е бил основният обвинителен мотив на съда. Въпросът е — имали ли са франките предвид конкретно основание с църковноюридическа сила, за да се смятат за прави, изправяйки пред трибунал славянския архиепископ, получил сана си от самия папа?

Знае се как отхвърлил Методий обвинението, че свещенодействува в чужда църковна област: той заявил, че не би я прекрачил, ако тя наистина по исторически и юридически начин принадлежеше на франкската и баварската църква. Но всъщност тя винаги е спадала към престола на „свети Петър“, т. е. била е на подчинение пряко на Ватикана и това положение не е преставало да действува, макар и немските епископи да го премълчават или да не го знаят, узурпирайки по този начин свещените права на папата. Последният го е обявил за архиепископ на тези земи, т. е. за свой законен наместник в тях — такъв е изводът на Методий пред съда. Това означава с други думи, че съдейки него, франкските епископи

[3] Schütz, J. Цит. съч., с. 7.
[4] Grivec, Fr. Konstantin und Method. Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, p. 92.
[5] Magnae Moraviae fontes historici. 3. Brno, 1969, 162—167.
[6] Пак там, с. 167.

си позволяват престъплението да съдят папата, и то не за една негова постъпка, а за осветените от вековете исторически права на папството над Западен Илирик[7]. При това положение е нямало как Методий да не излезе морален и юридически победител в спора и да не заслужи безусловната си защита от страна на папа Йоан VIII, когато по-късно той научил за затварянето на славянския архиепископ. Между другото, тъкмо юридическата правота на Методий вероятно е попречила на присъствуващия в Регенсбург крал да се намеси в негова вреда на процеса.

Разбира се, при необходимо задълбочаване въпросът за приоритета на римската или франко-баварската църковна власт над Моравия и Панония винаги можел да излезе по-сложен, отколкото всяка от двете страни го схващала. Папството наистина имало вековно и далеч по-ранно от франкското право да простира властта си над западното славянство. Но работата е там, че немските духовници се опирали на факта, според който те и техни предшественици[8], представители на баварски и франкски епископии, са започнали обръщането на славяните в Моравия и Панония от езичници в християни и много по-късно към този наченат от тях процес са се присъединили преки папски представители. Така че тезата на франкските свещеници се заключавала в твърдението за историческото им предимство в славянските земи преди всички други, разбира се, и преди Методий, който за разлика пък от всички останали конкуренти се върнал от Рим направо като архиепископ. Според тях това вече било твърде много и затова решили просто да го лишат от сан и да прекратят дейността му.

При всички случаи се налага заключението, че основен въпрос в Регенсбург бил този за правото на власт в дадена област на онази църква, чиито свещеници преди всички други са започнали да проповядват там християнството. На това са се позовавали франкските епископи, заявявайки на Методий: „Ти учиш в наша област."[9]

Самият Методий с отговора си потвърждава, че спорът се е свеждал до историческия приоритет на мисионерски аспирации към Моравия и Панония. В речта си пред съда, както вече бе подчертано, той припомня, че по силата на далеч по-ранното историческо и законно деление на църковните области славянските земи Моравия и Панония принадлежат пряко на папския престол и не са отдавани от папите на околните архиепископи. Идеята на Методий е, че едва когато Рим намерил подходящ архиепископ на славянски език, той го възвел в сан и му отдал правата си за свещенослужене и църковна дейност в западните славянски области. Излизало, че именно франкските епископи имали най-малко от всички основание да претендират за църковна власт над Моравия и Панония. Просто Методий се позовавал на историческия приоритет на папството над тези земи, което сега чрез Адриан II му делегирало правата си.

Ето защо поради същественото си значение конфликтът в Регенсбург се разгорял до предела си. И двете страни не отстъпвали от позицията си, като накрая епископите си позволили излизащ извън пренията

[7] D i t t r i c h, Zd. Christianity in Great Moravia. Groningen, 1962, p. 178.

[8] Вж. W o l f r a m, H. Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien. Wien—Köln—Graz, 1979.

[9] Вж. Кл. О х р и д с к и. Цит. съч. Т. 3, с. 200.

произвол над Методий, като го затворили. С това те предизвикали гнева на папата, който, като узнал по-късно за събитията, направил всичко възможно за освобождаването на архиепископа. Усилията на папа Йоан VIII се дължали и на това, че по същото време в Моравия отстранили немския клир и настояли пред Рим за изпращането на Методий като архиепископ[10].

Трябва да си зададем въпроса, защо гоненията срещу Методий се предприема от страна на франкските епископи след 870 г., когато той се завръща от Рим като архиепископ? Разбира се, санът, в който бил възведен от Ватикана, раздразнил силно франкския клир. Но неприязненото настроение към него, натрупвано и години преди това, по време на съвместната му дейност с Константин, не било само по себе си достатъчен *юридически* предлог за повдигане на обвинение и даване под съд. Въпросът се състои в това, че след 870 г. заинтересуваните против Методий франкски висши духовници имали вече правно основание да повдигнат срещу него обвинение, че узурпира църковните им пълномощия в Моравия и Панония. То се състояло в начина, по който съборът в Константинопол от 869—870 г. решил въпроса за юрисдикцията на българската църква. Както е известно, след дълги прения съборът се произнесъл, че тъй като при идването си българите заварили в земите, които станали завинаги техни, гръцки свещеници, то и след християнизирането си те следвало да бъдат присъединени към константинополската, а не към римската църква[11]. Така бил решен българският въпрос на събора независимо от голямото недоволство на Рим и неговите представители. Между тях бил и Анастасий Библиотекар, ръководещ по същото време в Константинопол пратеничество на франкския крал Лудвиг, дошло с предложение за брак между една от дъщерите му и сина на василевса[12]. Естествено е да допуснем, че преди всичко от своите пратеници франкските епископи ще са научили за решенията на събора и по българския въпрос, които не след дълго ги навели на мисълта, как да приключат своя спор с Методий за църковната власт над Моравия и Панония.

Както знаем, на устроения в Регенсбург съдебен процес епископите Херманрих от Пасау, Анно от Фрайзинг и др. обвинили Методий, че „учи", т. е. присвоява си духовнически права, в тяхна област. Това било основното обвинение срещу славянския архиепископ. То трябва да се разбира в смисъл, че франкските клирици настоявали да останат завинаги единствени свещенослужители в земи, в които Методий като славянски апостол ги заварил. Тъй като той се появил много по-късно от тяхното проникване там, трябвало да напусне. Затова независимо от отпора, който той им дал, и правдивите му възражения го затворили.

Франкските епископи не биха си позволили тази съдебна разправа над архиепископ Методий, ако не съществуваше като прецедент посоченото по-горе решение на Константинополския събор относно принадлежността на българския диоцез към източната, а не към западната църква. Този прецедент развързвал един вид ръцете им.

[10] Пак там, с. 201.

[11] Вж. M i g n e, J.-P. Patrologiae cursus completus. T. 129, col. 20 C-D; 21 B.

[12] V o g t, A. Basile Ier,. empereur de Byzance (867—886) et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle Paris, 1908, p. 226.

Като имаме предвид всичко това, можем да си обясним сега по-точно и защо папата реагирал толкова остро на присъдата над Методий и настоявал непрестанно за освобождаването му. Той заплашил с тежко наказание франкските епископи, ако продължават да задържат славянския архиепископ[13]. В случай, че не освободи Методий, папата би потвърдил от своя страна основанието на немската църква да съди апостола на славяните, като взема повод от решенията на Константинополския събор за предоставяне една област на дадена църква по силата на това, че нейни свещеници са били заварени там. А тъкмо това решение на събора от 869/870 г., взето относно България, папата в никакъв случай не приемал. Поради това той напълно отказвал правото на франкските епископи да се възползуват от него, решавайки спора си с Методий. Ето защо според папата Методий бил затворен съвсем *незаконно* и той направил всичко възможно за освобождаването му, налагайки се като върховен арбитър над съда в Регенсбург. С това папата изрично не искал да позволи решаването на въпроса в Константинопол да бъде превърнато в прецедент със законна сила, отнасящ се до следващи случаи като този с архиепископ Методий. Ето как на славянския апостол помогнало недоволството на папата от съборното решение от 870 г., което той не приемал като действително и поради това отказал на франките да го използуват в качеството му на законен довод срещу Методий. Разбира се, съществена роля изиграло и обстоятелството, че папата не можел да допусне провъзгласен по законния ред от Ватикана архиепископ да бъде съден и затварян от епископски съд.

Както се знае, със задачата да освободи от затвора Методий папата натоварил епископ Павел Аконски, който изпълнил с успех поръчението[14]. Тогава той имал възможност да почерпи и различни сведения за обвиненията и аргументите на съда, за присъдата от самия Методий и да ги съпостави с всичко, което било предварително известно по този въпрос както на него, така и на папата. Така че трябва да се приеме, че Павел Аконски е вторият човек от Ватикана, който наред с папата бил най-добре запознат с обвиненията и осъждането на Методий. Същевременно той бил и упълномощеният от папата негов защитник.

Ето защо можем да направим извода, с оглед на какво Павел Анконски бил избран заедно с Евгений Остийски за папски представител на другия събор в Константинопол през 879 г., на който решенията от 869—870 г. били обявени за невалидни и Ватиканът отново поставил въпроса за възвръщането на българската църква към Рим[15]. Едва ли имало в момента по-подготвен по този въпрос римски църковник от Павел Анконски. Имайки зад гърба си всеизвестния актив, че освободил Методий по папско искане, и на основание отхвърлянето от Рим на законността на цариградските решения от 870 г., Павел Анконски можел да изисква

[13] „. . . изпратил против тях църковно запрещение: всички кралски епископи да не служат меса, сиреч литургия, докато държат Методий [затворен] (Кл. О х р и д с к и, Цит. съч. Т. 3, с. 201).

[14] Вж. бел. 5, 6 и O s w a l d, J. War Kloster Ellwangen der Verbannungsort des Slavenapostels Methodius?. — Münchener theologische Zeitschrift, 2, 1951, 316—319.

[15] H e r g e n r ö t h e r, I. Photius, Patriarch von Konstantinopel. 2, Regensburg, 1867, p. 472; З л а т а р с к и, В. Н. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 2. С., 1927, с. 188.

от събора през 879 г. да възстанови римската юрисдикция над българската църква така, както папата възстановил правата на Методий като славянски архиепископ, независимо че преди него в Моравия и Панония имало франкски свещеници, както пък в България преди римските имало гръцки духовници. Каузата на Павел Анконски в Константинопол била българската църква да се отдели от цариградската и да премине към Рим. Това бил все същият стремеж на Ватикана от времето на папа Николай, като и този път той пак не успял.

За нас е важно, че Павел Анконски отишъл в Цариград несъмнено и като известен освободител на Методий след затварянето на последния през 871 г. Но целта на Павел на събора през 879 г. била противна на патриарх Фотий, василевса и цариградското правителство. Той искал да отцепи от тях българската църква.

Недоволството, което Павел предизвикал в Цариград с желанието си, изглежда се пренесло отчасти и върху самия Методий. Към такъв извод ни насочва предположението, че Павел Анконски при пледирането на своята кауза не може да не си е послужил с Методиевия случай като прецедент на разрешено от Рим отдаване на една църковна област не на заварени, а на новодошли свещенослужители. Един много важен факт от Методиевото житие потвърждава нашето предположение — знае се, че след 879 г., т. е. след събора в Цариград, се разпространила мълвата, че василевсът е много сърдит на Методий и дори му се заканва[16]. Наистина император Василий I извикал славянския архиепископ в Цариград. Интересно и многозначително с оглед на нашето предположение е, че там Методий внимателно е бил изслушан от василевса и от патриарх Фотий и след като ги уверил в правотата си, бил изпратен по най-топъл начин обратно. Очевидно той не само се оправдал, но и още повече се издигнал в очите им.

Тук има един факт обаче, който, ако се постави в нова по вид връзка с всичко дотук, придобива особено значение. На същото място в житието се казва, че отивайки си, Методий оставил в Цариград „свещеник и дякон с книги"[17]. В науката това се тълкува като оставяне образци или пълни преписи на плодовете от Кирило-Методиевата литературна дейност в Моравия и Панония[18]. Можем да смятаме, че сега този факт подлежи и на по-друга интерпретация: възможно е в „книгите" Методий да е представил официално обясненията си пред василевса и Фотий по същите въпроси, по които направил устно изложение пред тях, след като го призовали в Цариград във връзка с недоволството си от него. Вероятно попа и дякона били оставени на разположение за евентуални разяснения по книгите. Като знаем константинополския порядък на административно процедиране, това е съвсем вероятно.

*

Основният извод, към който ни насочва изследването на въпроса за съда над Методий в Регенсбург във връзка с решенията на Константинополския събор от 869—870 г., е, че важните събития около Методиевата

[16] Кл. Охридски. Цит. съч. Т. 3, 201—202.
[17] Пак там, с. 202.
[18] Пак там, с. 210.

архиепископска дейност трябва да се разглеждат в много по-тясно отношение, отколкото това е правено досега, с големия спор между Рим и Цариград от втората половина на IX в. за принадлежността на българската църква. Както излиза, в крайна сметка на аргументи от този спор се позовават и други заинтересувани страни, като франкската църква. Изнасянето на проблематиката около дялостната Методиева изява след 869 г. и на тази плоскост дава възможност и за насочване към търсене на нови обяснения и на такива недостатъчно ясни факти, като например съдържанието на „книгите", които архиепископът оставил в Константинопол.

ПОЗНАВАМЕ ЛИ ОБВИНИТЕЛНИЯ АКТ СРЕЩУ АРХИЕПИСКОП МЕТОДИЙ ОТ СЪДА В 870 ГОДИНА?

Надежда Драгова (България)

От Пространното житие на Методий[1] знаем за съдебен процес срещу него, устроен от „врага на моравския крал" (както оценъчно е представен франкският император) „заедно с всички епископи". Върховният съдия — *императорът, присъствува на процеса и участвува с подигравателни оценки.* Пряко обърнат към него е и находчивият отговор на Методий, в който чрез античен пример той показва съдниците си като прости хора. Според житието, без да успеят да докажат виновността му, изобличавани от Методий, „епископите се разотидоха, а него го изпратиха в Швабско, където го държаха две години и половина".

Съдебният процес срещу Методий и атмосферата на разправа над пленения архиепископ са описани ярко, с житейска автентичност. Поведението на славянския учител, думите му и духовната му устойчивост са изобразени толкова пластично, че именно този образ е останал в съзнанието на поколенията.

Съдът над Методий е възпроизведен само в славянското житие. В научните издания тази сцена е обособена като глава IX[2]. Достоверността на описаното събитие се потвърждава по най-категоричен начин от запазените писма на папа Йоан VIII от 873 г.[3]

В научната литература многократно са анализирани историческите извори за съда през 870 г.[4] Установено е, че той е свързан с пленяването

[1] К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. С., 1973, 160—203.

[2] Пак там, 189—190, 200, 208.

[3] Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Recensuerunt et illustraverunt Fr. Grivec et Fr. Tomsic. (Radovi staroslavenskog instituta, 4, Zagreb, 1960): послания на папа Йоан VIII до император Лудвиг и до сина му Карломан, с. 67; *фрагмент от послание до залцбургския архиепископ Адалвин*, с. 67; *инструкцията на* папа Йоан VIII за епископ Павел Анконски; 68—69; писмо до Херманрих Пасавски, с. 69; писмо до Анон Фрайзингенски,

[4] B u r r, V. Die Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischofen. — In: Cyrillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964, p. 50; M a s s. J. I. Bischof Anno von Freising 854/5 — 875. — In: Cyrillo-Methodiana, 210—221; 2. Bischof Anno von Freising—Richter über Methodius in Regensburg.—In: Methodiana. Wien, 1976, p. 40; B o s l, K. Probleme der Missionierung des böhmischen-mährischen Herr-

на моравския княз Растица, със съденето му от краля на франките и ослепяването му[5]. В резултат на това поражение всички славянски вождове са признали върховната власт на Лудвиг Немски. Възвърнал политическата власт на франките над Моравия и Панония, императорът предоставя възможност на ювавенския (залцбургския) архиепископ Адалвин и на пряко заинтересуваните фрайзингенски и пасавски епископи да отстранят насила славянското духовенство начело с архиепископ Методий и да си възвърнат господството и в дунавските страни, населени със славяни.

На синода[6] архиепископ Методий е съден за самоволно престъпване в чужд диоцез — престъпление, за което се предвижда тежко наказание, формулирано още на Сардикийския събор.

В текста на славянското житие, при голямата му достоверност, историческите данни са все пак агиографски обработени: на преден план е поведението на Методий, вместено в модела на мъченичество: като свой пример подсъдимият сам сочи „онези, които, като са говорили истината, чрез много мъки са се освободили от тоя живот". А летописните данни са крайно оскъдни. Не е конкретизирано къде и кога е съдът над Методий. Той не е обвързан и с политическите събития тогава. Единствено хронологически е обозначено времето от две години и половина, които Методий претърпява на заточение в Швабско. Няма датировка. Не е обозначено нито едно име. Епископският събор-съд е представен като колективен деятел —„всички епископи". А житиеписецът добре познава активните в него лица, тъй като в следващата глава определя като божие наказание преждевременната смърт на четирима епископи —„Д отъ нихъ" (от съдниците на Методий). Не е назовано и името на императора.

Акцентът е поставен върху идеологическата характеристика на събитието, в което делата на дявола са посочени в поведението на императора и на всички епископи, а борецът за истината, Методий, макар и сам, побеждава.

В цялостната композиция на житието сцената на съда идва като контрапункт на VI и VIII глава, в които обстоятелно е отразено освещаването на славянските книги от папата въпреки реакцията на триезичниците, а чрез цитати от писмото на папа Адриан са документирани Методиевата учителска мисия при „всички славяни в ония страни" и правото те да имат на славянски език „книги. . . и да извършват целия църковен чин". Обосновано е и издигането на Методий на архиепископския престол на свети Андроник, станало по молба и настояване на панонския княз Коцел.

Композиционното противопоставяне на съда над Методий като дяволско дело срещу делата на доброто — утвърждаването на славянските книги, освобождава житиеписеца от задължението да изложи идейната аргументация на Методий. Възпроизведени са само поведението на пле-

schaftraumes. — In: Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit. Wiesbaden, 1967; M a y e r, F. Causa Methodii. — Die Welt der Slaven, 15, 1970, 349—358; S c h ü t z. J. Die Reichssynode zu Regensburg (870) und Methods Verbannung nach Schwaben. — Südostforschungen, 33, 1974, 1—14.

[5] Фулденските анали за 870 г. отбелязват свикания от Лудвиг Немски в Бавария съд от франки и баварци, който осъжда княз Ростислав на смърт. Императорът заменя присъдата с ослепяване.

[6] Не е документирано мястото му. Повечето автори сочат Регенсбург.

нения архиепископ и онези от отговорите му, които най-находчиво разобличават съдиите в беззаконие, злина и простотия. Подборът на фактите от съда в гл. IX ни разкрива, че житиеписецът е автор с висока книжовна култура: от всички думи на Методий по време на защитата му в житието са възпроизведени само три реплики (числото е сакрално, съобразено с агиографските норми): първата реплика е защита на каноничното му право като архиепископ под патронажа на папския престол; втората реплика афишира устоите на поведението му — готовността на архиепископа да загине в името на истината, формулирана и с цитат от Псалтира; третата е пример за полемичната дарба на славянския учител и за интелектуалното му превъзходство над съдиите.

От думите на мъчители и съдии житиеписецът не възпроизвежда много: 1) сумирано е основното обвинение — „в наша област учиш"; 2) заплахата — „говориш буйно, но зле ще си изпатиш!" и 3) подигравката на императора към Методий. Но авторът свидетелствува, че съдебният процес е бил бурен и главно—многоречив: „. . . като изприказваха много думи (като го охулиха с много думи), без да могат да му възразят ..."

В досегашната традиция на кирилометодиевистиката този съдебен процес е бил разглеждан единствено като епизод от биографията на Методий, а в исторически план — като конфликт за защита на славянската култура от франкската експанзия. Събраните досега извори и научната им оценка дават възможност да се види сблъсъкът в по-мащабни европейски измерения.

Всъщност на епископския съд през 870 г. се срещат две „доктрини" (според тогавашната терминология) за институционната структура на църковния (респ. на културния) живот в Европа през IX в.

Как се стига до този нов конфликт? От VI до VIII в. се извършва трайното заселване на Европа от най-голямата вълна скитски народи езичници (втората вълна през XI—XIII в. заварва устойчиви етнокултурни и държавни формации и не променя съществено облика на континента).

IX в. е епоха на християнизиране на трайно заселилите се езичници. То се ръководи от традиционните духовни центрове на Рим и Константинопол и се извършва чрез традиционните механизми. Усложнения в тях внася огромната славянска маса в Европа с изискването си да изгражда църковния обред и цялостната религиозна култура автономно на свой език и на основата на своята племенна култура. Това в същността си сигнализира формирането на народностите — процес, противопоказен и разяждащ традиционните имперски структури. Ето защо конфликтът за устройството на църквата у славяните прераства в универсален сблъсък на две програми:

1. Имперска, представена от Франкската империя на Запад и Византийската на Изток, която предвижда църковна организация, подчинена на имперската: териториалните граници и феодалната йерархия се възпроизвеждат пряко и в структурата на църковния живот, подчинен на държавната власт;

2. Народностна, където църковните единици са по-малки, директно са подчинени на папата, без посредничеството на една от двете империи. Втората доктрина се формира в Рим в средата на IX в. под влияние на три исторически фактора:

Първо, папството изгубва военната и имперската си мощ, а големите европейски империи (Франкската и Византийската) не са му безусловно подвластни, в редица случаи дори му противостоят. Именно с оглед на това противостоене папството търси силата на славянските народи, воюващи непрекъснато срещу опитите на империите да ги подчинят.

Второ, папството изгубва огромни диоцези от агресията на мохамеданите араби. Единствен ресурс за компенсиране с нови християнски маси е покръстването на европейските езичници, в преобладаващото си мнозинство славяни.

Трето, Кирил и Методий създават славянска писменост и устройват религиозен обред на славянски, защищавайки ги богословски — от позициите на най-висока култура, и политически — от позициите на силни славянски държави: Великоморавия и България.

Тази нова доктрина, съчетаваща интересите на новопокръстените славянски народи и на папството за дадения момент, потърсва юридическо основание в „старите граници" на диоцезите от IV в. — апогея на християнството в Римската империя. Такъв тип архитрадиционализъм освобождава папството от необходимостта да се съобразява с държавните граници на IX в., дори на класическата Византия, и благоприятствува да се проявява гъвкавост към новите народности, заявяващи своите искания с успешни военни действия против двете империи.

Идеята за автономна славянска църква бива предложена на папството от Кирило-Методиевата делегация през 867 г. в Рим. Папа Адриан II оценява големите ѝ възможности. Той ръкополага в края на 869 г. Методий за славянски архиепископ на голям старинен диоцез — Илирик, обозначен само с името на легендарния му предстоятел Андроник.

Реакцията на франкския император не закъснява. Дори не е изминала и една година от папското решение, когато Методий бива пленен, малтретиран и осъден като узурпатор на чужд диоцез. Съдът си дава вид, че не познава папското решение, а всъщност демонстративно го игнорира.

В дейността на следващия папа Йоан VIII (872—882) в защита на Методий в съответните писма се развива по-нататък програмата за автономна славянска църква, пряко подчинена на папството. Търсят се формули и ходове, които могат да я защитят и утвърдят не само в Средна Европа, но и в Югоизточна с оглед на силната държава България и на васалните на Византия сръбски и хърватски славянски княжества.

Безспорно е, че при тази важност на стълкновението между имперските епископи, от една страна, и от друга — славянския архиепископ, утвърден от папата, съдебният процес не може да не е бил съпътствуван съответно с документация.

Познаваме ли писмения текст, в който са били формулирани обвиненията на епископския синод в 870 г. срещу славянския архиепископ Методий?

При съвременните исторически знания за обстоятелствата, в които е бил съден Методий, и след вековните научни дискусии в кирилометодиевистиката имаме възможност повторно да изчетем опазените паметници от епохата и да посочим онзи, който най-вероятно е играл роля на обвинителен акт.

Това е ръкописът, известен в науката под заглавие „Conversio bagoariorum et carantanorum“ (Покръстване на баварците и карантаните). Този паметник е познат от печатни публикации още през XVI в. Винаги е бил посочван като извор за дейността на Методий, защото:

1. Краят на XII глава съдържа пасаж за дейността на духовника Рихбалд, назначен от залцбургския архиепископ Адалвин във „владенията на граф Привина“. „Той (Рихбалд) останал там дълго време, изпълнявайки службата си пълновластно, както му бил наредил неговият архиепископ, дотогава, докато един грък на име Методий, след като изнамерил и нововъвел славянски букви, превеждайки мъдро от латински език римската доктрина и необходимите латински книги, станал причина щото целият народ на тази страна да изостави литургиите, евангелията и църковната служба на онези, които ги отслужвали на латински език. Като не можал да понесе това, онзи (Рихбалд) се върнал в Ювавенската (Залцбургската) епархия.“ А глава XIV във финала на текста уточнява, че правата на залцбургското духовенство са били безспорни „дотогава, докато се появила новата доктрина на Методий Философ“.

Книжовният паметник е много по-пространен от цитираните два пасажа, които можем да намерим във всички христоматии и по изворите за Кирило-Методиевото дело. Документът в по-голямата си част има летописен вид. Започва с учредяването на Ювавенската, т. е. Залцбургската архиепископия, на която се отдава заслугата за покръстването на баварците и на славяните карантани, подвластни на франките. Патосът на летописния разказ е насочен да защити вечни права на Залцбургската архиепископия над славянските земи. Подготвянето на този документ е извършено много сериозно въз основа на многобройни най-авторитетни извори: Житието на св. Руперт, некролога на св. Рудберг Залцбургски, Фредегариевата хроника, Залцбургските анали (обширни и кратки), Лауресхаменските анали, Максиминиановите анали, франкските, баварските и други анали, Хрониката на Комес Марцелин. Установени са данни и от писма и документи, днес изгубени, а също и достъп на устната летописна традиция.

Документът е анонимен във всички преписи и редакции.

Написан е на латински език, оценяван по равнище като език на деловите административни среди, а не на книжовнически кръгове.

Научно критично издание на Конверзио въз основа на всички запазени пълни, частични и преработени версии е направено от словенския историк на културата Милко Кос, отпечатано в университетската печатница на Любляна през 1936 г. под заглавие „Conversio bagoariorum et carantanorum.

С многостранността на текстологическия си анализ, с умелите исторически отъждествявания и локализации, както и с атрибуцията на изворите това издание разширява възможностите на кирилометодиевистиката за изводи и върху идеологическите битки на славянските първоучители. Но в тази насока публикацията не получава дължимата популярност вероятно поради научната стагнация през военните години. По онова време научният принос на М. Кос се съсредоточава върху богатите данни от историята на древните карантани, наследени от днешните словаци, словенци и хървати. В последните години публикацията на Милко Кос отново се въвежда в активен научен оборот.

Многовековна е традицията на публикации и коментари на „Conversio bagoariorum. . .“[7] — един основен за залцбургската църква документ. Първо печатно издание прави в Базел през 1556 г. произхождащият от Истрия Matija Franković — Fiacius Illyricus „Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae“. В своите корпуси го включва и M. Freher „Scriptores rerum Bohemicarum antiqui“, Hanoviae, 1602. От същото време (1604) е изданието на Henricus Canisius „Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum Jngolstadii VI“. За цял век тази публикация е главен извор за историците. Опит за критично издание прави през 1729 г. словенецът Марко Ханзиц, който се базира на ръкопис, намиращ се във Виенската библиотека, и дава съпоставки с предишните публикации на Фреер и Канизиус[8].

Като исторически извор за Залцбург го използува Й. Фр. Т. фон Клайнмайрн през 1784 г., като привлича нови преписи от архиепископската църква „Св. Петър“, сравнени с издаденото от Ханзиц[9]. За научната критика на залцбургския документ през XVIII в. заслуга има и ватиканският историк Йосиф Симон Асемани, който въвежда текста с много съпоставки в монографията си за Кирил и Методий в т. III, P. I, 61—91 „Kalendaria ecclesiae universae“, Roma, 1750—1755.

Конверзио намира място и в изданието на Й. Копитар „Glagolita Clozianus“, Vindobonae, 1836. Копитаровите анализи и бележки ползува и Й. А. Гинцел в своята „История на славянските апостоли Кирил и Методий“, 1857 г. [10] Но вече е направено и първото критично издание в 1854 г. в корпусите на Ватенбах: Monumenta Germaniae historica, Scriptores, XI, 1—15. Тази публикация навлиза широко като историческо градиво особено за политическата и църковната история на Средна Европа.

В славянска среда Конверзио бива въведен от В. А. Билбасов в книгата „Кирил и Мефодий“, 1868; F. Pastrnek. Dějiny slovenských apoštolů Cyrilla a Methoda, 1902, и др.

Във втория том на „Латински извори за българската история“ са представени пасажите за политическата емиграция на княз Прибина и на сина му Коцел при българите, а също и посочените два пасажа, отнасящи се до Методий. В коментара не е изказано мнение за предназначението на документа.

Законен е въпросът, защо паметникът не е свързан от научните коментатори със съдебния процес срещу Методий. Основната причина е в несъгласието на тълкувателите и издателите на паметника върху датировката му:

Конверзио не е датиран в никой от преписите. Но в текста му има опорни хронологически податки, които са многократно тълкувани и са лансирани различни датировки. Те се състоят в следното: 1. За архиепископ Адалвин се говори с пиетет като за действуващ духовен глава на Залцбургската архиепископия, а Адалвин е умрял на 14 май 873 г. Тази

[7] Kos, M. Conversio bogoariorum et carantanorum. — Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani, 11, historični odsek, 3, 1936, 5—13.

[8] Hansizius, M. Germania sacra. T. 2. Augsbugr, 1729, 35—130.

[9] Klein marn, J. Fr. Th. von. Nachrichten vom Zustande der Gegenden Stadts Juvavia. — Diplomatischer Anhang. Salzburg, 1784, 7—18.

[10] Ginzel, J. A. Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method. Leitmeritz, 1857, 46—57.

дата следователно е и крайният срок за датиране на документа. 2. В глава XIV се изтъква, че от получаването на правата над карантаните са изминали 75 години. А в VI глава е посочено, че църковните права на Залцбург са дадени в 796 г. — времето на военната експедиция на франките против аварите. 3. Активното внимание към Методий и атакуването на славянските претенции за автономна църква са свидетелство, че поводът за възникването на този документ е ръкополагането на славянския архиепископ, станало през есента на 869 г. Следователно правомерно е документът да се датира между годините 870 — началото на 873. Ако се доверим на датировката 796 за установяване властта на залцбургската църква в Западна Панония, ще посочим като година на съставянето 871, възприета в научното издание на Кос. Тази датировка намираме за първи път у Асемани. Но ватиканският историк не може да предположи истинското предназначение на документа, тъй като за 870 г. той знае от аналите само за залавянето, съденето и ослепяването на княз Ростислав, без да подозира, че то е свързано и с Методиевата съдба.

Към тази убедителна датировка трябва да направим едно предупреждение: в 900 г. в писмата си до папа Йоан X[11] залцбургските духовници отново апелират за църковните си права над славяните и възпроизвеждат аргументацията на Конверзио. Те само променят броя на изтеклите години от 75 на 100, откакто им са предоставени тези земи. Следователно *този брой години не е точен, а приблизителен*. Такъв ще е бил и първият случай. Чрез броя на годините се търси *публицистичен ефект, а не летописна хронология*.

Идентифицирането на повода за написване на Конверзио се затруднява за дълъг период и от неправилното тълкуване на текста в оценките за Методий. Ако ги възприемем буквално, те звучат като похвала: Методий е назован и Философ, като мнозина от коментаторите четат това с респект и предполагат, че идва от смесване с титлата на Константин-Кирил. Славянските букви са представени като „нововъведени" от Методий, а славянските църковни книги са характеризирани високопарно като „мъдро" превеждане от „латински език на римската доктрина и на необходимите латински книги".

Още в XVIII в. Асемани разбира, че тези формулировки са иронични, независимо че в текста липсват графични сигнали за емоционалната оценка. Но този нов прочит на Асемани не бива възприет от следващите коментатори, респектирани от старинността и обстоятелната документалност на паметника.

А в ироничните думи към Методий се крие и ключът за нашата теза. В никой от запазените преписи (XI—XIV в.) или в преработките (XII—XV в.) няма графични сигнали за предупреждение, че оценките не са буквални. Това свидетелствува, че и в оригинала не са били изписани с особени знаци. Такъв „пропуск" е възможен само ако текстът е четен публично и подигравателният смисъл се е внушавал чрез интонацията. Точно такава унизяваща, издевателска атмосфера в съда е отразена и в Методиевото житие. Даже е конкретизирана с подигравката на императора.

[11] Писмата на могутинския архиепископ Хано и на залцбургското духовенство — по Assemanius. Kalendaria. . . Т. 3. P. I; Бильбасов, В. А. Кирилл и Мефодий. Т. 1. СПб., 1868, 33—37, 143—149, 149—151.

Съвпаденията по времето на възникване и по ироничната оценка не са единствените, които свързват Конверзио с процеса срещу Методий. Най-стабилната връзка си остава съдържанието на документа. Според Житието на Методий „кралските епископи" организират съда, за да докажат, че славянските земи са техен диоцез (формулирано с думите „в наша област учиш!"). Тази информация напълно съвпада със съдържанието, с патоса и с композирането на Конверзио.

Началото на Конверзио представлява част от житието на свети Руперт (Hrodbertus), изповедник, доктор, произхождащ от кралския род на франките. Той бил повикан от баварския княз Теот (Theoto). Покръстил княза и хората му, за което получил в дар места край реката с древно име Ювенум и там положил основите на църква „Свети Петър" и на манастири. По този начин учредяването на Залцбургската църква се свързва с кралския дом на франките.

В тази първа глава е заложена и схемата на по-нататъшната структура и каузалност в епизодите от църковната история: знатен духовник бива поканен от светския владетел; с даренията от светския владетел духовникът устроява църквата в неговите земи.

Втора глава проследява поименно църковните настоятели, следвайки списъците на Ювавенската (Залцбургската) епархия.

В трета глава започват летописните вести за карантаните, които са участвували заедно с франките и баварците при победата над хуните в Долна Панония. „Тази земя до ден-днешен плаща данък на императора." Тук се залага втората формула: за политическото подчинение на славяните на франкския император и за данъчните им задължения. Тази формула се подновява и в следващите исторически епизоди.

Четвърта глава проследява конфликта между славяните, наречени карантани, и франките по времето на Дагоберт. Притиснати от хуните, карантаните потърсват закрила от франките, които след победата ги поставят под своя власт. Тогава карантаните са покръстени.

В пета глава се изяснява, че новопокръстените карантани сами потърсили върховенството на Залцбургската църква — „поискали епископ Вергилий да ги укрепи във вярата".

В шеста глава се разглежда наново старата история на Средния Дунав — провинция Долна Панония, завзета през IV в. от хуните. Тук именно е и пасажът за победата на император Карл над аварите в 796 г. Наследилият го крал Пипин определил ювавенския архиепископ Арнон (Arnonus) да се погрижи за църковната уредба на онази част от Панония „около езерото Пелиса, отвъд реката, наречена Храпа, и така чак до река Драва и оттам чак докъдето Драва се влива в Дунав". Правата на залцбургския архиепископ Арнон биват потвърдени и в 803 г. от император Карл.

В седма и осма глава продължава да се следи дейността на архиепископ Арнон, получил палиум от папа Лъв. Интересно е внушението, че той действува по преките разпоредби на краля и пред него отговаря за извършеното. Дори избрания за славяните духовник Теодорик (Deodorico) бива назначен лично от Карл.

Девета глава отразява състоянието на славянските църкви при последователно управляващите залцбургски архиепископи Адалрам (Adalramus) и Лиупрам (Liuprammus). През 858 г. архиепископския престол

се заема от „почитаемия духовен глава Адалвин. . ., удостоен с палиум от папа Николай, който блести и до днес, напътствувайки с голяма грижливост повереното му по божия воля паство. . . И досега архиепископ Адалвин се старае чрез него (епископ Освалд — б. а., Н. Д.) да ръководи този народ (карантаните) в името господне, така че вече блести на много места в онези области."

Тук завършва първият дял на Конверзио. Вторият дял започва от десета глава. Летописните вести отново се връщат към император Карл и повтарят вече казаното за удостояването на Залцбургската архиепископия с правата над славяните и баварците. Това повторение служи като повод да се формулира, че правата на Залцбургската архиепископия над земите, освободени от хуните, са „за вечни времена". Следва списък на управителите на тези земи—„погранични области", както са наречени в документа. Те имат ранг на херцози (comes) и включват и славянски имена. В същата глава е и историческият разказ за славянския княз Прибина (Priwina), който по времето на Лудвиг бива прогонен от моравския княз Моймир в пределите на франкската държава отвъд Дунав. Той бива покръстен по заповед на император Лудвиг. И в този акт пак се подчертават правата на Залцбург, тъй като княз Прибина приема кръщение в църква и местност, „принадлежащи именно към Ювавенския престол". Княз Прибина влиза в конфликт с херцога на пограничните земи Ратбод (Ratbodus) и избягва в България (in regionem Vulgariam) „заедно със сина си Коцел и със своите". Българският управител на граничните области Ратимир прави опит с военна сила да му помогне, но търпи неуспех, защото Лудвиг изпратил с голяма войска Ратбод. Княз Прибина е принуден да се подчини на франките.

Единадесета глава е история на князуването на Прибина, но само в един аспект — извършеното от него църковно строителство. Императорът на франките му дава „Някаква област в Долна Панония, около реката, която се казва Сала". Подчертано е, че франкските земи са му дадени като помощ (in beneficium). Именно върху тези земи, собственост на франките, са построени църквите от княз Прибина и от сина му Коцел. Една част от тях са обозначени с името на патрона-светец, а друга — с името на свещеника от Залцбургската църква, комуто са поверени, което може да бъде знак, че тези свещеници са още живи и предявяват претенции да им се възвърнат храмовете. Върховното попечителство на Залцбургската архиепископия е документирано с точните дати, на които били осветени църквите от залцбургските предстоятели Адалрам и Лиупрам.

Кулминацията на документа представлява дванадесета глава, в която се изброяват даренията, направени от княз Коцел за построените от баща му Прибина църкви — „земя, гора и ливади". На 12. X. 848 г. император Лудвиг публично е потвърдил в Регенсбург даренията, направени от Коцел на църквите „напълно" и „завинаги". Тази летописна вест е използувана като повод за апология на франкския император, който, „докато е бил жив, не отнел нищо от църковните имоти, нито отнел властта на споменатия (залцбургския — б. а., Н. Д.) престол, а подбуждан от архиепископа, според възможностите си се стараел да бъде увеличавано това, което служело за умножаване на слугите божии". Приложен е поименен списък на презвитерите, изпратени от Залцбург при княз Прибина, последен от които е Рихбалд, „останал там дълго време", докато Ме-

тодий чрез славянските книги и църковен обред не отклонил „целия народ на страната“ от латинската църква.

Тринадесета глава е посветена само на княз Коцел, наследил баща си Прибина, загинал във война с моравците. Разказът се връща на 865 г., за да документира преките връзки между панонския княз и залцбургския архиепископ Адалвин, лично посетил славянските земи и осветил там построените от княз Коцел 5 църкви. При повторно идване Адалвин освещава нови 6 църкви и ръкополага свещеници за тях.

Четиринадесета глава е патетично обобщение на документа: „И така, от времето, когато по заповед на император Карл народът на Източна Панония започнал да бъде управляван от ювавенските епископи, до днес са изминали 75 години, като никой епископ, дошъл от другаде, не е имал църковна власт в онази гранична страна, освен залцбургските ректори (духовни сюзерени — б. а., Н. Д.); нито презвитер, дошъл от другаде, се е осмелявал да извършва там служба повече от три месеца, без да е представил на епископа писмо. . . Това било спазвано дотогава, докогато се появила новата доктрина на Методий Философ.“

Разделението на глави е едиционно. Делитбеният признак е тематичен, тъй като документът е изграден не само хронологично, но и проблемно. Тази композиция довежда до повторения, но затова пък изявява недвусмислено целта на аргументацията и нейната практическа насоченост.

1. Книжовният паметник обосновава имперското начало в духовния живот във франкската държава. Духовникът, основоположник на залцбургската църква, произхожда от кралското семейство. Властта на франкския император над заселените със славяни земи се основава върху военната му победа над хуните и аварите и върху военната му мощ над славянските велможи и князе. Църковните права на Залцбург над славяните, предоставени първоначално от император Карл, се потвърждават от всеки следващ владетел. Земите са имперски. Данъкоплатците на империята са й подчинени и в църковно отношение. Такъв безусловен приоритет на имперската власт над духовната, без дори да се споменава позицията на папата, може да се обясни, ако предположим, че императорът лично е присъствувал при обнародването на документа. За това говори и апологията на покойния предшественик Лудвиг.

Същият имперски възглед за устройството на църковния живот се изповядва и на византийските събори от онова време, на които се разглеждат претенциите на папата за старите му балкански диоцези. Когато на събора в Константинопол през 879 г. папските легати поставят въпроса за българския диоцез, влизащ в старинния Илирик, византийските духовници им отговарят, че въпросът е от компетентността на императора и те могат само да се задължат да ходатайствуват пред него да се заеме с решението му. А кесарийският епископ Прокопий обобщава с думите: „Трябва да се надяваме, че благочестивият император Василий по божие благоволение и чрез молитвите на светейшия Фотий със силата на оръжието ще възстанови старите граници на империята и ще придобие власт над цялата земя (т. е. ще унищожи България). Когато пък това стане, тогава императорът по свое усмотрение ще определи границите на патриархатите, тъй че между патриарсите няма да възникват никакви спорове. . .“[12]

[12] Златарски, В. Н. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 2. С., 1971, с. 201.

Срещу тази имперска доктрина застава Методий — сам с „новаторството“ си, т. е. с възприетата от папството доктрина: християнизацията и новоутвърдените църковни диоцези да се съобразяват с трайните народностно-езикови промени, настъпили в Европа. Пак на константинополски събор, пак по повод на българския диоцез, папските легати формулират през 870 г.: „. . . разликата на езиците не нарушава църковния ред. Защото апостолският престол, макар че самият той е латински, поставял е всякога и сега поставя на много места съобразно със страната гръцки свещеници. Но от това не е длъжен да изпитва ущърб на привилегията си.“[13]

Този извод от съдържанието на Конверзио вече ни показва съда срещу Методий не само като опит да бъде прогонен от славянските земи, а като сблъсък на две големи доктрини, които изясняват идейните си устои — имперската в съда, а папската — в последвалите писма за освобождаването на Методий от затвора и за възвръщането му на архиепископския престол в Панония.

2. Онзи раздел от документа, който е съставен като история на Залцбургската архиепископия, е предназначен да защити „*за вечно*“ правата ѝ над славяните, намиращи се в границите на Франкската империя. Единствено в тези пасажи се споменават и папите, доколкото залцбургските духовни глави, назначавани от франкските крале, получават от Рим палиум за архиепископство.

3. В летописните глави за панонските князе Прибина и Коцел се подчертава безусловната им зависимост от франкския император и се търси отговорност от Коцел за неустоятните ангажименти към Залцбургската църква. По този начин Методий бива лишен и от правата, дадени му от поканата на княз Коцел и неговите велможи, настоявали в Рим да им бъде ръкоположен за архиепископ. Пространната църковна история на Долна Панония и педантичното ѝ документиране с имена, дати и събития, разкриват също, че текстът цели да дискредитира именно Методий, създал нова църковна организация въпреки заварените традиции.

4. Конверзио представя Методий като пришълец, „един грък“, нарушил реда в онези земи, и го обсипва с подигравки за квазимъдростта му (да преведе на говорим език римската доктрина) и за новаторството (да изнамира букви и да превежда на езика на славяните). На това Методиево новаторство се противопоставя традиционализмът, залегнал като идея в Конверзио, където е изчислен дори броят на годините, откакто са регламентирани църковно-политическите отношения.

Всички изтъкнати черти сочат ясно Конверзио като обвинителен акт срещу Методий на епископския съд през 870 г. В една по-късна редакция на паметника от XII в. са направени добавки за съдбата на Методий, че е избягал от Карантания в Моравия и там е завършил живота си[14]. Този вест съответствува на разказаното в житието на Методий, че по застъпничеството на папата Методиевите съдници „. . . го пуснаха, но казаха на Коцеля: „Ако го държиш при себе си, не ще се отървеш с добро от нас.“

Фактът, че добавките към преработката от XII в. се отнасят до Методий, говори, че в местната книжовна традиция Конверзио е бил свър-

[13] Пак там, с. 150.

[14] К о s, М. Цит. съч., с. 140; M i g n e, J. P. Patrologia cursus copmpletus, seria latina, 129, 1271—1274.

зан именно със съдбата на славянския учител, наречен в тази късна редакция „славянин от Истрия и Далмация", т. е. идентифициран с поддръжниците и продължителите на неговото духовно наследство.

След като Конверзио е паметник, многократно използуван като извор за кирилометодиевистиката, какви нови научни изводи ни предоставя направеното тук заключение, че това е обвинителният акт срещу Методий?

1. Най-съществения извод е, че паметникът няма летописни функции, както бе възприеман досега, а е първа идеологическа формулировка на франкската агресия срещу славяните в Средна Европа. Следователно, когато се използуват данните му за извори, трябва да се взема под внимание, че те са силно и целенасочено идеологизирани във всички пасажи, не само в ироничните квалификации за Методий.

Преписването и разпространяването на текста сочи, че Конверзио става програмен документ в борбата на франкското духовенство против славянското културно самоопределение. В 900 г. папа Йоан X изпраща при моравците нов славянски архиепископ — Йоан, с двама суфрагани. Този акт, 15 години след разгромяването на Методиевата школа във Великоморавия, се дължи главно на подкрепата на славянската архиепископия от народните маси. Тя е толкова силна, че конфликтът взема размери на гражданска война, както сигнализира в писмо до папата могутинският архиепископ Хато: „. . . народът-моравци, бунтувайки се срещу властта на франките, се хвалят, че са се отделили от тяхната общност, и особено се гордеят, че са въздигнати от вашето съгласие с митрополит... А онези моравци, както е донесено до нашия слух, прибавят към гордостта си и дързост, защото казват, че с ваше съгласие им е въздигнат митрополит, и отделяйки се, отхвърлят общението с другите епископи. Ако се надъхват по-продължително време с тази дързост, ще се впуснат в кръвопролитие, както мнозина смятат."

А изложението до папата по този повод от залцбургския архиепископ Дитмар и неговите суфрагани възпроизвежда основните постановки на Конверзио: „. . . също и нашите графове, съседни на оная земя, имаха там в продължение на сто години разпоредителна власт. . . събираха данъци . . . дотогава, докогато сърцата на онези (славяните— б. а., Н. Д.) по внушение на дявола започнаха най-жестоко да се отчуждават от християнството и да отхвърлят всякакво правосъдие, и да предизвикват война, и да оказват съпротива до такава степен, че да няма път за епископа и за проповедниците му, а те самите да си правят, каквото поискат".

2. Конверзио отбелязва само църквите, осветени от залцбургските духовници в княжеството на Прибина и Коцел. Следователно това не е пълният списък на храмовете, в които са светителствували славянският архиепископ Методий и неговите ученици. Унгарските слависти разкриха силно развит култ към св. Димитър в земите на панонското княжество, а словашките медиевисти — култа на Климент папа Римски в района на днешна Нитра.

3. Конверзио представя териториално само княжеството на Коцел, организирано от франкския император след конфликта на Прибина с моравците на Моймир. Следователно чрез тези данни не може да се локализират границите на Великоморавия на Ростислав и Светополк през IX в.

Ако този наш извод е правомерен, тогава изгубва стойност основаната на Конверзио аргументация на залцбургския славист проф. О. Кронщайнер[15], че „великоморавската държава не е била в региона на река Марх (March)", а в региона на балканската река Морава (дн. Югославия). Като се опира на географските данни на Конверзио, проф. Кронщайнер преоценява историографската традиция и обявява името Великоморавия като резултат на историческо недоразумение. Употребеното у Константин Багренородни име „Megale Moravia" авторът извежда от смисъла на гръцката дума „мегале" като „стар", „по-ранен", и превежда името на княжеството на Ростислав като „Отколешна Моравия", „Предишна Моравия". И в поканата на славянските първоучители от Ростислав авторът вижда опит за утвърждаване на автономията му както срещу франкското духовенство, така и срещу България. „С локализацията на „Велика Моравия" около Сирмиум, следователно в Славония, биха се разрешили всички изкуствено формулирани противоречия. Моравският княз Ростислав се е обърнал към Византия за учители не само за да ги противопостави на Залцбург, но и воден от грижата да се разграничи едновременно от Залцбург, респективно от панонските князе с техните франкски господари, и от България".

Независимо от текста на Конверзио тази теза се опровергава и от историческите документи, които сочат, че след франкско-българската война от 828 г. Сирмиум става спорна територия между франките и българите и бива включен в българската територия още от времето на хан Маламир (831—836)[16]. Така че по време на Кирило-Методиевата мисия във Велика Моравия и Панония (863—885) няма място за локализация на каквото и да било славянско княжество в границите на тогавашна България.

4. Когато проследим книжовната традиция на Конверзио — преписи, преработки, извлечения,—виждаме, че този документ за дълъг период запазва идеологическата си роля, тъй като славянското население на Панония и Великоморавия се е ориентирало *трайно* и *безкомпромисно* към славянската архиепископия (докато съществува, а после към легендата за нея), което довежда до непрекъснати военни сблъсъци с франките. Това ни задължава отново да анализираме онези конфликти между славяните в Средна Европа и франките през целия X в., които както в тогавашните летописи, така и в днешните исторически изследвания[17] се оправдават с езичеството на славяните и с християнизиращата мисия на франките.

В светлината на тук изразените съображения тези непримирими стълкновения могат да се разглеждат и като отзвук от борбите за независимост на славянската архиепископия, учредена от папството чрез Методий през 869 г.

---

[15] Kronsteiner, O. Das Grossmährische Reich lag nicht an der March. Missverständliches um Kyrill und Method geklärt. Отпечатък, предоставен на научния симпозиум в Залцбург, 1982. Материалите от симпозиума вж. в: Die slawische Sprachen. 1. Salzburg, 1982.

[16] Gjuselev, V. Bulgarisch-frankische Beziehungen in der ersten Hälfte des IX. Jahrhundert. — Byzantinobulgarica, 2, 1966, 15—39.

[17] Slawen und Deutsche zwischen Elbe und Oder. Vor 1000 Jahren: der Slavenaufstand von 983. Ausstellung des Museums für Vor- und Frühgeschichte. . . und der Arbeitsgemeinschaft „Germania Slavica" der Freien Universität Berlin. Berlin, 1983.

МАЛОИЗВЕСТНЫЙ ЛАТИНСКИЙ ИСТОЧНИК О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧЕНИКОВ МЕФОДИЯ В ВЕНГРИИ В НАЧАЛЕ XI В.

Имре Том (Венгрия)

В нашем сообщении мы хотели бы обратить внимание исследователей кирилло-мефодиевской проблематики на один почти неизвестный латинский источник, свидетельствующий о деятельности учеников Мефодия на территории междуречья Тиссы и Марош в 40-х годах XI в. Мы имеем в виду место в богословском трактате марошварского (чанадского) епископа св. Геллерта (980—1046), известного под заглавием „Deliberatio supra hymnum trium puerorum (Размышление над гимном трех юношей)*. Прежде чем приступить к анализу интересующего нас места в произведении ученого Геллерта, следует сказать несколько слов об авторе, о времени и обстоятельствах возникновения этого выдающегося памятника богословской литературы XI в.

Св. Геллерт из рода Сагредо (Sagredo) был сыном одноименного венецианского патриция. По всей вероятности, род Сагредо был лонгобардского происхождения. Геллерт, который осиротел еще ребенком, с пятилетнего возраста был воспитан в венецианском бенедиктинском монастыре Св. Георгия. Позже он учился в Болонье, где выделялся своей начитанностью, ученостью. Прекрасная научная подготовка и дипломатическое чутье молодого монаха, несомненно, были одной из причин, способствовавших избранию его игуменом монастыря Св. Георгия. Однако, отказавшись от своего сана, он отправился в Иерусалим. На пути в Святую землю он потерпел кораблекрушение и временно остановился на острове Св. Андрея, где встретился с Радла, послом венгерского короля Иштвана I (Стефана). Посол убедил его в том, что интересы церкви требуют его присутствия во дворе венгерского короля, стремящегося всеми способами усилить христианство среди венгров, крещенных Иштваном I в начале XI в. В Венгрии Геллерт стал воспитателем, учителем сына Иштвана I, талантливого молодого князя Имре (ок. 1015). Позднее король Иштван I назначил Геллерта епископом недавно присоединенной к центральной королевской власти марошварской (позднее чанад-

* Автор выражает свою благодарность за оказанную ему помощь доценту Б. Карачони и доценту Л. Сегфю.

ской) епархии, где раньше влияние греческой церкви было значительным. Будучи епископом, он создал в центре своей епархии (в Марошваре) на месте греческого монастыря бенедиктинский монастырь, посвященный Богородице, переселив греческих монахов в село Оросламош (Oroszlámos). Он же построил храм Св. Георгия. Тут же создал школу для подготовки священников для своей епархии. Через несколько лет он построил церковь Богородицы, которую и выбрал своей усыпальницей. В городе Чанаде (в бывшем Морасина) он написал, по всей вероятности, в начале 40-х годов, свой единственный дошедший до нас богословский трактат под заглавием Deliberatio supra hymnum trium puerorum. Геллерт был убит во время восстания, руководимого Ватой, которое было направлено против сложившихся феодальных отношений и их идеологической поддержки християнской церквой[1].

Геллерт был хорошо осведомленным, прекрасно подготовленным церковным деятелем своего времени. Его ученость была, несомненно, важнейшей причиной того, что он стал воспитателем сына короля Иштвана I. Как ученый и даровитый человек, Геллерт показал свои способности и в качестве писателя. Источники о его деятельности сообщают, что из-под его пера вышло четыре богословских произведений[2], из которых до нас дошло лишь одно, известное под заглавием Deliberatio supra hymnum trium puerorum (Размышление трех юношей). Оно представляет собой неоконченные комментарии к первым пяти стихам третьей главы „Книги пророка Даниила".

Рукопись произведения Геллерта хранится в Мюнхенской городской библиотеке под сигнатурой Clm. 6211. Она написана двумя писцами, почерк которых характерен для XI в. Рукопись была открыта в Фрейзинге К. Майхелбеком в 1724 г.[4] Первое издание произведения Геллерта было осуществлено в 1790 г. епископом Игнацем Баттьяни[5], составившим важные примечения и объяснения к тексту. Особенно много было сделано в области изучения и объяснения текста Ж. Мореном[6]. Новое издание произведения Геллерта осуществил Г. Силаги в 1978 г.[7]

Исследователи, изучавшие интересующее нас произведение Геллерта, установили, что его автор был отлично подготовленным богословом, хорошо начитанным в церковной литературе. Наряду с Исидором Севийским и св. Иеронимом он цитирует таких „восточных" богословов, как Псевдо-Дионисий Аэропагит и Максим Исповедник[8]. Исследуя особенности текста, Э. Иванка установил, что Геллерт свободно владел греческим языком. Э. Иванка предполагает, что при написании своего

[1] Наши данные взяты из книги Кальмана Юхаса (J u h a s z, C. Gerhardt der Heilige. München, 1930, 2—14).

[2] J u h a s z, C., Цит. соч., с. 21.

[3] S i l a g i, G., Untersuchungen zur Deliberatio supra hymnum trium puerorum. München, 1967, p. 14.

[4] S i l a g i, G. Цит. соч., p. 17.

[5] Sanct G e r a r d i episcopi Chanadiensis acta el scripta hactenu inedit. Edidit. Ignatius Batthyany. Alba Iulia, 1790.

[6] S i l a g i, G. Цит. соч., с. 24.

[7] G e r a r d i Moresanae Aecclesiae sev Chanadiensis Episcopi. Deliberatio supra hymnum trium puerorum. Edidit Gabriel Silagi. Tvrnholti, 1978.

[8] S i l a g i, G. Цит. соч., 28—29.

труда Геллерт воспользовался и греческими рукописями, находившимися в „греческом монастыре" Иоанна Предтечи города Марошвара[9].

В той части своего произведения, где описывает и характеризует разновидности и направления *ереси*, угрожающей недавно созданной церкви Венгрии, Геллерт отмечает: „Nam quorundam, nisi fallor, intentio est, quo ecclesiastica virtus, suffragantibus Metodianistis, atque dignitas apud nos circa heretiarum libitum tota quandoque infirmetur"[10]. „Стремлением некоторых — если я не ошибаюсь — является то, чтобы содействием Мефодиевых сподвижников *сила* и *авторитет* церкви у нас по желанию еретиков — совершенно ослабели". (л. 46 по рукописи). Важнейшим вопросом толкования этого места является то, кого подразумевал под „мефодиевыми сподвижниками" автор.

В специальной литературе исследователями было высказано несколько мнений. Первый издатель рукописи И. Баттьяни не мог удовлетворительно объяснить этого места произведения Геллерта[11]. Ж. Морен высказал предположение, что под сподвижниками ереси Геллерт понимал *учеников св. Мефодия*, бывшего архиепископа Моравии[12]. Из венгерских исследователей Л. Сегфю высказал предположение, что Мефодий был близким к королю лицом. Будучи приверженцем короля Аба, король вызывал Инсигрина, друга Геллерта на прения[13]. Позже Л. Сегфю, приняв теорию Морена в Мефодиевых помощниках также видит *учеников Мефодия*[14]. Возникает вопрос, какие аргументы можно привести в доказательстве того, что за мефодиевыми помощниками действительно скрываются ученики Мефодия. Для этого необходимо исходить из самого текста. Разбирая указанную цитату, можно установить следующее:

1. Мефодиевы помощники в значительной мере помогали еретикам ослабить силу и авторитет церкви по желанию еретиков.

2. Мефодиевы помощники, сами *не являющиеся еретиками*, волей-неволей способствовали ослаблению церковного авторитета.

3. Из контекста видно, что Мефодий пользовался большим *авторитетом* среди своих помощников. Они, т. е. его сторонники, приверженцы, оправдывая и свою церковную деятельность, наверное, ссылались на своего учителя Мефодия.

4. Контекст, где встречается аблатив самостоятельный, внушает нам, что Геллерт, говоря о Мефодиевых помощниках, имел в виду определенное *авторитетное лицо*. Авторитет этого лица Геллерт не оспаривает, однако он не согласен с деятельностью его „помощников". По-видимому, были такие моменты в деятельности Мефодиевых помощников, которые вызывали недовольство со стороны Геллерта.

[9] I v a n k a, E. Szent Gellért Deliberatio-ja Problémák és feladatok. — Századok, 76, 1942, 497—500.

[10] G e r a r d i Moresenae Aecclesiae. . .

[11] Sancti Gerardi episcopi Ghanadiensis acta. . ., p. 99.

[12] M o r i n, D. G. Un théologien ignoré du XIe siècle. L'évêque martyr Gérard de Csanad. — Revue Bénédictine, 27, 1910, p. 521.

[13] S z e g f ü, L., Eretnekség és tirannizmus. — ITK, No 72, 1968, p. 513.

[14] S z e g f ü, L. Az Ajtony-monda. — Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Acta Historica, 40, 1972, 23—24. S z e g f ü, L. A bogumil eretnekség hatása a XI. századi magyarság ideológiai fejlődésére. — Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. — B: Dissertationes Slavicae. Исследования по болгаристике. Szeged, 1983, p. 47.

Установленные на основе текста критерии позволяют нам принять взгляды Ж. Морена о том, что Геллерт под Мефодиевыми „помощниками" понимал учеников Мефодия, которые, пользуясь авторитетом своего учителя, продолжают важнейшую кирилло-мефодиевскую традицию — богослужение на древнеболгарском языке.

Как известно, римский папа Иоанн VIII в своей булле, посланной моравскому князю Святополку, признал что папская курия нашла Мефодия „во всех церковных догмах и в их применении правоверным и полезным" и поэтому позволил ему пользоваться „славянским языком" в литургии[15]. Ссылаясь на авторитет Мефодия и на выданную Иоанном VIII буллу, ученики Мефодия пользовались в литургии „славянским языком", что вызвало негодование Геллерта, который, по всей вероятности, был последовательным приверженцем триглоссии.

Следует, однако, доказать возможность того, чтобы в диацезии Геллерта работали и Мефодиевы помощники, т. е. представители и проповедники славянского литургического языка. Для этого следует иметь в виду следующие обстоятельства.

1. Епархия Геллерта (марошварская, позднее чанадская) была сформирована в той части Венгрии, которая входила в состав обширных владений вождя Айтоня, побежденного полководцем короля Иштвана I, Чанадом. Айтонь был союзником греков, как на это указывается в житии Геллерта, потому что Айтонь свою власть получил от греков. Внешним выражением этого союза был тот факт, что вождь междуречья Мароша и Тиссы поехал в город Видин (т. е. Бдин), крестился по греческому ритуалу. Вернувшись из Видина, Айтонь создал в центре своих имений, в городе Марошваре церковь и монастырь в честь Иоанна Предтечи. В манастыре поселились те греческие монахи, которые были отправлены Айтонем с целью совершить миссионерскую деятельность среди жителей владений Айтоня[16]. Во время археологических раскопок были обнаружены руины этой церкви. Размеры ее 20×12—13 m. Недалеко от церковного здания был найден и баптистерий. Два каменных кресла церкви Иоанна Предтечи были позже перенесены в церковь Богородицы[17]. Появление монахов было продолжением и обновлением более ранней миссионерской деятельности византийской церкви, относящейся к середине X в., когда из Византии был отправлен епископ В. Хиерофей в княжество вождя Дюлы.

2. Во владениях Айтоня проживало и славянское население, как об этом свидетельствует топонимический материал. Что касается этнической принадлежности славян, были высказаны следующие мнения:

а. Венгерским языковедом Яношем Мелихом было установлено, что в конце IX в. в окрестности Срема, в междуречье рек Дуная и Тиссы, в междуречье Мароша и Тиссы и на территориях, расположенных в Затиссье, жили славяно-болгары[18].

---

[15] Magnae Moraviae Fontes Historici. III. Curaverunt D. Bartoňkova, Lubomir Havlík, Ivan Hrebek, Jaroslav Ludvikovsky, Radoslav Večerka. Brno, 1969, 203—204, 208.

[16] J u h a s z, K. A csanádi püspökség története (1030—1242). Makó, 1930, 32—33.

[17] J u h a s z, C. Цит. соч., с. 15.

[18] M e l i c h, J. A honfoglaláskori Magyarország. Budapest, 1925, p. 373.

б. Славяно-болгарский характер языка этих славян подтверждается и ранними топонимами, известными из Юго-Восточной Венгрии и Трансильвании. Прежде всего следует указать здесь на такие топонимы, в которых на месте общеславянского сочетания **kt+ь* имеется *st*: *Pestes* (три раза в Трансильвании), *Kwpest* в бывшем комитате Хуняд (Hunedvara)[19].

в. Такие топонимы, как *Glamboka*, *Long*, которые в силу наличия в них отражения носового гласного непереднего ряда, попали в венгерский язык до XI в., тоже являются славяно-болгарскими[20]. Топонимические материалы позволили И. Книеже установить, что юг Трансильвании, восточная часть Баната, южная часть Задунайского края и территория между сегодняшней столицей и горами Бюк были населены славяно-болгарами[21].

г. Из языка этих болгар в венгерский язык попали и такие слова, как *mostoha, mezsgye, rozsda, pest* (в древневенгерском языке), которые имеют несомненный болгарский звуковой облик. К болгарскому существительному *полата* восходит и топоним *Polat*, название пустыни, находящейся недалеко от бывшего Марошвара[22]. Д. Кришто обратил внимание исследователей на то обстоятельство, что некоторые топонимы с компонентом *-grád* (например., Csongrád, Visegrád, Nográd) встречаются по соседству с топонимом *Нандор* (Nándor), который в венгерском языке восходит к этнониму *нандор* (nándor), обозначающему *болгары* в древневенгерском языке. Это дает основание предполагать, что в окрестности Чонграда, Нограда и Дюлафехервара в Трансильвании (Alba Julia) жили болгары[23].

Интересно, что по мнению И. Книежи, часть топонимов с компонентом *-grád* в венгерском языке может восходить к древнеболгарским формам. Эти положения И. Книежи и Д. Кришто дополняют друг друга и позволяют видеть в некоторых топонимах, особенно в тех, которые находятся на юге или в Юго-Восточной Венгрии, болгарские заимствования[24]. Эти данные подтверждают ту информацию о болгарском характере междуречья Мароша и Тиссы, которую дает анонимный венгерский историк в своей хронике, где пишет следующее: „Terram vero que est a fluvio Mors (венг. Maros) usque ad castrum Vrscia (Orsova) preocupavisset quidam dux nomine Glad de Budyn"[25].

3. Для нас, является важным вопрос, насколько было распространено христианство среди болгаро-славянского населения. Известно, что Срем с окрестностями современного венгерского города Сегед к 892—893 гг. входил в состав болгарского государства[26] со времени походов

[19] Kniezsa. I. Charakteristik der slavischen Ortsnamen in Ungarn. — Studia Slavica, 29—30.

[20] Melich, J. Цит. соч., с., 124; Milleker, B. Délmagyarország középkori földrajza. Temesvar, 1923, p. 186.

[21] Kniezsa, I. Charakteristik. . ., c. 31.

[22] Juhász, K. Цит. соч., с. 29.

[23] Kristó, Gy. Az alföldi bolgár uralom kérdésehez a IX. században. — Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. — B: Dissertationes Slavicae. Исследования по болгаристике. Szeged, 1983.

[24] Kniezsa, I. Charakteristik. . ., c. 33.

[25] Там же, 32—33.

[26] Szeged története. I. Szerk, Kristó Gyula. Szeged, 1983, p. 213. Соответствующая часть написана Шаму Садецки-Кардош.

Крума и Омуртага. Трудно представить себе, что славяно-болгары, проживающие внутри границ болгарского государства, после официального крещения Болгарии при Борисе-Михаиле не были крещены. В венгерской христианской терминологии имеются такие заимствования, которые указывают на византийскую литургию и свидетельствуют о том, что восточное христианство было распространено и среди венгров до их официального присоединения к западному христианству. Об этом можно судить по таким ранним заимствованиям, как *kereszt* 'крест', *pap* 'священник', *diák* 'дьяк', *szombat* 'суббота'. Эти слова были заимствованы венграми *только из болгарского языка*[27]. Возможно, сюда относится и *karácsony* 'коледа". Я. Мелихом было доказано, что в венгерской антропонимии имеются такие християнские антропонимы, которые встречались у христиан с византийской литургией, прежде всего у *болгар* в X—XI вв. (Самуил, Давид, Соломон, Васоль, Пентек, Сомбат и пр.)[28]. Наличие христианских славян (прежде всего с византийской литургией) на интересующей нас территории предполагалось и предыдущим поколением венгерских исследователей[29]. Эти аргументы позволяют допустить, что населяющие владения вождя Айтоня славяно-болгары были христианами. Ими практиковалась восточная, византийская литургия на древнеболгарском языке. Из языка болгарского духовенства попали в венгерский язык термины византийской литургии[30]. К первичному, исконному болгарскому населению интересующей нас территории присоединилась еще и волна (или волны) тех, несомненно, христианских болгар, которые сбежали из Болгарии во время походов Василия Болгаробойца после победы его над болгарами.

Что касается распространения восточного христианства среди венгров, мы можем с определенной долей вероятности, утверждать, что в этом сыграло роль славяно-болгарское духовенство. Исторические данные свидетельствуют о двух ранних фазах миссионерской деятельности византийской церкви среди венгров до официального крещения Венгрии, осуществленного Иштваном I[31]. Несмотря на это обстоятельство, указанное Дюлой Моравчиком, в ранней христианской терминологии нет ни одного термина греческого происхождения[32]. В церковной терминологии с восточным обрядом, как мы видели выше, имеется ряд *заимствований из древнеболгарского языка*. Это парадоксальное положение может быть объяснено удовлетворительно, если предположим, что греческие миссионеры при проповеди пользовались славянскими, т. е. *болгарскими переводчиками* (из местного населения), владевшими венгерским языком[33]. Как показывает аналогия с западной церквой, эти переводчики были ду-

[27] Kniezsa, I. Zur Frage der auf Cyrillus und Methodius bezüglichen Traditionen auf dem Gebiete des Alten Ungarn.— In: Cyrillo-Methodiana. Graz, 1964, p. 204.

[28] Melich, J. Szláv jövevényszavaink. 1/2. Budapest, 1905, p. 421.

[29] Juhasz, C. Цит. соч., с. 11.

[30] Kniezsa, I. Zur Frage. . ., p. 205.

[31] Kniezsa, I. Zur Frage. . ., 204—205.

[32] Moravcsik, Gy. Görögnyelvü monostorok Szent István korában. Emlékkönyv Szent Istyán király haláeának kilencszábig évfordulójára. T. 1. Budapest, 1938, p. 388; Moravcsik, Gy. The Role of Byzantine Church in Medieval Hungary.— The American Slavic and East European Review, 6, 1947, 134—154.

[33] Pauler, G. A magyar nemzet története. Szent Istvánig. Bp., 103. Györffy György. István kirány és müve. Budapest, 1977, 365.

ховные лица, т. е. священники или монахи. Христианская терминология венгерского языка сохранила память об этих „скромных священниках", которые были помощниками и являлись переводчиками как греческих, так и латинских миссионеров.

Перечисленные аргументы позволяют сделать следующий вывод о трактовке цитируемого текста произведения св. Геллерта: в поместьях Айтоня жили греческие священники и монахи, которые вели миссионерскую деятельность среди венгров с помощью представителей местного болгарского духовенства, владевших венгерским языком. Для этих болгар литургия на народном языке не была чуждым, странным способом миссионерской деятельности, поскольку в своей литургии они также пользовались славянским языком. Булла папы Иоанна VIII и авторитет Мефодия, бывшего моравского архиепископа, служили оправданием их практической деятельности. Прибыв в Марошвар, Геллерт развертывает широкую деятельность, чтобы окрестить население своей епархии. В этой работе он и его сподвижники (в начале их было 10—12 человек, из которых семеро владели венгерским языком) натолкнулись на следы греческой миссии и имели возможность познакомиться с теми болгарскими священниками, которые употребляли в литургии древнеболгарский язык. Литургия на народном языке, несомненно скрывала в себе возможности неправильной трактовки христианского вероучения, служила началом разных ересей. Совершенно понятна — с такой точки зрения, реакция Геллерта, осуждавшего деятельность болгарского духовенства, так как она, по мнению Геллерта, подготавливала почву для возникновения ереси и прежде всего для богомильства.

Приведенные соображения, по нашему мнению, являются достаточными высказаться в пользу того объяснения, которое дается Ж. Мореном в трактовке проанализированного нами места в произведении ученого епископа Deliberatio.

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТЕМАТИКА В ПАМЯТНИКАХ ПИСЬМЕННОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЧЕХИИ ДО XIV В.

(ОБЗОР ИТОГОВ ИССЛЕДОВАНИЙ ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИ ЛЕТ)

Эмилия Благова (Чехословакия)

Памятники письменности средневековой Чехии, затрагивающие в какой-то степени кирилло-мефодиевскую тематику, нельзя считать источниками жития и деятельности солуньских братьев, так как древнейшие из них возникли только в конце X в., т. е. более ста лет спустя после смерти Мефодия[1]. Кроме того, сведения о Кирилле и Мефодии находятся большей частью в памятниках, посвященных иным лицам чешской истории (князю Вячеславу, княгине Людмиле, Прокопию Сазавскому), тогда как памятники, посвященные собственно Кириллу и Мефодию, возникли в Чехии сравнительно поздно. Памятники древней чешской письменности с кирилло-мефодиевской тематикой написаны на трех языках: церковнославянском (разных изводов), латинском и древнечешском. Мы называем их не памятниками литературы, а памятниками письменности, так как наряду с собственно литературными памятниками (легендами и сведениями в хрониках), кирилло-мефодиевская тематика содержится также в литургических и нелитургических молитвах и гимнах, причем тексты нелитературного содержания имеют иногда первостепенное значение для характеристики кирилло-мефодиевской традиции того или иного времени или того или иного центра.

С точки зрения линии (или типа) кирилло-мефодиевской традиции, памятники на латинском и древнечешском языках представляют собой одну группу, так как в них в большинстве случаев развивается и модифицируется одна и та же линия кирилло-мефодиевской традиции, причем памятники древнечешские являются большей частью переводами или обработками латинских оригиналов. В церковнославянских памятниках сочетается великоморавская традиция с собственно чешской.

Среди чешско-церковнославянских памятников (мы имеем в виду памятники, возникшие на чешской почве, но сохранившиеся в рукописях

[1] Ограничиваюсь X—XIV веками. Общий обзор чешской кирилло-мефодиевской традиции на болгарском языке см: Павлов, И. Делото на Кирил и Методий в чешката литература. — Език и литература, 36, 1981, № 4, 83—69.

других изводов)[2] имеется только одна группа памятников, посвященных исключительно Кириллу и Мефодию. Это глаголические службы Кириллу и Мефодию. В церковнославянских житиях Вячеслава и в проложном житии Людмилы о Кирилле и Мефодии не упоминается.

Имена Кирилла и Мефодия встречаются, наряду с именем основателя ордена бенедиктинцев Бенедикта Нурсийского, в Молитве к святой Троице[3]. Эта молитва, по мнению А. И. Соболевского, возникла в Чехии. Нет сомнения в том, что она существовала в Чехии, так как в ней встречаются имена чешских святых, князя Вячеслава и второго пражского епископа Войтеха. Второго Бенедикта, упоминаемого в молитве, можно считать одним из „пяти святых братьев", т. е. монахов, убитых в Польше в начале XI в., которых начали почитать в Чехии после перенесения их мощей при Бржетиславе I из польского Гнездна в Прагу вместе с мощами епископа Войтеха[4]. Имя св. Кнута, умершего только в 1086 г., определяет более точно время составления молитвы: она не могла возникнуть раньше конца XI в. В то время, конечно, в Чехии существовал только один центр церковнославянской культуры — Сазавский монастырь. Если Соболевский и его последователи правы и молитва как целое возникла в Чехии, то единственным местом ее возникновения мог быть именно Сазавский монастырь. Включение в молитву имен Кирилла и Мефодия наряду с именем Бенедикта Нурсийского является, как мне кажется, убедительным доказательством существования кирилло-мефодиевской традиции в Сазавском монастыре даже в том случае, если текст молитвы возник в другом месте и только дополнялся в этом монастыре. Факт существования определенной редакции этой молитвы в Сазавском монастыре кажется несомненным. Решение вопроса ее возникновения и развития требует тщательного филологического и культурно-исторического анализа. Филологический анализ может способствовать выделению западнославянизмов (лексических и синтаксических). Культурно-исторический анализ, касающийся культа отдельных упоминаемых в молитве святых, вряд ли сможет окончательно решить вопрос о происхождении Молитвы к св. Троице, так как сравнительный материал о данной эпохе недостаточен (календари и т. д.), чтобы он послужил свидетельством культа отдельных святых в Чехии и других странах (в Польше, на Руси). Несомненно, молитва дошла до нас не в первоначальном своем виде. Об этом свидетельствует упоминание „второго" Бенедикта, оказавшегося совсем неоправданно между святыми Мануилом, Савелием и Измаилом, которые празднуются в один день.

Хорватско-церковнославянские службы Кириллу и Мефодию (типа Люблянской и Новлянской)[5], восходящие к одной общей службе, возникли в XIV в. в пражском Эммаусском монастыре. До сих пор эти службы

---

[2] Имеется в виду самый широкий круг этих памятников, представленный антологией Mareš, F. W. An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. München, 1979.

[3] Соболевский, А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб, 1910, 45—47.

[4] Другое толкование имени Бенедикта предлагает Dvorník, F. Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970, 231—232.

[5] Текст приводится по фотокопиям рукописей, хранящимся в архиве Словаря старославянского языка Института чешского языка ЧСАВ в Праге (см. Slovník jazyka staroslověnského 1. Praha, 1966, p. 66).

считались сочинением X или XI вв.[6], но в последние годы В. Ткадлчик на основе детального филологического (сравнивая их, между прочим, с глаголической частью Реймского евангелия) и литургического анализа убедительно доказал их более позднее появление[7]. В связи с его выводами возникают некоторые вопросы. Во-первых: где познакомились эммаусские монахи с житием Константина, которым они пользовались при составлении службы? Ни в Хорватии, ни в Чехии список жития Константина не сохранился. Предположим, что это житие хранилось в Хорватии, и монахи, пришедшие в Прагу, принесли его с собой. Есть, конечно, и другая возможность. Старославянское житие Константина могло храниться где-то в Чехии, как и кирилловская часть Реймского евангелия, считавшаяся при Карле IV автографом Прокопия Сазавского. Подобный вопрос возникает и при решении проблемы судьбы славянского жития Вита. Это житие сохранилось полностью в древнерусском Успенском сборнике XII—XIII вв.[8], и в отрывках, в хорватско-глаголическом бревиарии, два листа которого были найдены в начале нашего века Й. Вайсом в монастыре св. Томаша (Фомы) в Праге[9]. Составители службы св. Виту, содержащей отрывки из славянского жития Вита, несомненно, эммаусские монахи, которые после своего прибытия в Прагу должны были ввести в свои литургические книги также особые тексты в честь почитаемых в Чехии святых. Для составления службы св. Виту они использовали готовый славянский перевод, хранившийся неизвестно в какой церковной, вероятнее всего, монашеской среде. В той же среде могло храниться и житие Константина. Непосредственным свидетельством того, что в Чехии в XIV в. хранились славянские рукописи, является кирилловская часть Реймского евангелия. Об этом говорит запись в конце глаголической части, написанная в 1395 г. глаголицей, но на древнечешском языке: Lětь gospodnichь č. t. p. d. (1395). Tato evanjelie a epistolie ešto su pisani slověnskimь ězikemь, ti jmaji spievani biti vь godi, kdižь opatь pod korunu mši služi. A druga strana tiechto knieżekь, jenž ě podlě russkego zakona pьsalь ě svati prokopь opatь svu ruku, a to pismo russke dalь něbožtikь Karelь čtvrti carь rzimski k oslavěni tomuto klašteru a ke cti svatemu eronimu i svatemu prokopu[10]. Небезынтересен тот факт, что в службе обоим братьям использовалось только житие одного из них. Общеизвестно, однако, то, что в церковнославянских сборниках, как правило, жития обоих братьев даются отдельно. В Чехии эпохи Пржемысловичей оба брата также почитались не всегда одновременно. В прокопиевских легендах, например, встречается только имя Кирилла, в древнечеш-

[6] Večerka, R. Slovanské počátky české knižní vzdělanosti. Praha, 1963, p. 49; Mareš, F. W. Anthology ..., p. 60.

[7] Tkądlčík, V. K datování hlaholských služeb k sv. Cyrilu a Metoději. — Slovo, 27, 1977, 85—128; ср. также статьи того же автора о литургии в Великой Моравии и Чехии эпохи Пржемысловичей: Slovanská liturgie svatého Petra. — Duchovní pastýř, 26, 1977, 13—14, 22—26; Byzantský a římský ritus ve slovanské bohoslužbě. — Duchovní pastýř, 27, 1978, 4—10.

[8] Успенский сборник XII—XIII вв. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон, под. ред. С. И. Коткова. М., 1971, 220—229.

[9] Vajs, J. Glaholský zlomek nalezený v augustiniánském klášteře v Praze. — Časopis Českého musea, 75, 1901, 21—35; Vašica, J., J. Vajs. Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea Praze. Praha, 1957, 416—417.

[10] Приводится в транскрипции: Вейнгарт. M. Rukověť jazyka staroslověnského. T. 1. Praha, 1937, p. 86.

ских же исторических сочинениях предпочитается Мефодий (см. ниже). Следовательно, не исключено, что в Чехии XIV в. хранилось уже только житие Константина, хотя житие Мефодия, по всей вероятности, попало на Русь также через посредство Чехии, но не позже конца XI в.

В использовании жития Константина хорватские службы следуют великоморавской традиции. В гимнах этих служб, наоборот, проявляется специфическая чешская традиция. В Люблянской службе обоим братьям присвоено звание ⱀрхиереи (33бβ 29,34аα 15 и др.), хотя, как известно, Константин никогда не был епископом. Однако в чешских памятниках Константин считается епископом уже с XI в. В древнейших прокопиевских легендах употребляется титул episcopus: ... slavonicis apicibus a sancto Cyrillo episcopo quondam inventis..."[11] (соответствующий титул, т. е. ⱉпископъ, имеется и в Люблянской службе на л. 35бα). В латинской службе XIV в. Adest dies gloriosa[12] оба брата называются pontifices, что еще больше соответствует церковнославянскому ⱀрхиереи. Епископом называется Кирилл и в латинских кирилло-мефодиевских легендах Quemadmodum и Beatus Cyrillus[13]. С упомянутой латинской службой объединяет славянскую службу также начало одного гимна: Adest dies gloriosa pontificum beatorum Cyrilli et Metudii...; в Люблянской службе имеется (35аα 18сл.): се прⷭдⷭ чьстнн дⷩь стнхъ ⱀр'хиереⷭ хⷷнхъ коупнла н метоудне. В глаголической службе имеются также некоторые совпадения с латинскими кирилло-мефодиевскими легендами, возникшими в Чехии до XIV в. В Люблянской службе оба брата сравниваются с двумя оливами (35бα 13сл.): се ⷭс'та .в. маслннⷭ нз' заградн солнн'скне. ⷭскпа н оучнтела кннгн славⷭнскне. В легенде Beatus Cyrillus говорится о Кирилле и Мефодии: Igitur hi sunt due olive et duo candelabra, a quibus praefatus rex in via Dei eruditus... Это точная цитата из Апокалипсиса 11:4. В легенде Tempore Michaelis встречается подобная цитата, но напоминающая Книгу Бытия 1:16: hi sunt duo luminaria. Этими цитатами подробно занимался О. Кралик в своей последней книге[14] и придавал им большое значение для решения относительной хронологии чешских памятников с кирилло-мефодиевской тематикой. По его мнению, легенда Beatus Cyrillus возникла раньше Чешской хроники Космы, в которой под двумя оливами, упоминаемыми в пророчестве Либуши, подразумеваются Вячеслав и Войтех. Возникновение глаголической кирилло-мефодиевской службы О. Кралик связывал с Моравией второй половины XI в. С обоими его выводами нельзя согласиться, однако частичное сходство глаголической службы с легендой Beatus Cyrillus несомненно. Другого типа сходство мы находим в легенде Beatus Cyrillus и Новлянской службе, где формулируется хронологическая последовательность отдельных событий жизни Кирилла и Мефодия так, как будто они были в Риме еще до моравской миссии В легенде Beatus Cyrillus мы читаем: ... qui tantum veniens Romam. a summo pontifice benigne susceptus, postea cum sancto Metudio in terram,

[11] Цитаты из прокопиевских легенд приводятся по изданию Chaloupecký, V. B. Ryba. Středověké legendy prokopské. Praha, 1953.

[12] Magnae Moraviae fontes historici. T. 2. Brno, 1967, 337—345.

[13] Там же, 289—296, 299—303.

[14] Králík, O. Kosmova kronika a předohozí tradice. Praha, 1976, 239—265.

Bulgarorum missus devenit... Cum autem beatus Cyrillus ... Bulgaros convertisset ad fidem, terram Moraviae ... salutiferis ingressus gressibus... И в Новлянской службе: блаженнхъ нсповѣдьннкь н законнннкь Христовнхъ шурнла н метудне, двѣю брату, бнвшею в градѣ рнмсцен. вшадшу блаженому шурнлу в землю чешку... Указание чешской земли вместо моравской в последней цитате также свидетельствует о сравнительно позднем возникновении глаголических служб, на что обратил внимание уже В. Ткадлчик в указанной статье. Тем не менее глаголические службы не перестают иметь свое значение как в церковнославянском письменном творчестве, возникшем на чешской почве, так и среди памятников, иллюстрирующих кирилло-мефодиевскую традицию в средневековой Чехии.

Написанные на латинском и древнечешском языках памятники с кирилло-мефодиевской тематикой можно разделить на две основные группы: 1) группа вячеславских и людмильских легенд и связанных с ними по типу традиции собственно кирилло-мефодиевских легенд; 2) небольшая группа прокопиевских легенд. В стороне стоят хроники.

В житиях Прокопия Сазавского, как было сказано выше, встречается только имя Константина, упоминается об создании им славянских букв и подчеркивается одобрение римским папой славянской азбуки и литургии. В древнейшей латинской легенде, Vita s. Procopii minor, возникшей на основе не дошедшей до нас славянской легенды, написано: ...abbas Procopius... Slavonicis apicibus, a sanctissimo Quirillo episcopo quondam inventis et statutis canonice, admodum imbutus. Такими же словами говорится о славянской письменности и в легенде Vita antiqua, являющейся выдержкой из Vita minor, и в сказании летописца Монаха Сазавского. Древнечешский переводчик легенды Vita minor, не знавший хронологию исторических событий, не понял взаимоотношения членов латинского предложения и перевел его так, как будто бы Прокопий Сазавский был прямым учеником Константина-Кирилла:... Prokop, Čech urozený, jehož svatý Kvirillus, biskup, slovenskému písmu naučil. В более поздних прокопиевских легендах, т. е. Vita s. Procopii maior в древнечешских легендах в прозе и в стихах упоминаний о Константине не встречается.

Среди вячеславских и людмильских легенд особое место занимает Легенда Кристиана. О периоде ее возникновения велись споры уже с времен Добровского. В последние годы З. Фиала стремился доказать ее более позднее происхождение[15], однако Я. Лудвиковский подверг его доказательства резкой критике. Результаты своих исследований Легенды Кристиана Лудвиковский подытожил в подготовленном им издании этой легенды[16]. Следуя Лудвиковскому, мы ставим Легенду Кристиана на первое место среди легенд, упоминающих о Кирилле и Мефодии, и считаем ее древнейшим памятником, содержащим собственно чешские мотивы кирилло-мефодиевской традиции. Легенда возникла в конце X в., и имеющиеся в ней мотивы встречаются в той или иной степени и в более поздних памятниках. Проследим развитие интересующих нас мотивов в памятниках до XIV в.

---

[15] Fiala, Z. Hlavní pramen legendy Kristiánovy. — Rozpravy CSAV, Řada společenských věd, 84, 1974, № 1.

[16] Kristiánova Legenda. Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily. K vydání připravil, přeložil a poznámkami opatřil Ludvíkovský, J. Praha, 1978.

1. В Легенде Кристиана говорится о том, что Моравия приняла веру уже при св. Августине. Этот легендарный topos (подобные topoi находятся и в сказаниях о крещении других славянских стран, например в летописи Нестора, и характер легендарного topos имеет и хорватское предание о создании глаголицы Иеронимом) повторяется только в людмильской легенде Diffundente sole. В этой легенде, возникшей во второй половине XIII или в начале XIV в., время деятельности Кирилла и Мефодия отождествляется ошибочно с временем св. Августина. В других памятниках (как латинских, так и древнечешских, за исключением древнечешского перевода Diffundente sole) этот мотив не встречается.

2. Следует упоминание о том, что болгары приняли крещение намного раньше Моравии: Bulgri vel Bulgarii attamen longe ante eadem potiti fore referentur gracia. Болгарская тема развивается и в следующем предложении: Siquidem Quirillus quidam, nacione Grecus, tam latinis quam ipsis Grecorum apicibus instructus, postquam Bulgri crediderant, agressus est in nomine sancte Trinitatis et individuae Unitatis eciam supradicte genti, Moravie degenti, fidem domini nostri Iesu Christi predicare. Только после того, говорится дальше в легенде, как Кирилл научил моравлян християнской вере, он составил новые буквы, перевел Ветхий и Новый Завет на славянский язык и установил богослужение на славянском языке: ... quod et usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maxime in Bulgariis... Кристиан, по-видимому, был знаком с другой кирилло-мефодиевской традицией, а не с отраженной в житиях Константина и Мефодия и в Итальянской легенде традицией, где о болгарах не упоминается. Имеется в виду традиция, нашедшая свое отражение в Успении Кирилла, Солуньской легенде и других болгарских памятниках. Р. Вечерка[17] убедительно доказал, что наличие болгарской традиции в чешском памятнике свидетельствует о том, что Легенда Кристиана возникла в X в., так как в последующих веках в понятии чешского автора славянское богослужение связывалось скорее с Русью. Чешский летописец половины XIV в. Далимил пишет о Мефодии: Ten arcibiskup Rusín bieše, mši slověnsky slúžieše[18]. Последний мотив повторяется и в людмильской легенде Diffundente sole: missas ceterasque canonicas horas resonare slavinica voce in ecclesia statuendo, quod usque hodie in Bulgaria et in pluribus Slavorum regionibus observatur[19]. О Болгарии говорится в том же месте и в чешском переводе легенды Diffundente sole в пассионале времени Карла IV. О болгарах говорится также в латинских кирилло-мефодиевских легендах. Древнейшая из них, Tempore Michaelis, т. наз. Моравская легенда (так назвал ее Добровский) возникла, по всей вероятности, в XIII или первой половине XIV в. (некоторые авторы, например, Г. Сотиров[20], предполагают, что она возникла уже в X или XI в.). Автор легенды уже однозначно считает Константина крестителем Болгарии и его деятельность в Бол.

---

[17] Večerka, R. Slavistický příspěvek k legendě Kristiánově. — Slavia, 45, 1976, 132—136.

[18] Приводится по изданию: Havránek, B., J. Daňhelka. Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila. Praha, 1957.

[19] Magnae Moraviae fontes historici. 2, p. 276—283.

[20] Sotirov, G. Die Beatus-Cyrillus-Legende und ihre Stelle unter den Geschichtsquellen über das Werk der Brüder Cyrill und Methodius. — Palaeobulgarica, 4, 1980, No 4, 102—107.

гарии помещает хронологически между хазарской и моравской миссией: Egressus itaque (т. е. из Константинополя в Моравию) primo venit ad Bulgaros, quos, divina gracia cooperante, sua predicatione convertit ad fidem. Abinde procedens venit in terram Moravie и т. д. В том же смысле говорится о Константине и в короткой легенде Beatus Cyrillus, о времени происхождения которой мнения наших ученых расходятся. О. Кралик[21] относит ее ко времени основания моравской епископии, т. е. ко второй половине XI в., Я. Лудвиковский[22] — только ко второй половине XIV в.: Cum autem beatus Cyrillus divina gracia cooperante Bulgaros convertisset ad fidem, terram Moraviae... salutiferis ingressus gressibus... В чешской легенде Život svatých Crha a Strachoty[23], дошедшей до нас в пассионале 1495 г., Болгария заменяется Хорватией: Svatý Crha a Strachota... když z daru božieho některé vlasti jako Charvaty a Slováky na vieru křesťanskú obrátili.... Третья латинская кирилло-мефодиевская легенда, Quemadmodum[24], сочиненная во второй половине XIV в., болгарского мотива не имеет, но эта легенда уже далеко отходит от древнейшей чешской традиции.

3. Целью путешествия Константина в Рим является, по Кристиану, моление. Такой же целью объясняется путешествие Константина в Рим и в легенде Diffundente sole. В легенде Beatus Cyrillus причиной ухода Константина в Рим считается моральное качество святого: он боится чрезмерной почести, которую оказывает ему крещенный им народ, и хочет угождать только богу. В легендах Tempore Michaelis и Quemadmodum указываются причины, приводимые и в древнейших славянских житиях: в Quemadmodum — защита славянского богослужения, в Tempore Michaelis — перенесение мощей Климента.

4. В Легенде Кристиана, в отличие от жития Константина и жития Мефодия, говорится о защите Константином славянского богослужения, точнее о его диспуте на эту тему, в Риме, а не в Венеции и не говорится о перенесении мощей Климента (в частности в Рим). Таким же способом описывается это событие в легенде Diffundente sole. В легенде Beatus Cyrillus о сторонниках доктрины „трехъязычия" не говорится, так как в ней вовсе не затрагивается тема славянского богослужения. В Tempore Michaelis налицо тема перенесения мощей. Более того, она является одной из основных тем, так как эта легенда соединяет в себе мотивы чешской традиции, встречающиеся в вячеславских легендах, с мотивами Итальянской легенды, чем она резко отличается от других памятников чешского происхождения.

5. Общей кирилло-мефодиевской традиции соответствует часть Легенды Кристиана, рассказывающая об уходе Константина в римский монастырь, о его смерти и о возвращении Мефодия в Моравию. Однако славянские кирилло-мефодиевские памятники не содержат сведения о том, что сам моравский князь (речь идет о Ростиславе) назначил Мефодия архиепископом и что у Мефодия было семь суфраганов, т. е подчиненных епископов: ab ipso principe ... statuitur summus pontifex, habens sub se septem eiusdem sanctitatis pontifices. Эти исторически необоснованные

[21] Králík, O. Ук. соч., с. 114.
[22] Magnae Moraviae fontes historici, 2, p. 299.
[23] Там же, 314—816.
[24] Там же, 289—296.

данные повторяются только в легенде Diffundente sole; в латинских кирилло-мефодиевских легендах их нет. Это, по всей вероятности, также житийный topos; число 7 восходит, вероятно, к числу „святых седмочисленников".

6. Чешские памятники, конечно, подробнее всех описывают политические события в Великой Моравии и при первом исторически засвидетельствованном чешском князе Боривое. Кристиан подробно рассказывает о свержении Ростислава Святополком, его ослеплении и о попытке Святополка отравить его. Необузданность и распущенность Святополка и его враждебное отношение к Мефодию Кристиан описывает способом, похожим примененному в греческом житии Климента Охридского, между тем как в житии Мефодия все причины страданий Мефодия приписываются немецкому духовеиству. По Кристиану Мефодий проклял моравскую страну и последующий разгром страны — результат этого проклятия. О разгроме Моравии говорится и в житии Наума, и в житии Климента Охридского, но в обоих памятниках утверждается, что это случилось в соответствии с предсказанием, пророчеством Мефодия, а не как следствие его проклятия. Мотив отравления Ростислава и преступной жизни Святополка встречается, в сокращенном виде, также в Tempore Michaelis, и в Beatus Cyrillus.

7. В начале второй главы Кристиан возвращается к истории самой Чехии и доходя до времени Боривоя, описывает крещение Боривоя Мефодием. Тот же мотив встречается в Diffundente sole, в Tempore Michaelis, Život sv. Crha a Strachoty и в древнем чешском летописании. Вопрос его исторической достоверности выходит, конечно, за рамки филологического исследования.

Крещение Боривоя Мефодием — единственный кирилло-мефодиевский мотив, отмечающийся в чешском средневековом летописании. Так как в этом событии участвовал только Мефодий, имя Константина в хрониках (за иссключением Монаха Сазавского в связи с Прокопием Сазавским) вовсе не встречается. Древнейший чешский летописец, Косма Пражский, приводит имя Мефодия, епископа моравского, только в связи с крещением Боривоя. О славянском богослужении и о других событиях, связанных с Мефодием, он не упоминает. Далимил в своей хронике в стихах, сочиненной в середине XIV в., подчеркивает, наоборот, славянское богослужение как нечто особенное, необыкновенное (ср. вышеприведенную цитату).

Из сделанного обзора следует, что кирилло-мефодиевская тематика или кирилло-мефодиевские мотивы вошли в древнюю чешскую письменность самых разнообразных жанров и видоизменялись в отдельных жанрах и даже в отдельных произведениях по-разному. Кирилло-мефодиевская традиция в чешских средневековых памятниках восходит как к традиции древнейших памятников славянских (житие Константина, житие Мефодия) и латинских (Итальянская легенда), так и, в значительной степени, к особой традиции, источники которой до сих пор неизвестны. Интересно, что некоторые мотивы этой традиции встречаются в болгарских памятниках, причем об обмене культурными достояниями Болгарии и Чехии того времени нам конкретно ничего не известно (в отличие, например, от культурных взаимоотношений Чехии и Руси того же времени, существование которых неоспоримо). Обработка одинаковых мотивов в чешских и болгарских памятниках различна, так что непосредственное влияние исключено, и до нас не дошло такого памятника, который мы могли бы считать прямым источником этой традиции.

КРИСТИАНОВАТА И МОРАВСКАТА ЛЕГЕНДА И ПОКРЪСТВАНЕТО НА ЧЕШКИЯ КНЯЗ БОРЖИВОЙ

Георги Сотиров (България)

Покръстването на чешкия княз Борживой от моравско-панонския архиепископ Методий е засвидетелствувано в редица средновековни източници — хрониката на Козма Пражки, Кристиановата легенда, Моравската легенда, легендите Difundente sole, Quemadmodum, Vita sancti Wenceslai auctore Caroli I[1]. Критичното тълкуване на интересуващите ни сведения от изброените източници е свързано с признаването или отричането на тяхната достоверност и хронологическа близост към посоченото събитие. Ако се приеме за реално великоморавското начало на чешкото християнство, то така или иначе ще трябва да се признаят в определен, макар и минимален обем културно-политическите му последици за историята на Чехия, особено през X в.

През миналия век дълго време е господствувало мнението на големия чешки славист Й. Добровски, че данните за покръстването на Борживой и неговата съпруга Людмила от Методий са твърде откъслечни и поради това съдържащата ги Кристианова легенда е фалшификат от XIV в.[2] Тук веднага трябва да се отбележи, че именно Кристиановата легенда, глава II, е „ядрото" на легендарните данни за покръстването на Борживой от Методий. Според В. Халоупецки легендата Difundente sole също е била един от източниците на Кристиан. Но според Я. Лудвиковски това мнение не издържа филологическата критика. Difundente не е могла да възникне преди 20-те години на XIII в. и била извод от Кристиановата[3].

Почти идентични сведения за покръстването на Борживой от Методий се съдържат в Кристиановата и в Моравската легенда Tempore Michaelis imperatoris. Още Йозеф Добровски е показал, че вторият основен

[1] Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag. Ed. B. Bretholz. Berlin, 1923, p. 22, 32, 35 (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicorum. Nova Series, v. II; Magnae Moraviae Fontes historici. II. Textus biografici, hagiographici, liturgici. Brno, 1967, 186—199, 255—268, 276—283, 289—298 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 118).

[2] P e k a ř, Y. Die Wenzels-und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians. Praha., 1906, 200—202; Magnae Moraviae. . ., p. 186.

[3] Magnae Moraviae. . ., p. 277.

източник на Моравската легенда наред с Италианската легенда е и Кристиановата. Неговата легенда първите издатели от 1668 г. не са познавали. Добровски, както беше казано по-горе, смятал, че тя е фалшификат от XIV в., оттук е датирал и Моравската легенда към XIV в. Той е считал и легендата Quemadmodum за извод от Моравската легенда от времето на Карел IV. Становище по този въпрос изказва и П. Девос[4]. Той изтъква, че Моравската легенда е мозаична, механична компилация на всички стари кирило-методиевски легенди, т. е. не само Италианската легенда и Кристиановата, но и на Quemadmodum и Beatus Cyrillus. Последното обаче се отрича от повечето автори. Съществено е и мнението на Я. Лудвиковски, че авторът на Моравската легенда е схванал фактологическите несъобразности от главните източници, като се е стараел да ги отстрани — например по отношение на глава 1 от Кристиановата, която завършва с Методиевото проклятие над Светополк и началото на II глава, където се говори за покръстването на Борживой от Методий при двора на същия този Светополк[5]. Като terminus post quem за Моравската легенда се смята началото на XII в., откогато е и пражкият ръкопис на Италианската легенда, а като terminus ante quem — средата на XIVв., т. е. времето на Карел IV.

Реабилитацията на Кристиановата легенда като исторически източник е извършена от Йозеф Пекарж в цитираната по-горе негова работа. Той открива отломъци от легендата в ръкописи от XII в. и като изтъква, че тя е съществувала при всички случаи по това време, започва да връща датировката ѝ назад. Интересно е да се отбележат аргументите на споменатия автор в това отношение. Най-напред това е композиционното единство на паметника. По-нататък се сочи връзката с латинските легенди за св. Вацлав. Кристиан имал пред себе си и една кирило-методиевска легенда, както и легенда за св. Людмила, но пряка зависимост със старите славянски легенди била недоказуема. Показва се и директна свързаност с хрониката на Козма Пражки, като изложението на старочешките легенди у последния било „свободна преработка на отчасти дадените от Кристиан мотиви". Особено важни за поставената по-горе тема са съображенията на Пекарж по отношение на съдържащите се сведения за църковния живот. Те отразявали отношения и обстоятелства, които през XII в. вече не съществували, например наличието на институцията на хорепископите, църковната титулатура и пр. По този начин авторът доказва автентичността на Кристиановата легенда, а нейната датировка поставя към края на X в., което е против мнението на Б. Бретхолц, че легендата е фалшификат от XII в.[6] В глава II на източника, която се отнася към покръстването на Борживой от Методий, се съдържали „действителни исторически факти, обвити и прошарени от легендарни мотиви"[7].

Чехословашкият автор Я. Лудвиковски допълва и развива изводите на Пекарж за езиковото и стилистичното единство на легендата. Тя при-

[4] D e v o s. P. Une mosaïque: La légende morave des Saints Cyrille et Méthode. — Analecta Bollandiana, 81, 1963, 229—250.

[5] Magnae Moraviae. . ., p. 256.

[6] P e k a ř, J. Цит. съч., с. 52, 128—129, 130, 163.

[7] Пак там, с. 197.

тежавала особеностите на словореда и единен ритмичен характер, присъщи на практиката през X в. Безспорни са и анекдотичните елементи в разказа на Кристиан. На Борживой, както е известно, не било позволено да се храни на една маса със Светополк, понеже бил езичник. Това унижение довело до покръстването на чешкия княз заедно с тридесет придружаващи го хора. Тук наистина могат да се търсят архаични елементи, аналогия с повестта на княз Инго от Conversio, но едва ли може да се мисли за влияние на западната мисионерска практика, на мисионерските методи на Алкуин за трите етапа при покръстването[8]. По всичко личи, че Борживой е бил принуден да се покръсти поради политически обстоятелства, а не само поради това, че бил поставен да се храни на пода пред масата на пир, устроен от моравския княз Светополк.

Остава да се изясни какви източници е ползувал вероятният съставител на легендата — монахът Кристиан, чичо на втория пражки епископ Войтех, в разказа си за покръстването на чешкия владетел. Тъй като тези сведения се повтарят в хрониката на Козма Пражки, естествено е да се обърнем към нея. В самата хроника е казано, че източници са Privilegium Moravensis ecclesiae, Epilogus Moraviae atque Bohemiae[9]. Самият Privilegium не се е запазил, но безспорно е съществувал като документ, тъй като е споменат в булата на папа Йоан VIII до Светополк[10].

Б. Бретхолц е бил на мнение, че Кристиан е могъл да ползува тези източници, но Privilegium се отнася към покръстването на Борживой, докато Epilogus — до разпространението на християнството при неговите наследници[11]. Според Пекарж Epilogus се е запазил в глава I и II[12].

В Пражките анали също има идентично сведение за покръстването на чешкия княз Борживой заедно с неговата съпруга Людмила през 894 г., но не е указано, че това е извършил Методий[13]. Може би това е направено умишлено, тъй като аналите се водили при катедралната църква „Св. Вит" от времето на първите пражки епископи и вече латинското духовенство едва ли ще се е стараело да свързва събития от началната история на християнството със славянското богослужение; възможно е и друго обяснение—че това е по-късна добавка, заимствувана направо от Козма Пражки.

Направеният дотук историографско-извороведчески анализ показва, че едва ли има основание да се отрича направо споменатото историческо събитие в духа на тълкуването на А. Брюкнер. Последният отхвърля преданието за покръстването на Борживой от Методий, тъй като за това мълчали Пространните жития на Кирил и Методий[14]. Хронологическата грешка на Козма леко може да се обясни дори в духа на Палацки, че ставало въпрос за стилна неточност — 894 г. се отнася към по-късно споменатата смърт на Борживой[15].

[8] Ludvíkovsky, J. Great Moravia Tradition in the 10th Century Bohemia and Legenda Christiani. — In: Magna Moravia. Praha, 1965, 540—541, 560 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 102).

[9] Die Chronik. . ., p. 35.

[10] Magnae Moraviae Fontes Historici. III. Diplomata, epistolae, textus historici varii. Brno, 1969, p. 204 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 134).

[11] Die Chronik. . ., c. XXV.

[12] Pekař, J. Цит. съч., p. 146.

[13] Magnae Moraviae Fontes Historici. I. Annales et Chronicae. Praha — Brno, 1966, p. 176 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, facultas philosophica, 104).

[14] Die Chronik. . ., c. 22.

[15] Пак там, c. XXXIV.

НЕИЗВЕСТНИ ПРЕПИСИ ОТ СЛУЖБАТА И ОТ ПРОСТРАННОТО ЖИТИЕ НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

Константинос Нихоритис (Гърция)

Известно е, че научноисторическото знание се изгражда върху основата на достоверни източници. Историците обикновено отреждат предимство на писмените, особено на т. нар. официални извори: грамоти, хрисовули, фермани, църковни постановления, съборни определения, епархийски списъци и други документи, които са издадени от държавната или от църковната власт. Освен това се използуват епиграфските паметници, хрониките, летописите, писмата на видни длъжностни лица, посланията, агиографските произведения, житията, службите, похвалните слова и други[1]. Подобни по характер са също изворите за живота и делото на славянските просветители Кирил и Методий и техните ученици. Гръцките жития на Климент Охридски заемат особено важно място сред кирило-методиевските извори. Те съдържат важни сведения за делото на Климент, за солунските братя Кирил и Методий и техните ученици и за славянската писменост.

До нас е достигнал цялостният текст на две жития на Климент Охридски, съставени на гръцки език: Пространното, наречено още „Българска легенда“[2], и краткото, известно в науката с името „Охридска легенда“[3]. Безспорно по-голямо значение за науката има Пространното Климентово житие, смятано за дело на охридския архиепископ Теофилакт.

От средата на миналия век досега редица видни слависти — филолози, историци и теолози, дадоха ценни за науката издания, преводи и изследвания на Пространното житие, макар че не всички от тях са пълни, критични и точни. По-важните от тези издания и преводи са направени от Фр. Миклошич (Виена, 1847), А. Меншчиков (М., 1855), еп. Партений Зографски (Цариград, 1858), В. А. Билабасов (СПб., 1871), Е. Новотни (Прага, 1873), Д. Матов (Средец, 1885—1886), П. А. Лавров, издаден от П. Г. Виноградов (М., 1896), М. Д. Муретов (М., 1913), В. Златарски (С., 1916—1917), Д. Т. Ласков (С., 1916), А. Т.-Балан (С., 1934),

[1] Срв. Снегаров. Ив. Българска църковна история (Литографирани записки по лекциите на проф. Иван Снегаров). С., 1947, 32—34; Димитров, Д. П. Увод в археологията. С., 1958, с. 6.

[2] Вж. у Дуйчев, Ив., А. Кирмагова, А. Паунова. Кирилометодиевска библиография (1940—1980). С., 1983, с. 51.

[3] Пак там, с. 53.

В. Киселков (С., 1941), Ян Станислав (Братислава, 1950)[4]. Особено ценно е изданието на проф. Александър Милев (С., 1955, 1961, 1966)[5], което се отличава със своята пълнота, критичност, богат коментар и което използува постиженията на всички предишни автори. Относно преписите, които съдържат *Пространното житие на Климент*, проф. Милев пише следното: „Гръцкият текст на житието е запазен до нас в няколко ръкописа, от които само един съдържа целия текст, а другите съдържат отделни части от него."[6] И така, известните досега преписи на Теофилактовото житие са следните:

1. Охридски или Московски препис, в хартиен ръкопис от XIV—XV в. Намерен е през 1845 г. в охридската църква „Св. Климент" от руския славист Виктор Григорович, който го пренася в Русия. Понастоящем се съхранява в Ленинската библиотека в Москва в сбирката на В. Григорович под № 113. Това е единственият препис, който съдържа пълния текст на житието[7].

2. Ватикански препис — хартиен ръкопис от XIII в. Съхранява се в ръкопис № 1409 във Ватиканската библиотека. Съдържа откъс от текста[8].

3. Иверски светогорски препис — хартиен ръкопис от XV в. Съхранява се в библиотеката на светогорския манастир Ивирон под № 4502 по каталога на Лаброс[9]. Съдържа откъс от житието.

4. Първи дионисийски препис — хартиен ръкопис от XVI в. Съхранява се в библиотеката на светогорския манастир „Св. Дионисий" под № 3808 по каталога на Лаброс[10]. Съдържа откъс от житието.

5. Втори дионисийски препис — хартиен ръкопис от XVI в. Съхранява се в библиотеката на същия манастир под № 3814 в каталога на Лаброс[11]. Съдържа откъс от житието[12].

6. Анджелийски препис — хартиен фрагментен ръкопис от XIV в. Съхранява се в Анджелийската библиотека в Рим под № 43. Съдържа откъс от житието[13].

---

[4] Вж. Воронов, А. Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877, с. 8; Дуйчев, Ив. Климент Охридски и неговото дело в научната книжнина. — В: Климент Охридски, сборник от статии по случаи 1050 г. от смъртта му. С., 1966; Милев, Ал. Две гръцки жития на Климент Охридски. — Пак там.

[5] Теофилакт Охридски. Житие на Климент Охридски. Превел от гръцкия оригинал, увод и бележки Ал. Милев. С., 1955; Милев. Ал. 1. Жития на св. Климент Охридски. С., 1961. 2. Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки. С., 1966.

[6] Милев, Ал. Гръцките жития..., с. 11.

[7] Григорович, В. И. Очерк путешествия по Европейской Турции. 2 изд. М., 1877, с. 114; Туницкий, Н. Л. Материалы для истории, жизни и деятельности учеников св. Кирилла и Мефодия. 1. Греческое пространное житие св. Климента Словенского. Сергиев Посад, 1918, с. 40; Милев, Ал. Гръцките жития..., 3—4.

[8] Срв. Gautier, P. Clément d'Ohrid, évêque de Dragvista. — Revue des études byzantine, 21, 1964, 199—214.

[9] Срв. Lambros, Sp. Catalogue of the Greek Manuskripts on Mount Athos. 2. Cambridge, 1900, p. 114.

[10] Пак там, с. 395.

[11] Пак там, с. 409.

[12] Светогорските преписи са използувани, но не са издадени; Вж. Туницкий, Н. Материалы...

[13] Срв. P. De' Cavalieri, Fr. D. Muccio. Index Codicum graecorum Bibliothecae Angelicae. — Studi italiani di Filologia classica, 4, 1896, p. 87; Gautier, P. Цит. съч., с. 202, n° 17.

7. Атински препис — хартиен ръкопис от XVI в. Съхранява се в Атинската библиотека на Народното събрание под № 83. Съдържа откъс от житието (неизползуван досега в науката)[14].

Наред с ръкописите, които са ни запазили текста на Пространното Климентово житие, има и стари печатни издания с важно значение за установяване на точния текст. Тяхната стойност става още по-голяма, като се има предвид, че се основават на ръкопис или ръкописи, които сега са загубени. За пръв път Лъв Алаций през 1665 г. напечатва гръцкия текст въз основа на Ватиканския ръкопис[15]. През 1742 г. монасите Григорий Константинидис и Михаил Гора отпечатват в албанския град Мосхопол целия текст на житието, като съобщават, че са използували много стари и повредени преписи ὑπό πολλῶν τῶν ἔκπαλαι διορθωθεῖσαν σεσαθρωμένων ἀντιγράφων, без да дадат никакви сведения за произхода им[16]. Отново издава житието гръцкият монах Амвросий Пампери през 1802 г. във Виена[17]. Текстът на Пампереевото издание съвпада почти напълно с Мосхополското издание от 1742 г. Следователно и двете издания се основават на един и същ ръкопис или ръкописи. Пампери също не дава никакви сведения за използувания ръкопис или ръкописи.

През 1966 г. акад. Иван Дуйчев предположи, че „не е изключена възможността текстът на Пространното Климентово житие да се открие било изцяло или в откъси също и в други ръкописи“[18]. Тъкмо за един такъв неизвестен препис на Пространното Климентово житие бих желал да съобщя в своя доклад. Преписът се намира в хартиен ръкопис от XIV—XV в. в колекцията на светогорския манастир Ватопед и съдържа целия текст от житието и препис от гръцката Климентова служба. Така с този препис общият брой на ръкописите става 8 (4 от които са светогорски), като с новооткрития препис пълните преписи на текста са вече два (Охридският и Ватопедският).

Ватопедският препис се съхранява в ръкопис № 1134 от колекцията на манастира по описа на С. Евстратиадис[19] на листа 352—404. Според него паметникът е от XV в. Но въз основа на палеографските му особености, и по-точно според писмото, смятам, че може да се отнесе към втората половина на XIV в. Житието почти съвпада с Охридския препис, но само с няколко лексикални и текстологически различия, повечето от които ще се окажат значими при едно бъдещо критично издание на жи-

---

[14] Вж. Νέος ἑλληνομνήμων, 4, 1907, σ. 281. Тр. Кръстанов съобщи за още един пълен препис на творбата. Преписът се съхранява в университетската библиотека на града Урбана, щата Илинойс в САЩ. Ръкописът е под № 2, от XV в. (Вж. Николова, Св. Симпозиум за изворите за живота и делото на Кирил и Методий.— Palaeobulgarica, 8, 1984, № 2, с. 123).

[15] Leonis Allatii. In Roberti Greughtoni apparatym. versionem et notas ad historiam Florentini sciptam d Siivestro Syropulo de unione inter Graecos, et Latinos. Romae, 1665.

[16] Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν. Ἐν Μοσχοπώλει, 1742.

[17] Παμπέρης, Α. Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ ξανθόπουλου περί... τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ζωοδόχου πηγῆς, καί τῶν ἐν αὐτῷ τελεσθέντων θαυμάτων, καί ὁ βίος τοῦ ἐν ἁγίοις Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου τῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς κυρίου Θεοφυλάκτου... Λειψία, 1802, 101—140.

[18] Ив. Дуйчев. Климент Охридски..., с. 417.

[19] Εὐστρατιάδης, Σ. Συμπλήρωμα Ἁγιορειτικῶν καταλόγων Βατοπεδίου καί Λαύρας. Paris, 1924.

тието, тъй като не се срещат в останалите преписи и в старопечатните издания. Заглавният надпис на преписа гласи: Βίος καὶ πολιτεία ὁμολογία τε καὶ μερικὴ Θαυμάτων διήγηση τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Βουλγαρίας ἐγγραφεῖσα παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀοιδίμου ἀρχιεπισκόπου τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας κυρίου Θεοφυλάκτου χρηματίσαντος εἰς Κωνσταντίνου πόλει μάϊστορος τῶν ρητόρων. Той почти съвпада с Охридския. Имената и топонимите от Охридския препис се срещат и във Ватопедския. Ето няколко примера: Κοντζέλης Βιχλΐσκον, σπραγγῶν, Ἐσχοντζῆ, Γλαβινίτζαν, Δρεβενίτζαν, Βελίτζαν, Νεμιτζοί. Различия има в следните случаи: *Охр.* Σφυντόπλικτον — *Ват.* Σφεντόπλικτον; *Ват.* Κουτμιτζινίτζαν — *Охр.* Κουτμινίτζινα; *Ват.* Τζασεσλάβον — *Охр.* Τζασλάβον. Имената на Кирило-Методиевите ученици са дадени както в Охридския препис: Горазд, Климент, Сава, Наум и Ангеларий, но на лист 377б е пропуснато името на Сава и се споменава Лаврентий, както е в Охридския препис. Що се отнася до хронологическите данни, трябва да се отбележи, че и тук датата на Климентовата смърт е 27 юли 6424 от сътворението на света. Когато посочва годината на покръстването обаче, преписвачът е написал погрешно вместо 6377 — 6077 г. (пропуснал е думата τριακοσιοστῷ, т. е 'триста'). Книжовникът е допуснал и други грешки. Така например, когато говори за това, че Горазд е знаел славянски и гръцки език, той употребява думата ἄμφω, т. е. 'и двата', обаче след това изрично споменава само славянски език... ἄμφω τῷ γλώττᾳ τὴν τε σλοβενικὴν ἱκανότατον и пропуска ὄντα καὶ τὴν γραικικὴν.

Ватопедският препис допълва Охридския на следните места:

1. на л. 24с в Охридския ръкопис (съответно 372 във Ватопедския) е допълнено: μᾶλλον δέ καί εὐεργέτας τιμήσωμεν· Този израз се отнася за догматическите спорове, които са водили учениците на Кирил и Методий с немското духовенство.

2. На л. 24b в Охридския ръкопис (във Ватопедския съответно 382) се добавя: Καὶ τροφῶν ἀπορία καὶ σκεπασμάτων σώματα (изстрадали от липсата на храна и дрехи). Тази добавка се отнася за момента, когато Кирило-Методиевите ученици идват в България по река Ἴστος, т. е. Дунав.

3. На л. 29b в Охридския (съответно на л. 394 във Ватопедския) липсва следният израз:...τῶν γραικικῶν ἀναγνώσματα εἰ καὶ τοῖς... (гръцките чтения, т. е. написаното на гръцки език). В случая става дума за грамотността на хората, които предстои да бъдат просветени.

Във Ватопедския препис на житието се предава по-точно с помощта на нови думи или синоними: на л. 12с в Охридския (354б във Ватопедския) глаголът ἀλὐω е заменен с ἄλγω (страдам, мъча се). На л. 12в в Охридския и на л. 355б във Ватопедския думата ἔκριτοι е предадена със синонимната πρόκριτοι (избран), което е по-точно определение. Също на л. 13с и на 357 л. във Ватопедския глаголът χειροθετεῖ е заменен с χειροτονεῖ (хиротония, ръкополагание), което също е по-точно определение. На л.17с в Охридския (на л. 366 във Ватопедския) думата Θολοῦντες (мътиха) е определена с δολοῦντες (изопачават). На л. 19с в Охридския (на 370в във Ватопедския) думата διάδοσιν е заменена с διάθεσιν — по-точно определение. На л. 393в по Ватопедския думата ὄντως (действително) е променена с ἄρτος (хляб). И така изречението вместо „...със Словото по този начин той укрепва сърцата ни“ става „...укрепва сърцата ни с

този хляб", т. е. със Словото. На л. 355 в във Ватопедския препис съществува причастната форма ἀκούσας, която липсва в Охридския препис. Това са по-значителните текстологически и лексикални различия между двата преписа на житието.

В същия ръкопис на л. 339—352 се съдържа препис от гръцката служба за Климент Охридски. Първоначало честването на Климент е ставало на 27 юли[20]. Твърде рано обаче е бил установен и един друг празник — 25 ноември[21]. Охридските архиепископи Теофилакт (след 1084—1108), Д. Хоматиан (към 1216—1234), К. Кавасила (ок. 1255—1260) и Григорий (споменава се в 1317)[22] са посветили канони на Климент Охридски. Също и митрополит Козма Дрички[23] го е прославил с „Величания" (ἐγκώμια). Досега гръцката служба, доколкото ми е известно, се съдържа в следните два преписа: първият е от пергаментен ръкопис от XIV в., съхраняван по-рано в охридската църква „Св. Климент" под № 89[24], а вторият — от хартиен ръкопис, преписан от свещеника Марко, протопоп на град Охрид през 1498 г., бил е в сбирката на същата църква под № 66[25]. Публикувани са от проф. Ив. Снегаров[26]. За първи път гръцката служба е напечатана в гр. Москопол през 1741—1742 г.[27] и преиздадена във Венеция през 1784 г.[28] Охричанинът Г. Бодлев, недоволен от Москополското издание на службата, преглежда стари ръкописни преписи на службата и събира липсващите в Москополската служба песни, без да ги публикува[29]. През 1898 г. Г. Баласчев издава старобългарския превод на службата с една част гръцки паралелен текст[30]. Той обръща внимание на факта, че благодарение на преписа на Бодлев може да се получи акростих, който показва авторство на Д. Хоматиан и на К. Кавасила[31].

Заглавието на новооткрития Ватопедски препис на Климентовата служба гласи: Νοεμβίω. κέ μνήμη τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου καὶ Θαυματουργοῦ Κλήμεντος Ἀχριδῶν: εἰς τό Κύριε ἐκέκραξα. Преписът е предназначен за празника на 25 ноември и Климент се споменава като архиепископ. Преписът съдържа два канона на Д. Хоматиан. Единият канон се среща в Моско

[20] Срв. по Ватопедския ръкопис, л. 402 б. Вж. Асеманиевото евангелие, л. 151 (вж. Мавродинова, В., А. Джурова. Асеманиево евангелие. С., 1981).

[21] На 25 ноември е празникът на Климент Римски и по този повод се празнува на. този ден паметта на Климент Охридски. В Пространното житие се споменава ἑορτάς (празници). Нашият препис е за зимния празник на Климент Охридски на 25 ноември.

[22] Снегаров, Ив. Неиздадени преписи от гръцки служби на св. Климент Охридски. — Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски", 5, С., 1955—1956, с. 221.

[23] От 1685 до 1693 г. бил управляващ Охридската архиепископия, а от 1694 г. — дрички митрополит (срв. Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия — патриаршия. С., 1932, 224—225).

[24] Снегаров, Ив. Неиздадени преписи ..., с. 234,

[25] Пак там, 221—222.

[26] Пак там, 220—224.

[27] Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Κλήμεντος Ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν. Μοσχόπολις, 1741—1742.

[28] Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Κλήμεντος Ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας τοῦ ὁμολογητοῦ, ψαλλομένη μηνί νοεμβρίῳ κδ', συντεθεῖσα παρά τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Βουλγαρίας κυρίου Δημητρίου τοῦ Χωματεινοῦ. Ἐν Βενετίᾳ, 1784.

[29] Баласчев, Г. Климент епископ словенски и службата му по стар словенски превод с една част гръцки паралелен текст. С., 1898, с. LXXII; Григорович, В. Цит. съч., с. 98.

[30] Баласчев, Г. Цит. съч., I—LXXVII, ѧ-ѫѕ.

[31] Пак там, 72—73.

полското издание, а другият — в изданието на Баласчев. 10 стихири от вечернята с тропара и 3 стихири от утренната служба, които са поместени във Ватопедския, не се срещат в досегашните издания на текста. Ето например шестата стихира на този препис, която прославя заедно с Климент и славянските просветители Кирил и Методий: Σὺν Κυρίλλῳ Μεθοδιον εὐφημήσωμεν ἅπαντες οἱ τὴν μνήμην Κλήμεντος ἑορτάζοντες. (Нека всички, които празнуваме паметта на Климент, да възхвалим заедно с Кирил Методий).

И тропарът започва с Στῦλον ἄσιστον ὀρθοδοξίας πύργον ἄτρεπτον τῆς ἐκκλησίας (Непоклатим стълб на православието, непоколебима крепост на църквата). Новият препис на Климентовата служба е също ценен за кърило-методиевското изворознание. Както е известно, службите имат за основа житието на даден светец. Те са сходни по съдържание и форма. Цялата служба на Климент е една възхвала към него като Кирило-Методиев ученик, като пастир и учител на славянската писменост в България. В случая с Климентовата служба ясно личи нейната зависимост от Пространното житие. Това е обяснимо, тъй като нерядко богослужебните канони и житията били съставяни едновременно.

Заслужава да се отбележи, че всички текстове от Българската легенда се нуждаят от публикуване според ръкописите. Преди всичко това се налага поради факта, че някои от тях изобщо не са публикувани[32], а тези, които са публикувани, не са предадени точно по оригинала[33]. В това отношение пълният Ватопедски препис има особено значение като втори познат пълен препис на творбата. Има смисъл да се публикува Ватопедският препис и на Климентовата служба.

Атонските манастири винаги са ни изненадвали и смятам, че ще продължат да ни изненадват с нови преписи от паметници в областта на византинославистиката. Ватопед е вторият по старшинство светогорски манастир след Великата лавра[34]. Ярки са неговите политически, културни и духовни връзки със средновековна България. Свидетелство за това са Ватопедската грамота, издадена от цар Иван Асен II, и сбирката от славянските ръкописи в манастирската библиотека[35]. Освен славянските ръкописи в библиотеката на манастира съществуват например гръцки ръкописи, които съдържат тектове от гръцката оригинална служба за св. Иван Рилски[36], гръцки превод на руско печатно житие от XIX в. на Кирил и Методий[37] и служба и житие на св. Петка Епиватска (Търновска)[38]. Тези материали са известни, но не са публикувани, нито са използувани за научна работа. Те са още едно свидетелство за необходимостта от нови системни проучвания на атонските ръкописни сбирки[39].

---

[32] Имам предвид светогорските преписи, Атинския и Урбанския.

[33] Имам предвид Московския и Ватиканския препис.

[34] Πατρινέλης, Χ. Γ. Βατοπεδίου μονή. В: Θρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθῆναι, 1963, κ. 762—764.

[35] Ласкарис, М. Ватопедската грамота на цар Иван Асен II. С., 1930.

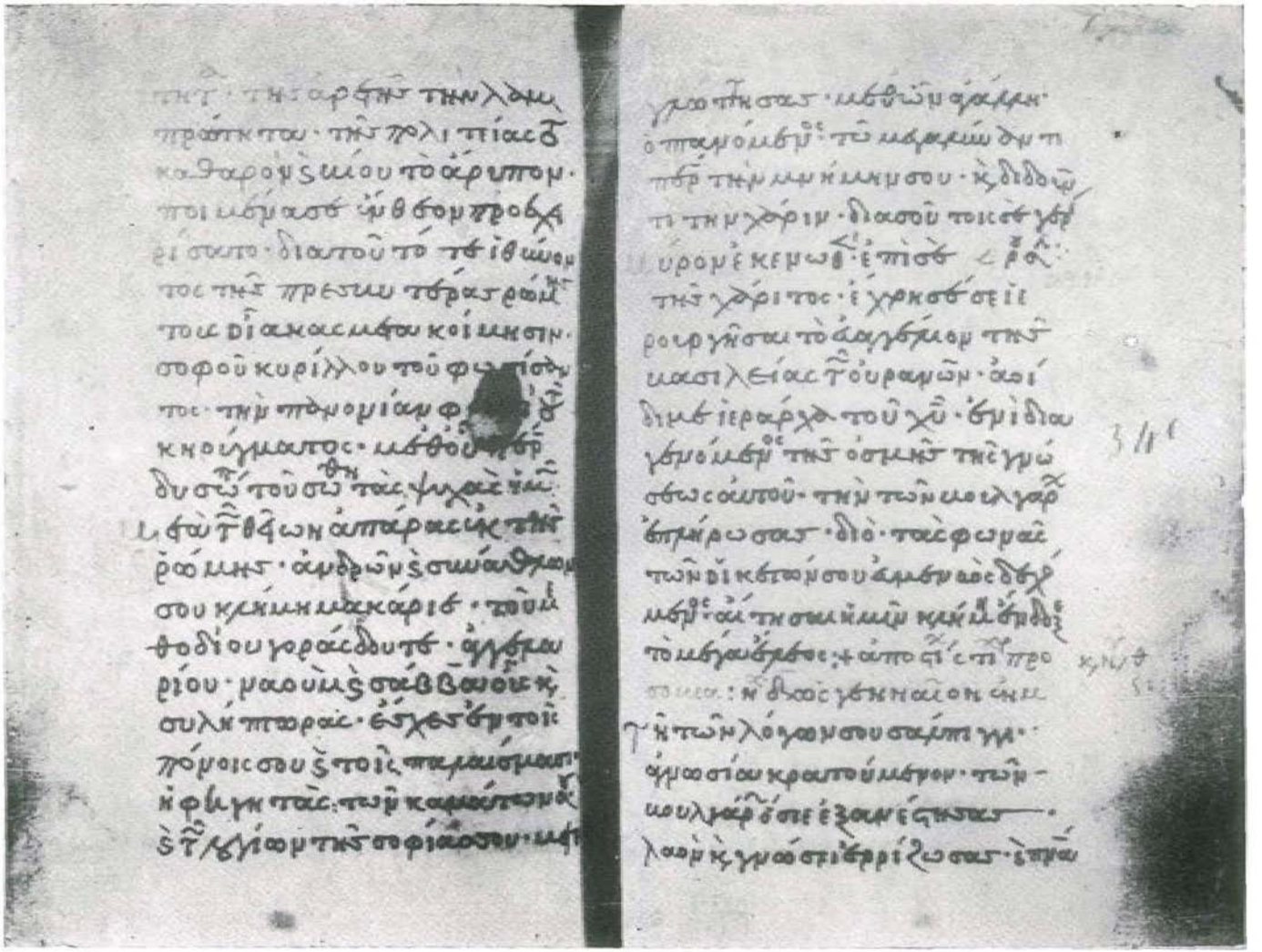
[36] Ръкописът е под № 814 по описа на Евстратиадис.

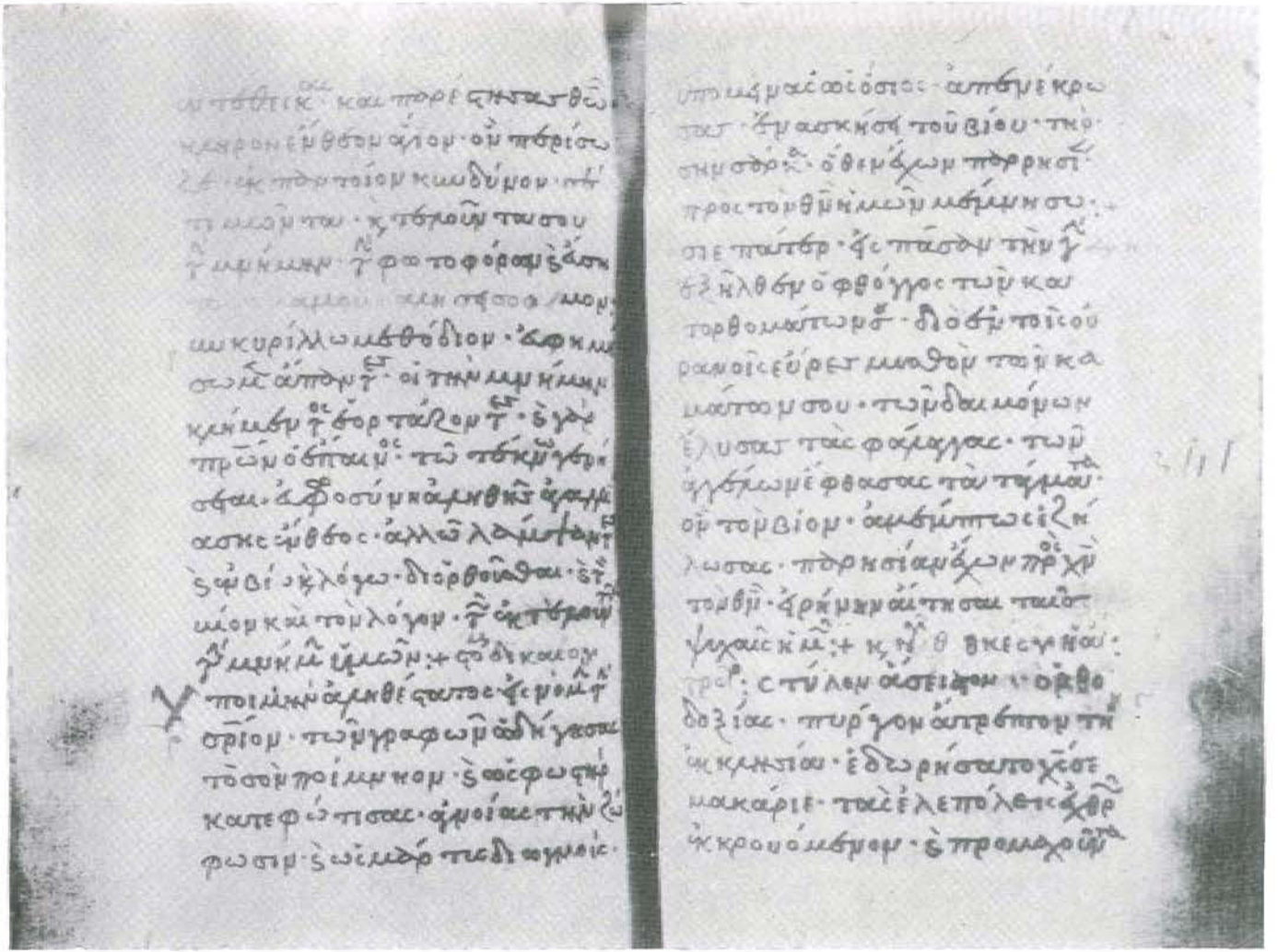
[37] По Евстратиадис рък. № 717.

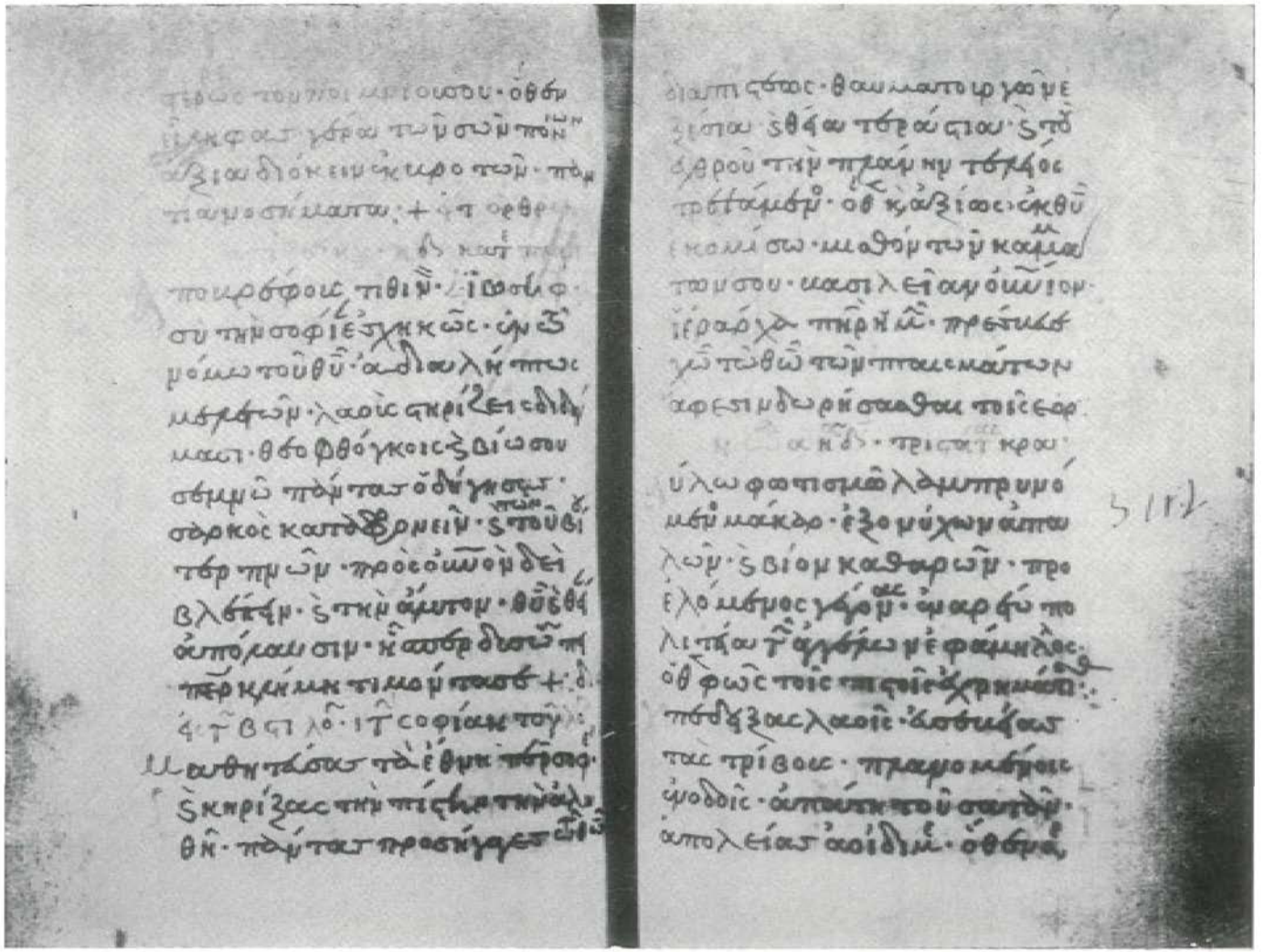
[38] Също по Евстратиадис рък. № 812.

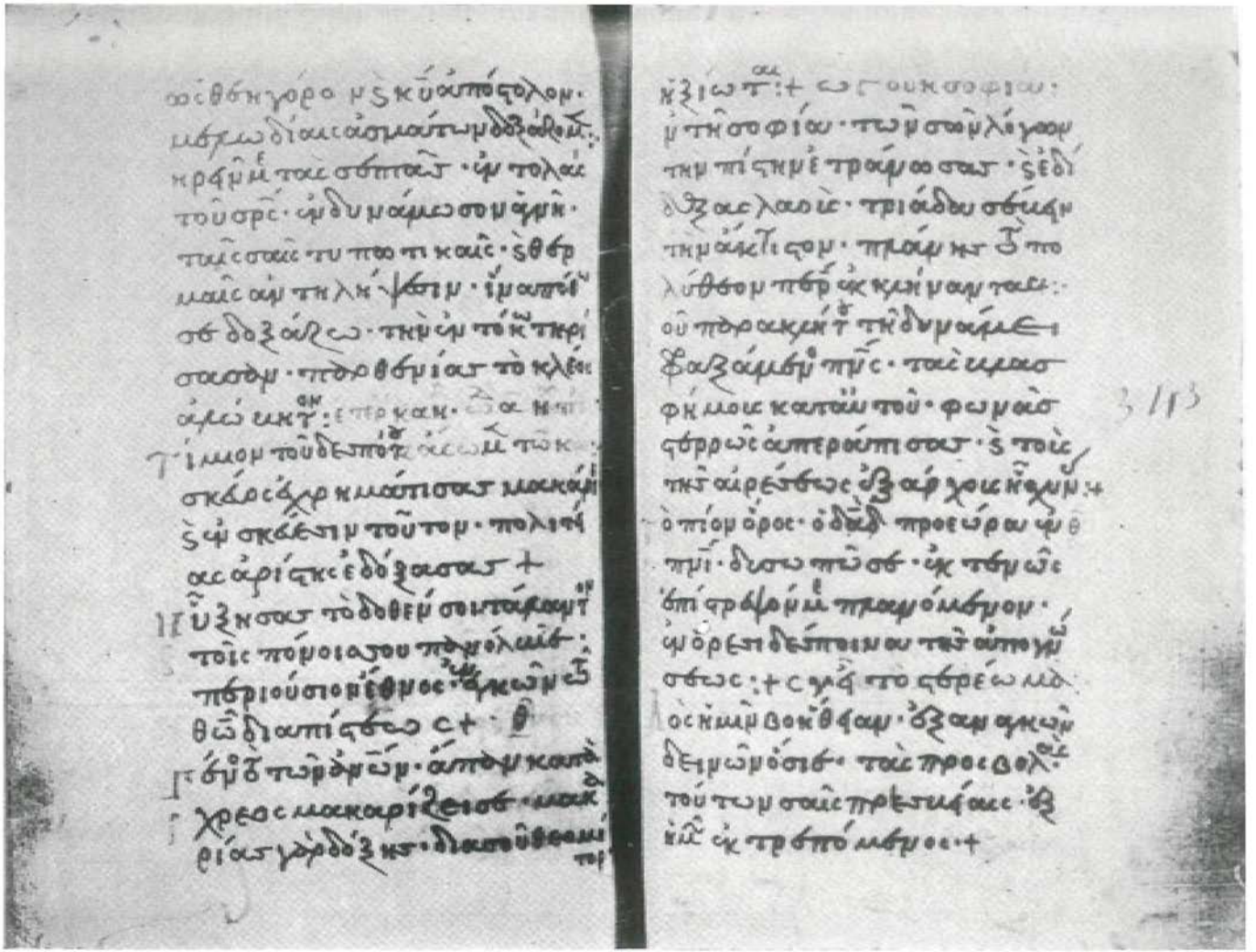
[39] Вж. Нихоритис, К. 1. Резултати от едно научно пътуване в Света гора. — Език и литература, 38, 1983, № 2.; 2. Неизвестен светогорски славянски книжовник от XV в. — Език и литература, 37, 1982, № 5.; 3. Из славянските ръкописи на Великата лавра в Света гора (Новооткрит препис на службата за Кирил Философ). — Palaeobulgarica, 1982, № 4.

1. Служба на Климент Охридски, Ватопедски манастир, № 1134, л. 339а





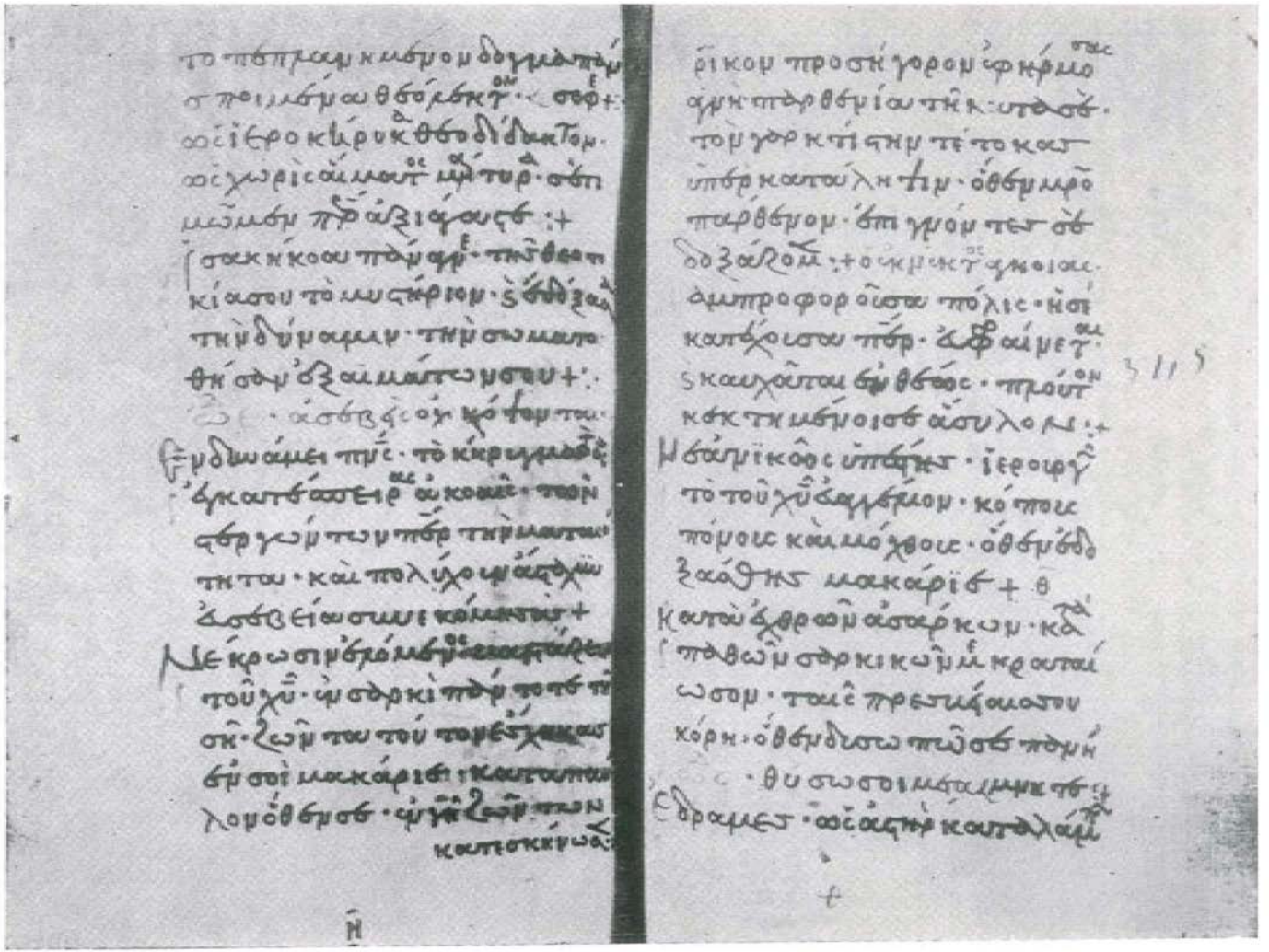




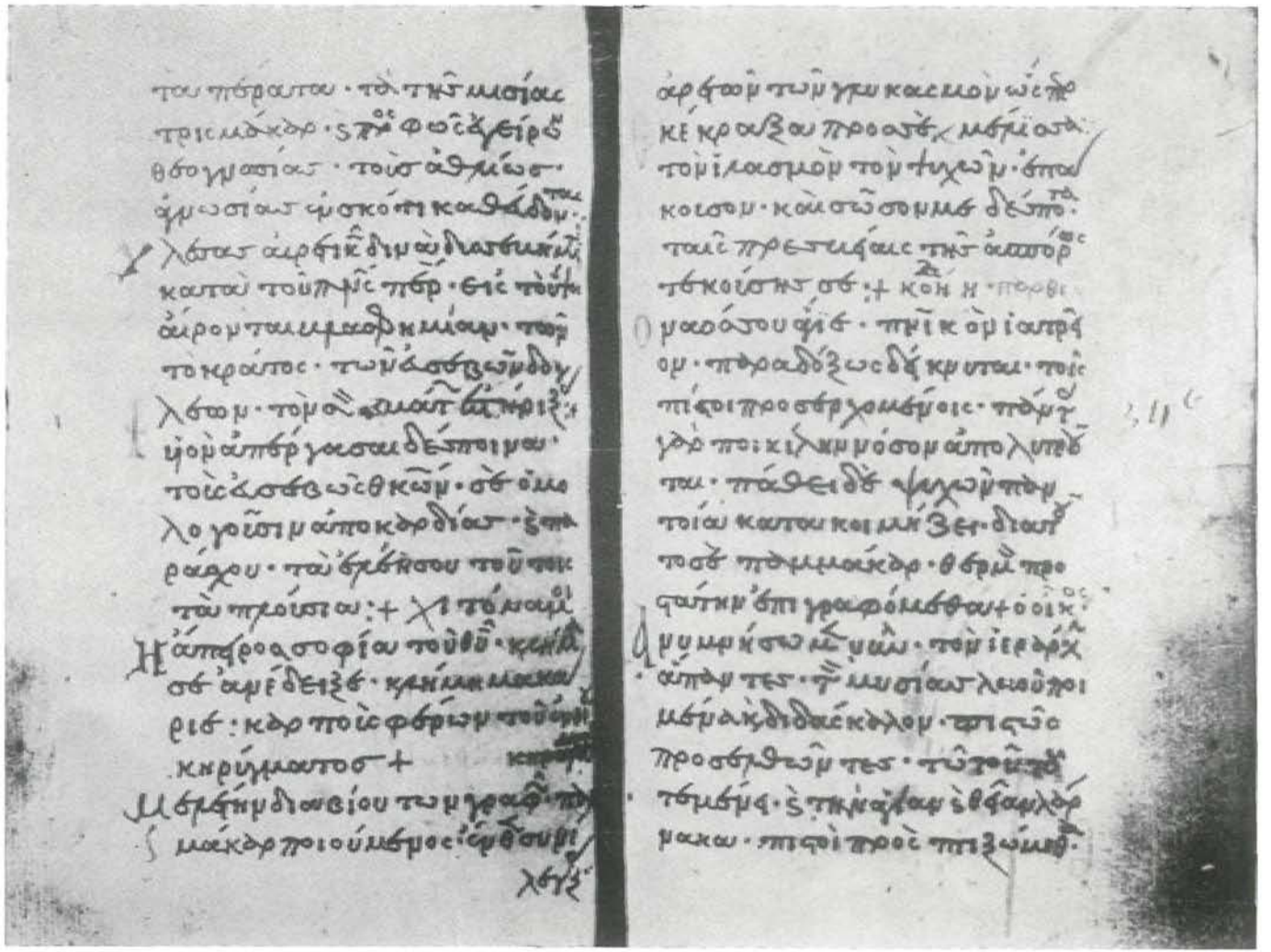
5. л. 342б—343а

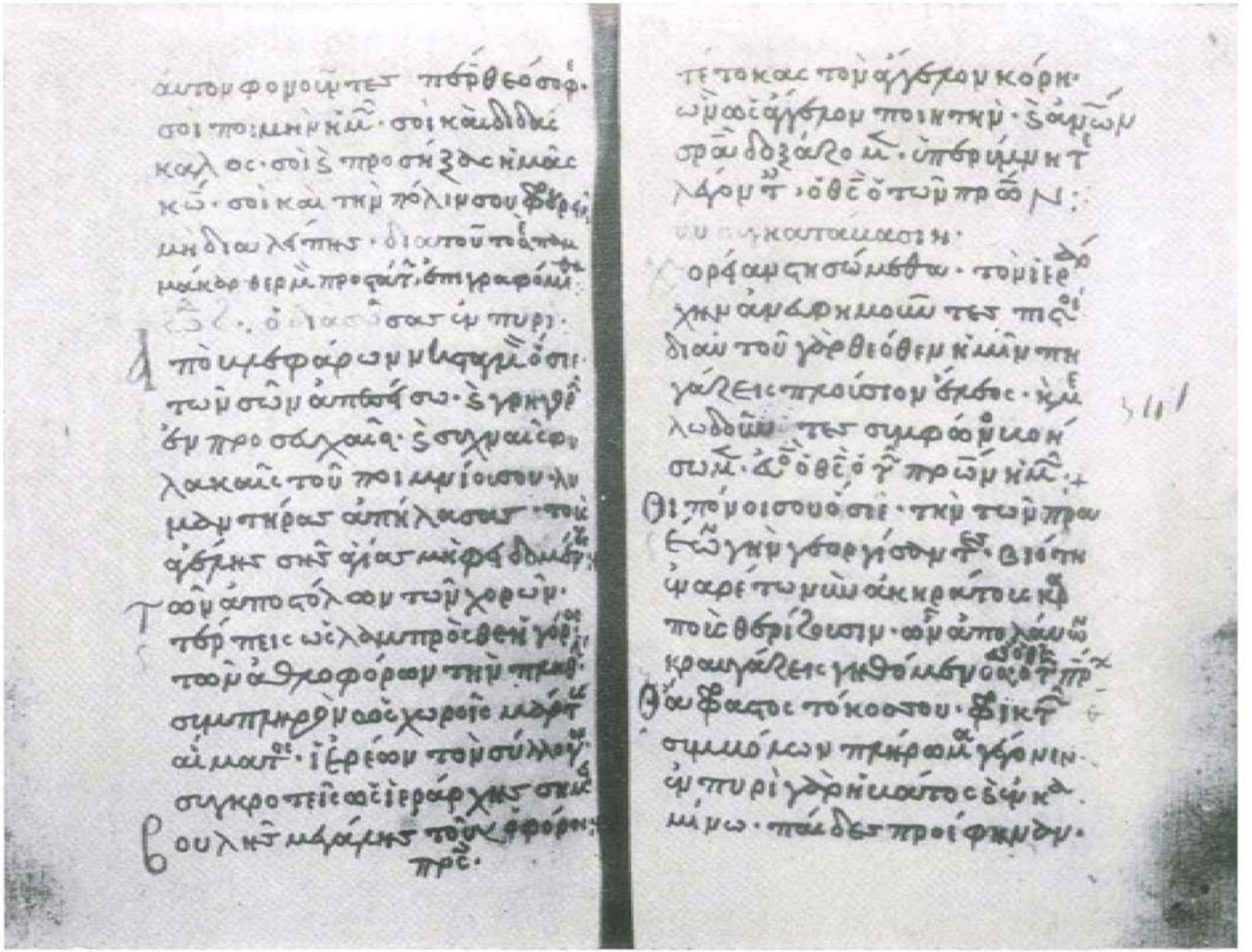


6. л. 343б—344а

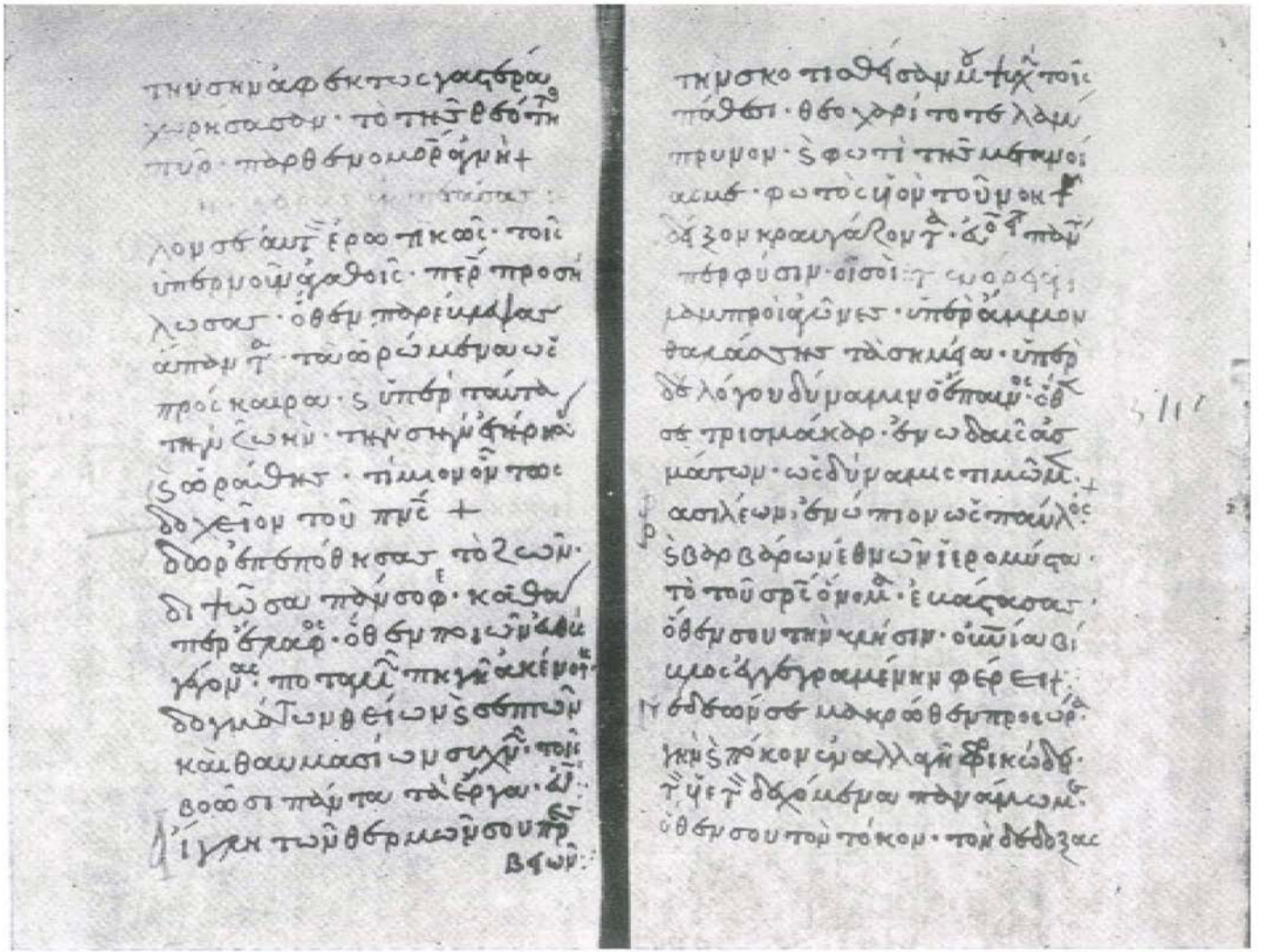


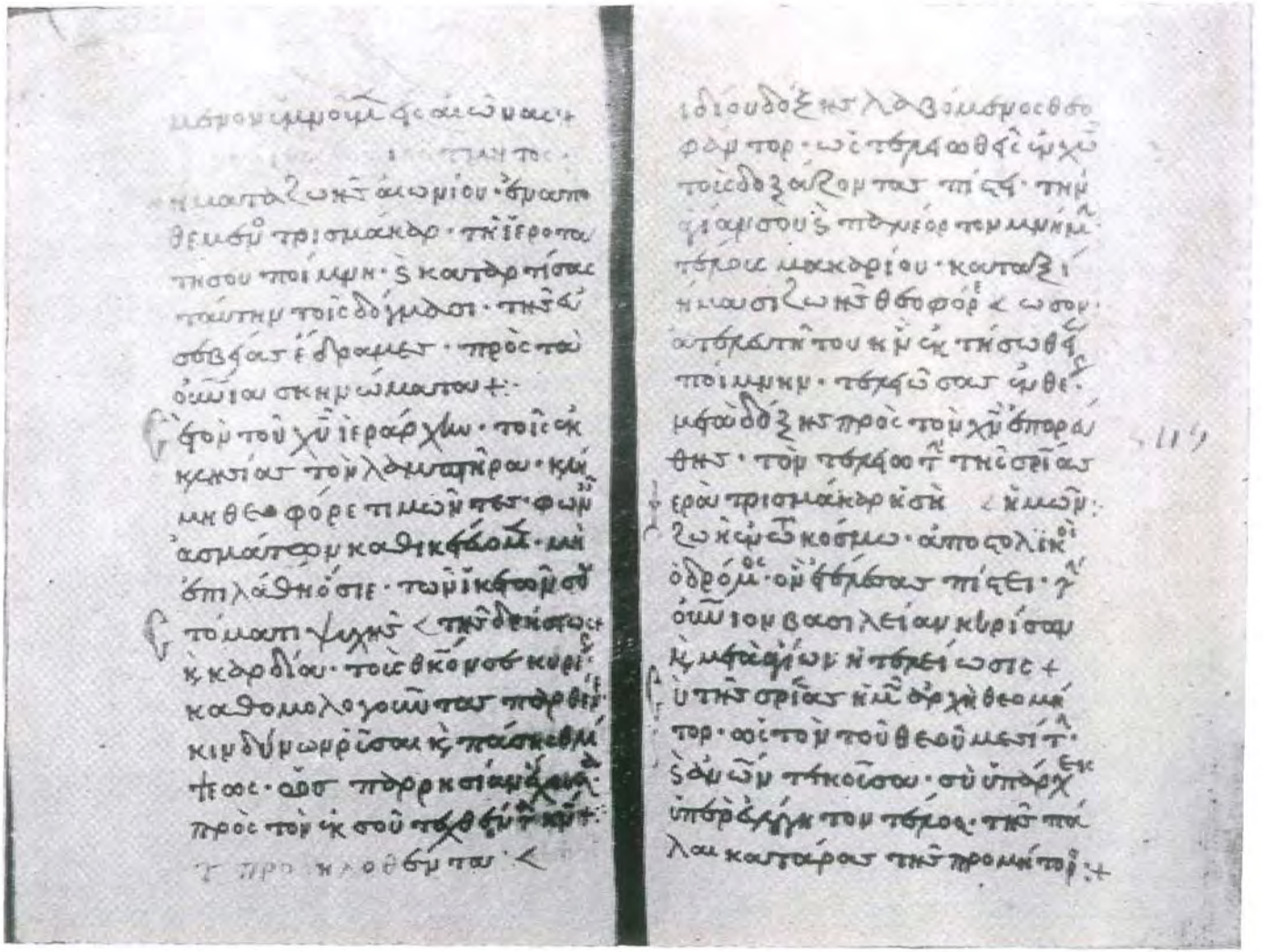
7. л. 344б—345а



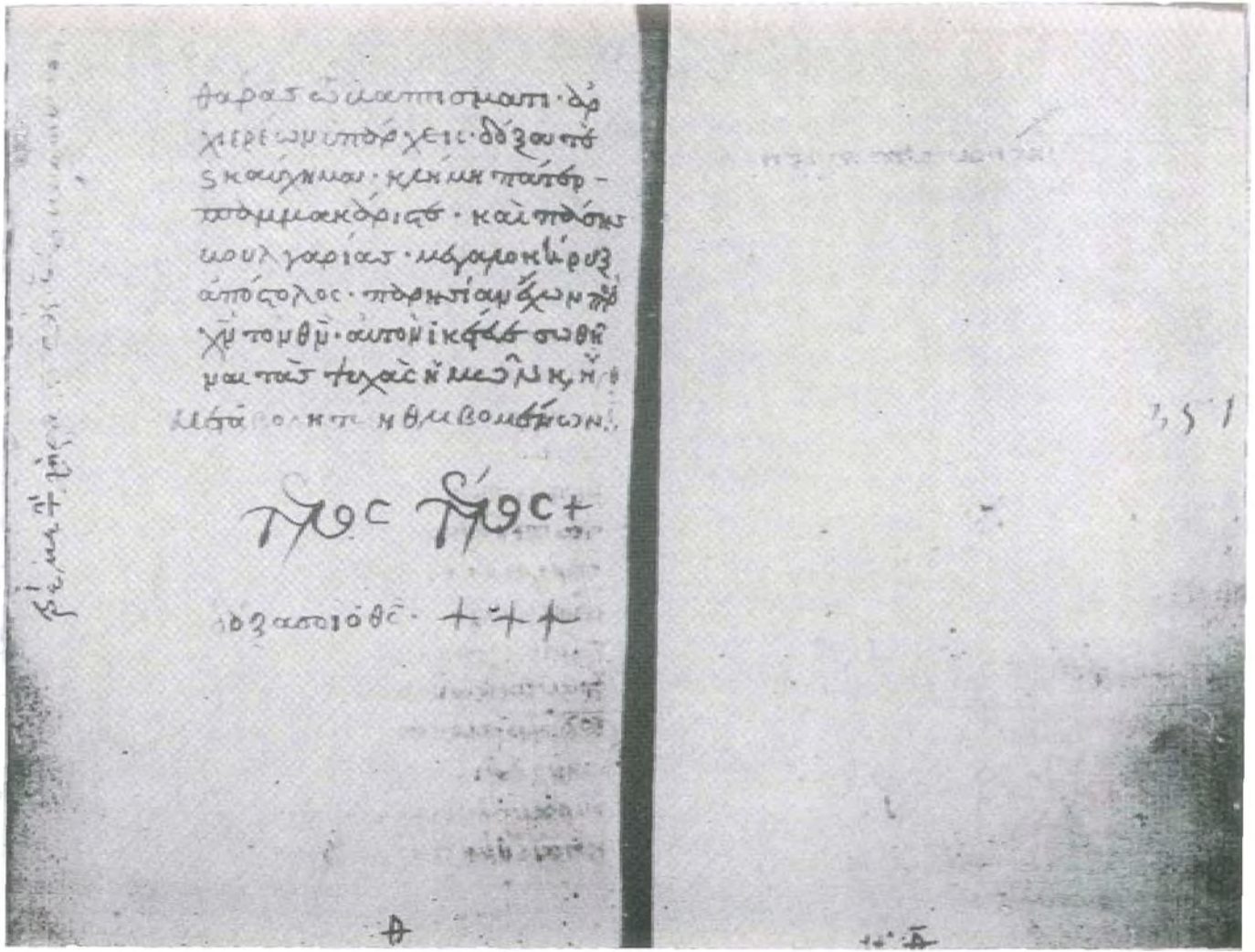


9, л. 346б—347а

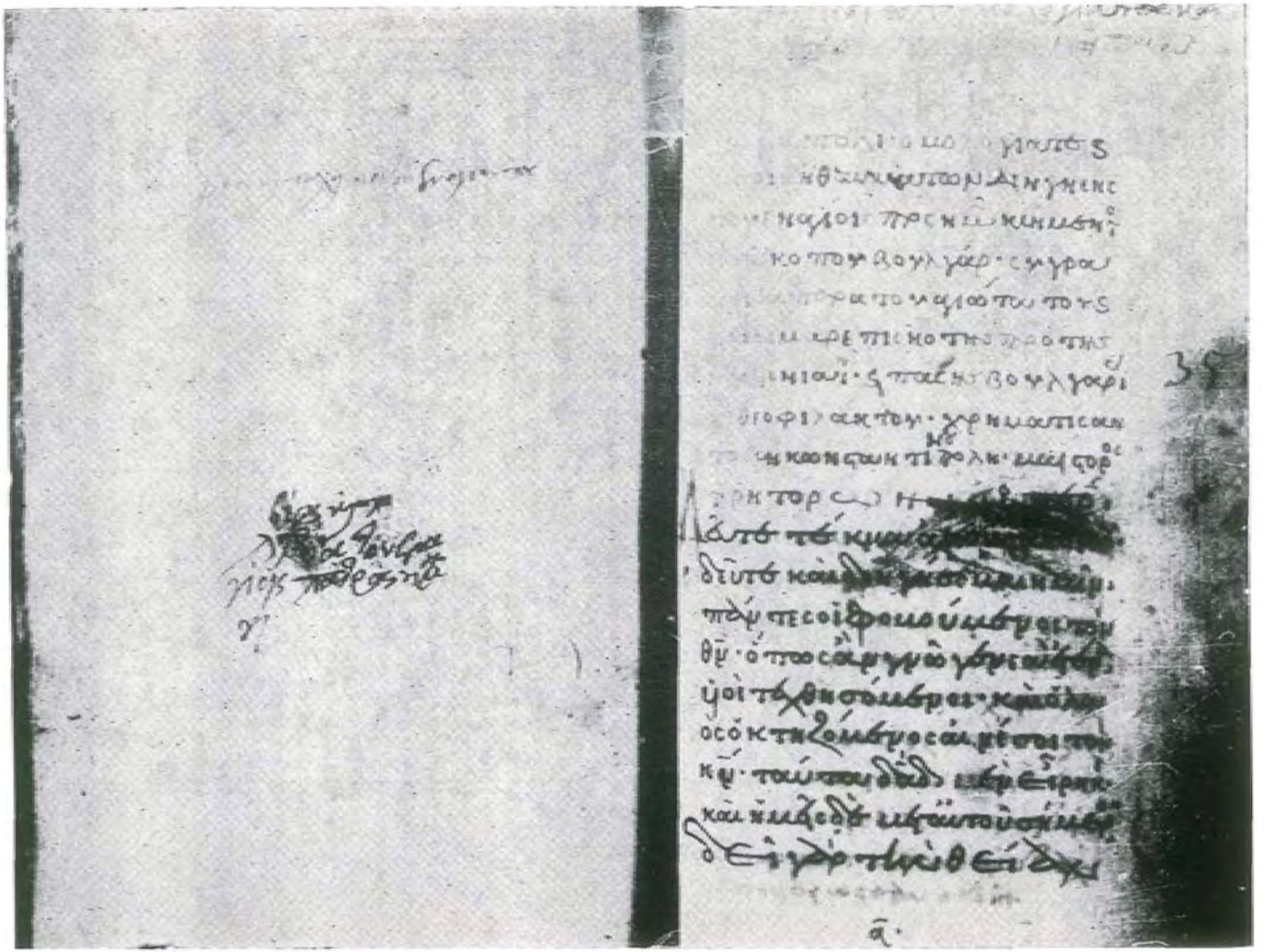




11. z. 348б—349a



13. л. 350б



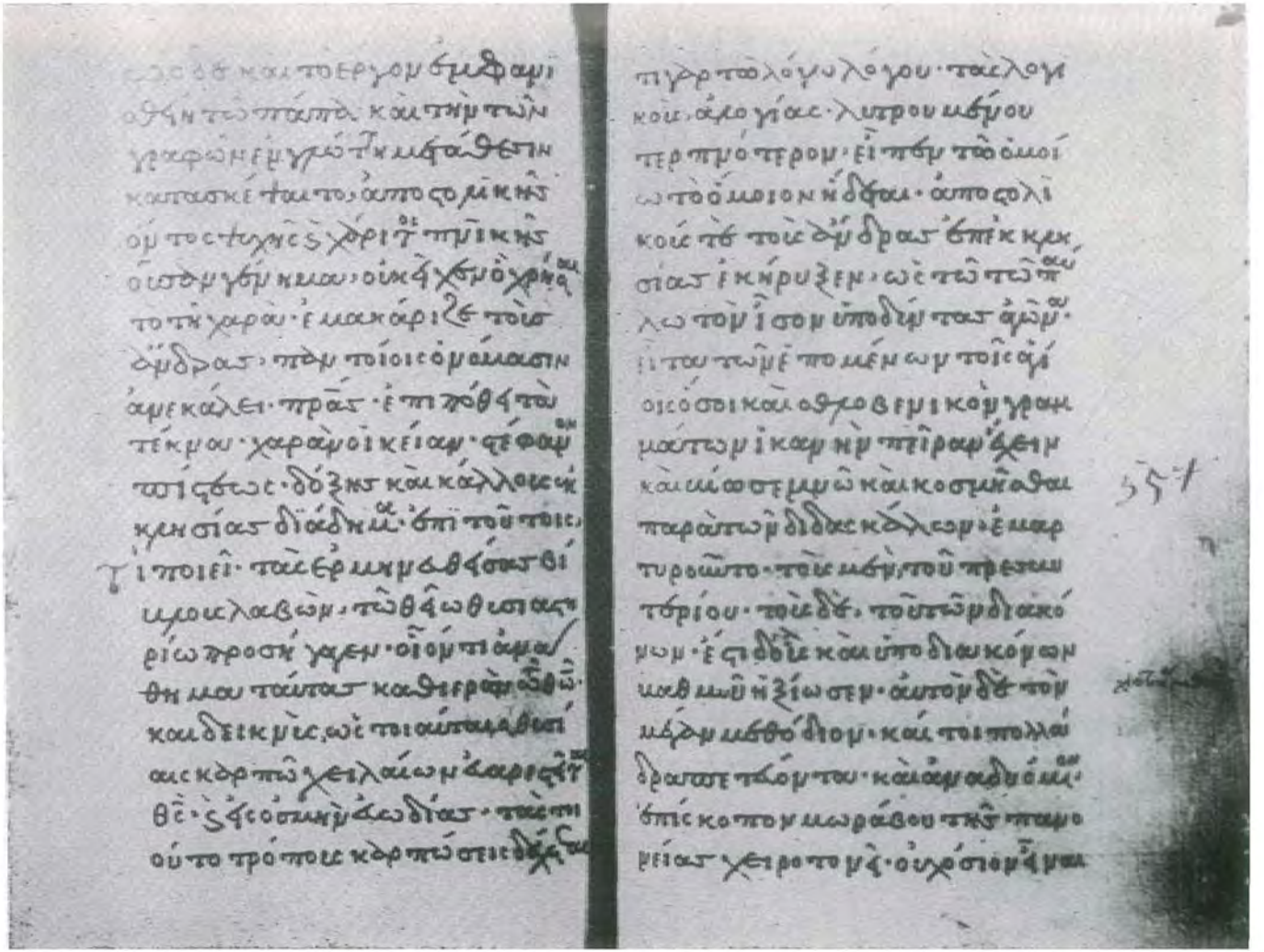
14. Пространно житие на Климент Охридски, Ватопедски манастир, № 1134, л.352а

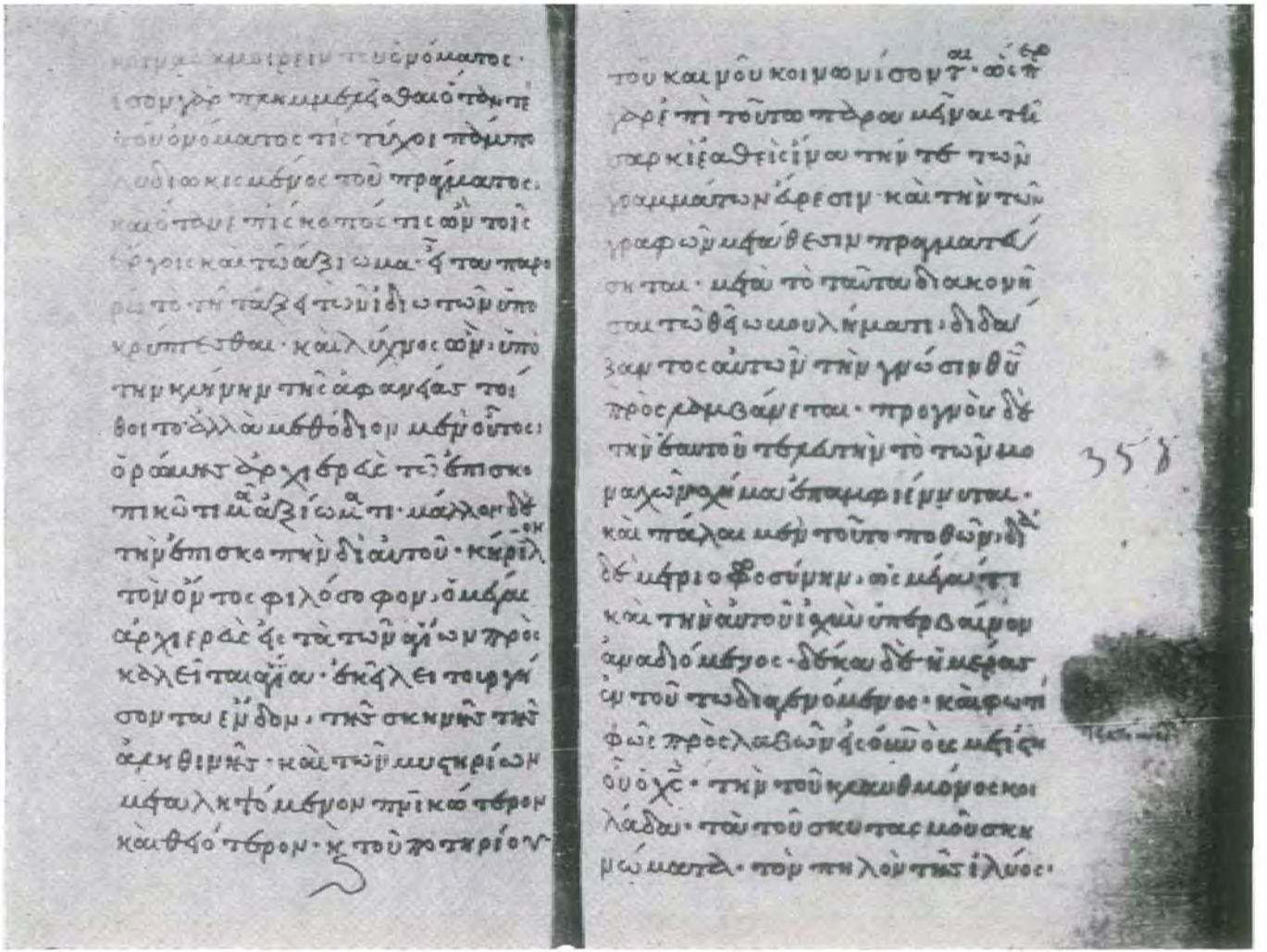
15a л. 352б—353а

16. л. 353б—354а

17. л. 354б—355а

18. л. 3556—356a





22. 4. 3596—3604

23, л. 3606—361а



24. л. 361б—362а

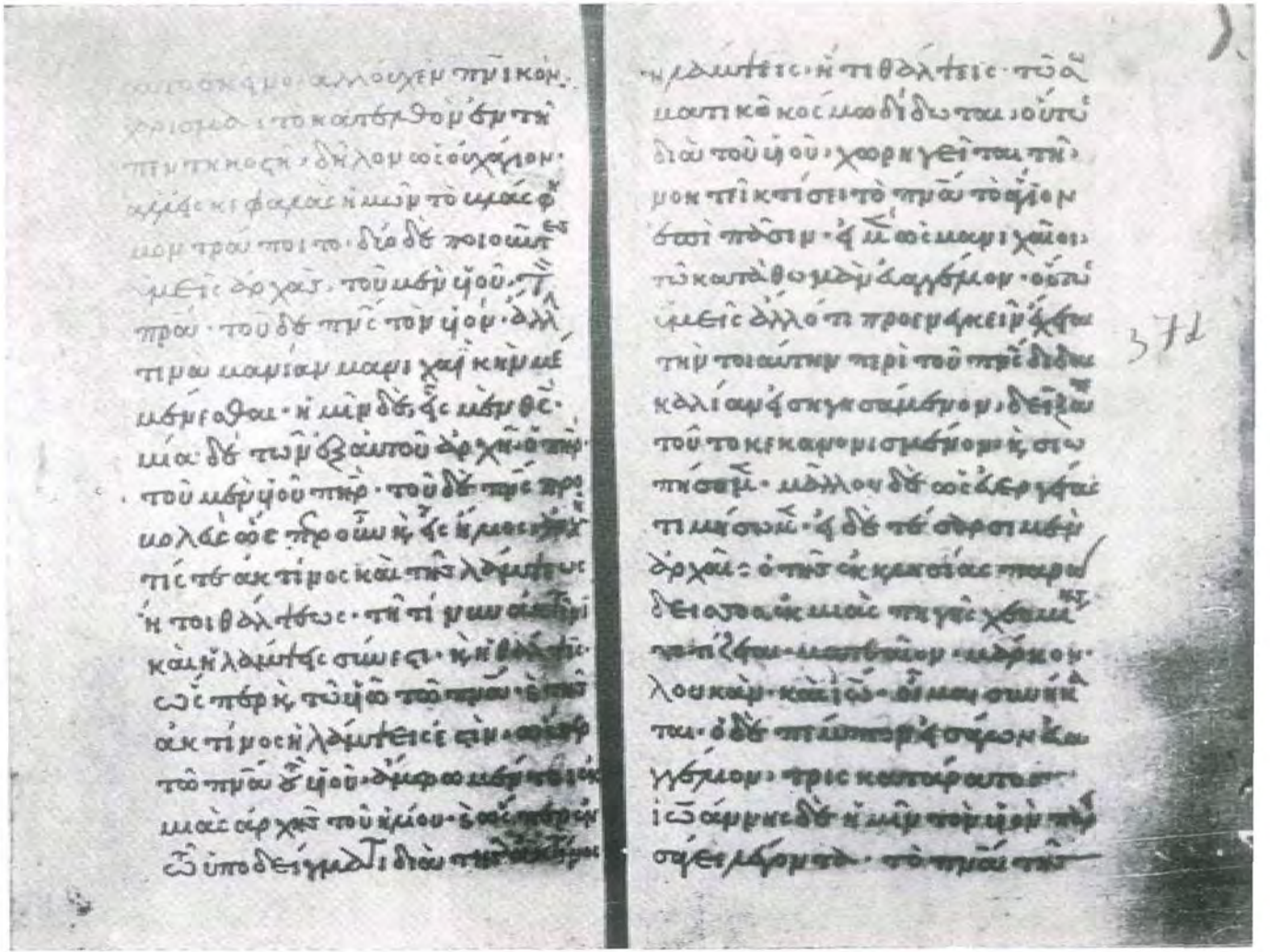
27, л. 3646—365a

29. s. 3666—367a

30, л. 367б—368а

31, r. 3686—369a

33. л. 370б—371а



35. a. 3726—373a



37. л. 374б—375а

38. л. 3756—376a



39. л. 376б—377а

40. a. 3776—378a



41. л. 378б—379а



42, л. 379б—380а

43. л. 380б—381а



44. л. 381б—382а



45, л. 382б—383а



46. л. 3846—3858

48, л. 385б—386а

49. л. 386б—387а

50. л. 387б—388а

51. л. 388б—389а

52. Nr. 3896—3902a

53. л. 3906—391a

54. a.3916—392a

55. л. 392б—393а

56. л. 3936—394а

57. a. 3946—395a

58. л. 3956—3964

59. Л. 3966—3971



60. л. 397б—398а

61. л. 3986—399a

62. x. 3996—400a

6.3.2. 4006—401a

64. л. 401б—402а

65. л. 402б—403а

Кирило-Методиевски студии, кн. 3
К. Нихоритис — Неизвестни преписи от Службата и от Пространното житие на Климент Охридски

69. 3. 4035—4044

67. a. 4046

МЕТОДИЕВИЯТ КАНОН ЗА ДИМИТЪР СОЛУНСКИ
(НОВИ ДАННИ ЗА ИСТОРИЯТА НА ТЕКСТА)

Стефан Кожухаров (България)

Чуй сега, славни Димитре, твоите бедни раби н се смили над нас;
ние сме се отлъчили далеч от твоя светъл храм,
но сърцата ни горят и дълбоко копнеем
с помощта на твоите молитви
да се поклоним някога на твоя храм.

Защо, о мъдри Димитре, само ние, твоите бедни раби,
да сме лишени от твоята красота
и от любов към създателя да бродим
из чуждн страни и градове и да страдаме
от суровите войници на езичниците и от еретиците. . .

Цитирам в началото на доклада си тези два тропара от деветата песен на Канона за Димитър Солунски не само защото ни пренасят единадесет века назад във времето и донасят полъха на най-великата епоха в историята на славянството, не само защото в тях звучи гласът на Кирил или на Методий и с непринудената простота и откровеност на молитвата разказва за страдания, за мъки, за носталгия и надежда, за преданост и саможертва, но и защото тези тропари ни дават възможност да свържем нашата работа тук с делото на Йордан Иванов — първия български изследовател на Канона за Димитър Солунски. На 3. VII. 1937 г. във в. „Зора" Йордан Иванов публикува в превод цитирания текст по единствения му среднобългарски препис, открит от него.

Заглавието на моя доклад включва съчетанието „Методиев канон", което изисква едно кратко пояснение. За да се избегнат възможни недоразумения, искам да подчертая още в началото, че няма да привеждам нови аргументи за Методиевото авторство на канона, нито ще анализирам вече приведените в изследванията, а се присъединявам към онези учени, които смятат, че е твърде вероятно или най-вероятно Методий да е автор на споменатото произведение.

И още една уговорка. Позволих си да предложа тази тема на симпозиум за изворите за живота и делото на Кирил и Методий, защото поддържам едно по-широко, културно-историческо, а не строго историческо схващане за понятието извор. Сред книжовните извори за живота и делото на Кирил и Методий несъмнено трябва да присъствува и Канонът

за Димитър Солунски като свидетелство за духовната култура на епохата, за духовната биография на първоучителите независимо от това, кого ще приемем за автор — Кирил или Методий, или някой техен ученик.

Канонът за Димитър Солунски стана известен в славистиката преди 118 години — в 1865 г., — когато в Кирило-Методиевския сборник, издаден от М. Погодин, А. В. Горски публикува в статията си „О древных канонах святым Кириллу и Мефодию" деветата песен от канона (по ръкопис № 435 на Московската синодална библиотека)[1]. Горски установи пълната му отлика от известните, преведени от гръцки език, канони за Димитър Солунски, като същевременно свърза съдържанието на деветата песен със ситуацията, в която са се намирали Кирил и Методий по време на Моравската мисия.

Пълна публикация на Канона по руски препис от 1096 г. направи В. Ягич при изданието на новгородските минеи за септември, октомври и ноември, като отбеляза, че не е намерил гръцки паралел на творбата, без да изкаже предположение за авторството[2].

Нова публикация на Канона се появява през 1917 г. в петия том на бележития Синодален опис на Горски и Невоструев по руски ръкопис от XII в. — споменатия вече № 435 от Синодалната сбирка. Свързвайки отново съдържанието на деветата песен с реалии от живота и дейността на Кирил и Методий, авторите заключават: „По этим соображениям сей канон св. Димитрию можно относить ко времени действования двух солунских уроженцев Кирилла и Мефодия, или учеников их в Моравии или Болгарии."[3]

А. Соболевски и Н. Туницки допускат, че Канонът е писан от Кирило-Методиеви ученици, а Й. Иванов предлага той да се счита за общо дело на братята поради еднаквата вероятност автор да е или Кирил, или Методий. Мнението на Й. Иванов приема М. Генов[4].

Нов етап в проучванията на творбата се наблюдава в изследванията след Втората световна война. Дмитрий Чижевски е посветил много време да търси гръцки паралел на Канона и след като не е намерил, стига до заключението за славянския му произход, категорично отхвърля мнението, че Климент или кой да е друг ученик на братята би могъл да е автор, тъй като от Канона можело да се заключи, че авторът произхожда от Солун. Чижевски приема за еднакво вероятно автор да е или Кирил, или Методий[5].

---

[1] Горский, А. В. О древных канонах святым Кириллу и Мефодию. — В: Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России. Изд. М. Погодиным. М., 1865, 271—296.

[2] Ягич, В. Служебные минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 г. СПб., 1886, 179—190.

[3] Горский, А. В., К. И. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел III. Книги богослужебные. Часть 2. М., 1917, с. 21.

[4] Генов, М. Начало и разцвет на българската литература. Първо българско царство. С., 1937, 15—16. Вж. още Соболевский, А. И. Церковнославянские тексты моравского происхождения. — Русский филологический вестник, 43, 1900, с. 153; Туницкий, Н. Л. Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и просветительная деятельность. Сергиев Посад, 1913, с. 79.

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

В полза на Кириловото авторство категорично се изказва В. Сл. Киселков, който уточнява дори годината на написването на произведението — между 864 и 867 г., когато братята срещнали първите сериозни спънки като мисионери в Моравия. Мнението на Киселков остава без последователи[6].

Вероятността Методий да е автор на Канона има много повече привърженици. По този въпрос неколкократно се изказва Е. Георгиев, това мнение поддържат П. Динеков, Б. Ст. Ангелов[7]. Основанията за предпочитане на тази вероятност се намират в XV глава на Пространното Методиево житие: Окончавь же достоиньꙗ хвалꙋ и славꙋ богꙋ въздасть дающемꙋ таковꙋ благодать и поспѣхъ: и святоѥ възношениѥ таиноѥ съ кърсомъ своимъ възнесъ, сътворн памать святаго Димитрия.[8] Това известие се свързва със съобщението в общото Похвално слово за Кирил и Методий, където за Методий е казано: црькъвн пѣсньмн якрасн и пѣснн дꙋховънымн[9].

Изследванията на Канона продължават с публикацията на Панкевич „Острожницкие пергаменные отрывки XI—XII вв“., където се обнародват фрагменти от произведението по руски препис, произхождащ от западноукраински земи[10].

През 1965 г. Р. Якобсон анализира текста на двата канона за Димитър Солунски по преписите в Новгородския служебен миней за м. октомври от 1096 г. — преводния и славянския, разгледа композицията, метрическата и граматическата структура на текстовете[11].

Музикалноисторически аспекти въвежда изследването на Л. Мокри, който разглежда Канона като извор за ранната история на славянското църковно пеене, опирайки се на филологическите анализи на Р. Якобсон. Според него канонът е възникнал във великоморавската епоха, принадлежността му към най-стария слой на църковнославянското пеене е безспорна, византийският модел на това пеене е известен[12].

След Якобсон изследванията на метрическата структура на Канона продължи Г. Сване, който предложи метрическа реконструкция на първата песен по руските преписи[13]. Все през 60-те години Й. Вашица отново разгледа въпроса за възникването на Канона в Моравия и разпро-

---

[6] Киселков, В. Сл. Славянските просветители Кирил и Методий. С., 1946, с. 384.

[7] Георгиев, Е. Кирил и Методий, основоположници на славянските литератури. С., 1956, с. 265; Динеков, П. Стара българска литература. Т. 1. С., 1950; Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1958, с. 22.

[8] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. С., 1973, с. 191.

[9] Пак там, т. 1., С., 1970, с. 472.

[10] Панькевич, І. Острожницькі пергамінові листки XI—XII століття. — In: Jazykovedný sborník, 5, 1951, 248—258.

[11] Jakobson, R. Methodius'Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Slavonic Hirmoi. — Sbornik praci filos. fak. Brněnskě univ; 14. Řada uměnovědná, No 9, 1965, 115—121.

[12] Mokrý, L. Der Kanon zur Ehre des hl. Demetrius als Qelle für Frühgeschichte des kirchenslavischen Gesanges. — In: Anfänge der slavischen Musik. Bratislava, 1966, 35—41.

[13] Svane, G. Kilka prób rekoustrukcji cerkiewnosłowiańskiej poezji liturgiczsnei. — Rocznik slawistyczny, 29, 1968, 29—38.

странението му през IX—X в., за преписването му в България, където бил донесен от Кирило-Методиевите ученици[14].

През 70-те години като че ли интересът към творбата заглъхна, но на последния конгрес по стара музика в Битгошч—Полша, през септември 1982 г. известният специалист по византийска и стара славянска музика М. Велимирович е изнесъл устен доклад, в който е предложил музикална реконструкция на тази забележителна творба[15].

Направеният бегъл преглед показва, че Канонът за Димитър Солунски вече 120 години е обект на постоянен интерес от страна на най-изтъкнати изследователи. В резултат на тези изследвания постепенно се утвърждава мнението, че Методий е негов автор, че възниква във Велика Моравия някъде към началото на 80-те години, че е оригинално произведение на младата славянска литература, написано на старобългарски език според жанровия канон на византийската химнография. Канонът се анализира като поетическа творба, разкрива се значението му за ранната история на славянската музика, изследва се метрическата организация на текста като песенно-поетическа творба.

И все пак може да се каже, че редица въпроси още не са намерили своето решение. И досега няма критическо издание, направено на съвременно текстологическо равнище, не са издирени всички преписи на Канона по старите ръкописи, за да се проследи историята на неговия текст и да се създадат обективни предпоставки за реконструкция на първоначалния, недостигналия до нас текст от IX в. Изследването на преписите подсказва един твърде важен, но непоставян досега в изследванията въпрос: само канон ли е написал Методий за Димитър Солунски или цяла служба? За да се отговори на този въпрос, е необходимо да се изследва в максимално възможната пълнота химнографската традиция за Димитър Солунски в славянските ръкописи до средата на XIV в. и да се съпостави с византийската. Едва тогава ще бъде възможно да се уточни какво ново освен Канона са добавили славянските книжовници от най-ранната епоха към химнографията за Димитър Солунски, едва тогава ще можем с възможната за материала сигурност да знаем дали Канонът за Димитър Солунски е част от цяла, нова, славянска служба за солунския покровител, написана най-вероятно от Методий.

В услуга на бъдещото критическо издание на текста тук предлагам съобщение за два нови южнославянски преписа на Канона. И двата преписа са намерени в сръбски по произход ръкописи.

1. Препис в ръкопис № 88 от сбирката на Зографския манастир на Атон — служебен миней за септември, октомври и ноември откъм средата на XIII в.

Ръкопис № 88 от сбирката на Зографския манастир е особено ценен както в палеографско-кодикологическо, така и от историко-литературно гледище. Писан от няколко преписвачи, единият от които използува техниката на „висящото писмо", с редица свои особености в графиката и езика той се свързва с онази група ръкописи, които показват пряка връзка с глаголически протографи.

[14] V a s i c a, J. Původni staroslověnský liturgický kanon o sv. Dimitrijovi Soluňském. — Slavia, 35, 1966, No 4, 513—524.

[15] V e l i m i r o v i ć, M. The Melodies of the Ninth Century Kanon for St. Demetrius. — In: Russian and Soviet Music. Essays for Boris Schwarz. Ann Arbor. Michigan, 1984, 9—34.

Ценността на ръкописа от историко-литературно гледище се определя от наличието в него на произведения, създадени по време на великоморавската мисия на Кирил и Методий. В миней № 88 бе намерено единственото досега известно произведение на старобългарския писател Наум Охридски — Канон за апостол Андрей, писан вероятно в Рим през 868 г. Тук намираме и препис на Канона за Димитър Солунски[16].

Разглежданият миней е особено интересен от гледна точка на развитието на структурата и състава на славянските служебни минеи от периода на Студийския типик. Както е известно, минеите докъм средата на XIV в. регистрират два етапа на структуриране на сборниците, в които се отразяват явления, протекли в лоното на византийската традиция. Първият етап показва механично, нерегламентирано функционално групиране на материала от денонощния цикъл. Този етап е засвидетелствуван в най-старите минеи от XI в. (Новгородските) и в редица южнославянски паметници. Вторият етап предлага функционална систематизация на химнографския материал, отразяваща хронологията на денонощния цикъл, с оформена стройна композиция, устойчива и продуктивна в славянската оригинална химнография за посочения период.

Миней № 88 от сбирката на Зографския манастир показва междинен етап в развитието на структурата на минеите, т. е. композиране на песенния материал по двата посочени начина, което само по себе си е свидетелство за архаичните протографи, от които е комплектуван. Службата за Димитър Солунски в разглеждания миней има тъкмо такава структура: седален, стихири на вечернята, стихири на утренната, канон без кондак и икос. Методиевият канон в Зогр. 88 е поместен отделно от службата, в края на месец октомври, което показва съзнание за непреводния, добавъчния характер на произведението.

2. Вторият новооткрит препис е поместен в ръкопис № 516 от сбирката на Народната библиотека „Кирил и Методий" в София и бихме могли да го назовем Втори софийски препис. Кратки сведения за ръкописа дава Б. Цонев[17], без да отбележи наличието на Канона за Димитър Солунски в него. Всъщност № 516 е фрагмент от сръбски празничен миней за септември, октомври и ноември, от който сега са запазени само 37 и половина листа. Датиран е към края на XIII — началото на XIV в. и аз приемам тази датировка. От гледна точка на структурата на химнографските композиции миней № 516 документира втория етап — функционалната систематизация на песенните текстове. Методиевият канон тук е поместен като първи канон в преводната служба за Димитър Солунски.

Новонамерените преписи променят представата ни за популярността на Методиевото произведение в славянския юг, говорят за богата, недостигнала до нас старобългарска ръкописна традиция на творбата, към която възхождат староруските и старосръбските преписи. Особено важен е Зографският препис не само защото очертава най-южните граници на географското разпространение на творбата (на юг — Атон, на север — Новгород), но и защото с редица свои особености ни кара да

[16] Кожухаров, Ст. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. — Литературна история, № 12, 1984, 4—6.

[17] Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С., 1923, с. 26.

мислим, че пряко възхожда към най-ранните текстове, пренесени от Кирило-Методиевите ученици в България.

Новите преписи (с тях пълните преписи на канона стават 6) дават възможност на съвременно равнище да се изследва неговият състав именно като произведение на химнографския жанр, да се проучат текстологическите му белези по всички пълни преписи и фрагменти, за да се стигне до критическо издание, каквото все още не съществува, но е крайно необходимо. Проучването на историята на текста ще даде сигурност на метрическите реконструкции и художествения анализ, на езиковите изследвания и атрибуцията. Ето какво имам предвид.

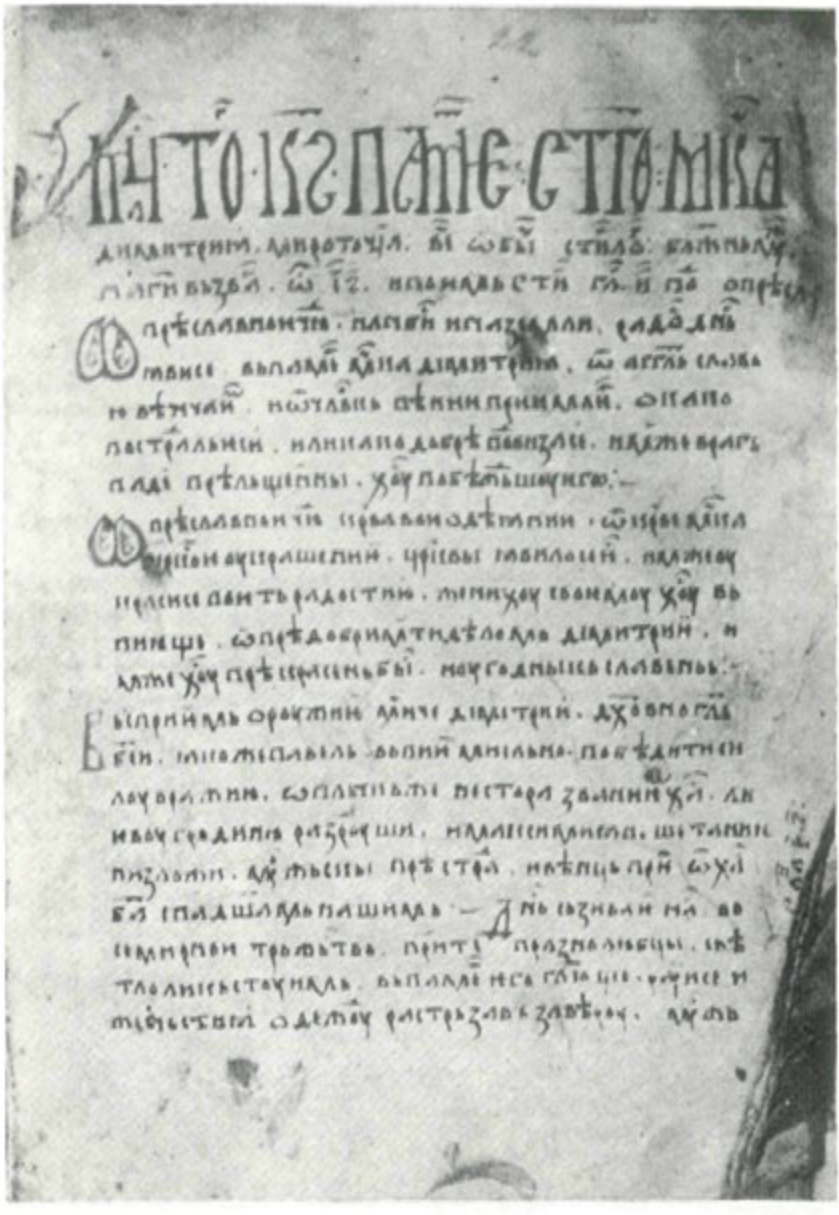
Сравнителното проучване на преписите показа, че по състав те се различават. Староруските преписи имат в трета, седма и осма песен по пет тропара, а в останалите песни по четири. Първият софийски (публикуван от Б. Ст. Ангелов) добавя пети тропар и в девета песен, а Вторият софийски препис — само в трета песен. Единствено Зографският препис във всяка песен има по четири тропара, но в седма — три. Очевидно текстът на произведението не се е запазил в първоначалния си вид, а в процеса на ръкописното му репродуциране в него са интерполирани тропари от други канони за Димитър Солунски, с които е съседствувал в ръкописите Методиевият канон. Вмъкнатите тропари нарушават основния структурен принцип на жанровата форма канон — симетрията, според който всяка песен на канона трябва да има еднакъв брой тропари с другите песни. Методий несъмнено е познавал архитектоничните закони на византийската химнография и ги е спазил при създаването на произведението. Задача на бъдещо текстологическо проучване е да се изследват на широка сравнителна основа византийската и славянската химнографска традиция за Димитър Солунски по ръкописите докъм средата на XIV в., за да се възстанови първоначалният текст, създаден от Методий, освободен от по-късни интерполации.

Вече стана дума, че в изследванията се говори само за канон, написан от Методий, а не за цяла служба, посветена на Димитър Солунски. Тази предпазливост е обяснима, като се има предвид колко променлив е съставът на службите, колко различия показват композициите от минеен тип в минеите по Студийския типик. Това наблюдение е валидно и за разглежданите текстове. Четирите служби, с които е свързан Канонът за Димитър Солунски, са различни по състав. Предварителните наблюдения върху стихирарния им състав дават основание да се допусне, че Методий е написал и стихири към Канона, чийто брой засега е невъзможно да се предположи. Със сигурност обаче може да се приеме, че авторът на Канона е автор и на една стихира, която присъствува в някои преписи (напр. в Зогр.) — придѧ мнѣ҃ѥ хвь к намь трѣбоующимь мл҃твьна посѣщенїа. Цитирам тази стихира в новобългарски превод:

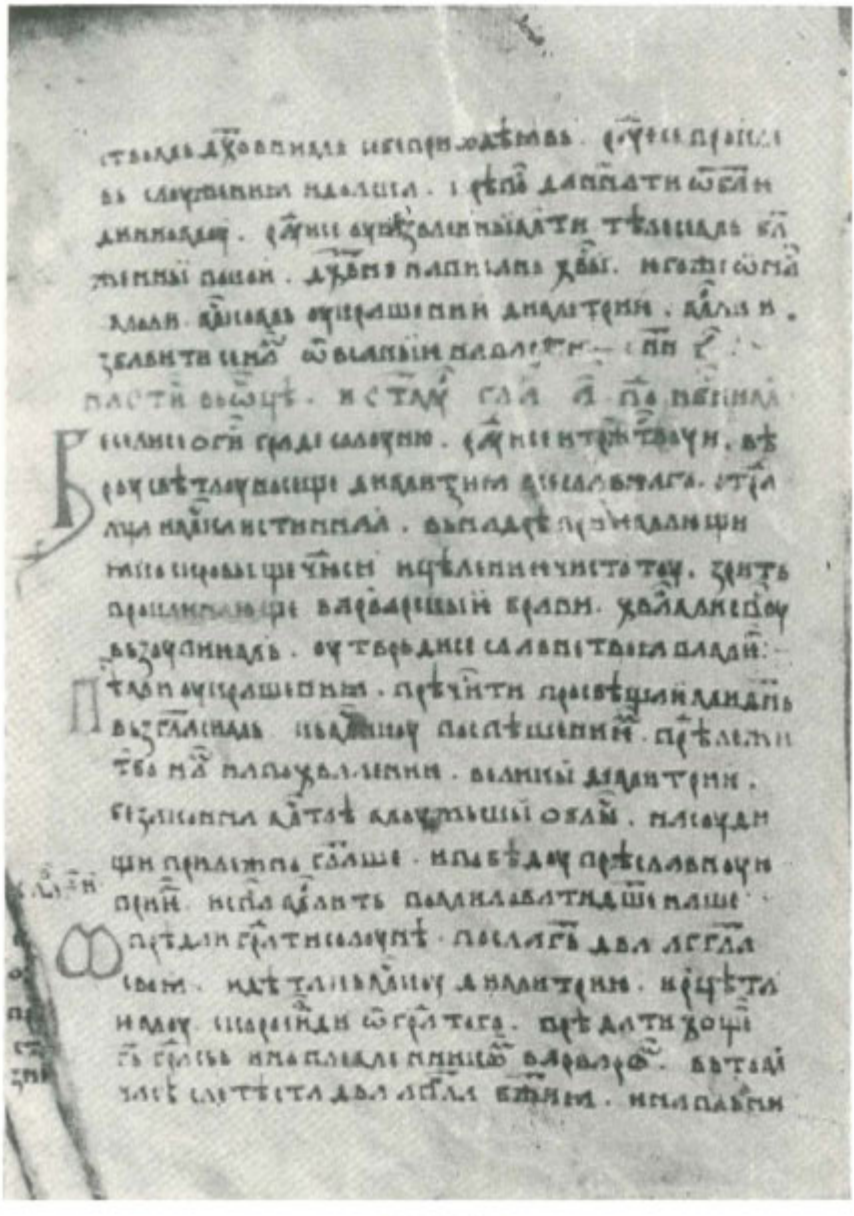
Дойди при нас, мъчениче Христов,
които се нуждаем от милостиво посещение,
които сме обиждани от злобата на мъчителите
и от свирепото буйство на еретиците;
от тях като пленници и голи сме преследвани,
от място на място преминаваме,

блуждаейки по въртопи и планини.
Смили се над нас, прехвални, и дай ни облекчение,
и бурята успокой, и гнева, насочен срещу нас, угаси.
Помоли се за нас на бога,
който дарява на света велика милост.

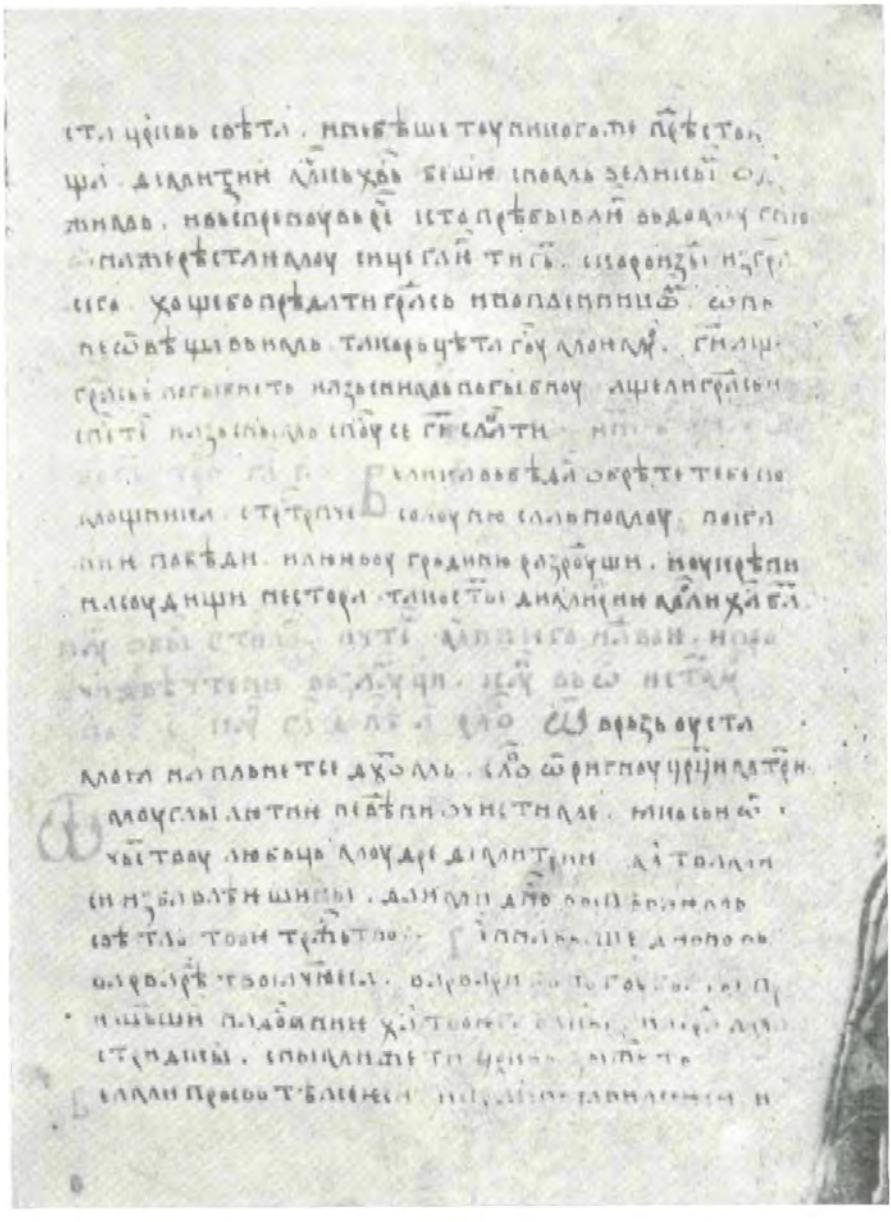
По-долу публикувам фототипно двата нови преписа на Методиевия канон за Димитър Солунски. Вторият софийски препис публикувам заедно с обкръжението му от текстовете на цялата преводна служба. Това ще помогне при намирането на връзките между отделните преписи на Канона и ще улесни уточняването на интерполациите.



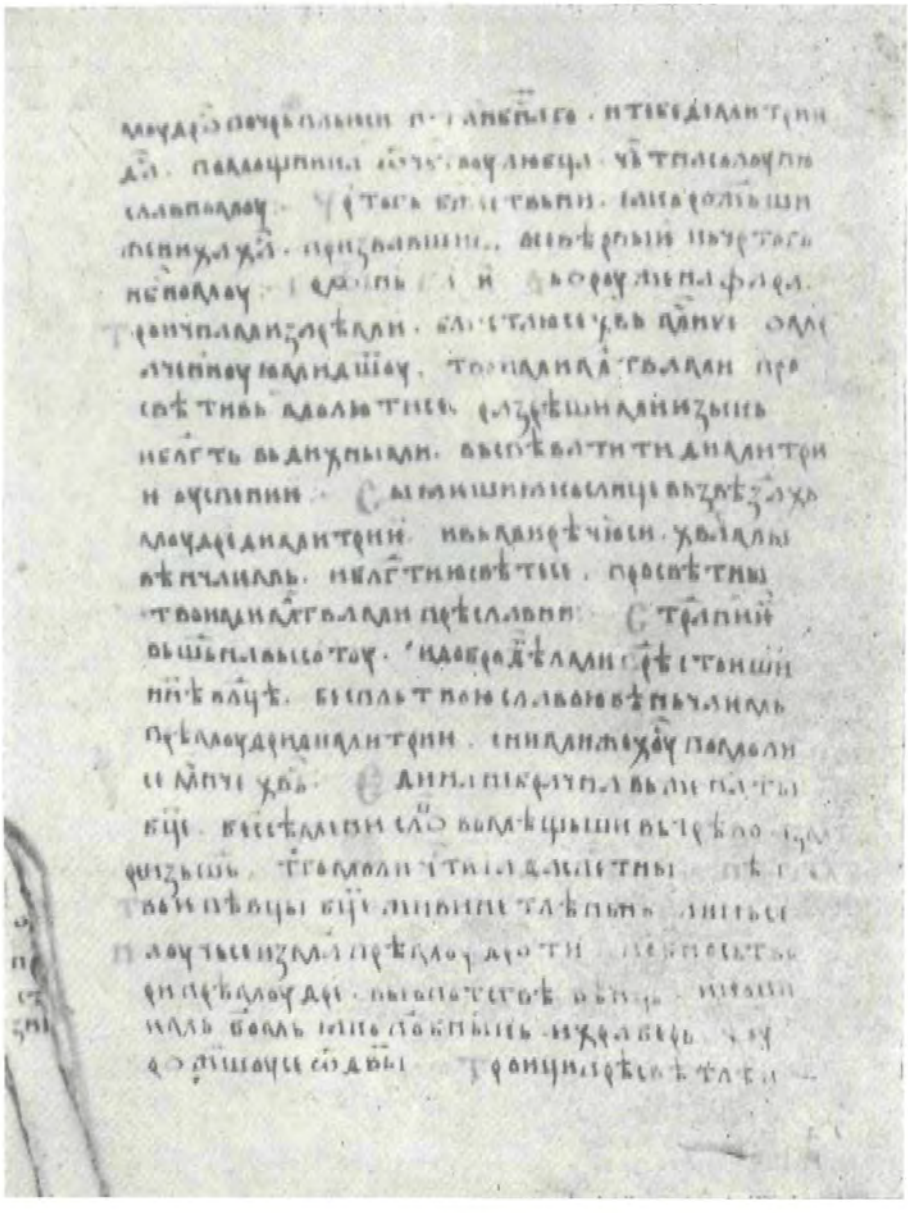
1. Служба за Димитър Солунски с Методиевия канон. Ръкопис № 516, НБКМ, л. 22а



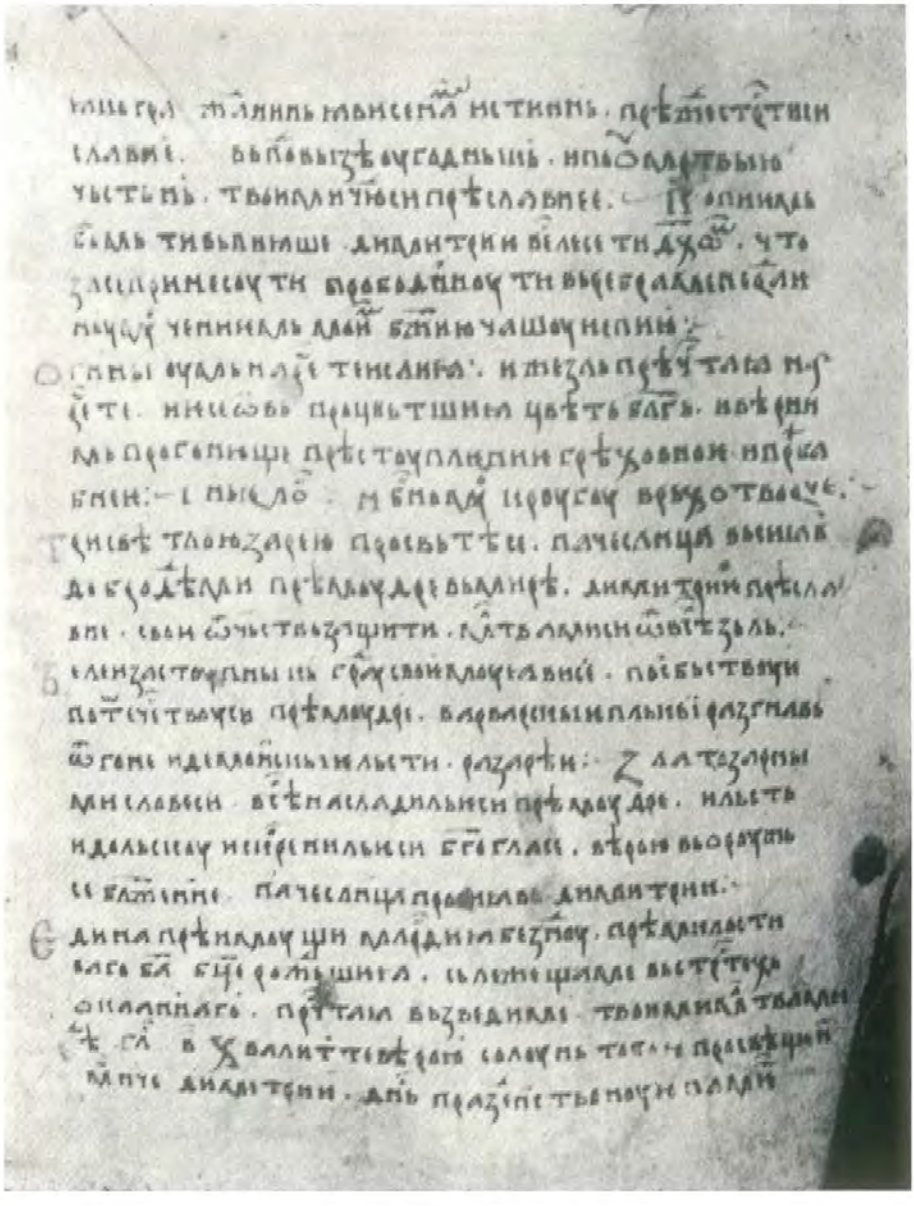
2. л. 226



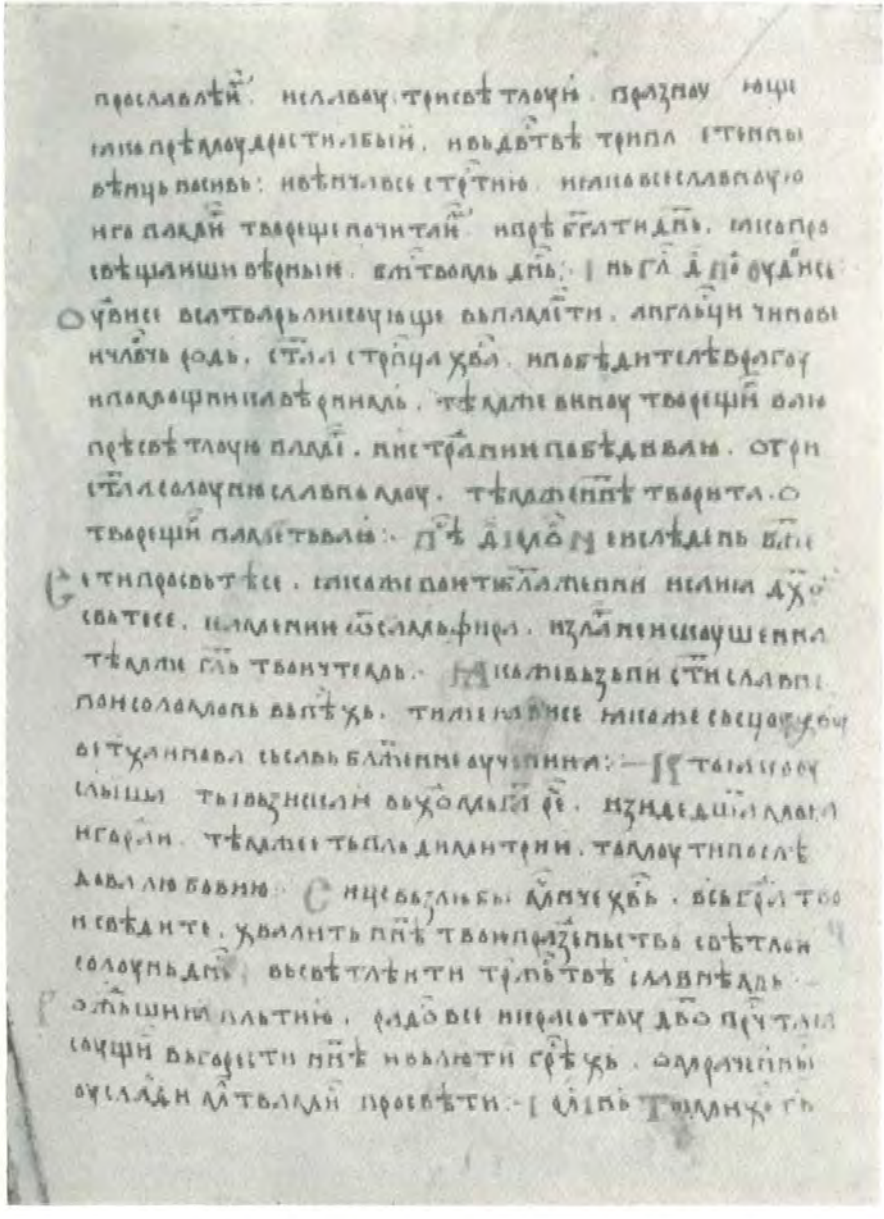
3. л. 23в



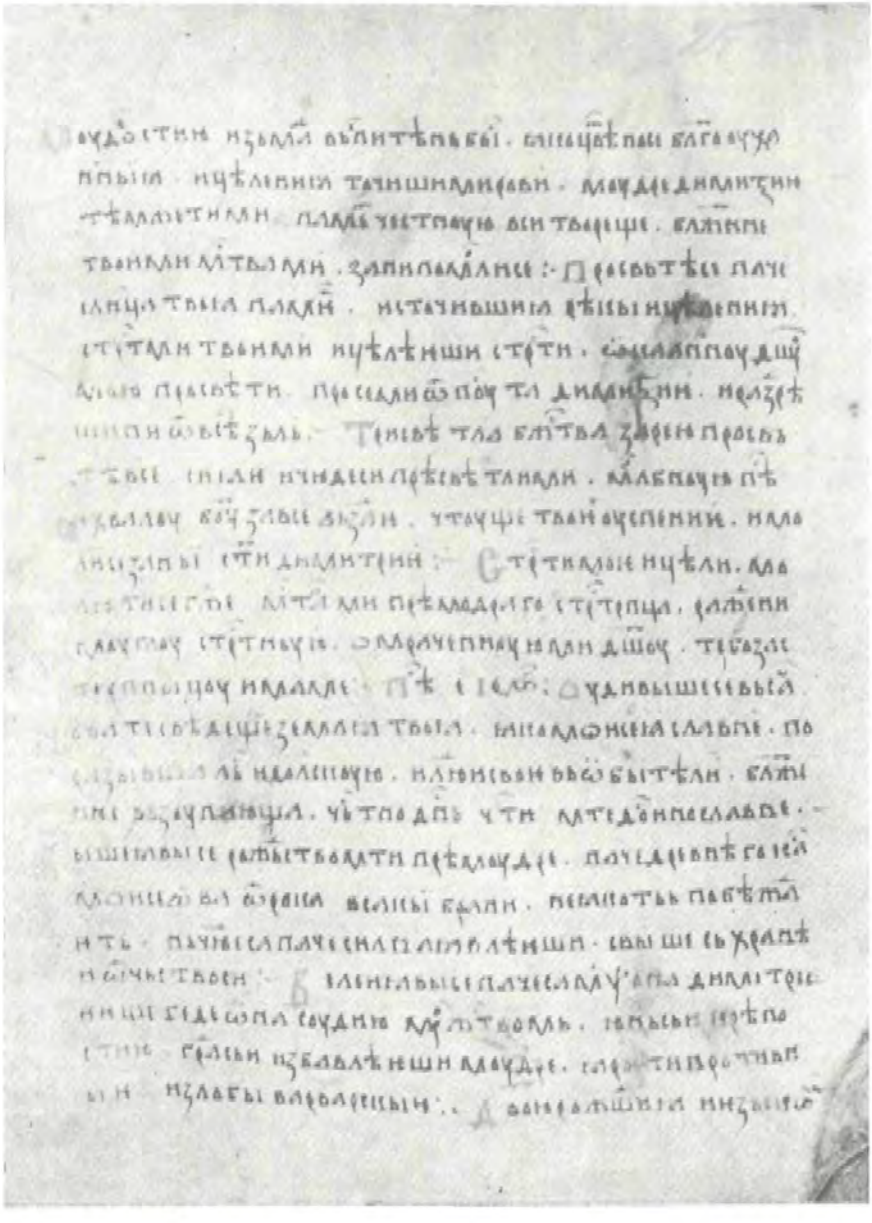
4. л. 23б



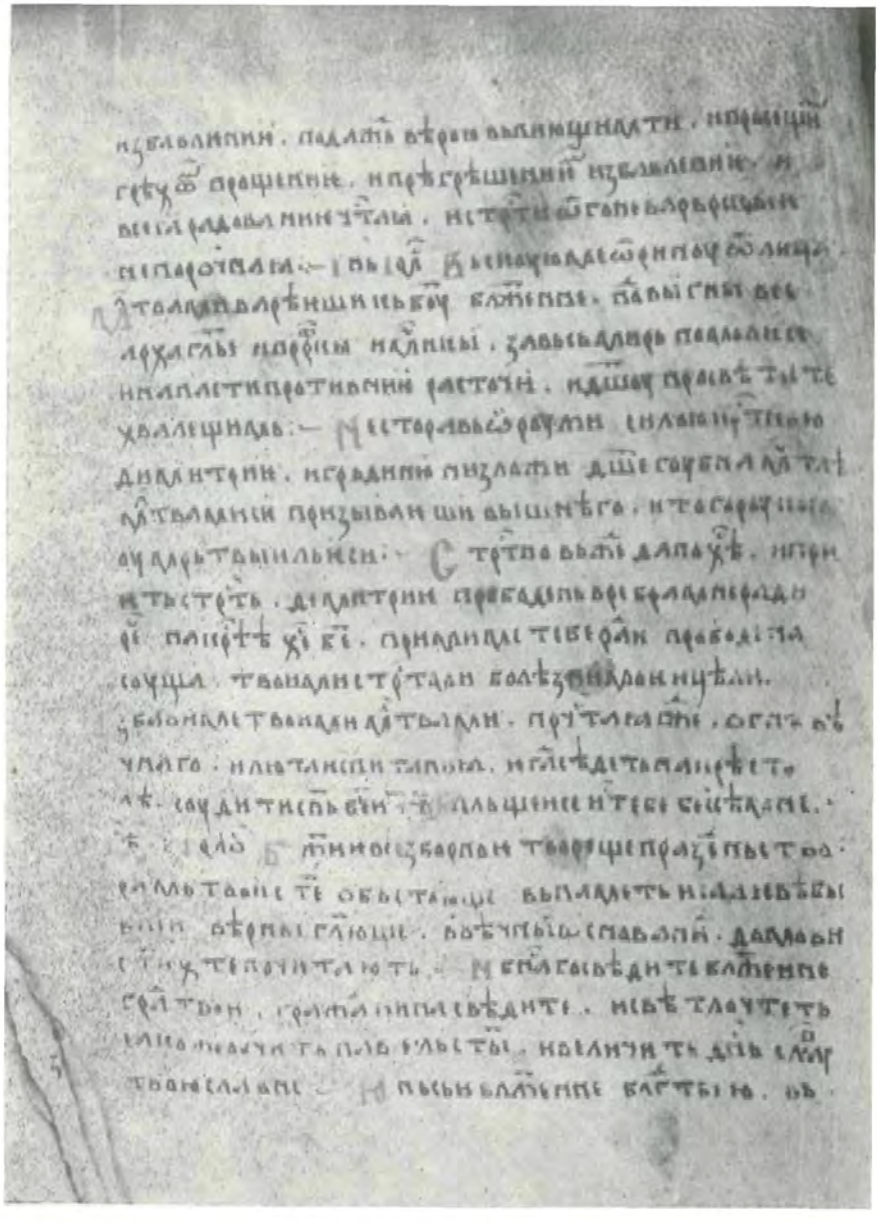
5, л. 24а



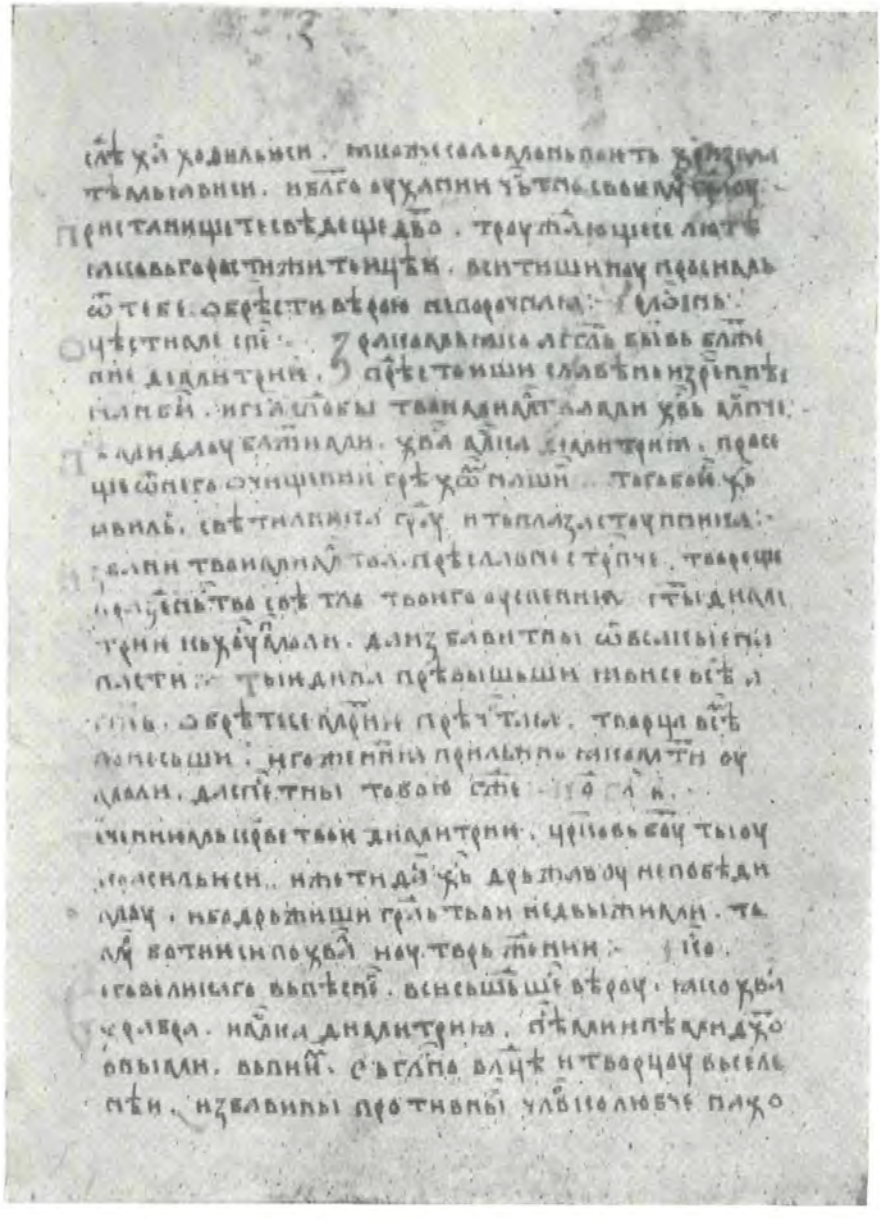
6. л. 246



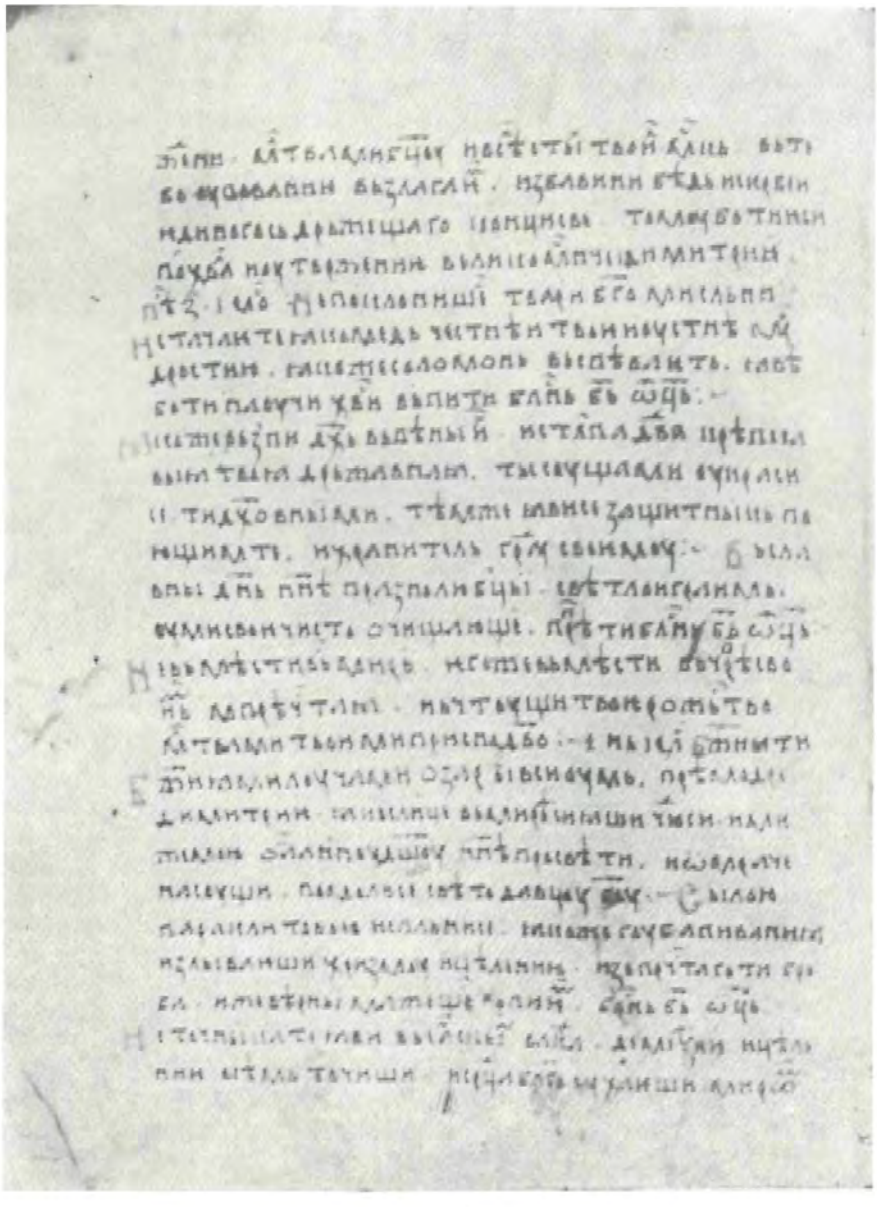
7. л. 25а



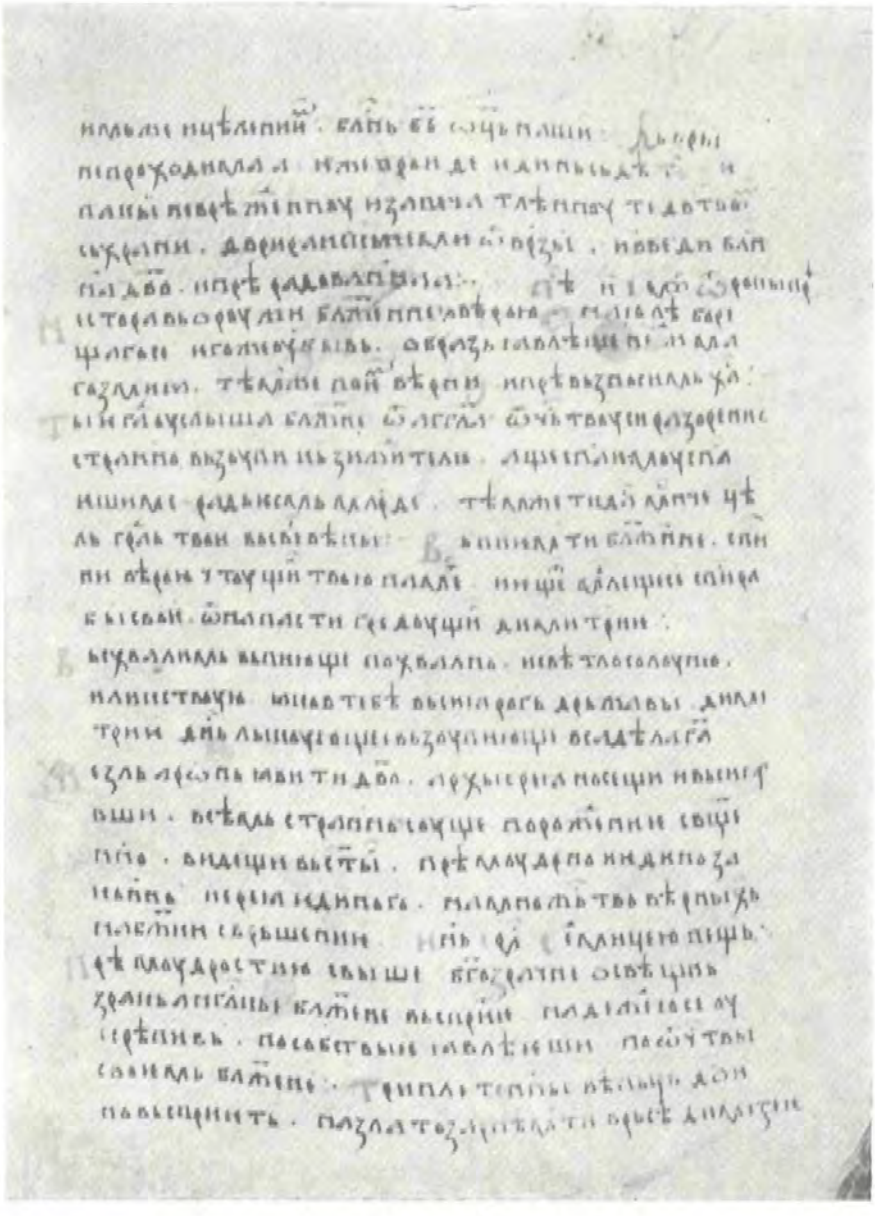
8, л. 256



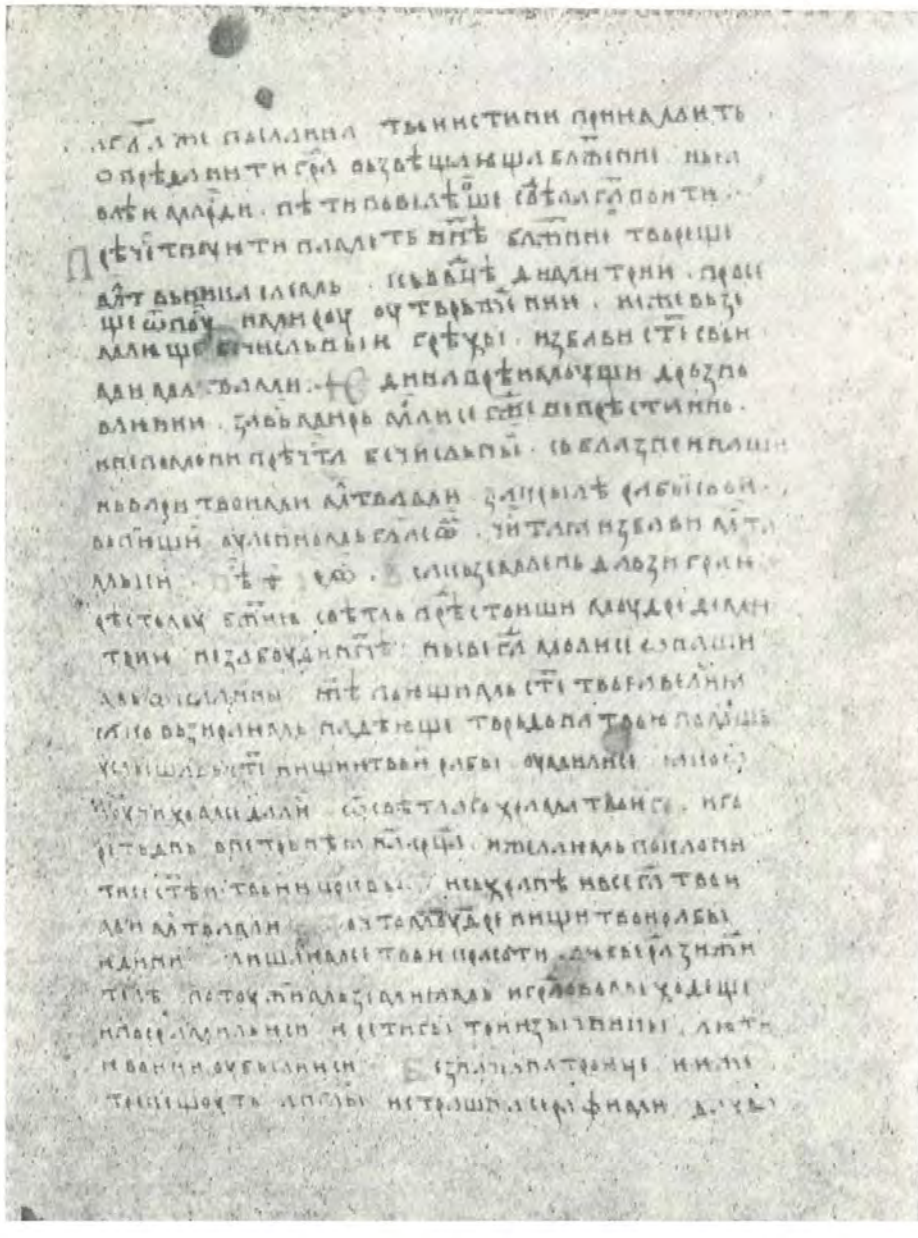
9. л. 26а



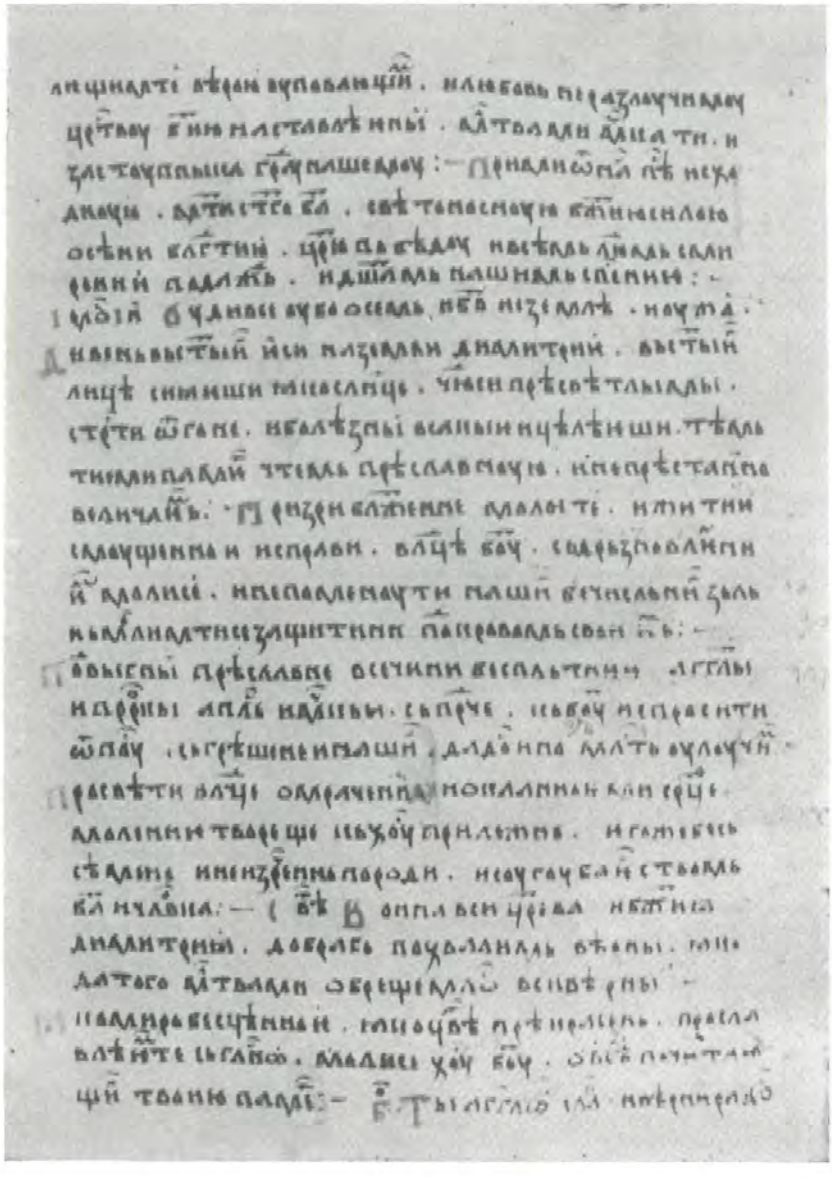
10. л. 266



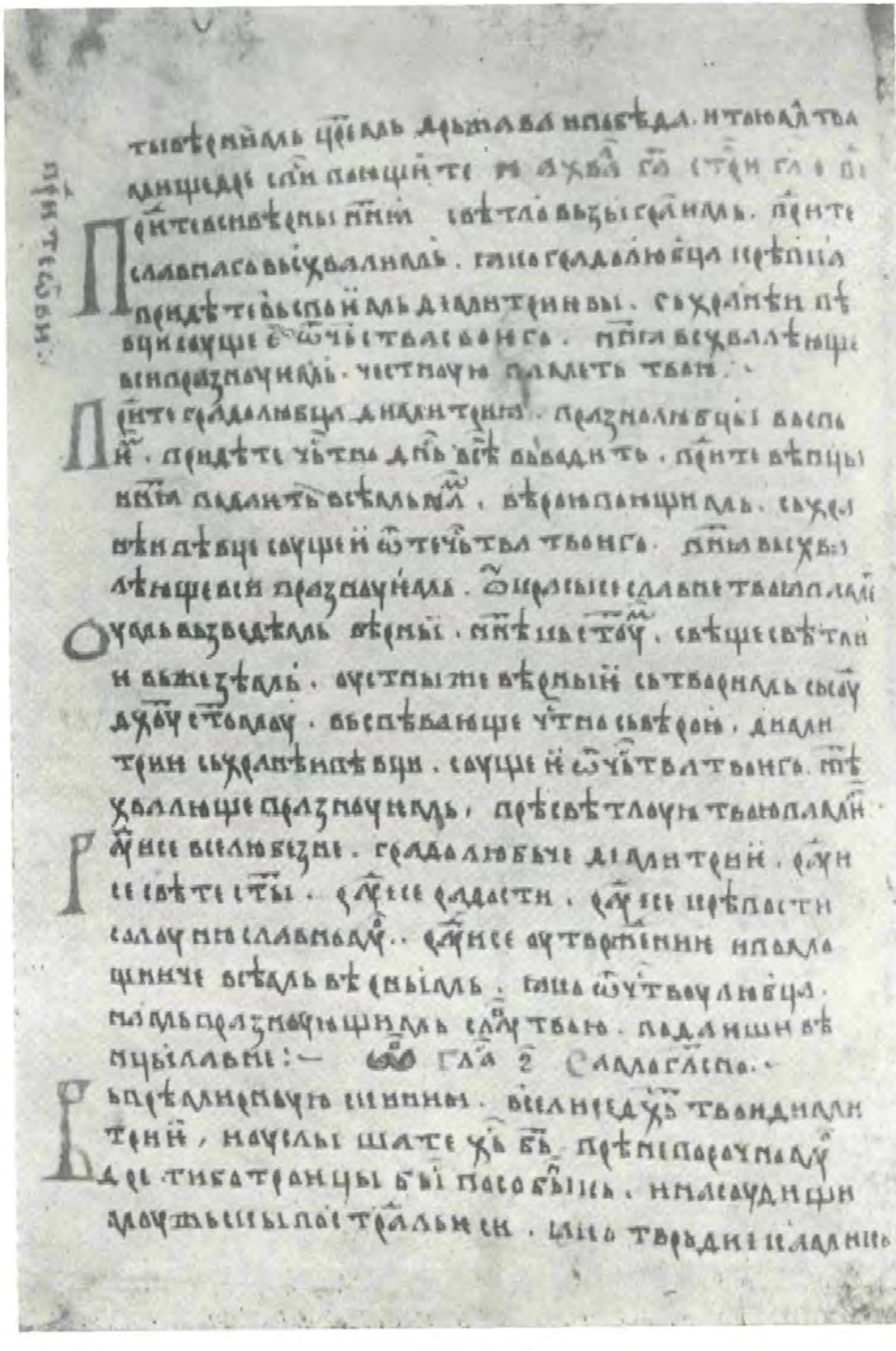
11. л. 27а



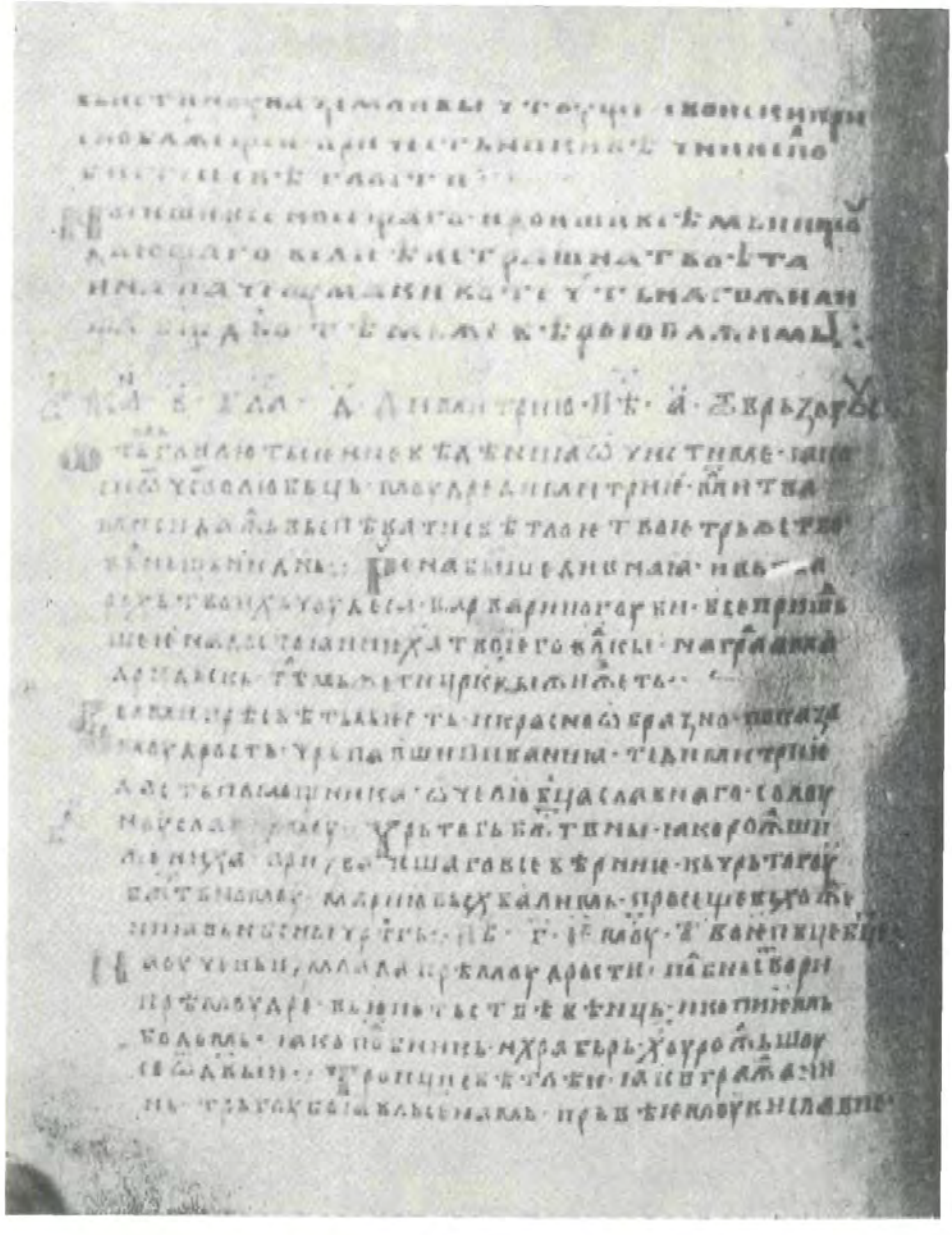
12, л. 276



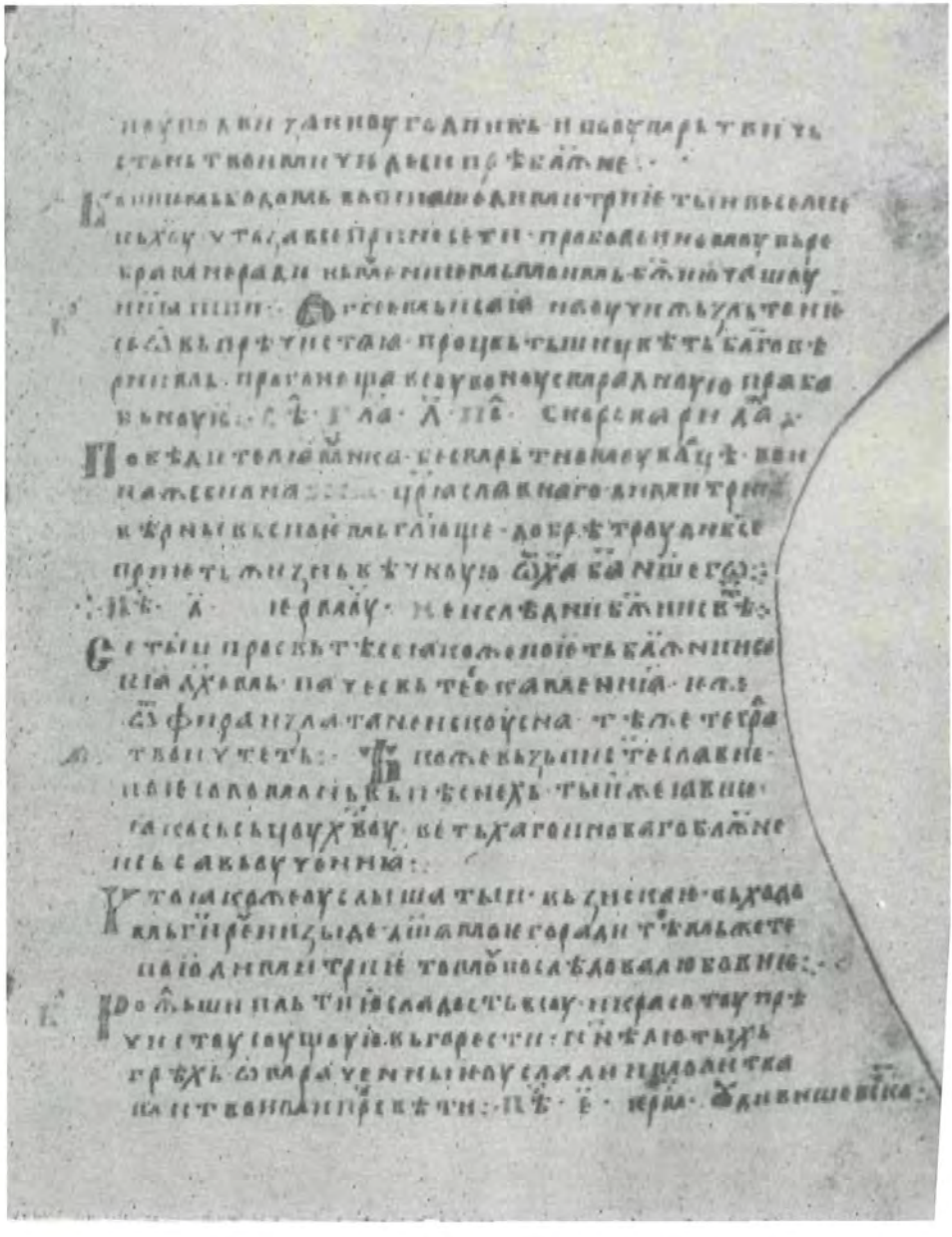
13. л. 28а



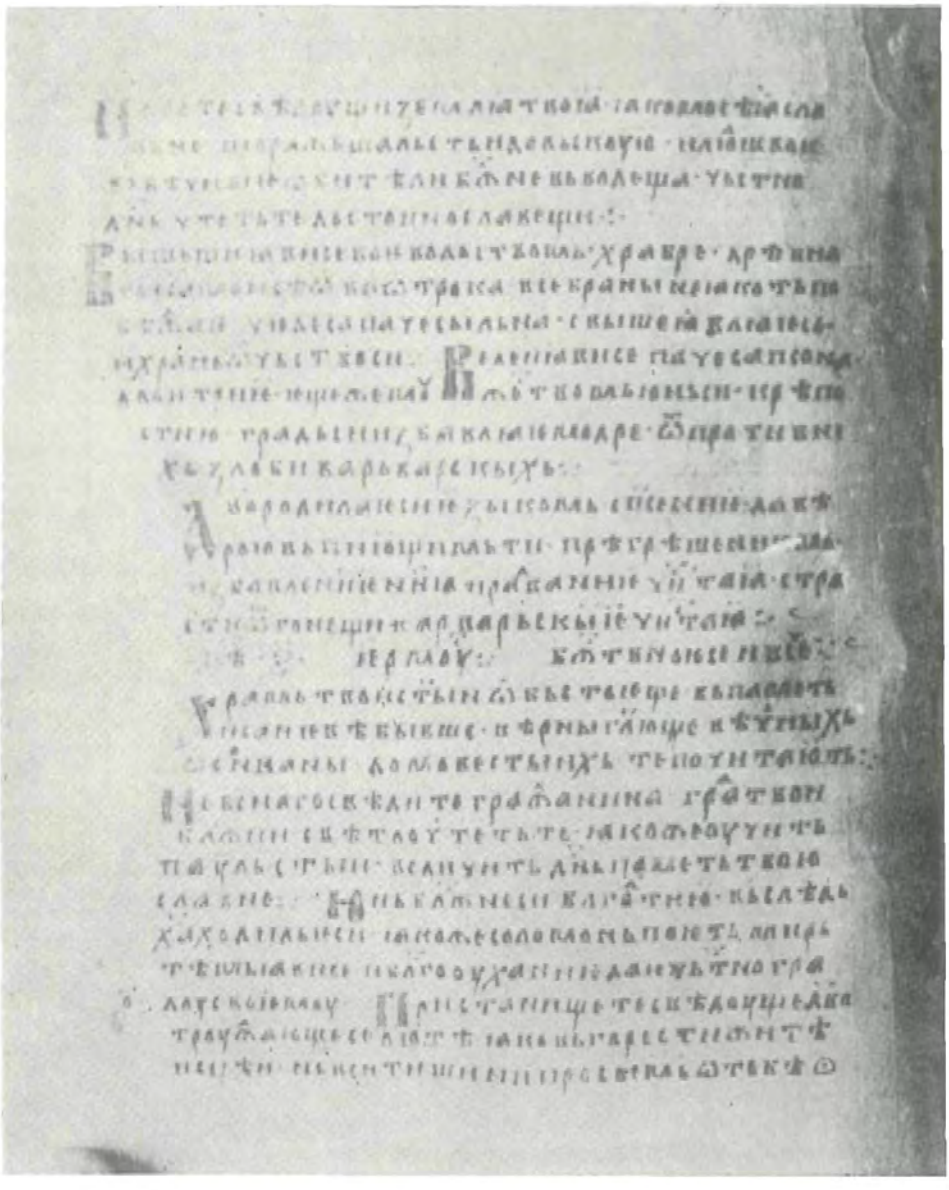
14. л. 286



15. Канон за Димитър Солунски. Зографски ръкопис № 88, л. 126б

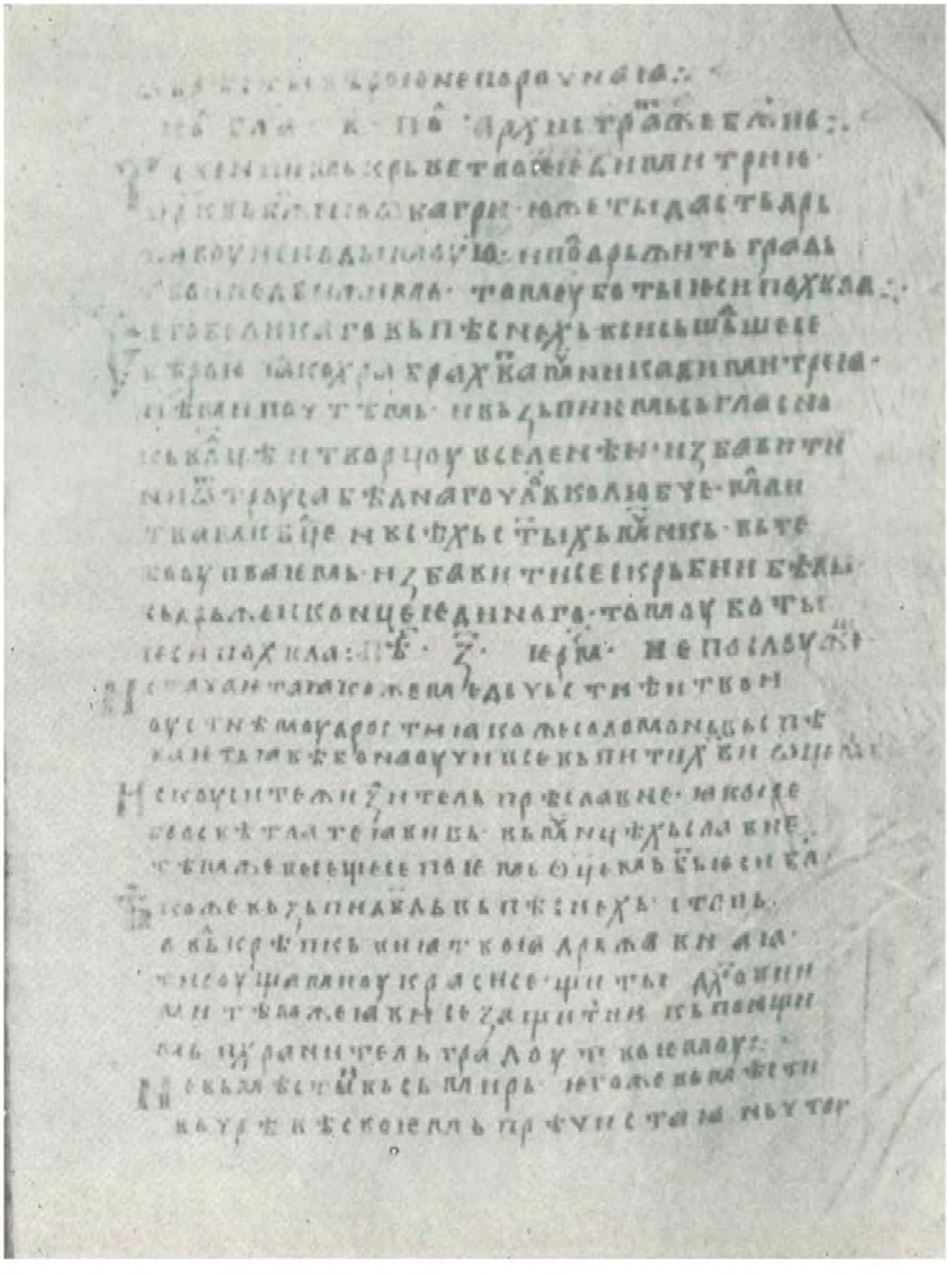


16, л. 127а

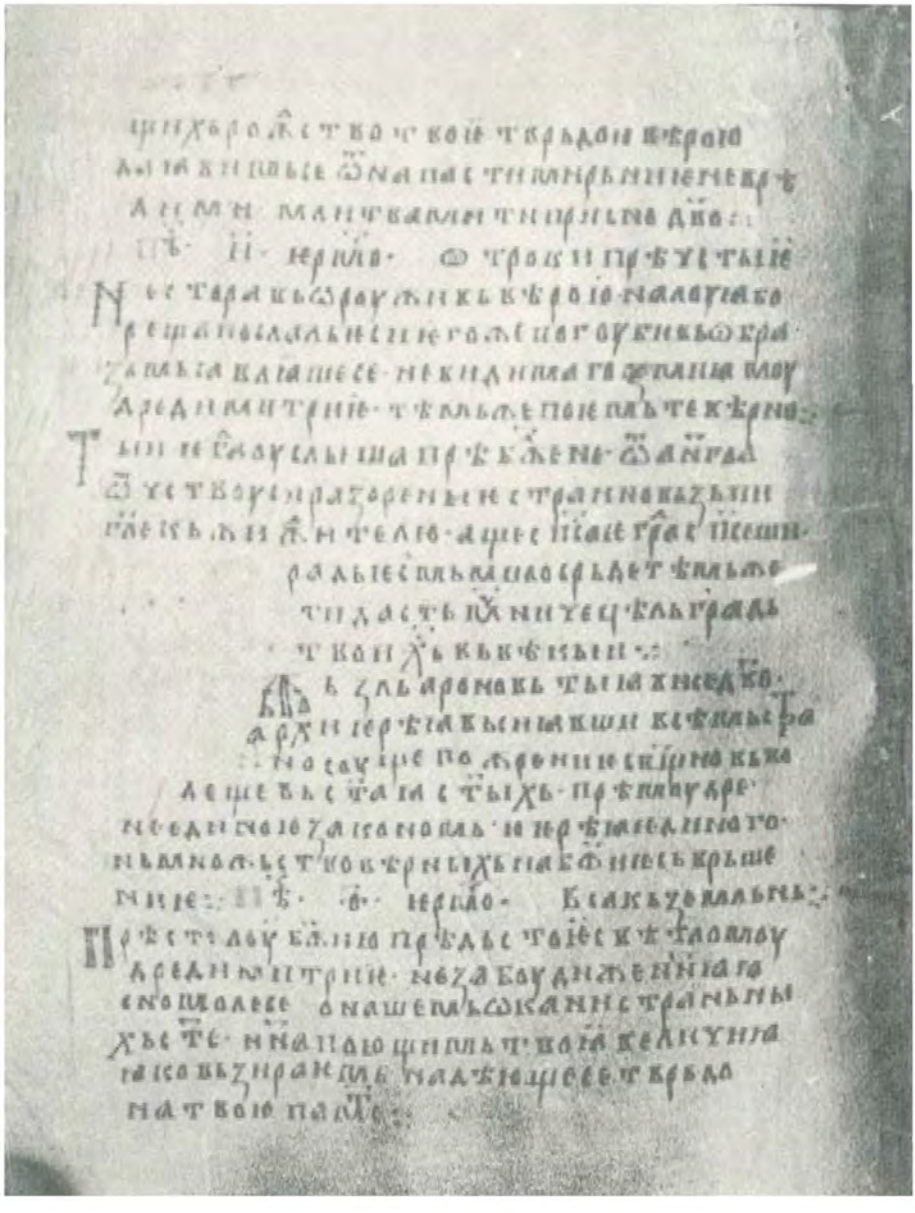


17. л. 127б

Кирило-Методиевски студии, кн. 3
Ст. Кожухаров — Методиевият канон за Димитър Солунски



18, л. 128а



19. л. 1286

ПРОСЛАВАТА НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ В КАНОНА ЗА СЪБОТА СИРОПУСТНА

Георги Попов (България)

В издадения през 1865 г. Кирило-Методиевски сборник В. Григорович публикува текста на един тропар, в който се величаят славянските първоучители. В тропара наред с имената на Кирил и Методий се споменава и името на Иван Рилски: Похвалами да вѣнчѣжтъ сѧ Кѵрилъ филосwфъ новонзбранное множъство привед҃ъ господевн словѣнъскаго ꙗзыка съ братомъ Меѳоднемъ, с нима же пѣтъ бжди wц҃ъ Iw поустыня рылъскыѧ[1]. В. Григорович отбелязва, че тропарът е извлечен от един триод, намерен в манастира Дохиар[2]. Местонахождението на този среднобългарски ръкопис, известен в науката като Григоровичев триод, днес е неизвестно. И. И. Срезневски, който е издал част от текста и е направил описание на ръкописа, отбелязва, че тропарът с имената на Кирил и Методий е поместен в канона за Събота сиропустна[3].

Друг препис от същия тропар е обнародван от П. А. Лавров. Преписът се намира в Орбелския триод, среднобългарски ръкопис от XIII в. Към имената на Кирил и Методий и Иван Рилски в Орбелския триод са прибавени имената на Йоаким Осоговски (Сарандопорски) и Прохор Пшински: Похвалами да вѣнчаат сѧ Кирль филосоѳь, новонзьбранное множво привед҃е гвн словѣньскаго жзыка, съ братомъ Меѳоднемь, с нимаже пѣть бжди Рильскы Iwань и Акымь Сарждапорьскы и Прохорь Пшинъскы новосщенын[4].

---

[1] Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, изданный по определению Московского Общества любителей Русской словесности М. Погодиным. М., 1865, с. 239.

[2] Пак там, с. 264.

[3] Срезневский, И. Древние славянские памятники юсового письма. СПб., 1868, 117—120, 331—343.

[4] Лавров, П. А. Кирило та Методій в давньо-словянському письменстви. Київ, 1928, с. 114. Издаденият от В. Григорович текст заедно с добавката от Орбелския триод са включени от Ал. Теодоров-Балан към изворите за Кирил и Методий (Кирил и Методи. Т. 2. С., 1934, с. 79).

В състава на канона за Събота сиропустна е засвидетелствуван още един тропар с имената на Кирил и Методий. При описанието на Синодалния триод № 319, руски пергаментен ръкопис от XII в., А. Горски и К. Невоструев отбелязват, че в третия тропар от осма песен на канона се четат имената на славянските първоучители заедно с името на Климент. Ето текста, който е даден в описа на Горски и Невоструев: Ѡанову. оуста златоглаголива. съ Кѵрилъмь. и Меѳодиѥмь. Климнсъ. прославимъ такоже Нсоухиѥ. и много ѳелога богословьца. и съ святымь Мелетиѥмь[5]. Друг препис от същия тропар, но без името на Климент е публикуван от Вл. Мошин при описанието на Загребския триод (JAЗУ IVd107), среднобългарски ръкопис от първата четвърт на XIII в.: Ѡанова вста злапльна. с Кирилломь Методиѥ равно прославимъ. такоже Нѣсухиѥ Ѡана тѣлога с богланнмь стнмь Меленьтнемъ[6].

Посочените тропари с имената на Кирил и Методий и други български светци досега не са били предмет на специално разглеждане. Тяхното наличие в състава на достигналите до нас славянски ръкописни триоди поражда редица въпроси, които имат пряко отношение към историята на старобългарския превод на Триода. Целта ми тук е да дам по-пълна представа за разпространението на тропарите с имената на Кирил и Методий из ръкописите и да направя опит за обяснение на тяхното възникване и включването им в състава на канона за Събота сиропустна.

В Събота сиропустна, или съботата преди началото на Великия пост, се отбелязва паметта на просиялите в подвиг преподобни и богоносни отци на Христовата църква. Появата на това възпоминание се свързва с богослужебната практика на Великата Константинополска църква[7]. Основно химнографско произведение, предназначено за службата на този ден, е канонът на известния византийски химнограф Теодор Студит. Предполага се, че този канон е възникнал през иконоборческия период по времето на император Лъв V Арменец (813—820)[8]. В достигналите до нас най-стари гръцки ръкописни триоди, като Синайски № 734—735 от X в., Ватикански № 771 от XI в. и др., са запазени два богородични тропара, чието съдържание свидетелствува за настъпилото гонение срещу защитниците на иконопочитанието. Тези тропари са преминали и в старобългарския превод на канона. Техният текст според Орбелския триод гласи: Вьѡбражаѥще бжьныѫ нконѫ. такоже печать нвлѣѥщѳ. цр҃ьское нма твое. в покаѧнне нмамь и на ѕтвръжденне. бц҃е чтаа (седма песен); Ты есн чтаа ересн побѣждаѥщн. и Несторнѣ растрьзавьшн. на та хоулы глаціа. сама нн҃ѣ нконы твоѫ и сна твоего врагы побѣждаѫщнн (девета песен).

[5] Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 3, 4. I. М., 1869, с. 497.

[6] Mošin, V. Cirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. I. Opis. Zagreb, 1955, p. 213.

[7] Карабинов, И. Постная триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910, 51—52.

[8] Пак там, с. 129.

По съдържание канонът за Събота сиропустна се дели на три части. В първата част, която обхваща първите шест песни, се възпяват просиялите в пост отци: Всн пѣмн дховнамн. н постомь вьснявшж. стыѫ wцѫ да вьспоемь съгласно. . . — така започва първият тропар на първа песен[9]. Имената на светите отци се изреждат по реда на гръцката азбука. Във втората част, която обхваща седма песен на канона, се възпяват преподобните жени: Прндѣте прннесѣмь пѣ по дльгоу женамь прѣпвно жнвшемь. . . — това е началото на първия тропар от седма песен. Третата част, която включва последните две песни (осма и девета), е посветена на пастирите, преподобните учители и архиереи на Христовата църква: Пастырѧ прпвныѫ вчнтела. архнереѧ цркве хвѫ. съ прѣпвнымн. всѣ васъ поемь — гласи текстът на първия тропар от осма песен.

Между гръцкия текст на канона в печатните издания на Триода и най-старите достигнали до нас гръцки ръкописни триоди се забелязват някои различия в състава. В печатния триод в състава на първа песен е включен тропар, в който се възпява Атанасий Атонски. Друг тропар, в който се възпяват някои от известните защитници на иконопочитанието от VIII и IX в., е включен в състава на девета песен. Тези два тропара не се срещат в най-старите гръцки ръкописни триоди, което показва, че са били включени в състава на канона по-късно. Останалите различия между печатния гръцки текст и най-старите гръцки ръкописни триоди засягат предимно троичните и богородичните тропари.

Какво е положението в достигналите до нас славянски ръкописни триоди? Според особеностите в състава и превода на канона за Събота сиропустна те могат да бъдат разделени на три основни групи. Като основен различителен белег приемам наличието или отсъствието на тропари с имената на Кирил и Методий.

Към първата група се отнасят триоди, в които имената на Кирил и Методий са вмъкнати в третия тропар от осма песен на канона непосредствено след името на Йоан Златоуст. Тази група е представена от среднобългарски, сръбски и руски преписи. Триодите, в които третият тропар от осма песен на канона е запазен, са следните: Шафариков триод (ГПБ F. п. I. 74), среднобългарски ръкопис от XII—XIII в. — цитирам съкратено Шаф.; Загребски триод (ЈАЗУ IVd107), среднобългарски ръкопис от първата четвърт на XIII в. — цитирам съкратено З. IVd107; Постен триод от XIII в. (НБКМ 573), сръбски ръкопис — цитирам съкратено НБКМ 573; Постен триод от XIII в. (ГПБ F. п. I. 92), сръбски ръкопис — цитирам съкратено F. п. I. 92; Постен триод от XIII—XIV в. (ЈАЗУ IVd4), сръбски ръкопис — цитирам съкратено З. IVd4; Триод от 1328 г. (НББ 645), сръбски ръкопис — цитирам съкратено НББ 645; Постен триод от 1320—1330 г. (НББ 644), сръбски ръкопис — цитирам съкратено НББ 644; Постен триод от XII в. (ГИМ Синод. 319), руски ръкопис — цитирам съкратено Синод. 319; Постен и Цветен триод от XII—XIII в. (ЦГАДА Тип. 137), руски ръкопис — цитирам съкратено

[9] Цитатите са извлечени от Орбелския триод.

Тип. 137; Постен триод от XIV в. (ГПБ F. I. 680), руски ръкопис — цитирам съкратено F. I. 680 и други[10].

Всички изброени триоди отразяват един и същ превод на канона за Събота сиропустна. В руските преписи към имената на Кирил и Методий е добавено името Климис (според гръцкия звуков облик на това име), което А. Горски и К. Невоструев свързват с името на Климент Охридски. В среднобългарските и сръбските триоди се споменават само имената на Кирил и Методий, като в повечето ръкописи след името на Методий е добавено Моравски.

По-долу давам текста на тропара според различните преписи. При издаването на текстовете спазвам правописните особености на ръкописите. Намесата е само в разделянето на думите и във въвеждането на главни старобългарски букви за собствените имена.

Шаф.[11]

Ноана оуста златопльнаꙗ с К — — — — — — —
Меѳоднемъ Моравъї. просла — — — — — — —
Нсоуχнїа. Ноана ѳеолог — — — — — — — —
мъ стъїмъ Мелетнемь — — — — — — — —

3. IVd107

Нwанова всто злаꙋпльна. с Кнрнломь Методнѣ
равно прославнмъ. такоже Нѣсуχне Нwана
теwлога. с богланнмь стнмь Меленьтнемъ: —

НБКМ 573

Нwана злаглнваꙗ оуста. сь Кнрнломь н Меѳоднѣмь
моравьскынмь непрѣстан'но прославнмь. такоже н Нснχнїа.
н нного ѳеwлога. сь бгогласнынм' н стынмь Мелен'тнѣмь: —

F. п. I. 92

Інwана златоглнваꙗ оуста. сь Курнломь н Меѳоднѣмь
моравьскымь непрѣстанно прославнмь. такоже н Нсуχнїа.
н нного ѳеwлога. сь бгогласнымь н стымь Мелен'тнѣмь: —

[10] Третият тропар от осма песен на канона за Събота сиропустна с добавените имена на Кирил и Методий и Климент е запазен и в други руски триоди, сходни по тип със Синодалния триод № 319, но тъй като нямам на разположение техните текстове, тук не ги посочвам.

[11] Текстът на канона за Събота сиропустна в Шафариковия триод е силно повреден.

3. IVd4

Ѡѡана златоглаваа оуста. съ Кирилломь и Методиемь
морѣскымь (sic). непрѣстаньно прославимь. такоже Исихиа.
и многа феѡлога. съ богласнымь и стымь Мелен'тиемь: —

НББ 645

Іѡанова златоглаваа оуста. съ Кирилломь и Методиемь
моравьскымь. непрѣстан'но прославимь. такоже Исихиа
и многа феѡлога. съ богланымь и стымь Мелен'тие: —

НББ 644

Іѡава златоглаваа оуста, съ Кирилломь и Мефодиемь
морав'скымь. непрѣстан'но прославимь. такоже Исихиа
и многа феѡлога. съ богланымь и стымь Мелен'тиемь: —

Синод. 319

Ѡаноу. оуста златоглаголива. съ Кирилъмь. и Мефодиа
Климисъ. прославимъ такоже Исоухиа. и многа фелога
богословца. и съ сватъимь Мелетиемь: —

Тип. 137

Ѡана оуста златоглава. съ Кирилома. и Мефодиа
Климисъ. прославимъ такоже Исухиа. многа бословца
съ богласомь. и стъимь Мелетиемь: —

F. I. 680

Ѡаноу оуста златоглаголива. с Кириломъ и Мефодиа
Климисъ. прославимъ такоже Исухиа. и многа фелога
богословца и съ стмъ Мелетиемъ: —

Гръцкият текст на тропара в печатното издание на Триода[12] съвпада с прегледаните гръцки ръкописни триоди, включително и с най-старите триоди като Ватикански № 771 от XI в. и Синайски № 734—735 от X в.

Ἰωάννην, τὸ χρυσορρῆμον στόμα, σὺν Κυρίλλοις, τοῖς
θεοσόφοις στύλοις, δοξάσωμεν ὡσαύτως καὶ Ἡσύχιον,
ἄλλον θεολόγον, σὺν τῷ θεηγόρῳ, καί θείῳ Μελετίῳ.

От съпоставката с гръцкия текст се вижда, че имената на Кирил и Методий, както и името на Климент в руските преписи са вмъкнати на

[12] При обнародването на гръцките текстове използувам печатното издание: Τριῴδιον. Ἐνετίησιν ἐκ τῆς ἑλληνικῆς τυπογραφίας τοῦ Φοινίκος, 1850.

мястото на израза σὺν Κυρίλλοις, τοῖς θεοσόφοις στύλοις „с Кирилските богомъдри стълбове“[13].

В триодите от първата група се забелязва и друга една отличителна особеност в сравнение с гръцкия текст на канона за Събота сиропустна. Във втория тропар от четвърта песен, където се изреждат имената на просиялите в монашески подвиг светци с буква К, е посочено името Кирил Философ. По-долу давам текста на този тропар според различните преписи, в които е запазен[14]:

3. IVd107

Ѥремнѣ ѡбласта жнтнемь. ѣвн же сѧ крѣпость.
нста Нсхорнѡнъ. свѣтнть же нн Карнѡнь Кӱпръ.
Кнрнлъ фнлософь. Кастор н Каснѡнъ: —

НБКМ 573

Нѥремнѣ ѡбласта жнтнемь. ѣвн же се н крѣпость
стын Нсхѵрнѡнь. ѡсвщаѥть же нын Карнѡнь кнпрьскын.
н Кнрнлъ фнлосопь. костарннскаѣ снѧннѣ: —

3. IVd4

Нѥремнѣ ѡбласта жнтнемь. ѣвн же се н крѣпость
стын Нсхѵрнѡнь. ѡсвщаѥть же нын Карнѡнь кнпрьскын.
н Кнрнлъ фнлосопь. костарннска снѧннѣ: —

НББ 645

Нѥремнѣ ѡбласта жнтнемь. ѣвн же се н крѣпо
сты Нсхнрнѡ. ѡсщаѥт' же нын Карнѡнь купрьскы.
н Кѵрнлъ фнлософь костарннскаѣ снѧннѣ: —

НББ 644

Нѥремнѣ ѡбласта жнтнемь. ѣвн же сн крѣпо
сты Нсхнрнѡнь. ѡсщаѥт' же нын Карнѡнь купрьскы.
н Кӱрнлъ фнлософь. костарннскаѣ снѧннѣ: —

[13] По всяка вероятност на това място в гръцкия текст са назовани имената на известните отци на Христовата църква Кирил Александрийски и Кирил Ерусалимски.

[14] От руските преписи на тропара публикувам само Типографския № 137 и Ленинградския F. I. 680, тъй като нямам текстовете на останалите ръкописи. Различията между отделните руски преписи са незначителни.

Тип. 137

Нєрьмнѣ области житнємь. ѣвн же сѧ и крѣпость
стаѣ. бжнн Исхурнонъ. свѣтнть же нъын Карнонъ. Коупрь
Кѵрилъ. филосфъ. Кастерин. Касьснѣінъ: —

F. I. 680

Неремнѣ области житнємъ. ѣвн же сѧ крѣпость.
бн Исхурнонъ. свѣтнть же нъı Карнонъ. Копръ
Курилъ философъ Кастонъ. и Кнстіѣнъ: —

Гръцкият текст на този тропар в печатното издание на Триода съвпада с прегледаните гръцки ръкописни триоди, включително и с най-старите ръкописи Синайски № 734—735 и Ватикански № 771.

Καὶ Ἱερεμίας, ἤστραψε τῷ βίῳ ὤφθη δὲ καὶ σθένος
μέγα Ἰσχυρίων μεθ' ὧν πυρσεύει Καρίων, Κόπρης καὶ
Κάστωρ, Κασσιανὸς δὲ δὶ ἀμφοῖν παγκαλλής.

Имаме всички основания да смятаме, че и в този тропар е добавено името на славянския първоучител. Както е известно от XVIII глава на Пространното Кирилово житие, към края на своя живот Константин Философ приема монашество и променя своето име от Константин на Кирил. Затова напълно редно е неговото име да стои до имената на просиялите в монашески подвиг отци на Христовата църква. Интересно е да се отбележи, че в Типографския триод № 137 на листа, където е записан тропарът с името на Кирил Философ (л. 25), преписвачът на ръкописа е оставил следната кратка бележка: оуслъıшн. По всяка вероятност с тази бележка той е искал да насочи вниманието на читателите към текста на тропара, в който стои името на славянския първоучител.

Към втората група се отнасят триодите, в които е засвидетелствуван публикуваният от В. Григорович тропар с имената на Кирил и Методий и Иван Рилски. Тропарът е включен в състава на шеста песен от канона, шести по ред. По-долу обнародвам намерените досега преписи.

Григоровичев триод, среднобългарски ръкопис от XII—XIII в.

Похвалами да вѣнчѣѭтъ сѧ Кѵрилъ философъ
новонзбранное множъство привед господевн словѣнъскаго
ꙗзыка съ братомъ Меѳоднемъ, с нима же пѣтъ бжд wцъ Iw
поустъıня рълъскıѧ: —

Орбелски триод, среднобългарски ръкопис от XIII в.

Похвалами да вѣнчаат сѧ Кирилъ философь.
новонзьбранное множво приведе гвн. словѣньскаго ꙗзыка.

сь братомь Меѳоднѡмь. с нимаже пѣть бѫдн рнльскы Нѡань.
н Наѣымь сарѫдапорьскы. н Прохорь пшмньскы новосщенныи: —

Триод № 1 от библиотеката на Православната митрополия в гр. Сибиу (Румъния), среднобългарски ръкопис от XIII в.[15]

Похваламн да вѣнчѣат а Кнрнль фнлософь.
новонзьбранос множество прнведе гвн. словѣньскаго ѫзыка
сь братомь Мефоднемь. с нимаже пѣть бѫдн рыльскы wць
постыны Нѡань: —

Постен триод от първата половина на XIV в. (ГПБ, Погодин № 40)' среднобългарски ръкопис[16]

Похвалнмн да вѣн'чает' са Кнрыль фнлософь.
новонзъбранноє множьство. прнведе бговн. словѣньскааго
ѫзыка. сь братомь Методнемь. сь нимаже пѣть бѫдн н
рыльскы wць поустнн'ныи Іѡань: —

Постен триод от втората половина на XIV в. (ГИМ, Хлудов № 138) среднобългарски ръкопис

Похвамн да вѣн'чѣѫт сѫ. Кнрыль фнлософь.
новонзбран'ноіе множество прнвѣ гвн. словѣньскаго ѧзыка.
сь братомь Методнѣм с нимаже пѣть бѫдн н рнльскнн Нѡань: —

Триод от втората половина на XV в. (БАН № 41), сръбски ръкопис

Похваламн да вѣнчаѣть се Кнрнль фнлософь.
новонзбран'нь множьство прнвѣ гвн словѣнскаго ѣзнка,
сь брато Меѳодіе. сь нимнже пѣть боудн н рннскн wць
поустнйн Іѡань: —

Триод от XVI в. (БАН СССР 13. 1. 19), среднобългарски ръкопис[17]

Похваламн да вѣн'чѫт сѫ. Кнрнлъ фнлософъ.

[15] Тропарът е публикуван въз основа на снимка от ръкописа, обнародвана от К. Пиструй. Вж. Пиструй, К. Славянски ръкописи в библиотеката на Православната митрополия в Сибиу Румъния. — Изв. НБКМ, XII, 1972, 233—240.

[16] Тропарът е публикуван при описанието на Погодиновия триод № 40. Вж. Иванова, Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981, с. 173.

[17] Триод 13. 1. 19 от БАН СССР отразява новоизводния среднобългарски текст на Триода, но една част от ръкописа, включително и канонът за Събота сиропустна, е преписана от стар извод.

новозванное. множество п'рнведе гвы. словѣн'скааго жзнка.
съ братомъ Меѳодїемъ, сь нимаже пѣтъ бждн н рнс'кы Нwань.
wсогос'кын Акнмъ: —

Този тропар не се среща нито в гръцкия текст на канона, нито в триодите от останалите две групи. В Орбелския триод към имената на Кирил и Методий и Иван Рилски са добавени имената на Йоаким Осоговски (Сарандопорски) и Прохор Пшински. Името на Йоаким Осоговски е добавено и в триод 13.1.19 от БАН СССР.

Във втората група триоди с изключение на БАН 41 името на Кирил Философ във втория тропар от четвърта песен на канона липсва. Липсват и имената на Кирил и Методий в третия тропар от осма песен на канона. За илюстрация привеждам текста на тропарите от Погодиновия триод № 40: Неремнѧ wблнста жнтнем. ѩвн же сѧ мощь бжнѧ. Асхнрнонь. Копрь н Касторь. н Каснѧнь же wбождоу прѣкрас (втори тропар от четвърта песен); Нwан'на златоглнваѧ оуста. сь Курнломь бгомждрынмь. прославнмь такоже Нснхнѧ. дроуга. сь бгогласнымь н бжтвьнымь Мелен'тнемь (трети тропар от осма песен). В Орбелския триод в третия тропар от осма песен се чете името Методий, но то е добавено в края на тропара: Нwань златоглнва вста. с'' Кнрломь мждрымь прославнмь. такожде Нснхнѧ. дрогаго бгословца. сь бгогласнымь н бжвьнымь Мефоднемь. н сь Мелентнемь. След името на Йоан Златоуст в този ръкопис, както и в останалите ръкописи от втората група, стои изразът с Кнрломь мждрымь (бгомждрынмь) срещу σὺν Κυρίλλοις, τοῖς θεοσόφοις στύλοις в гръцкия текст[18].

В БАН 41 името на Кирил Философ във втория тропар от четвърта песен на канона се чете, както в триодите от първата група: Неремїа блнстае се жнтїе. ѩвн же крѣпо. стн Схорнw н Купрнн. н Курнль фнлософь. Кас'терь Касїане сь Снснніе. Четат се и имената на Кирил и Методий в третия тропар от осма песен: Нwанова злаглывая оуста сь Курнлw н Мефодіе моравскн непрѣстан'но прославнмь. такоже Нсухїа нно тewга. сь

[18] Не е много ясно на какво се дължи различието в числото между гръцкия текст и съответния превод на това място в триодите от втората група. Може би преводачът съзнателно е променил множественото число в единствено. В такъв случай бихме могли да предположим, че изразът сь Кнрломь мждрымь (богомждрымь), т. е. с мъдрия (богомъдрия) Кирил, означава името на славянския първоучител. По всяка вероятност така е схванал този израз преписвачът на Орбелския триод, поради което е добавил в края на тропара името на неговия брат Методий.

бгогласнн н стнмь Мелетіе. Тази особеност отличава БАН 41 от втората група триоди и го свързва с триодите от първата група[19].

Към третата група се отнасят всички новоизводни ръкописни триоди, включително и печатните издания. В тях канонът за Събота сиропустна е поправен въз основа на гръцкия текст, поради което имената на Кирил и Методий не се срещат в нито един тропар. За илюстрация привеждам текста на втория тропар от четвърта песен и третия тропар от осма песен на канона според Синайския постен триод № 23, среднобългарски ръкопис от средата на XIV в., представител на новоизводния текст на Триода: Іеремнꙗ wбласта жнтїемъ. ꙗвн же сѧ н крѣпостъ бжтвнаа, Исхнрнwнь. съ нмнже, блистаетъ Карїwнь. Копріе, н Касторъ. Касіан же, въ коупѣ прѣдобрѣин (втори тропар от четвърта песен); Іwанѣ, златогла-голивиго оуста. съ Кнрїлома, бгомждрѣима. стлѣпома. прославнмъ такожде. н Исихнѣ. нного бгословесннка. съ бгогласнѣимъ, н бжтвнѣимъ, Мелетнемъ (трети тропар от осма песен).

* * *

Посочените три основни типа триоди отразяват хронологическата последователност на измененията, настъпили в канона за Събота сиропустна на славянска почва. Най-старото състояние на текста е засвидетелствувано в първата група триоди. Името на Кирил Философ във втория тропар от четвърта песен и имената на Кирил и Методий в третия тропар от осма песен се срещат във всички триоди от тази група — среднобългарски, сръбски и руски. Това показва, че имената на славянските първоучители са се намирали още в първоначалния старобългарски текст на канона. Името на Климент Охридски е било добавено по-късно. То се среща само в руските триоди, което дава основание да твърдим, че руските преписи възхождат към по-късен старобългарски текст, възникнал след 916 година (годината на Климентовата смърт).

В триодите от втората група е направен опит за сверяване на първоначалния старобългарски превод с гръцкия текст на канона. Особено ясно това се вижда от стремежа за придържане към гръцкия словоред. За илюстрация ще посоча началните изрази на няколко тропара от първата песен на канона според Загребския триод (ЈАЗУ IVd107), представител на първоначалния старобългарски превод, Орбелския триод, представител на поправения превод и гръцкото печатно издание на Триода.

Първа песен, втори тропар:

3. IVd107 Прѣвомнихъ рꙋжѧ сѧ. Аньѳонне прѣкрасьне. . .

Орб. Рꙋ сѧ мнихомь началнице. Ангонне прѣкрасне, . .

Гр. Χαίροις μοναστῶν ὁ ἀρχηγός, Ἀντώνιε πανένδοξε. . .

[19] С триодите от първата група като 3. IVd4, НББ 645, НББ 644 и др. БАН 41 се свързва и по отношение на други текстологически особености.

Първа песен, трети тропар:

3. IVd107 Съсѫ̑е весели̑ се бе̄н. Агатоне сто̄дше̄не. . .

Орб. Красн са сьсжде вь нстннж бн А̑гафоне сто̄дше̄не. . .
Гр. Τέρπου σκεῦος ὄντως τοῦ θεοῦ, Ἀγάθων ἱερόψυχε. . .

Първа песен, четвърти тропар:

3. IVd107 Намн свѣщи̑ смотреннѣ. пѣть бжди Арнн дне̑. . .

Орб. Свѣтланнцн расжжденню свѣтлн. пѣть бждеть н Арнсь дне̑...
Гр. Λίχνοι διαχρίσεως ἡμῖν, ὑμνείσθω Ἄρης σήμερον. . .

В поправения текст на канона, представен във втората група триоди, намираме някои лексикални варианти, характерни за т. нар. „преславска редакция“ на старобългарските богослужебни книги, напр. велнкъı срещу велнн, жнзнь срещу жнвотъ, сѣнь срещу скннна, съставъ срещу нпостасъ и др. Характерна е и употребата на някои сложни думи като добродѣтель срещу добраа дѣтель, благожханнне срещу вонѧ и др.[20] Всичко това показва, че старобългарският превод на канона за Събота сиропустна, представен във втората група триоди, отразява по-късен етап от историята на текста.

При извършеното сверяване с гръцкия текст на канона името на Кирил Философ във втория тропар от четвъртата песен и имената на Кирил и Методий в третия тропар от осма песен са били отстранени[21]. В замяна на това обаче редакторът на втората група триоди си е позволил една волност, която показва, че по това време споменът за двамата солунски братя е бил напълно жив и почитта към тяхното дело е била голяма. В състава на шеста песен на канона редакторът е вмъкнал нов, напълно оригинален тропар, в който специално се прославят славянските първоучители. Важно указание за времето, когато е била направена добавката, а оттук и за възникването на поправената редакция на канона за Събота сиропустна е споменаването на Иван Рилски в текста на добавения тропар. Неговото име се среща във всички триоди от втората група. Имената на Йоаким Осоговски и Прохор Пшински, които се срещат в Орбелския триод и в триод 13.1.19 от БАН СССР, отразяват по-късен етап от историята на текста и би трябвало да се разглеждат като индивидуална особеност на посочените ръкописи.

Последната редакция на канона за Събота сиропустна, представена в новоизводните ръкописни триоди, възниква през първата половина на XIV в. в Света гора във връзка с предприетата по това време книжовно-богослужебна реформа. Автор на новия среднобългарски превод на Триода

[20] По-подробно на особеностите в превода на канона за Събота сиропустна ще се спра на друго място.

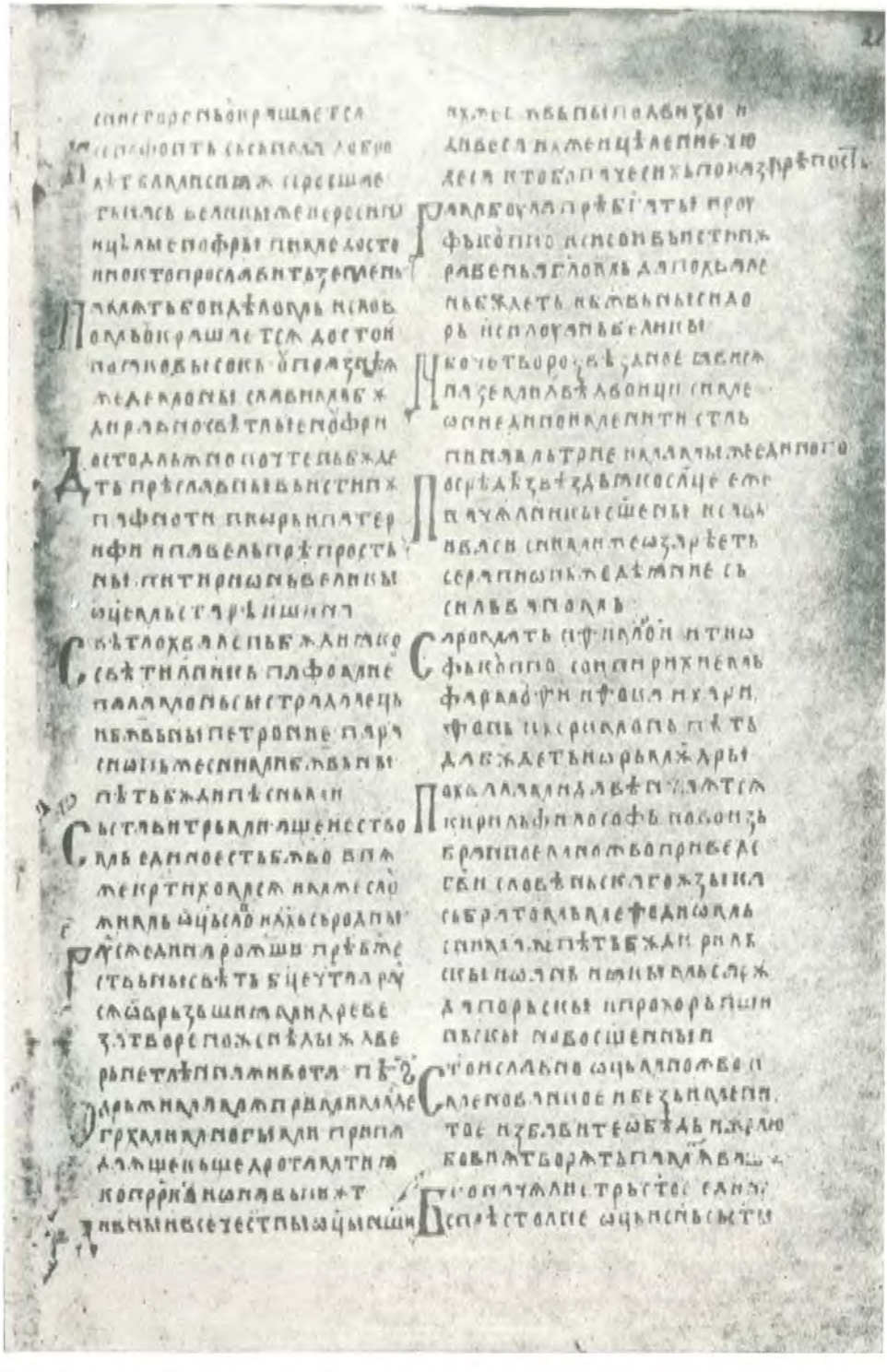
[21] Името на Методий в края на третия тропар от осма песен в Орбелския триод трябва да се разглежда като индивидуална особеност на ръкописа. Като индивидуална особеност трябва да се разглеждат и добавките с имената на Кирил и Методий в БАН 41. По всяка вероятност преписвачът на този ръкопис е сравнявал текста на канона с втори извод, представител на първата група триоди, и е добавил съзнателно имената на славянските първоучители на съответните места в своя препис.

е светогорският монах старецът Йосиф[22]. Преводът на стареца Йосиф се възприема и утвърждава от школата на Патриарх Евтимий и намира широко разпространение в стотици среднобългарски, сръбски и руски преписи от XIV в. нататък. Същият превод лежи и в основата на първите печатни дониконовски издания на Триода.

Като имаме предвид изложените факти, бихме могли да потърсим отговор на още един въпрос — от кого са били добавени имената на Кирил и Методий в третия тропар от осма песен и името на Кирил Философ във втория тропар от четвърта песен на канона. С твърде голяма вероятност можем да приемем, че те са били добавени от Кирило-Методиевите ученици. Направените в последно време открития и преди всичко новооткритите старобългарски триодни произведения на Константин Преславски показват, че в основата на достигналите до нас староизводни славянски триоди лежи превод, който е бил направен наскоро след смъртта на Методий, по време на съвместното пребиваване на Кирило-Методиевите ученици в българската столица Плиска (886)[23]. През това време са били създадени и някои от основните химнографски текстове, предназначени за богослужебната прослава на двамата солунски братя — например Службата на Методий. Пристъпвайки към превода на канона за Събота сиропустна, Кирило-Методиевите ученици са сметнали за необходимо да изразят още веднъж своята почит и преклонение пред паметта и делото на своите учители и да прославят техните имена заедно с имената на просиялите в подвиг отци и пастири на Христовата църква.

[22] Попов, Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — БЕ, 28, 1978, № 5, 402—410.

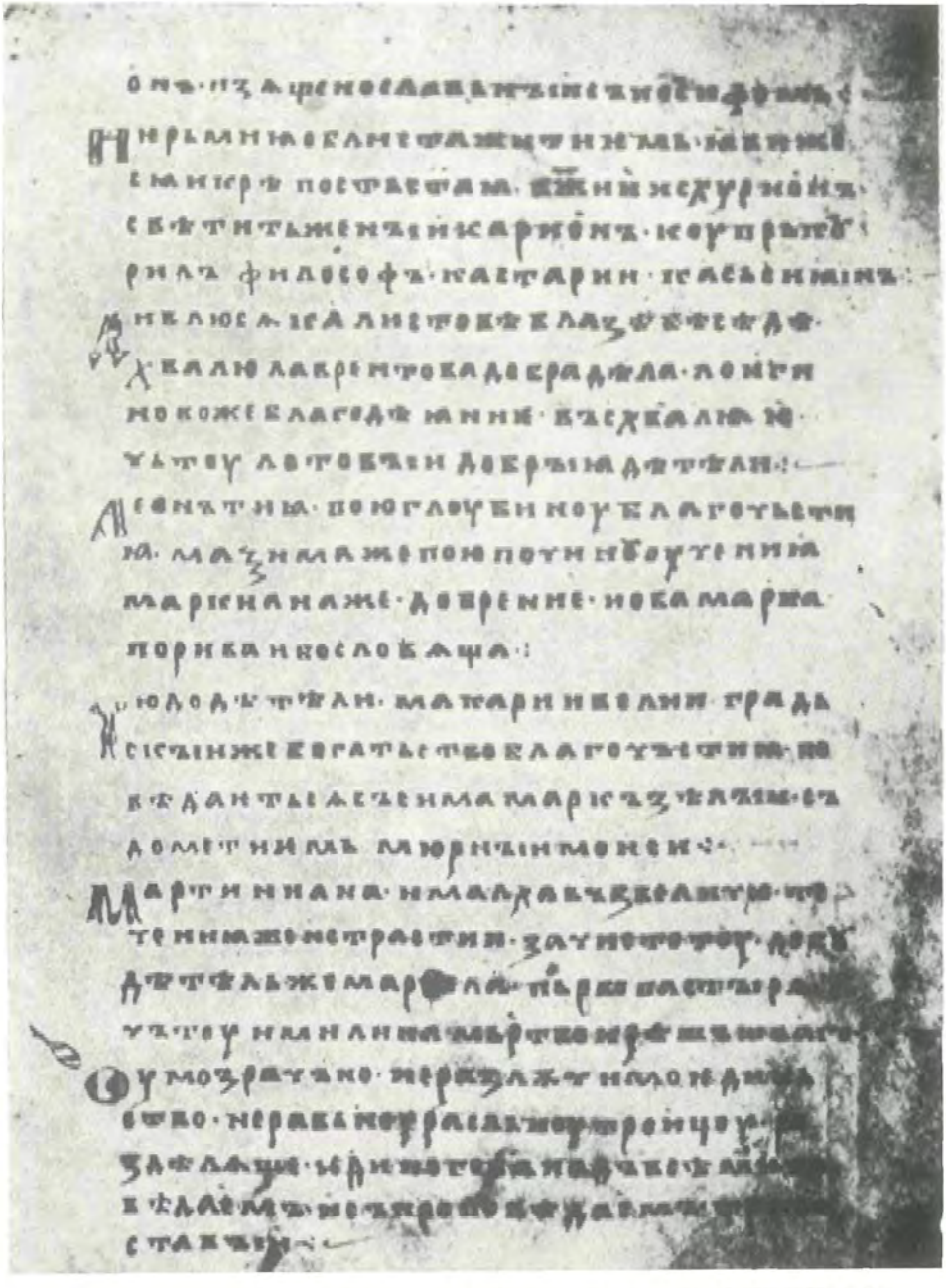
[23] Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски. С., 1985. (Кирило-Методиевски студии. Кн. 2).



Част от канона за Събота сиропустна в Орбелския триод, среднобългарски ръкопис от XIIIв.

Кирило-Методиевски студии, кн. 3

Г. Попов — Прославата на Кирил и Методий в канона за Събота сиропустна



Част от канона за Събота сиропустна в Типографския триод № 137 (ЦГАДА), руски ръкопис от XII в.



Част от канона за Събота сиропустна в триод № 645 от Белградската народна библиотека, сръбски ръкопис от 1328 г.

НЕСКОЛЬКО ПАРАЛЛЕЛЕЙ К ГЛАВАМ III—IV ЖИТИЯ КОНСТАНТИНА-КИРИЛЛА

Дмитрий Буланин (СССР)

Пространные жития Константина и Мефодия являются наиболее богатыми и ценными источниками из всего цикла памятников, посвященных жизни славянских апостолов. Неудивительно поэтому, что они находились в центре внимания многих поколений славистов, интересовавшихся кирилло-мефодиевской проблематикой. Благодаря их усилиям археографическое изучение жизнеописаний создателей славянской письменности в основном завершено. Обнаружение новых списков житий, хотя и не исключено, едва ли сможет внести существенные коррективы в сложившиеся на сегодняшний день представления об истории текста этих сочинений. Тем с большим вниманием следует отнестись к интерпретации их содержания. Оживившийся в последние десятилетия интерес к поэтике древних славянских литератур позволяет надеяться, что именно на этом пути удастся решить некоторые вопросы, касающиеся не только исторической достоверности, но и литературных особенностей пространных житий.

В предлагаемой статье речь пойдет о разделе жития Константина-Кирилла, посвященном образованию славянского апостола, т. е. согласно традиционному членению текста, о главе III (начальное образование) и первой части главы IV (высшее образование).

Рассказ об образовании Константина не раз подвергался проверке с точки зрения его соответствия историческим фактам. Что касается литературной интерпретации этого раздела, то здесь историография отличается удивительной скудостью. Нам представляется, что наиболее убедительно III и IV главы жития были разобраны в недавней работе А. Данти[1]. Ученый показал не только хронологическую, но и логическую — с точки зрения агиографа — связь двух частей, из которых состоит рассказ жития о годах учения Константина. Вместе с тем А. Данти подчеркнул существенное различие между главами III и IV: если первая из них (начальное образование) имеет отчетливо выраженный аллегорический подтекст, рассказывая, какой путь проделал святой „от земной мудрости к-

[1] D a n t i, A. L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini. — In: Константин-Кирил Философ. С., 1981, 37—58.

божественной Премудрости, от φρόνησις, которая является уделом многих, к σοφία, которую бог дарует лишь отдельным избранным", то следующая (высшее образование) в „хронографическом стиле" сообщает, как Константин „за три месяца выучил всю грамматику и все науки тривиума и квадривиума", здесь „буквальный смысл берет верх над аллегорическим"[2]. Константин уже отмечен всевышним, наделившим его божественной мудростью (глава III), и теперь он может смело осваивать человеческие, то есть „внешние науки", извлекая из них полезное для себя (глава IV).

Учитывая наблюдения А. Данти, мы предлагаем еще раз обратиться к эпизоду жития, посвященному двум этапам учения славянского апостола. Для правильной интерпретации этого эпизода полезно выяснить, какое место он занимает в памятниках восточнохристианской агиографии — в византийских житиях, с одной стороны, и в древнерусских житиях, развивавших византийские традиции — с другой. Как мы попытаемся показать, сообщение об образовании святого являлось устойчивым элементом житийного произведения, представляло собой житийный „топос"[3] или часть „литературного этикета"[4], которому подчинялся агиограф. Соблюдение житийного канона не означало, что в отдельном произведении писатель должен был непременно использовать весь набор топосов. Литературный этикет требовал лишь, чтобы в curriculum vitae святого каждая ситуация описывалась определенными устойчивыми формулами. Следует при этом помнить, что в различные исторические эпохи отношение между действительностью и топикой менялось. В процессе миграции из одной культурной среды в другую, как и в процессе развития отдельной национальной культуры, топос мог актуализироваться, мог редуцироваться и даже вовсе исчезнуть. Отражение в топосах истории культуры, конечно, нельзя понимать как автоматический процесс. Ведь литературный этикет закрепляет особенно устойчивые, наименее динамичные эстетические представления, а потому его эволюция обычно может быть прослежена лишь на протяжении больших исторических периодов.

Житийная топика особенно чутко реагировала на изменения культурной среды, и это объясняется спецификой агиографического жанра. Как другие памятники средневековой литературы, жития несли и внелитературную нагрузку, которая оказала серьезное влияние на их поэтику. Агиографу очень важно было убедить читателя или слушателя в достоверности описываемого. Отсюда точные даты, конкретные географические названия; отсюда постоянные ссылки (с указанием имен) на очевидцев благочестивых подвигов святого, на свидетелей его чудес[5]. Впрочем, преувеличивать достоверность бытовых и исторических реалий, которые сообщают агиобиографии, не следует: поскольку конкретность

[2] Там же, 55—57.

[3] Об этом понятии подробно см. Curtius, E. R. European Literature and the Latin Middle Ages. Princeton, 1973, 79—105.

[4] Это понятие введено и обосновано в кн.: Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы, изд. 3, дополненное. М., 1979, 80—102.

[5] Дмитриев, Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973, с. 7.

входила в требования жанра, сами реалии легко могли стандартизироваться, превращаться в топосы.

И все же необходимо решительно подчеркнуть, что в житиях, наряду с центростремительной тенденцией (стремлением к стандартизации), действовала и центробежная тенденция (стремление к индивидуализации). Обращать внимание лишь на отступления от канона в житиях — значит модернизировать средневековую культуру не в меньшей степени, чем сводить специфику жанра к воспроизведению одних и тех же топосов. На это следует обратить особое внимание, потому что в вышедшей недавно статье Б. И. Бермана делается попытка абсолютизировать житийный этикет[6]. Объявив агиографию складом общих мест, одинаковых для всех времен и народов, Б. И. Берман пришел к выводу, что жития суть продукт массовой культуры. Опровержение этого основного положения Б. И. Бермана, а также более частных его заключений (например, что от жития не требовалось убедительности или что личность агиографа была безразлична средневековому читателю), завело бы нас слишком далеко. Задача этой статьи более частная — показать на конкретном примере топоса об образовании святого, что житийный этикет не был безразличен к изменениям культурной среды. Хорошо известно, насколько опасно реконструировать исторические или бытовые реалии на основании общих мест[7]. Обратная процедура, которую мы здесь предлагаем — выяснить, как реагирует топика на изменение исторических реалий (известных нам по другим источникам), представляется, напротив, вполне надежной.

Но прежде необходимо сказать несколько слов о византийской системе обучения[8]. Восточная империя, в отличие от западноевропейских стран, не знала сколько-нибудь продолжительного упадка культуры, не знала она и резкого разрыва с античной традицией в принципах образования: византийская школа была прямой наследницей школы эллинистической. Процесс обучения грека-христианина, как ранее грека-язычника, включал следующие этапы: усвоив элементарную грамоту (которой обучал γραμματιστής, обычно человек невысокого социального положения), юноша переходил к так называемым „семи свободным искусствам", из изучения которых складывалось среднее образование (ἐγκύκλιος παιδεία), т. е. к наукам тривиума (грамматика, риторика, диалектика), и квадривиума (арифметика, геометрия, музыка, астрономия); после этой „общеобразовательной" программы желающие могли получить высшее образование или более углубленные знания в интересующей их области — философии, юриспруденции, медицине и т. д.

---

[6] Берман, Б. И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиции его восприятия). — В: Художественный язык средневековья. М., 1982, 159—183.

[7] Буланин, Д. М. Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей. — Русская литература, 23, 1980, № 3, 137—142.

[8] О начальном и высшем образовании в Византии см. Fuchs, F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter (Byzantinisches Archiv, Heft 8). Leipzig—Berlin, 1926; Hussey, J. Church and Learning in the Byzantine Empire. 867—1185. Oxford, 1937; Lemerle, P. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et la culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 1971; Speck, P. Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel (Byzantinisches Archiv, Heft 14). München, 1974.

Картина эта, однако, имеет в значительной степени идеальный характер, жизнь вносила в нее поправки и изменения. Прежде всего границы между науками постоянно нарушались: учитель грамматики (γραμματικός) затрагивал вопросы риторики, которая, в свою очередь, включала в себя отдельные разделы философии[9]. Науки гуманитарного цикла (тривиум) еще в античной педагогике начинают постепенно вытеснять математические (квадривиум), которые, в результате, переходят в компетенцию высшего образования[10]. Исчезновение государственных учреждений, дававших высшее образование, переход его в руки меценатов или частных учителей — все это увело Византию в иконоборческий и послеиконоборческий период еще дальше от античной педагогической практики. П. Шпек пишет, что „границы между тем, что мы сегодня назвали бы средним и университетским образованием, как кажется, становятся размытыми"[11]. Это, между прочим, дает нам право в дальнейшем, говоря об обучении святых наукам тривиума и квадривиума, считать эти науки элементами высшего образования (противопоставляя его постижению элементарной грамоты). Вместе с тем следует обратить внимание на особенность, характерную для Византии во всех сферах ее бытия: нестабильность жизни ничуть не подрывала убеждения средневековых греков в том, что на протяжении всех веков существования империи они сохранили в неприкосновенности античный идеал παιδεία. По словам П. Шпека, „вследствие достаточно устойчивых представлений об образовании" пестрая картина в организации обучения не мешала его принципиальному единству[12]. Преемственностью по отношению к классической древности объясняется то, что при всех изменениях, которые претерпела византийская система образования в средние века, она не порвала связи с породившей ее языческой культурой. Византийское образование осталось в основе своей сугубо мирским, языческим, а следовательно, „внешним" по отношению к христианству (ἡ ἔξω παιδεία).

В какой же мере византийская система образования нашла отражение в агиографическом каноне и как этот канон отразился в житии Константина? Рассказ о постижении грамоты отроком — будущим святым составлял обязательный элемент греческих житий. „Житийный шаблон требовал говорить, что святой в юношеском возрасте не любил ни детских игр, ни зрелищ, ни конских ристалищ, ни светских песен, ни плясок, а усердно изучал Псалтырь и вообще св. Писание, и наука давалась ему очень легко"[13]. Соответствие этому канону рассказа о начальном образовании Константина (глава III) не раз отмечалось в литературе[14], поэтому нет необходимости на нем останавливаться подробно. Больший интерес для нас представляет сообщение главы IV об обучении сла-

[9]. Browning, R. Byzantinische Schulen und Schulmeister. — Das Altertum, 9, 1963, № 2, p. 109.

[10] Marrou, H.-I. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. 6 éd., revue et augmentée. Paris, 1965, 276—277; Curtius, E. R. Цит. соч., 42—43.

[11] Speck, P. Цит. соч., с. 21.

[12] Там же, с. 55.

[13] Лопарев, Х. М. Греческие жития святых VIII и IX веков. Ч. 1. Современные жития. Пг., 1914, 24—25.

[14] Несколько параллелей можно найти, например, в кн.: Vavřínek. V. Staroslověnské životy Konstantina a Methoděje (Rozpravy Československé Akademie Věd. Řada společenských věd, roč. 73, seš. 7). Praha, 1963, p. 57, note 185.

вянского первоучителя в Константинополе: „Егда же прииде к Цариграду, въдаше его учителемь да се учить. И в три месяце навыкь граматикию и прочиихь еть се учений. Научи же се Омиру, и геомитри, и у Лъва, и у Фоте диалексице, и въсемь философскыимь учениемь; к сим же и риторикии, и аритмитикии, и астрономии, и мусикии, и въсемь прочиимь еллинскыимь художьством“[15]. Если предположить, что под изучением Гомера скрывается постижение названной ранее грамматики (разбор поэм Гомера занимал значительную часть времени, отведенного первому „свободному искусству“), то мы получим полный круг наук тривиума и квадривиума, которые освоил Константин. Правда, науки названы в совершенно произвольном порядке (грамматика, геометрия, диалектика, риторика, арифметика, астрономия, музыка), но это объясняется, как будет показано, этикетным хакактером самого сообщения о высшем образовании святого.

Что это сообщение — житийный топос, свидетельствуют прежде всего многочисленные параллели из памятников византийской агиографии. В книгах Ф. Дворника и П. Лемерля собраны сведения о византийском образовании, содержащиеся в многочисленных житиях святых, прославившихся в иконоборческий период (VIII—IX вв.), т. е. в эпоху, предшествующую появлению Константина в Царьграде[16]. Выбрав из числа этих житий те, в которых рассказывается о высшем образовании святого, и выписав из них перечень освоенных героем наук, получим следующую картину (в данном контексте не имеет значения, где учился святой — в Константинополе, провинции или даже за пределами империи): Иоанн Дамаскин — грамматика, диалектика, „этическая философия“, арифметика, геометрия, музыка, астрономия; Стефан Сурожский — грамматика, поэтика, астрономия, геометрия; Феодор Студит (vita B) — грамматика, диалектика, риторика; патриарх Никифор — грамматика, риторика, астрономия, геометрия, музыка, арифметика, философия; Михаил Синкелл — грамматика, риторика, философия, поэтика, астрономия; Феодор Едесский — грамматика, риторика, философия. Если предположить, что поэтикой именуется грамматика, а под философией в большинстве случаев скрывается диалектика (как сказано в житии: Феодора Студита, διαλεκτικῆς, ἣν δὴ φιλοσοφίαν καλεῖν οἱ ταῦτα δεινοὶ γινώσκουσιν)[17], то окажется, что постигнутые святыми науки — это все те же „семь свободных искусств“, о которых идет речь и в житии Константина. Перечень наук, усвоенных святым, конечно, включался не во все жития: в некоторых он был излишен (например, в мартириях), в других о высшем образовании святого говорится в общих словах (хотя и в этом случае подчеркивается, что святой выучил „внешние“ науки). Закономерности, по которым этот топос был обязателен в одних житиях, а в других отсутствовал, еще предстоит выяснить. И все же мы имеем основания

[15] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 91.

[16] Dvorník, F. Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, 25—33; Lemerle, P. Цит. соч., 97—104. Здесь же перечислены издания житий, которые нас интересуют.

[17] В некоторых случаях, особенно когда философия названа после всех других дисциплин, можно предположить, что речь идет о более углубленном изучении философии — после завершения ἐγκύκλιος παιδεία.

считать, что сообщение об освоении святым „свободных искусств" превратилось в житийную формулу.

В первую очередь следует обратить внимание на то, что за ним закреплено в житии определенное место — оно следует за рассказом о научении святого грамоте. Но не это самое главное. Как мы помним, организация и процесс обучения в Византии, вопреки желаниям ромеев, в значительной степени отошли в сторону от античного идеала. Между тем герои перечисленных житий учатся по той идеальной программе, которую выработала эллинистическая школа, что уже свидетельствует об этикетности сообщения о высшем образовании святого. Примечательно, с другой стороны, что в приведенных параллелях не только не всегда дается исчерпывающий перечень наук тривиума и квадривиума — это можно было бы объяснить незаконченностью образования святого, но они часто называются, как и в житии Константина, в произвольном порядке. Объяснять все это невежеством агиографов было бы неверно[18]. Дело лишь в том, что агиографу нужен был не точный список наук тривиума и квадривиума, а само сообщение, которое составляло элемент житийного этикета. Верный признак превращения рассказа о высшем образовании святого в агиографическую формулу — появление на отведенном для него месте топоса с обратным знаком. В этом отношении большой интерес представляет житие Иоанна Психаита. Здесь, вместо положенного по житийному канону сообщения о высшем образовании святого, агиограф последовательно проклинает науки, составлявшие тривиум и квадривиум. По его мнению все эти знания суетны и излишны для благочестивого христианина[19]. В чем же тут дело? Образование в Византии, как было сказано, всегда оставалось мирским — „внешним", т. е. языческим. Проклятия жития Иоанна Психаита в адрес наук не вызовут у нас большого удивления, если мы вспомним о двусмысленном положении в Византии „внешней мудрости". На протяжении истории империи всегда находились люди, считавшие мирские науки не только ненужными для христиан, но и вредоносными. Напомним хотя бы о дурных толках, которые вызывало чрезмерное увлечение патриарха Фотия эллинской мудростью. Тем более примечательно, что рассказ о приобщении святого к мирским наукам превратился в общее место житийной литературы. Мы видим здесь подтверждение выдвинутого в начале тезиса: житийный этикет, хотя и опосредованно, отражает культурную среду, в которой он оформился. Топос о высшем образовании святого появился именно в Византии, где „внешняя мудрость" никогда не предавалась забвению. Культурная среда, в которой появилась наша этикетная формула, объясняет также, почему в перечень наук, постигнутых святым, в том числе Константином Философом, не включается богословие[20]. Как показали последние исследования (П. Лемерль, П. Шпек), изучение богословия не было институировано в империи ко времени появления в столице Константина-Кирилла — в этом парадокс византийской культуры.

[18] Ср.: L e m e r l e, P. Цит. соч., 101—102.

[19] V a n d e n V e n, P. La vie grecque de S. Jean le Psichaïte, confesseur sous le règne de Léon l'Arménien (813—820). — Le Muséon, nouvelle série, 3, 1902, p. 109.

[20] A n a s t a s i o u, I. E. L'éducation de saint Constantin-Cyrille le Philosophe. — In: Константин-Кирил Философ. С., 1971, с. 88.

В превращении рассказа о высшем образовании святого в житийный топос определенную роль сыграла, по-видимому, генетическая связь агиографической литературы с античными биографиями. Но прежде всего в приобщении нашего топоса к житийному канону повинна безусловно патристика, высоко ценимая восточной церковью. О блестящем образовании, полученном отцами церкви в языческих школах, говорили и собственные их сочинения, и их жизнеописания, широко распространенные в греческой, а позднее — в славянской письменности. Подтверждение этому находим как раз в занимающем нас памятнике — в житии Константина. Непосредственно за процитированным выше рассказом о науках, постигнутых просветителем славян в Константинополе, следует текст: „Тако же навыче въса, яко же би едино от нихь навыкнути; скорост бо се с прилежаниемь сълучи, другаа другу преспевающии, им же се учениа художьствомь съвршают. Вещьше же учениа тихь образь на себе являе, с теми [беседоваше], с нимиже беше полъзнее, укланяе се от укланяющиих се в злобу, она тъчию едина съматрае и дее, како би въместо земльныих небеснаа приобрель, и изыти от телесе сего и жити с богомь“[21]. Установлено, что этот текст представляет собой монтаж отрывков из Надгробного слова Василию Великому — творения Григория Богослова[22]. Чтобы в полной мере оценить значение этого заимствования, нужно помнить, что Надгробное слово Григория Богослова было для восточного христианства программным произведением. Проповедь прославленного христианского оратора, в которой он „подробно рассматривает отношение христианина к философии и мирским наукам“[23], определяло в течение многих веков позицию православной церкви перед лицом языческих наук, и в этом смысле Надгробное слово может соперничать со знаменитой гомилией Василия Великого „О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг“. Обращение автора жития Константина к авторитету Григория Богослова укрепляет вывод о том, что этикетный рассказ об обучении Константина „семи свободным искусствам“, восходящий к византийской агиографической традиции, законсервировался в ней в значительной степени под влиянием патристической литературы.

Следует, впрочем, сразу же оговориться: признание рассказа о высшем образовании топосом не должно поставить под сомнение ни сам факт обучения Константина в Царьграде, ни то, что он освоил науки тривиума и квадривиума. Ведь нужно помнить, что этикету была подчинена не только литература, но и сама жизнь средневекового человека[24]. Нет оснований только понимать рассказ агиографа à la lettre и думать, что вопреки многолетней традиции Константин учил сначала геометрию, а затем риторику и т. д.

*

Что же сообщает об образовании святого древнерусская житийная литература? Хорошо известную по византийским образцам формулу об освоении святым грамоты, то есть формулу, соответствующую главе III

[21] Климент Охридски. Цит. соч., с. 91.
[22] Vavřínek V. Цит. соч., с. 106.
[23] Там же, с. 105.
[24] Лихачев, Д. С. Цит. соч., с. 80, 88.

жития Константина, мы без труда найдем в памятниках агиографии, посвященных уже первым русским подвижникам. Например, в житии Феодосия Печерского об образовании святого говорится следующее: „Растый убо телъмь и душею влекомъ на любъвь божию, и хожаше по вся дьни в цьркъвь божию, послушая божьствьных книг с всемь вьниманиемь. Еще же и к детьм играющим не приближашеся, яко же обычай есть уным, нъ и гнушашеся играм их. . . К сим же и датися веля на учение божьствьных книг единому от учитель; яко же и створи. И вьскоре извыче вся граматикия, и яко же всем чюдитися о премудрости и разуме детища и о скоремь его учении. Покорение же его и повиновение къто исповесть, еже сътяжа в учении своемь не тькмо же к учителю своему, нъ и к всем учащимъся с ним?“[25] В таком же или в более кратком виде эта формула присутствует в агиобиографиях Леонтия Ростовского[26], Авраамия Ростовского[27], Варлаама Хутынского[28], Авраамия Смоленского[29], а если обратиться к житиям подвижников более позднего времени — и в десятках других памятников. Часто агиографы вносят уточнение, говоря, что святой начал учиться грамоте в возрасте семи лет (возраст, отмеченный в житии Константина вещим сном)[30]; возраст этот имел символическое значение, что еще раз подчеркивает этикетный характер формулы.

По мере расширения пантеона русских святых в агиографии появляются и более близкие параллели к главе III жития Константина, суть которой хорошо передает заглавие соответствующего раздела написанного Епифанием Премудрым жития Сергия Радонежского — „Яко от бога дасться ему книжный разум, а не от человек“[31]. Отрок Варфоломей — будущий игумен Радонежский, рассказывается здесь, заметно отставал от своих братьев в освоении грамоты. Но однажды он встретил божественного старца, „молитву прилежно с сльзами творяща“. В ответ на просьбу отрока помолиться за него, „яко да бых умел грамоту“, старец „подаст ему нечто образом акы анафору“ со словами: „Приими сие и снежь, се тебе дается знамение благодати божиа и разума Святого писаниа“. И с той поры Варфоломей „начят стихословити зело добре стройне; и от того часа горазд бысть зело грамоте“. Уместность параллели подтверждается тем, что приведенный рассказ восходит к памятнику византийской агиографии — упоминавшемуся уже житию Феодора Едес-

---

[25] Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI-начало XII века. М., 1978, с. 308.

[26] См. четвертую редакцию жития (по классификации В. О. Ключевского): Титов, А. А. Житие св. Леонтия, епископа ростовского. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1893, № 4, с. 1.

[27] См. вторую редакцию жития: Памятники старинной русской литературы, вып. 1. СПб., 1860, с. 224.

[28] См. первую редакцию жития: Некрасов, И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Ч. 1. Одесса, 1870, с. 121.

[29] Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981, с. 70.

[30] Ключевский, В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 430; Виноградов, В. П. Уставные чтения, вып. 3, Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915, с. 66, примеч. 4.

[31] Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV века. М., 1981, с. 280. Цитаты приводятся по этому изданию.

ского[32]. Довольно близкие аналогии находим также в греческом житии Феодора Сикеота[33] и, что гораздо интереснее, в сочинении старшего современника Епифания — Киприановской редакции жития митрополита Петра. „Рождьшу же ся отрочати, — пишет Киприан, — и седьмаго лета възрасти достигшу, вдано бываеть родительми книгам учитися. Но убо учителеви с прилежаниемь ему прилежащу, отроку не спешно учение творяшеся, но косно и всячьскы неприлежно. О семь убо немала печаль бяше родителем. Немалу же тьщету се вьменяаше себе и учитель его. Единою же яко во сне виде отрок некоего мужа вь святительскых одеждах пришедша и ставьша над нимь и рекша ему: „Отверзи, чадо мое, уста своя". Оному же отверзъшу, святитель десною рукою прикоснуся языку его, и благословивьшу его, и яко же некоею сладостию гортань его нальявшу. И абие възбудися отрочя и никого же виде. И от того часа вся, елика написоваше ему учитель его, малымь проучениемь изъучаше, яко и в мале времени всех сверьстник своих превьзыде и предвари"[34]. В так называемой „пространной редакции" жития Сергия, по которой мы цитировали памятник, Феодор Едесский, Феодор Сикеот и митрополит Петр прямо названы в числе святых, чье „зачятие и рожество откровениемь божественым некако откровено бысть"[35], но В. П. Зубов и О. Аппель признают это место позднейшей интерполяцией[36]. Из жития Сергия Радонежского рассказ о чудесном постижении грамоты будущим святым, с небольшими изменениями, был заимствован Иродионом, автором составленной в XVI в. агиобиографии Александра Свирского[37].

Однако большая или меньшая точность аналогий к главе III жития Константина для нас не столь уже существенна. Важно другое: если параллели к этой главе без труда обнаруживаются в древнерусских житиях, ничего подобного рассказу о постижении святым наук тривиума и квадривиума (глава IV жития Константина) в русской агиографии мы не найдем. В свое время В. О. Ключевский писал, что „обобщению, превращению в типические формулы жития подвергались такие явления русской жизни, которые напоминали собой идеальные образы восточных житий"[38]. С другой стороны, по справедливому замечанию В. П. Виногра-

---

[32] Житие Феодора Едесского. Из рукописи, принадлежащий князю П. П. Вяземскому № LXXXIV, вып. 1 (Изд. Общества любителей древней письменности, № XLVIII). СПб., 1879, 13—18. Что рассказ об освоении отроков Варфоломеем грамоты основан на житии Феодора Едесского, подтверждают другие заимствования из этого памятника в начальной части жития Сергия. См.: Appel, O. Die Vita des hl. Sergij von Radonež. Untersuchungen zur Textgeschichte. München, 1972, p. 43, 45, 52—54, 67.

[33] Известно в славянском переводе. См.: Великие Минеи Четии, апрель, дни 22—30. М., 1915, столбец 657.

[34] Прохоров, Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978, 205—206. Приведенный эпизод нашел также отражение в одной фразе „Похвального слова митрополиту Петру" (Дончева-Панайотова, Н. Неизвестно „Похвално слово за митрополит Петър" от Киприан Цамблак. — Старобългарска литература, 2, 1977, с. 148).

[35] Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV века, с. 276.

[36] Зубов, В. П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях „Жития Сергия Радонежского"). — ТОДРЛ, 9, 1953, с. 147; Appel, O. Цит. соч., с. 47.

[37] Сопоставления см. в кн.: Яхонтов, И. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1882, 52—54.

[38] Ключевский, В. Цит. соч., с. 437.

дова, „шаблон [читай: этикет — Д. Б.] только тогда может удержаться, если он не идет вполне вразрез с наличной автору действительностью“[39]. Вплоть до XVII в. в Древней Руси не учили „внешним наукам“, поэтому исчезновение топоса, обычного в византийских житиях, — вполне закономерное явление. Интересно, что с исчезновением этого топоса утратил актуальность и вопрос, нужна ли вообще святому „внешняя мудрость“ (ср. житие Иоанна Психаита). Отдаленное эхо византийских споров на эту тему можно, пожалуй, отметить в словах Нестора о Феодосии Печерском: „Се бо не избьра от премудрых философ, ни от властелин град пастуха и учителя инокыим, нъ — да о семь прославиться имя господне — яко груб сы и невежа премудрей философ явися“[40]. Примечательно однако, что вслед за этой тирадой следует приведенный выше рассказ об успехах Феодосия в постижении грамоты. Слова Нестора, в которых слышен отзвук знаменитого изречения апостола Павла (2 Кор. 11: 6), не дают оснований считать основателя Киево-Печерского монастыря неграмотным (illiterate), как это делает Ю. Алиссандратос[41].

О некоторых древнерусских святых нам действительно известно, что они были неграмотны[42], но сообщения об этом не имеют отношения к интересующему нас топосу, так как не включаются в житийный канон. Два независимых друг от друга источника свидетельствуют, что неграмотным был Геннадий Костромской. Это, во-первых, житие Корнилия Комельского. Когда Геннадий пожелал уйти в пустынь „наедине безмолствовати“, рассказывается здесь, старец не хотел отпускать своего ученика: „Не можешы места того строити, безкнижну ти сущу“[43]. Во-вторых, в наставлениях о том, как изображать костромских чудотворцев — Пахомия Нерехтского и Геннадия Костромского (эти наставления следуют в рукописях за службой Пахомию), сказано: „Бе бо Генадей не умеяше грамоте“[44]. Что касается жития самого Геннадия Костромского, то оно вовсе умалчивает об образовании героя. В житии Германа Соловецкого отмечено, что „Герман же той не умея книжнаго писания“[45], но и это сообщение не входит в житийный этикет; оно заимствовано из сочинения другого жанра (послесловия к житию) — из „Слова о сотворении жития Зосимы и Савватия“ соловецкого игумена Досифея[46].

И все же сказать, что формула, сообщающая об обучении святого „внешним наукам“, вовсе исчезла из поля зрения древнерусского писателя, было бы неверно. Дело не только в том, что на Руси активно переводили, переписывали и читали византийские жития с занимающим нас топосом, как читали и житие Константина. Топика, составлающая наиболее устойчивый, статичный элемент культуры, редко исчезает бес-

[39] Виноградов, В. П. Цит. соч., с. 42.
[40] Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы, с. 306.
[41] Alissandratos, J. Medieval Slavic and Patristic Eulogies. Furenze, 1982, p. 16, 91—92.
[42] Wanczura, A. Szkolnictwo w starej Rusi. Lwów, 1923, p. 121.
[43] БАН, СССР, Архангельское собрание, № Д. 235, л. 298—298 об.
[44] БАН, СССР, 17. 5. 30, л. 16.
[45] ИРЛИ, собрание ИМЛИ, № 6, л. 110 об.
[46] Дмитриева, Р. П. „Слово о сотворении жития началник соловецких Зосимы и Савватия“ Досифея. — В: Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982, с. 135.

следно: этикетные формулы обладают удивительной способностью долго существовать подспудно, на периферии культурного сознания, проявляясь неожиданно в прежнем или модифицированном виде. Что топос о высшем образовании святого, опускавшийся в древнерусских житиях, сохранился в этикетном мышлении русского средневекового писателя, свидетельствуют следующие факты, которые требуют специальных комментариев.

Прежде всего нам известно агиографическое произведение, в котором можно предполагать непосредственное влияние этикетного рассказа об образовании Константина, содержащегося в его житии. Произведение это — житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым, о другом сочинении которого уже шла речь. Миссионерская деятельность Стефана естественно напомнила писателю апостольский подвиг солунских братьев; неудивительно поэтому, что имена Константина и Мефодия не раз появляются на страницах сочинения Епифания[47], а к некоторым его мыслям могут быть подобраны параллели в житии Константина. С другой стороны, миссия Стефана — обращение в христианство язычников, создание пермской азбуки и перевод на пермский язык богослужебных книг — выдвинула на первый план вопрос об учености житийного героя. Сообщив в традиционной формуле, как святой в детстве научился грамоте[48], Епифаний пишет о „почитании книжном", которым Стефан отличался и позднее[49]. Затем, рассказывается в житии, Стефан „изучися сам языку пермьскому, и грамоту нову пермьскую сложи, и азбукы незнаемы счини по предложению пермьскаго языка, яко же есть требе, и книгы русскыа на пермьский язык преведе, и преложи, и преписа. Желаа же болшаго разума, яко образом любомудриа изучися и греческой грамоте, и книгы греческиа извыче, и добре почиташе я, и присно имяше я у себе. И бяше умея глаголати треми языки, тако же и грамоты три умеаше. . ."[50]. Премудрость Стефана неоднократно отмечается и дальше по ходу повествования, в том числе говорится, что святой „измлада научйлся всей внешней философии, и книжней мудрости, и грамотичней хитрости"[51]. В этих словах можно видеть отражение этикетной формулы греческих житий, в которой сообщается об освоении святым „внешних наук". Учитывая, что Епифаний и в других случаях обращался к житию Константина, не будет большой смелостью предположить, что источником приведенных слов является жизнеописание славянского апостола. Как, однако, в таком случае объяснить, что топос о высшем образовании святого оказался в житии Стефана на необычном месте — в середине рассказа о его миссионерской деятельности? Быть может, в словах о „внешнем" образовании Стефана можно усмотреть влияние сочинения другого жанра — известного уже нам Надгробного слова Василию Великому, в котором Григорий Богослов подробно говорит, как его герой учился в Афинах. Дело в том, что Ю. Алиссандратос

[47] Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897, с. 69, 72—73.
[48] Там же, 4—5.
[49] Там же, с. 7.
[50] Там же, с. 8.
[51] Там. же, с. 31.

обнаружила недавно целый ряд общих особенностей в житии Епифания и Надгробном слове Василию Великому[52].

Нам известно и другое, в высшей мере характерное исключение из общего правила, следуя которому древнерусский агиограф опускал формулу о высшем образовании святого. Исключение это — житие Евфросинии Суздальской, написанное в середине XVI в. иноком Спасо-Евфимиева монастыря Григорием. Здесь читается такой пассаж: „И кто есть философом философ? И не сбрящеши кроме Ефросинии. Аще и не во Афинех учися блаженная, тно афинейскы премудрости изучи: философию же, и риторию[53], и всю грамматикыю, числа и кругом обхожение, и вся премудрости"[54]. Как же попала византийская агиографическая формула в сочинение Григория? Следует обратить внимание прежде всего на то, что формула вставлена в житие Евфросинии на необычное место. По житийному канону ей положено идти за рассказом о научении святого грамоте. Между тем Григорий перенес топос о высшем образовании почти в конец своего произведения, и это свидетельствует о непривычности формулы для русского агиографа. Далее необходимо отметить „литературность" жития суздальской святой. Агиобиография Евфросинии была написана триста лет спустя после ее смерти, когда обстоятельства жизни святой обросли легендами. Поэтому агиограф вынужден был обратиться к литературным источникам — в своем сочинении он использует и летописные повести о монголо-татарском нашествии, и житие князя Михаила Черниговского, и „Повесть о убиении Батыя", и Киево-Печерский патерик; обнаружены также текстуальные совпадения между жизнеописанием суздальской святой и житием Евфросинии Полоцкой[55]. Особенно интересно, что Григорий воспользовался также памятником византийской агиографии: в начальной части его произведения отмечены реминисценции из жития патронессы суздальской святой — Евфросинии Александрийской. В этом житии, между прочим, специально говорится о мудрости героини — вслед за формулой о научении святой грамоте: „Оста же отець ей, научи же ю книгам и всей мудрости. Бысть же дева от плода молитвенаго толика бысть мудра, яко чудитися ей отцю, яко толику мудрость навыче. Слава же бысть по всему граду за мудрость ея"[56]. С этим отрывком перекликается рассказ об отроческих годах Евфросинии Суздальской: „Благочестивый же великий князь Михаил, отец ея, пребысть уча ю книгам и прочим премудростем; недостаточная же проучаше ей болярин его Феодор, бе бо той мудр зело, учи бо ся от философ"[57]. Хотя в житии Евфросинии Александрийской нет формулы об

[52] Alissandratos, J. Цит. соч., 70—73. Правда, по мнению исследовательницы, в житии Стефана Пермского нет прямых указаний на то, что его автор обращался к сочинению Григория Богослова.

[53] Исправляем по списку ГБЛ, ф. 310, собрание Ундольского, № 308. В основном списке (ГБЛ, ф. 242, собрание Прянишникова, № 60) — разрушающее формулу ошибочное чтение: „литурию".

[54] Колобанов, В. А. Владимиро-суздальская литература XIV—XVI веков. Учебное пособие, вып. III. М., 1978, с. 86.

[55] Виноградов, В. П. Цит. соч., вып. 3, с. 46; Колобанов, В. А. Владимиро-суздальские литературные памятники XIV—XVI веков (учебное пособие). М., 1982, 79—92.

[56] Великие Минеи Четни, сентябрь, дни 25—30. СПб., 1883, столбец 1396.

[57] Колобанов, В. А. Владимиро-суздальская литература . . ., с. 69.

освоении святой „внешних наук", очевидно, что вводя эту формулу в свое произведение, Григорий ориентировался на византийский агиографический канон.

Обратимся теперь к более позднему памятнику — к житию инока Епифания, соузника протопопа Аввакума. В самом начале этого произведения сказано: „Но не позазърите скудоумию моему и простоте моей, понеже грамотики[58] и философии не учился, и не желаю сего, и не ищу"[59]. Перед нами как будто знакомый топос о высшем образовании святого, только в отрицательной форме (ср. житие Иоанна Психаита). Сложность, однако, заключается в том, что Епифаний является не только героем жития, но и его автором. Следовательно приведенная формула может быть элементом как агиографической топики, так и топики авторской, т. е. характеризующей создателя произведения. Речь идет о так называемой „самоуничижительной формуле" (captatio benevolentiae), в которой древнерусские писатели декларативно заявляли о своем невежестве, причем структура этой формулы весьма близка к интересующему нас агиографическому топосу о приобщении святого к „внешним наукам". Ограничимся двумя примерами из житийных памятников XVI в. В. М. Тучков, автор особой редакции жития Михаила Клопского, заявляет в начале своего произведения: „Что же реку, и что възглаголю, и како началу слова коснуся, разума нищетою обьяту ми сущу? Ниже риторикии навыкшу, ни философии учену когда, ниже паки софистикию прочетшу, но на единаго всемогущаго бога възложих надежу, могущаго немудрыя умумдрити"[60]. Близкий вариант формулы читается в предисловии к житию Никиты, епископа новгородского, принадлежащему перу Иоасафа, игумена Данилова монастыря: „Но преже молю ваше преподобъство и отеческую любовь, яко о сем никто же от вас зазрит ми грубости, понеже невежа есмь словом, грамотикии не снисках, с риторы не беседовах, иже кичити высокая — сего николи же прочитах, ни известия словес, ни решения притчам и всякия премудрости и разума нимало не навыкох"[61].

В житии Епифания мы имеем дело не с агиографическим топосом, а с авторской формулой, подобной только что приведенным. Об этом прежде всего говорит ее местоположение — в самом начале произведения, которое во все времена отводилось авторской топике (о своем рождении и первых годах жизни Епифаний сообщает дальше). На то, что перед нами авторская формула, указывают и параллели из сочинений протопопа Аввакума, оказавшего большое влияние на творчество своего духовного отца. Развернутой captatio benevolentiae является знаменитый отрывок, не совсем точно называемый „похвалой русскому языку": „Не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык, виршами филосовскими не обык речи красить. . . Того

[58] В других списках (ГПБ, собрание Бильбасова, № 68; ГБЛ, ф. 204, собрание ОИДР, № 188/12) — „ареметики", т. е. арифметики.

[59] Робинсон, А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963, с. 179.

[60] Повести о житии Михаила Клопского. Подгот. текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.—Л., 1958, с. 144.

[61] ГПБ, собрание ОЛДП, Q. 109, л. 231.

ради я и не брегу о красноречии"[62]. Ср. также в конце основной части жития Аввакума: „Но еще и не учен словам, но не разумом; не учен диалектика, и риторики, и философии[63], а разум Христов в себе имам, яко ж и апостол глаголет: „Аще и невежда словом, но не разумом"[64]. Наконец, и это особенно важно, в предисловии ко второй части жития Епифания имеются слова, почти дословно воспроизводящие начальную формулу его произведения: „Не позазри простоте моей, понеже аз граматики и философии от юности моея не учился и не искал сего, и ныне не ищу того"[65]. Хотя можно решительно утверждать, что формула, использованная Епифанием, является элементом авторской, а не агиографической топики, сама ее двусмысленность наводит на размышления. Действительно, между авторской и житийной топикой обнаруживается в средневековой литературе удивительное сходство: если святой собирает добродетели подобно пчеле, то писатель, уподобляясь пчеле, выбирает мудрые мысли из разных книг; если святой, как цветы, присоединяет одни благочестивые подвиги к другим, то писатель собирает в букет цветы мудрости своих предшественников; если святой отправляется в плавание по греховному морю жизни, то писатель, как мореход, достигший пристани, славит бога, закончив свое произведение. Подобные параллели, которые легко умножить и которые не нуждаются в иллюстрации[66], не вызовут недоумения, если вспомнить об отношении к писательскому труду в средние века. Работа книжника расценивалась как нравственный подвиг, который в известном смысле приравнивал писателя к подвижнику (не случайно переписка книг была обязательным явлением в монастырском быту), что и оправдывало применение к нему агиографической топики. Едва ли правомерен вопрос о том, кто у кого заимствовал топосы: святой у писателя или писатель у святого (скорее всего использовался общий инвентарь образов, в значительной части унаследованный от античной культуры). Для нас сейчас важнее, что топос о высшем образовании святого законсервировался в древнерусской литературе (в отрицательной форме) в авторской самоуничижительной формуле.

Для актуализации нашего топоса недоставало лишь соответствующей реалии в действительности. Когда, наконец, в России было открыто высшее учебное заведение — Московская славяно-греко-латинская академия (1685 г.), знакомая формула об обучении святого „внешним наукам" быстро восстановила свои права в житийной литературе. Особенно интересно, что произведения с этим топосом появились в среде традиционалистов, прекрасно знакомых (по славянским переводам) с византийским агиографическим каноном. Речь идет об агиобиографиях Андрея и Семена Денисовых, основателей старообрядческого Афона — Выгореции. О том,

[62] Русская историческая библиотека, т. 39. Л., 1927, столбец 151. На функциональную близость „похвалы русскому языку" и самоуничижительной формулы справедливо указал А. Н. Робинсон (Автобиография Епифания — В: Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961, с. 108).

[63] В одном из списков (ГБЛ, собрание Барсова, № 970) — „диалектики, также и риторики, поэзии, и философии, и самой геометрии, и высшей богословии".

[64] Робинсон, А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. . ., с. 172.

[65] Там же, с. 188.

[66] Отдельные примеры и литературу см.: Буланин, Д. М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. — ТОДРЛ, 38, 1983, 3—13.

как братья Денисовы познакомились с „внешними науками", житие Семена Денисова, написанное, по предположению В. Г. Дружинина[67], Андреем Борисовым (следовательно, во второй половине XVIII в.), рассказывает так: „Та же по сем брат его Андрей испытует и внешния науки, учашеся в царствующем граде Москве, и в Киеве себя свидетельствоваше, езде по России и полезное собираше, и приехав в Выгорецыи, зело оными обогащен. Симеон же от него учашеся с великим тщаливым подвигом, не оставляше же и братских трудов, обще ходя с братиею, труждашеся в сукосечках и в сенокосных работах. Между же тех учаше грамматику и риторику, яко и из уст оныя науки ведати. Тако же и философии наставлением своего брата навык и показася велий риторский оратор и всепремудрый философ, яко же являют его сочинения"[68]. Но, повествует далее житие, „не довольствуяся же пустынным обучением, но яко же и брат его, тако и он по градом ездя, испытуя философское учение, бе бо тогда в Новеграде прослывшееся учение греческих учителей Лихудиевых. Он же и тамо свое учение, вконец удостоверяя, совершаше"[69]. Наконец, по возвращении из заточения в Новгороде Семен „зело много потрудися во обыскании конечном философских наук и в прочитании божественных писаний"[70]. Таким образом (это известно нам и по другим источникам[71]), братья приобщились к „внешним наукам" вполне зрелыми людьми.

Однако, обратившись к житию брата Семена Денисова — Андрея, также датирующемуся второй половиной XVIII в. (в этом случае рукописи донесли нам имя автора — Андрея Борисова), мы найдем сообщение об обучении героя „внешним наукам" на том месте, которое отводилось ему византийским каноном, т. е. в начальной части жития (глава II), озаглавленной: „О рождении и воспитании благороднейшаго, наипаче духом премудраго Андреа". Вот как здесь повествуется об образовании Андрея Денисова: „И даша его родителие в научение святых книг. Остр же и благоразумен отрок имея разум, в мале времени многа извыче. Беяше бо зело любя учение, имея страх божий в себе и смирение велико, ум свой управляя день и нощь на книжное учение, иже в пятилетном возрасте сый у родителей своих, извыче до конца книги читати и писати. . . По сих же, яко лета ему превосхождаху, и разумомь наиболее предуспеваше. Но убо аще афинская люботочительства угасоша, еллинская же любомудрия умолкоша, но возуповав на вышняго промысл, абие словесному наказанию и внешнему люботрудне и любопчелне при-

[67] Дружинин, В. Г. Словесные науки в Выговской поморской пустыни. — ЖМНП, новая серия, ч. XXXIII, 1911, июнь, с. 246.

[68] БАН СССР, собрание Дружинина, № 985, л. 18—18 об.

[69] Там же, л. 19 об. — 20.

[70] Там же, л. 30 об. Ср. в статье „О списателе истории сея", ориентированной на житийный канон, которая предваряет в некоторых рукописях „Виноград Российский": „С братом своим премудрым Андреем облетаху Росийскую землю по подобию трудолюбивых пчел, отвсюду собирающе себе соты премудрости. И в тех странствованиих грамматику, риторику, пиитику и часть философии довольно изучивши, пребываше в пустыни Выгорецкой, упражняяся во чтении священных и исторических книг" (БАН СССР, собрание Дружинина, № 982, л. 8 об.—9).

[71] Филиппов, Иван. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862, с. 139 (текст буквально совпадает с житием Андрея Денисова), 216; Бывшего беспоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе беспоповщины. Изд. Н. Субботиным. М., 1888, с. 76, 83—84.

касашеся. И о сем тщание присно велие имея, елико подобно прием грамотикию, еже есть начало и конец всякому любомудрию, от нея же всяко естество творится и естествословится. Ю же добре навык, божиею благодатию наставляемь. Та же потом и риторикию прошед, бяше бо зело хитр в словесном любомудрии и тщателен философской премудрости"[72]. Этикетность этого пассажа явствует из того, что он дублирует подробный, насыщенный конкретными деталями, рассказ об обучении Андрея Денисова в Киеве, содержащийся в главе XIV того же жития. Примечательно также, что вслед за византийскими агиографами Андрей Борисов не говорит об обучении своего героя богословию, хотя в программе Киевской академии, где учился Андрей Денисов, в отличие от средневековых греческих школ, ему было отведено почетное место.

Возрождение элемента византийского житийного канона не случайно произошло в памятниках выговской литературной школы, которую Н. В. Понырко характеризует так: „На Выгу очень сильна была этикетность литературного мышления. В каноничности формы усматривался главный критерий литературного совершенства. Поэтому, если здесь брались за создание жития, то считали необходимым построить его так, чтобы оно имело весь набор элементов, полагающихся этому жанру. В этом выговская шлока полностью ориентировалась на древнерусские художественные традиции"[73].

Привести к житиям Андрея и Семена Денисовых параллели из произведений писателей, остававшихся в лоне православной церкви, нелегко. Пожалуй, стоит отметить только биографию Стефана Яворского („Сказание о творце книги сея"), составленную Феофилактом Лопатинским для издания „Камня веры" и содержащую перечень „внешних наук", освоенных в юности местоблюстителем патриаршего престола[74]. Однако учитывая, что, во-первых, в XVIII в. происходит постепенное разрушение житийного канона, и, во-вторых, что произведение Феофилакта Лопатинского — не житие в строгом смысле слова, не беремся судить, является ли соответствующее место топосом или просто фактом биографии Стефана Яворского. К сожалению, нам не известны также жития, в которых бы актуализировавшийся топос был представлен в отрицательной форме (как в греческом житии Иоанна Психаита). Что отношение к „внешним наукам" не было однозначным, свидетельствуют филиппики против них представителей старшего поколения старо-

[72] ИРЛИ, Усть-Цилемское собрание, № 41, л. 14—14 об.

[73] Понырко, Н. В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе. — ТОДРЛ, 29, 1974, с. 169.

[74] Камень веры. М., 1728, л. 3 (без пагинации).

обрядцев — протопопа Аввакума[75], дьякона Федора[76], инока Авраамия[77].

Итак, просуществовав на периферии культурного сознания семь веков, как только в действительности создались условия для его актуализации, топос о высшем образовании святого появился в русских старообрядческих житиях на том самом месте, где агиографическим этикетом ему предписано находиться.

Мы хорошо осознаем, что судьба одного только топоса не дает оснований делать далеко идущие выводы об отношении жития Константина-Кирилла к византийской и русской агиографической традиции. К тому же история самого топоса о высшем образовании святого нуждается в более углубленном исследовании с привлечением, в частности, южнославянских житий. Ведь успешное изучение топики в значительной степени зависит от полноты охвата соответствующего материала. И все же приведенные параллели дают возможность проследить, как реагировала топика на изменения в действительности, к которой она не могла быть совершенно индифферентна. Этикетный рассказ жизнеописания Константина о годах учения славянского апостола, наряду с подобными сообщениями греческих агиографических памятников, отражался, как эхо, с разной степенью полноты в русской литературе XI—XVII вв., пока, наконец, сама жизнь не создала условия для его возрождения в поздней старообрядческой традиции.

---

[75] См.: „О внешней мудрости" в „книге бесед" (Русская историческая библиотека, 39, столбец 287—294); „Как нужно жить в вере?" в „Книге толкований и нравоучений" (Там же, столбец 547—548); „писанейце" Ф. М. Ртищеву (Демкова, Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. — ТОДРЛ, 28, 1974, 387—389; ср.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1. М., 1874, 485—490; Кудрявцев, И. М. Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников. Материалы к исследованиям. — Записки Отдела рукописей ГБЛ, вып. 33. М., 1972, с. 193, 196—197, № 16, 66—80); письмо „двум девам" (Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979, 227—228).

[76] См.: „Прение с Афанасием, митрополитом Иконийским" (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. VI. М., 1881, с. 54). Ср.: Виноград российский или описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (княз, Мышецким). М., 1906, л. 23—23 об.

[77] См.: „Вопрос и ответ старца Авраамия" (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. VII. М., 1885, 397—399).

КОМУНИКАТИВНИ ТИПОВЕ ИЗРЕЧЕНИЯ В ЕЗИКА НА ПРОСТРАННИТЕ ЖИТИЯ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Ваня Мичева (България)

В огромната научна литература, посветена на Пространните жития на Кирил и Методий, езиковите проучвания съставят неголяма част. В повечето от тях се разглеждат лексикалните особености на двете жития, докато синтаксисът им и до днес си остава недостатъчно проучен. За първи път Милош Вайнгарт в статията си „Ke dnešnímu stavu badání o jazyce a písemnictví církevněslovanskèm"[1] прави характеристика на синтактичния строеж на Житието на Методий, като отбелява преимуществото на паратаксиса над хипотаксиса. Четири десетилетия по-късно Хенрик Бирнбаум в статията си „Zur Sprache der Methodvita"[2] отново анализира сложните съчинителни и сложните съставни изречения в Житието на Методий, особеностите на подчинените релативни, каузални, кондиционални и темпорални изречения, функциите на някои причастни конструкции и на dativus absolutus.

Обект на нашето изследване е един дял от синтактичния строеж на Пространните жития — комуникативните типове изречения.

Определянето на типовете комуникативни изречения става въз основа на техния комуникативен статус (терминът е въведен в научната литература от Р. Мразек[3], а за съвременния български книжовен език е приложен от Р. Ницолова[4]). Комуникативният статус на изречението се определя от функцията, която то изпълнява в процеса на общуване — с даден тип изречения се предава информация, с друг тип се търси информация, а с трети тип се подтиква към действие. К. Попов[5], Л. Андрейчин[6] и други отделят и четвърти тип — с който се изразява силно чувство[7].

[1] Weingart, M. Ke dnešnímu stávu badání o jazyce a písemnictví církevně slovanskem. — Byzantinoslavica, 5, 1934, 424—451.

[2] Birnbaum, H. Zur Sprache der Methodvita. — In: Cirillo-Methodiana. Köln—Graz, 1964, 329—361.

[3] Mrazek, R. Dedukce a empirie při srovnávací typologii slovanské věty. — In: Otázky slovanské syntaxe. II. Brno, 1968.

[4] Ницолова, Р. Към въпроса за комуникативния статус на изреченията в българския език. — В: Славистични изследвания. С., 1973, 200—203.

[5] Попов, К. Съвременен български език. Синтаксис. С., 1974.

[6] Андрейчин, Л. Основна българска граматика. С., 1944.

[7] Този тип изречения — възклицателните, според някои автори нямат достатъчно обособени формални белези (срв. Ницолова, Р. Цит. съч.). Споделяме това схващане

Класификацията на изреченията според техния комуникативен статус заема важно място сред останалите класификации, свързани с модалността на изречението. Първо, защото се извършва въз основа на съществен диференциален признак, а именно предназначението на изречението в процеса на комуникация, второ, защото напълно изчерпва езиковия материал, без да се пресичат класовете. Въз основа на изтъкнатия диференциален признак в езика се оформят три основни типа изречения — съобщителни, въпросителни и подбудителни. Комуникативният статус на простите изречения е ясно определен и се запазва във всеки контекст. Предикативните единици в състава на сложното съчинено изречение не променят комуникативната си натовареност[8]. В сложното съставно изречение обаче подчиненото изречение не участвува направо в процеса на общуване, а само посредством главното. Ето защо комуникативният статус на главното изречение определя този на сложното съставно изречение като цяло.

Цел на изследването на типовете комуникативни изречения в езика на Пространните жития е:

1. Да се установи до каква степен е била развита системата от комуникативни типове изречения в старобългарския книжовен език, т. е. доколко са се обособили отделните видове по семантика и структура.

2. Да се покажат стилистичните особености на двете жития, свързани с приликите и отликите между Житието на Кирил (по-нататък ЖК) и Житието на Методий (по-нататък ЖМ), в употребата на различните типове комуникативни изречения.

В съответствие с така посочените цели в разработката са поставени следните задачи:

I. Да се опише системата от комуникативни типове изречения в двете жития — с каква комуникативна натовареност се отличават отделните типове и с какви структурни признаци се изразяват значенията им.

II. Да се съпоставят данните от двете жития — типовете изречения и формалните им белези, както и честотата на употребата им в ЖК, от една страна, и в ЖМ, от друга.

I. 1. В езика на Пространните жития функционират и трите типа комуникативни изречения.

Най-чести са съобщителните — от 1366 изречения общо 1074 са съобщителни. Чрез тях се предава някаква информация. Могат да бъдат глаголни или именни. Глаголът-сказуемо е в изявително наклонение в 1045 случая. Напр.: по снѣ же агарани, нарицаемын сарацыны възвнгоше хоулѧ на еднно бжтво стыѥ тронце (ЖК, л. 725)[9]. В условно наклонение — 6 случая. Напр.: и азъ, аще бъıхъ вѣдѣлъ, ако ваша ѥсть, кромѣ бъıхъ ходилъ (ЖМ, л. 106б). аще бн рекль „не сътворишн никаковаго же подовїа“, право бн прѣль (ЖК, л. 725).

В двете произведения са засвидетелствувани 23 именни изречения. Напр.: бѣдъı ѡ разбонникъ; бѣдъı въ морн, бѣдъı въ рѣкахъ, бѣдъı ѡ

и аргументи, които в още по-голяма степен се отнасят до изследването на писмените паметници.

[8] Терминът „комуникативна натовареност“ използуваме като синоним на „комуникативен статус“.

[9] Цитира се по изданието: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т.3.С., 1973.

лъжнбратнн, въ трудѣхъ и подвиженнихъ, въ забъдѣнии множицею· въ алъканн и жажи множицею (ЖМ, л. 108).

Глаголът-сказуемо в изявително наклонение може да бъде както в деятелен (1037 случая), така и в страдателен залог (8 случая). Привеждаме няколко примера със страдателни конструкции: писано бѡ є въ єѵл'скынхь книга (ЖК, л. 726). єноХъ же потомь, оугожь бо҃у, прѣставленъ бы (ЖМ, л. 103).

Трябва да се подчертае, че в системата на съобщителните изречения функционират всички времена на изявителното наклонение — сегашно време, аорист, имперфект, перфект и минало предварително време. Най-често са аористните форми — 625. Напр.: сего же паче възлюбн и въпраша и о семь толнкь мѫжь велнкь и чъстьнь. онь же сътворн емоу вченіе філосѡфс'ко, въ малѣ словесехь велнкь раѕвмь сказавь (ЖК, л., 724). дв҃дъ кротостню людн распасе и пѣсньмъ бж҃намъ наоучн (ЖМ, л. 103б). снхъ же вьсѣхъ не тьрьпа старѣнн врагъ, завистьнкъ чл҃вчю роду, въздвнже етеры на нь (ЖМ, л. 107б).

На второ място по честота на употребата са формите със сегашно време — 251. Напр.: братъ нашь меѳодни ст҃ы и правовѣрьнъ єсть и апльско дѣланіе дѣлаѥть. и въ роукоу его соуть ѡ҃ ба и ѡ҃ апльскаго стола вьса словѣньскыіа странъı (ЖМ, л. 108). сіаєт' бѡ прѣмоудрѡсть паче сл҃нца (ЖК, л. 723б).

В 66 изречения е употребен глагол-сказуемо в имперфект. Напр.: поганьскъ кназь, снльнъ вельмн, сѣдѧ въ внслѣ роугашесѧ крьѧномъ и пакостн дѣяше (ЖМ, л. 107б). бѧахоу же етера многа чадь, ѥже гоужахоу словѣньскыіа книгъı (ЖМ, л. 105б). по томоу же и пьрьцн, любѧше и нз дѣтьска, чьстьнъıа бесѣдъı дѣяхоу (ЖМ, л. 104б). а рнмлѧне нд҃wлѣ прнлежаахѫ (ЖК, л. 729б).

В Пространните жития на Кирил и Методий са засвидетелствувани 65 случая със сегашни форми със значение на бъдеще време и 6 случая с описателни форми за бъдеще време.

Ето няколко примера: ѡ҃ сего д҃не по нн'се поуть нмоу, нже є҃ сего лоучьшін, а въ мльвѣ жнтіа сего свое д҃нн не нждевѫ (ЖК, л. 723б). прндеть ча, єгда не могоуть помощи ласкавьнщи тн, а моѧ словеса помнѧтн нмата, нъ не боудеть чьто створнтн (ЖМ, л. 107б). нм'же разоумь събравь, прѣдѣднее чъстн и богатьства Хощѫ нскатн (ЖК, л. 724б).

По-рядко се срещат формите на двете сложни времена — минало неопределено време в 28 изречения и минало предварително време само

в четири. Напр.: намъ ѥсть папежь власть далъ, а сего велить вънъ изгънати и оучениѥ ѥго (ЖМ, л. 107 б). и соуть въ нъı въшьли оучителе мнози кръстиѧни из влахъ и из грькъ, и из нѣмьць. (ЖМ, л. 105). ѡрекль есмь никогоже оучити семѫ въ вьсе мое д҃ни житіа (ЖК, л. 723б). пьсалтъıрь бо бѣ тъкъмо и ев҃англіе съ апльмь и избьранъінми слоужьбами цр҃квьнъінми съ филосоѳъмь прѣложилъ пьрьвѣѥ (ЖМ, л. 108 б). бѣхоу ѡу ѡбразы бѣсов҃ьскые написали вънѣюдѫ на дверехь въсѣ хр҃істіань, игри твореще и роугающе се (ЖК, л. 725б).

В разглеждания тип комуникативни изречения може да функционира не само глаголно, а и съставно-именно сказуемо. В ролята на предикативно определение в този случай могат да се явят съществителни, прилагателни и причастия. Напр.: аз҃ѡу есмь рабь твои и сн҃ь рабъıни (ЖК, л. 724). готовъ есмь за кръстианьскоую вѣроу оумрѣти (ЖМ, л. 104б).

Данните от езика показват, че в двете жития преобладават съобщителни изречения с глагол-сказуемо в изявително наклонение, минало свършено време.

II. 2. Другият основен тип комуникативни изречения в езика на житията са въпросителните. С тях се търси информация. Техният структурен признак е наличието на въпросително местоимение, наречие или частица, без които е невъзможно оформянето на въпросителното изречение. В езика на Пространните жития се откриват 98 въпросителни изречения като в 68 от тях е употребена пълнозначна въпросителна дума — местоимение или наречие, а в 30 — въпросителна частица. Тези два начина за предаване на специфичната за въпросителните изречения семантика съответствуват на два различни вида изречения — въпроси, с които се изисква пълен изяснителен отговор, и въпроси, с които не се изисква такъв, а само потвърждение или отрицание на изказаната мисъл. Така в рамките на единия основен тип комуникативни изречения — въпросителните, функционират 2 подтипа с различен комуникативен статус.

В първия подтип изречения се срещат следните въпросителни думи — кон, коѧ, коѥ, кто, кого, от кого, что, почто, от чесого, чесо ради, которын, како, колико.

В двете жития най-често се срещат въпроси с како — 32 случая. Напр.: како вы единомоу б҃оу соущѳ, въ трьı славите и? (ЖК, л. 726) како азь съ вами хощоу се прѣти? (ЖК, л. 724б).

Формите на въпросителното местоимение кон за трите рода в единствено число са засвидетелствувани общо в 8 изречения. Напр.: кон разѣмь и҃е добрѣншїи ѡ снхь? (ЖК, л. 731). въ коую вьрьтѣ д҃ша сиънѣншїи тѣлесе и҃е (ЖК, л. 725). егда х҃с дань дасть, коѥ цр҃тво бѣ (ЖК, л. 726б).

В 8 случая е употребено и что, а произведените от него — от чесого, чесо ради — в 5 случая, така също и почто — в 1 случай. Напр. что и҃е

ѡ вѣдмыѣ тварн чтнѣшн въсѣ ? (ЖК, л. 728). чесо радн сице глѣшн? (ЖК, л. 728б). ѡ чесого бы прьвое паденіе? (ЖК, л. 731). да аще хс бь вашь є, пѫчто не творнте, якоже повелѣваетъ (ЖК, л. 726).

Въпросителните изречения се оформят и с местоимението кто — 5 пъти, кого — 2 и от кого — 1 път. Напр.: н кто можеть на вѫдѫ бесѣдѫ пнсатн н неретнчьско нме себѣ обрѣстн? (ЖК, л. 733). кого нного ждете? (ЖК, л. 729б).

Сравнително по-рядко въпросително значение се изразява с которын (4 пъти) и колнко (2 пъти). Напр.: колнко родѫвь є ѡ адама до мѫѵсеа, н колнко лѣть которынжо родь дрьжаль є (ЖК, л. 728). которын оубѫ ѡ обою чьстнѣн є? (ЖК л. 728). которын законь дасть бь чловѣкѡ прьвѣе (ЖК, л. 728б).

Въпросителните изречения от втория подтип — въпроси, които изискват потвърждение или отрицание на изказаната мисъл (т. нар. *да/не* въпроси или въпроси за решаване)[10], имат структурен белег въпросителните частици лн, нлн. Въпросителна частица лн функционира като изразно средство на въпросителната семантика в 21 изречения, а частицата нлн в 2. Напр.: н ѥвнт' лн ѡ сего члка нсцѣлѣвша? (ЖК. л. 728б). не хрістіанское лн бѫ цртво є ннѣ н хѵѣмь нмене нарнцаемо? (ЖК, л. 729 б). нлн ѡ вась слѫво бжіе нзыде? нлн въ ва єдннѣхь обрѣте се (ЖК, л. 735).

С частици се оформят и разделителни въпроси. В Пространните жития последователно са използувани частиците лн—нлн (7 пъти). Напр.: мѫѵсеѡь' лн нлн нже вы дрьжнте? (ЖК, л. 728 б). прнложнт'лн сего дрѣвѣ нлн каменн, нлн нн (ЖК, л. 728б).

В двете жития не е засвидетелствувана частица єда, която най-редовно функционира в класическите старобългарски паметници. Не са засвидетелствувани също така частиците єда—лн, лн—лн за изразяване на разделителен въпрос. По тези две особености системата от въпросителни изречения в Пространните жития на Кирил и Методий се доближава до тази на новобългарския книжовен език.

В областта на изразните средства за въпросителните изречения интересно явление е добавянето на частица лн след пълнозначна въпросителна дума, което внася известен модален нюанс на неопределеност, съмнение[11]. Явлението е ограничено само върху 2 случая: ѡ кого лн бн пакы обновленіе ріель, аще не ѡ самого того творца? (ЖК, л. 728б). коѥ же лн вн се мнить желѣѕное цртво (ЖК, л. 729б).

[10] Лакова, М. Въпросно-отговорни единства в съвременния български книжовен синтаксис. — БЕ, 28, 1978, № 5, 415—434.

[11] За модалните значения на въпросителните частици в съвременния български книжовен език вж. Попов, К. Цит. съч.; Нндолова, Р. Цит. съч.

Интересни данни дава проучването на мястото на въпросителната дума или частица в словореда на изречението. За изреченията с въпросителна дума е характерна началната позиция на структурния елемент, изразяващ въпросителното значение (за начална се смята и тази позиция, при която въпросителното местоимение или наречие се предхожда от предлог). Напр.: како вы, творещи се, кланяете се? (ЖК, л. 725). да на кою те брань гонимь (ЖК, л. 725). кого чюешн, оче н оучнтелю чьстьнъıн, въ оученицѣхъ своихъ да бы w̃ оученıа твоего тебѣ настольникъ былъ? (ЖМ, л. 109).

Само в 3 от общо 68 случая се открива изместване на въпросителната дума от началната позиция: а вы како w̃мѣщаете се его? (ЖК, л. 732). вы же како не творите того дѣль? (ЖК, л. 726). родь его кто исповѣсть (ЖК, л. 726б).

По този признак разглежданият комуникативен подтип изречения се обединява с въпросителните изречения, които са образувани с частица нлн. И в двата засвидетелствувани случая в ЖК тя е в начална позиция. Напр.: нлн w̃ вась слово б҃жıе нзыде (ЖК, л. 735). нлн въ в҃а̂ единѣхь обрѣте се (ЖК, л. 735).

При анализа на въпросителните изречения с частица се установява, че мястото ѝ в словореда на изречението е значително по-свободно, макар че за нея е невъзможна начална позиция, тъй като тя стои задължително след думата, за която се изисква потвърждение или отрицание. Най-често лн се намира след глагола (в 15 случая), по-рядко след име (в 6 случая). Напр.: слышнши лн, филосоφе, рѣчь сню? (ЖМ, л. 105). можеши лн, філосωфе, разоумѣтн, что е҃ знамеıе? (ЖК, л. 725б). сего лн ради въпрашаете, да прьвын законь дрьжите? (ЖК, л. 728б). не хр҃істıанское лн бw цр҃тво е҃ нн҃а (ЖК, л. 729б).

Както се вижда, началната позиция е характерна за въпросителната дума, а неначалната — за въпросителната частица. Следователно мястото на въпросителното изразно средство в словореда на изречението представлява допълнителна особеност на двата подтипа въпросителни изречения, без да има структурна роля за разграничаването им.

Във въпросителните изречения сказуемото се изразява с глагол в изявително наклонение (96 случая), а също и с глагол в условно наклонение (2 случая): тw не бы лн могль сътворнтн да быше н сіи нспрѣва, пнсменн пншоуще бесѣды свое, славнлн б҃а (ЖК, л. 733б).

В изреченията с изявително наклонение са употребени форми за сегашно време в 82 случая. Напр.: како ты въса сіа оумѣешн? (ЖК, л. 726б). не ндеть лн дъжь̂ w̃ б҃а на въсе равно (ЖК, л. 734). Сегашно време със значение на бъдеще време и описателни форми за бъдеще време има в 6 случая. Напр.: н како сіе мы сътворнмь, его н҃е̂ дрѣзнѣль нникоже сътворнтн? (ЖК, л. 732). како нмате нзбытн вѣчнаго wгня?

(ЖК, л. 732). Аорист — в 5 случая. Напр.: не ноевн ли бѣ законь дасть прьвѣе, по заповѣданін н ѿпаденін адамовѣ (ЖК, л. 728б). И перфект — в 3 случая. Напр.: не съврьшила ли се соуть въсѣ прькь пророченіа оуже, ѥвѣ ѓенила о хѣ? (ЖК, л. 730).

Както се вижда, от общо 98 въпросителни изречения в двете жития само в 16 е употребена форма, различна от сегашно време, изявително наклонение. Това ни дава основание да смятаме тази форма за типична за въпросителните изречения в Пространните жития.

I.3. Третият основен тип комуникативни изречения — подбудителните, изразяват стимул за действие, подтикват към действие. Семантиката на подбудителните изречения се носи от формите на повелителното наклонение и описателните заповедни форми, образувани от да + сегашно време. От общо 194 подбудителни изречения 140 се характеризират с глагол в повелително наклонение, а 50 с описателни форми с да + сегашно време. В употребата на двата вида глаголни форми има доста строго прокарана диференциация. Глаголът в повелително наклонение се отнася преди всичко за 2 лице единствено и множествено число (138 случая). Напр.: помавн ма, чьстьнын оче, въ стынхъ молитвахъ твонхъ прнсно (ЖМ, л. 108б). ба бонтеса, ца чьтѣте (ЖМ, л. 105). послоушанте оученнїа божнїа н не ѿрнннѣте казанїа цркьнаго (ЖМ, л. 106б). ндн, фїлосѡфе, къ людѣ снмь н сътворн сѧво н ѡвѣть о стѣн тронцн (ЖК, л. 727). останѣте на поутѣ н вндите [н въпросите на стьзе гне вѣчные н вндите] (ЖК, л. 729).

Само в два случая глаголът бждн е в 3 л. ед. число: се боудн знаменіе между мною н тобою (ЖК, л. 730). то боудн божна волѧ н ваша любы, ѩкоже н моѧ (ЖМ, л. 109).

Описателните заповедни форми с да + сегашно време са ориентирани предимно към 3 лице единствено и множествено число (47 случая): да боудеть отълоученъ... (ЖМ, л. 106б). да не поють мъша, рекъше слоужьбы (ЖМ, л. 107). съмыслынн да разоумѣваеть (ЖК, л. 726). трн мцн да пїеть в дрѣвѣнѣ чашн, а стъклѣне да не прнкасает се (ЖК, л. 733б).

В три случая откриваме глаголни форми за 1 л. мн. ч. Напр.: да не ѿпоустнмь его ѡб'щнн, нъ пострнг'ше его, ѿдаднмь на попов'ство (ЖК, л. 724б).

Трикратно е употребена и формата не сътворншн — сегашно време 2 л. ед. ч. с функцията на повелителна форма. Напр.: не сътворншн въсакого побїа (ЖК, л. 725).

Както се вижда, двата начина за изразяване на комуникативния статус на подбудителните изречения не са свързани с някакви различни семантични признаци, а се разграничават само по морфологичен показател — формите за повелително наклонение се отнасят предимно за 2 л. ед. и

мн. ч., а описателните заповедни форми — предимно за 3 л. ед. и мн. ч. Тази разлика е отражение на развоя в оформянето на българското повелително наклонение.

При анализа на подбудителните изречения в ЖК и ЖМ бе установено, че редовно функционират отрицателни повелителни форми от свършени глаголи, които в съвременния български книжовен език са изчезнали. Напр. жены же юнwстн твоее не w҃поустн (ЖК, л. 733б).

Засвидетелствувана е еднократно и отрицателна повелителна форма, образувана от не мозн и инфинитив, чийто наследник е съвременното диалектно „немой говори". Напр.: то не мозн, горъı радн wставнтн оученнıа своего (ЖМ, л. 105б).

Само в случаите с описателни заповедни форми е регистрирано съставно именно сказуемо. Напр.: да егоже прокльнеть, проклатъ, а егоже с҃тнть, тъ с҃тъ да боудн (ЖМ, л. 108).

Интересен случай представлява изразяването на повелително значение чрез модален глагол и инфинитив. Този тип подбудителни изречения с модални глаголи „трябва", „може", „не бива" е много продуктивен в съвременния български книжовен език, а тук е засвидетелствуван еднократно: тѣм же не побаеть намь зазнратн, понеже рнмлянw̑ въсн даемь дань (ЖК, л. 726б).

II. При съпоставката на типовете комуникативни изречения в ЖК и в ЖМ се установява:

1. В ЖК са употребени 829 съобщителни от всичко 1093 изречения, а в ЖМ — 245 от всичко 273. И в двете произведения най-типичен структурен белег за съобщителните изречения е глаголът-сказуемо в изявително наклонение (преобладават аористните форми).

2. В ЖК функционират 95 въпросителни изречения, от които 66 с въпросителна дума и 29 с частица, докато в ЖМ се откриват 3 въпросителни изречения, 2 с въпросително местоимение и 1 с частица лн. Следователно и в ЖК, и в ЖМ функционират и двата подтипа въпросителни изречения със съответните им формални белези.

3. В ЖК са засвидетелствувани 169 подбудителни изречения, от тях 121 са образувани с глагол в повелително наклонение, 44 с *да* и сегашно време и 1 с модална дума. В ЖМ подбудителните изречения са общо 25, от които 19 с повелително наклонение и 6 с описателни заповедни форми. И в двете жития подбудителните изречения изразяват своята семантика с един и същ структурен признак с две морфологически разновидности.

Следователно системата от комуникативни типове изречения в ЖК е идентична с тази в ЖМ по семантични типове и изразни средства.

Количествените данни от сравнението показват, че съобщителните изречения в ЖК са 75,6%, а в ЖМ — 89%. Въпросителните изречения в ЖК са 8,5%, а в ЖМ — 1%. Подбудителните изречения в ЖК са 15,4%, докато в ЖМ са 9%. Както се вижда, по честота на употреба съобщителните изречения в двете произведения не се различават съществено. Голямата разлика в степента на използуване на подбудителните и особено на въпросителните изречения се нуждае от обяснение. Най-вероятно е влиянието на различния стил върху подбора на изразните сред-

ства. ЖК се отличава с възвишен риторичен стил, тъй като е написано според най-добрите византийски образци. За този стил са характерни риторичните въпроси, които наистина се срещат често в ЖК, докато в ЖМ изобщо не са засвидетелствувани. Трябва да се има предвид и влиянието на обекта на описание върху начина на описание. В ЖК откриваме един специфичен обект — пренията, който отсъствува в ЖМ. Характерът на този обект определя и засилената употреба на въпросителни и подбудителни изречения в ЖК. В страниците от ЖК, където отсъствуват пренията като обект на описание, системата от типове комуникативни изречения напълно съответствува на тази в ЖМ.

В резултат на изследването можем да достигнем до следните изводи.

1. Цялостният анализ на съобщителните, въпросителните и подбудителните изречения, на тяхната специфична семантика и структурни особености показва, че системата от комуникативни типове изречения е била развита и оформена по времето на създаването на Пространните жития. Още в края на IX в. старобългарският книжовен език е бил в състояние да предаде различните видове комуникативна натовареност на изреченията, за които са били изработени и съответните структурни белези. Старобългарските книжовници умело са се ползували от цялото богатство на изразните средства за изграждане на повествованието.

2. Съпоставката на данните от ЖК и ЖМ показва, че системите от типове комуникативни изречения в двете жития са еднакви по семантични и структурни признаци. Разликата в степента на употреба на въпросителните и подбудителните изречения има стилистичен характер.

НЕИЗВЕСТНИ ПРЕПИСИ НА НЯКОИ КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ ИЗВОРИ

Вячеслав Ботев (България)

В настоящото съобщение ще бъдат приведени сведения за невлезли досега в научно обръщение преписи на някои кирило-методиевски извори, които са извлечени от печатни описи на славянски ръкописи: преписи на извадки от Пространното житие на Константин-Кирил Философ, на извадки от Службата на Кирил Философ, на сведения за разпространението на паметта за намиране и пренасяне мощите на Климент Римски в Херсон и на паметите на Кирил и Методий в ръкописната традиция. Всички тези данни са в тясна връзка с цялостната проблематика на основния извор за живота и делото на Кирил и Методий — Пространното житие на Константин-Кирил Философ.

ИЗВАДКИ ОТ ПРОСТРАННОТО ЖИТИЕ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

Досега в научно обръщение са въведени около 94 преписа на извадки от Пространното житие на Константин-Кирил Философ, представящи по съдържание пренията, които той е водил с патриарх Йоан VII Граматик (Анис), мохамедани, хазари, евреи, езичници и триезичници по време на неговите мисии, както и тълкуване на текста на т. нар. Соломонова чаша и отговора на въпроса „какво е философия", който му задава логотетът Теоктист. Трябва да се посочи, че между известните на науката преписи на извадки от Пространното житие на Константин-Кирил Философ с най-много преписи е представена извадката на отговора на въпроса „какво е философия". На второ място по брой на известните преписи стои извадката за т. нар. Соломонова чаша.

Освен преписите, обобщение на данните за които има предимно в изданието на Пространното житие на Константин-Кирил Философ[1], из-

[1] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973, 47—56; Куев, К. 1. Черноризец Храбър. С., 1967, с. 187. 2. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974, с. 185; Иванова, Кл. Български, сръбски и молдовлахийски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1982, 275—276, 470, 476, 482.

дирих данни за още девет нови преписа на извадки от Пространното житие на Константин-Кирил Философ, невлезли в научно обръщение. Това са четири преписа на изречението-отговор при пренията на Кирил Философ със сарацините гдь бгъ сѡ́да члвка пⷭ́редн дⷭ́вю жнв'тнѡ̀ ангелъ н ск'та, два преписа на текста, тълкуващ надписа на т. нар. Соломонова чаша и три преписа на отговора на въпроса „какво е философия".

Четирите преписа на изречението-отговор при пренията на Кирил Философ със сарацините се съхраняват в следните книгохранилища и сбирки:

Три преписа от Държавната библиотека „В. И. Ленин" в Москва:

1. Препис от сбирката на Румянцевския музей (ф. 256), № 191, руски сборник със съчинения на Йоан Дамаскин от XVI—XVII в., л. 1а[2].

2. Препис от сбирката на Ундолски (ф. 310), № 573, руски сборник от XVI—XVII в., л. 198б[3].

3. Препис от сбирката на Волоколамския манастир (ф. 113), № 534 (165), руски сборник от 1519 г., л. 348б[4].

4. Препис от Държавната публична библиотека, Ленинград, сбирка на М. Погодин (ф. 588), № 1592 (XLIX), руски сборник от XVIII в., л. 110а[5].

Двата преписа на тълкуването на текста на т. нар. Соломонова чаша се съхраняват в следните книгохранилища и сбирки:

1. Държавен исторически музей, Москва, сбирка на граф Уваров, (ф. 55), № 133 (Цар. 343), руски тълковен псалтир от XVI в., л. 376а[6].

2. Държавна публична библиотека, Ленинград, сбирка на М. Погодин (ф. 588), № 1588 (XLIII), руски сборник от XVII в., л. 109а[7].

Трите преписа на отговора на въпроса „какво е философия" се съхраняват в следните книгохранилища и сбирки:

1. Държавен исторически музей, Москва, Синодална сбирка (ф. 80 370), № 443 (по А. Горски и К. Невоструев — № 158), руски сборник с философско-догматически съчинения на Йоан Дамаскин от XVI в.[8]

---

[2] Востоков, А. Описание рукописей Румянцевского Музеума. СПб., 1842, с. 238.

[3] Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владелцем собрания с № 1-ого по 579-й с приложением очерка собрания рукописей В. М. Ундольского в полном составе. М., 1870, с. 442.

[4] Иеромонах Иосиф. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии. М., 1882, с. 188, № 165.

[5] Бычков, А. Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников Императорской публичной библиотеки. Ч. 1. СПб., 1882, с. 231; Иваиова, Кл. Цит. съч., с. 485.

[6] Архим. Леонид. Систематическое описание славянорусских рукописей графа Уварова. Отд. 2. Ч. 1. М., 1893, с. 84.

[7] Бычков, А. Ф. Цит. съч., с. 167; Иваиова, Кл. Цит. съч., с. 484. В кратката характеристика на посочения ръкопис не са дадени сведения за извадката от Пространното житие на Константин-Кирил Философ.

[8] Горский, А., К. Невоструев. Описаиие славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 1. Ч. 2. М., 1859, с. 319, № 158.

2. Държавна библиотека „В. И. Ленин“, Москва, сбирка на Ундолски, № 950, руски сборник с философско-догматическо съдържание, „Небеса“, от XVI в. (листът не е посочен от А. Е. Викторов)[9].

3. Централен държавен архив за древни актове, Москва, сбирка на Синодалната типография (ф. 381), № 28 (1031), руски сборник от XVII в., л. 5а[10].

За преписите на тази извадка е характерно относително устойчивото текстово обкръжение от съчинения, свързани с началния период на старобългарската литература, както и такива, приписвани на Константин-Философ. Това са най-често предговорът към „Небеса“ на Йоан Екзарх, „За осемте части на речта“, изречението-отговор при преният на Кирил Философ със сарацините (гл. VI от Пространното житие) гдь бгъ со да члвка пср҃едн д'вю жнв'тнѹ ангелъ н ск'та[11], Диалектиката на Йоан Дамаскин[12].

Този ред на статиите, в който извадката-отговор на въпроса „какво е философия“ обикновено стои в началото на посочените съчинения, не е случайно подбран и преписван относително точно в отделните преписи. В този смисъл, доколкото тук са налице оригинални славянски съчинения или първоначални преводи на съчинения на Йоан Дамаскин, посочената относително устойчива текстова цялост представлява своеобразна славянска апология на словото, схващано както в неговия сетивен смисъл, така и в неговия абстрактно-философски и богословски аспект.

ИЗВАДКИ ОТ СЛУЖБАТА НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

(Тропар, стихира, кондак и икос)

Пряко свързана с проблематиката на Пространното житие на Константин-Кирил Философ и доосветляваща някои моменти от изложеното там е Службата на Кирил Философ.

В славистичната литература, посветена на живота, делото и изворите за Кирил и Методий, сведения за посочените извадки от службата на Кирил Философ могат да се намерят разпръснати в най-различни обобщителни и специални издания[13]. До средата на XIX в. тези данни се посочват обикновено без строго съблюдаване на сведенията, които точно локализират ръкописа, където се намират (характеристика, век, сбирка, книгохранилище, сигнатура и т. н.). Един от първите български учени,

---

[9] Викторов, А. Е. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского. М., 1870, с. 26.

[10] Погорелов. В. Библиотека Московской Синодальной Типографии. Ч. 1. Рукописи. Вып. 2. Сборники и Лексиконы. М., 1899, с. 30.

[11] Заглавието цитирам по Безобразова, М. Изречения св. Кирилла. — Изв. ОРЯС, т. 3, 1898, 1072—1079; Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3., с. 93: творьць бѡ сын вьсачьскын, межд҃ѹ аггелы н скоты члка ѥ сътворнл . . . — по преписа на Владислав Граматик от 1469 г.

[12] Вж. напр. руски ръкопис от XVI или XVII в. „Дамаскина Граматика и Философия по переводу И. Ексарха“, Държавна библиотека „В. И. Ленин“, колекция на граф Н. П. Румянцев, № 191. (Востоков, А. Цит. съч., с. 238).

[13] Вж. напр. Теодоров-Балан, А. Кирил и Методи. Т. 2. С., 1934, 79—80.

който прави опит за по-системно излагане на известните дотогава сведения за извадки от службата на Кирил Философ, е Ал. Теодоров-Балан[14]. Първият български учен, който обнародва изследване по този въпрос, в което съобщава посочените по-горе необходими данни, е Ив. Гошев[15]. По-късно този вид изследователска дейност най-пълно е застъпена в поредица от изследвания на Б. Ст. Ангелов[16]. Данни за извадки от службата на Кирил Философ има и в други публикации, посветени на българското ръкописно наследство[17].

В действителност много рядко могат да се срещнат в един и същ препис и четирите посочени жанрови форми от службата на Кирил Философ извън границите на цялата служба. Тропарът и стихирата са от вечерния дял. За съжаление въз основа на данните в различните описи невинаги може да се установи за коя точно от трите стиховни стихири става въпрос. Най-често преписите на извадки от службата на Кирил представят преписи на тропара и кондака, като по този начин в обобщен и едновременно съкратен вид се изчерпва както богослужебното съдържание на вечерния дял, така и песенно-житийно-омилетичния дял, съсредоточен в утринното богослужение, в случая изразен посредством кондака.

Досега по библиографски данни, почерпани предимно от Ив. Гошев, Б. Ст. Ангелов и някои други издания (като не се включват данните без точни координати за ръкописа), са известни около 55 преписа на посочените възможни извадки от службата на Кирил Философ. Тук се прилагат допълнителни сведения за библиотеките и сбирките на невлезли в научно обръщение 19 преписа на извадки от службата:

I. Пет преписа от Народната библиотека „Кирил и Методий" в София:

1. № 6 (99). Следовен псалтир, сръбски ръкопис от 1470 г. (л. 112а—112б) — тропар и кондак[18].

2. № 981. Месецослов, български ръкопис от XV в. (л. 3а): кондак[19].

3. № 984. Богослужебен сборник, сръбски ръкопис от XV в. (л. 9б): тропар и кондак[20].

4. № 997. Ерусалимски устав, сръбски ръкопис от XVII в. (л. 78б)— тропар[21].

5. № 998. Ерусалимски устав, сръбски ръкопис от XVI в. (л. 275б)— кондак[22].

II. Тринадесет преписа от библиотеката на Хилендарския манастир:

---

[14] Пак там.

[15] Гошев, Ив. Светите братя Кирил и Методий. Материали из ръкописите на Синодалния църковен музей в София. — Год. СУ. Богосл. фак., 15, 1938, 121—124.

[16] Ангелов, Б. Ст. 1. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., Кн. 1. 1958, 45—46; Кн. 2, 1967, 17—23. 2. Славянски извори за Кирил и Методий.— Изв. НБКМ за 1956 г. С., 1958, 196—214.

[17] Вж. напр. Българска ръкописна книга. Каталог. С., 1976, № 46.

[18] Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 1. С., 1910, с. 7.

[19] Стоянов, М. и Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, с. 134.

[20] Пак там, с. 138.

[21] Пак там, с. 151.

[22] Пак там, с. 153.

1. № 82. Следовен псалтир, български ръкопис от XVI в. (л. 142б)—тропар[23].

2. № 115. Следовен псалтир, сръбски ръкопис от XVI в. (л. 176а—176б)—тропар (и кондак?)[24].

3. № 120. Следовен псалтир, сръбски ръкопис от XVI в. (л. 200б)—тропар (и кондак ?)[25].

4. № 125. Следовен псалтир, сръбски ръкопис от нач. на XVII в. (л. 153б—154а)—тропар (и кондак ?)[26].

5. № 155. Следовен псалтир, сръбски ръкопис от нач. на XVII в. (л. 250б)—(тропар и кондак ?)[27].

6. № 157. Следовен псалтир, български ръкопис от XVII в. (л. 183)—тропар (и кондак ?)[28].

7. № 359. Тропологий, сръбски ръкопис от средата на XVII в. (л. 37а)—тропар и кондак[29].

8. № 360. Молитвеник, сръбски ръкопис от XVII в. (л. 32б) — тропар (и кондак ?)[30].

9. № 365. Молитвеник, сръбски ръкопис от XVII в. (л. 32б) — тропар (и кондак ?)[31].

10. № 375. Требник с омогласни богородични канони, сръбски ръкопис от XIV и XVI в. (л. 1а) — тропар (и кондак ?)[32].

11. № 611. Тропологий, сръбски ръкопис от 1660/1670 г. (л. 58а) — тропар и кондак[33].

12. № 635. Следовен псалтир, сръбски ръкопис от средата на XV в. (л. 163б) — тропар (и кондак ?)[34].

13. № 636. Тропологий, сръбски ръкопис от XV в. (л. 55б—56а)—тропар (и кондак ?)[35].

III. Един препис от Държавната публична библиотека в Ленинград: Сигн. Q. I. 1115, следовен псалтир, руски ръкопис от XV—XVI в. (л. 50а) — тропар и кондак[36].

От изложените данни се вижда ясно, че извадките от службата на Кирил Философ се намират (и следователно трябва да се търсят) в богослужебни книги: устави, следовни псалтири, тропологии (стихирари), требници и молитвеници.

Също така може да се направи изводът, че стихирите от вечерния дял и икосът се срещат много по-рядко, отколкото тропарът и кондакът.

[23] Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Т. 1. Београд, 1978, с. 86. Авторът тук посочва наличието на тропар и друг (?) песенен материал, като уточнението се отнася само за извадката от службата на Кирил Философ. Същото се отнася и за № 120, 125, 157, 360, 365, 375, 635, 636.

[24] Пак там, с. 88.

[25] Пак там, с. 89.

[26] Пак там, с. 95.

[27] Пак там, с. 96.

[28] Пак там.

[29] Пак там, с. 144.

[30] Пак там.

[31] Пак там, с. 145.

[32] Пак там, с. 148.

[33] Пак там, с. 214.

[34] Пак там, с. 220.

[35] Пак там.

[36] Отчет Императорской публичной библнотеки за 1891 г. СПб., 1894, с. 35.

ПАМЕТ ЗА ПРЕНАСЯНЕ МОЩИТЕ НА КЛИМЕНТ РИМСКИ В ХЕРСОН

Непосредствена връзка с глава VII от Пространното житие на Константин-Кирил Философ има установяването и разпространението на празника „Пренасяне (или откриване) мощите на Климент Римски в Херсон".

Досега вниманието на науката е привличано главно от т. нар. Херсонска легенда — „Слово за пренасяне (или откриване) мощите на Климент Римски в Херсон" поради почти доказаната вероятност, че то всъщност представлява две от трите произведения, писани от Константин-Кирил Философ по повод откриването на мощите на светеца[37]. Паметта е отбелязана още в Асеманиевото евангелие, което говори, че към края на X в. и началото на XI в. тази памет е била вече отдавна утвърдена[38]. От друга страна, празникът „Пренасяне (или откриване) мощите на Климент Римски в Херсон" трябва да се счита за обособено славянско явление, независимо от факта, че той е налице като второстепенен празник и в Менология на Василий II. За ранното обособяване на празника говори и фактът, че службата, посветена на него, с вечерен и утринен дял, известна по два ръкописа от XIII в., вероятно е била създадена при самото възникване на празника[39]. За единството между посочената служба и т. нар. Херсонска легенда говори наличието на тъждествен текст в двете произведения, който в службата се явява отпустителен тропар на вечернята. А за общия в известен смисъл идеен замисъл на посочената служба и Херсонската легенда, от една страна, и Похвалното слово за Климент Римски от Климент Охридски, от друга, говорят части от текста в посочените произведения, пряко свързани като с източник със съответните събития, отразени в разказа за намиране мощите в гл. VII от Пространното житие на Константин-Кирил Философ[40], които събития от своя страна са общ източник за трите посочени произведения.

От друга страна, за славяните, сред които се развива и укрепва делото на Кирил и Методий, този празник би трябвало да има същото значение, каквото имат и празниците, посветени на Кирил и Методий. Връзката между Константин-Кирил Философ и мощите на Климент Римски в символичен аспект е подчертана както в Пространното житие на Константин-Кирил Философ, така и в основните латински извори по въпро-

---

[37] Лавров, П. А. 1. Памятники християнского Херсонеса. Т. 2. М., 1911, 127—131. 2. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 148—153. Горский, А. — В: Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865, 319—326. Трифонов, Ю. Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски. — Сп. БАН, 48(23), 1934, 192—206. Георгиев, Е. Кирил и Методий — истината за създателите на българската и славянската писменост. С., 1969, 130—143. Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1967, 19—24. Ангелов, Б. Ст. Кириловият химн в чест на Климент Римски. — В: Константин-Кирил Философ. С., 1971, с. 255.

[38] Иванова-Мавродинова, В., А. Джурова. Асеманиево евангелие. Старобългарски паметник от X в. Проучване. С., 1981, с. 111. Паметта се намира на л. 141б (съхранява се във Ватиканската апостолическа библиотека под № 3).

[39] Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, с. 383. И в двата ръкописа, които са от XIII в. (Зограф, № 55 и № 434 (139) от изгорялата Белградска библиотека), паметта е под 30 януари.

[40] Климент Охридски. Цит. съч. Т. 3, с. 94.

са[41]. Следователно разпространението на тази памет сред южните и източните славяни представлява израз на разпространението на култа и почитта към двамата братя и тяхното дело. Празнуването на този празник означава и празнуване на откривателя на мощите на светеца и неговия брат. По-късното замиране на интереса към празника в православната църква до пълното му заличаване е свързано с факта, че Константин-Кирил Философ не открива всъщност мощите на Климент Римски.

Посочените основания оправдават класифицирането на данните за разпространението на тази памет като извор за отношението към делото на Кирил и Методий през Средновековието сред южните и източните славяни. Трябва да се допълни, че освен първоначалната дата на честуване на този празник (30 януари) по-късно, вероятно след XIII—XIV в. се обособяват и други дни за честуване на този празник, главно в границите на месеците януари и ноември: 23 януари, 25 ноември.

Освен посочената в Асеманиевото евангелие памет за пренасяне мощите на Климент Римски други древни паметници, съдържащи тази памет, са Остромировото евангелие[42] и Охридският апостол[43]. Необходимо е да се допълни, че в посочените древни паметници паметта е поместена заедно с паметите на Кирил и Методий, Климент Охридски, Константин Преславски, което отчасти е характерно и за някои по-късни преписи[44]

Досега освен посочените пет ръкописа са известни следните ръкописи, в които тази памет е поместена, като в повечето случаи става въпрос за преписи, невлезли в научно обръщение[45]:

I. Един препис от Народната библиотека „Кирил и Методий" в София — № 847, Банишко евангелие, български ръкопис от края на XIII в. (л. 192б). Паметта е под 30 януари[46].

II. Три преписа от Държавния исторически музей в Москва, Синодална сбирка:

1. № 178. Велик чети-миней за месец януари, руски ръкопис от XVI в. (л. 1081а). Паметта е под 23 януари[47].

2. № 988. Макариевски чети-миней за месец ноември, руски ръкопис от XVI в. (л. 1142а). Паметта е под 25 ноември. В същия ръкопис паметта е отбелязана още веднъж под 25 ноември (след л. 1142а)[48].

---

[41] Георгиев, Е. Цит. съч., с. 76.

[42] Востоков, А. Остромирово евангелие 1056—1057 г. СПб., 1843. Един от първите, който посочва паметта, е Архимандрит Филарет. Православное учение об отцах церкви. М., 1859, с. 52. Сега ръкописът се съхранява в Държавната публична библиотека в Ленинград под сигнатура F. п. I. 5. (Вж. Гранстрем, Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953, 15—16.)

[43] Ръкописът се съхранява в Държавната бнблиотека „В. И. Ленин", Москва, сбирка на В. Григорович под № 13. Вж. Викторов, А. Е. Собрание рукописей В. И. Григоровича. М., 1879, 10—11; Кульбакин, С. М. Охридская рукопись апостола конца XII века. С., 1907.

[44] Вж. № 847 НБКМ. (Памет на Кирил Философ и Методий.)

[45] Тук не се вземат предвид сведения за паметта за намиране мощите на Климент Римски в Херсон, които са в научно обръщение, но за тях няма точна информация за книгохранилище, фонд, сигнатура и др.

[46] Стояиов, М., Хр. Кодов. Цит. съч. Т. 3., № 847; Дограмаджиева, Е., Б. Райков. Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII в. С., 1981, с. 477.

[47] Протасьева, Т. Н. Описание рукописей Синодального собраиия. Ч. 1. № 577—819. М., 1970, с. 197, № 800.

[48] Протасьева, Т. Н. Цит. съч., с. 179, № 786.

III. Един препис от Държавната библиотека „В. И. Ленин" в Москва от сбирката на Йосифо-Волоколамския манастир, № 599 (195), четиминей за месеците декември — януари, руски ръкопис от XV—XVI в. (л. 438б). Паметта е под 23 януари[49].

IV. Два преписа от Държавната публична библиотека в Ленинград:

1. От сбирката на Новгородската Софийска библиотека: № 1319, чети-миней за ноември, руски ръкопис от XVI в. Паметта е под 25 ноември[50].

2. От сбирката на Гилфердинг (ф. 182), № 4, Дечанско четириевангелие, български ръкопис от XIII (XIV) в. (след л. 198а). Паметта е под 30 януари[51].

V. Един препис от Академията на науките на СССР в Ленинград, № 24. 5. 32, сборник, руски ръкопис от XVII в. (между л. 226а—279б). Паметта е под 30 януари[52].

ПАМЕТИ НА КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ, МЕТОДИЙ И КИРИЛ И МЕТОДИЙ

В тясна връзка с въпроса за паметта за пренасяне мощите на Климент Римски в Херсон стои и въпросът за паметите на Константин-Кирил Философ, Методий и Кирил и Методий.

В славистичната наука интересът към църковните празници и помени, посветени на двамата братя и отразени в средновековните славянски ръкописи, датира от началото на XIX в.[53] В българската изворовед-ческа наука пръв дава по-системни данни по този въпрос А. Теодоров-Балан[54]. През последните години в българската наука с този въпрос се е занимавал Б. Ст. Ангелов[55]. Данни за разпространението на паметите на двамата братя има и в други изследвания и публикации[56]. Поради обширността на материала тук ще бъдат посочени сравнителни данни, съотнесени с данните за разпространението на тези памети, посочени от

---

[49] Иером. Й о с и ф. Цит. съч. Отд. 2. Ч. 1, с. 256, № 195.

[50] А б р а м о в и ч, Д. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной Академии. Софийская библиотека. Вып. II. СПб., 1907, с. 63.

[51] Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1868 г. СПб., 1869, с. 10. К у е в, К. М. Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. С., 1979, с. 73.

[52] Описание рукописного отдела библиотеки АН СССР. Т. 3. Вып. 2. М.—Л., 1965, с. 149. Вж. данни за още четири преписа на тази памет от Държавната публична библиотека в Ленинград — един от сбирката на Санкт-Петербургската духовна академия, сигн. А. I. 264, т. 2 (под 30. I.) и 911 и 913 (под 25. XI.). Вж. Г р а н с т р е м, Е. Э. Цит. съч., с. 58. И в а н о в а, К. Цит. съч., 454—455.

[53] Вж. напр. обобщителните трудове на К а л а й д о в и ч, К. Иоанн Ексарх болгарскнй. М., 1824; Д о б р о в с к и й, И. Кирилл и Мефодий славянские первоучители. М., 1825.

[54] Т е о д о р о в - Б а л а н, А. Цит. съч. Т. 2, 79—80.

[55] А н г е л о в, Б. Ст. Към историята на празника на Кирил и Методий през средните векове. — В: Сборник в чест на Александър Теодоров-Балан. С., 1955, 55—68; А н г е л о в, Б. Ст. Славянски извори. . ., 196—214.

[56] Българска ръкопнсна книга . . . Н и к о л о в а, Св. 1. Една неизвестна сбирка от славянски ръкописи в Румъния. — Старобългарска литература, 4, 1978, 74—100. 2. Кирило-Методиевскнте традиции във Влахия, Молдова и Трансилвания. — Старобългарска литература, 12, 1982, 100—114.

Б. Ст. Ангелов и допълнени в следващите години от други частични публикации по въпроса[57]. Докато в тези изследвания броят на посочените памети за Константин-Кирил Философ, Методий и Кирил и Методий съответно е: за Константин-Кирил Философ — около 90, за Методий— около 50, за Кирил и Методий — около 10, то в Кирило-Методиевския научен център са фиширани общо 308 памети на Константин-Кирил Философ, 119 на Методий и 40 на Кирил и Методий. Броят е пресметнат само въз основа на сведенията, в които са приведени точни археографски координати. Данните за памети, за които има само библиографски сведения, не се вземат предвид.

Проследяването на промените в датата на честуването, както и честотата на разпространение на тези памети през различните епохи от културната история на южните и източните славяни след подробно класифициране на посочения материал вероятно ще обогати сведенията за историята на честуването на празника на Кирил и Методий.

[57] Вж. Българска ръкописна книга . . . ; Николова, Св. Кирило-методиевските традиции . . . , 100—114.

ОПИСАНИЕ НА СЛАВЯНСКОТО РЪКОПИСНО НАСЛЕДСТВО

РОЛЯТА НА МАНАСТИРИТЕ В КУЛТУРНАТА ИСТОРИЯ НА БАЛКАНСКИТЕ НАРОДИ

НОВИ ДАННИ И РЕЗУЛТАТИ ОТ ПРОУЧВАНЕТО НА СЛАВЯНСКАТА РЪКОПИСНА СБИРКА НА РИЛСКИЯ МАНАСТИР

Божидар Райков, Боряна Христова (България)

Една от съществените и актуални задачи в областта на южнославянската културна история представлява всестранното проучване на големите манастирски средища на Балканите. Както през Средновековието, така и през епохата на османското владичество балканските манастири са играли първостепенна роля в книжовния живот. Тази констатация е особено валидна за такива важни културни центрове като атонските манастири, българския Рилски манастир, сръбските манастири Дечани и Грачаница, румънските манастири Нямц, Драгомирна и др., поради което в последно време с основание се отделя подчертано внимание на тяхната роля в културната история на балканските народи. Специалните проучвания засягат всички страни от миналото на манастирите и тяхното културно и художествено богатство, но с право в тези комплексни изследвания особено място се отделя на археографската дейност с оглед установяването и разкриването на съхраненото в тях ръкописно-документално наследство. В тази насока през последните две десетилетия чрез обединените усилия на учени от различни страни бе направено твърде много за проучването на книжнината на големите славянски манастири на Света гора — Хилендар, Зограф, Пантелеймон. Особено добри резултати даде комплексното проучване на културното наследство на Хилендарския манастир. Тук на първо място трябва да се изтъкнат приносите на сръбските изследователи, отразени главно в полезното поредично издание „Хиландарски зборник"[1], както и в публикувания каталог на славянските ръкописи и старопечатни книги в Хилендарската библиотека[2]. Към това трябва да се прибавят и резултатите от Хилендарския научен проект на Държавния университет в Охайо (САЩ), постигнати под ръководството на проф. М. Матеич[3]. Ценна страна на тази широко разгърната дейност е стремежът да се създаде пълна археографска и микрофилмова документация, да се достигне до специализирана обра-

[1] Хиландарски зборник. Београд, 1, 1966; 2, 1971; 3, 1974; 4, 1978; 5, 1983.

[2] Богдановић, Д. 1. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. 2. Старе штампане књиге манастира Хиландара. Београд, 1978.

[3] Matejić, M. Hilandar Slavic Codices. Columbus, Ohio, 1976.

ботка на богатия и разностранен исторически материал. Като добър пример в това отношение може да бъде посочен и опитът за пълно проучване на водните знаци в хартията на хилендарските ръкописи с оглед на една прецизирана датировка на паметниците[4].

Значителна археографска работа бе извършена и от смесената българо-гръцка експедиция от 1978 и 1979 г. под ръководството на покойния проф. Хр. Кодов[5]. Положителни резултати бяха постигнати и в разкриването на ръкописите от руския атонски манастир Пантелеймон. През 1981 г. известният гръцки славист проф. А.-Е. Тахиаос обнародва опис на най-ценните ръкописи от манастирската библиотека[6], а през 1983 г. съветска експедиция с участието на Н. Б. Тихомиров, А. И. Турилов и други специалисти продължи изучаването на ръкописните паметници — гръцки и славянски, от хранилищата на манастира.

Тази целенасочена дейност, която вече дава своите плодове, явно трябва да бъде разширена и разпространена и върху другите манастирски средища, които са играли най-важна роля в културната история на Балканите. Към тях безспорно принадлежи и Рилският манастир. От близо 150 години тази българска обител е била обект на множество проучвания, засягащи различни аспекти от нейната история и книжнина[7], но все още не е достатъчно добре и пълно проучена богатата и извънредно ценна рилска ръкописна сбирка[8]. Изхождайки от това разбиране, преди близо осем години се пристъпи към планомерна работа по създаване на един нов пълен и подробен научен опис на славянската ръкописна сбирка на манастира, като част от по-важните резултати бяха съобщени през 1982 г. на Международната конференция по въпросите на описването и каталогизирането на славянските ръкописи[9], както и в някои отделни публикации.

Тази публикация изнася част от новите данни и резултати от проучването на рилската сбирка, като тук отново трябва да се припомнят някои методологически положения. Големите манастирски центрове като Рилския манастир предлагат исторически формирали се ръкописни сбирки, които ние нарекохме „органични", тъй като те, за разлика от новите и съвременни библиотечни колекции, са създавани в продължение на векове и са неразривно свързани с миналото на самите средища. Това налага при описването на този род сбирки да се прилага един по-широк

---

[4] Matejić, P. Watermarks of the Hilandar Slavic codices (A Descriptive Catalog). — Balcanica 3. Etudes et documents 2. Sofia, 1981.

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

[6] Thachiaos, A.-E. The Slavonic manuscripts of Saint Panteleimon monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki, 1981.

[7] Вж. напр. Иванов, Й. 1. Св. Иван Рилски и неговият монастир. С., 1917; Жития на св. Ивана Рилски. — Год. СУ, Ист.-фил. фак., 32, 1936, 1—108; Киселков, В. Свети Иван Рилски — жития. С., 1940; Дуйчев, И. Рилският светец и неговата обител. С., 1947; Дылевский, Н. М. Договор 1466 года между болгарским Рылским монастырем и обителью Пантелеймона-Руссикон на Афоне. — Etudes balcaniques, 2, 1969, 81—98; Камбурова-Радкова, Р. Рилският манастир през Възраждането. С., 1972.

[8] Значително непълен и вече остарял е трудът на Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902.

[9] Райков, Б. Принципи и методи, прилагани при описването на славянските ръкописи в Рилския манастир (доклад).

културоложки подход, при който запазените паметници да се проучват не изолирано, а в тяхната непосредствена историческа взаимовръзка. В този смисъл от първостепенно значение е изискването за реконструиране на сбирката и установяването на миграцията на създадените в съответното средище паметници, за да се получи възможно най-пълната картина на неговата дейност. Това предполага и задълбочено проучване на действувалите през различните исторически периоди литературни, правописно-езикови, музикални и художествени школи; детайлното установяване на книжовниците, работили в съответния скрипториум, което разкрива особено широки възможности за стабилни атрибуции и идентификации. Особено внимание следва да се отдели и на контактите на манастира с други културни центрове през различните епохи. Само при прилагането на един такъв комплексен подход може да се достигне до цялостни и значителни резултати и изводи. Без да се навлиза в повече подробности, тези схващания тук ще бъдат подкрепени чрез изнасяне на по-съществените нови данни и резултати, постигнати в последно време при описването на ръкописната сбирка на Рилския манастир. За да се очертае по-ясно ролята на манастира и стойността на рилските паметници за южнославянската и балканската културна история, тези данни са представени по епохи, в обзорен порядък.

Рилският манастир е един от най-старите на Балканите и по своята древност съперничи на атонските манастири. Неговото възникване се отнася още към средата на X в. (свързва се с годината на смъртта на неговия основател — Иван Рилски, починал през 946 г.), така че до днес той има вече едно хилядолетно съществуване. За съжаление обаче през този изключително дълъг исторически период Рилската обител е преживяла много превратности, които в голяма степен са засегнали и нейното ръкописно наследство. По тази причина в книжовно отношение различните епохи от съществуването на манастира далеч не са представени равномерно. За периода от X до края на XIV в. ние разполагаме с твърде откъслечни данни. За най-стар рилски писмен паметник обикновено се смятат т. нар. Рилски глаголически листове (откъс от Паренесиса на Ефрем Сирин)[10], открити от В. Григорович и Й. Иванов и съхранявани днес на две места — в Рилския манастир и в библиотеката на Академията на науките в Ленинград[11]. Този най-ранен ръкопис обаче поставя някои въпроси с оглед на своя произход. Преди всичко запазените фрагменти са намерени в подвързията на известния сборник „Андрианти" на Владислав Граматик, писан по изричната бележка на книжовника в Жеглиговския манастир, където явно паметникът е бил и подвързан. Няма данни за преподвързването на ръкописа в Рилския манастир, където да са били поставени глаголическите листове. Освен това в последно време върху ленинградската част от фрагментите[12] бяха открити интересни

[10] Вж. Г о ш е в, Ив. Рилски глаголически листове. С., 1956.

[11] Рилската част от Рилските глаголически листове се пази и днес в подвързията на сборника „Андрианти" от 1473 г. — НМРМ 3/6. Ленинградската част се съхранява в Библиотеката на Академията на науките на СССР — вж. Б у б и о в, Н. Ю., О. П. Л и х а ч о в а и В. Ф. П о к р о в с к а я. Пергаменные рукописи библиотеки Академии наук СССР. Л., 1976, с. 10.

[12] Л а з а р о в, Ст. Средновековен славянски трактат по музика. — В: Търновска книжовна школа. 2. С., 1980, 555—572; К у ю м д ж и е в а, С. За българ-

музикални бележки, по палеографски белези идентифицирани с кръга книжовници, сред които е работил Владислав Граматик в Жеглигово[13]. Самите палеографски и езикови белези на Рилските глаголически листове ги свързват по-скоро с паметниците, възникнали в по-югозападните български краища. С оглед на тези данни подлежи на по-нататъшно доизясняване въпросът за мястото на възникване на Рилските глаголически листове. Този въпрос е важен с оглед на факта, че средновековната рилска манастирска библиотека не е запазена. Днес в книгохранилището на Рилския манастир са съхранени само два пергаментни ръкописа — изборни евангелия от XIII в.[14], за които по палеографски и езикови данни може да се приеме, че са възникнали в региона на манастира. Засега обаче от периода до края на XIV в. е познат само един ръкопис, в който изрично е отбелязано от ръката на книжовника, че е писан именно в рилското средище — т. нар. Рилско евангелие на монах Симон от 1361 г.[15] Този паметник обаче днес се пази извън манастирската библиотека. Ето защо, за разлика от някои съществуващи досега мнения[16], трябва да приемем, че рилската средновековна библиотека от епохата X—XIV в. или е разпиляна и унищожена по време на разоренето на манастира (вероятно през втората четвърт на XV в.), или е била укрита някъде от рилските монаси в края на XIV в., за което има едно споменаване в късния препис на Завета на Иван Рилски от началото на XIX в. Така или иначе за съжаление средновековната библиотека на Рилския манастир днес не е съхранена.

От друга страна, веднага трябва да обърнем внимание, че при липсата на преки рилски паметници от Средновековието онова, което прави впечатление, е наличието на значителен брой търновски ръкописи от XIV в.[17] в риломанастирската библиотека, както и на някои важни сръбски паметници от същото време. Естествено възниква въпросът, кога са попаднали тези ръкописи в манастирското книгохранилище. Имаме всички основания да приемем, че те са събрани в манастира в една по-късна епоха, а именно след неговото възстановяване в средата на XV в., ко-

---

ската музика през XV в. — Palaeobulgarica, 7, 1983, № 2, 24—29; Тончева, Е., Е. Коцева. Рилски музикални приписки от XV в.— Бълг. музикознание, 1983, № 2, 3—36.

[13] Стефановић. Д. Изгорели неумски рукопис бр. 93 Београдске Народне библиотеке. — Библиотекар, 13, 1961, № 5, 379—384; Стефановић, Д. Примери црквених песама из XV века. — В: Стара српска музика. Београд, 1975, 21—23.

[14] НМРМ 1/12 и НМРМ 1/13. За тях вж. у Качановский, В. В. Болонская псалтырь (1186—1196) и евангелие Рыльского монастыря (в Болгарском княжестве) конца XII в. или начала XIII в. Спб., 1882; Милетич, Л. Членът в българския и руския език. — СбНУ, 18, 1901, 14—15; Мирчев, К. Неизвестные лексические варианты в одном среднеболгарском недельном евангелии XIII века. — Prace filologiczne, 1964, № 2, 407—411; Велчева, Б. Към среднобългарската палеография (ръкопис № 1/12 от библиотеката на Рилския манастир). — Palaeobulgarica, 1, 1977, № 3, 13—32; Миничева, А. К снитактической характеристике среднеболгарских евангельских списков (Рыльское Б евангелие). — В: Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982, 194—202.

[15] НБКМ № 31 — Цонев. Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 1. С., 1910, 29—30.

[16] Дуйчев, Ив. Цит. съч., 258—261.

[17] Вж. Райков, Б. Книжовни връзки между Търново и Рилския манастир през Средновековието. — Старобългарска литература, № 15, 1984, 3—21.

гато рилското средище се издига като водещ културен център в българските земи, а рилските книжовници полагат целенасочени усилия за събирането и запазването на търновското писмено наследство.

В резултат на тези усилия днес в рилската библиотека се съхраняват най-ранни или първостепенни по важност преписи от редица български и сръбски преводи, които поставят съществени литературно-исторически и текстологически въпроси. Достатъчно е да се спомена например най-ранният препис от среднобългарския превод на Тактикона на Никон Черногорец (НМРМ 1/16), индийската повест „Варлаам и Йоасаф", представена чрез един от най-старите известни южнославянски преписи от средата на XIV в. (НМРМ 3/14), преписът от Паренесиса на Ефрем Сирин от 70-те години на XIV в. (НМРМ 3/7) и др. Сред търновските паметници от четиринадесетото столетие вниманието привлича и т. нар. Теодосиева лествица от 1364 г., писана по времето на цар Иван Александър в местността Усте край Търново (НМРМ 3/11). Наскоро се установи, че тази лествица възхожда към един редактиран и сверен с гръцкия първоизточник текст от средата на XIV в. — дело на все още неизвестния търновски книжовник и преводач монах Марко, за когото неотдавна се откриха важни данни в една лествица от Държавната публична библиотека в Ленинград[18]. Тази т. нар. Ленинградска лествица всъщност представлява преводаческият автограф на книжовника и съдържа важни данни за преводаческата, редакторската и текстологическата работа на търновските книжовници. От редактирания превод на лествицата засега са ни познати само три преписа — автографът на монах Марко (Гилф. 48), споменатата Теодосиева или Рилска лествица и още един препис от третата четвърт на XIV в., който днес се съхранява в Народната библиотека „Кирил и Методий" (№ 675). Показателно е, че един от тези три преписа се съхранява именно в Рилския манастир — това е едно доказателство за стремежа на рилските книжовници да съберат най-меродавните и най-добрите търновски преводи. Още повече, че в рилската библиотека се пази още една българска лествица, от 80-те години на XIV в. (НМРМ 3/10), която вече отразява различен превод. Съпоставката между двете лествици, пазени в рилското хранилище, показващи помежду си съществени текстуални и редакционни различия, както и отликата им спрямо известната Киприанова лествица от 1387 г., която се смята за начало на разпространението на новия превод на това съчинение, поставя въпроса за все още недостатъчно изяснените преводи и редакции на творбата на Йоан Лествичник на южнославянска почва[19]. Те съдържат и някои данни за вероятен нов български превод на Лествицата от последната четвърт на XIV в., различен от древния български превод, запазен в старите руски преписи от XII в.[20]

[18] Христова, Б. Монах Марко — неизвестен български преводач и книжовник от XIV в. — Palaeobulgarica, 8, 1984, № 3, 18—26.

[19] По въпроса за южнославянските преводи на Лествицата вж. напр. Богдановић, Д. Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности. Београд, 1968, където обаче се посочва само един ранен български превод и един сръбски превод от XIV в.

[20] За руските преписи, съхранили ранния старобългарски превод на Лествицата, вж. Богдановић, Д. Цит. съч., 203—204.

Сред намиращите се в Рилския манастир паметници от XIV в. интерес представляват и два ценни преписа от известното съчинение на християнския философ и писател от VI—VII в. Максим Изповедник (582—662) — „За любовта" — един български препис от 60-те години (НМРМ 3/13) и един сръбски от 70—80-те години на века (НМРМ 3/12). Сравнението между двата преписа, които се различават единствено по правописните си особености, сочи недвусмислено, че те възхождат към един и същ превод (вероятно български от средата на XIV в., като се имат предвид съществуващите други български преписи от същото време, представени в Ряповия сборник, Велешкия сборник и др. паметници). Двата рилски сборника, които съдържат съчинението на Максим Изповедник, показват близост и по отношение на останалия си състав и вероятно като цяло възхождат към един и същ прототип.

В Рилската библиотека се пази и един от най-ранните сръбски преписи на сборника от 91 постнически слова на Исак Сирин (НМРМ 3/12). По реда на словата и редакционните си особености той съвпада напълно с обстойно изследвания от А. Горски и К. Невоструев Синодален препис от XIV в. (№ 131)[21]. От друга страна, тези преписи изцяло се отличават от най-ранния известен български текст на Постническите слова от началото на XIV в.[22] Очевидно е, че съществуват два отделни независими един от друг превода — един български и един сръбски. Преписът от Рилския манастир е един от най-ранните, при това той е съвсем пълен и личи, че е дело на опитен и добре школуван книжовник, който е оставил редица маргинални бележки по полетата на ръкописа. При едно бъдещо проучване на южнославянските преводи на словата на Исак Сирин този препис трябва да бъде широко използуван.

Сред ръкописите от XIV в. специално трябва да бъдат споменати и два търновски сборника със слова по постния и цветния триоден цикъл. Неотдавна бе установено, че първият от тях сега се намира в Държавната публична библиотека в Ленинград (Гилф. 34), а вторият и досега се съхранява в рилската манастирска библиотека под № 4/7. Доскоро той погрешно беше смятан за ръкопис от 1478 г., писан от книжовника поп Гавриил[23]. Както обаче се установи, паметникът е от последната четвърт на XIV в., а поп Гавриил през 1478 г. само е приложил ръкописа в манастирската библиотека. Това е още едно доказателство, че през втората половина на XV в. в Рилския манастир са се събирали търновски ръкописи.

Както вече неведнъж се е изтъквало, втората половина на XV в. е епоха на най-големия разцвет на Рилския манастир, когато той след удара върху Търново се издига като водещ български книжовен цен-

[21] Горски, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 2, Ч. 2, М., 1859, 156—177.

[22] НБКМ № 1023 — Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. 3, С., 1964, 182—190.

[23] Като писач на ръкописа йеромонах Гавриил неточно фигурира в редица публикации — Дуйчев, Ив. Цит. съч., с. 304; Динеков, П. Книжовни средища в Средновековна България. — Ист. преглед, 3, 1947, № 4—5, с. 419; Петканова-Тотева, Д. Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, с. 23; Камбурова, Р. Рилският манастир през Възраждането. С., 1972, с. 20; Нешев, Г. Културни прояви на българския народ XV—XVIII век. С., 1978, с. 53.

тър, в който работят и около който гравитират най-изтъкнатите книжовници на епохата — Владислав Граматик, Димитър Кантакузин, Мардарий Рилски и др. През последните няколко години бяха изнесени редица данни, които показват, че през тази епоха именно тук на българска почва се осъществява най-рано съхраняването и продължаването на богатите литературни традиции на Търновската книжовна школа[24].

Освен тази първостепенна роля, с оглед на променената културно-историческа обстановка през XV в. Рилският манастир поема още една важна функция — активно участвува в процеса на сближаване на византийската и южнославянската книжнина и култура — тенденция, която води началото си още от XIV в. чрез монашеската общност на Атон и други центрове на балканската културна взаимност. Така например докато през XIV в. в сръбските книжовни центрове получават разпространение редица български (най-вече търновски) преводи на различни богословски и философски съчинения, то през XV в. чрез Рилския манастир започва проникването и разпространението в българските земи на новите сръбски преводи. През 1480 г. рилският монах Мардарий преписва Шестоднева на Йоан Златоуст (сборник от 67 беседи върху библейската книга „Битие") по сръбския превод от 1451 г., направен по поръка на сръбския и поморски патриарх Никодим[25]. През последната четвърт на века анонимен рилски книжовник преписва Тълкуванията към книгата „Йов" (НМРМ 1/4) също по сръбски превод, извършен през 1412 г. в Хилендарския манастир от монах Гавриил[26]. В друг рилски сборник от същото време (НМРМ 2/24) е запазен препис на Тълкуванията на Теодорит Кирски и други автори към библейската „Песен на песните". Според някои съществуващи данни преводът на първата глава на тези Тълкувания е дело на известния български книжовник, работил в Сърбия, Константин Костенечки[27]. Проученият засега от проф. Дж. Трифунович Николацки препис от XVI в. обаче включва само първата част на творбата, докато настоящият препис, направен от рилския монах Спиридон, съдържа и четирите книги на Теодоритовото съчинение. Този пълен и най-ранен засега рилски препис поставя въпроса, дали Константин Костенечки не е превел изцяло тези Тълкувания на Теодорит Кирски.

Процесът на сближаване на сръбската и българската книжнина през XV в. довежда и до възприемането на ресавския правопис в българските писарски средища от епохата на робството — един дълъг и сложен процес, чиято начална фаза се свързва предимно с дейността на рилския скрипториум от втората половина на XV в. В рилските ръкописи от този период се наблюдава значително правописно разнообразие, през което обаче определено си пробива път една ясна тенденция към изместване на търновския юсов правопис от безюсовия ресавски правопис. Това се дължи, от една страна, на големия авторитет на Ресавската правописна

[24] Христова, Б. Рилският книжовен център през XV в. (Кандидатска дисертация). С., 1984, 156—168.

[25] Бележка за този превод се съхранява в препис на Шестодиева в Белград, Патриаршеска библиотека, № 120.

[26] Горски, А., К. Невоструев. Цит. съч., 53—59.

[27] Трифуновић, Ђ. Тумачење Песме над песмама од Теодорита Кирског у преводу Константина Философа. — Зборник за славистику, 2, 1971, 85—105.

школа, а от друга — на факта, че по своята същност ресавската реформа представлява до голяма степен безюсова адаптация на основните норми на търновската правописна школа. Фактически българските книжовници през XV в. в много случаи са възприемали ресавския правопис като опростен търновски и замяната на юсовете е протекла напълно естествено, още повече че проникването на ресавските норми е започнало през българските *у*-говори, където рефлексът на голямата носовка е *у*. Що се отнася до рефлекса на малката носовка, то той е „*е*“ и в съвременния български книжовен език. Ето защо юсовите ръкописи бързо са били заменени от ресавските и дори книжовници, започнали писарската си практика с юсови книги, какъвто е например Мардарий Рилски, бързо усвояват новите правописни правила. Изследването на това явление въз основа на рилските паметници от XV в. на фона на общите развойни правописни тенденции по време на робството поставя като особено актуален въпроса за ресавския правопис и народностната принадлежност на южнославянските ръкописи от тази епоха. Голямата унификация на ресавския правопис и неговото широко териториално разпространение на Балканите[28] налага един комплексен езиково-правописен, палеографско-кодикологичен и културно-исторически подход при диференцирането на ресавските сръбски, български и влахомолдавски паметници. Съвършено ненаучно е обаче всички ръкописи, писани по нормите на ресавския правопис, да бъдат смятани за паметници от „сръбска редакция“ и още повече това да се смята за равнозначно на „сръбски произход“.

За възприемането на ресавския правопис в рилското писарско средище допринася много дейността на големия български книжовник Владислав Граматик. През последните няколко години в резултат на обстойното проучване на рилската ръкописна сбирка изнесохме редица данни за връзките на Владислав Граматик с Рилския манастир[29]. Установени бяха два основни факта — първо, че почти всички негови ръкописи са били пренесени, вероятно от самия книжовник в Рила, където се пазят в по-голямата си част и досега; и второ, че Владислав Граматик участвува пряко в изписването на редица рилски паметници от 80-те години на XV в. Към досегашните резултати от проучването на Владиславовото книжовно наследство тук искаме да прибавим още един важен факт — неотдавна по безспорен начин бе установено, че в библиотеката на Рилския манастир се пази и до днес основната част от най-ранния Владиславов сборник от 1456 г., известен досега в науката под името „Предели“[30]. Оказва се, че руският учен и колекционер В. И. Григорович е откъснал и отнесъл със себе си само 77 листа от корпуса на сборника. Те днес се съхраняват в Одеската държавна научна библиотека „М. Горки“ (№ 1/112). Голямата и основна част от ръкописа, която обема цели 546 листа и досега се намира в Рилската манастирска библиотека под № 4/14. Тя включва пълен препис на „Шестоднева“ на Василий Велики, Тълкуванията на охридския архиепископ Теофилакт Български към евангелието от Йоан, биб-

[28] Вж Р а й к о в, Б. Към историята на ресавския правопис в България. — В: Зборник Владимира Мошина. Београд, 1977, 213—214.

[29] Х р и с т о в а, Б. Владислав Граматик и Рилският книжовен център през XV в. — В: Рилски манастир (под печат).

[30] М о ч у л ь с к и й, В. Описание рукописей В. И. Григоровича. Одесса, 1890, с. 81.

лейската книга „Йов“ и тълкувания към нея и други тълкувания върху старозаветни и новозаветни книги. Атрибуирането на ръкописа значително променя представата за характера на този пръв познат Владиславов сборник, разглеждан досега главно с оглед на неговата антикатолическа насоченост (въз основа само на Одеската част), и още един път потвърждава интереса на Владислав Граматик към произведения, свързани с творчеството на изтъкнати представители на балканската средновековна литература[31].

Ако рилската книжнина от XV в. се явява до голяма степен продължение и развитие на предходната традиция, то запазените рилски паметници от XVI в. вече свидетелствуват за някои нови развойни тенденции в южнославянската и в частност в българската книжнина. През XVI в. се разширяват връзките на манастира с големите балкански православни културни средища — Атон, Сърбия, румънските земи. Рилски книжовници преписват ръкописи за светогорските манастири Зограф, Ксеноф и Хилендар. В манастирското хранилище попадат ценни в художествено отношение молдавски кирилски ръкописи, като Сучавското евангелие (НМРМ 1/11а) и Крупнишкото евангелие (НМРМ 1/5), а рилски ръкописи преминават в румънските земи (сборници на Владислав Граматик, на монах Мардарий; изборното евангелие на монах Спиридон от 1503 г. и др.)[32]. С оглед на българската литературна история особено внимание заслужават двупосочните връзки на манастира със Софийския книжовен център — софийските книжовници ползуват богатата рилска библиотека[33], а от друга страна, в създаваната в средището книжнина попадат творби на софийските писатели, какъвто е случаят с житието и службата на Георги Нови Софийски (НМРМ 2/13).

Между паметниците от XVI в., запазени в Рилската библиотека, прави впечатление и наличието на три стишни пролога, важни с оглед на по-нататъшното изясняване на проблема за характера на южнославянския превод на Стишния пролог и неговото попълване и обогатяване с български материал. Всред тях специално трябва да се отбележи преписът на рилския книжовник монах Спиридон, който включва в един корпус материала за цялата църковна година (НМРМ 2/20). Във връзка с това заслужава да се припомни още веднъж, че на рилска почва и през XV в. продължава попълването на състава на Стишния пролог с нови синаксарни жития за Иван Рилски[34].

Запазените в Рилския манастир ръкописи от XVII столетие съдържат важни данни за един почти неразработен проблем — този за връзките на манастира с новоразвиващите се през тази епоха средногорски и старопланински писарски центрове — Етрополе, Карлово, Аджар и др.

---

[31] За този сборник предстои публикуването на обстойна научна статия.

[32] Сведения за тези ръкописи, които днес се съхраняват в СР Румъния, вж. Ангелов, Б. 1. Три неизвестни ръкописа на Владислав Граматик.—Език и литература, 28, 1973, № 3, 89—93. 2. Неизвестни ръкописи на Мардарий Рилски.— Старобългарска литература, 6, 1980, 50—53; Panaitescu, P. Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R. Bucureşti, 1959, p. 264.

[33] Райчинов, С. Софийският книжовен център и Рилският манастир през XVI в. — Старобългарска литература, 11, 1982, 67—79.

[34] Райков, Б. Неизвестно проложно житие на Иван Рилски. — Език и литература, 25, 1970, № 3, 57—61; Христова, Б. Неизвестно стишно проложно житие на Иван Рилски. — Изв. НБКМ, 16(22), 1981, 311—319.

Тези връзки намират отражение както в съдържанието на преписваните паметници (напр. йеромонах Даниил Етрополски преписва панегирик от типа на Мардариевия и пролози от типа на рилските, а и именно в етрополски ръкопис бе открито първото стишно проложно житие за пренасянето на мощите на Иван Рилски от Търново в Рила)[35], така и в правописно-езиковите, художествените и палеографско-кодикологичните особености на паметниците. Така например и днес в манастирската библиотека се пазят някои ръкописи, в които изрично се отбелязва, че са писани в рилското средище, чиято украса и писмо са напълно в духа на средногорските традиции — Канони на Иван Рилски от 1656 г. (НМРМ 1/29), Постен триод от третата четвърт на XVII в. (НМРМ 2/7) и др. Наред с това обаче обстойното запознаване с рилската сбирка от XVI—XVII в. не потвърждава изказаното мнение за съществуване на ранен рилски превод на „Съкровище" от Дамаскин Студит. Така наречения „Рилски" дамаскин (НМРМ 4/10), доскоро погрешно датиран откъм края на XVI в.[36], е с почти цял век по-късен и се свързва пряко с паметниците от Аджарския писарски център. По това време в рилската библиотека попадат и други ценни писмени паметници, произхождащи от средногорските средища.

Осемнадесети век е епоха на нов книжовен подем в Рилския манастир. През този период неговата книжовна продукция е пряко свързана с основните развойни тенденции на Ранното българско възраждане. За това на първо място допринася основаната тук школа на Йосиф Брадати. В тази школа получават подготовка множество български книжовници от XVIII в. Във връзка с това заслужава отново да се припомни тезата на заслужилия историк на българския език проф. Б. Цонев — за принадлежността към рилската школа на Йосиф Брадати и на първия български възрожденец Паисий Хилендарски[37] — нещо, което Зографският автограф на „История славянобългарская" със своите правописно-езикови и палеографски белези доказва по неоспорим начин. Наред с това съществуват сигурни доказателства, че Паисий е използувал пряко библиотеката на Рилския манастир, което личи от неговото познаване на Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 г. и на Рилския панегирик на Владислав Граматик от 1479 г., откъдето той е взел сведенията за Теодосий Търновски. В този план трябва да се добави, че в Рилския манастир твърде рано е проникнала и самата Паисиева история. Тук се е намирал един от най-ранните преписи на Паисиевото съчинение — Самоковският препис на Алекси Велкович от 1771 г.[38], по който една година по-късно прави своя препис рилският монах Никифор[39]. Днес и двата преписа се пазят извън манастирската библиотека и този факт още веднъж доказва необходимостта от реконструиране на манастирските сбирки

[35] Райков, Б. Неизвестно проложно житие . . ., с. 58.

[36] Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. С., 1965, 53—54.

[37] Цонев, Б. От коя книжовна школа е излязъл Паисий Хилендарски. — Славянски глас, 10, 1912, № 5—6, 165—174.

[38] Днес се съхранява в Църковния историко-археологически музей в София, № 137 — Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при св. Синод на българската църква в София. С., 1900, 223—228.

[39] Днес в библиотеката на БАН, № 96 — Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, 251—253.

с оглед на по-пълното изясняване на хода на книжовните процеси. Това схващане може да се илюстрира с още един показателен пример. В края на XVIII и началото на XIX в. с Рилския манастир свързва своята дейност и друг български възрожденски историк — йеросхимонах Спиридон, автор на „История во кратце о болгарском народе словенском", завършена в манастира Нямц през 1792 г.[40] Оригиналът на Спиридоновия ръкопис се е пазил в Рила до края на 60-те години на XIX в., когато руският славист А. Ф. Гилфердинг го отнася в Русия. Гилфердинг не съобщава точно къде е открил Спиридоновия автограф, той само споменава, че го е взел от „поречието на Брегалница". Най-вероятно е обаче, че ръкописът е бил в Рилския манастир, може би в килиите в местността „Черней", където е прекарал края на живота си йеросхимонах Спиридон. Възможно е руският учен да е взел книгата без разрешение и поради тази причина не е определил откъде точно я е придобил, тъй като за всички други ръкописи от колекцията си съвсем точно е отбелязвал мястото, където ги е намерил, а освен това съмнителен е и фактът, че той съвсем пестеливо съобщава за откриването на паметника, без да споменава заглавието и автора му — нещо учудващо при положение, че е разполагал със самия автограф на Спиридон[41]. Независимо от това обаче присъствието на Спиридоновия автограф в Рилския манастир е извън всякакво съмнение. Битуването на два ранни преписа от Паисиевата история и на Спиридоновия оригинал в рилското средище е довело до възникването през 1825 г. на т. нар. Рилска преправка — един компилативен историографски труд, дело на рилския монах Паисий. Този труд представлява редактиран свод между двете най-важни български историографски творби от XVIII в. — Паисиевата и Спиридоновата история. Рилската преправка дава началото на цяла верига преписи, които погрешно се наричат често пъти „преправки"[42]. По същество те представляват преписи, възхождащи към тази компилативна рилска редакция.

Съществената необходимост от цялостното проучване на манастирските библиотеки на Балканите с оглед на миграцията на книжовните паметници дори за най-новата епоха може да се подкрепи с още един пример. В една от печатните книги на Рилската библиотека е запазена интересна бележка на големия български възрожденски книжовник Неофит Рилски за извършения от него превод на книгата „Тикарас"[43]. В нея Неофит Рилски съобщава, че през 1855 г. изпратил за издаване своя превод на монасите от руския светогорски манастир Пантелеймон, след което ръкописът му пропаднал. Този преведен труд на Неофит доскоро се считаше за загубен, докато през 1981 г., в своя опис на славянските ръкописи от Пантелеймон, проф. А.-Е. Тахиаос извести за неговото наличие в тамошната библиотека[44].

---

[40] Вж. изданието на В. Златарски. История во кратце о болгарском народе славенском. С., 1900.

[41] Вж. Празднование тысячелетией памяти первосветителя славян св. Кирилла, 14-го февраля 1869 г., в Петербурге и Москве. Praha, 1869, 36—42.

[42] Ангелов, Б. Рилска преправка на „История славяноболгарская". С., 1966, 36—73.

[43] Лекова, Д., А. Алексиева. Неофит Рилски — приписки в библиотеката му. (Лит. архив, 6). С., 1976, с. 185.

[44] Tachiaos, A.-E. Цит. съч., 115—116.

Накрая, преценявайки научната и културната стойност на Риломанастирската библиотека, трябва специално да се обърне внимание и върху нейното първостепенно значение за цялостното проучване на култа към първооснователя и патрона на манастира — бележития български отшелник Иван Рилски — една от най-големите културни личности на Балканите. Съхранените рилски ръкописи документират в пълнота етапите на развитие на този многовековен култ чрез запазените в оригинали и преписи химнографски и агиографски творби за рилския светец. Широката по своите териториални и хронологически рамки литературна традиция намира особено пълно отражение в създадените на местна почва сводове от съчиненията, посветени на Иван Рилски. Тук могат да се споменат сборникът от служби, жития и канони на Иван Рилски от последната четвърт на XV в. (НМРМ 1/26)[45], сборникът от канони на Иван Рилски от 1656 г. (НМРМ 1/29), сборникът на Теофил Рилец от 1791 г., който включва късните преработки на службите и житията на отшелника (НМРМ 5/13), и др.

В заключение още веднъж трябва да се изтъкне, че конкретната, детайлна и системна работа по проучването на ръкописното наследство на големите манастирски центрове на Балканите е перспективна научна задача от първостепенна важност, която ще доведе до съществени културно-исторически резултати.

[45] Този рилски сборник изцяло е използуван за изданието на И в а н о в, Й. Жития на св. Ивана Рилски. . .

РЫЛЬСКИЙ МОНАСТЫРЬ — „ВЕЛИКАЯ ЛАВРА" СЛАВЯНСКОГО ПЛЕМЕНИ НА БАЛКАНАХ

Николай Дылевский (Болгария)

„Великой лаврой славянского племени на Балканах" был назван Рыльский монастырь в книге „Сношения России с Востоком по делам церковным" (1860) ее автором, известным русским церковным историком и знатоком православного Востока Андреем Николаевичем Муравьевым.

Посмотрим, насколько эта высокая оценка значения болгарской Рыльской обители отвечает действительности.

В своей статье я, естественно, был вынужден пользоваться по преимуществу уже известными и опубликованными материалами. Однако их подбор и интерпретация в аспекте избранной темы заставляют их звучать по-новому, придают им стоимость убедительных свидетельств, определяющих место древнего Рылского монастыря на Балканах, его значение в историческом бытии болгарского племени.

Историческая ретроспективная оценка значения Рыльского монастыря должна производиться в двух планах: в плане рассмотрения основных этапов его роли в пределах отечества и его известности за рубежами Болгарии. Эти два плана позволяют наиболее рельефно очертать его облик в веках и наметить принадлежащее ему по праву место как культурно-просветительного очага и твердыни болгарского национального духа.

Прослеживание становления Рыльского монастыря на протяжении столетий приводит нас к убеждению о его роли одного из ведущих факторов в культурном, народностном и национальном формировании болгарского народа.

Превратившись из неведомого иноческого общежития в недрах горы Рыла в X в. в стяжавшее себе известность монастырское братство, воздвигнувшее Рыльский монастырь, оно приобрело качества, прославившие его не только в пределах отечества, но и далеко вне их.

Главные заслуги Рыльского монастыря относятся ко времени порабощения Болгарии османскими завоевателями, к периоду, в который униженный болгарский народ особенно нуждался в сохранении своей национальной принадлежности и завещанных ему культурных ценностей. Вот почему наше внимание остановится преимущественно на этом периоде, в рамках которого Рыльский монастырь осязательно и ощутимо выявил свою охранительную роль национального фактора.

Достигнув благосостояния в последние десятилетия свободного существования Болгарии накануне османского нашествия, Рыльский монастырь смог сохранить дарованные ему болгарскими владетелями права и привилегии и в тяжкие годы чужеземного и иноверного владычества. Так, еще в конце XIV — начале XV вв., в самом начале османского вторжения, исконные права Рыльского монастыря были подтверждены фирманами султанов Баязида I (1389—1402) и Мохамеда (Магомета) I Челеби (1413—1421). В последующие годы в хронологическом порядке могут быть перечислены султанские фирманы, продолжавшие утверждать данные монастырю привилегии и защищавшие его от незаконных посягательств спахиев и превышавших права властей. Это указы Сулеймана I (1549), Магомета — Мехмеда IV (1685), Махмуда I (1739), Мустафы III (1772) и многие другие, регистр которых может быть обогащен новыми именами и фирманами. Приведенный перечень имен и законодательных актов — красноречивая документация отношения османских владетелей к обители Иоанна Рыльского, несомненно продиктованного ее известностью в предшествовавшие времена и в современные султанам годы.

Весьма показательно и титулование Рыльской обители — ее эпитеты в фирманах (не во всех, что служит доказательством их нешаблонности в речевом протоколе!). Так, в ряде фирманов преимущественно XVIII в. монастырь именуется: известным, известным старым и привилегированным, знаменитым и старым, знаменитым и т. д. Надо думать, что слова эти являются не столько выражением речевого этикета, сколько сложившейся длительным временем известности Рыльского монастыря, зиждившейся на утвержденном столетиями основании. Гарантией объективности фирманов султанов может служить их исхождение от иноверцев-мусульман, известных своей фанатической приверженностью к исламу, в положительное пристрастие которых к чужеплеменному христианскому монастырю едва ли можно уверовать!

После обрушившихся на Рыльский монастырь бедствий в бурное царствование султана Мурада II монастырь по истечении краткого времени при султане Мехмеде — Магомете II (1451—1481) в середине XV в. был возобновлен и получил прежние привилегии и земельные владения. К этому периоду относится дальнейший расцвет монастыря, выразившийся и в возникновении в его стенах усиленной книжной деятельности, создавшей ему имя крупного просветительного центра в западных окраинах Болгарии. Перенесение в монастырь в 1469 г. из Тырнова останков его основателя привлекали в него паломников со всех концов болгарской земли. Притягательной к нему силой были также богослужение и проповедь на понятном родном языке. Монастырь постепенно превращался в просветительский очаг, в оплот болгарского народного духа в условиях османского ига. В стенах его возник скрипторий и образовался круг просвещенных иноков, занятых книжной работой и перепиской рукописей, среди которым могут быть названы имена авторов книг Гавриила, Мардария и др. С деятельностью монастырской книжной школы должно быть связано и имя известного писателя Владислава Грамматика.

В шестидесятых годах XV в. монастырь упрочил свое существование заключением братского договора о взаимопомощи со старинным афонским монастырем Русиком и простер свою известность в пределы знаменитого монашеского Афона, связи с которым, по-видимому, существовали и раньше.

Дошедший до наших дней фирман султана Баязида II 1439 г. свидетельствует о продолжавшемся благоволении к монастырю новых властелинов.

В XVII столетии и первых десятилетиях XVIII в. Рыльский монастырь стал средоточием школы „дамаскинарей" — составителей и переводчиков „дамаскинов", приобретших широкую популярность у болгарских читателей. Высказывается предположение о наиболее раннем появлении первого такого сборника в Болгарии именно в Рыльском монастыре. Одним из наиболее плодовитых рыльских „дамаскинарей" был иеромонах Иосиф Бородатый (Брадатый), оставивший заметный след в болгарской книжности XVIII в. Эта продукция рыльских писцов находила распространение в народе посредством монастырских „таксидиотов" — странствовавших рыльских посланцев, способствовавших размножению книг путем их прочтения и переписки грамотными людьми и продажи. Пропагандируя славяно-болгарскую книгу, Рыльский монастырь оказывал неоценимую услугу своему народу, напоминая ему о его славянском происхождении и историческом прошлом. В монастырском книгохранилище уцелели и многие другие рукописи XV, XVI и XVII вв., указывающие на оживленную книжную деятельность Рыльской обители как наиболее значительного культурного очага страны.

В исходе девяностых годов XVIII столетия монастырь пережил немалые материальные затруднения, преодоленные, однако, при деятельной помощи болгарского народа. А это говорит нам об утвердившемся его добром имени среди болгарского населения. В результате экономического оживления, наступившего в Болгарии, монастырь постепенно стал превращаться в один из наиболее видных культурных центров зарождающейся болгарской нации. Эта его роль подтверждается и притоком многочисленных „поклонников" — посетителей, усилившимся во второй половине XVIII в. В процессе национального возрождения монастырь начинает занимать все более и более ведущее место, определенное ему всем его предшествовавшим развитием. Но подлинный его расцвет наступает в половине XIX в. — начале его последних десятилетий, предшествовавших освобождению Болгарии от пятисотлетнего османского ига. Этот период был непосредственно связан с обновлением монастыря — с завершением нового рыльского храма и жилых построек, поражавших посетителей своей грандиозностью и архитектурной красотой и своеобразием. Яркие росписи главного монастырского храма с изображениями болгарских святых и царей вызывали у богомольцев чувство национальной гордости славным историческим прошлым. А помещенные на алтарных тяблах гербы славянских держав, Москвы и распростершего крыла российского орла пробуждали надежду на освобождение от чужеземного ига, вскоре сбывшуюся.

Говоря о роли Рыльского монастыря и его насельников, видный болгарский ученый акад. Йордан Иванов заключает: „Рыльский монастырь, . . .укрепляя веру и благочестие у болгар, одновременно с этим пробуждал и усиливал их национальное сознание. Главнейшим и постоянным выражением национального чувства в деятельности монастыря являлся древнеболгарский церковнославянский язык богослужения и новоболгарский язык живой проповеди. К представлению о болгарине Иоанне Рыльском, основавшем болгарский Рыльский монастырь, прибавлялся и болгарский язык. . . В этом отношении Рыльский монастырь, един-

ственный среди всех других монастырей болгарской земли, выполнял в течение десяти веков великую задачу хранителя болгарского языка!"

Таким предстает в нашем сознании многовековой Рыльский болгарский монастырь в различные этапы своего бытия, образующие единое и неделимое целое, в аспекте его внутринационального исторического значения в существовании болгарский народности и нации.

*

Сказанное выше лишь одна сторона рассматриваемой проблемы. Полнота представления о значимости Рыльского монастыря в веках требует включения в наше изложение и свидетельств о его известности за гранями Болгарии. Эти чужестранные вести о нем и оценки, не могущие быть заподозренными в лицеприятном пристрастии, в еще большей степени обогатят наши впечатления, основанные на обзоре известного о монастыре в отечественной истории.

При отсутствии точных хронологических данных установление времени наиболее раннего проникновения вестей об Иоанне Рыльском и его обители за пределы Болгарии затрудительно. Логично предположить об их первоначальном проникновении в соседние Болгарии земли Византии, во владении которой она находилась целое столетие (1018—1185 г.). Это время совпадало со временем составления греческого жития Иоанна Рыльского византийцем Скилицей. Вопрос этот требует более обстоятельного освещения и привлечения документальных данных. Известность святого могла быть скорее региональной и распространиться лишь в близлежащих от Средеца районах с покоившимися в нем тогда останками Иоанна.

Есть основания думать о ранних сношениях Рыльской обители с монашеским Афоном и известности ее создателя там, хотя письменные свидетельства об этом принадлежат более позднему времени. Отголоском культа рыльского отшельника можно считать его упоминание в кирилловском месяцеслове XII—XIII вв. глаголического Зографского евангелия X в. Однако нам неизвестны точное время проникновения этого памятника в Зограф и пространственные и хронологические координаты его странствования.

По сводным данным различных библиографических источников мы в состоянии создать лишь общее представление о культе Иоанна Рыльского в болгарском афонском Зографе. Априори надо предположить, что он мог возникнуть в весьма раннее врема. Однако письменные данные, известные в настоящее время, относятся к XIII в. Культ рыльского пустынножителя проник и в другую древнюю славянскую обитель на Афоне — Хилендар. Документация относит несомненное почитание святого уже к XV в.

Шестидесятые годы XV в. были отмечены в анналах сношений Рыльского монастыря с Афоном знаменательным событием — заключением в 1466 г. братского договора о взаимопомощи между возобновленной обителью в Рыле и афонским Русиком. Следует особо поставить на вид, что контрагентом рыльского братства оказался древний, основанный русскими в XII в., монастырь, нашедший приемлемым для себя принятие подобного обязательства.

Имя Иоанна Рыльского и его обители издавна перешло и за рубеж Дуная — в румынские княжества Молдавию и Валахию. Распространение культа болгарского подвижника в румынских землях осуществля-

лось как путем ознакомления с книжно-рукописной „Рылеаной", так и посредством внедрения почитания его болгарскими насельниками Дунайских княжеств, впервые осевшими там еще в последние годы Тырновского царства (к 1392 г.).

Вещественным доказательством благоволения румынских владетелей к Рыльскому монастырю служит приношение молдавского и валашского господаря Иоанна Богдана III, приславшего в дар в 1511 г. два златошвенных покрова на гроб покровителя монастыря. По словам историка Рыльского монастыря акад. Й. Иванова, вести об Иоанне Рыльском и его обители проникали в Румынию и посредством его житий, переписывавшихся там и хранящихся в настоящее время в румынских библиотеках. Есть основания предполагать, что Рыльский монастырь общался и с знаменитым румынским монастырем Нямц (Нямецким).

Наибольшую известность за рубежом Иоанн Рыльский и его обитель приобрели в Южной и Северо-Восточной Руси в ее Московский период и позднее на Украине. Обычно считается, что наиболее ранним известием об Иоанне Рыльском в памятниках русской письменности является его упоминание в месяцеслове южнорусского Галицкого евангелия 1144 г. В последнее время в специальной литературе, посвященной связям Рыльского монастыря с Русью, проскользнула версия об известности Иоанна Рыльского в нынешней Курской области в пятидесятых годах XII в. Версия эта основывается на вестях об основании города Рыльска в Курской земле (РСФСР) в 1152 г. якобы переселенцами из далекой Болгарии, принесшими туда культ рыльского анахорета и основавшими монастырь его имени.

Письменно зафиксированные известия, однако, отодвигают начало большей известности Рыльского монастыря в Московской Руси в позднейшее время — в XV в. С начала XV и окончательно с XVI в. чествование памяти святого русской церковью и ее „исполнением" — верующими устанавливается более прочно. В конце XVII в., в 1671 г., в украинском Киеве, в „друкарне" знаменитой Киево-Печерской лавры, вышла первая печатная публикация Службы Иоанну Рыльскому и его Жития, принадлежавшего перу Евфимия Тырновского. В первой половине XVI в. в Москве впервые появились и посланцы Рыльской обители, общение с которыми расширило и упрочило известность ее в русских землях. В итоге должно заключить, что обширная русская земля оказалась благодатной почвой, на которой русская „рылеана" дала обильные и богатые всходы.

Как видим, известность основателя далекой болгарской пустыни распространилась вне Болгарии достаточно широко и разнесла его славу по другим землям.

Думаем, не впадая в недопустимую в научном исследовании идеализацию, что все собранное и сообщенное о Рыльском монастыре в своей совокупности представляет его важным очагом национального сознания и книжности, чья роль в историческом бытии болгарского народа далеко превышает его специфические, узкокультовые функции. А это в полной мере оправдывает данную более столетия назад высокую оценку Андреем Муравьевым, проницательно предвосхитившим приписываемое ныне Рыльскому монастырю значение в исторической летописи болгарского народа и научно провидевшим ее.

КЪМ ИНТЕРПРЕТАЦИЯТА НА НАЙ-РАННИЯ ЖИТИЕН ЦИКЪЛ ЗА ИВАН РИЛСКИ В ИЗОБРАЗИТЕЛНОТО ИЗКУСТВО

Елка Бакалова (България)

Още от 1965 г., когато започнаха системното разчистване и консервацията на скритите под слоя мазилка стенописи в параклиса на Хрельовата кула, специалистите следяха с жив интерес работата на реставраторите. Резултатите показваха, че това е един наистина забележителен живописен ансамбъл, който не само ще видоизмени картината на художествения живот по нашите земи от времето на Втората българска държава, но ще попълни и разшири изобщо представите за изкуството на православния свят през XIV в.

Самата иконографска програма за украсата на стените на този сравнително малък по размери параклис се оказа изобилстваща с нововъведения, с редки или изобщо неизвестни преди това сцени. Не само изясняването на цялостния замисъл на стенописите, не само определянето на мястото им в стиловата еволюция на средновековната живопис, но дори самото „разчитане" на сюжетите и идентифицирането на изображенията изискваха упорити и продължителни проучвания, изобретателност и широка ерудиция. Откривателят и изследвачът на тези стенописи Л. Прашков, съчетаващ в себе си осведомеността и таланта на сериозен историк на изкуството с детайлните познания на изтъкнат реставратор в областта на техниката на средновековната живопис, даде сигурно и точно описание и интерпретация както на отделните сцени, така и на сложното идейно съдържание на цялостния живописен ансамбъл в монографията си „Хрельовата кула" (С., 1973).

Най-изненадващи бяха откритията в наоса (известните преди разчистването фрагменти бяха от притвора на параклиса и даваха възможност да се реконструира украсата му от илюстрации към последните 148, 149 и 150 Давидови псалми). Познати и традиционни тук са само олтарната композиция „Поклонение на жертвата" (Мелисмос) и фигурите на светци монаси в долната част на стените. Постепенно се изясни, че украсяващата купола сложна многофигурна композиция е най-ранната известна засега стенописна илюстрация на темата за Премъдростта божия с достатъчно близък (малко по-късен) паралел в стенописите на Марков манастир край с. Сушица (дн. Югославия).

Особено трудни за дешифриране се оказаха трите сцени в полукръглите полета в горната част на северната, южната и западната стена. Най-запазената от тях — сцената върху северната стена, се разгръща на фона на определено раздвижен планински пейзаж, разсечен от светлата диагонална ивица на сравнително голяма (според мащабните съотношения в композицията) планинска река, която разделя изобразителното поле на две неравни части. Високо горе отляво на реката се издига голяма куполна шатра с две фигури (на воини?) от двете ѝ страни, а долу — на предния план, е изобразен цар, облечен в пурпурна багреница и златен лор с корона (тип стема) на главата (т. е. в облеклото на византийските императори от XIV в.). „Той току-що е станал от сгъваем походен стол — както пише Л. Прашков — и пристъпвайки напред, се покланя на старец в монашеско облекло, гологлав и бос, с дълга заострена брада и нимб, който се намира от другата страна на реката в подобна поза“[1] — т. е. на свой ред се покланя на царя. Другите две сцени имат сходен пейзажно-архитектурен фон и сходни действуващи лица. На южната стена същият цар седи върху същия сгъваем стол, но вече пред самата шатра (зад него има войник с къса туника и копие), а отпреде му двама мъже протягат ръце към него, за да му съобщят или предадат нещо. На западната стена са запазени само фрагменти от фигурите на същите мъже в подобни пози. Никакви достатъчно близки паралели за тези сцени в изкуството преди и от XIV в., които да облекчат тяхното идентифициране, не биха могли да се намерят. Облеклото и инсигниите на царя също не могат да дадат опорни точки, тъй като по този начин се изобразяват не само византийските императори, но и старозаветните царе, които се разглеждат като „предшественици“ на тези императори, а също и владетелите на съперничещите с Византия православни държави — сръбските крале, българските, грузинските и т. н. царе. Но изхождайки от цялостния историко-културен контекст, в който възниква този паметник, а също така от запазените по-късно стенописи, икони и щампи, свързани с култа на патрона на манастира Иван Рилски, Л. Прашков убедително идентифицира тези сцени с три епизода от житието на светеца — онези, които разкриват взаимоотношенията му с българския цар Петър, негов съвременник. Нещо повече, той установи, че литературната основа на тези сцени е т. нар. Народно житие на Иван Рилски и даде точните им литературни паралели, допускайки, че самият параклис е бил посветен на прочутия български отшелник, чиято популярност особено се разраства през XIV в.[2]

Напълно закономерно и логично е именно в Рилския манастир — главното средище, в което се заражда и оформя култът към светеца във всичките му разновидности, където се развива забележително песенно-поетическо творчество в негова чест, означено от Ст. Кожухаров като „химнографски цикъл за Иван Рилски“, където се заражда и агиографската литература за светеца, да се създаде и разработи иконографията на илюстрирания житиен цикъл на светеца, която се повтаря във всички по-късни произведения на изкуството.

[1] Прашков, Л. Хрельовата кула. С., 1973, с. 51.
[2] Пак там, 52—60.

Неотдавна в известното белгийско византоложко списание „Byzantion“ (т. XLIX, 1979) бе направен опит да се преразгледат тези сцени, да се отрече връзката им с Иван Рилски, като им се припише съвсем друго съдържание. Д. Пиге идентифицира царя с библейските царе Давид (в едната от тях) и Саул (в двете останали), а самите сцени — с епизоди от техния живот, разказани в I и II Книга Царства, които в илюстрираните ръкописни псалтири се използуват за илюстриране на псалми 50, 51 (52) и 53 (54). Така сцената на северната стена се разглежда като изображение на Давидовото покаяние (II Книга Царства, 12: 10): светецът, комуто царят се покланя, се смята за пророк Натан, а фигурите от двете страни на шатрата, считана за двореца на Давид, се означават като персонификации на добродетелните Покаяние (Метания) и Премъдрост (София), както това е в някои от илюминираните ръкописни псалтири. Сцената на южната стена се интерпретира като илюстрация на момента, в който идумеецът Доик идва да обади на Саул, че Давид е дошъл в дома на Ахимелех (I Книга Царства, 22: 9), а сцената на западната стена — според текста: „И дойдоха зифци при Саула в Гива и казаха: ето, Давид се крие у нас по непристъпни места, в гората, на хълм Хахил, надясно от Йесимон“ (I Книга Царства, 23: 19)[3].

Истина е, че композиционните схеми на разглежданите три сцени от Хрельовата кула притежават известно формално сходство със споменатите изображения от ръкописните псалтири или от илюстрираните ръкописи с Книгите Царства. Но по-прецизната съпоставка на съставящите ги иконографски елементи показва достатъчно определени различия, които са още по-съществени от смислово-съдържателна гледна точка. Достатъчно е да съпоставим най-добре запазената сцена от северната стена със сцената „Покаяние Давидово“ (илюстрация на 50 псалом) от известния византийски псалтир от X в., пазен в Парижката национална библиотека (гр. 139)[4]. В нея няма да намерим нито планински пейзаж, нито река, нито шатра. Цар Давид седи на трона си, а пророк Натан прав и величествен го изобличава. Персонификацията на Покаянието (Метания) е изцяло в духа на античната традиция — женска фигура, а под нея е изобразен още веднъж Давид, паднал на колене в проскинезис — поза, подобаваща за дълбоко, сърцераздирателно покаяние. Съществува и по-проста иконографска схема за тази сцена. Най-лаконичният вариант представя само Натан и Давид, както това е в единствения илюстриран ръкопис на Sacra Parallela на Йоан Дамаскин — Cod. Paris. gr. 923 от първата половина на IX в.[5] В повечето илюстрации на тази тема често присъствува и архангел с изваден меч, готов да изпълни божието наказание. Защото Давид е извършил смъртен грях (изпратил е хетееца Урия на вярна смърт и взел жена му Вирсавия). И според тълкуването на Теодорит Кирски, за да бъде опростен, трябва не само да приз-

[3] Panayotova-Piguet., D. La chapelle dans la Tour de Khrelju au Monastère de Rila. — Byzantion, 49, 1979, 363—384.

[4] Buchthal, H. The Miniatures of Paris Psalter. A study of middle byzantine painting. London, 1938, 27—30, fig. 8.

[5] Weitzmann, K. The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus graecus 923. Princeton, 1979.

нае греха си, но да има „истински съкрушено сърце“[6]. Ангелът присъствува например в илюстрацията към II Книга Царства 12: 1 в ръкописа Vatic. gr. 333 от XI в.[7], а също така в илюстрацията към псалом 50 в псалтира от Британския музей (т. нар. Теодоров) Add. 19 352 от 1066 г.[8]

„Покаяние Давидово“ се изобразява освен в илюстрираните ръкописни псалтири и Книгите Царства и в стенописната украса на някои църкви от XIII в. нататък, при това самостоятелно, а не като част от група илюстрирани псалми. В отделни случаи — както в наоса на църквата „Св. Богородица“ в манастира в Студеница, в дяконникона на манастирската църква в Милешево и в протезиса (проскомидията) на църквата „Св. Апостоли“ в Печ (всичките от XIII в., дн. Югославия), тя е свързана с Евхаристията, което се определя от мястото на илюстрирания от нея текст в богослужебното последование[9]. В други случаи — както това е в западната галерия на църквата „Св. София“ в Охрид (стенописвана през XIV в.) — тя се свързва с темата за Премъдростта божия, изявена в изписаните редом с нея сцени на вселенските църковни събори[10]. И точно тази възможна връзка на „Покаяние Давидово“ с темата за Премъдростта дава известно основание на Д. Пиге да интерпретира по този начин[11] разглежданата сцена от Хрельовата кула, тъй като и тя се намира в съседство с друг вид илюстрация на божествената премъдрост[12].

Бихме могли да добавим и още един възможен аргумент в тази насока. Старозаветната притча за грешната любов на цар Давид към красавицата Вирсавия, за гневните упреци на пророк Натан Мъдри и за искреното покаяние на съгрешилия, която сравнително често се илюстрира в средновековното изкуство на Източна и Западна Европа, често се използува като алегория на съотношението между светската и духовната власт[13]. И по-точно — за акцентиране на идеята за подчинението на светската власт в лицето на Давид на по-висшата духовна власт на бога, чийто представител е пророкът. В този смисъл изписването на подобна сцена в параклиса на Хрельовата кула би отговаряло на единната бо-

[6] Migne, PG, 80, 624—629; 1249. Всъщност, както изтъква С. дер Нерсесян (N e r s e s i a n, S. L'illustration des psautiers grecs du Moyen âge. II. Londres, Add. 19352. Paris, 1970, p. 78), ангелът с извадения меч е „буквалиа интерпретация“ на думите: „затова мечът няма да отстъпи от твоя дом до века, понеже ти ме пренебрегна и взе жената на хетееца Урия, за да бъде твоя жена“ (II Книга Царства, 12: 10).

[7] L a s s u s, J. L'illustration byzantine du Livre des Rois. Vaticanus graecus 333. Paris, 1973, p. 75, fig. 92.

[8] N e r s e s s i a n, S. Der. Цит. съч., с. 78., fig. 102. Тук са посочени и всички други случаи, в които е включено изображение на ангел. Съществува още една версия на тази сцена, при която моментът, в който Натан упреква Давид, не е представен, а само падналият на колене пред пророка покайващ се цар. Тази версия е представена например в т. нар. Бристолски псалтир (вж. D u f r e n n e, S. Le Psautier de Bristol et les autres psautiers byzantins. — Cahiers archéologiques, 14, 1965, 174—175, fig. 28—29.).

[9] Р а д о в а н о в и ћ, J. Иконографја фресака светих Апостола у Пећи. — Зборник за ликовне уметности, 4, 1968, 43—46.

[10] Р а д о ј ч и ћ, С. Фреска Покајања Давидовог у Охридској Св. Софији. — Старинар, н. с., 9—10, 1963, с. 76. Вж. също Г р о з д а н о в, Ц. Охридско зидно сликарство XIV века. Београд, 1980, 75—79, рис. 14, обр. 48.

[11] Р а п а у о т о в а - P i g u e t, D. Цит. съч., 367—368.

[12] П р а ш к о в, Л. Цит. съч., 23—40. Вж. също Б а к а л о в а, Е. София — Премъдрост божия — образ и слово. Материали от научната сесия „Рилският манастир в историята и културата на българския народ“, 1981 г. (под печат).

[13] Р а д о ј ч и ћ, С. Цит. съч.

гословска концепция на стенописната ѝ украса (макар че същата идея би могла да бъде изразена и по друг начин). Но същото не би могло да се каже за другите два сюжета. Трудно може да се обясни какъв смисъл има изборът на другите (52—54) псалми и какво е тяхното значение в контекста на останалите изображения в параклиса. А освен това внимателната съпоставка между сцените в Хрельовата кула и съответните илюстрации в псалтирите или Книгите Царства показва съществени иконографски различия[14].

Същевременно, както вече отбелязахме, връзката между трите разглеждани сцени в Хрельовата кула е очевидна. Тяхното единство може да бъде или сюжетно-тематично (т. е. да се обуславя от последователността на епизодите в литературния източник), или само идейно-тематично (когато богослужебната употреба на поставените в основата им текстове акцентира обединяващите ги идеи). Точно такъв е случаят с илюстрирането на последните хвалитни псалми (148—150) в притвора на същия параклис, които винаги се четат заедно във всекидневната утренна и в празничните служби[15]. И ако 50 псалом, както отбелязахме, има широка употреба в богослужението (и поради това често се илюстрира), текстът на другите два (53 и 54) псалма не се чете заедно с него. Показателен е и фактът, че те изобщо не се илюстрират в монументалната живопис, а съществуват само като преки илюстрации на ръкописните псалтири.

От друга страна, и това е не по-малко съществено, текстът на т. нар. „народно" житие на Иван Рилски се оказва много по-точен словесен еквивалент на разглежданите изображения. Ето част от този текст. Когато българският цар Петър научава за чудесата на рилския пустинник, той отива да го посети в Рила планина: „И оттам му посочиха де се нахожда гората и камъкът, дето живееше светият отец. Царят поиска да отиде там, но като не можа поради пустоша, проводи веднага двамина от слугите си и им каза: „Като отидете там, кажете на светия отец: „Отче, дойдох да видя, ако може, честното ти лице." Отговори им светият отец, казвайки: „Идете и му кажете: „Царю, свети и славни, от бога всичко е възможно, а не от човека; ако искаш да ме видиш и да те видя, разпъни там на върха шатър, а аз ще задимя, та ти да съзреш дима, а аз шатъра, защото тъй ни е заповядано да се видим." Тогава светият отец запали огън, та се вдигна дим като стълб до небето. Царят видя знака на светия отец, а светият отец погледна шатъра, па прославиха бога и се поклониха един другиму. . ."[16] Този фрагмент е най-точното „описание" на сцената от северната стена в параклиса на Хрельовата кула. В сцената на южната стена е представен царят, който изпраща двама отроци при рилския светец. А на западната стена според разказаното по-нататък в същото житие слугите поднасят изпратените от цар Петър дарове на Иван Рилски, а той ги връща обратно.

---

[14] Най-съществени са различията между сцената в северния люнет на Хрельовата кула и илюстрациите на Давидовото покаяние — най-вече в позите на фигурите, в елементите на пейзажния фон.

[15] Мирковић, Л. Православна литургика (други посебни део). Београд, 1966, 27—28.

[16] Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Народното житие на Ив. Рилски. — В: Христоматия по старобългарска литература. С., 1972, 286—287.

Необходимо е да припомним и факта, вече изтъкван в нашата научна литература[17], но игнориран от автора на статията в Byzantion, че след Хрельовата кула иконографските схеми на тези три сцени се повтарят във всички произведения на българското изобразително изкуство, в които житийният цикъл за Иван Рилски включва епизодите с цар Петър. Повтарят се с удивителна последователност. Има случаи, когато епизодите с цар Петър са илюстрирани само с две или с повече от три сцени[18], т. е. по-подробно, но винаги основните иконографски елементи, присъствуващи в Хрельовата кула, са налице. За „Срещата на цар Петър със св. Иван Рилски" винаги са налице планинският пейзаж, реката, която цар Петър не може да премине, шатрата на върха, димът, издигащ се от запаления огън, и двете фигури, които се покланят една на друга. Същото се отнася и за основните елементи на другите две сцени. Достатъчно е да спомена най-напред двете житийни икони (XVII—XVIII в.) от Националния археологически музей и от Националния музей на Рилския манастир[19], следвани от редица представителни икони от XIX в., сред които е известната житийна икона на Йоан Иконописец от Копривщица (1838)[20]. Тези сцени се явяват последователно и в голяма част от щампите, съдържащи житийния цикъл на светеца независимо от това, дали са производство на Рилската щампарница, или са поръчвани в чужбина. Има ги още в първите житийни щампи, едната от които е поръчана във Виена в 1791 г., а другата — в Москва в 1792 г., има ги в щампите на Ст. Доспевски от 1866 г. и в още много други[21]. Същите основни иконографски елементи на тези сцени се наблюдават и във възрожденските стенописи, макар че стиловата им интерпретация е коренно променена —така е в стенописите на Н. Образописов, украсяващи църквата на метоха „Орлица" (1863), в стенописите на Д. Молеров, украсяващи параклиса на Иван Рилски в главния храм на манастира (1841), така е в житийния цикъл на светеца, илюстриран в Араповския манастир (1864 г.), и т. н.[22] Нали-

[17] Божков, А. Българската историческа живопис. Ч. 1. С., 1972, 216—218; Прашков, Л. Цит. съч., с. 57; Прашков, Л. Един стенописен цикъл от Житието на Иван Рилски от XIV в. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, 429—443; Лилкова-Матакиева, Т. Житието на Иван Рилски в българското изобразително изкуство. — Векове, 12, 1983, 6, 15—16.

[18] Вж. по-подробно у Матакиева-Лилкова, Т. Цит. съч., 16—21.

[19] Публикуването и подробната интерпретация на иконографията на тези две икони принадлежи на Иванова, В. Образи на цар Петър в две старинни икони. — Изв. Бълг. ист. дружество, 21, 1945, 99—115. Вж. също Божков, А. Цит. съч., 147—154; Прашков, Л. Цит. съч.

[20] За иконата от Копривщица вж. Василиев, А. Български възрожденски майстори. С., 1965, 441—445; Прашков, Л. 1000 години българска икона. Каталог. С., 1975, № 173. Другите житийни икони, известни до днес, са посочени у Матакиева-Лилкова, Т. Цит. съч., с. 21.

[21] Свързаните с Рилския манастир щампи са разгледани от Захариев, В. Първото наше графично заведение — щампарницата на хаджи Калистрат в Рилския манастир. — ИИИИ, 6, 1964, 154—190; Камбурова, Р. Рилският манастир през Възраждането. С., 1972, с. 56, 108, 110, 152; Томов, Е. Български възрожденски щампи. С., 1975, с. 16; Матакиева-Лилкова, Т. Цит. съч., 18—19.

[22] Божков, А. Цит. съч., 215—217; Василиев, А. 1. Цит. съч., с. 445; 2. Араповски манастир. С., 1976, с. 23; Матакиева-Лилкова, Т. Цит. съч., 20—21; Списък на известните досега произведения на изкуството, които съдържат житиен цикъл (или житийни сцени) на Иван Рилски, без уточняване на иконографските варианти вж. у Матакиева, Т. Образът на св. Иван Рилски в българското

чието на този внушителен като обхват и красноречив като съдържание изобразителен материал дава основание на Ат. Божков да твърди, че „Срещата между цар Петър и рилския пустинник" е една от най-популярните композиции на Възраждането"[23].

Очевидно става дума за една стабилно утвърдена традиция, чиито начални фази са отразени в стенописите на Хрельовата кула. Друг е въпросът, че при оформяне на иконографската схема на сцените, илюстриращи епизоди от житието на Иван Рилски, е възможно да са използувани като модел някои схеми от илюстрациите на псалмите. Това явление е обичайно за моделиращата система на византийското и старобългарското изкуство, където при въвеждането на нови сцени или цикли се използуват често по-рано утвърдени схеми на сцени със сходно съдържание (напр. за представяне на „Успение на св. Иван Рилски" и на много други светци се използува схемата на „Успение Богородично", за някои сцени, илюстриращи житието на Петка Търновска, се използуват схеми на сцени от менологиите, и т. н.)[24]. Но използуването на готовите образци в никакъв случай не е нито механично, нито сляпо. Тъкмо обратното. Всяка фигура, даже всеки детайл от пейзажния или архитектурния фон, всяка поза или жест не само означават дълбоко разбиране на текста, който се илюстрира, но са натоварени с точно определен смисъл.

Ето защо, ако се върнем отново към сцената в люнета на северната стена в параклиса на Хрельовата кула, която представя „Срещата на цар Петър със св. Иван Рилски" и я сравним с илюстрациите на 50(51) псалом (за каквато я смята авторката на статията в Byzantion), ще се убедим, че реката, която отчетливо разделя хълмовете, означава реката, която цар Петър не може да мине, но тя няма място в Давидовото покаяние (и естествено липсва във всички негови илюстрации). И още — покайващият се цар Давид може да падне на колене пред пророк Натан, но поклонът на пророка (а в Хрельовата кула двете фигури взаимно се покланят) пред царя е не само необясним, но абсурден от гледна точка на нравствено-дидактическия императив, който той олицетворява. Докато за отшелника Иван Рилски благочестивото смирение, изразявано чрез поклона, е най-естествена добродетел.

Иначе по смисъл и тук в разглежданите епизоди от житието на Иван Рилски става дума да съотношението между светската и духовната власт, но в по-друг аспект и с друга назидателна цел. И тук поклонът на царя означава преклонение пред духовната мощ и популярността на рилския пустинник. Но самият Иван Рилски се явява не в ролята на обвинител или съдник. Неговата духовна сила е в безкомпромисното и безпощадно отхвърляне на всички светски съблазни, в безрезервното служене на висшата божия власт.

Така Иван Рилски е представен като „човешка" реализация на Премъдростта божия, схващана като съдържание на живота. И ако чрез покаянието на Давид се демонстрира мъдростта на владетеля да склони глава пред посланика на бога, самият Иван Рилски е образец на човек,

изобразително изкуство.—Изв. на Църковноисторическия и архивен институт, 1, 1978, 111—114.

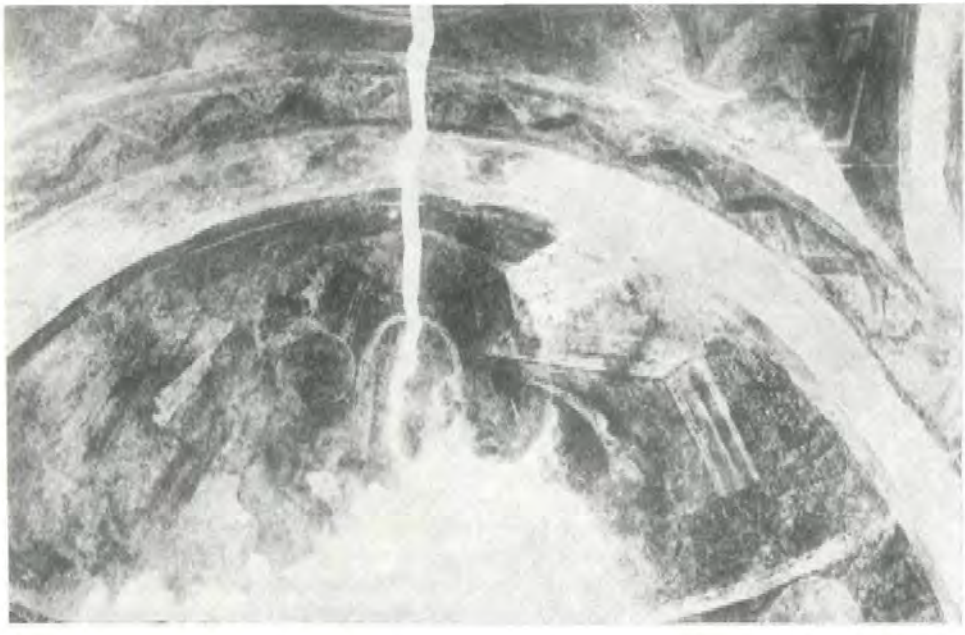
[23] Божков, А. Цит. съч., с. 216.

[24] Bakalova. E. La vie de sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen âge. — Byzantinobulgarica, 5, 1978, 175—211.

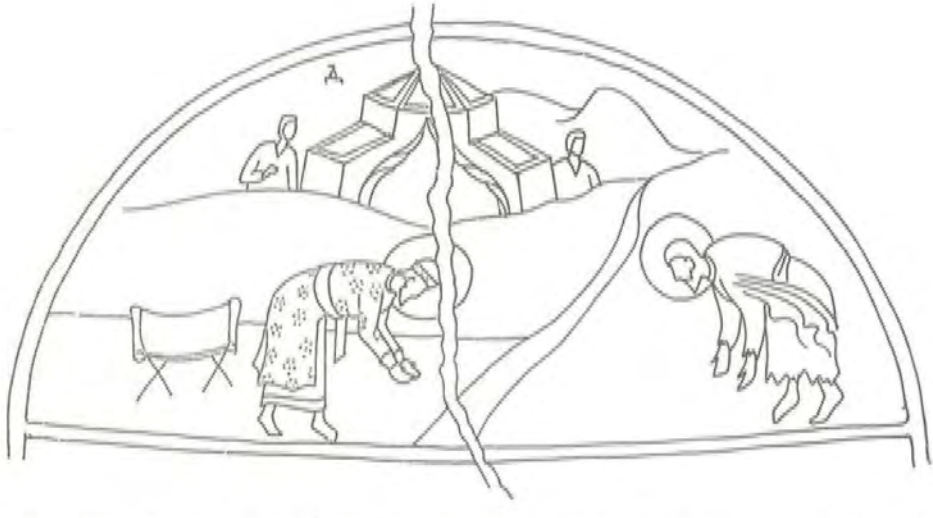
изцяло поел пътя на разума в новозаветния смисъл на това понятие. Явно е, че този образ и този вариант на темата за „двете власти“ са по-близки и за монасите от Рилския манастир, и за стенописите, създадени в самото средище на култа към българския светец.

Епизодите, в които царят отива при отшелника за съвет, а той отхвърля даровете му, без да общува с него, недвусмислено акцентират идеята за християнския аскетизъм, за отхвърляне ценностите на реалното битие, на житейската „премъдрост“, за извисяване чрез отричането като израз на Премъдростта божия. Потвърждение на това намираме в началото на една стихира на осми глас, публикувана неотдавна от Ст. Кожухаров[25], от службата за Иван Рилски в чест на пренасяне мощите на светеца (1. VII), написана от Димитър Кантакузин. Тук основната идея на включените в стенописната украса на Хрельовата кула епизоди от живота на Иван Рилски е синтезирана в експресивна афористична форма: „Царскаго видения и събеседования отреклъ се еси, преблаженне, царствующих царю и всех съдетелю угодити желая. . .“

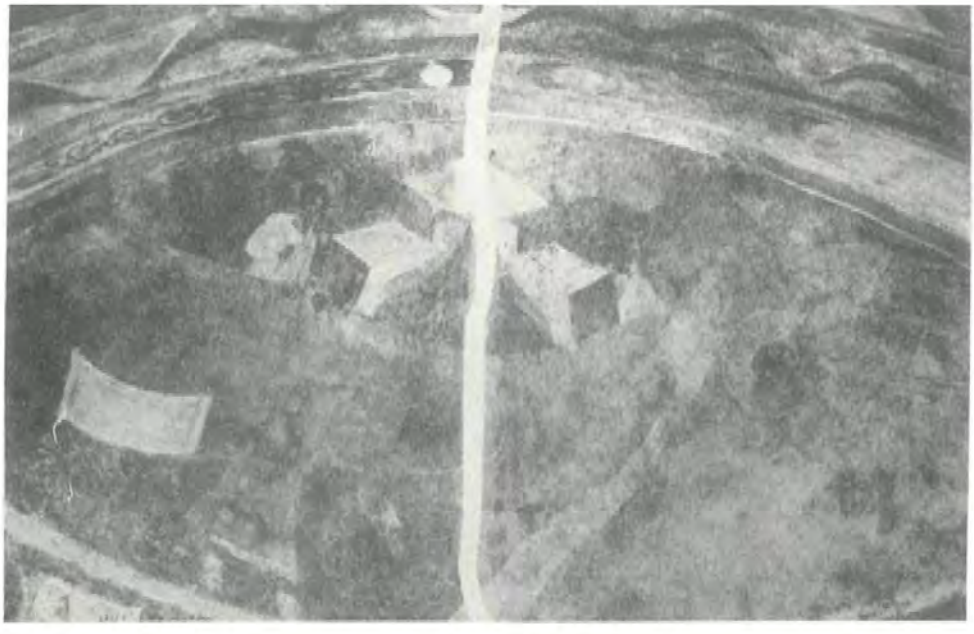
[25] Кожухаров, Ст. Приносът на Димитър Кантакузин в развитието на химнографския цикъл за Иван Рилски (Служба за 1. VII.). — Старобългарска литература, 15, 1984, с. 94.



1. „Св. Иван Рилски и цар Петър" — стенопис в параклиса на Хрельовата кула в Рилския манастир



2. „Св. Иван Рилски и цар Петър" — схема на стенописната композиция. (Арх. Ст. Лазаров)



3. „Цар Петър и неговите пратеници" — стенопис от параклиса на Хрельовата кула в Рилския манастир



4. „Цар Петър и неговите пратеници" — схема на стенописната композиция (Арх. Ст. Лазаров)



5. „Покаяние Давидово" — Илюстрация към псалом 50 от псалтира гр. 139 от Парижката национална библиотека



6. „Упрещите на пророк Натан към Давид" — илюстрация към Втора книга Царства, Vatic. gr. 333, л. 50б



7. „Упреците на пророк Натан към Давид" — илюстрация към Sacra Parallela на Йоан Дамаскин (Paris, gr. 923)



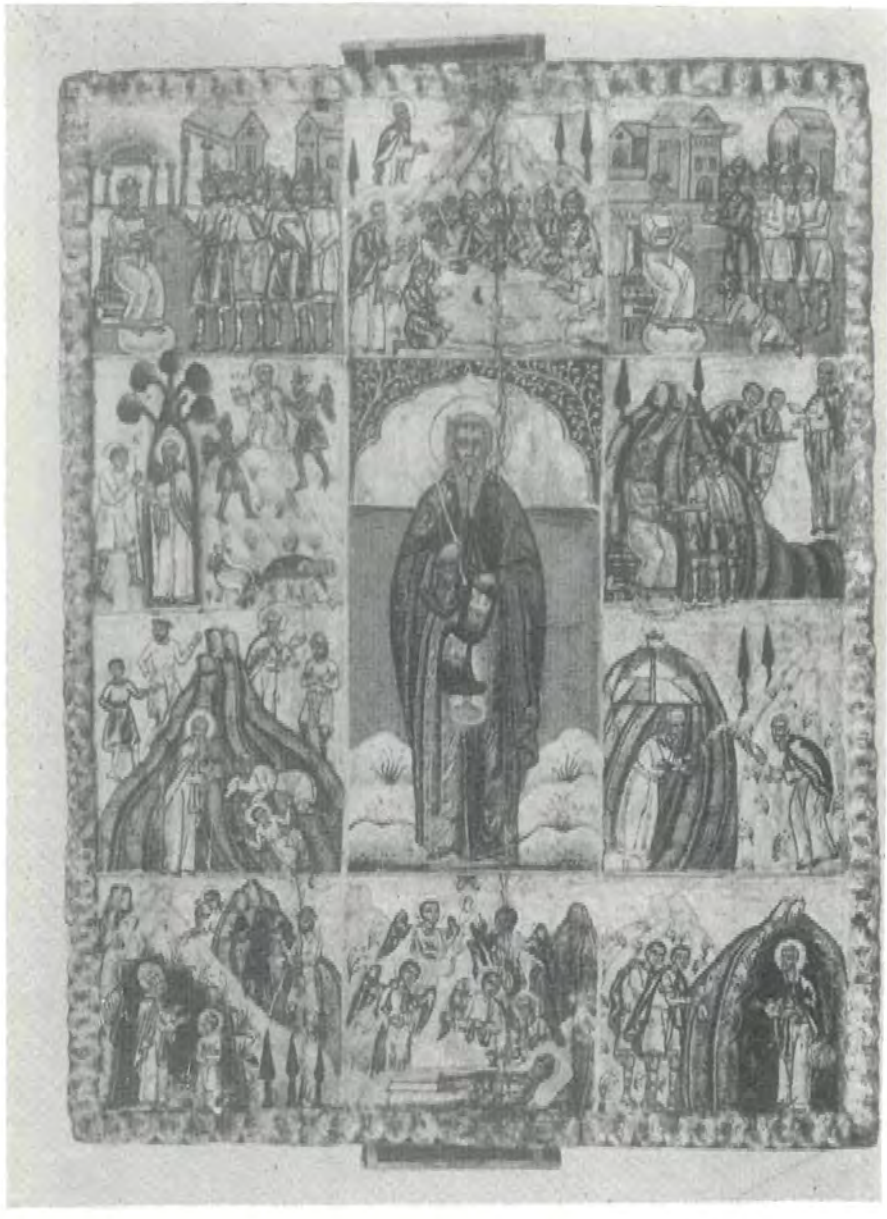
8. „Давид пред Саул" — илюстрация към псалом 151 от псалтира от Британския музей, Add. 19352 (1066 г.)



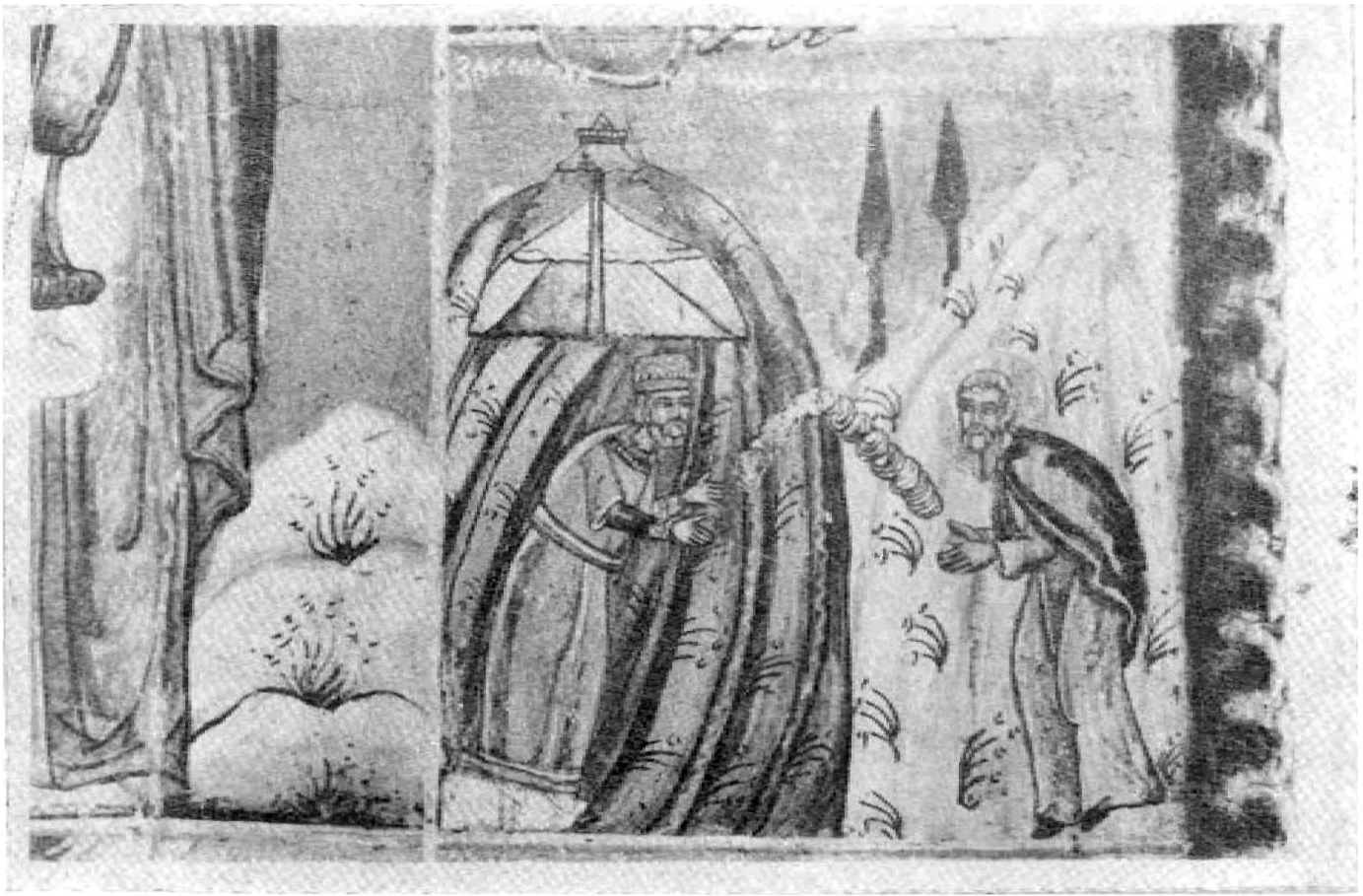
9. „Св. Иван Рилски с житие" — щампа от Рилския манастир. Станислав Доспевски, 1866 г.



10. „Св. Иван Рилски с житие" — щампа от Рилския манастир. Станислав Доспевски, 1866 г. Детайл



11. „Св. Иван Рилски с житие"—икона XVII—XVIII в. от Рилския манастир (Днес в НИМ)



12. „Св. Иван Рилски с житие" — икона XVII—XVIII в. от Рилския манастир. Детайл

ЗНАЧЕНИЕТО НА ХИЛЕНДАРСКИТЕ РЪКОПИСИ ЗА ИЗУЧАВАНЕТО НА СРЕДНОВЕКОВНАТА БЪЛГАРСКА КНИЖНИНА

Климентина Иванова (България)

Сбирката от ръкописи и старопечатни книги, съхранявана в библиотеката на светогорския манастир Хилендар, открай време привлича изследвачите на средновековната славянска книжнина. Към трудностъпните богатства на Хилендар се стремят и българските слависти и медиевисти. Десетилетия наред обаче за непосредствена работа с ръкописите можеше само да се мечтае. Сведенията за хилендарските ръкописи се използуваха от българистите по публикациите и архивните материали на руските учени архимандрит Леонид (Кавелин), Порфирий Успенски, В. И. Григорович, А. А. Дмитриевски, Г. А. Илински, К. П. Дмитриев-Петкович, П. А. Лавров и др.[1] На българските специалисти бяха достъпни и отделни кодекси и фрагменти от хилендарски ръкописи, запазени в чужди книгохранилища: в Москва, Ленинград, Виена и другаде. Описът на хилендарските ръкописи и старопечатните книги, направен в 1896 г. от Сава Хилендарец[2], е достатъчно подробен, за да ориентира най-общо върху ръкописите, но е вече остарял за съвременните научни изисквания. Единственият български специалист археограф и историк на литературата, работил по-продължително в светогорските манастири, е Й. Иванов (в периода между 1906—1918 г.), но в неговия капитален

[1] Архимандрит Леонид. Историческое описание сербской царской лавры Хиландаря и ее отношений к царствам сербскому и русскому. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1867, кн. 4 отд. III, 113—138; Архимандрит Леонид. Славяно-сербские книгохранилища на святой Афонской Горе в монастырях Хиландаре и Святом Павле. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1875, кн. 1, отд. III, 1—80; Григорович, В. И. Очерк путешествия по европейской Турцин (с картой окрестностей Охридского и Преспанского озер). Казань, 1848, II изд. М., 1877, 29—50; Дмитриев-Петкович, К. П. Обзор афонских древностей. — Записки Академии Наук. Т. 6. Спб., 1865, Приложение № 4, 53—52; Лавров, П. А. Запнски о путешествии по славянским землям. — Изв. императорской Академии наук. Т. 3. СПб., 1895, № 3, XXXVIII—XLIII; Ильинский, Г. А. Значение Афона в истории славянской письменности. — ЖМНП, ч. 18, 1908, № 11, 1—41. Срв. също и записките на Порфирий Успенски за ръкописите от Хилендар в Ръкописия отдел на ГПБ, сигн. F XVIII 34, където има кратък инвентар с бележки от ръкописите на цялата сбирка.

[2] Sava Chilandarec. Rukopisy a starotisky Chilandarské. — Vestnik Královske české společnosti náuk. Třida filos.-hist., 1896, r. 6, Praha, 1897, 1—97.

труд „Български старини из Македония“ сведенията за хилендарските ръкописи заемат скромно място[3].

През последните години изучаването на хилендарската ръкописна сбирка навлезе в нов етап благодарение на възможността да се работи непосредствено в Хилендар и да се филмира неговото книжовно богатство. Още през 50-те години югославските учени бяха започнали системна работа в хилендарското книгохранилище и сега в Архива на Сръбската академия и в Белградската народна библиотека е събран значителен снимков материал[4]. Подобна работа се провежда и от гръцките медиевисти, а от 1970 до 1975 г. проф. Матея Матеич и Предраг Матеич от Държавния университет в Охайо организираха няколко научни експедиции за заснимане на славянските ръкописи в светогорските библиотеки и на първо място в Хилендар. Резултатите от тяхната работа бяха обобщени в две последователни издания на инвентара на хилендарските ръкописни книги[5].

Най-сетне в 1978 г. бе отпечатан и каталог на кирилските ръкописи и старопечатни книги в Хилендарския манастир, изготвен от Д. Богданович и Д. Медакович[6]. Каталогът дава точни данни за всички ръкописи и фрагменти от сбирката (тази част е дело на Д. Богданович). По структура и систематизация на данните той удовлетворява всички изисквания, които могат да се предявят към т. нар. тип „каталожно описание“, без, разбира се, да удовлетворява нуждата от аналитичен опис. Каталогът, в който са отбелязани водните знаци на ръкописите, всички външни белези на кодексите и най-съществените приписки и бележки, съчетан с възможността да се работи непосредствено със снимковия материал, осигурява широко поле за всякакъв род археографски, текстологически и лингвистични проучвания на тази уникална светогорска съкровищница.

И така, пред българската наука е поставена неотложна задача — да проучи хилендарската сбирка *като цялост* и да обогати познанията за културната история на България не само въз основа на отделни и най-ценни български кодекси, но и чрез работа със сръбските, молдо-влахийските и руските ръкописи. Нека не забравяме, че за нас Хилендар не е просто едно от многобройните активни книжовни средища на славянското православие, а и място, където през вековете на робството се пази и укрепва народностното съзнание и откъдето чрез делото на Паисий Хилендарски започва Българското възраждане. Изучаването на българската книжнина, съхранена в хилендарските ръкописи, ще осветли попълно мястото на Хилендар в културния живот на българския народ. В скоби ще отбележа, че при такова проучване трябва да се имат пред-

[3] Иванов, Й. Български старини из Македония. II изд. С., 1931, 264—274. Срв. Аргиров, С. Из находките ми в Светогорските манастири Хилендар и Зограф. — ПСп, 68, 1907, № 3—4, 219—238.

[4] Част от този материал е постъпила чрез изследванията на Радойчич. Срв. Радоичић, Ђ. Сп. Књижевна збивања и стварања код срба у средњем веку и у турско доба. Нови Сад, 1967, 311—367.

[5] Matejić, M. Hilandar slavic codices. (OSU Slavic Papers No 2). Ohio, 1976.

[6] Богдановић, Д., Д. Медаковић. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Старе штампане књиге манастира Хиландара. Београд, 1978. В уводната статия на проф. Д. Богданович е проследена и историята на хилендарската сбирка, и богатата библиография върху Хилендарския манастир.

вид не само ръкописите, останали в състава на хилендарската библиотека, но и онези кодекси, които са писани в Хилендар, а по-късно по различни причини са изнесени от манастира и сега се пазят в други книгохранилища и колекции.

Привличането на хилендарското ръкописно наследство при изучаването на българската средновековна книжнина има няколко аспекта.

1. На първо място естествено стои въпросът за кодикологичния анализ и издание (фототипно или наборно) на най-ценните от българските по произход ръкописи. В хилендарската сбирка те са не само значителен брой, но представят репертоара на българската книжнина през цялото ѝ многовековно развитие. Немалка част от тях представляват интерес и за изследователите на преходния период и на Българското възраждане. Наложително е например издаването на Четириевангелието на Георги Тертер от 1322 г. (№ 18), изследването и издаването на т. нар. „Постнически слова" от Исак Сирин по трите съхранявани в Хилендар преписа (№ 177, 178 и 179); на един забележителен препис от Житието на Сава Освещени от третата четвърт на XIV в. (№ 226); групата минеи от края на XIV в. (№ 142, 146 и 148); групата постни и цветни триоди от средата на XIV до първата четвърт на XV в., които показват как се изменя редакцията на триодния текст (№ 259, 264, 268, 269). Специално изследване заслужава Триодният панегирик (№ 404), един от ранните преписи на новата евтимиевска редакция на панегиричните състави (в каталога той е означен като „Маргарит")[7]. Специално изследване на текста заслужават и няколкото преписа на различните патерици и особено № 421, съдържащ старата редакция на Азбучно-Ерусалимския патерик. Интересен в лингвистично отношение е минеят за юни—юли от XIV в. (№ 609), няколко листа от който се пазят в Ленинград в сбирката на М. Погодин. Наложително е и издаването на „Слова срещу евреите", полемичен трактат, преведен вероятно във връзка с Търновския събор срещу евреите. Ръкописът е ранен — от последната четвърт на XIV в., писан е с търновски правопис (№ 652).

Не по-малко важни са ръкописите, произхождащи от българските земи след края на XIV в., писани с безюсов правопис. Те свидетелствуват за тесните отношения на манастира с всички краища на българските земи: София и Софийско, Рилския манастир, Средногорието, Западна България, с Варовитецкото и Хаджарското (Аджарското) книжовно средище. В 1469 г. поп Никола пише четириевангелие във Витошкия манастир „Света Богородица" (№ 25); друго четириевангелие на свещеника Теодосий от Силистра от края на XVI в. е подарено в 1600 г. на Хилендарския манастир и е занесено на Света гора от поп Исай (№ 111). Известният представител на Ханджарското книжовно средище Филип Граматик е преписал в 1685 г. псалтир, който сега се пази в хилендарската сбирка под № 154. От по-интересните и заслужаващи специално изследване български ръкописи ще спомена и: Драгановия октоих, писан в 1623 г. от даскал Драган от София (№ 159), Богородичник, писан от кир Станко от с. Трапеза в 1621 г. (№162); един требник от 1656 г., писан вероятно в с. Мъглиж, върху който са се подписали поп Рашо от Мъглиж и поп Петко от

[7] Пак там, с. 158. Ръкописът е писан около 1370—1380 г., български, евтимиевски правопис.

Енина (№ 170); служебник, преписан от „грешния“ Димитър за подарък на Хилендарския манастир по поръка на някой си Драган от Ново село, Севлиевско (№ 327); часослов на поп Йовко, също от Аджар, писан в 1634 г. (самият поп Йовко обаче бележи, че е от Етрополе) — ръкописът се пази под № 360; един сборник, първата част на който съдържа произведения за Иван Рилски и е писана в Рилския манастир в 1536 г. като дар за светогорския манастир Ксеноф [този ръкопис съдържа и Житието на Иван Рилски от Патриарх Евтимий с разказа за пренасяне на мощите му в Рила от Владислав Граматик (№ 482)] и други ръкописи. Някои от споменатите кодекси са познати и са изучавани, но по-голямата част все още не е намерила място в историята на българската книжовна култура. Това се отнася и до по-късните български ръкописи, писани под влияние на църковнославянските печатни книги. Те обаче често остават извън вниманието на изследователите въпреки несъмнената им важност за изясняване на прехода от средновековната литература към литературата на Възраждането (срв. например № 173, писан в Търново, № 193, № 369 — и трите съдържащи късни редакции на някои апокрифи; дамаскин № 200; „Амартолон сотирия“ от Ловеч, № 203; Златоуст „на прост български език“ от XVIII в.[8] и др.).

2. В сбирката на Хилендарския манастир се съхраняват и значителен брой ръкописи от влахо-молдавски произход, писани с български (търновски последователен или непоследователен) правопис. Те също представят интерес за разпространението на търновската литературна редакция и на търновския правопис извън пределите на България. Повечето от тези кодекси са богослужебни книги — четириевангелия (№ 29, 32, 35, 39, 41, 61); апостоли (№ 76, 100, 102, 104), псалтири (№ 89, 90, 91), октоиси (№ 132, 341), миней за ноември (№ 238), празничен миней, съдържащ между другото и служба за Петка Търновска (№ 151). Сред влахо-молдавските ръкописи с юсов правопис са и няколко, чието съдържание заслужава специално проучване — например № 481, сборник от средата на XVI в. на поп Анастасий от Бистрица, който по-късно се преселва в Света гора. Най-ценният текст от този сборник — граматичният труд на Константин Костенечки, е известен в науката, но освен него сборникът съдържа някои съчинения, свързани с дейността на исихастите, антилатински полемични творби и химнографски произведения. Три книжовни традиции — търновско-молдавска, руска и светогорска, са отразени в сборник от 1542 г. (№ 485), в който са поместени слово от Климент Охридски, част от житието на Сергий Радонежки, хождението на Данил в Ерусалим и други заслужаващи внимание творби.

3. Запазените в Хилендар ръкописи представят богат материал за изучаване на книжовното наследство на старобългарските писатели — от Климент Охридски и Константин Преславски до Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак. Не е нужно да се изброяват многобройните запазени преписи от български творби или творби на българска тематика; те са отразени в прецизния индекс на проф. Д. Богданович. Част от преписите вече са използувани за научни издания или изследвания. От шестте Кли-

[8] Пак там, с. 112, № 221. Става дума за беседи върху евангелските четива от Йоан Златоуст, преведени от гръцки на прост български език. Вероятно книгата е била в Рилския манастир, защото на нейните страници се е подписал йеромонах Герасим, рилски киновиат.

ментови похвални слова, надписани с името на техния създател, три са използувани в изданието на Климентовите съчинения[9]. По ръкопис № 342 Предраг Матеич обнародва поетичното дело на химнописеца Ефрем[10]; предстоящото издание на съчиненията на писателите от Търновската книжовна школа включва всички преписи от творбите на Патриарх Евтимий, Григорий Цамблак и Константин Костенечки, които са достъпни чрез микрофилми.

4. В рамките на предстоящите издирвания върху хилендарските кодекси бих искала да обърна специално внимание върху значението на Хилендарския манастир като пазител на книжовната традиция на Първата българска държава. Нямам предвид само преписите от творби на Климент Охридски, Йоан Екзарх, Петър Черноризец, Константин Преславски, Григорий Мних, а цялостното представяне на преводни и компилативни сборници и произведения, представляващи най-ценната част от продукцията на Златния век. Известно е, че в Хилендар е създаден най-старият препис на Шестоднева, писан в 1263 г. от Тодор Граматик. От известните засега четири преписа на Учителното евангелие от Константин Преславски, два са свързани с Хилендарския манастир. Единият препис е от XV в. и сега се съхранява в Австрийската национална библиотека, но до миналия век се е пазел в Хилендарския манастир. Вторият препис е особено ценен и доскоро не беше известен. В каталога той фигурира като „Неделен Златоуст", но всъщност съдържа пълния текст на Учителното евангелие. Това е ръкопис № 385, писан в 1344 г. Преписът е направен в манастира „Свети Стефан" (според Д. Богданович — в Банска) за Хилендар. Един лист от кодекса се пази в ГПБ[11].

С литературната продукция, създадена под непосредственото ръководство на българския владетел, се свързват два забележителни хилендарски ръкописа от XIII в., писани с рашки правопис — № 382 и № 386.

Ръкопис № 382 има първостепенно значение за изучаване на историята на Първия Симеонов сборник[12]. Той е най-старият по време представител на група преписи, в които текстът на Първия Симеонов сборник има определени редакционни различия от текста на Изборника от 1073 г. В него липсва похвалата за цар Симеон и по цялото му оформление и композиционни промени се вижда, че Симеоновият сборник е сменил своя адресат и е насочен не към светска, а към монашеска аудитория. Отношението на текста на Първия Симеонов сборник, запазен в № 382, към Изборника от 1073 г. не е анализирано и засега не може да се твърди с положителност дали тази редакция е възникнала на Атон и е дело на някой сръбски книжовник, или пък преписът е копие от вариант на Първия Симеонов сборник, съществувало още преди завладяването на Бълга-

[9] Ще отбележа два преписа от Климентовата похвала за Михаил и Гавриил от хилендарски ръкописи № 322 и № 441 и предполагаемата Климентова похвала за Кирил и Методий от ръкопис № 444 и т. н.

[10] М а т е и ч, П. Българският химнописец Ефрем от XIV век. С., 1982.

[11] Б о г д а н о в и ћ, Д., Д. Медаковић. Каталог. . ., 151—152. Листът от този ръкопис се пази в ГПБ под сигнатура Fnl 89.

[12] Пак там, 180—151. В Каталога е означен като „Златоструј" от края на XIII в. Подробно за този ръкопис вж. И в а н о в а, Кл. За Хилендарския препис на Първия Симеонов сборник. — Старобългарска литература, 5, 1979, 57—96.

рия[13]. Все още остава открит и въпросът за първата част на ръкопис № 382, която представлява своеобразен самостоятелен „изборник" от типа на Симеоновия сборник. Първата част (л. 1а—92а) има енциклопедичен състав, чието родство с най-старите редакции на южнославянската „Пчела" е несъмнено. Несъмнен е също така и произходът на архетипа на тази част — особеностите на езика и пряката връзка с текта на Първия Симеонов сборник показват, че и тя също спада към продукцията на преславската книжнина. Най-сетне в ръкопис № 382 намираме и част от Златоструя на цар Симеон, и то в неговата пълна редакция, която засега не е известна в други южнославянски ръкописи. Не е без значение и фактът, че от 32 запазени заглавия на слова от пълния Златоструй (№ 5—37) 18 са само маркирани чрез наслова и е отбелязано да се търсят в „друг златоуст" или „малък златоуст". Следователно там, където е съставен ръкопис № 382 (а той най-вероятно е възникнал в Хилендарския манастир), са се пазили няколко сборника, съдържащи слова от Златоструя на цар Симеон[14].

Представляват интерес и някои панегирични и хомилетични сборници, за които нямаме преки данни, че са свързани с литературата на Първата българска държава, но в езика на които се откриват преславизмите на архетипа или пък в състава им — връзка с най-ранни хомилетични преславски сборници. Ръкопис № 390 например съдържа празнични слова и беседи от цикъла за поста; те се свързват с най-старите състави от типа на Михановичевия хомилиар. Ръкопис № 390 заслужава да бъде привлечен в изследването на ранната славянска преводна ораторска проза. Интересен е и фактът, че самият преписвач е възприемал своя труд като „староизводен", та моли в приписката книгата да се запази в манастира дори ако се намери за служебна нужда друг златоуст, „от новаго извода".

Най-сетне измежду хилендарските ръкописи вероятно ще се открият сборници, съдържащи ранни преславски дометафрастови житийни преводи. Основание за такова предположение дава анализът на ръкописи № 440, 441 и 444, от които притежаваме микрофилми. Посочените панегирици (по-правилно е те да се определят като чети-минеи) са част от един целогодишен кръг от агиографски и панегирични произведения, събрани в 8 обемисти кодекса. Всичките 8 книги са дело на един преписвач, редактор и съставител — монаха Аверкие, и представляват любопитен случай на събиране на агиографския и панегиричния материал в своеобразен свод без търсене на някакво стилово или уставно единство между отделните статии. Както свидетелствува самият Аверкие, статиите са избрани „от седем или осем „комата": сиѣчь єдинь ть панагіѵнкь пнсахѡм wт .з нзвод, н дрѵгаа прнждн҃ѡм нже сь монастіѵь нмеше. В скоби ще отбележа една любопитна подробност — всички кодекси на Аверкие са преписани с последователен ресавски правопис без носовки, а в цитираната приписка той употребява носови гласни, явно чужди на неговата правописна школовка и на езика му. Може би ги смята за белег

[13] Пак там, с. 69.

[14] Иванова-Константинова, Кл. Неизвестна редакция на Златоструя в сръбски извод от XIII век. — Зборник историје књижевности, 10, 1976, 89—107.

на особена начетеност? Или подражава на някой от многобройните си изводи?

Кодексите № 440, 441 и 444, както и останалите сборници на Аверкие са съставени главно от произведения, чиито преводи са извършени през XIV в. Между тях обаче са вмъкнати жития и мъчения от по-стар тип, с отчетливо запазени преславизми в лексиката, със следи от членна форма и следи от замяна на носовките. Те явно принадлежат на някои от изводите на Аверкие, възхождащи към стар преславски архетип. Ще посоча някои от тях, извлечени от състава на чети-миней за октомври (№ 440): Мъчение на Акакий, Житие на Юстина, Мъчение на Дионисий Ареопагит, Мъчение на св. Теоктен, Мъчение на св. Капитолина и робинята ѝ, Мъчение на епископ Зиновий и сестра му Зиновия и др. Проучването на сбирката ще покаже дали Аверкие използува за свои изводи някои по-стари ръкописи, запазени в Хилендар, или тъкмо тези по-стари по превод жития и мъчения са измежду онези произведения, които той е търсил по другите манастири. Във всички случаи старинните преводи на житийни творби в състава на целогодишния кръг чети-минеи на Аверкие заслужават специално изследване.

Това, че книжовният репертоар на Първата българска държава е така добре съхранен в хилендарските ръкописи, едва ли е случайност. Манастирската библиотека се създава със самото създаване на манастира (1198 г.) по времето, когато прекъснатата традиция на Преслав и Охрид се пази предимно в периферията на някогашните български граници и вън от тях. Някои ръкописи достигат чак до Синай, Цариград и, разбира се, до атонските манастири. Активната ктиторска дейност на Сава Сръбски и връзките на Хилендар с околните земи и със западнобългарските книжовни центрове вероятно са способствували за пренасянето на някои ръкописи от тях, а те по-късно са били преписвани от сръбските книжовници и са запазени в рашки преписи. Но каквито и да са поводите за преписването на преславски ръкописи и състави и за запазването им в сбирката на Хилендарския манастир, за нас е важен самият факт, че Хилендар се оказва балканският Киев за българската литература от IX—X в. И този факт заслужава сериозно проучване.

5. Не по-малко важен за историята на средновековната българска литература е и въпросът за взаимодействието на Хилендар като книжовен център с атонско-търновската българска преводаческа школа, започнала своята дейност за подмяна на старите богослужебни преводи с нови към 30-те години на XIV в. и завършила с реформаторската дейност на Патриарх Евтимий. Естествено този въпрос може да се реши само при задълбочено и конкретно проучване и сравнение на българските преписи със съответните хилендарски ръкописи. Възможно е да се открият разлики, които да говорят, че хилендарци са ползували свои литературни редакции. В рамките на този проблем остава открит и въпросът за влиянието на Евтимиевия служебник с молитвите от патриарх Филотей, които, както знаем, са преведени от Патриарх Евтимий[15], върху хилендарската литургична традиция, а също и въпросът, дали в Хилендар е

[15] За Евтимиевия служебник вж.: Сырку, П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского СПб., 1890.

бил използуван новият превод на Триода, направен от стареца Йосиф, и преводите на синаксара към триода от Закхей Загорянин[16].

Същите въпроси се отнасят и до преписите на т. нар. Стишен пролог, съхранявани в сбирката на Хилендарския манастир. Знаем, че през XIV в. на Балканския полуостров има най-малко два превода на този агиографски сборник. Единият от преводите е извършен в Търново някъде около средата на XIV в. Характерна особеност на този превод са вмъкнатите в него пролози (не стишни) на светците—покровители на Търново: Иван Рилски, Петка Търновска, Михаил Воин Български и Сава и Симеон Сръбски, култът към които е бил установен в престолния град още от 1235 г., когато след смъртта на Сава Сръбски в Търново той е бил почитан като светец и мощите му няколко години са останали там. В търновската литературна редакция на Стишния пролог е поместен и разказът за пренасяне на мощите на Иларион Мъгленски в Търново. Микрофилмите на ръкописи № 436, 437 и 438 ни дават възможност да установим със сигурност, че те спадат към търновския превод на Стишния пролог. Какъв превод или каква литературна редакция съдържат другите преписи на стишни пролози, не е известно.

Пак във връзка с преводните състави от светогорско-търновски тип Хилендарската библиотека вероятно ще ни даде богат материал. Доколкото притежаваме снимки от някои хилендарски триодни и минейни панегирици, можем да предполагаме, че те са безюсови сръбски преписи от юсови изводи. Разбира се, подобно твърдение може да бъде изказано засега само хипотетично и ще се докаже едва след анализ и сравнение на всички текстове. В някои случаи обаче дори подредбата на материала подсказва генетичната връзка между най-старите търновски юсови сборници и по-късните им сръбски преписи, съхранявани в Хилендар. Ще си позволя да дам един пример. Когато сравнявах два ръкописа — Триоден панегирик със слова за поста (Постен Златоуст) № 410 и неговото продължение — Триоден панегирик цветен (Цветен Златоуст) № 411, със съответните им по състав търновски сборници от 80-те години на XIV в. (за сравнение беше използуван един от най-старите юсови преписи — сборник № 34 от сбирката на А. Гилфердинг в ГПБ и допълващия го сборник от библиотеката на Рилския манастир № 4/7), натъкнах се на необяснимо нарушение в състава на по-късните хилендарски преписи. Така в № 410 липсваше словото на Кирил Ерусалимски за Цветница с начало: Царское вѣрнын днес. . ., което се чете не само в Гилфердинг № 34, но и в други ръкописи със същия състав. В № 411 пък липсваше едно от словата на Йоан Златоуст за Петдесетница с начало: Пакы праздникъ. . . Отсъствието на тези две слова в иначе точно повтарящите съдържанието на архетипа сръбски преписи ме накара, без да съм работила непосредствено с тях, да предположа, че се касае до механична липса в текста (изпаднали листове). И действително липсващите листове намерих в Ленинград при работа с фрагменти от сбирката на Порфирий Успенски. Два фрагмента със сигнатура № F 663 и F 634 се оказаха

[16] За преводите на стареца Йосиф, стареца Йоан и Закхей Философ Загорянин вж. Попов, Г. Новооткрито сведение за преводаческата дейност на българските книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — Български език, 28, 1978, № 5, 402—410.

откъснати от посочените хилендарски сборници № 410 и 411. Фрагментите съдържаха съответно липсващите слова и края на предходните статии.

Има още много въпроси, които могат да се поставят във връзка със значението на хилендарските ръкописи като фактор за изучаването на средновековната българска книжнина. Ръкописите, възникнали и съхранявани в Хилендар, са наистина безценно съкровище за всички православни славяни. Но успешното им проучване зависи от общите усилия на много слависти и медиевисти, на заинтересуваните учени от Гърция, Югославия, България, Съветския съюз, от възможностите на Хилендарската стая в Охайо. И най-добрият резултат от подобна съгласувана работа би трябвало да стане изготвянето на аналитичен опис на хилендарската сбирка — една титанична работа, но работа, достойна за ценността на хилендарската ръкописна съкровищница.

ХИЛЕНДАРСКИЯТ МАНАСТИР КАТО БЪЛГАРСКО КНИЖОВНО СРЕДИЩЕ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

(Перспективи на изследванията)

Илия Тодоров (България)

Още преди няколко десетилетия големият български учен Йордан Иванов подчерта: „Три са манастирите, които са упражнили най-дълбоко влияние върху верския и национален бит на българския народ: Хилендарски, Зографски и Рилски. Мощното въздействие на първия обхваща XVIII и XIX в., Зограф съперничи на Рила по дълготрайното си влияние, но последният надминава другите два по непосредственото си въздействие върху духовните и национално-просветни съдбини на българина."[1] От тези три главни средища на българския културен и литературен живот в миналото сравнително най-слабо е проучена дейността на Хилендарския манастир. По редица причини достъпът на българските специалисти до книжовните богатства, съхранявани тук, винаги е бил ограничен. Малцина са онези наши учени, които са имали възможност за непосредствена работа с ръкописите и архивните материали от тази книжовна съкровищница.

При все че хилендарската ръкописна сбирка продължава да бъде недостъпна за българските учени, в последно време се появиха някои благоприятни условия, които позволяват да се пристъпи към по-системното проучване на Хилендарския манастир като българско книжовно средище:[2]

1. Ние сме значително улеснени от нашите югославски колеги, които през последните две-три десетилетия в съответствие с дългосрочната „хилендарска програма" на Сръбската академия на науките направиха извънредно много за осветляване на многовековната история на Хилендарския манастир. Те подготвиха и издадоха поредица „хилендарски сборници", първият от които излезе през 1966 г., а последният (засега), пети пореден том датира от 1983 г. Тази поредица, в която уча-

[1] Иванов, Й. Св. Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917, с. 93.

[2] Поставяйки тази тема, ние ни най-малко не омаловажаваме първостепенното значение на Хилендарския манастир за историята на сръбската литература и култура, особено през епохата на Средновековието, както и ролята му в културната история на другите балкански народи.

ствуват учени и от други страни, дава възможност за детайлно и многостранно проучване дейността на манастира[3]. Освен това сръбските учени публикуваха редица трудове извън поредицата. Най-значителен между тях е издаденият през 1978 г. двутомен каталог на кирилските ръкописи от Хилендарския манастир, дело на известния познавач на старите славянски ръкописи Димитрие Богданович[4]. Този каталог, макар и твърде кратък, значително обогатява нашата представа за българските книжовни паметници, пазени и днес в Хилендарския манастир. За специалиста не е трудно да се ориентира (въз основа на цитираните приписки, на езика на ръкописите или на поместените в палеографския албум снимки) кои ръкописи са български по произход или пък са свързани по някакъв начин с българската книжовна традиция. Показателно е, че главно въз основа на каталога на Д. Богданович нашият учен Б. Ст. Ангелов посочи цяла редица такива ръкописи[5].

2. Не по-малко важна предпоставка за проучването на Хилендарския манастир като българско книжовно средище е извършената през последните 10—15 години значителна събирателска, изследователска и организаторска работа от американските слависти от Държавния университет в щата Охайо (САЩ) Матея Матеич и Предраг Матеич. В един сравнително кратък срок те успяха да заснемат извънредно богатата и ценна ръкописна сбирка на Хилендарския манастир, като въз основа на своята микрофилмова колекция публикуваха кратък каталог на хилендарските славянски ръкописи, претърпял две издания — през 1972 и 1976 г.[6] Наред с това М. Матеич и Пр. Матеич подготвиха редица изследвания, в които осветлиха по-подробно някои от хилендарските ръкописи, като обърнаха специално внимание върху онези от тях, които са свързани с България[7]. Заслужава също да се отбележи, че по тяхна

---

[3] Напълно естествено в центъра на вниманието са връзките на Хилендар със сръбската литература и култура. Тук обаче бяха изнесени също някои материали, които осветляват ролята му и като българско книжовно средище: Поленаковић, Х. Неколико непознатих података о Пајсију Хиландарском. — Хиландарски зборник, 1, Београд, 1966, 171—181; Медаковић, Д. Манастир Хиландар у XVIII веку. — Хиландарски зборник, 3, Београд, 1974, 41—44 (главата „Везе Хиландара са бугарима").

[4] Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Т. 1. Београд, 1978, 322 с.; Т. 2. Палеографски албум. Београд, 1978.

[5] Ангелов, Б. Ст. Хилендарската ръкописна сбирка. — Литературна мисъл, 23, 1979, № 3, 134—138.

[6] Hilandar slavic manuscripts. A Checklist of the Slavic Manuscripts from the Hilandar Monastery. Available on Microfilm at the Ohio State University Libraries. Compiled by Mateja Matejić and Predrag Matejić. The Ohio State University. Department of Slavic Languages and Literatures. Columbus, Ohio, 1972, 145 p.; Hilandar slavic codices. A Checklist of the Slavic Manuscripts from the Hilandar Monastery (Mount Athos, Greece). Available on Microfilm at the Ohio State University Libraries. Prepared by Mateja Matejić. The Ohio State University. Department of Slavic Languages and Literatures. Columbus, Ohio, 1976, 155 p.

[7] Матеич, М. Новооткрити писмени данни за Паисий Хилендарски.—Език и литература, 29, 1974, № 5, 10—15; Matejić, M.A. Newly Discovered Records Concerning Paisij Hilandarski. — Balcanistica, 1, 1974, № 1, 175—183; Novi podaci o Pajsiju Hilandarskom.— Amer. Srbobran, LXVI, № 14633, 22 July 1974; Iz rizanice Hilandara nepoznat potpis Pajsija Hilandarskog. — Amer. Srbobran, LXXI, № 15028, 28 Febr: 1977; Hilandar at the Time of Paisij Hilendarski (1745—1773). — Palaeobulgarica. 4, 1980, № 3,32—44; Хилендарски препис на „Слово за Сретение" от Йоан, Екзарх. — Старобългарска литература, 9, 1981, 82—97; Икономическото

инициатива Охайският държавен университет в Кълъмбъс организира през 1981 г. специална международна научна конференция по проблемите на ръкописното наследство в Хилендарския манастир.

3. Проучването на Хилендарския манастир като българско книжовно средище е улеснено до голяма степен и от дейността на Българската археографска комисия при Народната библиотека „Кирил и Методий". През последните години тук бяха събрани много микрофилми на български ръкописи, съхранявани в чужди книгохранилища, в това число и микрофилми на една част от хилендарските ръкописи. Това дава възможност на българските специалисти, работейки над различни теми, да включват в обсега на своите изследвания и ръкописи от Хилендар — български по произход или съдържащи творби на българската литература. По този начин се обогатява и се конкретизира съществуващата твърде обща представа за ролята на Хилендарския манастир като български книжовен център.

Основавайки се на посочените предпоставки, аз ще се опитам да набележа по-важните моменти от дейността на Хилендарския манастир като българско книжовно средище през епохата на Възраждането[8], като обърна специално внимание върху някои неизследвани или недоизяснени въпроси. Преди това обаче ще разгледам, макар и съвсем накратко, връзките на Хилендарския манастир с населението от българските земи, тъй като именно те предопределят до голяма степен неговата активна роля в книжовния живот на българите. Всъщност тези връзки датират още от Средновековието, но особено се засилват през периода на османското владичество на Балканите, когато Сърбия, изгубила политическата си независимост, не е могла вече активно и целенасочено — като държавна институция — да подпомага манастира. Може би главно поради географската отдалеченост на сръбските земи хилендарското братство постепенно е попълвало своя състав с български монаси, докато през XVIII и XIX в. българският етнически елемент взема решителен превес[9]. Но не само числеността превъзходство на българските монаси е показателно в случая. През този период Хилендарският манастир е имал свои постоянни представителства (т. нар. „метоси") в почти всички градове и в множество села в трите главни области на българското отечество: Мизия, Тракия и Македония. Хилендарски монаси таксидиоти са кръстосвали непрекъснато българската земя и са събирали помощи за манастира. Достатъчно

и културното състояние на Хилендарския манастир по времето на Паисий (1745—1773). — Старобългарска литература, 11, 1982, 101—105; Матеич, П. Неизвестен български сборник от края на XIV век. — Език и литература, 31, 1976, № 1, 56—58; Българският химнописец Ефрем от XIV век. Дело и значение. С., 1982, 344 с.; Matejić, P. Water marks of the Hilandar slavic Codices. Hilandar Research Project the Ohio State University Columbus. A Descriptive Catalog. S., CIBAL, 1981, XIV, 328 p. (Balcanica III, Etudes et documents, 2); Матеич, П. Към въпроса за автографите на Паисий Хилендарски. — Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 253—257.

[8] Значението на хилендарските ръкописи за изучаването на българската средновековна книжнина заслужава специално внимание. На тази тема бе посветен докладът на Климентина Иванова, публикуван в настоящия том.

[9] Както отбелязва Сава Хилендарец, чех по народност, към втората половина на XVIII в. манастирът е бил побългарен: „Хилендар се још у то време побугарио" (С. Хиландарец. Историја и опис манастира Хиландара. Прев. са чешког Јос. Зд. Раушар-Жиборић. Београд, 1894, с. 27).

е да хвърлим поглед върху хилендарската кондика от XVIII в. (ръкопис № 525 от сбирката на Хилендарския манастир), за да се убедим колко активни и колко плодотворни са били връзките на манастира с българското население: отбелязани са множество пътувания до градовете София, Самоков, Пазарджик, Пловдив, Прилеп, Казанлък, Стара Загора, Копривщица, Сливен, Панагюрище, Калофер, Котел, Елена, Трявна, Търново, Габрово, Ловеч, Видин, Свищов, Сопот и други български селища[10]; българският народ, сам изнемогващ в ярема на робството, подлаган често на разбойнически нападения и грабежи, не е лишавал в ония трудни времена Хилендарския манастир от така необходимата материална подкрепа[11]. Заслужава да бъде отбелязана също и щедрата ктиторска дейност на по-заможните българи —особено през втората половина на XVIII в.: през 1757 г. известният хаджи Вълчо от Банско възобновява и зографисва със свои средства параклиса „Св. Иван Рилски" в кулата на Хилендар; през 1774 г. хаджи Цвятко от Видин заедно с хаджи кир Димитриа Абаджия и неговия баща кир Ангел от Пазарджик позлатяват темплото на олтара в съборната черква; параклисът „Свети великомъченик Димитър" е построен и украсен заедно с околните монашески килии *през 1779 г. с общо иждивение на жителите от Копривщица*, представени от копривщенските първенци поп Найден, хаджи Вълко, хаджи Ненко, хаджи Станко и Петко Моравеника; през същата година със средствата на хаджи Ценовите синове хаджи Тома, кир Теодор и хаджи Никола (всички от Видин) и на копривщенските първенци чорбаджи Геро и неговия син Добри е възобновен и опожареният параклис „Св. Сава сръбски" заедно с килиите *около него*; чешмата срещу *входа в* Хилендарския манастир е построена през 1780 г. със средствата на хаджи Тома от Видин; ктитори на гробницата на Стефан Неман са кир Петър от Ловеч, кир Трендафил, Спас и Ангел от Пазарджик, чорбаджи Еньо, Иван и Николай от Копривщица и епитроп Петко от Карнобат; манастирската болница е построена през 1785 г. със средствата на кир Теодор, хаджи Вълков син, и неговия зет кир Събо от Копривщица; ктитори на Хилендарския часовник, построен през 1795 г., са Владо и синът му Недялко от Дряново и т. н.[12] Но може би най-добрата илюстрация на оживените връзки на Хилендарския манастир с българските земи през епохата на Възраждането е запазената кореспонденция. В края на миналия век Васил Кънчов е имал възможност да се запознае с част от богатата преписка, получавана в Хилендар от разни български градове и села. В специална статия той прави преглед на тази интересна преписка, като се позовава на редица писма, датирани между 1793 и 1814 г., от градовете София, Свищов, Сливен, Пловдив, Враца, Тетевен, Карлово, Казанлък, Елена, Пазарджик, Копривщица, Стара Загора и Одрин и подписани от хилен-

[10] Вж. Райков, Б. Нови исторически документи за живота и смъртта на Паисий Хилендарски. — Изв. НБКМ, 14(20), 1976, с. 31; Matejić, M. Hilandar at the Time. . ., 32—44.

[11] За тежкото икономическо положение на Хилендарския манастир по онова време вж. Барский, В. Путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное. Ч. 2. СПб., 1819, 249—250.

[12] Вж. Иванов, Й. Български старини из Македония. Фототипно издание. С., 1970, 268—271.

дарските таксидиоти в тези градове или от представители на местните жители[13]. В писмата, които разглежда В. Кънчов, най-често става дума за тежкото положение на българските градове, опожарявани и ограбвани от върлуващите разбойници. Например Йосиф йеромонах пише на 20 юли 1800 г.: „Жеравна ѡ половинъ пóвече изгорѝха, а ч[е]лов[е]щите сѧ разбéгаха кóй накъдѐ видѐ"; малко преди това, на 22 март 1800 г., Макарий, проигумен хилендарски, съобщава: „И оуніѧ дагліе, дето беха на Калоферъ, оутидоха по кашлите, а другите са още на Пазарджишката каза и горатъ селата, и Панагюрище изгорих[а] половина, и друго много зло сториха. . ."; приблизително по същото време (29 май 1800 г.) Рафаил Хилендарски съобщава от София: „И аще хощете разумѣти ради Софиѧ, големо оутѣсненіе, ѡ четири страни огнь: паши, далие, капасъзе. Не може да се ходи"; на 8 юли същата година проигумен Серапион пише от Свищов: „Селата изгориха и градотъ богъ знае какъ щеме се куртулиса. . ." Но има и други писма, от които се вижда, че Хилендарският манастир е изпълнявал ролята на просветно огнище за българите: от едно писмо на Никола, син на поп Станко от Тетевен, научаваме, че през 1795 г. той е бил на учение в манастира; в друго писмо, писано в Карлово през 1801 г., се съобщава, че се изпраща в Хилендар на учение едно момче, братовчед на Петър Папазоолу; през 1808 г. Макарий, проигумен хилендарски, известява на хилендарското братство, че изпраща някакво момче на име Василий да се учи в манастира. Не са редки случаите, когато градските първенци са се обръщали към управата на Хилендарския манастир с молба да им се изпратят учители, които да просвещават децата: през 1805 г. поп Стоян и останалите чорбаджии от Казанлък молят „за единъ даскалъ прокопсанъ за децата ни и за църквата еклисіархъ, каквото испърво имахме отца Мина и бехме оченъ благодарны ѡ него"; няколко години по-късно те отново настояват да им се изпрати за учител отец Мина или някой друг, но без даскал да не се връща таксидиотина; през 1806 г. еленските свещеници и чорбаджии се обръщат към хилендарското братство с думите: „обаче бога ради стурете добре да пратите даскалъ сига. . . таѩида нашъ, даскала вашъ. . ." (т. е. обещават да съберат парична помощ за манастира, в замяна на което молят да им се изпрати учител); две години след това еленчани пак настояват за учител: „Пишемъ сие общое писание да пратите двама іеромонаси, единъ да ходи пу вань, по колибите, а другиѧ да седи в селу и да е по учинь ѡ насъ, да са учатъ и други ѡ него и за поение и за четение"; приблизително по същото време врачани молят хилендарското братство да им изпрати „едно калугерче да учи децата"; в едно писмо от Стара Загора от 1808 г. се настоява за „едного человека достойна ради [дела] царковни и деца да учи по обичаи древниі, но да ни буде некои нипотребни ѩкоже перви Софроние, но да буди и намъ, и на манастирь за полза". От посочените примери се вижда, че в случая става въпрос не просто за финансова помощ на манастира от страна на българите, а за дълбока, органична

[13] К ъ н ч о в, В. Българско просветително огнище в началото на 19-ия век. — В: Юбилеен сборник по случай 25-годишнината от първия випуск на Габровската априловска гимназия. Пловдив, 1900, 101—109.

връзка между духовенството и народа[14]. Става ясно прочее, че през XVIII и XIX в. Хилендарският манастир се превръща във важно средище на българския народностен живот, в крепост на българския дух, в национална светиня за българите. И съвсем не е случаен, разбира се, фактът, че именно оттук излизат двамата най-големи будители на Българското възраждане — Паисий Хилендарски и Неофит Хилендарски-Бозвели.

Безспорно, когато говорим за ролята на Хилендарския манастир като български книжовен център през Възраждането, на първо място ще трябва да отбележим великото дело на Паисий. Както е известно, основоположникът на Българското възраждане прекарва тук (с известни прекъсвания) по-голямата част от живота си — от 1745 до 1773 г. Поради продължителната недостъпност на хилендарския архив обаче до неотдавна знаехме твърде малко за неговата дейност. Едва през последните две десетилетия благодарение на публикациите на Х. Поленаковић[15], Д. Медаковић[16], Б. Райков[17], М. Матеић[18] и Е. Бояджиева[19] станаха известни някои факти. Все още обаче не са изяснени редица ключови моменти от неговата биография. Твърде смътна е например представата ни за образованието и литературната култура на Паисий, за ролята, която е изиграл Хилендарският манастир за неговото оформяне като книжовник и като мислител.

Внимателното проучване на хилендарската ръкописна сбирка несъмнено ще хвърли допълнителна светлина върху въпроса, от коя книжовна школа е излязъл Паисий Хилендарски. Ще посоча само един пример. В палеографския албум към каталога на Д. Богданович, в последния раздел „Южнославянски ръкописи църковнославянска редакция от XVIII и XIX век", е поместена една снимка от непроучен и неизвестен у нас дамаскин от XVIII век (ръкопис № 200). Доколкото може да се съди от публикуваната снимка, приликата с познатите няколко Паисиеви автографа е очевидна както по отношение на езика и правописа, така и на почерка. Явно е, че ръкописът принадлежи на книжовник от същия кръг, в който Паисий е получил своята подготовка. В този смисъл той заслужава да бъде специално проучен[20].

---

[14] В посочената студия на Д. Медакович „Манастир Хиландар у XVIII веку" тенденциозно се акцентува главно на паричните помощи от богатите български чорбаджии, които уж станали причина за вътрешните българо-сръбски разпри чий е манастирът (Хиландарски зборник. Т. 3. Београд, 1974, с. 42).

[15] Поленаковић, Х. Цит. съч. Отзив за тази публикация вж. у Динеков, П. Из историята на българската литература. С., 1969, 167—173.

[16] Медаковић, Д. Цит. съч., 20—21.

[17] Райков, Б. 1. Нови документални свидетелства за живота и смъртта на Паисий. — Народна култура, № 34, 17 авг. 1974. 2. С вярност и усърдие (документални източници за Паисий Хилендарски). — За буквите, № 2, 8 дек. 1979, с. 14. 3. Нови исторически документи. . ., с. 31. 4. Един документ за Паисий Хилендарски от неговото пребиваване в Сремски Карловци през 1761 г. — Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. С., 1980, 118—123.

[18] Матеић, М. Новооткрити писмени данни. . ., 10—15; Matejić, M. Newly Discovered. . ., 175—183.

[19] Бояджиева, Е. За един предполагаем подпис на Паисий Хилендарски.— Език и литература, 38, 1983, № 6, 75—81.

[20] Неотдавна в Българската археографска комисия при Народната библиотека „Кирил и Методий" бяха получени микрофилмови снимки от този интересен ръкопис, След предаването за печат на настоящата статия аз подготвих кратко съобщение,

По-нататъшното проучване на хилендарската ръкописна сбирка може би ще разшири представата ни и за изворите, които е използувал авторът на „История славеноболгарская". Както е известно, той посвещава специална глава на сръбската история; говори за сръбските родослови, позовава се на някои жития на сръбски светци. Но все още неговите сръбски извори не са специално изследвани. По всяка вероятност повечето сведения за сръбското минало Паисий е намерил в самия Хилендарски манастир. Може да се предполага, че той е познавал добре т. нар. „сръбляци" — сборници с жития, служби и похвални слова за сръбски крале и светци (такива сборници в хилендарската ръкописна сбирка има няколко: № 479 от XV—XVI в., № 509 от 1643 г., № 287 и 505 от втората половина на XVIII в.). От тях нашият историк е могъл да почерпи данни не само за сръбската, но и за българската църковна история: напр. № 479 съдържа служба и житие на Георги Нови Софийски[21], а в № 287 има кратко синаксарно житие на загадъчния Йоаникий Девически, живял според Паисий „въ горѣ Девичѣ, на предель сербски и болгарски, в епархіи Грачанскіи, на Бело поле"[22]. Паисий несъмнено е познавал и сръбските родослови. Справедливо е да се очаква, че тяхното проучване ще хвърли допълнителна светлина върху нашата „История славеноболгарская". В Хилендарския манастир е запазен един такъв родослов приблизително от времето на Паисий — от 1778 г. (рък. № 7). У нас няма микрофилм от този ръкопис, но доколкото може да се съди от началните няколко реда, възпроизведени в палеографския албум на Д. Богданович (снимка № 240), налице е значителна стилистична и езикова близост: „Возрѝ благочестѝвый читáтелю на знáменіѧ сіѧ, и ѿсю́дѣ оузрѣ́ти и́маши, ктѡ́ и ка́ко, и в ко́е врéмѧ цáрствовалъ, и колико лѣ́т во славеносéрбскомъ нарѡ́дѣ. Сіе́ сщéнное и цáрское плéмѧ, влекѫщее поро́дѣ свою ѿ Лики́ніѧ кéсарѧ, и Конста́нтіи сѫпрѧ́ги егѡ́" и т. н. Тези думи напомнят силно за емоционално-приповдигнатия тон на Паисий. Едва ли може да се допусне, че българският историк е повлиял на сръбските летописци; по-скоро влиянието трябва да се търси в обратната посока. Впрочем, за да се изясни окончателно този въпрос, е необходимо да се проучи целият ръкопис, а и изобщо цялата сръбска летописна традиция.

За отбелязване е, че в хилендарската ръкописна сбирка и днес са запазени някои исторически съчинения, които Паисий е могъл да познава и да използува. Тук се съхранява например препис от началото на XVI в. от хрониката на Йоан Зонара (№ 433). Разполагаме при това със

което ще бъде публикувано на друго място.

[21] Вж. изследването и публикацията на Богдановић, Д. Житије Георгија Кратовца. — Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности, књ. 10, 1976, 203—267.

[22] Паисий погрешно нарежда този светец между учениците и последователите на Иван Рилски. Според проучванията на сръбските учени той е живял в края на XIV— нач. на XV в. (вж. Радојичић, Ђ. Јаничије Девички. — Гласник Етнографског института САНУ, 1952, № 1—2, 173—178; Милошевић, Д. Свети Јоаникије Девички. — В: О Србљаку. Београд, 1970, с. 222; Трифуновић, Ђ. Непознати девичанац. Служба светом Јоаникију Девичком. — В: О Србљаку, 322—323).

сигурно указание, че по времето на Паисий ръкописът се е намирал в Хилендар — на последния л. 309 има следната приписка: „Сіа книга бѣше била светопочившаго владыке призренскаго митрополита кѵрь Михаила. Пакы ю и азь смѣрени и мънши вь ерхиерεѡхь Іѡань архіепископь пекскы вьдахь ю монастирѫ хиландарѫ да бѫдеть на слѫженіе и на ползѫ прочитающымъ и вь помѣнь вишереченомѫ архіерею. Писахь вь лѣто зраі [7111, т. е. 1602] мѣсеца ноемврiе з̄і ѫ Пекѫ". Друг ръкопис, който Паисий е могъл да познава и да използува, е т. нар. Хилендарски „цароставник" от втората половина на XVI в. (№ 434)[23]. В хилендарската ръкописна сбирка откриваме още няколко по-кратки летописни съчинения: в требник от 1580 г. (№ 171), в сборник от XVI в. (№ 484) и др. Прави впечатление, че летописната традиция в Хилендарския манастир никога не е угасвала. В един сборник от втората половина XVIII в. (№ 507), който Д. Богданович датира въз основа на водния знак между 1762 и 1780 г., се съдържа откъс от хронограф със следното заглавие: „Книга глаголѥмаѧ гронографа, начало писменом царскихъ родѡвъ ѡт многихъ лѣтописецъ прежде ѡт бытии о сотвореніи мира ѡт книгь Мѡисеѡвыхъ и ѡт Исоуса Навина и ѡт сѫдеи иудеискихъ и ѡт четырехъ царствъ таже и ѡт асирскихъ цареи и протчихъ еллинъ же и благочестивых и ѡт рѫскихъ лѣтописец и болгърскихъ". Този хронограф, който може би е малко по-късен от Паисиевата история, също заслужава да бъде проучен. Но и от него в България засега няма микрофилмови снимки.

Когато говорим за изворите, които Паисий е могъл да намери в Хилендарския манастир, не бива да забравяме, че тук е имало и богата сбирка от старопечатни издания. През последните години двама сръбски учени — Деян Медакович и Янко Радованович, описаха част от старопечатните книги в хилендарската библиотека: най-старите издания от XV и XVI в. (79 заглавия)[24]; руските и румънските печатни книги от XVII в. (74 заглавия)[25]; някои редки руски и украински печатни книги от XVIII в. (88 заглавия)[26]. Но това далеч не е всичко! Борис Милев—Огин и Михаил Берберов, посетили неотдавна Хилендарския манастир, говорят за наличието на една наистина огромна колекция от старопечатни книги — повече от 6500 тома[27]. Явно е, че след цялостното описание на хилендар-

[23] За отбелязване е, че в този ръкопис се съдържа и препис на Манасиевата хроника с добавките в полето относно българската история. Те са обнародвани от И в а н о в, Й. Български старини. . ., 618—623.

[24] М е д а к о в и ћ, Д. Старе штампане књиге манастира Хиландара. — В: Д. Б о г д а н о в и ћ. Каталог ћирилских рукописа. . ., 275—288.

[25] Р а д о в а н о в и ћ, Ј. Руске и румунске штампане књиге XVII века у библиотеци манастира Хиландара. — Археографски прилози, 2, 1980, 229—297. Тук на с. 264—265 е описано руското издание на Кормчаята от 1653 г., което Паисий несъмнено е ползувал. (Срв. П а и с и й Х и л е н д а р с к и. История славеноболгарская. Първи Софрониев препис от 1765 г. Увод, новобългарски текст и коментар Б. Райков. С., 1972, с. 150, 156, 168—169, 170).

[26] Р а д о в а н о в и ћ, Ј. Неке ређе руске и украјинске штампане књиге XVIII века у библиотеци манастира Хиландара. — Археографски прилози, 3, 1981, 237—298.

[27] М и л е — О г и н, Б., М. Б е р б е р о в. Атон — легенда жива. С., 1981, с. 60.

ската старопечатна сбирка ние бихме могли да потърсим тук онези книги, които Паисий е държал в ръцете си. Разбира се, най-добре е това да бъде направено при непосредствена работа с книгите в самия Хилендарски манастир, тъй като не е изключено да се намерят и някои собственоръчни негови бележки.

Виждаме, че предстои допълнителна работа за изясняване ролята на Хилендарския манастир в живота на Паисий. Това е една богата, интересна тема. Не по-малко интересен е и обратният аспект на въпроса: какво е Паисий за Хилендарския манастир, каква роля е изиграл той в по-нататъшния живот на манастира, в неговото развитие като средище на българския народностен живот. За съжаление ние знаем твърде малко за контактите на Паисий с неговите хилендарски събратя, за тяхното отношение към епохалното му дело. Единственият документ, с който разполагаме, е приписката на хилендарския йеромонах Макарий от 18 май 1772 г., оставена върху един от последните листове на изчезналия днес Жеравненски препис: „Азъ Макаріе Іеромонахъ Хилиндарски прочитахъ сию исторію, и разѣмѣхъ что есть писано в неіа, и вие потрѣдете са братиіа та іа прочитети да ви бѣди на ползѣ болгаромъ похвала, а на пакость грекомъ и сербомъ. 1772 маиіа ѝI день."[28] Не е известно обаче къде се е запознал Макарий с „История славеноболгарская": дали в Хилендарския манастир, или някъде във вътрешността на страната[29]. Нищо положително не знаем все още и за самия Макарий. Твърде възможно е да се окаже, че това е същият Макарий, за когото се споменава в двете приписки към ръкопис № 309 от хилендарската сбирка: от едната научаваме, че на 23. VII. 1786 г. Макария йеромонах, хилендарски псалт, пристигнал на таксид в Свищов, а другата гласи: „На 1821. Положихомъ сію анѳологію в соборною церковъ хиландарскѣю за спомен покойнагѡ Макаріа проигѹмена хиландарца и да не дерзнет кто взѧти и ѡтделити еѧ ѡт церкви хиландарскѡи, аще ли некои дерзнет взѧти ю, да бѣдѣт емѹ ѡтмастители свѧтыи ктитори."[30] Може би това да е същият Макарий, проигумен хилендарски, който на 22. III. 1800 г. съобщава за грабежите и издевателствата на даалиите в Калофер, Панагюрище и в Пазарджишката каза, а през 1808 г. изпраща едно българче на име Василий да учи четмо и писмо в Хилендар[31]. В данните от Хилендарската кондика, които изнася М. Матеич, името Макарий се среща неколкократно: в записи от 1765, 1767 и 1772 г.[32]

Делото на Паисий е оставило трайни следи в книжовния живот на Хилендарския манастир. Очевидно не е случаен фактът, че с този мана-

---

[28] Вж. Т о д о р о в, И л. Жеравненският препис на „История славеноболгарская". — Изв. НБКМ, 16(22), 1981, с. 40.

[29] Според най-новите проучвания през тази година — предпоследна от неговия живот — Паисий се е завърнал в Хилендарския манастир от своето пътуване до Солун (вж. Б. Р а й к о в. Нови исторически документи. . ., с. 29).

[30] Б о г д а н о в и ћ, Д. Каталог. . ., 131—132. Не е изключено въпросният ръкопис да е дело на самия Макарий, тъй като според водния знак хартията му датира от 1772 г.

[31] Вж. тук, с. 167.

[32] М а т е ј и ć, М. Hilendar at the Time. . ., p. 34, 38—39.

стир са свързани няколко преписа и преработки на неговата „История славеноболгарская“:

1. Пантелеймонов (Първи Русенски) препис, приготвен през 1809 г. в Русе от хилендарския йеромонах и проигумен Пантелеймон. Намира се в Хилендарския манастир под № 294.

2. Хилендарски препис, наричан още Хилендарски царственик, направен през ноември 1820 г. Не е известно дали е запазен и къде се намира. За него узнаваме от бележката на Васил Манолов в Башкьойския препис с дата 20. II. 1841 г.: „Преписах из Хилендарскому царственику, он писан 1820, ноября 9“.

3. Хилендарска преработка, възникнала през 40-те години на XIX в., дело на Онуфрий Попович Хилендарски, близък приятел и сподвижник на Неофит Бозвели. Намира се в Хилендарския манастир под № 295. Основно проучена от Б. Ст. Ангелов[33].

4. Към тези известни в научната литература ръкописи би трябвало да прибавим още един, останал досега по една или друга причина незабелязан от специалистите — № 723 от хилендарската ръкописна сбирка. Този ръкопис не е идентифициран като препис на Паисиевата история в каталога на Д. Богданович; нито дори един толкова авторитетен специалист като Б. Ст. Ангелов, вещ познавач на преписите на Паисиевата история, не му е обърнал внимание в обширната си рецензия за същия каталог[34]. По съдържанието си ръкописът принадлежи към кръга на т. нар. преработки, представляващи компилация между Паисиевата история и „История во кратце о болгарском народе словенском“ на йеросхимонах Спиридон. Макар и непълен (36 листа, 72 писани страници), той е интересен и заслужава внимание[35].

Последният пример е още едно доказателство, че в Хилендарския манастир има неоползотворени материали, които биха могли да послужат за по-пълното и по-детайлно изясняване на някои проблеми, свързани с Паисиевата „История славеноболгарская“. Ясно е прочее, че колкото повече проучваме дейността на Хилендар, неговия архив и съхраняваните тук ръкописи, толкова по-добре ще опознаваме личността и делото на Паисий.

Съществуват известни указания, че с Хилендарския манастир е свързан, макар и не така тясно както Паисий, и другият голям български книжовник от XVIII в. — Софроний Врачански. От неговата автобиография знаем, че през 1775 г. той посещава Света гора, където остава цели шест месеца: „И после поидох на Ста҃а гора и сѣдѧх тамо шесть мсцы҃, и пріидох wт тамо и оучахь дѣца на книжное оученіе.“[36] Софроний обаче не уточнява в кой именно манастир е отседнал. Изследователят на неговия жизнен и творчески път В. Киселков изказа предположение, че той се установил в Хилендарския манастир, като се позова на някои

[33] Ангелов, Б. Ст. Хилендарска преправка на „История славеноболгарская“ (Характеристика). — Изв. Бълг. истор. дружество, 26, 1968, 299—309.

[34] Вж. Ангелов, Б. Ст. Хилендарската ръкописна сбирка. . ., 134—138.

[35] По-подробно вж. Тодоров, Ил. Неизвестен препис на Паисиевата история в Хилендарския манастир. — Старобългарска литература, 18, 1985, 193—203.

[36] Софроний Врачанский. Жизнеописание. Изд. подг. Н. М. Дылевский и А. Н. Робинсон. Л., 1976, с. 32.

косвени съображения[37]. Неотдавна бяха открити нови данни за пребиваването на Софроний Врачански в Света гора, които още по-определено го свързват с Хилендарския манастир. Работейки в архива на арменската венецианска Мъхитаристка конгрегация на о-в Сен Лазар, Агоп Орманджиян попада на едно писмо на известния мъхитаристки вартапед Микаел Себастаци от 15. III. 1775 г., в което се съдържат интересни подробности за посещението му в Света гора: „На 2 март 1775 г. — разказва Себастаци — пристигнах в Атон, за да се запозная по-подробно и да опиша намиращите се в прочутия български манастир няколко арменски ръкописа и се видя с мои стари познати — игумени и монаси, с които съм се запознавал както в Цариград, така и при първото ми посещение в Атон. Този път българските монаси ме приеха по-радушно, може би защото и аз съм чедо на един изстрадал народ, измъчващ се под игото на същия поробител, който угнетява българите. Ръкописите, които ме интересуваха, се пазеха от проигумена Лаврентиос. Като чу за моята мисия, веднага се зае да ми помогне, защото знаеше, че посещението ми ще бъде кратко. Отведе ме в едно приземно помещение, приличащо на пещера, и газеникът освети стелажите, върху които бяха наредени стотици ръкописи. Фактически това бе хранилището на библиотеката. След като намери и отдели исканите от мен ръкописи, двамата влязохме в друго съседно помещение, иззидано с дялан камък, чиито малки прозорчета гледаха към морето. Тук заварих млад и доста любознателен български свещеник. Лаврентиос ме представи на младия духовник, който се казваше Стайко Владисла от село Котла, което е в Румелия и високо в планината Балкан. И той като мене беше дошъл да се рови в книгите на Лаврентиос."[38] В случая едва ли може да има съмнение, че става дума за Паисиевия брат Лаврентий. Но ако това е така, ясно е, че посещението на Софроний Врачански в Света гора през 1775 г. трябва да се свърже именно с Хилендарския манастир. Както разказва по-нататък в писмото си М. Себастаци, родолюбивият и високо ерудиран за времето български свещеник не само се е ровил в богатата манастирска библиотека, но и събрал доста книги, които отнесъл в родното си място, за да просвещава хората.

С Хилендарския манастир е свързан косвено и един друг съвременник и последовател на Паисий — плодовитият рилски книжовник йеромонах Никифор. В своята книга „Съвременници на Паисий" Б. Ст. Ангелов разгледа 19 негови ръкописа[39]; по-късно в друга публикация под същия наслов, поместена в сп. „Литературна мисъл", той прибави към тях още няколко[40]. Каталогът на Д. Богданович ни дава възможност да включим в книжовното дело на Никифор Рилски още един ръкопис — № 221 от сбирката на Хилендарския манастир (датиран въз основа на водния знак преди 1754 г.). Всъщност на този ръкопис пръв обърна внимание Б. Ст. Ангелов (още преди няколко години в рецензията си за ка-

[37] Киселков, В. Софроний Врачански. Живот и творчество. С., 1963, с. 44.

[38] Арменски пътеписи за Балканите. XVII—XIX в. Съставителство, превод от древноарменски и коментар Агоп Орманджиян. С., 1984, с. 61.

[39] Ангелов, Б. Ст. Съвременници на Паисий. Ч. 1. С., 1963, 86—109.

[40] Ангелов, Б. Ст. Съвременници на Паисий. (Нови материали). — Литературна мисъл, 27, 1983, № 4, 147—155.

талога на Д. Богданович)[41], но впоследствие, може би разколебан, не го включи в допълнителния очерк за Никифор Рилски, публикуван в сп. „Литературна мисъл“ през 1983 г. В случая не може да има никакво колебание — и приписката, и почеркът по най-категоричен начин свидетелствуват, че се касае за книжовен труд на Никифор Рилски. Налага се обаче едно уточнение. В каталога на Д. Богданович ръкописът погрешно е наречен „Беседи на Йоан Златоуст“. В действителност това е неделно тълковно евангелие, преведено от Йосиф Брадати от гръцки източник. Както е известно, Йосиф Брадати превежда от гръцки две неделни тълковни евангелия: първото (от неделята на митаря и фарисея) през 1745—1749 г. в с. Оризаре и във Враца, запазено в препис на Янкул Хрельовски като първа част от неговия дамаскин от 1754—1755 г.; второто (от неделя втора до неделя тридесет и втора), преведено през 1752 г. в Самоков и запазено в преписи на Тодор Врачански и Теофан Рилски, съответно от 1758 и 1778 г. Новооткритият ръкопис на Никифор Рилски е най-ранният препис на този именно втори превод на Йосиф Брадати. Неговата стойност се увеличава, като се вземе предвид обстоятелството, че ръкописът, от който е преписвал Никифор, е отдавна изгубен[42]. Освен всичко друго това е един от най-ранните книжовни трудове на Никифор Рилски (първият запазен негов ръкопис датира от 1753 г.).

Очевидно преписът на Никифор Рилски от неделното тълковно евангелие е бил направен, както повечето от останалите му трудове, в Рилския манастир. Как и кога е попаднал той в Хилендар, засега остава неизвестно. Но независимо от това случаят е интересен — като свидетелство за контактите между двете водещи по онова време средища на българския книжовен живот.

Когато говорим за ролята на Хилендарския манастир като българско книжовно средище през Възраждането, не можем да не отбележим името на още един виден наш книжовник от края на XVIII в. — Йосиф Хилендарец. Неговото име става известно преди повече от сто години, когато руският славист А. Викторов, описвайки ръкописите от сбирката на В. Григорович, попада на някакво поучение, в което между другото се заявява: „. . . написахъ таѧ рѫкописана ѿ многѡгрѣшнаго и во иноцѣхь прехѫдейшаго и во обители Хилендарскіи последнейшагѡ и во смирении пооучающаго сѧ Іѡсифа во бгомь хранимѫю весь, именимь зовомою Жерѫна на прочитание тамо ѡбретающимь сѧ ѿ г҃дѣ хрстоименитіе чада, ѿ бга прещедрагѡ разѫма наоучити желающимь, за ваша голѧма файда.“[43] По-нататък Йосиф се обръща към читателите с молба да приемат словото му „сас все срдце“; призовава ги да предават произведението „един на дрѫгигѫ“, а който иска, може да си го препише, но без да бави много книгата, „защо ѝ е името оустень, да иде и дрѫгигѡ да подбажда и той да врви по бжію хизметь“. В това поучение Йосиф Хилендарец си поставя за цел да разясни ползата от четенето. Творбата му се

[41] Ангелов, Б. Ст. Хилендарската ръкописна сбирка..., с. 136.

[42] Вж. Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С., 1923, с. 419; Ангелов, Б. Ст. Съвременници на Паисий. Ч. 1, с. 53.

[43] Цит. по Ангелов, Б. Ст. Съвременници на Паисий. Ч. 1, 201—206.

отличава с колоритна и образна реч, изпъстрена е с хумор, изградена е във формата на непосредствен диалог с въображаемия читател, представен като ленивец, когото авторът трябва да убеждава[44]. Всъщност съчинението представлява само фрагмент (10 листа) от по-голям ръкопис. Какво е съдържал този ръкопис и къде го е намерил В. Григорович, засега не е установено. Логично е да се допусне, че той е бил съхраняван в самия Хилендарски манастир. Ясно е едно — че това не е единственият книжовен труд на Йосиф Хилендарец[45]. Ето защо би трябвало да се положат усилия за издирване и на други ръкописи на този самобитен книжовник.

Между хилендарските книжовници от началото на XIX в. се откроява още един Паисиев последовател — Пантелеймон Хилендарски. Най-значителното негово дело е споменатият вече препис на „История славеноболгарская". Интересното в случая е, че Пантелеймон не възпроизвежда буквално текста на Паисий, а внася редица добавки, поправки, пояснения и уточнения. Специфична особеност на неговия препис са също по-честите позовавания на съчинението на Цезар Бароний „Деяния церковная и гражданская" — тук има 16 посочвания на Бароний, които не се срещат в текста на Пансий. Това означава, че Пантелеймон Хилендарски е имал под ръка двата обемисти тома на Бароний и добре е познавал онези пасажи, в които се съдържат вести за българите. Неслучайно, разбира се, неговият препис е послужил за основа на цяла родословна верига преписи: Гладичовия, Карловацкия, Хилендарския (от 1820 г.), Башкьойския, Белочерковския, Софийския, Дряновския, Зотовия, Венелиновия, Чехларовия, Мерданския[46]. Следователно в лицето на хилендарския проигумен Пантелеймон виждаме не само приемник по духовен сан на Паисий, но в известен смисъл и продължител на неговото дело.

В каталога на Д. Богданович са посочени като писани по всяка вероятност от същия Пантелеймон още два ръкописа: требник от 1807 г. (№ 173) и „Страдания Христови" от 1827 г. (№ 547). В Българската археографска комисия при Народната библиотека „Кирил и Методий" е получен микрофилм само от първия ръкопис. Още от пръв поглед се

---

[44] За това интересно съчинение и за неговия автор вж. П е т к а н о в а, Д. Един непознат съвременник на Паисий Хилендарски. — Език и литература, 17, 1962, № 6, 41—54; А н г е л о в, Б. С т. Съвременници на Паисий. Ч. 1, 146—153; Ч. 2. С., 1964, с. 193.

[45] „Убедена съм — подчертава Д. Петканова, — че Йосиф Хилендарски е оставил и други произведения, може би дамаскини или самостоятелни творби, които, ако не са унищожени, някой ден ще се намерят" (П е т к а н о в а, Д. Дамаскините в българската литература. С., 1965, с. 190). Б. Ст. Ангелов изказва предположения за наличието на няколко автографа на Йосиф Хилендарец, но засега е трудно да се каже доколко те са основателни. Той приема за негово писмото до хилендарското братство от 20. VII. 1800 г. с подпис „Йосиф иеромонах, ваш сослужител", обнародвано от В. Кънчов (цит. съч., с. 103), но ако се съди по факсимилната публикация на същото писмо (Б о б ч е в, С. С. Едни исторически документ. — В: Възпоменателен сборник за Васил Кънчов. Враца, 1927, 179—181), почеркът е съвсем различен от този, който познаваме от фрагмента на В. Григорович (срв. А н г е л о в, Б. С т. Съвременници на Пансий. Ч. 1, с. 148).,

[46] Вж. Т о д о р о в, Ил. Разпространение и въздействие на „История славеноболгарская" през Възраждането. — В: Доклади на Първия международен конгрес по българистика. Социални и революционни движения в България. 1. Националноосвободителни движения XV—XVIII в. С., 1982, с. 44.

вижда, че той е писан от същата ръка, от която е и преписът на Паисиевата история. За отбелязване е, че ръкописът е придружен със следната бележка: „Написа сѧ оу Мега Тѣрново во славѣ стіѧ единосѫщниѧ животворѧщиѧ и неразделимѧ тр҃ цы о҃ца и с҃на и ст҃аго д҃ха написа сѧ сиѧ потребнаѧ книжица трѣдомь же и настояниемъ Пантелеймона іеромонаха хиландарца." Може да се очаква, че Пантелеймон е оставил и други книжовни трудове, както и някои писма до хилендарското братство или до други свои съвременници. Той е личност, която заслужава да бъде специално проучена.

С Пантелеймон Хилендарски е свързан и един друг български книжовник от XIX в. — Дамаскин Хилендарец, автор на интересни летописни бележки. Роден около 1808 г. в Самоков и останал отрано кръгъл сирак, той бил приютен от хилендарския йеромонах Евтимий, родом котленец, а по-късно — от архимандрит Пантелеймон, който го ръкоположил в Хилендарския манастир. След смъртта на своя духовен наставник (около 1835 г.) Дамаскин напуснал Хилендар. Той пътувал много, пребивавал в различни манастири, но никъде не намерил удовлетворение. Любознателен по природа, Дамаскин Хилендарец четял непрекъснато, притежавал дори малка лична библиотека. Върху празните листове на една от своите книги (вечен календар от 1842 г.) той нанасял интересни летописни бележки за живота в различни български манастири, за всекидневните тревоги и вълнения на тогавашните монаси[47].

Хилендарският манастир е дал още един интересен книжовник и същевременно пламенен последовател на Паисий — Онуфрий Попович Хилендарски или Казанлъченин, както той сам често се нарича. За разлика от останалите хилендарски книжовници неговият живот е богато документиран. Онуфрий е автор на една обширна и извънредно интересна автобиография, която в много отношения напомня знаменитото „Житие и страдания грешнаго Софрония"[48]. Той се нарежда между видните фигури в Хилендарския манастир — през продължителен период е бил член на неговата управа и негов игумен. Пътувал е много: обикалял е из Русия, бил е в Букурещ и Белград, живял е дълго в Цариград, посетил е Ерусалим, няколко пъти е проповядвал из родния си Казанлъшки край. Освен автобиографията, която написал към края на живота си, Онуфрий е оставил още няколко преводни и компилативни съчинения; известни са и няколко негови писма (до В. Григорович и Г. С. Раковски).

Един от най-важните книжовни трудове на Онуфрий Хилендарски е посочената вече преработка на „История славеноболгарская", приготвена по всяка вероятност в началото на 40-те години. Тя е изпъстрена с множество добавки, разсъждения, поучения, предания, исторически факти, пулицистични тиради, цели разкази, които ѝ дават облика на оригинално съчинение. Дори когато преразказва със свои думи Паисиевите мисли, Онуфрий е подчертано самобитен. За илюстрация ще цитирам малък пасаж от предговора: „Ти, любороде мой, кога попадниш та-

[47] Г о ш е в, И в. Църковни старини из Врачанската епархия. Дамаскин Хилендарец. — Год. СУ. Богосл. фак., 2, 1934, 23—33.

[48] Вж. З л а т а р с к и, В. Н. Архимандрит Онуфрий Попович Хилендарец. — Изв.Ълг. ист. дружество, 3, 1911, 39—73.

коваго любодея, кой оставя свой език и хвали се с чужд, укори таковаго дерзновенно и рьци ему: „Неразумни любодѣе, что ся стидиш от свой родъ и срам тя да говоришъ свой язикъ? Зер си по-долу от други язици и родовѣ? Ако си ти простокниженъ мужикъ и мислишъ, чи вси болгаре като тебе са? Ни, брате мой, ни. . . Но болгари имали ся господарство, кралевство, царство, патриаршество и биле славни, прочуяни по всей земли. . . О болгарахъ многи и иностранни истории свидѣтелствуютъ, а ти срамиш ся. От що? От будалство свое, или може не си чистъ болгаръ (кой оставя свою жену и люби чуждую, той ся зове прелюбодѣй, тако кой остави свой язик и любе чуждий, любодѣйчища ест)“[49] и т. н. В своето изследване върху Хилендарската преработка Б. Ст. Ангелов обнародва някои от оригиналните добавки на Онуфрий, но като цяло ръкописът е толкова интересен, че заслужава да бъде издаден (може би в отделна книга заедно с автобиографията).

В каталога на Д. Богданович е посочен още един книжовен труд на Онуфрий Хилендарски — препис от житието на Симеон Сръбски от 1821 г. (№ 447); цитирани са също и няколко негови приписки върху други книги (№ 379, 380, 690), както и един протокол от 1855 г. с негов подпис (№ 677). За отбелязване е също, че в монографията на Д. Богданович, В. Джурич и Д. Медакович намираме репродукция от негов маслен портрет, нарисуван от Урош Кнежевич в Белград през 1854 г.[50] Известни са и някои негови публикации в българския възрожденски печат[51].

Представата ни за личността на Онуфрий Хилендарски би била непълна, ако не отбележим още един важен момент — близкото му приятелство и тясното му сътрудничество с Неофит Хилендарски Бозвели. За това приятелство разказва сам Онуфрий в автобиографията си, но и Неофит Бозвели многократно говори за него в писмата си. Онуфрий сътрудничи и с другия виден деец на църковната борба — Иларион Макариополски, също хилендарски монах. Изобщо може да се каже, че той винаги е бил в предните редици на борбата за църковна независимост. Неговото дело заслужава безспорно по-голямо вмимание. В правото си сме да очакваме, че по-нататъшното проучване на Хилендарския манастир като българско книжовно средище през Възраждането ще разкрие нови страници от неговата активна родолюбива дейност.

Проучването на Хилендарския манастир като български книжовен център през Възраждането ще осветли навярно и много неясни моменти от живота и дейността на Неофит Хилендарски Бозвели — другия голям връх в епохата на Българското възраждане. Засега ние не знаем нито кога точно той е пристигнал в Хилендар, нито кога, къде и при кого е получил образованието си. Изследователят на неговия живот М. Арнаудов посочва следните хипотетични данни за ранната му биография:

1803—1804 — пристигане в Хилендар;

1805—1806 — послушник в манастира;

---

[49] Цит. по Ангелов, Б. Ст. Из историята на старобългарската и възрожденската литература. С., 1977, с. 230.

[50] Богдановић, Д., В. Ј. Ћурић, Д. Медаковић. Хилендар. Београд, 1978, с. 192.

[51] Вж. Стоянов, М. Българска възрожденска книжнина. Т. 1. С., 1957, 272—273.

1807—1809 — наука извън манастира;
1810—1811 — подстригване в дякон;
1812—1813 — приемане на свещенически сан;
1813—1814 — отпътуване на таксид[52].

Той обаче не се основава на каквито и да било документи, а се ръководи най-общо от житейския път, който е преминавал всеки един монах през онази епоха. Но не само ранният период от живота на Неофит Бозвели е покрит с мъгла. Ние не знаем почти нищо за връзките му с Хилендар по време на продължителното му отсъствие от манастира — между 1814 и 1841 г. Може да се очаква, че в хилендарския архив са запазени негови писма или други сведения за дейността му от тези години.

По време на заточението си в Света гора Неофит Бозвели престоява в Хилендар повече от три години: от пролетта на 1841 до пролетта на 1842 г. и от началото на 1846 до последния си ден — 4 юни 1848 г. Това е може би най-тежкият период в неговия живот, но и същевременно период на най-активна книжовна и обществена дейност: тук именно той написва своето най-значително литературно произведение „Плач бедния Мати Болгарии"; тук възниква известният му диалог „Разговор с един бесарабски българин"; от тези години датират редица негови стихотворения, преводи, многобройни писма. Но дали всичко, което е написал Неофит Бозвели в Хилендар, е стигнало до нас? Григорий Немцов, бъдещият Доростоло-Червенски митрополит, също хилендарски възпитаник, който фактически спасява неговия архив, говори в едно писмо до Г. С. Раковски и за други ръкописи на Неофит Бозвели, които останали в Хилендарския манастир след неговата смърт[53]. За наличието на негови писма в архива на Хилендарския манастир споменават също хилендарските монаси Платон и Климент в своето писмо до Григорий Доростоло-Червенски от 1898 г.[54] По-късно Ст. Аргиров се позовава на думите на хилендарския проигумен Платон, според когото в т. нар. кула имало цели торби с книжа и кореспонденция, между които и доста материали от Неофит Бозвели[55]. Може би един ден тези материали ще бъдат намерени и ще хвърлят нова светлина върху живота и делото на този самоотвержен борец за българската църковна независимост.

С набелязаните дотук имена — от Паисий Хилендарски до Неофит Бозвели—далеч не се изчерпва списъкът на българските книжовници, свързани с Хилендарския манастир през епохата на Възраждането. И днес в богатата ръкописна сбирка на манастира се съхраняват десетки български ръкописи от XVIII и XIX в., които за съжаление все още не са проучени. В по-голямата си част те са анонимни, но няма съмнение, че един внимателен палеографски анализ на фона на българската ръкописна традиция от тази епоха ще позволи поне някои от тях да се свържат с имената на известни възрожденски книжовници.

---

[52] Арнаудов, М. Неофит Хилендарски Бозвели. Живот, дело, епоха. Второ прераб. изд. Т. 1. С., 1971, с. 298.

[53] Вж. Арнаудов, М. Из дейността на Неофит Бозвели. Неиздадени писма, речи и заявления. — Год. СУ, т. 33, 1937, № 5, с. 21.

[54] Арнаудов, М. Непознатият Бозвели. С., 1942, с. 485.

[55] Аргиров, Ст. Трн неизвестни писма на отца Неофита Хилендарски Бозвели. — Сп. БАН, кн. 54, Клон ист.-филол. и филос.-общ., № 26, с. 189.

Когато проучваме хилендарската ръкописна сбирка, не бива да забравяме, че една част от намиращите се в момента там ръкописи са били донесени от вътрешността на страната. Вече посочих няколко такива случая: неделното тълковно евангелие на Никифор Рилски, требникът от 1807 г. и преписът на Паисиевата история от 1809 г., направени от Пантелеймон Хилендарски съответно във Велико Търново и Русе. Аналогична съдба са имали също номоканонът на Димо йерей, писан в Трявна през 1734 г. (№ 306), амартолон сотирия (спасение грешних) на Самуил Бакачич, писан в Ловеч през 1768 г. от Даниил, проигумен хилендарски (№ 203), требникът от 1782 г., писан от Мавродин Димитрович от София (№ 383) и редица други[56]. Разбира се, съществувало е и обратното явление — пренасяне на ръкописи от Хилендарския манастир в българските земи. Вече стана дума, че Софроний отнесъл през 1775 г. някои книги в родния си град Котел[57]. Подобен е случаят с един сборник, писан в хилендарската килия „Св. Димитър" от Сава Загорец през 1700 г. и попаднал наскоро след това в с. Хмелщица[58]. Този двупосочен книжовен обмен свидетелствува за активната роля на Хилендарския манастир като български книжовен център.

При изясняване ролята на Хилендарския манастир като български книжовен център през епохата на Възраждането първостепенна роля ще играе безспорно по-нататъшното проучване на книгохранилището на самия манастир — ръкописната, старопечатната и архивната сбирка. Някои допълнителни материали обаче могат да се открият и в другите ръкописни и старопечатни сбирки, а също в редица архиви и музеи. Необходима е целенасочена и планомерна работа в тази насока.

В заключение бих желал да подчертая, че темата за Хилендарския манастир като български книжовен център през Възраждането тепърва предстои да бъде разработвана. Тя е необходимо звено от актуалния за нашата наука проблем за средищата, в които се е създавала и се е развивала българската възрожденска книжнина.

[56] Засега е много трудно да се определи с положителност кои от хилендарските ръкописи са възникнали в самия манастир и кои са били донесени отвън. Интересен метод за такова разграничение предлага американският славист Предраг Матеич в доклада си „Работата по описването на славянските ръкописи в Университета в Охайо— нови методи за атрибуция" (вж. тук, с. 284—288).

[57] Арменски пътеписи за Балканите. . ., 61—65.

[58] Вж. Караджова, Д. Неизвестният български книжовник Сава Загорец. — Старобългарска литература, 14, 1984, 105—114.

СТЕНОПИСИТЕ В ПАРАКЛИСА „СВ. ИВАН РИЛСКИ“ ОТ 1757 Г. В ХИЛЕНДАРСКИЯ МАНАСТИР

Любен Прашков (България)

Атон с неговите манастири и други различни форми на аскетски монашески живот никога през своето многовековно съществуване не е оставал изолиран и откъснат от живота в заобикалящите го области. Духът на тези връзки се е променял според епохата. В Зрялото средновековие това са били главно връзки с църковната и административната върхушка в столицата Цариград и други големи центрове. Те имали предимно еклезиастично-теологичен и представителен характер.

В епохата на османското владичество според историческата обстановка тези връзки получават по-демократична ориентация. На първо място манастирите в Атон са опора на вярата, поддръжници на верската съпротива срещу завоевателя друговерец. Тази роля постепенно се трансформира и в тенденции, изразяващи жаждата за самостоятелно съществуване на потиснатите народности, които представлявала тази разнолика общност. Горните тенденции в духовния живот особено силно нарастват и се проявяват през XVIII и XIX в. в славянските манастири на Атон. Те се проявяват двупосочно — от една страна, между манастирите и сънародниците на монасите от тях и, от друга, между самите славянски манастири. През XVIII в. връзките на Хилендарския манастир с българските земи са особено силни. По сведения на исторически документи и на пътешественици от онова време тук живеят преобладаващо множество монаси българи. Някои от манастирските първенци — игумените и проигумените, покровители дарители и други, според съществуващия документален материал са българи от централните области на България. Това явление е потвърдено главно от някои реализации в строителството и изкуството. От средата до края на века в Хилендар се построяват, обновяват или украсяват множество обекти под настоятелството или ктиторството на българи: в 1757 г. се обновяват сградите в източната част на манастира и се изписва параклисът „Св. Иван Рилски“ със средствата на хаджи Вълчо от Банско; през 1774 г. е извършено позлатяването на иконостаса на съборния манастирски храм със средствата на хаджи Цвятко от Видин и хаджи Димитър абаджи и отец Ангел от Пазарджик; през 1779 г. е построена и украсена църквата „Св. Великомъченик Димитър“ и килиите наоколо с общото иждивение на село Коприв-

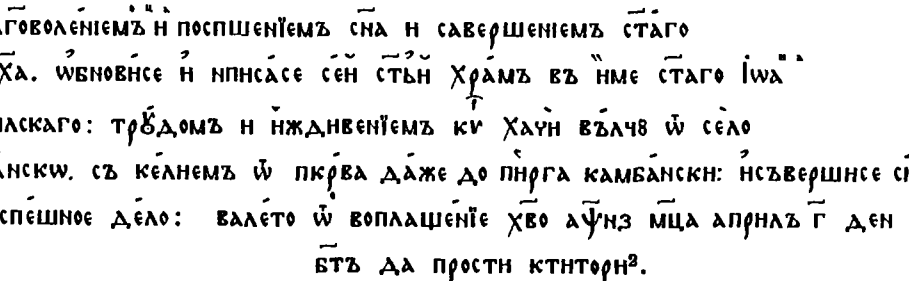
щица (. . .„по волята на поп Найдена, хаджи Вълко, хаджи Ненко, хаджи Стоян и кир Петко Моравеника, с настоянието на проигумена Данаил"); през същата година е изграден и украсен параклисът „Св. Сава Сръбски" заедно с изгорялата около него част от жилищните сгради с ктиторството на „хаджи Теодор и хаджи Николая, синове на хаджи Цена от Видин, и ктиторите от Копривщица г-н Геро и синът му Добре, под настоятелството на поп Найдена, хаджи Вълка, г-на Стояна и Петка Моравеника от Копривщица"; в 1887 г. е изградена болницата на Хилендарския манастир. . . „с иждивението на кир Теодора, хаджи Вълков син, и неговия зет кир Събо от Копривщица"; в 1779 г. с труда на проигумена Данаила от Стара Загора е обновен мраморният портал на главната църква; около това време е и надписът на гробницата на Стефан Неман за ктиторството на Петър от Ловеч, Трендафил, Спасе и Ангел от Пазарджик, чорбаджи Еню, Иван и Николай от Копривщица, епитроп Недко от Карнобат; в 1780 г. с иждивението на кир Тома от Видин се изгражда чешмата пред входа на манастира; малко по-късно, съвсем в началото на XIX в. (от 1804 до 1810 г.), е обновена живописта на главната църква с иждивението на монасите Кирил и Теодосий — братя от Калофер[1].

Десетки други надписи ни съобщават за подарени от ктитори от Трявна, Ловеч, Силистра, Казанлък, Габрово, Жеравна, Видин, Калофер и др. свещници, чаши, евангелия, издания на книги, щампи и пр. Тези факти се дължат на увеличените икономически възможности на определени класови прослойки в балканските градове, на засилването на народностното самочувствие на българите и сърбите и тенденциите за родова и класова представителност в тези среди. Това довежда и до засилване на приноса на двете славянски народности в балканската християнска култура. В украсите на култовите съоръжения и избора на техния патронаж се предпочитат славянски светци — сръбски, български, руски. Показателен например в това отношение е репертоарът на стенописната украса на параклиса „Св. Сава сръбски", където са изобразени почти всички сръбски и български светци с такава изчерпателност, каквато не се среща никъде другаде. Всичко това е естествено, тъй като по това време тук се стъкмявала „История славеноболгарская" на Паисий (1762) и витаели идеите, които я пораждат. Това е времето на силно ускоряване на връзките между по-будните селища в българските и сръбските земи и атонските славянски манастири. Степента и значението на тези явления все още има да се уточняват и допълват от историческата наука.

Пример на подобни връзки е засиленото почитане в Хилендар и Зограф на българския светец отшелник, основател и патрон на Рилския манастир Иван Рилски.

Както вече се изтъкна, в 1757 г. параклисът до камбанарията на Хилендар заедно с килиите наоколо се обновяват и параклисът се посвещава на св. Иван Рилски (фиг. 3):

[1] Повечето надписи са публикувани в различни издания. За по-голямата част от тях вж.: Стојановић, Л. Стари српски записи и натписи. Београд, 1902—1926; а също у Иванов, Й. Български старини из Македония (фототипно издание). С., 1970, 264—274.


[2].

Същият хаджи Вълчо от Банско малко по-късно — в 1758 и 1764 г., става инициатор и ктитор на строителството на западното крило и на църквата „Успение Богородично“ в съседния български манастир — Зограф[3]. Необходимо е тези факти да се свържат, тъй като става въпрос за един мащабен процес, който не е изолирано явление. Цялото източно крило в Зограф, започнато в 1750 г., било издигнато със средствата на замогналото се селище Банско и се наричало „банска част“. Подобна активност проявили в Хилендар и копривщенци, а на други места — жителите на други будни селища.

Създаването на този параклис е твърде важен факт за българистиката, поради което заслужава особено внимание. От друга страна, авторите, които досега са разглеждали параклиса, са правили това бегло и ограничено.

Параклисът „Св. Иван Рилски“ е типично за този период малко квадратно по план помещение (6×6 m), включено в източното крило на манастира (фиг. 5). Той е поместен на третия етаж на изградените със средствата на същия ктитор жилищни сгради (килии) и камбанария, поради което формата му отвън не е изявена отчетливо. От запад пред параклиса има подобие на открит нартекс, който служи и като площадка на стълбището, водещо до него. На тази западна стена на параклиса (отвън) има запазен стенописен фриз от четири фигури: св. Христофор, св. Иван Рилски, св. Стефан и фигура на ангел[4].

Вътрешното пространство (дължина — 5,15 m, ширина — 4,80 и височина — 3.50 m) по план е кръст, образуван от четири вградени в ъглите стълба, оформящи три засводени плоскодънни ниши от север, юг и запад с дълбочина на 60—70 cm. Източната ниша, която е по-обемна (дълбочина 160 cm), служи за олтарно пространство зад иконостаса, който е поставен до арката (фиг. 6).

В източната стена на олтара са издълбани три малки полукръгли ниши, изпълняващи функциите на бема, проскомидия и диаконикон. Покритието над средата на кръстовидната част се носи от четирите полукръгли арки, засводяващи нишите, като пред северната и южната арка се наддават по още две по-тесни (25—30 cm), а над източната и западната — по една. С това удвояване на северната и южната арка се

[2] Виж обр. 3.

[3] Възпоменателният надпис в нартиката над входа на църквата, от който узнаваме за двойното ктиторство на Хаджи Вълчо от Банско в Зограф, е възпроизведен на фиг. 4.

[4] Някои югославски изследвачи твърдят, че преди обновяването на сградите на това място имало параклис, посветен на св. Стефан.

цели да се приближи издължената форма на наоса към квадрат. В ъглите между посочените арки се залавят четири пандантива, образуващи основата на купулното покритие. Вместо купол, носен от барабан, в центъра се простира плосък таван, имитиращ с декорацията си истински купол.

Цялата повърхност на разчлененните стени на параклиса е покрита със стенописи[5].

На източната стена в северната ниша на олтара са изобразени фигурите на св. Роман и Викентий с агнеца, а в промеждутъците между нишите—на св. Яков и св. Григорий. В конхата на централната ниша (абсидата) — Богородица Платитера, а под нея фигурите на св. Василий и Кирил Александрийски. В южната ниша са изписани светците Никола и Атанасий. В центъра на горната полукръгла част на стената е нарисувана „Новозаветна троица", фланкирана от двете страни с фигури от сцената „Благовещение" (вляво е архангел Гавриил, а вдясно — Мария).

На северната страна на олтарното пространство, долу, са изобразени „Видението на Петър Александрийски" а на южната — св. Модест. Горе на свода са поместени осем празнични композиции: на север — „Рождество Христово", „Сретение", „Възкресението на Лазар" и „Влизането в Ерусалим", а на юг — „Кръщение", „Преображение", „Разпятие" и „Оплакването на Христос". Всички тези сцени са разграничени с традиционни червени рамки. Като изключим съкратения брой на църковните отци (двама) и непълния регистър на празниците (изписани само в олтарното пространство), в схемата и репертоара в тази част няма нищо необикновено. Тя е твърде типична за подобни малки съоръжения от разглеждания период.

В украсата на наоса са застъпени следните сюжети: в центъра на слепия купол — Христос Вседържател с четири фигури на архангели, ориентирани по посоките на света, а между тях други небесни воинства— херувими, сили и пр. На пандантивите са изобразени фигурите на четиримата евангелисти (фиг. 7), а на архиволтите от изток и запад — неръкотворните образи на Христос-Убрус (Мандилион) и св. Керамида (Керамидион). На аркообразните стъпаловидни корнизи (архиволтите) са нарисувани медалиони с погръдни изображения на мъченици, пророци, апостоли, преподобни и др., оплетени в лозница.

В долната част на северната стена (фиг. 8) са фигурите в цял ръст на светците Теодосий Общежител, Прокопий, Нестор, Димитър, Симеон, Сава и Йоан Предтеча. По странйците на нишата, горе, са св. Арсений и св. Ефрем. В полукръглата горна част на стената (под арката) са разположени симетрично две сцени от живота на Иван Рилски: в едната — изцелява болни, и в другата — моли се в пещерата. На същите места на южната и западната стена са поместени още четири сцени, които представляват цикъл от житието на патрона на параклиса.

[5] Частично украсата на параклиса е спомената у З о г р а ф с к и, Д. Света гора — Зограф в миналото и днес. С., 1943; К о в а ч е в, М. Зограф. Изследвания и документи. Ч. 1. С., 1942; Б о л у т о в, Д. Български исторически паметници на Атон. С., 1961; Б о ж к о в, Ат. Българска историческа живопис. Т. 1. С., 1972, 147—154; П р а ш к о в, Л. Хилендар и Зограф днес. — Векове, 2, 1972, № 3, 30—42; М е д а к о в и ћ, Д. Трагом српског барока. — В: Манастир Хиландар у XVIII веку. Нови Сад, 1976, 69—156; Б о ж к о в, Ат., Ас. В а с и л и е в. Художественото наследство на манастира Зограф. С., 1981, и др., но никъде досега няма пълен тематичен опис и характеристика на нейните особености.

В долната част на южната стена (фиг. 9) са изобразени правите фигури на светците, Стефан, Георги, Теодор Тирон, Теодор Стратилат, а другата половина се заема от ктиторския портрет на хаджи Вълчо, който поднася макета на построените от него сгради на патрона Иван Рилски. В странйците на нишата, горе, са фигурите на св. Теодор Студит и св. Атанасий Атонски, а долу — св. Антоний. В полукръглия завършек на стената са поместени още две сцени, илюстриращи моменти от живота на светеца: „Св. Иван, прогонван от разбойниците" и „Св. Иван при дъба с отрочето Лука".

На западната стена в долния ред са фигурите на светците Сава, Козма, Дамян, Константин и Елена (фиг. 10) и Евтимий, а горе в странйците на нишата — св. Козма Атонски (вероятно Зографски) и Йоан Дамаскин. Пространството над вратата се заема от цитирания възпоменателен надпис. Над него симетрично на останалите стени са поместени две сцени, изобразяващи събития след смъртта на патрона, като продължение на житийния цикъл: „Успение на св. Иван Рилски" и „Пренасяне мощите на св. Иван Рилски в София".

Общо взето, като се има предвид малкото пространство на параклиса, може да се каже, че това е една съкратена декоративна схема, характерна за XVIII в., тъй като подхванатите тематични цикли (празниците и житието на Иван Рилски) са непълни. Много по-изчерпателен е регистърът на предпочетените и изобразени светци—преподобни, светци войни, славянски светци, светци лечители и пр. — черта, характерна за атонското изкуство.

В случая за нас са особено важни ктиторският портрет на хаджи Вълчо от Банско с образа на патрона на параклиса — българския светец Иван Рилски (фиг. 11), и цикълът от шест сцени от неговото житие. Тук надписът при образа на св. Иван е на гръцки език, а при житийните сцени — на български. Разглеждайки тези изображения, трябва да отбележим, че както в портрета, така и в житийните сцени се срещаме с типаж на св. Иван Рилски, утвърден в тогавашната иконопис и стенопис. По своята композиция и място портретът на хаджи Вълчо, е традиционен, но по своята изразителност той е изключителен. Облеченият в скъпи градски дрехи хаджи Вълчо е представен не като ограничен, доморасъл чорбаджия, а като олицетворение на традиционна скромност и благородство, зад които се крият определена свобода и самочувствие. Сериозен и вглъбен в себе си, той излъчва увереност, житейска мъдрост и достойнство. Явно личността на този многократен ктитор, споменаван на много места в Зограф и Хилендар, е била много популярна. Но това е единственият му запазен портрет. Изглежда, конкретните впечатления на художника от модела са играли първостепенна роля при изграждането на портрета. Неговата жизнена изразителност се отличава от застиналите канонични образи наоколо.

В сравнение с известните от предишни векове изображения на Иван Рилски в Боянската църква — XIII в., в параклиса на Хрельовата кула — първата половина на XIV в., в църквата на Земенския манастир — втората половина на XIV в., в църквата „Св. Петър и Павел" във В. Търново—XV в., в Погановския манастир—XV в., в Добърско, Алино, Печката патриаршия — XVII в., и др., и тук светецът е изобразен като старец

със строго, изпито отшелничешко лице, с двуостра дълга бяла брада, облечен в монашеско одеяние.

Трябва да се каже, че Атон участвува в обогатяването на образа на Иван Рилски през XVIII в. с няколко интересни творби на живописта, създадени тук в манастирите: иконата на Иван Рилски в килията „Св. Богородица Ксилургу" от средата на XVIII в. (тук има също и църква, посветена на българския светец); иконата на същия светец от иконостаса в едноименния параклис в Хилендар (фиг. 12); иконата на Иван Рилски в параклиса „26 Зографски мъченици" в Зограф — XVIII в., стенописните изображения в параклиса „Св. Йоан Предтеча" в Зограф — 1768 г. (фиг. 13) и в църквата „Успение Богородично" в Зограф — 1780 г., и др. Всички те, използувайки творбите от предишните епохи, доуточняват, в известен смисъл стилово осъвременяват типологичния портрет на светеца, който ще навлезе още по-масово в художествената практика в България през XIX в.

Същото се отнася в известна степен и до композиционната структура и обхвата на житийните сцени, за модел на които са послужили някои житийни икони, предшествуващи стенописите. Хронологически според текста на житията на светеца сцените започват от южната стена. Тук са разработени две композиции: „Св. Иван, прогонван от разбойници" и „Св. Иван при дъба с отрочето (племенника му) Лука". В първата сцена (фиг. 14) Иван Рилски е изобразен изправен пред входа на своята църквица в пустинножителски дрехи, пропъждан от двама разбойници, които го заплашват с тояги. Във втората сцена (фиг. 15) светецът е изписан седнал пред ствола на голямо дърво, а до коленете му е братовият му син Лука. Към тях се приближава брадат селянин — бащата на Лука, който иска да вземе със себе си сина си. За това му решение като че ли го подтиква дяволът, чиято фигура е нарисувана зад гърба му. Цялото действие се развива на фона на просторен планински пейзаж.

В горната полукръгла част на северната стена са поместени сцените: „Св. Иван изцелява болни" и „Св. Иван се моли в пещерата". В първата сцена (фиг. 16) фигурата на светеца е приведена, той благославя коленичилите в краката му двама болни. Зад тях един сакат пълзи към светия лечител. Композицията е разгърната върху планински скалист пейзаж, разнообразен с дървета. Във втората сцена (фиг. 17) коленичилата в молитвена поза фигура се откроява на тъмния фон на отвора на пещерата, над която има скални зъбери. Откъм малката постройка на храм, накъдето св. Иван отправя молитвата си, е изписана фигура на благославящ ангел — знак, че бог е чул молбите му.

В горния ред на западната стена са изобразени две сцени: едната представя смъртта на светеца — „Успение", а другата — пренасяне на мощите му в София. В центъра на първата в хоризонтално положение е разположено ложето с тялото на светеца. Около него са композирани две групи. Едната (фиг. 18) е съсредоточена около главата му — монаси със запалени свещи, един йерей, който чете разтворено евангелие, дякон със свещ и кадилница. Стенописът отразява опелото на светеца. Другата група представлява хора от народа — млади и стари, различно облечени, дошли да почетат светеца. Действието е разгърнато на опростен архитектурен фон.

Последната сцена (фиг. 19) илюстрира едно от многото пренасяния на мощите на светеца, приети за реликва, и по-точно, както е казано в надписа, „. . . в София". Това е първото им пренасяне след смъртта му, станало в X в. Група от четирима духовници носят закрития ковчег, а друга група начело с архиерей и дякон с кадилница, и двамата със свещи в ръце, го посрещат. Фонът на тази сцена е също абстрактно обобщена архитектура.

Образът на Иван Рилски в сцените от житието и ктиторският портрет е възпроизведен 6 пъти върху стена и един път на икона от иконостаса. Общо взето, това е един добре познат и широко разпространен образ на светеца. Той е представен и като пустинник — аскет, облечен в кожи, и като преподобен, с благодушно вглъбено в себе си мъдро лице. Фигурите във всички сцени в параклиса са скъсени (диспропорционирани) за разлика от останалите стенописи, което освен различния езиков изказ на надписите показва и използуването на страничен източник за образец на тази сравнително рядко застъпвана тематика. Да сравним обаче две житийни икони, произхождащи от Рилския манастир — основен извор на горната тематика. Едната икона се намира в музея на манастира и е от края на XVII в., а другата е в Националния археологически музей и е от началото на XVIII в.[6] От тази съпоставка е ясно, че повечето от застъпените сюжети в разглежданите от нас стенописи са били вече разработвани.

След трите сцени, застъпващи живота на рилския пустинник, които са изписани в параклиса на Хрельовата кула в Рилския манастир през XIV в.[7], това е най-ранният стенописен цикъл от житието на светеца, създаден през Ранното българско възраждане. Прави впечатление обаче неговият ограничен сюжетен обхват в сравнение с известни в България по-ранни, едновременни или по-късни житийни цикли от стенописи, икони или щампи. Тук са предпочетени предимно сцени с мистични сюжети, отразяващи главно духовния подвиг на рилския пустинножител. И това е закономерно, като имаме предвид, че се отнася за украса на манастирска църква, отдалечена от България, и отразяваща преди всичко монашеско-аскетическите вкусове на нейните обитатели. В нея са пренебрегнати историческите моменти от живота на светеца — например срещите на Иван Рилски с българския цар Петър, отразявани в рисуваните цикли в България още от XIV в. и особено разпространени през XVIII и XIX в.[8] Изглежда, тук нма значение и фактът откъде (от кое писмено житие) авторът на стенописите черпи идеи за този цикъл — дали от житията на светеца, които имат български произход: Народното житие, първото или второто проложно житие, житието от Патриарх Евтимий и техните варианти, или от житията на византийски автори[9],

[6] П р а ш к о в, Л. 1000 години българска икона. Каталог. С., 1976, № 118 и № 124.

[7] Вж. П р а ш к о в, Л. Хрельовата кула. С., 1973; Един стенописен цикъл от житието на Иван Рилски от XIV в. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, 429—442.

[8] Вж. П р а ш к о в, Л. Хрельовата кула. . ., 48—60; М а т а к и е в а, Т. Ив. Рилски и търновските културни традиции. — Векове, 9, 1980, № 1, с. 12.

[9] В съществуващите трудове за житията на Иван Рилски (вж. И в а н о в, Й. Жития на Иван Рилски с уводни бележки. — Год. СУ, Ист.-фил. фак., 32, 1936; З л а т а р с к и, В. Г. Скилица и написаното от него житие на св.

в които моментите, свързани с българската история, съзнателно или не, са изпуснати. Във всички случаи инвеститорите, а и художниците са имали представа за рисуваните цикли от житието на светеца, разпространени по това време. Най-вероятно те са използували някоя българска икона или щампа. На тази мисъл ни навежда и обстоятелството, че за разлика от надписите, пояснящи всички стенописни изображения в параклиса, които са на гръцки, възпоменателният надпис, този на ктиторския портрет и надписите, придружаващи сцените от живота на Иван Рилски, са все на български език.

Тук възниква още един въпрос, погрешно тълкуван от авторите, които са разглеждали, макар и бегло, тази живопис. Те твърдят, че последната сцена, отразяваща пренасянето на мощите на светеца в София, била пренасяне на мощите му от Търново в Рилския манастир, станало през 1469 г., и описана от Владислав Граматик[10]. Мисля, че застъпеният сюжет и текстът към него **пренесе́ніе мощы́ сто́мъ І҃ѡа́но оу҃ софі́ѣ** отразяват първото пренасяне на мощите на св.Иван след неговата смърт (945 г.) от Рила в София през 946 г. при цар Петър. Според Народното житие и особено според житието на Г. Скилица първоначално мощите били пренесени в софийската дървена църква, посветена на апостол Лука. След това те били преместени в епископската църква, докато бил построен специален за целта и посветен на Иван Рилски храм, издигнат със средствата на болярина Груд. В други извори е отбелязано, че през Средновековието в Средец имало манастир, посветен на Иван Рилски. За съществуването му говорят и писмата на Теофилакт Охридски до гръцкия наместник на архиепископията в Средец във връзка с оплакването му срещу българския игумен от този манастир[11].

Като стил и идея стенописите в параклиса „Св. Иван Рилски" от 1757 г. не са изолирано явление в Хилендар. Те са част от много творби, които по стилови тенденции бележат края на поствизантийското изкуство. В тях все още съществуват елементи на византинизиращата линеарна

Иван Рилски. — Изв. на ист. дружество, 13, 1936; К и с е л к о в, В. Сл. Св. Иван Рилски. Житня. С., 1940, и др.) народното житие на светеца няма преписи на Атон, така че писменият източник, от който се е ръководил авторът на украсата, по-скоро е първото или второто проложно житие или житието на някой от гръцките автори. В Хилендар също няма препис на нито едно от тези жития, като изключим издаденото в 1799 г. от Никодим Светогорец житие на гръцки език в един житиен сборник, за което се смята, че е преведено от славянски първообраз. Такива жития (I и II проложно житие) има в ръкописи още от XIII в. в библиотеката на съседния Зографски манастир (в Драгановия миней, XIII в. — II проложно житие; в миней от XIII—XIV в., изнесен в Москва от В. Григорович; в Зографския препис на Евтимиевото житие; в два преписа № 47 и № 88 от XV в. и др.), откъдето хилендарци биха могли да черпят сведения. Към тях може да се прибави и изработеният в 1536 г. по поръчка на игумена на Рилския манастир Иларион сборник с жития на светци, подарен на манастира Ксеноф, в който е поместено и житието на Иван Рилски.

[10] Вж. Д а н ч е в, Г. Владислав Граматик, книжовник и писател. С., 1969, 85—118. Към тази теза се придържат М е д а к о в и ћ, Д. Цит. съч., Б о ж к о в, Ат. Цит. съч., с. 154, Б о ж к о в, Ат., Ас. В а с и л и е в. Цит. съч., с. 199.

[11] Вж. С н е г а р о в, Ив. По въпроса за епархията на Кл. Охридски. — ИИИ, 10, 1962, 205—222; Житията на Иван Рилски от Г. Скилица и Патриарх Евтимий (К и с е л к о в, В. Сл. Цит. съч.). Същите сведения вж. у И в а и о в, Й. Свети Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917; Д у й ч е в, Ив. Рилският светец и неговата обител. С., 1947.

стилизация, на традиционните композиционни решения, типаж, схема и пр. Майсторът умее да обобщава рисунката и гради композицията уверено. Той трансформира и приспособява сполучливо правоъгълните схеми на житийните сцени към хоризонталния, извит в горната си част формат под арките. Групите са композирани пестеливо в обособените издължени триъгълни полета, като движението е насочено от ниската към високата част на сцената, където е поставена изразителната фигура на главното действуващо лице — св. Иван. Силуетите на фигурите са в динамично напрежение. Стилизираните контури и линии на гънките на дрехите са обобщени лаконично и с графичната си четливост подчертават ритмиката на движението. Всичките те с рисунката си и със силуета си отразяват конкретно състояние. Особено силно е изграден пейзажът с просторни обобщени планове. Тези черти, в които проличават и известна заученост и схематизъм, издават един добре подготвен художник монументалист, който владее добре стенописната традиция. Същевременно тук откриваме и нови черти — интензивен колорит, елементи от реалността, пейзаж, типаж и облекло (в някои случаи наблюдавани в действителността), опити за светлосенъчно третиране и някои елементи, заимствувани от барока, засилване на представителността и др. — моменти, които ще намерят място в новото възрожденско изкуство на балканските народи.

При разглеждането на декорацията в параклиса възникват още много въпроси около стила и кръга майстори, които са могли да създадат тези стенописи. Това обаче е задача на щателен и продължителен анализ на богатия изобразителен материал в Хилендарския, Зографския и другите атонски манастири от онази епоха. Във всеки случай става дума за един кръг майстори — две-три поколения художници — славяни или тясно свързани със славянската общност творци, които са работили към средата на XVIII в. в Хилендарския, Зографския, Рилския и други манастири и са оставили множество сходни по стил (почерк, техника, типаж; палеография на буквите, характерни детайли, орнаменти и др.) и тематика стенописи и икони. Тези черти като определена линия са налице в множество творби и характеризират една школа. Изкуството на въпросната група балкански художници в рамките на сътрудничеството между тези родствени манастири и на господствуващите в тях близки идеи е намерило благоприятна почва за разпространение тук.

ПРИЛОЖЕНИЕ

во сла҃вѣ с҃тыѧ е҃дносѣ҆шныѧ и҃ нераздѣ҆лимыѧ
т҃ц҃ы оца҃ и҃ сна҃ и҃ с҃таго҃ дха҃ а҃минь
во҃зѕвнови҃ ся҃ с҃та҃ѧ о҃битель сі҃ѧ с҃таго҃
великомч҃ника гео҃рг҃ія. гл҃емаѧ ѕѡграфъ
въ лѣтѡ ѡ҃ рѫтва҃ хр҃това ,а҃ѱ҃ни: кт҃иторство҃ и҃ нжднє҃нїе҃

БЛГОРОДНАГѠ ГДНА ХАДѢН ВОЛЧѠ Ѡ СЕЛА
БАНСКѠ, РАДН ДШЕВНАГѠ СВОЕГѠ СПАСЕНІА
Н ВѢЧНЫХЪ БЛГНХЪ ВОСПРІЄМЛА. ПАКН ЖЕ ВЪ ЛѢТѠ
ҀАѰѮД: НЖДНВЕНІЕМ Н ОУСЕРДІЕМЪ ТОГОЖДЕ КТІ-
ТОРА БЛГОРОДНАГѠ ГДНА ХАДѢН ВОЛ-
ЧѠ, ВОЗГРАДН СА СТЫН ХРАМЪ ѠЖ НМА
ПРЕСТЫА БГОМАТЕРЕ, ЧТНАГѠ Н СЛАВНАГѠ
ЕА ОУСПЕНІА. ТШАНІЕМЪ ЖЕ Н ТРВДЫ РЕЧЕН-
НЫА ОБНТЕЛН ЗѠГРАФА, ЧЕСТНЫХЪ ПРОНСТѠВЪ.
АРХНМАНДРНТА АКАКІА, Н Н ДВХОВННКА ДАНІНЛА.
СКЕѴОФЫЛАКА АРСЕНІА ÷

За слава на светата единосъщна и неразделима троица, на отца и сина, и светаго духа, амин.

Възобнови се тази света обител на светия великомъченик Георги, наречена Зограф, в годината от рождество Христово 1758, с ктиторството и пожертвуванията на бладородния господин хаджи Вълчо от село Банско, заради своето душевно спасение и възприемането на вечни блага. И пак в годината 1764 с пожертвуванията и усърдието на същия ктитор, благородния господин хаджи Вълчо, изгради се светият храм в името на пресветата богоматер, на нейното честно и преславно успение, и с усилията и труда на споменатата обител Зограф, на честните происти архимандрита Акакий, и духовника Даниил, скевофилака Арсений.

БЛГОВОЛЕНІЕМЪ ѺЦА Н ПОСП(ѢШЕНІЕМЪ
СНА: Н САВЕРШЕНІЕМЪ СТАГО ДХА: ѠБНОВН
СЕ Н Н(А)ПНСА СЕ СЕН СТЫЙ ХРАМЪ ВЪ НМЕ
СТАГО ІѠАНА РНЛСКАГО: ТРВДОМЪ Н НЖДНВЕНІЕМЪ
КѵР ХАДѢН ВЪЛЧВ. Ѡ СЕЛО БАНСКѠ. СЪ
КЕЛНЕМЪ Ѡ П(О)КРОВА ДАЖЕ ДО ПНРГА КАМ-
БАНСКН: Н СЪВЕРШН СЕ СІЄ ПОСПЕШНОЕ ДЕЛО:
ВА ЛЕТО Ѡ ВОПЛАЩЕНІЄ ХВО ҀАѰѮ Н З
МЦА АПРНЛЪ Г ДЕН
ГТЪ ДА ПРОСТН КТНТОРН:

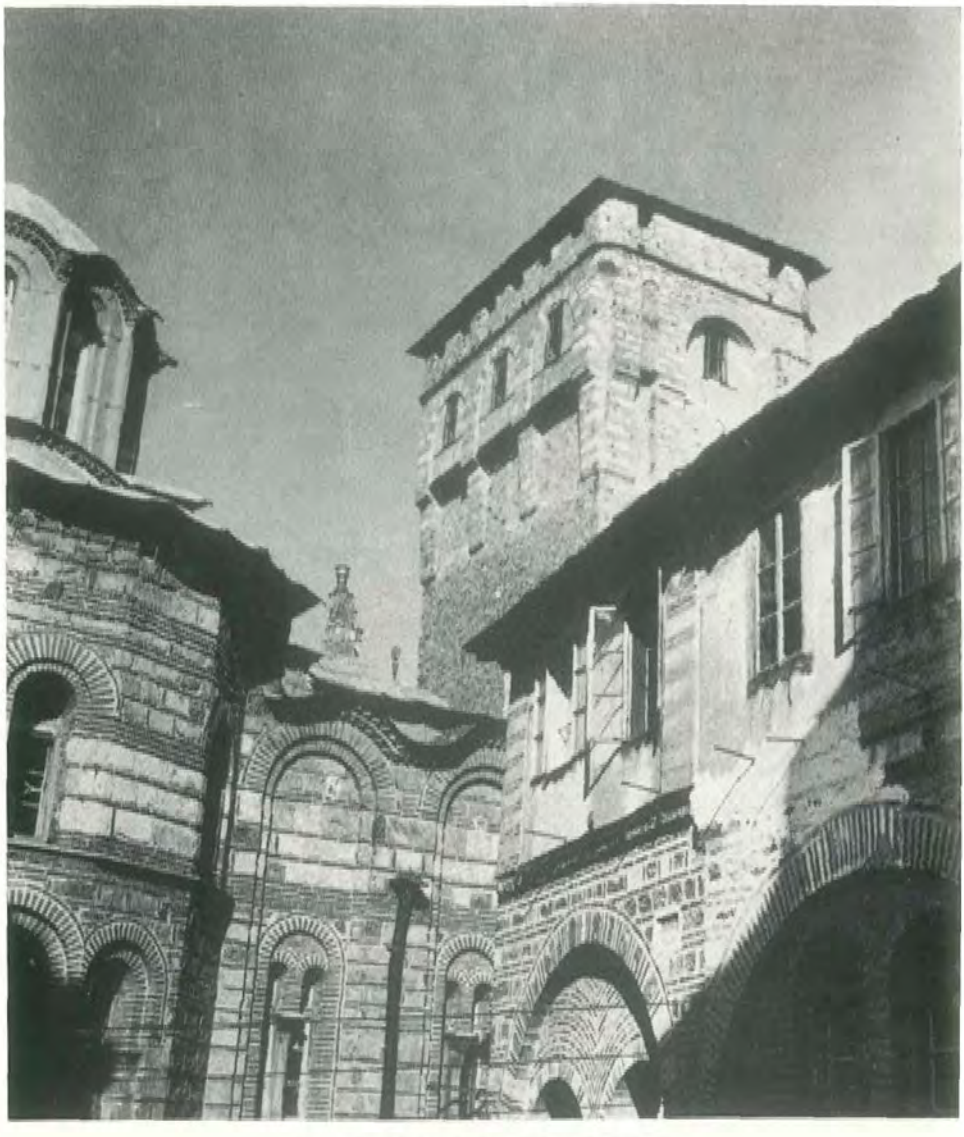
С благоволението на отца и помощта на сина, и изпълнението на светия дух, обнови се и се изписа този светъл храм в името на свети Йоан

Рилски; и с труда и пожертвуванията на кир хаджи Вълчо от село Банско. С килиите от покрива чак до камбанарията. И се извърши това ревностно дело в годината от въплъщението Христово 1757, на месец април в 3-ия ден.

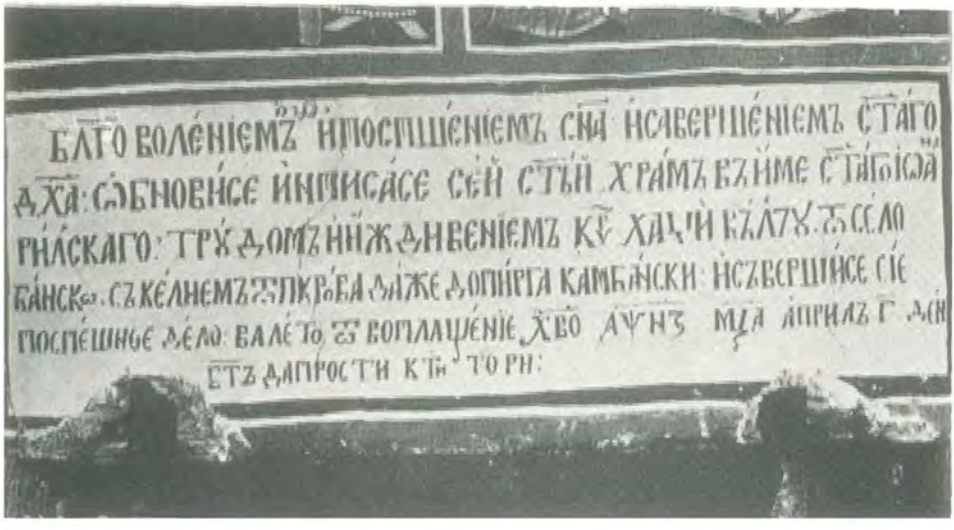
Господ да прости ктиторите.

1. пренесенїе мощы стомв іwанo(у) оу софїа
   Пренасяне на мощите на свети Йоан в София
2. сты іw(аннъ) н изгнаше егw разбойнїцы:
   Свети Йоан. И го изгониха разбойници.
3. сты іwанъ седеше оу двбъ, имеаше wтрочє
   Свети Йоан седеше при дъба, имаше (при себе си) отрочето свети Лука.
4. сты іwанъ исцеляваше болны.
   Свети Йоан изцеляваше болни.
5. сты іwанъ седеше: въ пещера: молн се бгв:
   Свети Йоан седеше в пещерата. Моли се на бога.
6. оуспенїе стомв іwанo(у) рїлскомв.
   Успение на свети Йоан Рилски.

Фиг. 1. Общ изглед на Хилендарския манастир от югоизток



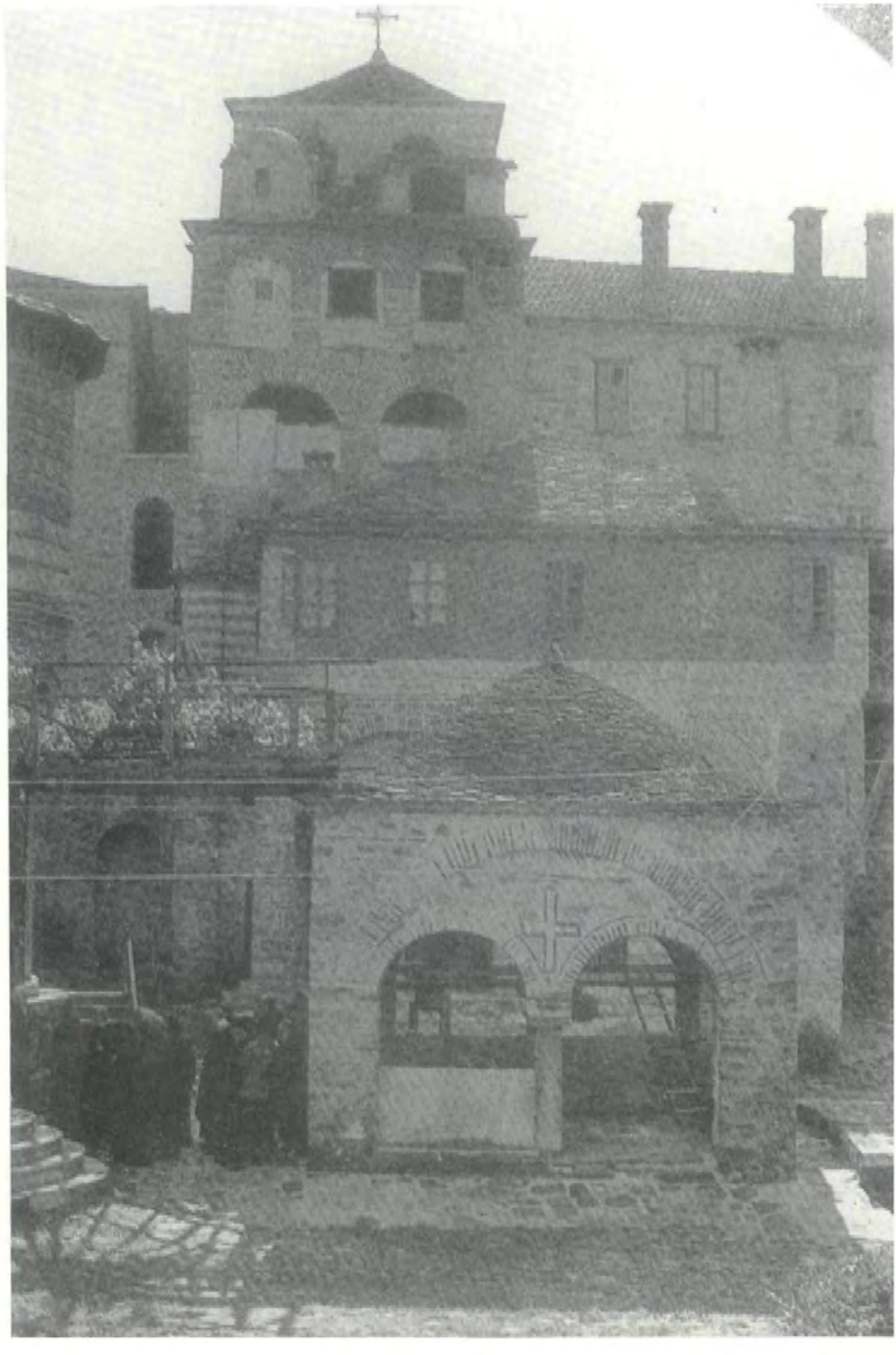
Фиг. 2. Хилендарският манастир



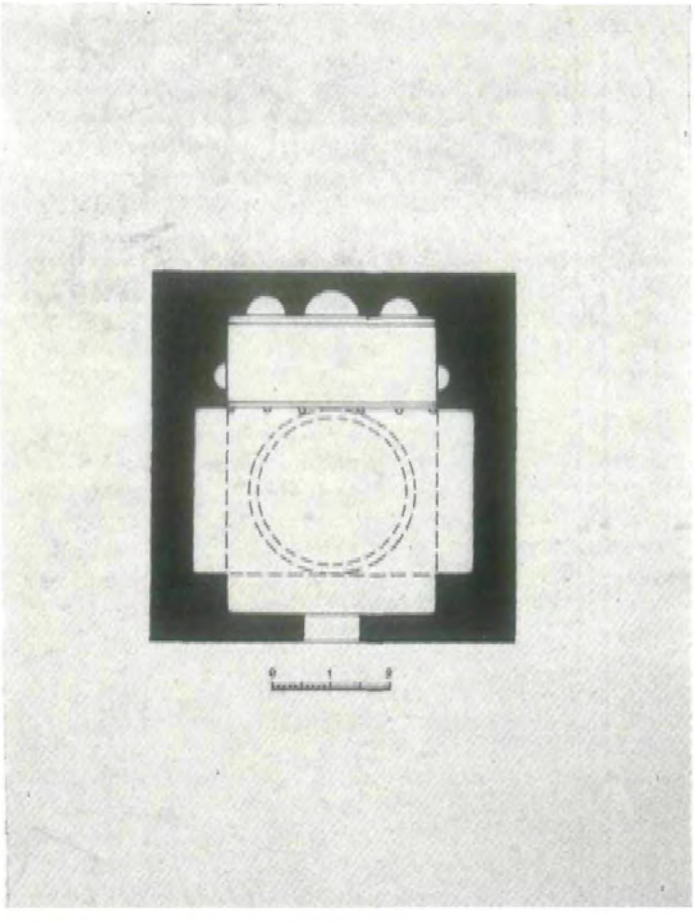
Фиг. 3. Възпоменателният надпис за строителството и украсата на параклиса „Св. Иван Рилски" от западната стена на параклиса



Фиг. 4. Надписът за ктиторството на хаджи Вълчо от източната стена на партиката в църквата „Успение Богородично" в Зограф



Фиг. 5. Източните корпуси на Хилендар с камбанарията и параклисът „Св. Иван Рилски", обновени от хаджи Вълчо през 1757 г.



Фиг. 6. План на параклиса „Св. Иван Рилски" в Хилендарския манастир



Фиг. 7. Евангелист Марко — стенопис от параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



Фиг. 8. Стенописи от северната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



Фиг. 9. Стенописи от южната стена на параклиса „Св. Иван Рилски" с ктиторския портрет на хаджи Вълчо, 1757 г.



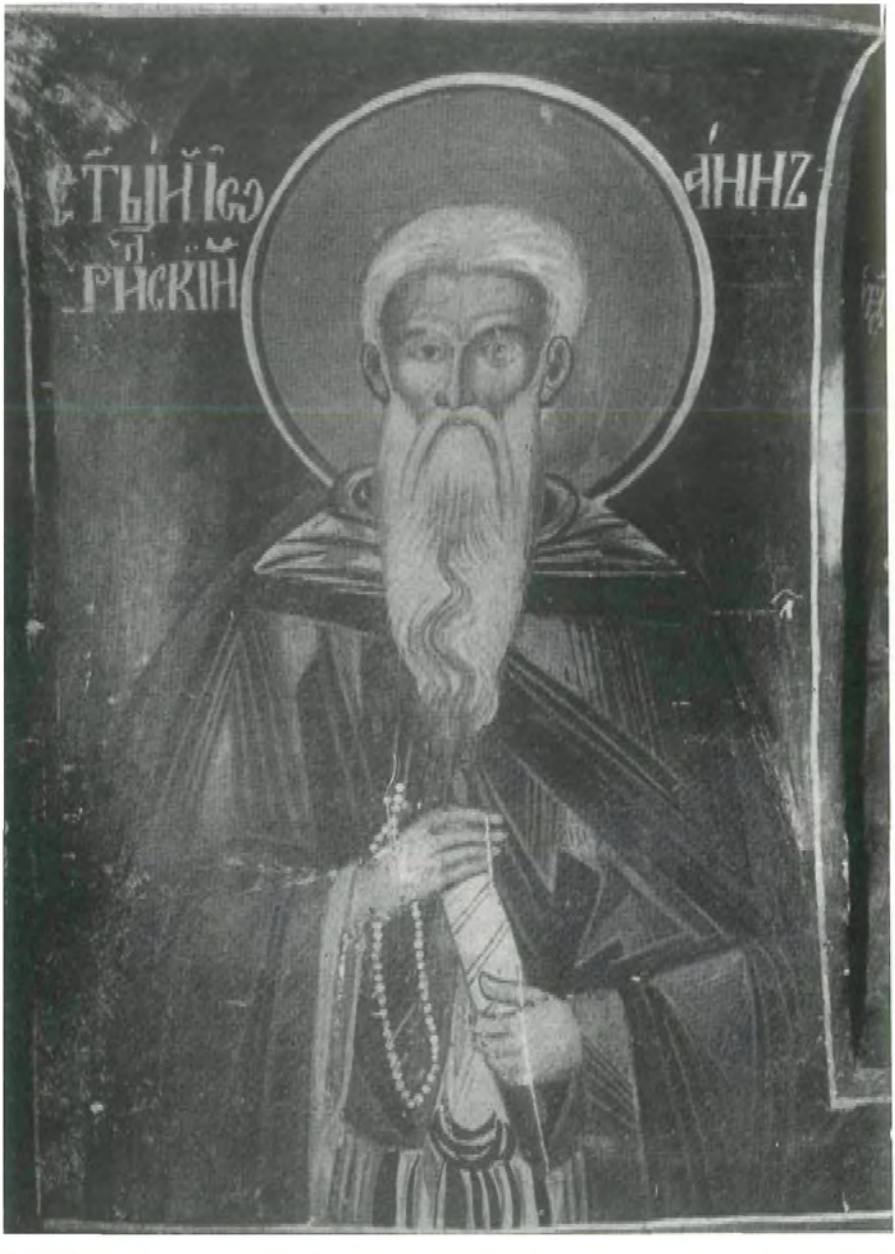
Фиг. 10. Константин и Елена — стенопис от западната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



Фиг. 11. Изображение на св. Иван Рилски и стенописен портрет на ктитора хаджи Вълчо от южната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



Фиг. 12. Св. Иван Рилски — икона от иконостаса на параклиса „Св. Иван Рилски" XVIII в.



Фиг. 13. Св. Иван Рилски — стенопис от преддверието на параклиса „Св. Йоан Предтеча" в Зографския манастир, 1768 г.



Фиг. 14. „Св. Иван, прогонван от разбойници" — стенопис от южната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



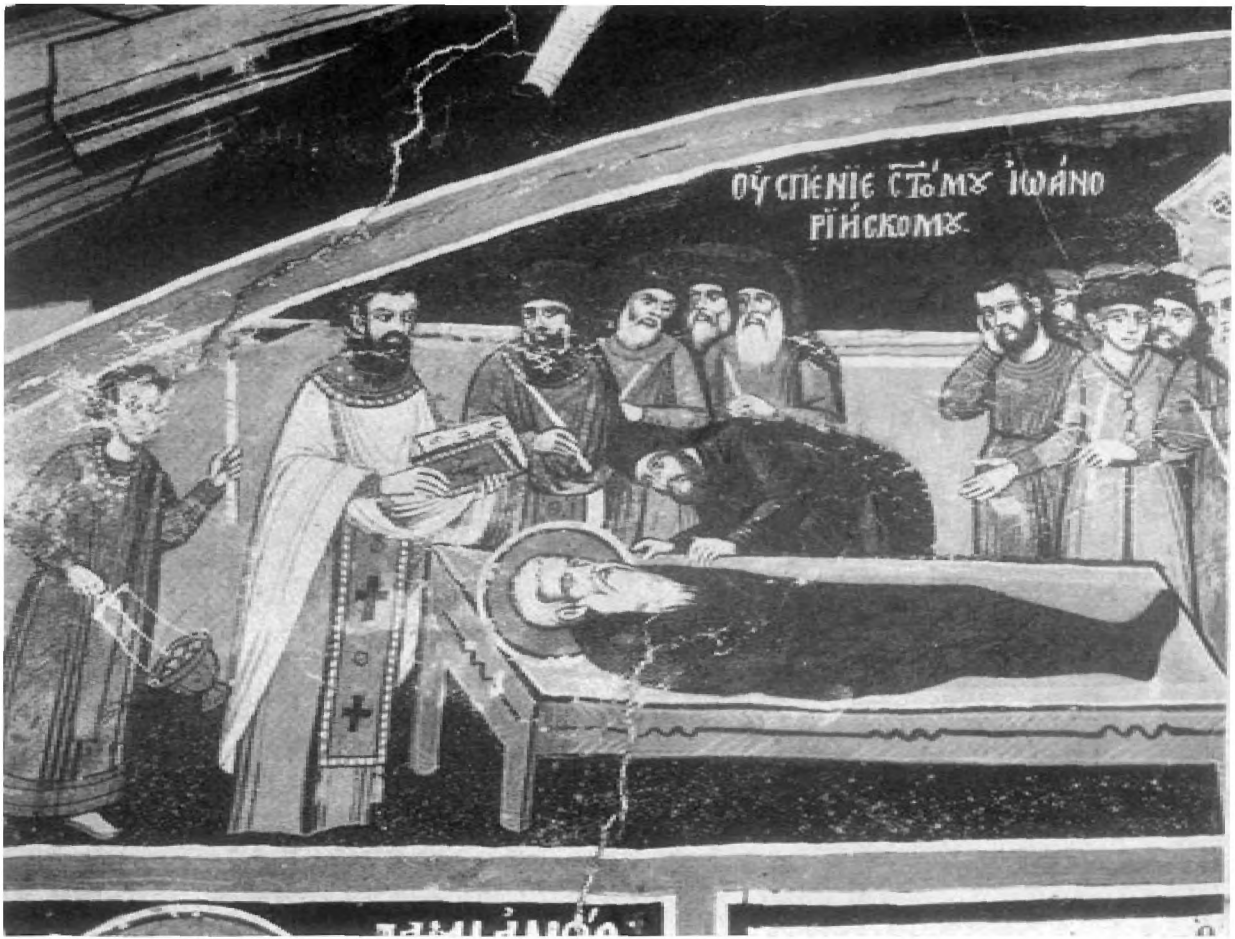
Фиг. 15. „Св. Иван при дъба с отрочето (племенника му) Лука — стенопис от южната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



Фиг. 16. „Св. Иван изцелява болни" — стенопис от северната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



Фиг. 17. „Св. Иван се моли в пещерата" — *стенопис от* северната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757г.



Фиг. 18. „Успение на св. Иван Рилски" — стенопис от западната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.



Фиг. 19. „Пренасяне мощите на св. Иван в София" — стенопис от западната стена на параклиса „Св. Иван Рилски", 1757 г.

THE GREEK MANUSCRIPTS AT CHILANDAR

Euthymios Litsas (Greece)

It is perhaps strange that in the context of this Conference dedicated to the world of Slavonic manuscripts I should be so bold as to speak about my work on the Greek MSS at Chilandar Monastery. I hold the view, however, that we must see the Slavonic and the Greek MSS together as a single unit. For during the long life of the Monastery the MSS of both groups have been read and used alike, irrespective of their language. This fact is reliably witnessed by the numerous notes added to the MSS of each group, but written in the language of the other group. Having described my attitude to the Greek MSS of Chilandar, I would like now to come to the whole question of their cataloguing.

As is well-known, the monastic libraries of Mount Athos contain vast numbers of MSS. In the old Greek MSS catalogues, of which the most important are the large ones composed by S. Lambros and by S. Efstratiadis and his collaborators, more than 10,000 Greek MSS are described.[1] The remarkable fact is, however, that we are still very far from being able to say we have all Greek Athos MSS catalogued. This is because the libraries are continually being enriched by new acquisitions, which arise either from the rediscovery of lost MSS, or from the transfer to the central library of MSS previously kept in cells and sketes.

So Professor M. I. Manoussakas and after him the late Professor L. Politis began work ont he uncatalogued MSS; and in 1973 published a Supplementary Catalogue of a little less than 600 MSS from various Athonite monastic libraries.[2] Even so many still remain to be catalogued, needless to say, and supplementary cataloguing must continue.

The Patriarchal Institute for Patristic Studies in Thessaloniki is concerned with the cataloguing of the Athos MSS generally, and in this connexion I have undertaken the work of preparing supplementary catalogues — on the lines of Politis-Manoussakas — of newly-discovered collections. As a first step, my colleague, Mr Dimitrios Kyrou, and I have start-

[1] For catalogues of Greek MSS on Athos up to 1963 see: R i c h a r d, M. Répertoire des bibliothèques et des cataloques de manuscrits grecs. Paris, 1958², 41—48, and Supplément I. Paris, 1964, 11—13.

[2] P o l i t i s, L., M. I. M a n o u s s a k a s. Συμπληρωματικοί κατάλογοι χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους. Thessaloniki, 1973.

ed to compile a short supplementary catalogue of the uncatalogued Greek MSS at Chilandar.

Let us look now at the Greek Chilandar collection, the work which has been done on describing it, and the work which remains to be done. S. Lambros described 105 Greek MSS from Chilandar very briefly and rather sketchily in the first volume of his catalogue in 1895. Of these 79 are musical MSS and 26 have mainly theological contens. In 1953, almost 60 years later, M. Richard announced that the library possessed a further 57 MSS.[3]

Later on, in 1973/74, Mr D. Kyrou ascertained the existence of 19 more uncatalogued MSS, two parchment rolls and a large number of unbound parts of MSS, pamphlets and fragments. This led to our decision to collaborate on a Supplementary Catalogue as described above.

Of the 76 uncatalogued MSS, numbered from 106 to 181, 52 contain theological and liturgical texts, and 24 are musical.[4] Set out below is a summary of the Greek Chilandar MSS and the present state of their cataloguing:

26 MSS (Nos 1-25, 105): mainly theological; briefly described by Lambros.

79 MSS (Nos 26-104) : musical; very simply referred to by Lambros; described by Jakovlevich.

52 MSS (various Nos between 106 and 181) : theological and liturgical; to be described in our catalogue.

24 MSS (various Nos between 106 and 181) : musical; described by Jakovlevich; to be referred to in our catalogue.

2 rolls (Nos 232—233): to be described in our catalogue.

A large number of fragments etc. (see above) : to be described in our catalogue.

It remains to provide those interested with some information about the dating and contents of the non-musical, uncatalogued MSS. As regards dating, all of them (with one exception) were created between 1400 and 1900, only a few of them bear a date (none before 1500). They are written on paper.

It is well-known that the majority of MSS on Mount Athos, especially the later ones, are of a functional nature. That is to say, they were written for liturgical use, and so mostly consist of liturgies, *akolouthiai*, euchologia, horologia, psalters, nomocanons, school books (*scholika*), lexicons and epistolaria. The situation with the Chilandar MSS is exactly the same.

[3] R i c h a r d, M. Rapport sur une mission d'études en Grèce 29 août-29 novembre) 1951. — Bulletin d'information, 1, 1952. Paris, 1953, p. 62.

[4] These musical MSS, together with all the other Greek and Slavonic musical MSS at Chilandar, were dealt with in 1978 by: J a k o v l e v i c h, A. Инвентар музичких рукописа манастира Хиландара. — В: Хиландарски зборник, 4, 1978, 193—233 and 24 plates.

All these categories are represented in the same proportions as in the other Athonite libraries.

That is why I only intend to refer to a few individual MSS — for example, three codices which are especially relevant to Slavonic studies. These are, in the first instance, MSS 126 and 127, which contain the *akolouthiai* and lives of Saints Symeon and Sabbas. These texts have been dealt with at length by Professor I. Tarnanidis[5]. The third MS deserves special mention because its contents would repay research. It contains a *Story of the Transfer of the Relics of Saint Nikolaos of Myra (Lycia)*, which according to its heading is a translation *from the Slavonic or Russian idiom into our own idiom*. The provenance and purpose of this translation needs to be explained.

Philosophy is also represented in these monastic collections, chiefly by works written after the Fall of Constantinople. One of the more frequent among these are the commentaries of Theophilos Korydaleus. They occur among our MSS too: MS 130 contains his *Commentary on Aristotle's Physics*— which only goes to show how truly typical this collection is of the Athonite libraries.

The last codex I shall refer to is MS 154. This the only parchment codex among the MSS which have recently come to light, and its handwriting allows us to date it tentatively to the eleventh century. It is the usual size (approx. 175 × 125 mm). It is mutilated, with missing pages, including some from the beginning and the end. We have not yet been able to indentify its contents (the MS will in any case have to be photographed), but suspect that they are saints' lives, and possibly a lengthy life of John Chrysostom. The MS may well have literary value in addition to its palaeographic interest.

Two items in the collection which remain to be commented on are the two liturgical parchment rolls. The oldest one is 5.5 m long, dates from the twelfth century and contains the so-called St Basil the Great Liturgy. It is written in a large, calligraphic hand. Here and there one can see traces of gold lettering. The second roll contains the so-called St John Chrysostom Liturgy. It was written in the fourteenth century in a large, liturgical hand, and is headed by a big, square ornament.

In this short catalogue we shall reproduce all the notes to be found in the MSS. For, in spite of their Greek language, they bear signs of the coexistence of Greek and Slav cultures at Chilandar, as I have already mentioned — namely, the numerous Slavonic notes to be found in them. Not wishing these notes to be omitted from the catalogue, we have sought the help of the scholar and monk of Chilandar, Father Chrysostom, who has translated them into Greek. So they will also be available to Greek scholars without knowledge of Slavonic.

We intend to finish and, if we can find a publisher, bring out the catalogue next year.

[5] Tarnanidis, I. Култ светог Саве и светог Симеона код грка. — Хиландарски зборник, 5, 1983, 101—178 and 4 plates.

НОВИ СВЕДЕНИЯ ЗА НЕИЗВЕСТНИ ЮЖНОСЛАВЯНСКИ КНИЖОВНИЦИ, РЪКОПИСИ И ПРЕПИСИ ОТ АТОНСКИТЕ МАНАСТИРИ

Константинос Нихоритис (Гърция)

Атон—Света гора—Ἅγιον Ὄρος[1], е най-източният ръкав на Халкидическия полуостров. Най-старото наименование на Света гора е Акти[2], по-късно тя получава наименованието Атон, което идва от планината Атон (това наименоване се среща у Херодот[3] и у Омир[4]); през византийската епоха, когато тук възниква монашески център, тази част на Халкидическия полуостров се нарича Света гора.

Поради своята недостъпност и усамотеност още отрано Атон привлича заселници монаси и отшелници. През Ранното средновековие тук възникват монашески поселения — манастири и уединени жилища (килии), които постепенно се разрастват и в тях се съсредоточават голям брой монаси. За това съдействувало и залязването през VII в. на източните монашески центрове и появяването на арабите и иконоборството[5]. Малкото сведения, които съществуват за разпространението на монашеството в Атон преди IX в., се базират на легенди и предположения. Не се знае точната дата за настаняването на първите монаси в Атон, както липсват и конкретни сведения за живота им по това време[6]. Официално за първи път в историята на Византия Света гора се появява през IX в., и по-точно през 843 г., когато императрица Теодора свиква събор за възстановяването на иконопочитанието, в който вземат участие и светогорски монаси[7].

През X в. животът на светогорското монашество вече е добре организиран. Атанасий Атонски с помощта на император Никифор Фока основава през 963 г. манастира Великата лавра[8]. Няколко години по-късно (през

[1] Tachiaos, N. A, Mount Athos and the Slavic Literatures. — Cyrilomethodianum, 4, 1977, 1 — 36.

[2] Ντάβος, Π. Ἄθως, — In: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, τ. 1. Ἀθῆναι, 1962, κ. 849.

[3] Пак там.

[4] Пак там.

[5] Зографски, Д. Света гора, Зограф. С., 1943 с. 9.

[6] Παναγιωτάκης, N. M. Ἄθως, Ἱστορία — In: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, τ. 1. Ἀθῆναι, 1962, κ. 515.

[7] Χρήστου, Π., Σ. Πελεκανίδης. Οἱ θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. τ. 1. Ἀθῆναι, 1973 σ. 23.

[8] Διονυσιάτης, Θ. Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης. — In: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, τ. 1, κ. 515.

969 г.) той съставя устав (типик) на манастира, по който се ръководи монашеството в Атон[9]. Така се създава нов тип монашески живот на Атон — общежителен.

Постепенно започват да се основават и други общежителни манастири. Сред най-рано основаните се споменават и славянските обители: Зографският български манастир[10], основан според някои сведения през X в.; манастира Ксилургу[11], основан през 1142 г. от руски монаси, които по-късно (през 1169 г.) основават и манастира „Св. Пантелеймон“[12]; Хилендарският сръбски манастир[13], основан към края на XII в. от жупан Стефан Неман.

На Атон са съществували много други манастири. В типика на Йоан Цимисхи са споменати 58 манастира, а в типика на Константин Мономах (1045 г.) са отбелязани 180 (включително килиите на лаврите)[14].

Света гора получава своята известност не само с това, че е един от най-старите монашески центрове, но и с книжовната и културната дейност, която развиват там балканските народи както през византийския период, така и през тежките години на османското иго. В потвърждение на това са големите и богати с ценни ръкописи и архиви библиотеки, които съдържат важни сведения за византийско-славянските културни отношения[15].

Библиотеките на Атон водят началото си от X в., периода на основаването на първите манастири. Така например в един документ от 980 г. се споменава за наличието на библиотеки и по килиите[16]. В описа на руския манастир Ксилургу, направен през 1143 г., се споменава, че в него е имало 49 ръкописа с богослужебен и аскетически характер[17]. Атонските библиотеки се оформят в резултат на оживената преводаческа и преписваческа дейност на монасите. Обаче те се обогатяват не само от дейността на творци и преписвачи от самите манастири, но и от дарените им ценни ръкописи.

Съществена част от ръкописното богатство на атонските манастири представляват славянските ръкописи. Тук са се запазили едни от най-ценните старобългарски глаголически паметници — Зографското и Мариинското евангелие. Оттук води началото си агиографският, химнографският и летописният Търновски цикъл от XIII в. През Късното средновековие не може да не се спомене нито едно име на виден български книжовник, който да не е бил известно време в светогорските обители. Атонски възпитаници са Теодосий Търновски, Патриарх Евтимий, Ромил Видински, Исая Серски, Киприан и др.[18]

---

[9] Пак там.

[10] Дуйчев, Ив. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — ТОДРЛ, 19, 1963, с. 124, бел. 103 — 104.

[11] Пак там, с. 123, бел. 99.

[12] Пак там.

[13] Богдановић, Д., В. Джурић, Д. Медаковић. Хиландар. Београд, 1978, 206—210.

[14] Παναγιωτάκης, Ν. Μ. Ὀργάνωσις τῆς Μοναχικῆς πολιτείας. — In: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, τ. 1, κ. 862.

[15] Дуйчев, Ив. Цит. съч., 107—127.

[16] Πατρινέλης, Χ. Γ. Ἄθως, Βιβλιοθήκαι. — In: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, τ. 1, 935—941.

[17] Пак там.

[18] Дуйчев, Ив. Цит. съч., с. 125.

На Атон има и много сръбски ръкописи. Много дейци на старосръбската литература са също атонски възпитаници — Сава Сръбски, житиеписците му Теодосий и Дометиан, книжовникът Теодор, архиепископът Данаил и др.[19]

Големите славянски книжовни богатства, съхранени в атонските манастири, започват да привличат вниманието на пътешественици и колекционери още от XVII в. Най-известните от тях са[20]: А. Суханов, В. Барски, Д. Обрадович, лорд Кързън, А. Миханович, В. Григорович, П. Успенски, Д. Аврамович, К. Петкович, П. Севастиянов, архим. Леонид, Анастасиевич, Г. Илински, Й. Иванов и др. Системната работа по описването на славянските ръкописи обаче започва едва в последните десет години. В Хилендар работиха проф. М. Матеич[21] и П. Матеич, проф. Д. Богданович[22], в „Св. Пантелеймон" — проф. Е. Тахиаос[23] и експедиция от СССР, в Зограф — проф. Хр. Кодов, Б. Райков, Ст. Кожухаров, Хайнц Миклас[24], в Ивирон — проф. Дж. Трифунович[25].

Много малко е направено досега за проучването на славянските ръкописи във Великата лавра. За наличието на 50 славянски ръкописа във Великата лавра споменава старецът Пантелеймон[26]. А се знае, че Великата лавра е била главен книжовен център на полуострова. Тук пребивават известни византийски книжовници като Григорий Синаит, Григорий Палама, цариградските патриарси Калист и Филотей, Никифор Италиот, Теолипт Филаделфийски и др., българските книжовници Евтимий Търновски, Киприан, Григорий Цамблак и др.[27] Известна е книжовната дейност през това време на стареца Йоан, йеромонах Методий[28], стареца Йосиф и на монах Гавриил[29].

Сведенията за богати книжовни традиции във Великата лавра и в същото време слабата проученост на ръкописната сбирка от манастира ме подтикнаха да се заема с изследване на запазените там материали. През януари 1982 г., след тримесечна специализация в България, имах възможност да посетя за кратко време библиотеката на Великата лавра и да прегледам някои ръкописи (от библиотекаря разбрах, че броят на славянските ръкописи в действителност е около 80). Един от тях беше ръкопис Z-53. По съдържание е служебен миней за февруари. Съдържа 96 хартиени листа с размер 290×205 mm. Много листове са повредени

---

[19] Пак там.

[20] Станоевић, С. Историја Српског Народа у Средњем веку. Београд, 1937, 42—98.

[21] Matejic, M. Hilandar Slavic Codices. A. Checklist of the Slavic Manuscripts from the Hilandar Monasters (Mount Athos, Greece) Available on Microfilm at the Ohio State University Libraries. Columbus, Ohio, 1976, 1—80.

[22] Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

[23] Tachiaos, A. The Slavonic Manuscripts of Saint Pahteleimon Manastery on Mount Athos. Thessaloniki, 1981.

[24] Miclas, H. Ein Beitrag zu den slavichen Handschriften auf dem Athos. — Palaeobulgarica, 1, 1977, № 1, 65—75.

[25] Trifunović, Dj. Slovenski rukopisi u manastiru Ivironu na Svetoj Gori. — Bibliotekar, 1968, № 5, 425—431.

[26] Λαυριώτης, Π. Συμπληρωματικός Κατάλογος χειρογράφων κωδίκων Ι. Μονῆς Μεγίστης Λαύρας — Ἁγίου ὄρους. — In: Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 28, 1958, 149—161.

[27] Дуйчев, Ив. Цит. съч., с. 125.

[28] Иванов, Й. Предтечи на Търновската книжовна школа. — Архив на БАН, ф. 52, а. е. 98, 53—56; 60—65.

[29] Попов, Г. Новооткрито сведение за преводаческата дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — БЕ, 28, 1978, № 5, с. 402.

от влагата. Вторият лист е скъсан, а лист 14б е запазен само наполовина. Хартията е разнородна. Водни знаци: два кръга, подобни на тези от № 1907 от 1291 г., и ключ, подобен на № 2628 от 1310 — 1311 г. (по Мошин). Украсен е с полихромни заставки в разработен палметен мотив и с малки неовизантийски инициали от геометричен и геометрично-растителен тип. Правописът е юсов, двуеров, среднобългарски. Ръкописът съдържа препис от службата за Кирил Философ. В една кратка статия в списание „Старобългаристика" (кн. 4, 1982 г.) публикувах преписа с кратко описание на паметника. Тук ще се спра на един интересен момент от състава на службата. Съставът ѝ отговаря на студийския тип минейна химнографска композиция. Във вечерния дял са дадени три стихири за Кирил и три за Авксентий. Следват славата и отпустителният тропар на Авксентий, после службата продължава с утренната, която съдържа канон, след шестата песен кондак и икос за Кирил и след третата песен седален, също за Кирил. Разглежданият препис е нова съкратена редакция на службата. Основание за това твърдение дава целенасоченото съкращаване на канона, несъмнено извършено от съставителя на минея. Според познатата практика двата канона на Авксентий и Кирил би трябвало да се редуват песен след песен. Книжовникът обаче е обединил двата канона в един, като е изпуснал и съкратил от канона за Кирил богородичните и по два тропара от всяка песен. Така се получава пълно впечатление за един общ канон, посветен на Кирил и на Авксентий. Въпросът за причината за съкращенията е изключително интересен. Отговорът на този въпрос дава възможност да се характеризират литературният вкус на съставителя, естетическите му критерии при подбора на съкращенията и др. На тези въпроси тук аз няма да се спирам подробно. Те са предмет на отделно изследване върху състава на ръкописа. За подобни случаи в старобългарската химнография извести Ст. Кожухаров[30]. Компилацията, която е направил съставителят на минея, както и правилният и смислен текст на службата предполагат ръката на един школуван книжовник. Това се потвърждава и от писмото.

В същата сбирка прегледах и ръкопис Z-55[31]. По съдържание той е служебен миней за септември — октомври. Съдържа 251 хартиени листа с размер 285 × 200 mm. Хартията е разнородна. Водните знаци: ножичка (по Брике), подобна на № 3664 (от 1446 г.), ловджийски рог, трихълмие, лък, куче, посочват произхода на хартията от първата половина на XV в. Украсен е с примитивно изработени заставки от геометрично-плетеничен тип и червени растително-геометрични инициали. Правописът е двуеров, безюсов, неиздържан ресавски. Ръкописът съдържа два преписа от служби на южнославянски светци: препис от службата на св. Петка Епиватска (Търновска) и препис от службата на Арсений Сръбски. Заслужава да се отбележи, че съставителят на минея е поместил службата на Петка в края на минея за септември, с дата 14 октомври и на Арсений — с дата 28 октомври, в края на ръкописа. Съставът на минея е по Ерусалимския тип. Службата на Петка е в редакцията, която е възникнала в Сърбия наскоро след 1396 г., когато останките на Петка били пренесени в Бел-

[30] Нихоритис, К. Неизвестен светогорски славянски книжовник от XV в. — Език и литература, 37, 1982, № 5.

[31] Кожухаров, Ст. Служба за Успението на Иван Рилски. — В: Изследвания върху историята и диалектите на българския език. С., 1979.

град. Ясно и недвусмислено свидетелство за това са ония пасажи, в които тя се възпява като богатство, помощница и украшение на сръбската земя. При сравнението на преписа от Великата лавра с преписа от празничния миней на Божидар Вукович и с ръкописи от Народната библиотека „Кирил и Методий", се оказа, че в новия препис три стиховни стихири и един кръстобогородичен от вечернята, както и седалните и три богородични от утренната се различават.

Службата за Арсений е един нов препис на класическата Данаилова служба. Целият ѝ състав съвпада с преписа, публикуван в изданието на Сръбляка. Ръкописът съдържа две ценни приписки. На лист 251, в края на ръкописа и на службата за Арсений с червено мастило е написано името на преписвача поп Милош. На лист 139б в лявото поле до отпустителния тропор за свещеномъченика Йеротей се намира следната приписка: сїю не пише нзво лаврскы нь нспнсаХ ю w стїХерара. От тази приписка става ясно, че през XV в. във Великата лавра е имало южнославянски книжовници. Името на книжовника и сръбската редакция на службата на св. Петка говорят за сръбския произход на книжовника.

Библиотеката на Великата лавра посетих също през август същата година и прегледах следните три ръкописа[32].

1. Ръкопис Z-31. Това е четириевангелие, което съдържа 246 пергаментни листа с размер 210 × 150 mm. То е от XIV в. Писмото му е устав, правописът — безюсов, едноеров, рашки тип, сръбски по произход. Съдържание: текстът на четирите евангелия с предисловията на Теофилакт Охридски. Украсено е със заставки от геометрично-плетеничен тип и с неовизантийски инициали. На лист 13б се намира приписка, която свидетелствува, че това четириевангелие е собственост на килията „Св. Антоний" и че неин автор е йеромонах Гавриил. На същия лист под тази приписка следва приписка на гръцки език, в която също е отбелязано, че книгата е от килията на „Св. Антоний".

2. Ръкопис Z-52. Това е панегирик, който съдържа 245 листа с размер 280 × 200 mm. Водните знаци свидетелствуват, че ръкописът е от края на XIV в. Правописът е безсюсов, но двуеров, от светогорския тип правопис, нересавски, а с по-широка употреба на ѣ и несъмнено под влияние на българската подложка на ръкописа. Съдържание: първите четири и последните шест листа се заемат от химничен текст (те евентуално са били сложени по време на подвързването на ръкописа). Останалата част включва празнични слова от септември до февруари с допълнение от три слова за Благовещение, за възкресението на Лазар и за Цветница. В края се съдържа пространното житие на Петър Атонски (12 юли). Този ръкопис съдържа общо 29 произведения.

На лист 5б и 221б се среща същата приписка от йеромонах Гавриил, която се намира и в ръкопис Z-31, но е допълнена после от него.

3. Ръкопис Z-42. Това е цветослов от XIV в., който съдържа 246 пергаментни листа, с размери 260 × 160 mm. Правописът е безюсов, двуеров, атонски. Украсата се състои от полихромни заставки с разработен палметен мотив, с малки неовизантийски инициали. В ръкописа има препис на кратка служба за Петър Атонски и пълна служба за Атанасий

[32] Нихоритис, К. Резултати от едно научно пътуване в Света гора. — Език и литература, 38, 1983, № 2, 68—72.

Атонски. В края на ръкописа една приписка на гръцки език споменава, че тази книга е на „Св. Антоний“ от Керася. Почеркът на приписката е еднакъв с този от № Z-31. С помощта на тази приписка откриваме една килия, която през XIV—XV в. е притежавала старобългарско книжовно наследство.

Воден от тези сведения, през август 1983 г. отново посетих Атон и с любопитство се насочих към местността Керася. Тази местност се намира на два часа и половина път под върха на Атон. Там има пръснати килии, в които живеят монаси, търсещи уединение. Попитах за килията „Св. Антоний“ и те ми посочиха пътя за скита Кавсокаливя. На двадесет минути път от Керася стигнах до килията. Тя се намира в изключително красива местност. Там живее един скромен и гостоприемен монах на име Антоний. Имах възможност да разгледам килията и моите предположения за връзката на килията с българските книжовни традиции се оказаха верни. В тази църква се намира иконостас, който съдържа хубави икони. Най-характерната от тях е на св. Антоний. В нея е изобразен светецът, седящ на трон с монашеската схима, а над него Богородица Ширшая небес. Горе вляво и вдясно са нарисувани два ангела. От двете страни на изображението на св. Антоний има 8 сцени, в които са показани отделни моменти от неговия живот — от раждането до смъртта му. В долния край на иконата стои интересен надпис, който споменава имената на майстора и на дарителя. За съжаление нищо не може да се прочете. Когато иконата постъпи за реставрация във Великата лавра и надписът бъде възстановен, надявам се да имам възможност да го препиша. Заслужава да се отбележи, че тази сцена на св. Антоний, седящ на трон, рядко се среща в православното изкуство — нещо, което прави иконата още по-интересна. Под всяка отделна сцена се намират надписи с юсово писмо, което ни дава възможност да предположим, че е рисувана от български майстор. В дясната страна на иконостаса, до иконата на Исус Христос, е поставено копие на същата икона на св. Антоний от по-късно време с надписи на гръцки език. Интересни са и останалите икони от иконостаса, изписани в строг византийски стил. Някои са надписани на гръцки език, а други — на славянски,

Поинтересувах се дали няма ръкописи. Старецът Антоний с готовност ми показа един хартиен ръкопис по съдържание праксапостол, състоящ се от 269 листа с размери 210 × 130 mm. Според водните знаци ръкописът може да се датира от втората половина на XIV в. Правописът е юсов, двуеров. Характерни са заставките от неовизантийски и геометрично-растителен тип и инициалите от неовизантийски и геометрично-растителен тип. Писмото и украсата показват търновския произход на ръкописа. На лист 269б се намира следната приписка: + сы стын апл҃ъ. стго wц҃а нашег антwнїа великаго. аще кто покꙋснт се възетн его ѡ цркве. стго антwнїа. таковїн да іе прокле ѡ ба. и прчтїе бц҃е. и стго антwнїа. и всѣ стый. и ме грѣшна гаврїила· іеромона амн: Приписката съвпада по съдържание и по почерк с останалите приписки на йеромонах Гавриил от гореспоменатите ръкописи от Великата лавра (рък. № Z-31 и Z-52). Под тази приписка се среща същата гръцка приписка,

която гласи: Βιβλίον τοῦ Ἁγίοῦ Ἀντωνίου τοῦ ἐν Κερασέα, т. е. „книга на „Св. Антоний от Керася". Съвпада по почерка и съдържанието с тази от ръкопис № Z-42.

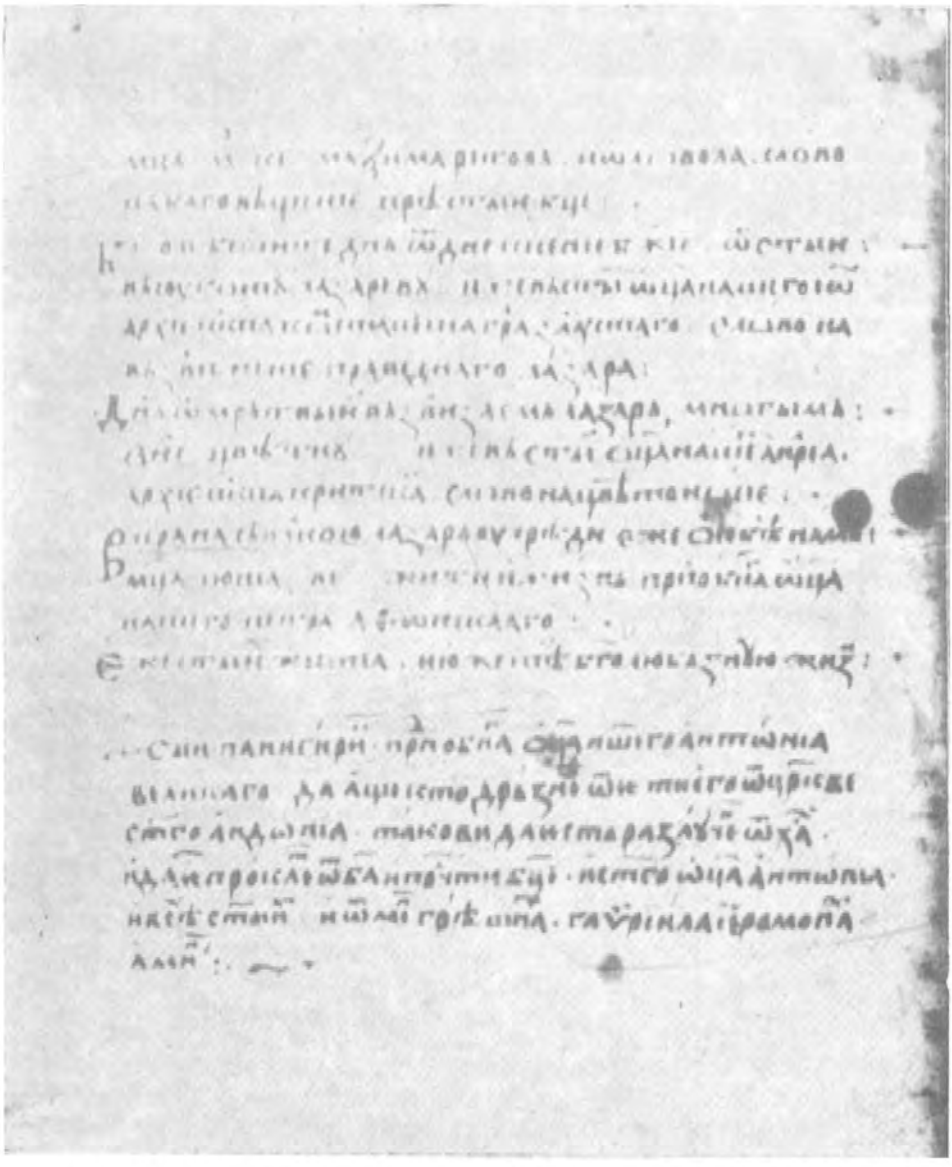
Няколкото ръкописа, за които говорих, ме насочват към заключението, че през XIV в. килията е била под непосредственото влияние на българската преводаческата школа на Атон. На първо място, съдържанието на панегирика се покрива със съдържанието на редица български, и по-специално търновски ръкописи от това време. Освен това самото местоположение на килията говори за връзката ѝ с атонския исихазъм: тя се намира до скита Кавсокаливя, където е живял известният исихаст Максим Кавсокаливит, съвременник и познат на Григорий Синаит. Самият Григорий Синаит по това време е живял като подвижник около Великата лавра. На трето място, от поместените преписи на службите на Петър и Атанасий Атонски личи, че те са били извънредно почитани.

Освен ръкописа, който видях, в килията се съхраняват и старопечатни славянски книги. Този факт говори, че в нея е имало славянски монаси и в по-късно време.

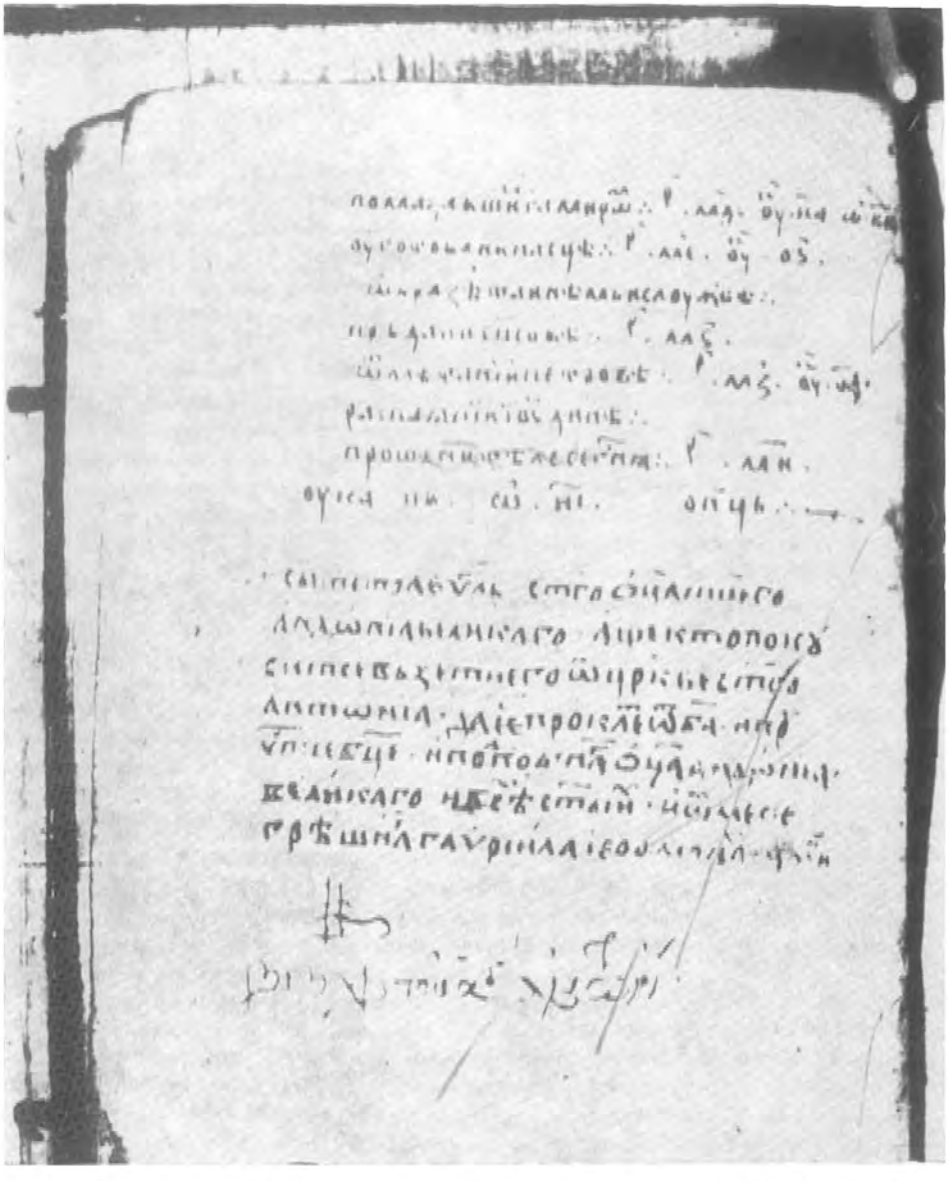
Данните за книжовната дейност в килията „Св. Антоний", на които попаднах, показват, че заслужава да се опише историята на тази килия, като се проследи целият ѝ книжовен и културен живот, нещо, с което ще се занимая допълнително.

Атон винаги ни е обогатявал с нови находки и вярвам, че това ще продължава и в бъдеще. Възможно е например славянските ръкописи от Великата лавра да надминават 100, тъй като съществува голям брой славянски неописани старопечатни книги, част от които всъщност са ръкописи. Или друг пример — през 1971 г. проф. Иван Дуйчев[33], издавайки житието на Козма Зографски, съобщи, че гръцкото житие е запазено в два преписа (единия — в манастира „Св. Пантелеймон" в Атон, а другия — в Парижката национална библиотека). Всъщност обаче в библиотеката на Великата лавра в ръкописите I 58 и K 133 са запазени още два неизвестни преписа на тази творба[34]. Ясно е, че проучването на славянските ръкописи в атонските манастири трябва да продължи още по-интензивно.

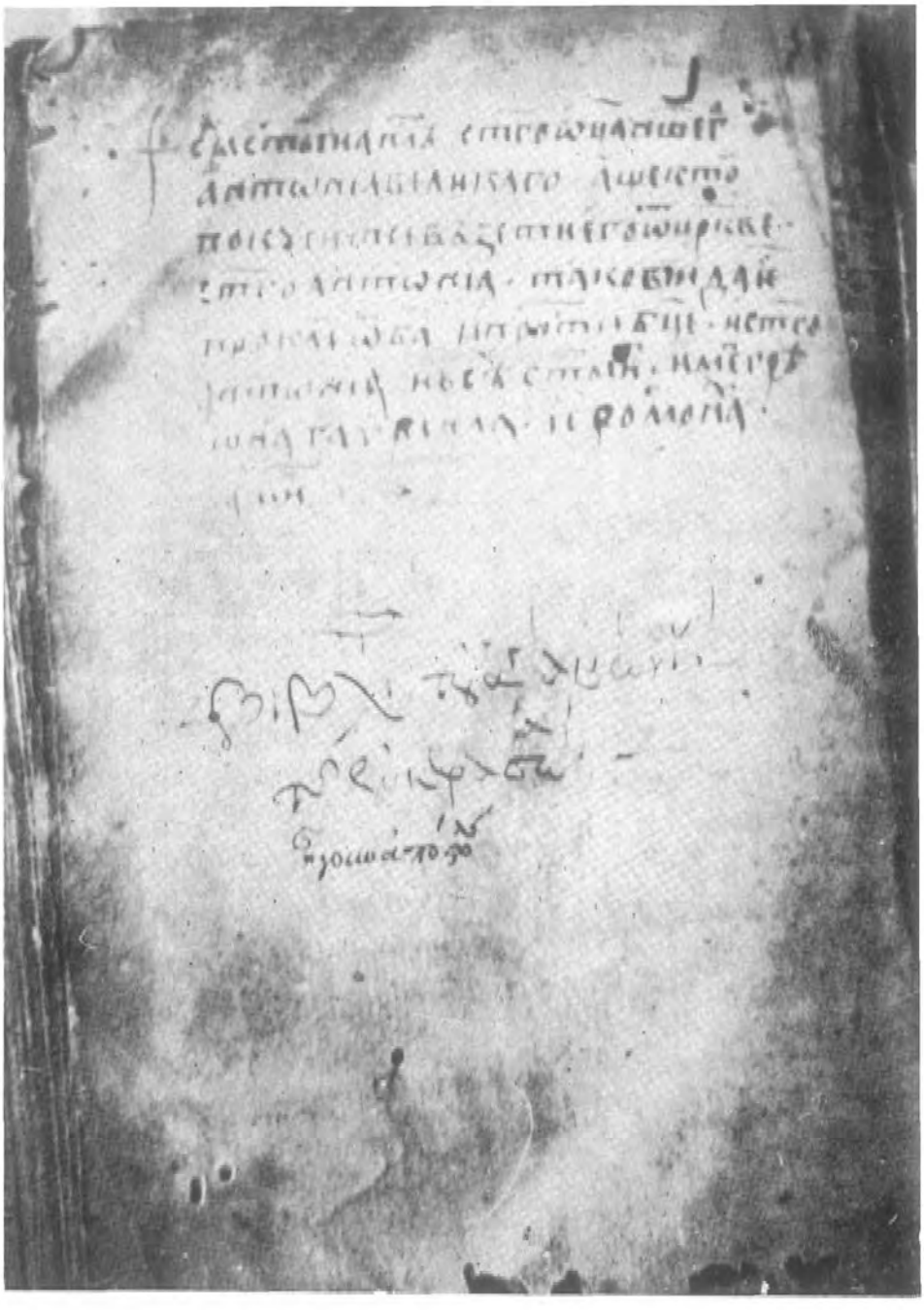
[33] Дуйчев, Ив. Житие Козме Зографског. — В: Хиландарски Зборник. Т. 2, с. 59.
[34] Εὐστρατιάδης, Σ. Συμπλήρωμα Ἁγιοριτικῶν Καταλόγων, Βατοπεδίου καί Λαύρας, Παρισίοις, 1924.



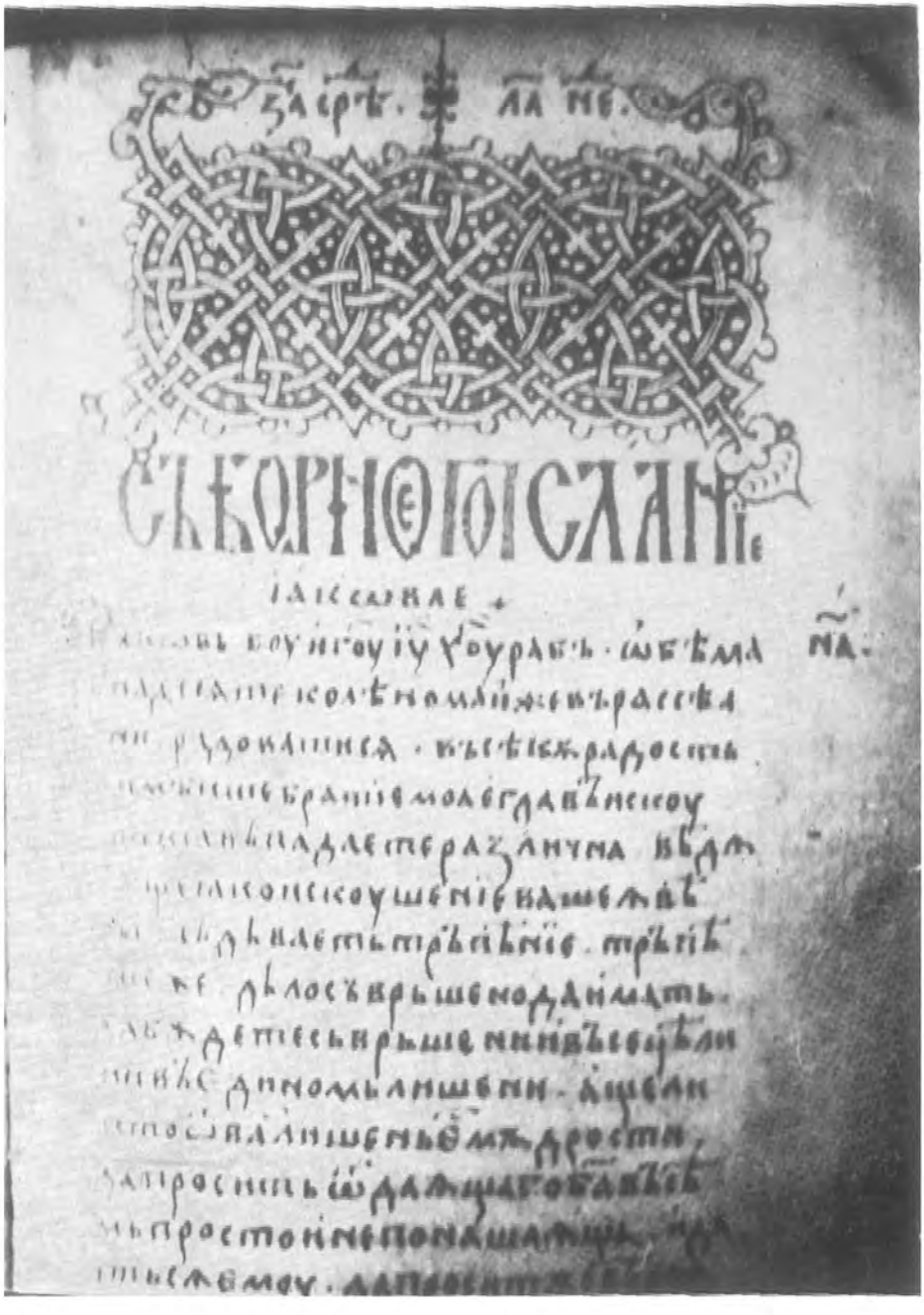
Сборник със слова (панегирик) от края на XIV в., хартиен ръкопис от сбирката на Великата лавра, сигн. №Z-52



Четириевангелие от XIV в., пергаментен ръкопис от сбирката на Великата лавра сиги. №Z-31



Праксапостол от края на XIV в., хартиен ръкопис от килията на „Св. Антоний" в Керася — Атон



Праксапостол от края на XIV в., хартиен ръкопис от килията на „Св. Антоний" в Керася — Атон

SRPSKI MANASTIRI NA KOSOVU KAO KNJIŽEVNI CENTRI

Dimitrije Bogdanovic (Jugoslavija)

Jedan naučni skup u tako značajnom i velikom duhovnom centru kakav je Rilski manastir navodi na ponovno razmišljanje o tome, kakva je uopšte uloga vizantijskih i južnoslovenskih manastira u životu balkanskih naroda, svakog za sebe, ali i u njihovoj uzajamnoj vezi. Kažem „ponovno", zato što se o tome dosta govorilo i pisalo. Nema tu nekih novih krupnih činjenica, niti se one mogu očekivati. Ali novih saznanja može da bude, jer svaka epoha iz nove perspektive posmatra i „otkriva" prošlost. Neke pojave, tako, dugo vremena neprimećene, čuvaju svoja dublja i prava značenja za ovo naše doba ili možda za još kasnije epohe. Zato i vredi vraćati se.

Za istoriju balkanskih naroda, ne samo za njihovu kulturu već za ukupnu njihovu istorijsku egzistenciju, manastiri imaju naročiti značaj. Neki među njima osobito veliki značaj. Već je dobro poznato da je Sveta Gora, kao najstarija i najveća monaška „ekumena" Vizantije na Balkanu, gravitaciono središte celokupne balkanske (i ne samo balkanske) pravoslavne duhovnosti. No, postoje i u svakom balkanskom narodu takvi centri koji okupljaju duhovne snage naroda i utiču na formiranje i razvoj njegove svesti o sebi. Za srpski naroda, takav je centar grupa manastira Stare Srbije, danas većim delom na teritoriji Pokrajine Kosovo. Ako se u ove uračunaju i razvaline, manastirišta i crkvišta, ostaci nekadašnjih manastira i crkava poznatih po istorijskih izvorima a sada uništenih, gustina monaške naseljenosti ovog područja potpuno odgovara gustini naseljenosti srpskog pravoslavnog naroda na Kosovu i Metohiji, na celom terenu od Lima do Južne Morave, do Prokletija i Šare, počev od ranog srednjeg veka do XVI stoleća. Ti su se manastiri, velike lavre i grobne crkve vladara i arhiepiskopa srpskih, podizali i održavali u zemlji potpuno naseljenoj srpskim narodom. Prisustvo pokretnih stočarskih naseobina Vlaha i Arbanasa (tada, uostalom, hrišćana) u vrlo malom procentu, kao i drugih etničkih grupa u gradovima (zanatlija, trgovaca, rudara) nije moglo da izmeni srpski lik ove teritorije. Otuda takva koncentracija važnih spomenika srpske duhovnosti i kulture upravo na Kosovu (u širem i užem smislu reči), kakva se može videti na primer u italijanskoj Toskani ili u sličnim oblastima Zapadne Evrope. Jedan broj tih manastira,

na čelu sa Pećkom Patrijaršijom, Gračanicom, Dečanima, sačuvao se do danas sa aktivnom duhovnom funkcijom; drugi, na čelu sa Arhanđelima Prizrenskim, srušen je za dugoga osmanlijskog ropstva u dva glavna maha: u prvom naletu osmanlijske najezde, do XVI veka, a potom pod udarcima militantne ekspanzije islamiziranih Albanaca iz miriditskih planina i Malesije prema Metohiji, Kosovu i Pomoravlju počev od kraja XVII veka. Tako je obeležena dvojaka sudbina ovih spomenika vizantijsko-slovenske balkanske kulture: između rušenja i mučnog, podvižničkog opstanka.

Bez preterivanja, makar i figurativno, može se reći da su oči srpskog naroda svagda bile uperene ka tim velikim duhovnim centrima i svetilištima na Kosovu. Uostalom, jedna Pećka Patrijaršija bila je i tako — još od pedesetih godina XIII veka, sedište srpskog arhiepiskopa, potom i patrijarha; obnovljena srpska patrijaršija (1557) ima u Peći svoj centar. S druge strane, i veliki i mali manastiri bili su podizani s namerom da budu središte kultnog okupljanja, a to znači povezivanja, integracije naroda. Reći samo to, da su u pitanju „bogomolje", nama danas ne otkriva svu složenost ovog religioznog i društveno-istorijskog fenomena; mi smo u velikoj meri izgubili osećanje za prava značenja tih reči. A u stvari, „bogomolja" u liturgijskoj teologiji pravoslavlja znači upravo mesto sabornog povezivanja ljudi — u istoj ravni jednog savremenika sa drugim, i vertikalno, jednog naraštaja sa drugima — prethodnim i potonjim, precima i potomcima. Smisao hramova, kao i bogosluženja uopšte, i jeste u toj čvrstoj integraciji kojom se savlađuje vreme. A to je od ogromnog, neprocenjivog značaja za formiranje nacionalnog identiteta i razvoj nacionalne svesti. Crkve i manastiri, pogotovu ca moštima nacionalnih svetaca, predstavljaju tačku integrisanja naroda. Samim tim — njegovog osvešćivanja, održavanja, otpora i odbrane.

Istakao bih taj momenat svrhe, cilja, u samom podizanju srednjovekovnih manastira i hramova. Funkcija o kojoj govorim nije slučajna, izvedena i drugorazredna, već primarno ekleziološka funkcija — koja je u samoj prirodi i suštini pravoslavne crkve. Razume se, ta liturgijsko-integraciona uloga u službi duhovnog prosvetljenja i osvećenja ljudi koji se u manastiru podvizavaju i koji u crkvu dolaze, neizbežno se odražava i na opštem društvenom planu, od kulture do politike. A u tome, pak, važno mesto imaju, pored ikonografske inspiracije i pouke, književna inspiracija i pouka.

Šta je to *književnost* u pravoslavnom manastiru? To je, pre svega, život biblijske i liturgijske pisane reči. Ugrađena u sveštenu službu, ta reč u svim svojim vidovima nosi svu radnju službe, osmišljava je, i sobom, upravo ona, uspostavlja i ostvaruje vezu među učesnicima liturgijskog čina. Taj čin nije nemušta radnja — samo ritual, obred, već je to smisaono duhovno ili, kako bi rekli sveti starci, „umno" dejstvo. Reči koje tu teku — reči su jedne superiorne književnosti, u mnogim žanrovima, u jednostavnom ili uzvišenom stilu, no svagda izvorne, emotivne i ljudske. Ako se igde u srednjem veku govorilo autentičnim ljudskim jezikom, iz prave prirode čovekove, „iz duše", onda se to činilo u liturgijskoj reči crkve. Čovek je, dakle, u crkvu ulazio sa velikom šansom: da se iz jednog otuđenog sveta, opterećenog zlom, mržnjom, surovom hijerarhijom vlasti i pokoravanja, vrati samome sebi, da razgovara sa sobom i poniruči u svoje „srce" — o kome su mu starci i duhovnici upravo tu toliko govorili — otkrije svoj bezgranični ljudski potencijal.

Liturgijsku književnu reč pratila je propovednička reč, izgovorena živo kao književnost u samom aktu stvaranja (na primer, Beseda Svetog Save u Žiči), ili čitana kao predanje svetootačke reči: tekstovi svetih otaca u velikim zbornicima, homilijarima i panagiricima, zlatoustima, zlatostrujima, margaritima i drugim, čitani su, ali i sastavljani združivanjem oko nekih osnovnih teološko-liturgijskih ideja, prepisivani i čuvani u manastirima. Uži krug monaške obitelji skupljao je i knjige druge vrste: lektiru svoje askeze, kodekse sa sastavima koji su razjašnjavali zakone duhovnog života. Ta monaška lektira — od paterikâ do centurija duhovnih aforizama — možda je nešto najsuptilnije što je književnost istočnog pravoslavlja stvorila. Razume se, tu su i tekstovi istoriografskog, pravnog, prirodnonaučnog (na primer medicinskog) karaktera.

Pominjem sve ovo, ma koliko svima vama dobro poznato, u nameri da podsetim na jednu osnovnu no beskrajno važnu činjenicu: duhovni život pravoslavnih manastira na Balkanu bio je veoma dinamičan, a nosilac i instrument te duhovne dinamike bila je *knjiga*. Ona se morala imati, to znači i pisati, i prepisivati, i čuvati. Manastir je, dakle, već po svojoj prirodi imao da bude književni centar, i to ne samo kao „knjigohranilište" ili čitalište nego, u ideji, i kao obitelj književno aktivnih ljudi, koji će i sami — sa religioznim, sakralnim poštovanjem, negovati pisanu reč.

Valja sad zamisliti kako je morao da izgleda i šta je značio književni život u takvoj aglomeraciji manastirâ kakva je na Kosovu. Pogotovu što se po istorijskim izvorima, i po samim sačuvanim knjigama, zna da je to bila istovremeno i najveća koncentracija knjiga, njihovih pisara, čitalaca i slušalaca, najveća koncentracija učenih ljudi Srbije. Ono što nas ovde posebno može zanimati, to je živa povezanost ovih centara — npr. Dečana — sa Svetom Gorom, pa i sa drugim duhovnim i književnim centrima na Balkanu — bugarskim, grčkim i rumunskim, kao i sa zavičajem monaštva u Siriji, Palestini i na Sinaju. Jednu činjenicu monaškog sveta pri tome treba uzeti u obzir: to je imanentna potreba monaštva za komunikacijom. Ma koliko se osamljivali, monasi teže ka međusobnom kontaktu, ka razmeni duhovnog iskustva i druženju na velikim rastojanjima; oni se posećuju, nose sa sobom i živu i pisanu reč, pa se čitava mreža manastirâ u jednom širem geografskom prostoru — kao na primer na Balkanu — razvija kao veoma dobro povezana i skladna celina. U stvari, manastiri i nisu izolovane monade, nego ćelije jednoga ogromnog duhovnog organizma, tako da su sasvim prirodne i aktivne veze ne samo između Dečana i Gračanice, udaljenih jedan od drugoga nekih osamdeset kilometara, nego i Dečana, Hilandara, Jerusalima i Sinaja, na primer. Te veze su, zapravo, žive i danas, mada u bitno umanjenim srazmerama zbog veoma smanjenog broja monaha. No u srednjem veku pogotovu, one daju čitavom monaštvu i svim vidovima njegova života, pa i onome književnom životu, naročitu životnost, i postojanost, i važne su za duhovnu egzistenciju monaštva kao što je neometana cirkulacija krvi važna za opstanak čovekova organizma. U tome je i bila snaga srpskih manastira na Kosovu: u toj njihovoj vezi sa monaštvom u susednim balkanskim i dalekim vanbalkanskim vizantijskim potom i ruskim centrima. Te veze su ostavile traga u očiglednoj cirkulaciji knjiga i tekstova, koji su se sada zatekli u kosovskim manastirima, ili su u njima pisani pa istorijskom sudbinom „otputovali" na razne strane sveta — sve do Neve i Baltičkog Mora (npr. neki dečanski ruko-

pisi u GPB). Sve su to knjige i tekstovi jedne civilizacije, zajedničke, makar i sa mnogim nacionalnim specifičnostima, i grčkom i južnoslovenskom i ruskom pravoslavnom svetu. U svima njima su elementi, a ja bih rekao bez straha da ću preterati, i temelji našeg nacionalnog identiteta. I kao što se Srbija ne može zamisliti bez jednoga svetog kralja Stefana Dečanskog, i bez njegova mauzoleja — Dečana, tako se ona ne može zamisliti ni bez arhiepiskopa Danila i njegovih Žitija; ni bez Anagnosta Lukija i njegovih voluminoznih stihovnih prologa; ili bez Danilca („Levookog") među čijim se mnogobrojnim kodeksima nalazi i Dušanov Zakonik; ili bez Grigorija Camblaka, dečanskog igumana i znamenitog sina Trnova i bugarske duhovnosti, čije se rukopisno ktitorsko žitije sv. Stefana čuva u Dečanima sa ne manjim pijetetom nego što se čuvaju mošti svetoga srpskog ktitora.

Ne bi trebalo zanemariti ni književno nasleđe manjih crkava ili manastira na Kosovu. Pomenuću dva slučaja: crkvu u Crkolezu, metohijskom seocetu između Peći i Prištine, i mali, no po duhovnosti, i moštima značajni manastir Devič, u metohijskoj Drenici. Crkolez je sačuvao desetak izuzetno značajnih pergamentnih rukopisa XIII—XIV veka, srpskih i bugarskih. Devič je imao takođe manju zbirku dragocenih rukopisa. No dok su crkoleški rukopisi preživeli poslednji rat, sklonjeni u Dečane (tamo su i danas), devički su rukopisi nestali u plamenu genocida kome je za vreme rata bio podvrgnut srpski narod na Kosovu, u završnici jednoga viševekovnog stradanja. Tako se razmišljanje o ulozi srpskih manastira na Kosovu, kao književnih centara, i inače, ne može zaustaviti u okvirima čisto akademske rasprave o prošlosti, već se neminovno nastavlja razmišljanjem o sudbini i ugrožavanju duhovnih i nacionalnih centara Srbije, pa i to — ne samo kao spomenika kulture srpskog naroda nego kao živih spomenika jedne nedeljive vizantijsko-južnoslovenske civilizacije Balkana. Logikom istih onih zakona, po kojima nijedan monaški i književni centar balkanske duhovnosti nije bio, niti je mogao da bude izolovan, mora se zaključiti: i sudbina svakoga dela toga velikog duhovnog organizma mora se neumitno odraziti i na čitavom telu.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ БОЛГАРСКИХ АВТОРОВ В КНИЖНЫХ ЦЕНТРАХ СЕВЕРНОЙ РУСИ XVI—XVII ВЕКОВ

Маргарита Кукушкина (СССР)

Как известно, вопросы русско-южнославянских культурных взаимосвязей привлекали исследователей с прошлого века. Но особенно активно изучение разных форм культурных взаимоотношений началось в послевоенные годы и было поставлено в зависимость от условий исторического развития конкретной страны. Учеными разных стран в процессе подготовки к V Международному съезду славистов было признано „необходимым сопоставлять пути развития литературы в каждой стране, определять закономерности сходства и различия этих путей"[1]. За последние 20 лет это направление в исследовании славянских литератур было углублено.

В данной работе речь пойдет о значении книжного наследия Севера для болгарской культуры, о широте распространения в северных монастырях и путях попадания туда памятников болгарской литературы и о некоторых параллелях в развитии рукописного дела там в сравнении с болгарским книжным центром — Рыльским монастырем позднего средневековья.

Избрание северных книжных центров обусловлено моими научными интересами, которые нашли выражение в монографии, опубликованной в 1977 г.[2] В силу исторических условий Север Руси, не испытавший татарского нашествия и унизительного крепостного гнета, сохранил для потомков исключительную источниковую базу в виде десятков тысяч документальных и нарративных памятников, литературных произведений, устных и записанных в книгах фольклорных материалов. О значении Севера для Руси в целом ярко и кратко сказал академик Д. С. Лихачев: [Север] „самый русский. Он не только душевно русский — он русский тем, что сыграл выдающуюся роль в русской культуре"[3].

На основании сохранившихся на Севере документов и рукописных книг в монографии рассматриваются ряд проблем, связанных с развитием книжного дела пяти северных монастырей: Соловецкого, Антониево-

[1] К читателю. — В: Русская литература XI—XVII веков среди славянских литератур. — ТОДРЛ, 19, 1963, с. 3.

[2] К у к у ш к и н а, М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII веков. Л., 1977, 222 с.

[3] Г е м п, К. П. Сказ о Беломорье. Архангельск, 1983, с. 3.

Сийского, Николо-Корельского, Красногорского, Александро-Свирского. Самым крупным монастырем из названных был Соловецкий монастырь, основанный в 1436 г. на островах Белого моря, которые отстоят от материка на расстоянии двух дней пути на ладье. Монастырь был отрезан от суши почти на весь зимний период. Однако как культурный центр, Соловецкий монастырь входил в число четырех крупнейших монастырей России наряду с Троице-Сергиевским, Иосифо-Волоколамским и Кирилло-Белозерским. Остальные северные монастыри были значительно меньше.

О времени создания библиотеки в Соловецком монастыре существуют две точки зрения. Я считаю, что основание библиотеки связано с деятельностью одного из основателей монастыря игумена Зосимы и относится к середине XV в. О этом свидетельствует найденная мной копия монастырской описи 1514 г. и приписка Зосимы на принадлежавшей ему рукописи Лавсаика. Известный книговед Н. Н. Розов настаивает на имени Досифея как создателя Соловецкой библиотеки[4]. Досифей действительно много сделал для первоначального ядра библиотеки, ибо по его заказу в Новгороде в книгописной мастерской архиепископа Геннадия были изготовлены 24 рукописные книги, которые имеют личный экслибрис Досифея, первый известный книжный знак принадлежности на Руси.

Рост Соловецкой библиотеки хронологически можно проследить по описям. В 1514 г. собрание рукописей в монастыре насчитывало 127 единиц, а к концу века в нем было 481 рукопись и 38 печатных книг; в 1676 г. в библиотеке монастыря было 978 рукописных книг и 588 печатных; в 1711 г.—1154 рукописные книги и 543 печатные. В 1928 г., когда Соловецкое собрание поступило в ГПБ, оно насчитывало 1428 рукописных книг и около 1500 печатных. Нам известно, что в настоящее время соловецкие рукописи помимо ГПБ, находятся в БАН СССР, ГИМ, Центральной научной библиотеке Украинской АН и других хранилищах СССР.

Библиотека Антониево-Сийского монастыря, основанного в 1520 г. и расположенного на реке Емце — притоке Двины, — другая, по составу памятников самая значительная библиотека на Севере Руси. Количественно она всегда уступала Соловецкой. Ко времени смерти основателя монастыря Антония в 1556 г. в ней насчитывалось 66 рукописей. За весь XVII в. количество книг в библиотеке увеличилось в четыре раза, и несмотря на пожар 1658 г. в 1692 г. в ней было 359 рукописей и 333 печатные книги. В настоящее время основная часть библиотеки Антониево-Сийского монастыря находится в БАН СССР. В результате реконструкции этой библиотеки, произведенной сотрудниками БАН СССР Л. Б. Беловой и М. В. Кукушкиной, удалось выявить в разных хранилищах Советского Союза 342 рукописные книги из этой ценнейшей библиотеки[5].

Одним из основных вопросов при изучении мною монастырских собраний было исследование их состава. При этом был использован метод

[4] Розов, Н. Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей. — ТОДРЛ, 18, 1962, с. 297; Книга в России в XV веке. Л., 1981, с. 120.

[5] Белова, Л. Б., М. В. Кукушкина. К истории изучения и реконструкции рукописного собрания Антониево-Сийской библиотеки. — В: Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1978, 154—187.

двойного подхода: сравнительный анализ цифровых данных, взятых из описей книгохранительниц за два века и изучение конкретных рукописей, кратко описанных в средневековых описях и ныне находящихся в государственных хранилищах. При этом в книге основное внимание было привлечено к памятникам светского содержания и современной для XVI—XVII веков тематике, а памятники болгарских авторов, так же как и византийских отцов церкви, рассматривались только суммарно на основе описей.

В настоящем докладе, как следует из его названия, поставлена иная задача, выполнение которой стало возможным прежде всего потому, что за последние 15 лет болгарскими и отчасти советскими исследователями очень много сделано в плане изучения болгарских источников и выявления русских списков древнеболгарских сочинений.

Вопрос о распространении древнеболгарской литературы на Руси в целом был предметом небольшой статьи академика П. Н. Динекова, опубликованной в 1976 г. в сборнике в честь Д. С. Лихачева. Он проанализировал некоторые данные о количестве русских списков сочинений известных авторов X—XI вв. — Климента Охридского, Черноризца Храбра, Константина Преславского и сделал ряд интересных наблюдений и выводов о значении приведенных им фактов для истории русско-болгарских культурных связей. В частности, отметив наличие „очень большого интереса" к вопросу о путях проникновения иноземных памятников на Русь, он справедливо подчеркнул: „Наивно думать, что во всех случаях русские списки изготовлялись с древнеболгарских оригиналов". Произведения авторов „золотого века", однажды попав на Русь, „начинают жить самостоятельной жизнью", ибо в новом окружении „становятся частью русской литературы"[6]. Это положение П. Н. Динекова, подкрепленное ссылками на труды Д. С. Лихачева по текстологии, кажется нам совершенно верным и важным. Попытаемся проверить это положение на конкретных примерах по рукописям северных библиотек и, прежде всего, Соловецкой, в которой, несмотря на ее отдаленность, сохранились списки сочинений всех названных академиком Динековым авторов, а также Козмы Пресвитера, Иоанна Экзарха и религиозных деятелей более позднего времени: в Болгарии — Евфимия Тырновского, на Руси — митрополитов Киприана (1390—1407) и Григория Цамблака (1415—1420).

Составители собрания сочинений Климента Охридского[7] проф. Б. Ангелов, проф. К. Куев, Х. Кодов и К. Иванова атрибутировали ему 79 произведений: поучительных, похвальных и торжественных слов по поводу христианских праздников, а также выявили списки житий славянских просветителей Кирилла и Мефодия. Из 79 произведений Климента Охридского в Соловецкой библиотеке в XV—XVII вв. находились 39, которые входят в состав 36 рукописей. По хронологии их можно разбить следующим образом: 4 рукописи XV в. 17—XVI в., 2 — XVI—XVII вв. и 13 — XVII в. Ряд произведений, таких, например, как „Похвальное слово Михаилу и Гавриилу", „Поучения о рождестве Христове",

[6] Динеков, П. Н. О распространении древнеболгарской литературы на Руси. — В: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976, 30—31.

[7] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1—3. С., 1970—1977.

„Поучения о евангелисте Марке", „Похвальное слово на воскресение Лазаря", „Похвальное слово пророку Ильс" встречаются не менее чем в двух-трех списках разных веков. Последнее слово было наиболее популярным в России: за интересующий нас период Б. Ст. Ангеловым выявлено 122 списка его русского извода, при этом в Соловецком монастыре — три списка и три в Александро-Свирском: два — XV в. и один — XVI в. В Антониево-Сийском монастыре в 4-х рукописях было всего 6 произведений Климента Охридского.

Из 38 русских списков „Азбучной молитвы" Константина Преславского, выявленных проф. К. М. Куевым при публикации этого памятника[8], три списка XVI в. — северные: два соловецких и один — Антониево Сийский. „Сказание о письменах" Черноризца Храбра[9] известно в двух соловецких списках XVI в. и входит в сборники наряду с другими в основном русскими произведениями.

Одним из самых распространенных памятников болгарской письменности в средневековой Руси был несомнено „Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского, шесть списков которого XV—XVII вв. находятся в Соловецкой библиотеке[10] и один XVI в. — в Антониево-Сийской (Арх. Д 151). Именно самый ранний русский список Соловецкой библиотеки (Сол. 118/318), принадлежавший ранее игумену Досифею, был положен Г. М. Прохоровым в основу последнего издания части текста этого памятника (Пролога и предисловия к шестому слову)[11].

Наконец, из авторов „золотого века" следует также назвать Козму Пресвитера. Как известно, его текст „Беседы против богомилов" дошел до нас только в русских списках, которых за XV—XVII вв. известно всего 19 и из них по сведениям Ю. К. Бегунова 12 соловецких и 2 антониево-сийских. В Соловецкой библиотеке находится самый ранний из списков Козмы Пресвитера конца XV в., который положен в основу публикации этого текста Ю. К. Бегуновым. В составе Кормчей (Арх. Д 211) Антониево-Сийского монастыря XVI в. имеется текст, представляющий русскую компиляцию о попе Богомиле, в которой использован текст Козмы Пресвитера[12].

Нами названы те произведения болгарских авторов, которые могли попасть на Русь как в период первого южнославянского влияния X—XI вв. так и второго, т. е. XIV—XV вв. Было бы, однако, ошибочным думать, что приведенные нами сведения о количестве списков болгарских авторов в северных монастырях абсолютно точны. В основном, все исследователи пользовались печатными описаниями, но несмотря на наличие великолепного трехтомного описания, составленного еще в прошлом веке, оно не охватывает всех рукописей Соловецкого собрания. Нет и полного научного описания Архангельского собрания БАН СССР в составе которого находятся рукописные книги северных монастырей,

[8] К у е в, К. М. Азбучната молитва в славянските литератури. С., 1974, с. 230.
[9] К у е в, К. М. Черноризец Храбър. С., 1967.
[10] Описание рукописей Соловецкого монастыря. Ч. 1—3. Казань, 1881—1898.
[11] Из „Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского. — В: Памятники литературы Древней Руси, XII век. М., 1980, 185—194, 652—653.
[12] Б е г у н о в, Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. С., 1973, 483—547.

но как первый шаг к нему скажу, что такое описание ведется, и первый том его в ближайше годы должен быть сдан в печать.

Второе южнославянское влияние связано с деятельностью патриарха Евфимия Тырновского, его учеников и последователей. До сих пор считалось на основании ошибочного определения, сделанного составителями Описания Соловецкого собрания, что из произведений самого Евфимия в Соловецком монастыре имеется Житие Иоанна Рыльского в двух примечательных списках Минеях-четьях XV—XVI вв. на октябрь. Из них одна рукопись — вклад Дм. Пожарского с записью о написании ее по повелению царя Ивана Грозного в 1562 г. в Новой Слободе (Сол. 620/501), а другая, более ранняя, игумена Досифея 1494 г. (Сол. 619/503). В связи с этими рукописями историк Рыльского монастыря Николай Дылевский сделал верное наблюдение что в Соловецкий монастырь рукописи „шли из Центра и с Севера"[13]. Однако в результате последних исследований установлено, что „русские списки Евфимиева жития Иоанна Рыльского неизвестны", а в упомянутых выше соловецких рукописях находится пространное житие в редакции Георгия Скилицы[14].

В этих же рукописях находится составленное Евфимием Житие Иллариона Мегленского, сведения из которого использованы в русском хронографе. В третьей рукописи XVI в. находится „Похвальное слово Константину и Елене" (154/38). И, наконец, также в рукописи, подаренной Иваном Грозным и написанной в Новой Слободе в 1569 г. Минеи-четьи на май (Сол. 631/514) помещена статья, содержащая житие Филофеи, составленное тем же автором.

Произведения Московского митрополита болгарина Киприана, последователя литературной школы Евфимия были предметом исследования многих болгарских и русских ученых. Из последних назову Л. А. Дмитриева[15] и Н. Дончеву-Панайотову, опубликовавшую в 1981 г. книгу о Киприане. Оба автора высоко оценивают литературную и книжную деятельность Киприана, содействовавшего своим талантом развитию русской литературы, при этом Л. А. Дмитриев отмечает, что литературный талант Киприана проявился как в его деловой переписке, так и в житийных текстах, составленных им для увековечивания памяти и прославления деятельности знаменитого и первого всероссийского митрополита Петра. Житие Петра находится в трех соловецких рукописях XVI в. и двух XVII в. Там же, в Соловецкой библиотеке имеются списки молебного канона и службы Петру в двух рукописях соответственно XVI и XVII вв.[16] А в Кормчей XV в., принадлежавшей Досифею (Сол. 412/858), находятся послания Киприана к игуменам Троицкого и Симеоновского монастырей Сергию и Феодору.

---

[13] Дылевский, Н. Рыльский монастырь и Россия в XVI и XVII веках. С., 1946, с. 160.

[14] Турилов, А. А. К вопросу о болгарских источниках русского хронографа. — В: Летописи и хроники. М., 1984, 21—22.

[15] Дмитриев, Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV—XV вв.) — ТОДРЛ, 19, 215—259; см. также: Дмитриев, Л. А. Литературно-книжная деятельность митрополита Киприана и традиции великотырновской книжной школы. — В: Ученици и последователи на Евтимий Търновски. (Търновска книжовна школа. Т. 2.) С., 1980, 64—70.

[16] Дончева-Панайотова, Н. Киприан — старобългарски и староруски книжовник. С., 1981, 212—222.

Наконец, самым плодовитым и популярным болгарским автором в средневековой Руси был Григорий Цамблак. А. И. Яцимирский, посвятивший ему обстоятельную монографию в начале нашего века, написал: „Слова Цамблака вносились в сборники не отдельными, случайными статьями, а целыми сериями, чего не удостоился даже такой видный деятель нашей старой литературы как Кирилл Туровский"[17]. По подсчетам Яцимирского, который атрибутировал Цамблаку 38 произведений, каждое из них в России встречается не менее чем в 20 списках. Сам он зафиксировал до 100 списков и назвал 10 сборников. Сейчас благодаря исследованиям Ю. К. Бегунова и А. И. Сивковой можно уточнить количество произведений Цамблака и число их списков в северных монастырях. Ю. К. Бегунов[18] атрибутирует Цамблаку свыше 40 произведений и 12 сборников его сочинений XV—XVI вв. А. И. Сивкова, защитившая кандидатскую диссертацию в Институте русской литературы АН СССР, изучала литературную историю торжественного красноречия Цамблака. Она выявила 27 списков разных праздничных слов и бесед Цамблака в 18 рукописях XV—XVII вв. Соловецкой библиотеки, 8 слов в 4 рукописях Красногорской библиотеки и 11 списков в 6 рукописях других северных монастырей: Антониево-Сийском и Александро-Свирском[19].

Итак, произведения всех болгарских авторов первого и второго южнославянских влияний были достаточно широко представлены в книжных центрах Северной Руси XVI—XVII вв. Рукописные богатства Соловецкого и Антониево-Сийского монастырей и до сих пор являются для ряда болгарских памятников по числу и старшинству списков уникальными, поэтому роль этих центров в сохранении и умножении числа списков очень значительна и важна для отражения факта русско-болгарских культурных связей.

Рассмотрим вопрос, как попадали на далекий Север сочинения болгарских авторов и много ли их было в составе монастырских библиотек, насчитывавших от нескольких сотен рукописей и до 1500 в Соловецкой библиотеке. В русской литературе широко известен факт комплектования Соловецкой библиотеки после пожара 1485 г. Как уже выше говорилось, соловецкий игумен Досифей в начале 90-х годов XV в. заказал в Новгороде в книгописной мастерской архиепископа Геннадия 24 рукописи. Среди этих книг были сочинения 11 авторов — отцов церкви и в том числе Козмы Пресвитера и Иоанна экзарха Болгарского. В числе книг, входивших в келейную библиотеку самого Досифея, имеется и рукопись с сочинениями Климента Охридского, созданная также в Новгороде. На рукописи с текстами Козмы Пресвитера (Сол. 320/856) — запись: „Книгу сию взял на список Владыки — Беседа на новоявившуюся ересь, а писана на харатии и есть ей за пятьсот лет"[20], т. е. геннадиев-

[17] Яцимирский, А. И. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904, с. 455.

[18] Бегунов, Ю. К. Малоизвестные и неизвестные сочинения Григория Цамблака. — Byzantinobulgarica, 5, 1979, 311—322.

[19] Сивкова, А. И. Русско-болгарские литературные связи XV века (литературная история слов Григория Цамблака) (автореф. дис.). Л., 1983. (Данные о списках взяты мною из диссертации, которая хранится в ИРЛИ АН СССР.)

[20] Кукушкина, М. В. Библиотека Соловецкого монастыря в XVI в. — В: Археографический ежегодник за 1970 год. М., 1971, 360—361.

ский список был сделан с рукописи, близкой к оригиналу. Таким образом, через Новгород был один из путей поступления болгарских памятников на Русь, тем более, что до 1698 г. все упомянутые выше северные монастыри относились к Новгородской епархии.

Вторым путем попадения болгарских текстов на далекий Север был путь из Москвы, где на монастырских подворьях рукописи могли переписываться. Кроме того, из центра они поступали в качестве личных вкладов. Так, например, поступили упомянутые выше две Минеи-четьи на май и на октябрь: одна написана по повелению царя в Новой Слободе в 1562 г., вторая — в 1569. На основании скудных данных Дылевский[21] делает предположение о постоянных сношениях Рыльского монастыря с Россией, начиная с первой половины XVI столетия, ибо в царствование Ивана Грозного рыльские монахи получили грамоты на проезд в монастыри Центральной России. Можно думать, что такие одноразовые в году „визиты" рыльских монахов в Россию, носившие, в основном, экономический характер, были и одним из возможных путей книжного обмена.

Большую роль в пополнении монастырских библиотек, как и в Рыльском монастыре, в северных монастырях на Руси играли образованные книжники, преимущественно игумены или квалифицированные писцы. Подобно Рыльскому монастырю в северных монастырях XVI в. не было книгописных мастерских и переписка рукописей осуществлялась ремесленным способом лицами, которые жили в монастырях „по обещанию", выполняя переписку рукописей за плату или довольствие. В Соловецком монастыре книгописная мастерская сложилась только к 30-м годам XVII в., главным образом, с целью „тиражирования" житийных текстов для продажи и на раздачу.[22] Из книжников Соловецкого монастыря, келейные библиотеки которых поступили по вкладу в XVII в. в общемонастырскую, можно назвать известного средневекового писателя Сергия Шелонина. В его библиотеке были произведения болгарских авторов, но число их было невелико: всего две рукописи из 37. Можно также назвать фамилии писцов и даты переписки четырех рукописей, в состав которых входят произведения Климента Охридского и Григория Цамблака. В 1620 г. переписал Пролог за июнь—август (Сол. 487/706) поп Прокопий Карпов, в 1637 г. Минею-четью на июнь (Сол. 633/515) написал „Калинка Наумов сын москвитин", в 1645 и 1647 гг. написал Минею-четью на сентябрь (Сол. 618/499) и Минею-четью на октябрь (Сол. 621/502) Родион Казанец. К сожалению, на большинстве рукописей подобных приписок нет.

Рукописей болгарского происхождения в северных библиотеках, видимо, не было, но Север сохранил около 60 (свыше 40 соловецких) рукописей, в состав которых входят наряду с византийскими и русскими памятниками названные выше болгарские. Если в среднем в четиминейных сборниках, торжественниках и прологах около 30 статей, то число болгарских произведений (два—три в них) очень невелико и заметна тенденция к его уменьшению в сборниках XVII в. в связи с увеличением новых оригинальных русских произведений. Вообще следует сказать, что русские книжники тщательно отбирали оригиналы для пере-

[21] Дылевский, Н. Цит. соч., с. 66, 67.
[22] Кукушкина, М. В. Монастырские библиотеки. . ., с. 67.

писки и старались иметь в библиотеке полный репертуар четьих книг и творений отцов церкви. В этом плане интересны два факта. Первый связан с деятельностью архиепископа Геннадия, который в связи с распространившейся в епархии ересью озабочено запрашивал настоятелей своих подопечных монастырей о том, есть ли у них книги Сильвестра папы Римского, Афанасия Александрийского, слово Козмы Пресвитера на новоявившуюся ересь, Послание Фотия патриарха к князю Борису Болгарскому и т. д.[23]

Второй факт связан с хождением Арсения Суханова за книгами на Восток. В приписке на рукописи сочинений Дионисия Ареопагита говорится, что она „свидетельствована" Арсением Сухановым, который ходил в Иерусалим „с милостынею", а Дионисия Ареопагита книг не добыл[24]. Поэтому справедливо замечание академика П. Н. Динекова в упомянутой выше статье, что „значение русских списков для истории болгарской литературы огромно"[25], ибо многие болгарские рукописи погибли при исторических катаклизмах.

Несомненно огромное значение и обратного фактора — влияния болгарских памятников и творческой деятельности представителей балканской культуры на развитие русской книжной культуры и литературы. О формах и фактах первого и второго южнославянских влияний на Руси существует значительная литература. Здесь отмечу только, что значение южнославянской культуры для северной, включая старообрядческую, изучено еще недостаточно. На данном этапе изучения можно констатировать только особые интересы книжников Соловецкого и Антониево-Сийского монастырей, где переписка рукописей велась активно и более-менее постоянно, к классическому богословию, т. е. византийским авторам, богослужебной литературе, а также к „тиражированию" оригинальных житийных текстов, пропагандировавших свою обитель и отражавших особенности социальных и природных условий края. Однако значительное количество списков болгарских авторов в разных сборниках типа четий, торжественниках, триодях, которые тоже использовались при богослужении и в которых в „нерасторжимый сплав" сплелись воедино памятники византийской, болгарской, сербской и русской культур свидетельствует о необходимости их изучения „в совокупности, учитывая связи, выявляя различия, раскрывая взаимное влияние"[26]. Этой цитатой, верной по постановке общих для славистов задач и взятой мной из рецензии сотрудницы БАН СССР О.П. Лихачевой на новый каталог рукописей из собрания М. П. Погодина (ГПБ), подготовленный и опубликованный болгарской исследовательницей К. И. Ивановой[27], я хочу закончить свое изложение.

---

[23] Казакова, Н. А., Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—XVI века. М.-Л., 1956, с. 320.

[24] Кукушкина, М. В. Монастырские библиотеки. . ., с. 72.

[25] Динеков, П. Н. Цит. соч., с. 31.

[26] Лихачева, О. П. Южнославянская книжность в ленинградском собрании. — Русская литература, 1983, № 2, с. 234.

[27] Иванова, К. И. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. С., 1981. 576 с.

БОЛГАРСКИЙ ПЕРЕВОД ПОВЕСТИ О ВАРЛААМЕ И ИОАСАФЕ И ЕГО СУДЬБА В РУССКОЙ КНИЖНОСТИ

Ирина Лебедева (СССР)

Повесть о пустыннике Варлааме и индийском царевиче Иоасафе принадлежит к числу выдающихся памятников мировой литературы средневековья. Повесть известна более чем на тридцати языках народов Азии, Европы и Африки. Пехлевийская, пять арабских, уйгурская, персидская версии; две грузинских, греческая, две латинских, древнеславянские, армянская и эфиопская версии; девять итальянских, восемь старофранцузских, пять испанских, провансальский, рето-романский, португальский, немецкий, чешский, польский, английский, ирландский, венгерский, голландский переводы и переработки — таков далеко не полный перечень существующих версий Повести.

Разноязычные версии памятника изучены в той или иной степени, почти все изданы, причем восточные версии изданы и в оригиналах, и в переводах на европейские языки, а некоторые также и в переводах на современный русский язык (обе грузинские[1] и одна из арабских[2] версий). Исключение представляют лишь древнеславянские переводы Повести. До недавнего времени не было даже известно точно, сколько же их существует, а потому и не могло быть научного издания. Одной из основных трудностей изучения древнеславянских текстов Повести является огромное число существующих списков, подавляющее большинство которых сделано на Руси, значительно меньше сербских и болгарских. Только по библиографиям Адриановой — Перетц — Покровской[3] и Назаревского[4] известно до 600 списков полного текста, отрывков и переработок. Но и по старым изданным каталогам, и по вновь публикуемым материалам обнаруживаются все новые и новые списки. Сейчас их число уже достигло тысячи. Другой трудностью является большой объем текста памятника (свыше 10 печатных листов, в виду чего обычно рекомендуемый текстологией метод пословного сличения текстов в данном случае был

[1] Балавариани. Мудрость Балавара. Предисловие и редакция И. В. Абуладзе. Тбилиси, 1962.

[2] Повесть о Варлааме пустыннике и Иоасафе царевиче Индийском. Пер. с араб. акад. В. Р. Розена. Под ред. и с введ. акад. И. Ю. Крачковского. М.-Л., 1947.

[3] Библиография истории древнерусской литературы. Древнерусская повесть. Сост. В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровская. М.-Л., 1940.

[4] Библиография древнерусской повести. Сост. А. А. Назаревский. М.-Л., 1955.

непригоден. Для того, чтобы такое пословное сличение стало возможным, нужна была предварительная классификация списков. Для такой предварительной классификации мы воспользовались методом, который был применен Ф. Дэльгером при анализе рукописной традиции греческой версии Повести, а именно методом классификации текстов по их заглавиям[5]. Из всего количества списков мы отобрали те, которые содержали целый, а не отрывочный текст. Таких оказалось 224. Из них 123 имели заглавия. Это списки XIV—XIX вв. По типу заглавий списки легко разделились на 7 групп. Сличение текста Повести по спискам внутри установленных групп показало, что списки, объединенные одним и тем же заглавием, содержат один и тот же текст. Тексты списков с разным заглавием существенно различны, за исключением одного случая, о котором будет сказано ниже. Анализ текста списков, не содержащих или не сохранивших заглавие, позволил отнести их к уже установленным семи группам. Из этих семи групп четыре не относятся к теме доклада, так как связаны с древнерусским переводом Повести[6], поэтому мы не будем говорить о них. Предметом рассмотрения будут три группы списков.

Первая из них — самая многочисленная, включает в себя 51 список XIV—XIX вв., имеющие заглавие, и несколько десятков рукописей, в которых заглавия не было или не сохранилось. В этой группе 9 списков XIV в.: семь сербских (Дечанского монастыря № 100[7], Архива Югославянской академии наук в Загребе III в 15[8], Хилендарского монастыря № 422[9], румынского Нямецкого монастыря № 93[10], Венской Национальной библиотеки № 35[11], Новоспасского собрания в ГИМ № 11[12] и собрания Щукина в ГИМ № 905); одна болгарская, Нямецкого монастыря № 61, и одна русская, пергаменная рукопись № 1365 Софийского собрания в ГПБ. Заглавие приводится по одному из старейших списков этой группы сербскому Хилендарскому № 77, датируемому третьей четверти XIV в.: „Се писание душеполесно от вьнутрьниие Ефиопскыие страны, глаголемые Ендия, вь светый град пренесеноль Иоаномь мнихомь, мужемь честномь и добродетелномь монастира светаго Сави, в ниемьже житие Варлаама и Иоасафа приснопаметною и божественою".

Заглавие этой группы списков дословно соответствует заглавию большинства греческих списков Повести. Именно этот текст имели в

---

[5] D ö l g e r, F. Der griechische Barlaam-Roman — ein Werk des Hl. Joannes von Damascos. Ettal, 1953 (Studia patristica et byzantina. T. 1).

[6] См. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. Подготовка текста, исследование и комментарий И. Н. Лебедевой. Л., 1985.

[7] Б о г д а н о в и ћ, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (X—XVII века). Београд, 1982, с. 28, № 197.

[8] Там же, № 198.

[9] Б о г д а н о в и ћ, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978, с. 163; Албум, табл. 54.

[10] Я ц и м и р с к и й, А. И. Славянские рукописи Нямецкого монастыря в Румынии. М., 1898, с. 75; Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905, 781—783 (Сб ОРЯС, 79).

[11] Я ц и м и р с к и й, А. И. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. Т. 1. Пг., 1921, 165—166 (Сб ОРЯС, 98).

[12] П о п о в, Н. П. Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки, вып. 1, Новоспасское собрание. М., 1903, 72—77.

виду А. Н. Пыпин[13] и другие исследователи, предполагая, что перевод Повести сделан у южных славян. Акад. В. Ягич склонен был признать перевод древнеболгарским, сделанным до начала XII в., на том основании, что одна из притч Варлаама, встречающаяся в многочисленных русских сборниках отдельно от Повести, озаглавлена „Притча о богатых от болгарских книг"[14]. На самом же деле эта притча к Повести не имеет никакого отношения, хотя в литературе упрочилась атрибуция этой притчи как отрывка из Повести (А. И. Кирпичников[15], А. Н. Веселовский[16], О. В. Творогов[17] и др.). Сюжет этой притчи лишь несколько схож с сюжетом притчи об инороге из Повести, текстуальной связи нет никакой. Таким образом, этот аргумент, обосновывающий болгарское происхождение перевода, отпадает.

Южнославянский характер данного текста не вызывает сомнений. Но где был создан текст — у болгар или у сербов? Посмотрим на рукописную традицию этого текста в целом. Болгарских списков всего три, кроме уже упоминавшегося списка XIV в. есть еще два, написанных в XV в. Один из них, бывшей Народной библиотеке в Белграде № 523, сгорел в 1941 г.[18] Другой хранится в Центральной научной библиотеке им. В. Стефаника во Львове в собрании Народного дома под № 7.[19] Но кроме рукописной традиции, существуют еще и другие свидетельства существования текстов в той или иной этнической среде. Это наличие изобразительного материала — фрески, иконы, а также, что касается агиографических текстов, наличие соответствующих имен в месяцесловах и у реальных людей. Болгарский изобразительный материал, связанный с сюжетом Повести, нам неизвестен, а имя Иоасафа впервые в болгарской истории засвидетельствовано в конце XIV в. Это Иоасаф митрополит Бдинский (1392—?), автор похвального слова преподобной Филофее.

Если обратиться к сербской традиции, то XIV в. оставил нам семь списков, три из них афонского происхождения. Кроме того, известны еще четыре списка XVI в., один из них написан на Афоне в 1518 г., и три рукописи XV в. Но кроме сохранившихся списков, есть свидетельство того, что уже в конце первой четверти XIV в. Повесть была хорошо известна сербам. Речь идет о жизнеописании сербского краля Стефана Уроша II Милутина, внука Стефана Первовенчанного, принадлежащем перу архиепископа Сербского Даниила. Описывая скорбь Милутина по поводу смерти матери, Даниил вкладывает в уста Милутина такие

[13] Пыпин, А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. — Ученые записки Второго отделения Императорской академии наук, 1858, № 4. 124—135.

[14] Ягич, В. История сербско-хорватской литературы (древний период). Казань, 1871, с. 114, 124—125.

[15] Кирпичников, А. И. Греческие романы в новой литературе. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876, с. 181.

[16] Веселовский, А. Н. О славянских редакциях одного аполога Варлаама и Иоасафа. — Записки Императорской академии наук, т. 34, 63—66. (См. также Сб ОРЯС, 20, 1879, № 3, 1—8.

[17] Творогов, О. В. Притчи Варлаама в собрании древнерусских рукописей Пушкинского Дома. — ТОДРЛ, 24, 1969, 381—382.

[18] Стојановић, Љ. Каталог Народне библиотеке у Београду. Рукописи и старе штампане књиге. Београд, 1903, с. 384.

[19] Свенцицкий, І. Опис рукописів Народного Дому. Ч. І. — В: Украинсько-руський архив. Т. І. Львов, 1906, 63—67.

слова: „. . . господи,. . . даждь мнѣ, рабу твоему, по срьдцу моему мужа света и праведьна, иже наставить ме до коньца страхь твой вьсприемь и дрьжати вь срьдьци моемь уныломь, якоже дароваль еси на просвѣщение души многочьстьному Иоасафу прѣподобьнааго отца Варлаама, иже просвѣтивый его свѣтомь разумныимь и омрачения тьму многую отьгнавь оть душе его и страхь божий всадивь в многоразумьномь срьдьци его творити благая предь господемь. . .“[20]

Читающим жизнеописание Милутина имена Варлаама и Иоасафа должны были быть хорошо известны, поскольку Даниил не дает им более подробной характеристики. Но уже в 1208 г. при росписи монастырской церкви в Богородичном монастыре в Студенице, произведенной при Савве Сербском после его возвращения с Афона, были сделаны изображения святых Варлаама и Иоасафа, помещенные рядом с изображением св. Саввы Иерусалимского, патрона Саввы Сербского[21]. А наличие изображения уже говорит о том, что существует текст, послуживший основой для изображения.

Таким образом, мы склонны признать текст первой группы списков сербским переводом Повести, сделанным, по-видимому, на Афоне, в XIII—начале XIV в.

Ко второй группе списков относятся 15 рукописей XV—XIX вв., сохранившие заглавие, и еще пять списков дефектных. Приводим заглавие этой группы по старейшему датированному болгарскому списку 1444 г., хранящемуся в ГБЛ в собрании Троице-Сергиевой лавры под № 687: „Житие и жизнь преподобных отець наших Варлаама и Иоасафа, душевныя ради ползы съписано от преподобнаго отца нашего Иоанна Дамаскына“[22].

Эта вторая группа текстуально связана с первой, а именно: текст второй группы представляет собой выправленный вторично по греческому оригиналу сербский перевод. Связь этих двух текстов заметил еще в начале нашего столетия Н. П. Попов,[23] отметив, что второй текст является несколько измененной редакцией первого, но он не связал эти изменения с новой правкой по оригиналу. Сопоставление двух текстов показало, что первый текст систематически выправлен от начала до конца, причем исправлено и заглавие Повести. Вместо сообщения о том, что некий монах Иоанн из лавры св. Саввы принес Повесть из Индии в Иерусалим, новое заглавие говорит о житии Варлаама и Иоасафа, созданном Иоанном Дамаскином. Благодаря работе Ф. Дэльгера по классификации греческих списков мы можем указать греческий кодекс с заглавием, точно соответствующим заглавию второй группы славянских списков. Это рукопись Патриаршей библиотеки в Иерусалиме № 42. Сама рукопись датируется XI в., а ее заглавие написано в XIII в.: Βίος καὶ πολιτεία τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Βαρλαὰμ καὶ Ἰοασάφ καὶ ψυχικὴ ὠφελεία

[20] Животи кралева и архиепископа српских. Написао архиепископ Даниил. Издао Ђ. Даничић. Загреб, 1866, 151—152.

[21] Радојчић, С. Старо српско сликарство. Београд, 1966, с. 34 и табл. 8 (изображение Варлаама).

[22] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 3. М., 1879, с. 51.

[23] Попов, Н. П. Афанасиевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе.— Изв. ОРЯС, 31, 1926, 194—196.

σύγγραφε σα παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου πατρός ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκῆνου[24]. Греческая рукопись именно с таким заглавием и была в руках того, кто исправлял текст сербского перевода по греческому оригиналу.

До недавнего времени старейшими в этой группе можно было считать два болгарских списка: рукопись Ново-Нямецкого монастыря № 26 начала XV в.[25] и уже упоминавшуюся рукопись 1444 г. Это давало возможность предположить, что работа по исправлению славянского текста Повести связана с деятельностью патриарха Евфимия Тырновского. Но в 1976 г. в Ленинграде проходила выставка болгарской рукописной книги X—XVIII вв., на которой в числе других демонстрировался болгарский список Повести № 3, из Рыльского монастыря. Рукопись была известна и прежде по описанию Е. Спространова, который датировал ее XVI в.[26] На самом деле рукопись оказалась на два века старше, ее можно датировать 60-ми годами XIV в.[27] Рукопись дефектна в начале, поэтому о заглавии ее судить трудно, а текст оказался тот же, что и у рукописей второй группы. Таким образом, все три старейшие рукописи этой группы являются болгарскими. Остальные списки русские.

Мы предположили, что вновь выправленный по греческому оригиналу текст является болгарской редакцией, или болгарским переводом Повести, сделанным до патрираха Евфимия. Неожиданно оказалось, что существует документ, подтверждающий это предположение и уточняющий место создания этой среднеболгарской редакции и имя ее создателя. Это широко известная болгаристам приписка иеромонаха Мефодия на рукописи болгарского Октоиха № 19 из библиотеки монастыря св. Екатерины на Синае. Первым обратил внимание на эту рукопись и опубликовал приписку еп. Порфирий Успенский[28] в середине прошлого столетия, затем приписку публиковали П. А. Сырку[29], В. А. Розов[30], М. Н. Сперанский[31], Йордан Иванов[32], Г. Попов[33]. В этой приписке рассказывается о деятельности замечательного болгарского книжника, трудившегося над переводом целой библиотеки (перечислено 15 названий) с греческого языка. Это старец лавры св. Афанасия на Афоне Иоанн, который". . . прѣложи изъ гръчьскых въ блъгарскый нашъ языкъ и исписа книгы, ихже имена зде: Тетраеуаггелъ, Праксиапостолъ, Литур-

[24] D ö l g e r, F. Цит. соч.

[25] Я ц и м и р с к и й, А. И. Славянские рукописи Нямецкого монастыря. . ., с. 103.

[26] С п р о с т р а н о в, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, 68—70.

[27] Българска ръкописна книга X—XVIII в. С., 1976, № 117, табл. XIIX.

[28] П о р ф и р и й (Успенский). Первое путешествие на Синай. СПб., 1856, 215—216.

[29] С ы р к у, П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1, вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898, с. 456.

[30] Р о з о в, В. А. Болгарские рукописи Иерусалима и Синая. — Минало, 3, 1914, № 9, 17—19.

[31] С п е р а н с к и й, М. Н. Славянская письменность XI—XIV в. на Синае и в Палестине. — Изв. ОРЯС, 32, 1927, 102—103.

[32] И в а н о в, Й. Български старини из Македония. 2 доп. изд. С., 1931, 274—275 (фототипическое изд. С., 1970).

[33] П о п о в, Г. Новооткрито сведенне за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. — БЕ, 28, 1978, № 3, с. 402.

гию, Типикъ, Псалтирь, Теотокарь, Минею, Агирист, Богослова, Лѣствицу, Исаака, Варлаама, Дорофеа, Антиохъ и ина многа съчини и прѣдаде божественным и святыимъ церквамъ блъгарскыя земя. . .“

Среди перечисленных здесь книг обращает на себя внимание название „Варлаам“, стоящее рядом с Лествицей, творениями Исаака Сирина и аввы Дорофея и Патериком. До сих пор никто не обратил внимания на это название, под которым совершенно очевидно имеется в виду Повесть о Варлааме и Иоасафе. Мы не знаем в византийской литературе другого произведения, которое могло бы быть так названо. Заглавие нескольких греческих списков начинается словами „Книга Варлаам“. Две рукописи четвертой группы по нашей классификации озаглавлены таким же образом. Записи, сделанные на трех сербских рукописях первой группы, гласят: „Сия книга, глаголема светы Варлаамъ,. . .“ (Хилендарский список № 422, л. 1); „Сия книга святый Варлам. . .“ (Венская рукопись №35, л.273 об.); „Сия света и душеспасителна книга, глаголемы Фарламь. . . .“ (Шишатовицкий список, л. 227 об.). Таким образом, названная в списке переводов старца Иоанна книга „Варлаам“ является ничем иным, как Повестью о Варлааме и Иоасафе.

Когда же переводил старец Иоанн? Первый издатель приписки Мефодия еп. Порфирий датировал рукопись с припиской XV—XVI в. Но в черновике Порфирия дата эта выглядит таким образом: „XVI—XV в.“ Не следует ли читать первую цифру как неверно написанное XIV? В.А. Розов датировал рукопись XIV в., так же как и другой Октоих № 20 из той же библиотеки, написанный тем же Мефодием. По-видимому, исходя из такой датировки рукописи, Й. Иванов полагал, что деятельность старца Иоанна приходится на первую половину XIV в.[34] Мефодий в своей приписке сообщает о том, что сам Иоанн или его помощники переписывали переведенные им книги и посылали их в Болгарию. Список Рыльского монастыря является, по-видимому, копией одного из таких списков.

Уже Й. Иванов отмечал, что Иоанн не только переводил заново, но и выправлял старые переводы. Повесть о Варламе и Иоасафе относится к этой второй группе трудов Иоанна: текст сербского перевода выправлен по греческому оригиналу. Важно было бы изучить переведенные или исправленные Иоанном тексты других памятников византийско-славянской письменности и выяснить, какие из них представляют собой новый перевод и какие — исправленный старый текст. Но уже в самом перечне книг в приписке Мефодия есть данные, свидетельствующие о наличии сербских книг в распоряжении старца Иоанна. Имеется в виду название „Агирист“. Это название встречается в приписке дважды,сначала в перечне переведенных книг, а затем во второй части приписки, где Мефодий говорит о переписанных им самим книгах: „Последи же изведох сего Осмогласника из Агиристъ сладкых. . .“. Что означает это название, не удалось выяснить по словарям греческого и других языков. Лишь по каталогам рукописных собраний удалось обнаружить, что так называется в

[34] И в а н о в, Й. Цит. соч., с. 274. Кроме того, в Архиве Болгарской академии наук хранится неизданная работа Й. Иванова „Предтечи на Търновската школа“ (ф. 52, арх. ед. 98), где содержится данная датировка. Сведения об этих неизданных материалах см.: П о п о в, Г. Цит. соч., с. 402.

некоторых сербских рукописях XIV в. Октоих: „Начинаемь сь богом осмогласный агыристь. . .“ (Октоих Софийской Народной библиотеки „Кирил и Мефодий“ № 559); :. . . списателя, исписавшего си агиристь“ (Октоих № 560 той же библиотеки)[35]. Наименование Октоиха его сербским названием в перечне переведенных Иоанном книг подтверждает наличие у Иоанна сербских текстов, которые он вновь отредактировал по греческим оригиналам.

Болгарская редакция Повести сохранилась в болгарских и русских (их подавляющее большинство) списках, сербских списков пока не выявлено. Текст болгарской редакции попал на Русь почти сразу же. В БАН СССР хранится русский список этого текста, датируемый концом XIV в. (собрание Доброхотова № 37[36]). В ГПБ, в собрании ОЛДП под шифром Q. XVIII есть лицевой русский список, написанный в Самаре в 1629 г. и украшенный 223 миниатюрами, он издан фототипически в конце прошлого века в серии ОЛДП[37].

Особый интерес представляет список 1671 г., находящийся в Национальном музее в Бухаресте (№ 133). Рукопись написана в два столбца: первый — болгарский текст, второй — перевод этого текста на румынский язык, сделанный в 1649 г. Удриште Настурелом[38], первый из трех румынских переводов Повести.

Остается сказать еще, что текст этой группы списков позже был переработан в сокращенную редакцию на болгарском языке иноком Агапием. Нам известны два списка этой сокращенной переработки в составе сборника „Дамаскин“, датируемые 60-ми гг. XVIII в.: рукопись 1760 г. № 4/9 Рыльского монастыря[39] и рукопись 1761 г. № 388 Софийской Народной библиотеки „Кирил и Методий“[40].

Третья группа списков — самая немногочисленная, всего четыре списка, три полных и один фрагмент (начало с заглавием). Все списки русские, датируются XVII в. Это рукописи Уваровского собрания № 1080 и 1081, хранящиеся в ГИМ;[41] ГБЛ, собрание Общества истории и древностей российских, № 72[42] и список собрания Барсова № 713 (л. 1—4), хранящийся в ГИМ. Приводим заглавие по Уваровской рукописи № 1081; „Повесть полезна жития святыхъ и преподобныхъ отецъ пустынножитель и постник Индѣйских Варлама пустынника и ученика его Иоасафа царевича. Списано Иванномъ, мнихомъ обители святого Савы, иже во Иерусолиме“.

---

[35] Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. Т. 2. С., 1923, с. 7, 76.

[36] Описание Рукописного отделения библиотеки Академии наук СССР. Т. 4, вып. 1. Повести, романы, сказания, сказки, рассказы. Сост. А. П. Конусов и В. Ф. Покровская. М.-Л., 1951, 47—48.

[37] Житие и жизнь преподобных отец наших Варлаама пустынника и Иоасафа царевича Индийского. СПб., 1887.

[38] Viaţa sfinţilor Varlaam şi Ioasaf, tradusa din limba elena la anul 1648 de Udrişte Nasturel. . ., Tiparita de P. V. Nasturel. Bucureşti, 1904.

[39] Спространов, Е. Цит. соч., 114—115.

[40] Цонев, Б. Цит. соч. Т. 1, 1922, с. 348.

[41] Леонид (Кавелин), архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания гр. А. С. Уварова. Т. 2. М., 1893, с. 394.

[42] Строев, П. М. Библиотека имп. Общества истории и древностей российских. М., 1845, с. 29.

Эта группа списков содержит текст той же самой болгарской редакции Повести, что и предыдущая группа. Когда и почему произошло это изменение заглавия болгарской редакции („Повесть полезна жития святых. . .“ вместо „Житие и жизнь. . .“) в русской книжности, сказать трудно. Таким образом, к 20 спискам болгарской редакции следует добавить еще четыре с другим заглавием.

Подведем итоги. Несмотря на наличие в древнерусской письменности русского перевода Повести, сделанного в Киеве не позже начала XII в., и сербский, и болгарский переводы Повести уже в XIV в. попадают на Русь и широко распространяются в русской книжности. В этой связи следует еще раз отметить роль Афона в создании и распространении произведений общеславянской литературы. Афон называют великой литературной школой славянских земель[43]. Созданные или переписанные на Афоне произведения сразу же становились достоянием и южных, и восточных славян. Созданный в XIV в. в афонской лавре св. Афанасия болгарский перевод Повести о Варлааме и Иоасафе распространяется одновременно и в Болгарии, и на Руси, причем в русской книжности именно списки болгарского перевода чаще всего иллюстрируются. В XV в. Иосиф Волоцкий использует текст Повести для своего „Просветителя“, включив в свое произведение отрывок из Повести с рассказом о крещении Индии апостолом Фомой, но заменив название Индии на Русь и имя Фомы на Андрея[44]. Отрывок заимствован Иосифом Волоцким из болгарского перевода Повести.

Болгарский перевод Повести, сделанный замечательным книжником старцем Иоанном, заслуживает научного издания, которое позволит специалистам-болгаристам приступить к изучению болгарского перевода одного из самых примечательных памятников средневековой литературы.

[43] Иречек, К., І. Радонић. История Срба. Т. 2. Београд, 1923, с. 69. О значении Афона для славянских литератур см. также: Ильинский, Г. А. Значение Афона в истории славянской письменности. — ЖМНП, 1908, № 11, 1—41.

[44] Попов, Н. П. Афанасиевский извод. . ., 204—206.

ТРАДИЦИИТЕ В МАНАСТИРИТЕ ОТ ЮГОЗАПАДНИТЕ БЪЛГАРСКИ ЗЕМИ (XV—XVII В.)

Георги Нешев (България)

Краят на XIV и началото на XV в. в историята на българските земи са етап, в който покорената страна се оказва в рязко влошено социално и икономическо положение. Религиозно-етническият признак, издигнат и постепенно утвърден от завоевателя в официална политика, разделя населението на правоверни и неверни, оказва отрицателно въздействие върху самочувствието, спъва природната предприемчивост, развита така добре у българина.

В този етап на оцелелите български манастири се пада да изиграят една съдбоносна роля за историческото бъдеще на страната — да съхранят средновековните традиции, да се пригодят към новите условия, като преустроят съществено своето предназначение в името на народностното оцеляване.

Видимо промените, настъпили в земите ни, не отминали и самите манастири. Част от тях били ограбени, опожарени и изоставени, между тях такива като Рилския, Синаитовия и Суходолския манастир, 90 от общо 245-те манастира в Македония[1], половината от издигнатите в близост до пътищата на страната, мнозинството от обителите в Серския вилает, Чеч, Доспат и долината на Места.

Постепенно по-значимите средища успели да се нагодят към установения режим и да придобият привилегии в рамките на ислямското право и вакъфските институции. Нещо повече, поради специфичния религиозен характер на турската държава, в която не се допускало разделението на светското от духовното, тяхното духовенство получило значителни права.

За съжаление загубата на църковната ни независимост облагодетелствувала в това отношение предимно митрополитите гърци и поставяла обществото на XV столетие у нас пред допълнителни трудности, каквито можела да има една зависима вече църква.

С няколко думи — ударът, понесен от българските духовно-просветни институции при нашествието на османските турци на Балканите,

[1] Трайчев, Г. Манастирите в Македония. С., 1933, с. 17.

е бил гибелен в много отношения и изправял страната пред последствия, далеч по-неблагоприятни, отколкото в други райони на европейския континент. Една аналогия например със съдбата на Иберийския полуостров, завладян от маврите, говори определено в полза на това арабско мюсюлманско присъствие[2]. Разликата се дължи на ниското стъпало на обществено-историческо развитие, характерно за османските турци.

Първата и най-значима традиция на българските манастири в този период е да бъдат пазители на средновековните културни съкровища, да се превърнат в огромни хранилища, в които постъпват и се съхраняват старинни ръкописи и ценни произведения на изкуството от завладените православни страни. Водещо място в това отношение заема Атон, поел в хранилищата си 13 000 старинни печатни книги, над 3000 ръкописа[3], между които Радомировия псалтир от XIII в., Драгановия миней, литургията на Патриарх Евтимий[4], Виргинската грамота, издадена през 1277 г. от Константин-Асен на Виргинския манастир „Св. Георги" до Скопие[5], хрисовула, издаден в 1342 г. от Иван-Александър, с който той издействувал от Андроник III Палеолог утвърждаване собствеността на Зограф върху селото Хандък на Струма[6].

Описанието би могло да бъде продължено с още много и много ценни исторически свидетелства. Важното е обаче да се подчертае, че тази наложена от историческите условия задача — съхраняване на средновековното историческо богатство, се поема и за векове се изпълнява от българските манастири. По този начин се осигурява пряка или косвена историческа информация, която е влизала в оборот, т. е. била е усвоявана от любознателни и будни личности, насочвала ги е към наблюдения и изводи.

Традицията се проявява не само в това, че българските манастири стават „истинско огнище на старата българска книжнина"[7]. Те са своеобразен пристан за дейците на средновековната мисъл, философия и изкуство. Десетките граматици, дяци, даскали и други книжовници търпеливо преписвали запазените средновековни книги и само тук-там по белите полета оставяли кратки приписки, в които излагали своите чувства и мисли, за да напомнят на поколенията за творческите пориви на епохата.

Това книжовно творчество е било изворът на тогавашното познание — духовна храна на образования българин от епохата на Късното средновековие. Развивайки се в рамките на едно закъсняло феодално общество, в сравнение с литературата на Западноевропейския ренесанс то е останало в общи линии незасегнато от новите научни, религиозни

---

[2] Интересни мисли по въпроса развива в книгата си дипломатът Кр. Босев (Полъхът. С., 1984).

[3] Григорович, В. И. Очерк путешествия по Европейской Турции. М., 1877, 14—88.

[4] Рошавски-Гълъбов, Г. Св. Гора. Българската света обител Зограф (впечатления и бележки с кратък очерк на всички атонски манастири). С., 1930, с. 94; Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 296—305; Ковачев, М. Българско монашество в Атон. С., 1967, 25—27

[5] Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1970, с. 699.

[6] Текстът на Зографската грамота е публикуван от Й.Иванов в: Български старини. . ., 587—590. Новобългарски превод на цялата грамота вж. у Дуйчев, Ив. Из старата българска книжнина. 2. С., 1944, 72—76. Същият превод е повторен в: Христоматия по история на България. С., 1965, с. 320.

[7] Киселков, В. Патриарх Евтимий. С., 1938, с. 14.

и философски идеи. Но тъкмо тази книжнина, далечна и недостъпна за нашия съвременник, пленница на една насилствена изолация, е служела като щит срещу асимилаторските домогвания.

Втората, не по-малко съществена черта на българските манастири от този период, е тяхната тясна и съвсем не така абстрактна, както би могло да се очаква, връзка с тогавашната съвременност. Тя присъствува неизменно в писмените свидетелства, излезли от манастирите. Кратки, но съдържателни приписки от рода на „Ох, ох, велика ти ноужда беше от проклети агарен. . .“[8], редове, изпълнени със загриженост за съдбата на манастира — „Бога ради, имей ревност в святолепной душе и помоги да не придет в конечное запустение и разорение святая обител. . .“[9], до отклик на природни явления като „да се знает кога загина слънцето вов иуния, в ден 8. . .“[10] или информация за изобилие на „житом, вином, овощиями и скотом“.

Тук не бихме могли да отминем изключителната роля на нашите местни манастири, пръснати из различните краища на българските земи, приютили грамотни люде, за народностното оцеляване. Към много от тези манастири се отворили килийни училища, в които „най-изкусният граматик“ обучавал млади хора от околните селища. Разбира се, грамотни хора е имало и в градовете, по-рядко в селата, но основната маса от тях са били многобройните монаси, дяци и граматици при черкви и манастири, организатори и изпълнители на тогавашното килийно образование, преписвачи, разпространители и тълкуватели на църковно-служебна литература. Преди всичко трябва да се отбележи, че дейността на тогавашната наша интелигенция е свързана с църквата. В творчеството си тя се придържа към старите традиции и следва предишния шаблон, трудно възприема настъпващите промени в езика, новите изисквания, предявявани от историческото развитие.

Българските книжовници от XV — първата половина на XVIII в. са ни оставили творби, отбелязвайки скромно имената си. Те говорят малко за себе си, съзнателно прокарват в съчиненията си тенденция към самоподценяване, характерна за религиозната литература от това време.

Творчеството на тези наши късносредновековни писатели и художници, архитекти и изпълнители се осъществява през трудния, общо взето, за българската народност довъзрожденски етап на историческо развитие особено през първите десетилетия на XVII в. и първата половина на XVIII в., свързан с настъпилия упадък на Османската империя.

Още в края на XVI в. се наблюдават признаците на разложение на османската военно-ленна система, на залязването на османската военна мощ. Поредицата несполучливи войни с европейските християнски държави (Австрия, Полша, Унгария и Русия) отслабват империята, разоряват народа. Установяват се нови тежки форми на експлоатация на зависимите слоеве, на раята, която започва да изпитва и жестоки морални насилия от страна на турските феодали. Увеличени били държавните

[8] Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902, с. 17, 18; Стојановић, Љ Стари српски записи и натписи. 3. Београд, с. 188, № 5761.

[9] Иванов, Й. Св. Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917, с. 156.

[10] Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. 3. С., 1964, с. 79.

данъци, зачестили бедствията от военните походи, към които се прибавили разорителните нашествия на чужди войски, проникващи на територията на земите ни. Страшен бич за населението били и разбойническите грабежи. Така временното икономическо стабилизиране на българското население през втората половина на XV и през XVI в., когато били създадени известни условия за развитието на занаятите и търговията, не продължава със същия темп през следващите десетилетия и забавя процеса на възраждането на българската култура.

Неблагоприятните обществено-икономически условия обясняват защо били законсервирани старата средновековна книжнина и изкуство, защо в тяхното по-нататъшно развитие не се внасят нови ренесансови мотиви, а се запазва в общи линии предишният им религиозно-догматичен характер, присъщ на средновековната българска култура.

И в този период от развитието на страната ни главни центрове на просвета и творчество са предимно манастирите. Именно те са онези книжовни средища, които обединяват творческите способности на духовни и светски личности, свързани чрез поръчките с църквата. Техният кръг постепенно нараства: от Зограф и Хилендар на Атон, от Рилския и Етрополския манастир обособени групи изтъкнати преписвачи и тълкуватели на църковно-богослужебна и житийна литература, зографи, майстори на иконописта, познавачи на художествени занаяти и оформители на книгата вече можели да се срещнат в Черепишкия, Кукленския, Лесновския, Гложенския, Драгалевския, Погановския манастир, както и в други по-малки обители във вътрешността на страната.

Въпреки затрудненията, причинени от общия упадък, замогнали се българи продължавали да подпомагат материално съществуващите просветно-религиозни средища. Това проличава както от разказите на пътешествениците, минали през земите ни (Венедикт Курипешич, Стефан Герлах, дубровничанина Павел Джорджич), така и от нашите книжовни паметници.

Зачестилите прояви на материално облагодетелстване на някои манастири, фиксирани в изворите като парични или имотни дарения, завещания, обричания и т. н. от известни среди на населението, подсказват социално-икономическите промени, настъпили у нас — постепенното оформяне на един по-заможен слой, който вече дори търси изяви на порасналото си самочувствие и се стреми към обществено признание. При това запазените приписки разкриват не само имотното състояние на тези хора, но загатват за техните светски и практически замисли, свързани със самата им професия.

Със създаването на нови пазари в оживени пунктове от обширните предели на османската държава, където се стичали търговци от различни краища, постепенно отпаднала главната (икономическата) функция на предишните пазарища, голяма част от които се намирали край някогашните манастири. Запазила се обаче традицията на самото събиране, съчетана със съхранената почит към местния манастирски патрон и потребността от колективно общуване.

Тази организаторска роля била осъзната от тогавашните грамотни монаси — обитатели на различните възстановени манастири в страната. Те не само изпращали свои таксидиоти по села и градове, но поддържали и лична писмена връзка с по-видните настоятели, водели кондики и по-

мениците с имената на ктитори и посетители, разпространявали сред грамотните българи книги и ръкописи за прочит и преписване. От време на време ограбвания, опожарявания и разрушавания прокуждали дяци и граматици, монаси и послушници. Стотици приписки по белите полета на ръкописите разказват за разбойнически нападения и издевателства над българските културни средища. Но въпреки честите бедствия годините на изнемога и запустение се изнизвали, прокудените монаси отново се събирали и продължавали традициите на своите предшественици.

Повечето от манастирите, пръснати из земите ни, били с местно значение и се отличавали със скромен външен вид, отговарящ на изискванията на времето. Строежът на оцелелите им сгради разкрива днес ограничените възможности за архитектурна изява, налагани на местните жители от османската власт, примитивните образци, към които творците са били принудени да се придържат.

Сравнени с монументалните постройки на атонските манастири или с величествената архитектура на Рилския манастир, те имат скромен външен вид, но вътрешността на каменните църквици грабва вниманието на посетителя. Последният е привлечен почти винаги от стенописите, останали от Средновековието или пък зографисвани по-късно. Обикновено това са художествени изображения на ктитори и покровители, царе, боляри, български или балкански светци, общохристиянски мъченици.

Две са главните особености, които се налагат на вниманието на изследователя на манастирите от предвъзрожденската епоха в тогавашните югозападни български земи. Първата е свързана със силата и удивителната трайност на традицията, завещана от пионерите на славянската култура в този район — учениците на Кирил и Методий, Климент Охридски и Наум Охридски и последователите им. Втората е относително големият брой оцелели исторически паметници и средища на книжовен живот, издържали напора на нашествието за разлика от други райони на страната ни.

Не е бил запустял в първите години на османското владичество старинният манастир „Св. Наум", разположен на тясната ивица земя между Галичица и самото Охридско езеро. Той е бил свързан с дейността на Климент и Наум, които просвещавали местните българи в края на IX и началото на X в[11]. Обителта е съхранила някои кирилско-глаголически надписи от първия етап на славянската писменост, високохудожествен иконостас, старинни икони, зографисаните ликове и останки на видни български държавници от епохата на Средновековието. Център на някогашна просветителска дейност на видни славянски културни дейци, манастирът бил известен и в по-отдалечените краища на полуострова[12]. В 1781 г. той получил дарствена грамота от влашкия воевода

[11] Л а в р о в, П. А. Жития св. Наума Охридского и служба ему. — Изв. ОРЯС, 12, 1908, № 4, с. 4, 15, 17, 41—42; М а р к о в и ћ, В. Православно монашество и манастири у Средновековној Србији. Сремски Карловци, 1920, с. 7.

[12] Тукашните стенописи били подновени през 1806 г. от пловдичанина ктитор Стефан (вж. И в а н о в, Й. Български старини. . ., с. 54); тук е идвал В. Григорович (вж. Очерк путешествия. . ., с. 130), мнозина турци и албанци суеверно дирели изцеление край гроба на Наум. Те почитали патрона на манастира като целител на душевноболните (вж. С н е г а р о в, Ив. История на Охридската архиепископия-

Александър Ипсиланти, а по-късно, в 1806 — от Георги Караджа. Знаменателен е фактът, че тук се намира и ликът на първия ктитор на манастира — българския цар Борис, под името Михаил, чийто образ е запазен вляво от входа на църквата[13].

Някои податки насочват изследователя към манастирската библиотека на прочутия Слимнишки, или Сливнишки манастир, разположен на източния бряг на Преспанското езеро. Тук към средата на XIX в. били изгорени много български книги, деяние, извършено по заповед на охридския владика Мелетий. Според някои учени този опит бил направен, за да се заличи всеки спомен у българите за миналото на Преспа[14]. Руският учен П. Н. Милюков свидетелствува за изгорени славянски книги и ръкописни паметници, скрити в бъчви[15]. Би трябвало да се предполага, че преди унищожаването му това богатство е било използувано, преписвано, четено и разпространявано.

В библиотеката на манастира Слепче през 1916 г. Й. Иванов издирва около 70 славянски ръкописа от XVI и следващите векове[16]. Тук е открит известният в науката Слепченски апостол, среднобългарски паметник от XII в., издаден от Г. А. Илински[17]. В двадесетте манастирски килии се преписвали богослужебни книги, книжовният живот не спирал докъм средата на XVI в.[18] Особено любопитна е приписката към един Пентикостар: „А писа се сия божественая книга Триот в лето 1359, в дни вънеже попущением божиим предани бихом грех ради наших в руце враг беззаконих и мръских и цару неправьдну и лукавейшу паче в сею землю. И тогда быст запустение и скорб велия от безбожни измаилит, иже не быст, ни будет."[19] Както ръкописите, за които може да се говори пространно и от които сега са запазени много ценни сбирки, носещи имената си от видните слависти В. Григорович[20], В. Богишич[21], други с приписки от такива исторически личности като Кирил Пейчинович[22] и т. н., така и запазените старинни икони (една от тях от 1628 г.), хубавият иконостас с резба от орехово дърво, целият архитектурен ансамбъл, поддържан грижовно през всичките години от съществуването на Слепче, показват, че обитателите му са съзнавали ролята му на духовно-просве-

патриаршия. 2. От падането й под турците до нейното унищожение (1394—1767 г.). С., 1931, с. 430).

[13] Милетич, Л. Към фреските на манастира Св. Наум. — Македонски преглед, 1, 1925, № 3, 30—31.

[14] Трайчев, Г. Цит. съч., 51—52.

[15] Милюков, Н. П. Християнские древности Западной Македонии. — ИРАИК, 4, 1899, № 1, 106—107.

[16] Иванов, Й. Български старини. . ., с. 72.

[17] Ильинский, Г. А. Слепченский апостол XII века. М., 1912.

[18] Иванов, Й. Български старини. . ., 72—74. Две новооткрити приписки към книгата Диоптра (Зръцало), писана в Слепче през 1563 г., съхранявана сега в Москва — Държавен исторически музей, Хлудова сбирка, № 66, са публикувани в бележките на редакторите на фототипното издание на Й. Иванов. Български старини. . ., 1970, с. 680.

[19] Трайчев, Г. Цит. съч., с. 64.

[20] Известен е писмовникът, взет в 1845 г. от руския славист В. Григорович. (Вж. Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1876—1878 гг. М., 1879, с. 39).

[21] Сбирката на В. Богишич (град Цавтат — Югославия). Вж. бележките на редакторите на фототипното издание на Й. Иванов. Български старини. . ., 1970, с. 679.

[22] Стоянов, М., Хр. Кодов. Цит. съч., с. 221.

тен център. С почитта си към славянските просветители Кирил и Методий, към обявените от българската църква за светци Злата Мъгленска, Неделя и др., чиито ликове, макар и от по-късно време, могат да се видят в манастирската църква, те манифестират привързаността си към българската народност. Тази непоколебима твърдост е струвала скъпо на отделни монаси, станали жертва на свирепи разбойнически набези. „На велики четвер'токь, на вечерта влегоа харамии турци колунци (албанци мюсюлмани от района на Корча — б. а., Г. Н.) и фатия игумена Киприана — се казва в една от приписките към прочутото Слепченско евангелие — и го мачиа, со огань го гориа за аспри и аспри немаше да им дадать; го изгореа, три дни бисть, на Великден почина. . .“[23]

Образът на бележития български държавник от времето на Първата българска държава — Борис, е бил изписан на южната страна на храма на манастира Трескавец, друго просветно средище в годините на XVI и XVII в. Владетелят е с корона, венец, ореол и с дясна ръка, опряна на скиптър. Изображението свидетелствува за преклонението към историческия деец, тласнал напред развитието на славянобългарската държава. Тук работи „убогии и мьнший в иноцѣхь Захарие иеромонахь“[24], а други приписки (напр.: „Сия книга евангелия преповеза йеромонах Нектарие от село Ложани, а харч плати Неда Копровица и за евангелие и за октоиак. Бог да я простит в царство небесно амин в лето ҕ҃ѱ҃ѧ҃ (1690). Тогда разби Халил паша с войска Скопие и Качаник и сече Скопска нахия. Тогда беше тежко зло и скапия (скъпотия)“[25], красноречиво говорят, че в манастира живо откликват на съвременния живот. Любопитен е и изчезналият вече Трескавецки поменик, датиращ отпреди идването на завоевателя по тези места. По данните, които ни предоставят авторите, имали възможността да работят над поменика[26], се вижда, че повечето вписани в него имена (Богойче, Божик, Вълчета, Гурко, Доклета, Койчета, Кремче, Кутета, Райко, Ралета, Столета и т. н.) принадлежат към българската антропонимия и свидетелствуват за българския битово-културен традиционализъм в югозападния ареал. Друг Трескавецки поменик от XVII в. се съхранява в Ленинград, в Държавната библиотека „М. Е. Салтиков-Шчедрин“, в сбирката на А. Гилфердинг № F. IV. 561[27]. До наше време в „Пречиста“ се пазели старинните ликове на Кирил и Методий и образът на утвърдилия християнството в българската държава княз Борис. В турските документи средището фигурира под името „Кърнино“. Така по-рано се наричало съседното изчезнало вече село. Като Кърнино е назовано и в Зографския поменик: „Палагония (Битоля) българска землиа. . . монастир Крънино.“[28]

Ценни приписки с много интересни данни за историята на XVI и XVII в. ни дават ръкописите, излезли от манастирите Лешочки в Тетовско „Прохор Пчински“ в Кумановско, манастирът „Св. Георги“ в Старо

---

[23] Гласник Скопског Научног друштва, 2, 1925, с. 192.
[24] Поездка в Румелию архимандрита Антонина. Спб., 1879, с. 341.
[25] Василевић, Й. х. Прилеп и његова околина. Београд, 1902, с. 85.
[26] Стоилов, А. П. В Трескавския манастир. — СбНУ, 16—17, 1900, с. 492; Ганчев. — Еничерев, Н. Възпоминания и бележки. С., 1906, с. 312.
[27] Селищев, М. А. Македонские кондики XVI—XVIII веков. С.,1933,126—127.
[28] Иванов, Й. Български старини. . ., с. 87.

Нагоричино, под чиито сводове се намира гробът на българския цар Михаил Шишман, загинал в битката при Велбъжд през 1330 г. (сведение за връзки със Знеполието)[29], както и някои църковни старини в района на Скопие. Възникнали в периода, предшествуващ сръбското настаняване в Македония, те пазят своята старинна живопис, близка по съдържание и изобразителни похвати с тази на църквите и манастирите от другите български земи.

С името на манастира „Матка" се свързва един забележителен поменик, днес в Народната библиотека „Кирил и Методий" в София, описан и проучен подробно от А. М. Селищев[30]. Поменикът съдържа интересни сведения, които обогатяват историческата география и етнография на тукашните земи през XV—XVIII в. В него са отразени връзките на населението на Скопие и близките села с манастира, но могат да се намерят и данни за демографските промени, по-специално за проникването на албанското население в този район.

Не можем да отминем и Жеглиговския манастир, с прозвището Матейче. Тук е творил забележителният книжовник Владислав Граматик, поради което в бележката си от 1480 г. той се нарекъл дяк ѡ чрьногорскые Богороднце[31]. Пак тук той е написал прочутия си сборник от 1469 г., съхраняван сега в Загреб, в който е поместил разказа за пренасянето останките на рилския светец от Търново в Рила. В същия манастир Владислав съставя сборника Андрианти и големия сборник-панегерик от 1479 г., които се пазят в Рилската библиотека. Без съмнение изтъкнатият книжовник е творил в сътрудничество с други неизвестни засега на науката негови съвременници, чиито произведения за жалост вече са унищожени: едни — от „арнаутите", които употребявали книгите за „муски", някои прибрал изследователят Стефан Веркович, но по-голямата част била отнесена в Сърбия.

Не е бил чужд на съвременната действителност и манастирът „Св. Пантелеймон", наречен Нерезки, в планината Водно над с. Нерези, Скопско. Един надпис на корицата на пролог, който произхожда от грамотните обитатели на т. нар. Марков манастир до с. Сушица, южно от Скопие, описва военната експедиция на Османската империя срещу остров Малта, намиращ се в ръцете на рицарския орден на йоанитите[32]. Летописецът Филотей е свързал събитието с живота на манастира, а много по-късно, вече в началото на XIX в., Кирил Пейчинович ще напише тук своята творба „Ѡгледало", която ще отпечата „в Будин на 1816 год., на препрост и некнижовен език български от Долна Мизия".

Прави впечатление, че именно от манастирите в югозападните български земи тръгват и първите монашески делегации към православната руска земя. След едно сполучливо пътуване в 1585 г. осоговските монаси успяват да издействуват средства за възстановяването на манастира си, да съживят и укрепят средището до такава степен, че той привлича вниманието на пътешествениците. Двама от тях — Хаджи Калфа в 1656 г. и Евлия Челеби няколко години по-късно, са ни оставили ин-

[29] Пак там, с. 134.
[30] Селищев, А. М. Цит. съч., 9—48.
[31] Стојановић, Љ. Цит. съч., 1, № 349.
[32] Стоянов, М., Хр. Кодов. Цит. съч., с. 251.

тригуващи редове, че в манастира е имало постелки и завивки от копринени и златотъкани платове, предназначени за стотиците гости[33]. Важна е и една бележка от 1474 г., която свидетелствува, че делегация от Осогово посетила Дубровник в същата година, за да иска помощ от богатата република. Посрещната радушно, делегацията получила 20 жълтици[34]. Пак оттук произлиза и прочутият Сарандопорски летопис, сега в Сараевския музей, с приписки за събития от средата на XV в. — залавянето и обезглавяването на босненския крал, разбиването на Баязидовата армия в Египет, експедиции на султана, придружени с войска „що стоя три месеца в граде Філипусѣ (Филипопол — Пловдив) и град Сардакіе, глаголемиіи София. . .“[35], и т. н.

Към ареала на югозападните български земи принадлежи и Лесновският манастир „Св. Архангели Михаил и Гавриил“, забележителен със градите си, останали от времето на Душановия болярин Йоан Оливер, с образите на Душан и Елена, на ктитора Оливер и семейството му. През XVII в. манастирът е бил издържан от руския цар и от богати кратовски фамилии.

*

Оскъдни и непълни са сведенията за просветно-религиозните средища, имащи значение за културната ни история през XV—XVII в., чието съществуване през този период на османското владичество е доказано. Най-често това са откъслечни споменавания из различни ръкописи, които обаче не позволяват да се направят по-пълни обобщения и изводи. И все пак се опитахме на основата на материали, извлечени от обители, разположени в тогавашните югозападни български земи, да илюстрираме ролята и значението на българските манастири като пазители на традицията и откликващи на съвременността.

И днес в различни краища на страната ни, в гористите хълмове, в долините и в планинските гънки, могат да се видят останките на множество старинни манастири, сега в развалини, но оставили диря в народното съзнание, в историческите извори и в запазените предания.

Повечето от тези исторически обекти се намират до останки на някогашни крепости. Някои са построени върху основите на езически храмове, „съжителство“, привлякло най-напред вниманието на археолозите и доказващо закономерната връзка и приемственост в развитието на българската култура.

Простонародната архитектура на тези скромни по размери паметници на културата, градени най-често от камък, и семплата вътрешна украса на повечето от тях, която обаче не изключва художествени постижения, свидетелствуват за упоритото придържане на местното население към традициите на Българското средновековие. Възстановени или отдавна порутени, тези около 150 исторически паметници на нашата култура, изискват нови постоянни грижи, за да се очертае още по-релефно мястото им в народностната ни съдба през тревожните и опасни векове на османското владичество.

[33] Иванов, Й. Северна Македония. С., 1906, с. 192.
[34] Иванов, Й. Български старини. . ., с. 149.
[35] Из старих рукописа. — Гласник Музеја Босни и Херцеговини, 6, 1984, с. 461.

МАНАСТИРИТЕ ОТ ВЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ КРАЙ В НАЦИОНАЛНООСВОБОДИТЕЛНИТЕ БОРБИ НА БЪЛГАРСКИЯ НАРОД

Христо Темелски (България)

Броят на манастирите, които през епохата на османското владичество са изпълнявали функциите на обществено-културна институция в българските земи, според някои проучвания е над 118[1]. Но тази цифра не е много точна, тъй като през първата половина, а също така и през третата четвърт на XIX в. на много места били основани нови манастири. Редица забележителни манастирски комплекси се намират в Централна Северна България, на територията на днешните два окръга — Великотърновски и Габровски. В духовно отношение тези обители били подведомствени на Търновската епархия-митрополия, която обхващала поголямата част от земите на днешна Северна България и се простирала на юг чак до река Марица, включвайки Казанлъшко, Старозагорско и Новозагорско. Тя била не само най-голямата от чисто българските епархии, но заемала и десето място в списъка на подведомствените на Цариградската патриаршия епархии, непосредствено след Солунската[2]. На търновския митрополит били подчинени епископиите в Преслав (до 1832 г., след което била възстановена в митрополия), в Червен, в Ловеч и във Враца[3]. Обширната територия на Търновска епархия кара някои изследователи да смятат, че Търновската църква, респ. Българската, е била в тези граници по времето, когато я подчинила Цариградската патриаршия[4].

Предмет на това изследване са манастирите от същинската част на Търновската епархия без тези, които са били подчинени на четирите подведомствени епископии, а също така и без двата манастира на юг от Балкана — Мъглижкия „Св. Никола“ и Казанлъшкия девически „Св. Богородица“. Условно този район ще бъде наричан Великотърновски край.

---

[1] Гандев, Хр. Фактори на Българското възраждане. — В: Проблеми на Българското възраждане. С., 1976, с. 33.

[2] Снегаров, Ив. Исторически вести за Търновската митрополия. — Год.СУ. Богосл. фак., 20, 1942—1943, № 5, с. 5, 33, 35.

[3] Пак там, с. 35.

[4] Вж. Снегаров, Ив. Друг Търновски църковен кодекс. — Год. СУ, Богосл. фак., 18, 1940—1941, № 2, с. 7.

Началната история на търновските средновековни манастири е неизвестна — останали са само легендите и преданията, силно пропити с историческия романтизъм на възрожденската епоха. Откъслечните сведения сочат, че много от обителите били основани в края на XII и през XIIIв., когато след успешното въстание на Асеневци (1185—1187) византийското владичество било отхвърлено и столица на новоосвободената държава станало Търново. По силата на историческата приемственост в самата столица, а също така и в нейната близка и далечна околност започнало активно строителство на църкви и манастири. Според някои изследвачи в Търново и неговите околности българските царе били инициатори за построяването на 14 манастира[5]. Само на хълма Царевец между жилищните и стопанските сгради досега са открити 22 църкви и няколко манастирски комплекса. Основите на два манастира са разкрити и в Асеневата махала, такива има запазени и на Трапезица, на хълма Света гора, в местностите Устето, Дервента и др.[6]

В края на XIV в. лавината на ислямския религиозен фанатизъм се стоварила с цялата си сила върху културните институции на средновековна България, които били поддържани от българската православна църква. Османските поробители подложили на систематично разрушаване най-напред манастирите. Хр. Гандев посочва, че като цяло манастирската система е била разрушена в периода от 70-те години на XIV в. до края на XV в.[7] Според Ив. Снегаров фанатизмът на османските завоеватели бил предизвикан най-много от манастирите, разположени в области, които им оказали силна съпротива, а също така и по пътищата на техните завоевателни походи[8]. Особено тежко пострадали великотърновските манастири поради обстоятелството, че старата българска столица оказала сериозен отпор на завоевателите. Опожаряването и разорението избягнали само два манастира — патриаршеският „Св. Троица" и лясковският „Св. Петър и Павел", които били дадени под покровителството на „валиде султанките"[9]. Упорити монаси, които оцелели от ятагана на поробителите, се завърнали от горите и започнали върху пепелищата да възобновяват старите манастири. През XV в. били възстановени Дряновският, Капиновският, Килифаревският, Плаковският, Преображенският и Присовският манастир.

Историческият народностен спомен за миналото и величието на средновековна България бил най-силен сред населението на Великотърновския край. Не закъсняла и антиосманската съпротива. През месец септември 1598 г. старата българска столица станала център на известното Първо търновско въстание. При потушаването му голяма част от въстани-

---

[5] Йорданов, Ив. Новооткрити манастири край В. Търново. — Завети, 1, 1934, № 11—12, с. 176.

[6] Николова, Я. Търновград в светлината на новите археологически проучвания. — В: Средновековният български град. С., 1980, 148—150.

[7] Гандев, Хр. Българската народност през 15-и век. Демографско и етнографско изследване. С., 1972, с. 100.

[8] Снегаров, Ив. Турското владичество пречка за културното развитие на българския народ и другите балкански народи. С., 1958, с. 150.

[9] Вж. Митрополит Климент. Лясковският манастир „Св. Петър и Павел". — Преглед, 1, 1907, № 2, с. 94.

ците заедно с Шишман III (мним потомък на Шишмановци) се укрили в Килифаревския манастир (той бил възстановен през 1442 г.). Османският военачалник Синан паша разрушил крепостните стени на този манастир-крепост, а също така и няколкото жилищни сгради и избил голяма част от монасите[10]. Ограбени и опожарени били и други близки манастири — Лясковският, Присовският и Плаковският[11]. През 1686 г. Търново отново станало център на въстание — известно като Второ търновско въстание, начело на което застанал един мним потомък на последния български царски двор — Ростислав Стратимирович[12]. И този път въстаниците потърсили спасение зад възстановените крепостни стени на Килифаревската обител. Озвереният поробител бил принуден да разруши манастира до основи[13]. Разорението засегнало и останалите манастири във Великотърновския край.

Само след 14 години, в самото начало на XVIII столетие, в зората на възрожденската епоха, център на т. нар. Мариино въстание станал Лясковският манастир „Св. Петър и Павел". Относно това въстание не се споменава почти нищо съществено както в учебниците по история, така и в специалните научни изследвания, затова ще се спра по-подробно на неговия развой. Подготовката на въстанието започнала още през 1695 г.[15] Именно тогава и Русия започнала поредната си война против Османската империя — руската армия под командуването на Головин, Лефорт и Гордон достигнала Азов и след двукратна обсада успяла да превземе крепостта на 18. VII. 1696 г.[16] През следващата 1697 г. Русия, Австрия и Венеция сключили нападателен съюз против Турция за срок от три години. Дипломацията на царска Русия възнамерявала да заздрави този съюз, като въвлече в него редица западни държави[17].

Душата на поредната антиосманска съпротива били търновската вдовица Мария (или още Мара — оттук и Мариино въстание), нейният син Стоян войвода и гайтанджията Мирчо, който лятно време затварял дюкяна си в Търново и водел из горските усои малка чета. Мария усърдно обикаляла търновските села и проповядвала за предстоящия бунт. Мирчо пък ходел из планината с верни другари и подбирал стратегическите места за бъдещите военни действия. Така в разстояние на пет години българското население от Великотърновския край било подготвено за голяма и самоотвержена борба[18].

На 10. IV. 1700 г. (стар стил) най-първите съзаклятници провели събрание, на което синът на Мария — Стоян, бил избран за главен войвода,

---

[10] Загорски, Ив. Манастирите във Великотърновска епархия. Историко-стопански бележки. С., 1974, с. 39.

[11] Пак там, с. 57, 71.

[12] Мутафчиева, В. Ранни въстания против турското владичество. С., 1960, с. 70.

[13] Загорски, Ив. Цит. съч., с. 40.

[14] Христов, Хр. Ив. Манастирите от Великотърновския край като обществено-културна институция през XV—XIX в. — В: България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 2. С., 1982, с. 484.

[15] Българинът под турско иго в XIX век. — Български глас, 1, (Болград), № 20, 28 авг. 1876, с. 80.

[16] История на СССР. Ч. 1. С., 1972, с. 314.

[17] Пак там.

[18] Димитров, Г. Г. Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение. Ч. 2. Пловдив, 1896, с. 70.

а денят 25 април бил определен за начало на подготвяното въстание. За сборен пункт на въстаниците бил определен Лясковският манастир, чийто игумен йеромонах Софроний бил посветен в делото заедно с другите монаси. Няколко дни преди определения ден — 25. IV. 1700 г., много въстаници, облечени като поклонници, започнали да се стичат в манастира, който се оказал тесен да ги побере — тогава гората на Арбанашкото плато се изпълнила с юначни българи, готови да умрат за свободата на своето отечество. Според непотвърдени сведения към въстаниците се присъединили и около 300 монаси. Йеромонах Йероним, един от доверените хора на игумена, повел въстаниците към Балкана, където гайтанджията Мирчо вече обикалял с голяма чета и очаквал върховния миг. По същото време се готвел да тръгне от Търново и Стоян войвода с 50 верни човека — останалите негови четници били съсредоточени в Габровския Балкан и го очаквали. Йеромонах Софроний заключил празния манастир и отишъл в Търново, за да се присъедини към дружината на Стоян войвода[19].

Съгласно първоначалния план въстанието трябвало да избухне тогава, когато Турция е заета във война с Русия. Но след превземането на Азовската крепост на 18. VII. 1696 г. бойните действия били прекратени, въпреки че Русия се готвела за война на широк фронт. Четиригодишното чакане принудило организаторите на въстанието да побързат, тъй като цялата подготовка можела да пропадне. На 25. IV. 1700 г. основните въстанически сили били разположени в Габровския Балкан, където гръмнала първата пушка, която известила началото на кървавата пролет[20]. По това време в Търново квартирували три отделения еничари, като едното било на обиколка из селата, където грабело бедното население. Веднага срещу въстаниците били изпратени двете отделения, но били разбити още в първото сражение[21].

Вестта за бунта бързо достигнала османската столица. Султан Мустафа II наредил за въстаналия район да замине още неразпуснатата регулярна войска, която участвувала в боевете с русите при Азов. Тази войска нападнала въстаниците откъм запад, а в това време търновският аянин събрал от Тузлука 7000 турски опълченци, които заедно с третото еничарско отделение атакували Стоян войвода от изток. Започнали тежки и жестоки сражения. В Дряновско и Габровско въстаниците, подкрепени от местното население, се биели срещу войските на Арап Изедин бей, но след шестчасова съпротива се разпръснали, тъй като привършили боеприпасите, а мнозина били без огнестрелно оръжие. Положението се влошило, защото Стоян войвода трябвало да се сражава на два фронта — на изток и на запад. Страшната битка траяла цели седем дни и османците били изплашени и готови да отстъпят, но в този момент пристигнала 75-хилядна редовна войска от Одрин под предводителството на Кърджали Юмер паша. Въстаниците били обсадени в плътен обръч, боеприпасите им привършили и десетхилядната въстаническа армия била разбита. Мнозина от бягащите били заловени и избити без съд и присъда. Неиз-

[19] Българинът под турско иго. . ., с. 80.

[20] Крусев Д. П., Зв. Цонев. 100-годишнината на Велчовата завера 1835—1935 (Исторически очерк). В. Търново, 1935, с. 6.

[21] Българинът под турско иго в XIX век. — Български глас, 1, № 21, 4 септ. 1876, с. 83.

вестна остава съдбата на Стоян войвода и гайтанджи Мирчо. Според едни сведения първият бил убит от низамите на Юмер паша, а според други успял да премине Дунав и умрял във Влашко от раните си[22].

Йеромонах Софроний заедно с оцелелите монаси успял да се добере до манастира, но османците не простили и на светото място, което било подложено на грабеж и огън. В пламъците на една килия мъченически изгорели игуменът и монах Йероним[23]. Вдовицата Мария била заловена във воденицата на Преображенския манастир край река Янтра. Османците я пребили до смърт, а сетне я обесили на една върба[24]. Печална била и участта на Преображенския манастир, който също бил ограбен и опожарен. Това се установява от показанията на неговия игумен йеромонах Леонтий, който през юни 1712 г. отишъл в Москва да проси милостиня за пострадалата обител. „Поради нападение на безбожните турци и от непосилните данъци манастирът бил разорен. . . Разрушили не само новите постройки (направени след пожарищата от Второто търновско въстание), но и много от старите сгради съборили, църковната утвар ограбили, още по-голям данък на манастира наложили. Сега св. Преображенската обител изпаднала в такова разорение, че братята монаси даже се лишили от всекидневната скромна храна."[25] По нареждане на Петър I (1682—1725) на йеромонах Леонтий била дадена щедра парична помощ[26]. Шест години по-късно — през 1718 г., и игуменът на Лясковския манастир отишъл в Русия, за да иска помощи за възобновяването на опожарения манастир. В Москва той успял да се срещне с Петър I, на когото целувал ръката и получил парични средства и личен подарък едно напрестолно евангелие с позлатена сребърна обковка. На гърба, свързващ двете корици, архимандрит Партений изписал възпоменателен надпис[27].

След удавеното в кръв и пожарища Мариино въстание от 1700 г. в продължение на повече от един век секнала борбата срещу поробителите. Ново голямо раздвижване започнало по време на руско-турската война от 1828—1829 г. и достигнало своя апогей през 1835 г. Известно е като Велчовата завера. За тази Завера е писано доста върху оскъден фактически материал. Ще се спра само на някои възлови моменти, които получиха ново осветление от новооткрити документи и материали.

Почти всички изследвачи твърдят, че подготовката на Заверата е започнала през 1834 г.[28] По-друго е становището на архимандрит Нестор Капиновски (сега Смоленски епископ), който посочва, че подготовката продължила цели две години — т. е. от пролетта на 1833 г.[29] Фактически

---

[22] Пак там, 83—84.

[23] Крусев, Д. П., Зв. Цонев. Цит. съч., с. 7.

[24] Пак там.

[25] Муравев, А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным, т. V — ръкопис в Ръкописния отдел на ГБЛ, шифър „Гор. 10", л. 153—154. Вж. и Архимандрит Нестор. Нови данни за историята на Преображенския манастир по руски източници. — Църковен вестник, № 14, 11 май 1977, 5—6.

[26] Архимандрит Нестор. Цит. съч., с. 6.

[27] Евангелието се намира в Църковния историко-археологически музей — Софня, инв. № 6416.

[28] Жечев, Н. Велчовата завера. — Ист. преглед, 31, 1975, № 3, 63—80 и посочената там литература.

[29] Къпиновски, Н. Плаковският манастир — средище на Велчовата завера. — Славяни, 16, 1960, № 4, с. 23.

началото на подготвяното въстание датира от по-рано, още от 1828—1829 г., когато на българска територия се намирали руските войски под командата на генерал Дибич Забалкански, които преминали Стара планина, завзели Одрин и достигнали устието на Марица при Енос. Така за първи път във войните против Османската империя руските войски се врязали дълбоко в противниковия тил и дори заплашили столицата Цариград[30]. През март 1831 г. руските окупационни части в Букурещ заловили българина Трифон Неделчев Давицки, родом от Пловдивско, бивш доброволец от разформирования български отряд. Пред тогавашния управител на дунавските княжества Влашко и Молдова генерал-адютант Павел Дмитриевич Кисельов той дал обширни показания, че българите от двете страни на Балкана били готови за бунт. Освен това той посочил местата, където завераджиите провеждали съвещанията си, а също така и местонахожденията на най-първите съзаклятници[31]. Генерал Кисельов изпратил специален чиновник (на име Белов) да обходи посочените места и да провери верността на показанията на заловения българин. В продължение на 20 дни руският чиновник обиколил посочените селища и направил устен доклад пред Герасим Василевич Ващенко — консул в Селимно. Последният изготвил и изпратил рапорт до ген. Кисельов с дата 27. III. 1831 г. От анализа на този доклад се вижда, че руските чиновници опровергават сведенията на Давицки, но същевременно и ги подкрепят, т. е. те не се съмнявали в показанията на заловения българин. Практически Белов не установил нищо, тъй като съществувала строга конспирация — българите криели от русите своите бунтовнически намерения, понеже след Одринския мир от 2(14) септември 1829 г. Русия провеждала политика на успокоение и затишие[32].

Според генерал Липранди в България още през 1832 г. били образувани огромни тайни общества, които през 1834 г. започнали да провеждат своите тайни събрания в манастирите около старата българска столица[33]. Действително Велчовата завера може да се нарече и манастирска завера, защото в нейната подготовка участвували всички манастири от Великотърновския край. Център на Заверата станал Плаковският манастир „Св. пророк Илия", чийто игумен бил смелият и самоотвержен йеромонах хаджи Сергий. За да се посвети изцяло на подготвяното въстание, хаджи Сергий си подал оставката като игумен през август 1832 г. Търновският митрополит Иларион Критски я приел и с назначително писмо от 6. VIII. 1832 г. поставил за игумен архимандрит Максим[34]. Така че йеромонах Сергий участвувал в по-нататъшната подготовка на Заверата не като игумен, а като проигумен.

В кулминационната точка на подготовката на Заверата във Великотърновския край започнал повсеместен строеж на манастирски и енорий-

---

[30] Христов, Хр. Руско-турската война от 1828—1829 г. и освободителните борби на българите. — В: Одринският мир от 1829 г. и Балканските народи. С., 1981, с. 14.

[31] Орешков, П. Неизвестен документ от епохата на Велчовата завера. — Мир, № 10, 466, 8 юли 1935, с. 3.

[32] Пак там.

[33] Липранди, И. П. Восточный вопрос и Болгария. М., 1868, с. 37. Вж. превода у Ботев, Хр. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1980, с. 453.

[34] Снегаров, Ив. Старият Търновски църковен кодекс. — Год. СУ. Богосл. фак., 11, 1933—1934, с. 34, док. № 56.

ски църкви. Самите майстори и техните помощници били съзаклятници, а под формата на събирането на строителни материали събирали и снаряжение и боеприпаси. Освен това при обявяването на въстанието мобилизацията на участниците щяла да бъде извършена по-бързо и по-прикрито[35].

Сред изследователите има неяснота относно двама дейни участници в Заверата. Единият е йеромонах Теодосий — дясната ръка на хаджи Сергий. Според едни той бил игумен на съседния Капиновски манастир[36], а според други — на Килифаревския манастир[37]. От една почти неизвестна приписка се установи, че въпросният Теодосий не е бил изобщо игумен, а обикновен монах в Капиновския манастир[38], където тогава игуменувал в продължение на 52 години архимандрит Нефталим[39]. Другият участник е Иванаки Йонков, който след предателството на Заверата бил съден и обесен в Ловеч. Някои приемат, че е търновец, а повечето смятат, че е от Враца, понеже носел прякор „Врацалията" — дори на паметната плоча, поставена в Плаковския манастир през 1935 г. по случай 100-годишнината на Заверата, е отбелязано, че е родом от Враца[40]. С достоверност се установи, че въпросният завераджия е родом от село Вратца (дн. Стефаново), Ловешко. Като младеж той учил кожухарски занаят в Ловеч, след което отседнал трайно в Търново. Бил природно умен, съобразителен и смел, затова станал един от главните дейци на Заверата наравно с Велчо Атанасов, Митю Софиялията и др.[41]

За някои изследвачи все още неизяснена остава и съдбата на йеромонах хаджи Сергий. Така например Н. Генчев посочва, че той загинал при предварителните инквизиции[42]. Това обаче не отговаря на действителността, защото има достоверни сведения, че той заедно с йеромонах Теодосий бил заточен в мъглижкия манастир „Св. Никола"[43]. Там починал на 30. I. 1836 г., изтощен от зверските побоища[44].

Относно трагичния край на Заверата бяха открити нови документални сведения. Оказа се, че след арестуването на капитан Георги Мамарчев и отец Сергий през нощта на 4 срещу 5 април 1835 г. край Плаковския манастир се разиграли сражения между изпратените от Хаким паша преследвачи и българските съзаклятници. В първия бой пред манастирската порта бил ранен, а малко по-късно и убит Куман войвода, който с четата си охранявал събранието на завераджиите[45]. Другият войвода, който охранявал Плаковския манастир, бил Иван Аврамски от с. Войнежа.

---

[35] Вж. Архимандрит Нестор. 125 години от Велчовата завера. — Църковен вестник, № 19, 14 май 1960, 7—8.

[36] Цонев, Зв. Старини из българската земя. Т. 1. Пловдив, с. 24; Станев, Н. Велчовата завера. — В: Сборник по случай стогодишнината на Заверата от 1835 г. С., 1935, с. 26.

[37] Димитров, Г. Г. Цит. съч., с. 131.

[38] Гинчев, Ц. Исторически бележки. — Труд, 2, 1888, № 8, с. 1014.

[39] Христов, Ив. Хр. Капиновският манастир „Свети Никола".—Изв. бълг. ист. дружество, 34, 1982, с. 121.

[40] Стаиев, Н. Цит. съч., с. 24 и др.

[41] Иванов, Г. Трагедията в Плаковския манастир преди 123 години. — Църковен вестник, № 19, 16 май 1959, с. 9.

[42] Генчев, Н. Българско възраждане. С., 1981, с. 161.

[43] Гинчев, Ц. Цит. съч., с. 1014.

[44] Димитров, Г. Г. Цит. съч., с. 132.

[45] Архимандрит Нестор. Нови сведения за Велчовата завера. — Църковен вестник, № 41, 5 дек. 1959, с. 8.

Неговата чета отстъпила на юг, но била застигната от потерята и при махала Дойнов мост, близо до Средни колиби. Според една приписка върху лицевата страна на първия подвързиен лист на Апостола от църквата „Св. Илия" в с. Войнежа в завързалия се бой загинали триста души българи[46].

Друго събитие, в което взели участие някои великотърновски манастири, е въстанието на капитан дядо Никола от 1856 г. То било планирано като крупна военна офанзива още по време на Кримската война (1853—1856), но заговорът бил разкрит и провален[47]. Въпреки това Никола Филиповски решил да покаже на вековния поробител, че българинът е несломим и винаги готов да пролее кръвта си за свободата на отечеството си. В Лясковския манастир били складирани оръжия, боеприпаси и храни. Денят на обявяването на въстанието бил определен на 15. VIII. (Голяма Богородица) 1856 г., за да могат въстаниците безпрепятствено да се съберат като богомолци[48]. Надеждите на Н. Филиповски да вдигне голямо въстание пропаднали от самото начало. Според първоначалните уговорки той разчитал на 400 въстаници, но се явили само 13 души на 29 юли — поради опасност от предателство се наложило да избързат[49]. Малката чета минала през Плаковския и Капиновския манастир, като пренощувала в последния[50]. На 31. VII. 1856 г. въстаниците пристигнали в околностите на Соколския манастир „Успение Богородично". Игуменът архимандрит Йосиф бил по работа в Габрово и като се завърнал, заварил четата в манастира. Отначало той направил опит да отпрати капитан Никола извън манастира, тъй като се страхувал от възмездие от страна на турците, но когато четниците му се опънали, той се примирил. В манастира станало тържествено освещаване на знамето на четата. Въстаниците се нахранили и се оттеглили да нощуват извън манастира, за да не му навредят[51]. На другия ден, 1 август, край моста „Шипка" в южния край на Габрово се разиграло единственото сражение, след което четата се саморазпръснала. Част от въстаниците били заловени и осъдени, а другите се спасили чрез бягство. Войводата било подло предаден и убит на 2. VIII. 1856 г. край колиби Дончовци, Тревненско[52].

Шест години след злополучния край на четата на капитан дядо Никола Лясковският манастир отново станал център на ново съзаклятие. Начело на подготовката за въоръжена борба застанал пратеникът на Георги С. Раковски Хаджи Ставри Койнов — бивш капитан от българските доброволчески части, които взели участие в Кримската война[53]. Манастирската управа в лицето на братята монаси хаджи Теодосий и хаджи Йоасаф Иванакиеви (родом от Г. Оряховица) била в течение на

---

[46] Окръжен държавен архив — В. Търново, ф. 805, оп. 1, а. е. 132.

[47] Генчев, Н. Цит. съч., с. 181.

[48] Табакова, Л. Петропавловският манастир и участието му в революционните борби на българския народ. — Духовна култура, 43, 1963, № 3, с. 25.

[49] Тодоров, Д. По пътя на четата на капитан дядо Никола. С., 1976, с. 15.

[50] Архимандрит Нестор. Капиновският манастир. По случай 690 години от основаването му. — Духовна култура, 42, 1962, № 10, с. 27.

[51] Гъбенски, П., Хр. Историята на града Габрово и габровските въстания. Габрово, 1903, с. 90.

[52] Тодоров, Д. Цит. съч., 18—19.

[53] Табакова, Л. Цит. съч., с. 27.

подготвяното съзаклятие и предоставила манастирските сгради на революционните дейци[54].

Вечерта на 14 юни 1862 г. в гората край манастира се събрали съзаклятниците от Търновско и сформирали чета от 70 души, начело на която застанал Хаджи Ставри, а за знаменосец бил избран Тодор Бочев от Г. Оряховица[55]. Същата нощ въстаниците потеглили за Балкана. Хаджи Йоасаф съпроводил четата до Капиновския манастир, където имало приготвени храни и боеприпаси. Управлението на този манастир тогава било в ръцете на енергичните еленчани братята монаси архимандрит хаджи Теодосий и йеродякон хаджи Кесарий Хорозовски, които били завербувани за делото от Христаки Хаджиниколов[56]. Въстаниците се нахранили и направили кратка почивка, а като тръгнали хванали манастирския гавазин помака Арабоолу и в близките гори го обезглавили[57].

Търновският мютесариф Хасан Таксим паша бързо потушил въстанието в зародиш, като 38 души четници били хвърлени в затвора, а другите избити. Между осъдените на каторга били и братята монаси хаджи Теодосий и хаджи Йоасаф, които в края на 1862 г. били изпратени в Диарбекир. Там през 1877 г. хаджи Йоасаф се разболял тежко и починал, а брат му се върнал след Освобождението и живял в Преображенския манастир, където починал на 20. XII. 1893 г.[58]

По времето на създаването на вътрешната революционна организация Апостолът на свободата посетил по няколко пъти почти всички манастири във Великотърновския край сам или с отец Матей Преображенски — Миткалото, Ангел Кънчев и Димитър Общи. В записките на йеромонах Пахомий Стоянов, игумен на Дряновския манастир, четем: „Тогава (т. е. през 1871 г.) стана този манастир пристанище на апостолите, които ходеха да подбуждат за въстание."[59] По някои непотвърдени сведения през март 1871 г. Капиновският манастир бил посетен от Васил Левски, А. Кънчев и Димитър Общи, които били облечени като търговци[60]. В Присовския манастир „Св. Архангел" Левски ходил три пъти: през 1867 г. заедно с Панайот Хитов, Иван Кършовски и Цаню Зограф от Трявна; втори път в началото на лятото на 1869 г. заедно с Матей Преображенски и трети път в края на септември 1871 г.[61] Дяконът посещавал и Преображенския манастир, чийто постриженик бил верният му съратник отец Матей Миткалото[62]. В. Левски бил чест гост и на Килифаревския манастир, като посетил разрушената крепост над обителта и пожелал там да се направи склад за оръжие и боеприпаси, но след само-

---

[54] Москов, М. Светата Петропавловска обител при гр. Лясковец. В. Търново, 1927, с. 15.

[55] Сведения за Хаджиставревата буна, — Окръжен държавен архив — Габрово, ф. 746 к, оп. 1, а. е. 18, л. 1.

[56] Христов, Хр. Ив. Капиновският манастир. . ., с. 131.

[57] Георгиев, П. И. Два съседни манастира. I. Капиновски манастир „Св. Никола". II. Плаковски манастир „Св. Илия". — ПСп., 19, 1908, № 68, с. 305.

[58] Цонев, Зв. Великотърновските манастири — ръкопис в Окръжен държавен архив — В. Търново, ф. 805, оп. 1, а. е. 27, л. 98.

[59] Георгиев, Й. П. Град Дряново и манастирът му „Св. Арахангел". — ПСп., 18, 1907, № 67, с. 753.

[60] Георгиев, Й. П. Два съседни манастира. . ., с. 305.

[61] Загорски, Ив. Цит. съч., 73—74.

[62] Пак там, с. 13.

убийството на А. Кънчев тази идея отпаднала. Килифаревските монаси дали на Апостола доста средства за закупуване на пушки и револвери[63]. Мерданският манастир „Св. 40 мъченици" също е давал подслон на В. Левски и неговите съратници[64]. В Габровския девически манастир „Благовещение Богородично" дяконът донасял в. „Дунавска зора", писма и пропагандни материали, които били предавани от монахините на братя Кръстникови[65]. Няколко пъти Апостолът отсядал и в Лясковския манастир — първия път през 1869 г., а последния — през 1872 г.[66] В Батошевския мъжки манастир „Успение Богородично" на кратък отдих ходел Матей Преображенски. Тук през септември 1871 г. с него се срещнал и А. Кънчев, който търсел връзка с В. Левски[67].

Априлското въстание през 1876 г. било апогеят на националноосвободителните борби на българския народ. Отново редица манастири в Първи търновски революционен окръг доказвали верността си към младата нация и нейния стремеж за политическа независимост. Първостепенното място се пада на Дряновския манастир „Св. Архангел", в който четата на йеромонах (поп) Харитон и Бачо Киро в продължение на девет дни геройски се сражавала с многобройния турски аскер и башибозук[68]. Светата обител била разрушена от артилерията, ограбена и опожарена, като в пламъците загинали петима монаси, двама послушници и старата майка на игумена Пахомий Стоянов[69].

В Соколския манастир „Успение Богородично" била формирана Габровската чета под командата на Цанко Дюстабанов. На 1. V. 1876 г. пред манастира пристигнали 147 въстаници и се разположили на бивак. Щабът на четата провел съвещание в манастира и там пренощувал. На 2 май четата, която нараснала с още 72 души, взела участие в църковната служба, след което потеглила за въстаналите севлиевски села Батошево, Кръвеник и Ново село[70]. Монахините от Габровския девически манастир приготвили за четниците няколко чувала с хляб и дебели шаяци за навои на краката[71].

В подготовката на Априлското въстание известен дял имал и Батошевският мъжки манастир — тук провеждали тайни заседания членовете на Севлиевския революционен комитет, тук имало скривалище за храни и оръжие. На 9. V. 1876 г. турските орди ограбили светата обител и опожарили някои жилищни сгради. Загинал йеромонах Калиник, който бил заловен и обезглавен, а в сраженията край с. Батошево и под

---

[63] Пак там, с. 46.

[64] Георгиев, Й. П. Град Дряново. . ., с. 753.

[65] Данков, К. Български орлици. — Лекционна пропаганда, 1968, № 1, с. 21.

[66] Загорски, Ив. Цит. съч., 58—59.

[67] Христов, Хр. Ив. Батошевският манастир. — Векове, 5, 1976, № 5, 61—62.

[68] Вж. Маждракова, О. Четата на поп Харитон. С., 1963. 159 с.

[69] Йеродякон Поликарп Рилски. Историческият Дряновски манастир „Св. Арахангел Михаил" при гр. Дряново. В. Търново, 1928, с. 21.

[70] Жечев. Н. и Р. Стоянова. Записки на Георги Бочаров за дейността на Габровската чета — 1876 г. — Изв. Държ. арх., 31, 1976, с. 107.

[71] Окръжен държавен архив — Габрово, ф. 5к, оп. 1, а. е. 21, л. 1—1а.

връх Мара гидик участвувал като въстаник дякон Христофор Датев[72].

В подготовката и хода на априлската епопея дейно участие взели и монахините от Новоселския девически манастир „Св. Троица". На 9. V. 1876 г. манастирът им бил ограбен и разрушен до основи. Седем монахини били убити по най-зверски начин, а три ранени, които потърсили спасение с останалите в Калоферския девически манастир, а след това в Габровския девически манастир[73].

По силата на обществените и историческите обстоятелства манастирите от Великотърновския край се превърнали в истински национални центрове през епохата на Възраждането, защото били отворени обители. До тях имал достъп всеки — от дълбоко религиозния човек до ония родолюбци, които отрано прегърнали идеята за самостоятелно революционно движение и зад дебелите манастирски стени създали първите съзаклятнически организации, чети, а по-късно и тайни революционни комитети. Така те се превърнали в революционни гнезда и записали своите имена със златни букви в новата история на България.

[72] Бакалов, Й. Г. Спомени и разкази за въстанието в с. Батошево и дейността на Габровската чета там в 1876 г. С., 1926, 92—93.

[73] Марангозов, Ив. Историческият девически манастир „Св. Троица".— Християнка, 6, 1936, № 4, 21—22.

КЪМ ПРОБЛЕМА ЗА МАНАСТИРСКОТО СТОПАНСТВО В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

(Данни от сметководната книга на Лясковския манастир „Св. Петър и Павел", 1836—1840 г.)

Марта Бур (България)

Съвременната историческа наука отделя сериозно внимание на въпросите, свързани с историческото значение и ролята на църквата. Усилията на специалистите в това направление са напълно оправдани, тъй като през петвековното османско владичество православната църква, по-точно клирът, е бил официално признат като представител на подвластното християнско население. Християните в Османската империя били потясно свързани с църковните институции, отколкото поданиците на която и да е християнска държава. Изследванията на акад. Христо Христов, Р. Камбурова, З. Маркова, Г. Нешев и др. разкриват изключително важната роля на църквата в политическия и културния живот на християнското население[1].

Църковните институции и преди всичко манастирите с техните движими и недвижими имущества представлявали важен фактор и в стопанския живот на християнското население. И. Сакъзов, А. М. Селишчев, П. Мутафчиев, Ив. Снегаров, Й. Иванов, Ив. Дуйчев и др. автори изследват върху основата на богат изворов материал редица проблеми, свързани със стопанската дейност на православните манастири[2]. Много

[1] Христов, Хр. Българските общини през Възраждането. С., 1973; Камбурова, Р. Рилският манастир през Възраждането. С., 1972; Маркова, З. Българското църковно-национално движение до Кримската война. С., 1976; Нешев, Г. Български довъзрожденски културно-народностни средища. С., 1977; Бур, М. 1. Към историята на стопанската и строителната дейност на Рилския манастир, 1833—1848 г. — ИИИ, 22, 1972, 227—261; 2. Християнското население и православните манастири на Балканите през османското владичество. — Ист. преглед, 40, 1984, № 3, 35—53.

[2] Сакъзов, И. Манастирско стопанство през турско време. — Духовна култура, 26—27, 1925; Селищев, М. А. Македонские кондики XVI—XVIII веков. С., 1933; Мутафчиев. П. Из нашите старопланински манастири. — В: Избрани произведения. Т. 2, 257—441; Снегаров, Ив. Друг търновски църковен кодекс (за училища, енорийски църкви и манастири) — Год. СУ. Богосл. фак. 18, 1941, № 2, 1—80; Иванов, Й. Св. Иван Рилски и неговият монастир. С., 1917; Дуйчев, Ив. Рилският светец и неговата обител. С., 1947.

е направено за изясняване на техния статут и на имущественото им състояние[3]. В посочените публикации убедително се доказва, че манастирите са разполагали с ниви, лозя, ливади, пасбища, градини, тепавици, мелници, различни сгради. Разбира се, съществували значителни различия в имотното състояние на отделните обители. Наред с такива богати манастири, като Рилския, Бачковския, Троянския манастир и др., имало обители с много скромни материални възможности.

Установено е също, че монашеските общности са се препитавали не само от доходите на манастирските имоти, но и от подаянията на християнското население[4]. Тъй като според османското законодателство подаянията за свещени цели не се облагали с данък, нерядко доходите от имотите си манастирите обявявали пред османската власт като подаяния, за да избегнат плащането на данъци[5].

Наред с установеното и безспорното има и нерешени въпроси относно манастирските стопанства. Например как след османското завоевание са поддържали стопанствата си манастирите, които по времето на християнските царе са разполагали с феодални имения и със зависими селяни[6].

Особено важно е да се изясни характерът на самото манастирско стопанство през османско време и неговото влияние върху стопанския живот на населението от околността му. Във връзка с това възниква и друг въпрос: какво представлявали манастирите — стопанска производителна единица или общност, препитаваща се от подаяния, и по коя линия предимно постъпвали средствата, необходими за поддържане на духовната дейност?

За да се даде отговор на всички тези въпроси, са необходими задълбочени изследвания на документи от по-голям брой манастири, и то за по-дълъг период. В тази публикация ние се опитваме само да разкрием възможностите, които предлагат в това отношение манастирските сметководни книги. Спираме се на сметководната книга на Лясковския манастир „Св. Петър и Павел".

Манастирът е основан по време на Асеневци и е притежавал феодални имения. Принадлежало му е и с. Лясковец. През периода на османското завоевание заедно с много други била опустошена и Лясковската обител, но през XVII в. тя била възстановена[7].

---

[3] Камбурова, Р. Цит. съч.; Нешев, Г. Цит. съч.; Бур, М. Християнското население. . .

[4] Пак там; Селищев, М. А. Цит. съч.

[5] Бур, М. Християнското население. . .

[6] И. Сакъзов в цитираното съчинение изразява мнение, че след като християнската държава престанала да гарантира имунитета на манастирските владения, зависимите селяни престанали да изпълняват задълженията си към феодален господар и по такъв начин много имоти били разпилеии, а останалите били дадени под аренда или обработвани от монаси или от платени хора.

[7] Друмев, В. Лесковският манастир св. Петър и Павел. — Преглед, 1(2), 1907, 93—98; Цонев, Зв. История на град Горна Ореховица и околността му. — В: Лясковец и Арбанаси. В. Търново, 1932, 143—160; Нешев, Г. Цит. съч., с. 228.

В Лясковския манастир са запазени две сметководни книги — кондики. Едната се отнася до годините 1836—1840 г., 1845—1849 г., 1856—1864 г., а другата — до 1865—1869 г.[8]

С окръжно писмо от 8. I. 1823 г. търновският митрополит Иларион Критски е предписал всяка църква и манастир да има свой кодекс, в който да вписва всички имоти, приходи и разходи. Благодарение на тази, изпълнена от местните църковни общности наредба сега имаме инвентарни описи на имуществата на редица църкви и манастири от Търновската епархия[9]. Този факт, а също и обстоятелството, че именно от 30-те години на века имаме кондики и от Рилския манастир, и от Калугеровския манастир, намиращи се извън Търновската епархия, ни довежда до мисълта, че засилването на финансовия контрол на висшестоящите органи не е изолирано явление, а по-скоро обща тенденция. Цариградската патриаршия възнамерявала да въведе по-добър административен ред в цялата църква.

Външните белези на сметководните книги потвърждават това предположение. Всеки един от тези ценни документи има свой облик, но те имат и съществени общи черти: кондиките са предназначени за контрольори, пратени от по-висши инстанции; вписаните в кондиките сметки са били пренасяни там годишно веднъж, и то от други документи, обикновено от бележниците на монаси, отговарящи за цялото манастирско стопанство или за различни негови обекти; в кондиките са отразени само паричните доходи и разходи и липсват данни за получените дарове в натура, както и за тази част от манастирската селскостопанска продукция, която била изконсумирана от братството и прислугата.

Търново през вековете е бил важен търговски и занаятчийски център, който поддържал оживени връзки както с далечните провинции на Османската империя, така и със Средна Европа. За материалното възмогване на населението е допринасяло и обстоятелството, че редица селища от околността (Лясковец, Горна и Долна Оряховица, Арбанаси и др.) са принадлежали към личните владения на султаните. Населението било освободено от някои тежки задължения към османската власт, което улеснявало стопанската дейност и в града, и в селото.

Жителите на Лясковец работели като градинари в околностите на Цариград. Според преданията от средата на XVIII в. такава дейност те развивали вече и около Брашов (Трансилвания), около по-големите градове на Влашко, Молдова, Русия, Унгария и др.[10] В Търновския край били развити бубарството, градинарството и лозарството. В началото на 80-те години на века К. Иречек заварил тук културна общественост с добри материални възможности. Като описва незабравимата гледка, която се разкрива от стените на манастира „Св. Петър и Павел", той отбелязва: „Покрайнините под полите е най-обработеният кът в цяла Бъл-

[8] Църковно-исторически архив, № 454; Г о ш е в, Ив. Стари записки и надписи в Църковно-археологическия музей при Св. Синод. Приходо-разходна книга на Петропавловския манастир за 1865—1869 г. — Год. СУ, Богосл. фак., 4, 1926—1927, 1927.

[9] С н е г а р о в, Ив. Цит. съч.

[10] Ц о и е в, Зв. Цит. съч. 146; Б ъ ч в а р о в, Ст. Лясковец и градинарството. — В: Лясковец. Сборник, издаден по случай 100-годишнината от основаването на Народно читалище „Напредък" — гр. Лясковец. С., 1970, 42—47.

гария, единственият край в цялата страна, гдето всеки къс земя е ополз-зотворен."[11]

Контакти с Европа, с близки и далечни земи, сравнително добри възможности за резултатна производителна дейност, будно българско население — ето условията, при които Лясковският манастир „Св. Петър и Павел" развивал своята дейност.

През 1836—1840 г. игумен на Лясковския манастир е бил Максим Райкович (1801—1874) от с. Дряново. Той бил възпитаник на Преображенския манастир, където бил подстриган и където станал привърженик на българското просветно дело. Отец Максим известно време бил учител и свещеник в с. Лясковец и след няколко години станал игумен в Петропавловския манастир[12]. Тук първата му работа била да въведе добра отчетност. На първата страница на сметководната книга четем: „1836 февруария. Знаино да бъди всем вам какво записвам на този тефтер монастирските известия та земането и даването и того ради писую за уверение, Манастир Св. Петър, Архим. Максим."

В самия тефтер отделно са групирани приходите и разходите. Архимандрит Максим пише: „Иже поемю от монастирю приходящую и иже поемлю от монастирски вещи от все." И после: „Дету давам за монастирю давани, сиреч по-турецки масраф и вси потребици." Отчетният период според тази кондика обикновено обхващал 12 месеца, сметнат от започването на селскостопански работи, т. е. от април. Първият отчетен период в тефтера започва от февруари 1836 г. Архимандрит Максим вероятно тогава встъпвал в новата си длъжност. Началната дата на втория отчетен период е — 23. IV. 1837 г. За третата година се пише: „До тука година и половина: 1838: октомври 26 туку почевами третата година да пишиме монастирски ират, сиреч монастирска печалба, защото забравихме да пишиме на святаго Георгиа."

Според сметководната книга в храма на Лясковския манастир найредовно се извършвала църковна служба — за 14 месеца 65 литургии, въпреки че в околните села Лясковец, Арбанаси, Оряховица имало по 4—5 църкви. В храма служили трима монаси. При тях често идвали изповедници. Лясковските калугери били викани при болни, погребвали починалите селяни, служили сарандар, обикаляли за водосвет. За всички тези дейности те получавали пари. По време на литургиите богомолците купували свещи и оставяли по някой грош за милостиня. Така през 1836—1838 г. във връзка с чисто религиознообредни функции манастирът получил немалка част от целия си паричен доход — 1795 гроша.

Освен тази сума за същия период Петропавелската обител получила 1886 гроша от подаяния на поклонници. Приблизително половината от тези средства били предоставени на манастира по време на храмовия празник, когато имало и събор. Великден и храмовият празник били най-значителните събития в живота на обителта. За тези празници били извършвани специални приготовления. Лясковските братя, а понякога и самият игумен Максим Райкович посещавали околните села, за да съ-

[11] Иречек, К. Пътувания по България. С., 1974, 307—308.

[12] Цонев, Зв. Цит. съч.; Минев, Д. Просветното дело в Лясковец. — В: Лясковец. Сборник. . ., 75—79.

бират милостиня: „От Ряхувица, дету писахми за храму"; „от град за храму"; „от Елена, дету писахми" и гр. За храмовия празник на Лясковския манастир събраните суми през 1836—1838 г. от Търново, Арбанаси, Оряховица, Елена и от Лясковец не са били особено големи. През посочения период, който обхваща 32 месеца, три пъти отбелязвали този празник и съответно събрали следните суми: от Търново — 267; 186; 102 гроша; от Лясковец — 93; 84; 110 гроша; събраните средства от другите селища били още по-малки.

В манастира често пристигали поклонници и оставяли там малки или по-големи суми: „от поклонници милостиня събрани — 115 гр."; „от жените милостиня, когату додоха — 28 гр."; „от едни хора милостиня— 13 гр." и пр. Наред с тези скромни посетители пристигали и по-лични хора: „от ряхувските хаджии като додоха — 34 гр."; „от едни гости ляскувчени — 197 гр."

Еснафите от някои близки селища (Търново или Горна Оряховица) пазели средновековните традиции — колективно посещавали манастирите. През първия, 14-месечен отчетен период чехларският и табашкият еснаф дали милостиня по 40—50 гроша.

През 1836—1838 г. (14 месеца) от поклонниците и от християнското население, което разчитало на свещенические услуги на лясковските калугери, манастирът получил 5192 гроша. През следващите 18 месеца тази сума е 4458 гроша. През този период подаянията, получени от поклонници, и сумите, събрани по случай храмовия празник, намалели. В 1836 г. тази сума е 1700 гроша, а през следващите 18 месеца, когато отец Максим отчитал полученото от два празника, тя е само 1303 гроша.

Наред с подаянията Лясковският манастир имал парични доходи и от собствените си имоти. Разкриването на тези доходи дава възможност да се покаже и характерът на манастирското стопанство по време на игуменството на Максим Райкович.

Петропавловският манастир имал лозя в землището на Лясковец. Според специалните изследвания с култивирането на лозя тук се занимавали още през XVII в. Благоприятни условия за отглеждането им в лясковското землище има в местностите Под манастира, Тодоровец, Сърта и др.[13] Вероятно манастирските лозя са били разположени в местността Под манастира. Други се намирали в Долна Оряховица. Често се споменава и за метохски лозя. В сметководната книга за тях се говори като за самостоятелен имот, но къде са се намирали те, не става ясно. Има сведения за метох в Долна Оряховица и за метох в Лясковец. През 1838—1840 г. лясковските лозя били разширени. Архимандрит Максим неколкократно плащал различни суми за извършената работа в „садо новия".

В областта на лозарството и винопроизводството в Лясковския манастир откриваме елементи на стоково-парични отношения. Вино произвеждали преди всичко за продан. В 1837—1838 г. от продажбата на виното (1500 гроша) и ракията (224 гроша) манастирът отчитал 1724 гроша приход. Качеството на манастирското вино вероятно било добро,

[13] Мънгов, Г. Лозарството в бита на Лясковчани. — В: Лясковец. Сборник. . ., 247—258.

защото сред купувачите намираме и търновския митрополит: „от винуту дету продадухме на митрополи — 200 гр.“ Някой си Никола купил вино за 1000 гроша. През следващия десетгодишен период, когато можем да следим манастирските приходи и разходи, в сравнение с горепосоченото, получените за продадено вино суми намаляват. В 1838—1839 г. — 559 гроша, в 1846 г. — 154 гроша. В 1849 г. сумата се увеличава: от продадено вино са отчитали 1115 гроша доход. Заслужава внимание фактът, че в същото време се увеличават паричните суми, получени от „кирията“, т. е. наема от лозята. В 1838—1839 г. са отчитали 528 гроша „кирия“ от лозята, в 1839—1840 г. — 840 гроша, а в 1846 г.—1125 гроша. Увеличавали се приходите и от продадената ракия.

За обработването на лозята, изискващо целогодишен труд и грижи, манастирът ангажирал чужда работна ръка. Надници били изплатени и за сенокос, и за полската работа, и др., обаче отец Максим отделял най-много средства за обработването на лозята. През първия отчетен период за тази цел, за отравяне, рязане, окопаване, връзване на лозята и после за гроздобер той платил 777 гроша, а през втория отчетен период 633 гроша.

Лясковският манастир имал ниви в землището на Долна Оряховица и на Арбанаси. В този етап на нашата работа не можем да изясним размерите на полските имоти. Относно режима на тяхното обработване също остават някои нерешени въпроси. Данните на сметководната книга ни подсказват, че нивите били обработени от манастирските ратаи, от платени външни хора и от доброволци, които в разгара на полската работа помагали на манастирските хора.

Повечето от работата по обработването на нивите извършвали ратаите. Това наше твърдение се основава на факта, че за надници за полска работа били изплатени скромни суми. От 1836—1837 г. има сведения „за оран гюндюлюци — 8 гроша“; „за гюндюлюци на две момчета, ораха— 12 гр.“; „за подсяване на Димитра — 3 гр.“ Същият човек през следващия сезон получил за такава работа 6 гроша. И после: „за нивята плевени— 7 гр., 20 пара“; „за коренени на нивята — 12 гр.“ и др.

В манастирските ниви отглеждали само житни култури — жито, овес, просо, летница. Жътвата и вършитбата, както навсякъде, била свързана с напрежение и ангажиране на много хора. Харманът слагали в Долна Оряховица. Архимандрит Максим платил на харманджия 40 гроша. За прибиране на реколтата и за вършитба през първия отчетен период платили 123 гроша, а през втория — 137 гроша.

Сред разходите, направени през 1836 г., намираме следната бележка: „за нивята бакшиш и на гайдарина — 4 гр., 10 пара“; в 1839 г. пък: „за нивята, когату ги жънаха, за гайдарина и бакшиш — 19 гр. 30 пара“. Мисълта на тези бележки разкриваме чрез едно предание, съобщено от Зв. Цонев. Той пише: „. . . полските имоти на манастира били работени от манастирските работници, а при усилената полска работа, за жътва на манастирските ниви са помагали жителите на околните села. . . Най-старателни грижи в това отношение са полагали лясковчани. . .“[14] Не може да има съмнение, че горните бележки на Максим Райкович се отнасят до колективна полска работа, разнообразена чрез звуците на гай-

[14] Ц о н е в. Зв. Цит. съч., с. 144.

дата, или пък след свършване на тежката работа игумена черпил присъстващите и се играело хоро.

Архимандрит Максим има една друга интересна бележка: „за харч на Долна Оряховица, когато раздавахме нивята — 14 гр. 30 пара". По всяка вероятност както част от лозята, така и част от нивите била дадена на селяните под аренда. Паричен доход от аренда не са регистрирали, следователно за тези раздадени ниви селяните евентуално се издължили на манастира в натура, чрез произведените продукти.

Независимо от това, в чии ръце се намирали манастирските ниви, те раждали необходимото количество жито за изхранване на братята и прислугата, дори оставал излишък за продан. В 1836 г. отец Максим регистрирал 567 гроша приход от продадено жито и брашно, в 1837—1838 г.— само 74 гроша. За продажбата им узнаваме малко: „от житу продадухми на един человек — 52 гр."; „от житу продадухми на една жена — 42 гр."; „от житу от Долна Оряховица — 80 гр." и пр. Една от бележките на отец Максим ни дава основание да мислим, че той продавал и жито, събрано от подаянията на поклонниците: „от житу продадохми, събра па поемам — 130 гр."

В сметководната книга на Петропавловския манастир има данни и за притежание на ливади. Те са се намирали в Долна Оряховица, имало „ливадка между нивите", „ливади на Козарювска". При наличието на добитък тези имоти били много важни и тяхното използуване било свързано с известни парични разходи. За сенокос например през първия отчетен период манастирското ръководство отделяло 126 гроша, през следващия — 186 гроша. Имало разходи и във връзка с ползването на пасбищата. Споменава се за пасбища в местността Добри дял, също и в Козарювица. Добри дял вероятно било наето за манастирски добитък пасбище, защото за него се плащало относително голяма сума: „дето пасоха добитъка на Добри дял — 81 гр." На Козярувица по време на сенокос работили външни хора, но тази местност използвали и за пасбище: „за ракия, когато провождахме на Козарювица — 3 гр."; „за дубиците, дето пасоха на Козарювица — 9 гр."

В рамките на манастирското стопанство важно място заемало животновъдството. През разглеждания период то задоволявало нуждите на братството и прислугата от месо и млечни продукти и до известна степен и от облекло. Животински продукти от манастирското стопанство са предлагали и на пазара. През 1836—1837 г. архимандрит Максим регистрирал паричен доход от продажбата на агнета, ярета, козина, сирене и кожи. През следващия отчетен период той продавал и прасета, кози и месо, също и вълна.

Част от доставената в манастирското стопанство вълна била предназначена за задоволяването на текущи нужди. Сред разходите намираме дребни суми, изплатени във връзка с нейното обработване. За влачене на вълната например са отделяли 28 гроша; „за шеяк такани, дету ги така Станчувица — 7 гр."; „за Димитру на тепавицата, дету ги тепаха — 7 гр."; „за абите и за шеяку на валачу за валяни — 6 гр."; „за абите тепани на тепавицата.— 9 гр." После следват разходи за бои за шаек (в 1836 г. — 26 гроша) и за боядисване на готовите вълнени платове (78 гроша), за конци, за гайтан, за кюстеци за ямурлука, за възнаграждение на шивача, който снабдил ратанте и другите манастирски хора с необходимите горни

дрехи. В рамките на стопанството са обработвали и използвали одраните кожи на добитъка. Отец Максим плащал на майсторите за изсушаване и аргасване (щавене) на кожи. От лойта и восъка са правили свещи. Сред разходите фигурират изплатени суми „за свещи оусталък". От продажбата на обработените животински продукти манастирът реализирал известни парични приходи. За продажба имало и аба. Отец Максим отбелязва: „от абите дету продадух — 70 гр."

От продадените животински продукти, вкл. и от готовите текстилни произведения, през първия отчетен период манастирът получил 732, а през втория — 566 гроша.

В Търново и околността му бубарството и произвеждането на коприна били широко разпространени. Копринарството е област, където стоково-паричните отношения били относително развити. Неговата продукция била предназначена за вътрешния и за външния пазар. Петропавловският манастир също се включил в това производство, разполагал и с необходимите черничеви дървета. През 1837—1838 г. отец Максим регистрирал приход от продадена коприна: „от Долна Оряховица от куприната — 110 гр."; „от браната куприна — 110 гр." и „от куприната митохска — 135 гр." Във връзка с копринарството са отбелязани и разходи: „за браната куприна дулаплък — 4 гр."; „за долнаоряховска куприна дулаплък — 9 гр."

Бубарството навремето било печеливш занаят. Това показват и тук посочените данни. При малки парични разходи коприната продали за добра цена. Максим Райкович още през първата година след встъпването в игуменска длъжност купувал бубено семе. Въпреки доходността на този занаят в рамките на манастирското стопанство той заемал много скромно място. През 1838—1839 г. доходът от него бил само 36 гроша. В същата година продавали черничеви листа, а преди това регистрирали разход за тяхното купуване. След години пак отчитали доход от продажбата на коприна — двеста гроша в 1846 г. Вероятно в манастира периодически са се занимавали с бубарство, но нямали условия за неговото развиване в по-голям мащаб.

Според сметководната книга манастирът разполагал и с други доходоносни имоти: градина в Долна Оряховица, която била доста голяма, защото за нейното окопаване отец Максим платил относително голяма сума — 80 гроша. Има сведения за дюкяни в Търново, дадени под наем. От тях манастирът получавал годишно около 500—680 гроша. В 1839 г. била продадена една къща на някои от жителите на с. Арбанаси, за която получили 350 гр. В кондиката се споменава и за „големия метох", даден под наем годишно за 12 гроша, за място в Ряховица, от което също получили доход — 28 гроша „кирия". Само на едно място сред разходите за 1836—1837 г. е споменато: „за гюндюлюк на дядо Пана кованлък — 7 гр." Според тази бележка манастирът имал и пчелин, но за него нищо повече не узнаваме, поне през разглеждания от нас период.

Един от важните въпроси, свързани с манастирското стопанство, е въпросът за работната ръка. От 1836 г. архимандрит Максим водил специални бележки за ратаите: „Тука записвами по колку ги пазарими и как им исплащами на ратаите хаковите." Броят и съставът на манастирските работници се променял според сезоните. По първата бележка на отец Максим може да се установи, че през зимния период, когато той взел в

ръцете си ръководството на манастира, заварил там трима ратаи, които получили по 130 гр. Част от тези пари хората са получили от предшественика на новия игумен, от отец Иларион. Нико овчаря вземал 80 гроша и един калпак, Гено козаря — 150 гроша, а на Иван готвача платили 60 гроша и чифт калеври, стрували 8 гроша.

През летния период на 1836 г. хората са работили при следните условия: дядо Гено козаря взел 230 гроша, дядо Нико овчаря — 200 гроша. Обаче той вместо готови пари пожелал да взема жито за 100 гроша. Никола ратай взел също 200 гроша и една риза (струва 8 гроша), Христо ратай — 225 гроша, Белчо ратай получил 120 гроша и две ризи (струват 16 гроша). Рада ратайкинята работила за 70 гроша, за чифт калеври и басма, общо за 86 гроша. Освен тези лица в петропавловската кондика се споменава за воловар, който получил 50 гроша, за готвача — 80 гроша, дядо Димитър (длъжността му не е изяснена) получил 60 гроша, чифт калеври и калпак. Споменава се и отец поп Йоан, който за цяла година получил 200 гроша заплата, обаче за неговите задължения нищо не узнаваме.

През следващия зимен период (1836—1837 г.) манастирът ангажирал, както и преди, работници в намален „зимен състав". Сега обаче във връзка с трима души е отбеляззано, че напуснали манастирската служба. За Драгутин, Кънчо и Симеон четем: „. . . ратаю, дету нидостое" и „исплатих му колкоту му са струваше". През лятото на 1837 г. Димитър ратая „нидосаде" и „зема колкоту стое — 25 гр." Трима ратаи, които останали да работят в манастира, получили по-високо възнаграждение, отколкото през предишния летен сезон. Единият от тях взел 185 гроша, а другите двама — по 245 гроша.

Това текучество на работна ръка показва, че през 30-те години на миналия век в Търновско съществували известни затруднения във връзка с набавянето на работна сила. Това потвърждават и бележките на отец Максим: „Харч на Коста, когату ходи за овчер паки — 3 гр."; „Харч на Коста, когату ходи за ратай — 16 гр."; „за харч, когату оутндоха да търсят ратаи — 6 гр."; „за харч, когату ходиха за ратаи фтори път — 5 гр." Изглежда преди започването на работния сезон манастирските хора били принудени многократно да обикалят селата, за да осигурят необходимата работна ръка. Това трудно набиране на работници вероятно се дължи на обстоятелството, че от Лясковец и от околните села хората ежегодно ходили на гурбет в чужбина, където са разчитали на по-голяма печалба, отколкото манастирът могъл да предлага на своите работници.

Лясковските калугери изпълнявали свещеническа длъжност, те били предпочитани и търсени от жителите на околните села. Споменахме вече за тримата братя, които служили в манастирския храм. Игуменът от време на време отделял за тях известни суми: „бакшиш на тримата братя от храма — 60 гр."; „за братия от храму труда ради — 30 гр." и др. Някои от братята водили в манастира гости: „за проводян на тримата братя от гости — 15 гр."; „за проводях на сичките отделих — 22 гр." Наред с бележките, които отразяват църковната дейност на лясковските братя, намираме много данни, отнасящи се до участието им в изпълняването на стопански задачи.

Самият игумен, архимандрит Максим Райкович давал насока на цялостната дейност на Петропавловската обител. Той пътувал много,

Почти всеки месец ходил в „града“, т. е. в Търново, където уреждал манастирски работи, правил там покупки, представял манастира пред висшестоящата църковна и държавна власт: „харч на град, когату доди владика — 6 гр.“; „харч на град, когату беше царю — 6 гр. (бележка в кондиката сред разходите, направени от февруари 1837 г. до октомври 1838 г.). В града отец Максим престоявал в хана, където обикновено плащал 1 грош и 20 пари, по-рядко — по-голяма сума, до три гроша. Често се налагало игуменът лично да урежда стопански въпроси в Долна Оряховица, някой път ходил до ливадите или до другите манастирски имоти.

В сметководната книга на Лясковския манастир често се споменава дядо Димитър. Той отговарял за имотите в Долна Оряховица. Архимандрит Максим пише за него: „1836 юлий 20, когату влези дяду Димитър на Долна Ряховица на митоха.“ Там той продавал и купувал, плащал надници на различни работници и майстори. Игуменът пък купувал на дядо Димитър калеври и други необходими неща. Дори на едно място четем: „За дяда Димитра магарии купихми — 65 гр.“

Един от доверените хора и добрите помощници на Максим Райкович е бил брат Коста. Той много често бил на път, обикалял селата по манастирско поръчение, търсел работници, събирал парите от кутиите, които били поставени в селските църкви за подаяния за манастира. По време на обиколките си брат Коста обикновено харчил около 3—5 гр., а някой път и повече: „за харч на Коста паки, кату ходи по селата за монастир послушание — 5 гр.“; „за Коста харч по селата за кутии и за други неща — 17 гр.“; „харч на Коста по селата — 43 гр.“ Манастирското ръководство поставяло задачи и на други братя; брат Порфирий, брат Евтимий, също и Диму често имали работа в Търново и в околните села.

В 1836—1840 г. по време на игуменството на Максим Райкович в сметководната книга намираме имената на следните калугери във връзка с различни приходи и разходи: Максим Райкович платил харч на османската власт за себе си, за брат Стоян, за брат Марин, за брат Евтимий, за дядо Тоня, за дядо Пеня и за дядо Димитър. Споменава се Акакия, Атанас, брат Коста, брат Теодор, брат Дима, брат Мирон, брат Иван, брат Петра, брат Филип, брат Порфирий, брат Парашкев, Прокопия, брат Христо, или общо 20 души.

Архимандрит Максим често регистрирал разходи за облеклото на „малките момчета“: „за сичките малки момчета каревли — 48 гр“; „за момчетата, дету им шиха дрехи — 6 гр.“; „за мени камилавка и за момчета фесчета — 15 гр.“ и др. Според похарчената сума за обувки тези момчета били 6—8 души и по всяка вероятност се водели като послушници на Лясковския манастир.

Така по време на игуменството на архимандрит Максим в 1836—1840 г. в състава на „манастирските хора“ — калугери, послушници и прислуга, били включени 30—34 души.

Храната и облеклото на тези хора се произвеждали в манастирското стопанство, обаче собственото производство не задоволявало изцяло нуждите. Манастирското ръководство отделяло известни суми и за храна, и за облекло.

Сред разходите за хранителни продукти на първо място трябва да споменем солта, която купували в голямо количество. През първия от-

четен период за този абсолютно необходим продукт отделяли 417 гроша, а през втория — 473 гроша. При купуването на солта имали предвид не само човешките нужди, но и добитъка. Приблизително такава сума са похарчили за месо, по-точно за риба. За по-важни гости отец Максим винаги купувал пуйка: „за пуяци за гости — 19 гр.“ в друг случай — 57 гроша. Сред разходите намираме суми, изплатени и за пастърма: в 1836 г. — 15 гроша, през следващата година — 77 гроша. През първия отчетен период за различни видове риба манастирът дал 281 гроша, а после — 304 гроша. В сравнение с тези суми за друг вид хранителни продукти били изразходвани по-малки средства: за дървено масло — 150—200 гроша, за ориз 60—90 гроша, за маслини — 30—40 гроша.

Жителите на Лясковския манастир имали слабост към сладкишите, употребявали и кафе. За захар, мед, сладко, портокалови кори годишно отделяли 60—70 гроша, а за кафе около 40 гроша. В манастира са консумирали хайвер, октопод, чер пипер, карамфил, канела, фиде, лимон, купували и ябълки и зарзават. Общо за хранителните продукти били изразходвани: през първия 14 месечен отчетен период — 1487 гроша, през 18 месечния отчетен период — 1473 гроша.

През разглеждания от нас период Лясковският манастир е бил общежителен, братята имали обща трапеза, на обща сметка купували необходимите на тях неща. Облеклото на манастирските хора, както видяхме, било изготвено от суровини, произведени в манастирското стопанство, игуменът платил известни суми на майсторите, които обработвали вълната, кожите и шили дрехите. На пазара купували преди всичко цървули, калеври (или емении), за които отделяли годишно около 350 гроша. Съвсем дребни суми са дали за калпаци, калимавки, за колани, за сукно и др.

В манастирската кондика намираме бележки, които отразяват личните нужди на самия Райкович. През първата година отец Максим купувал за себе си калеври (емении), чехли и местови — за 55 гроша. През втория отчетен период той купувал за себе си същите неща и чифт ботуши за 30 гроша. След това той поръчал да му шият джубе, дал някой друг грош да му обработват кожи за кожух, да му боядисват шаек и готови дрехи. Отец Максим купил за себе си къса антерия, калимавка, гайтан, ножички и лекарства. Трябва да се добави, че през втория отчетен период архимандрит Максим изразходвал около 35—40 гроша за облеклото на отец Евтимий. Заедно с тази сума за личните потреби на отец Максим били отделяни през 1836—1837 г. 164 гроша, през 1837—1838 г. — 319 гроша.

В интерес на нормалното функциониране на манастирското стопанство отец Максим ангажирал много занаятчии и купувал редица необходими съоръжения и материали. В манастира през цялата година работили майстори, които поддържали или приготвяли инструменти и се грижели за добитъка. Най-често използували услугите на ковача, налбантина, коларя, котларя, самарджията и бъчваря. Преди започването на работния сезон ковачът е клепал мотиките, сечивата и другите инструменти или по поръчка на игумена той фабрикувал мотики, катинари, букаи и др. Налбантинът постоянно имал работа около едрия добитък. Често бил викан майстор, за да калайдисва съдовете, преди гроздобера бъчварят стягал бъчвите или приготвял нови. Каруците се разваляли

много често, та се налагало да викат коларя. Сред ангажираните в манастира майстори най-много печелил Петър налбантинът, който през първия отчетен период получил 115 гроша, а през втория — 186 гроша. Почти колкото него изкарвали ковачът и коларят.

Освен майсторите, които са поддържали селскостопанския инвентар, манастирът се нуждаел от услугите и на други специалисти. Всяка година викали часовникаря да направи „сахато". Външен човек варил ракията, кастрирал добитъка. В 1837 г. отец Максим платил на един човек 35 гроша за клане на воловете. В 1836 г. се сринала част от оградната стена, та викали Станчо дюлгерина, който получил за работата си съответно възнаграждение. Преди Великден или преди храмовия празник варосвали манастира и църквата, за което платили 35—40 гроша.

Занаятчиите, които били викани да извършват различни услуги, работили с материали, предоставени от манастира. Архимандрит Максим регистрирал разходи за желязо, за вар. Различни видове инструменти и съоръжения били купувани наготово: обръчи за бъчви, оси за колата, катинари, рало, вериги за спъване на добитък, „ножици за стрижене", гвоздеи за мартаци, въже за самарите, юлари за конете, конски колани, самари, чесало, конски торби, дисаги, катран за колата, лико за въже и за лозята.

Архимандрит Максим полагал грижи и за битовите нужди на своите хора. Сред многобройните предмети, които той купувал за кухнята и трапезарията, за църквата и пр., на първо място ще спомена една дребна покупка за пет гроша: „за свещи палени кибрит, дету се пали само". Не е изключено да става дума за фосфорен кибрит, който вече произвеждали в Австро-Унгария. Лясковчаните редовно ходили там на гурбет и те биха могли да внасят в родния край такъв кибрит. За преките връзки между Австро-Унгария, преди всичко между Брашов и Търновско, има и конкретно доказателство. В 1836 г. отец Максим купил „сандачи брашовску" (брашовски сандък) за 9 гроша и 20 пари.

В манастира употребявали необикновено голямо количество свещи. Направените свещи от местни суровини — лой и восък, далеч не са задоволявали битовите и църковните нужди. В храма, както видяхме, продавали свещи, от които манастирът реализирал известни парични доходи. В 1836 г. свещи купували за 334, а през следващия отчетен период за 652 гроша. В ежедневието манастирските хора се нуждаели от сапун, който редовно бил набавян, вероятно от Търново. Имало изразходвани суми за сапун за пране, за „раки" сапун (според Н. Геров това е „сапун, что иде отвън из Турция, от гръцките острови и не е като нашия") и за „сапун чер".

Архимандрит Максим отделял немалко суми за домашни прибори: „стъкло за вино и ракия", „стъкло за слатко", за джезве и за чаши за кафе, за лъжици. Той купувал кошници, делви, бадне, метли, червено мастило, „книги за писане", фунии, рогозки, мангали, „книги за пенджери". Максим Райкович като учител, като културен човек съзнателно полагал усилия за повдигането на битовата култура на братята и се постарал да въведе по-добър ред и в ежедневието, и в празниците, когато приемали гости.

През 1836—1837 г. за домакински и стопански съоръжения манастирът платил 964 гроша, през 1837—1838 г. — 1100 гроша.

В манастирската кондика са отразени редица неуточнени разходи, които правят значителна сума — годишно около 400 гроша. Например „за масраф от ха Илия собрани — 28 гр.“, „за масраф собран от ха Иванча от град — 22 гр.“, „за много подребици на ха Йоанча — 34 гр.“; „за собрани подребици от Атанасув дюген — 129 гр.“, „От собрани подребици от Никола — 202 гр.“ и др. Тези бележки разкриват имената на бакали и държатели на различни дюкяни, от които манастирът купувал домашните и стопанските съоръжения.

Тук ще споменем и сумите, които манастирското ръководство изразходвало по случай храмовия празник и събора. През първата година това са 165 гроша, през втората — 370 гроша. За достойното посрещане на гости и поклонници, които пристигнали в манастира по случай храмовия празник, полагали много грижи и труд. Преди всичко изчистили целия манастир, намазали стените, после направили специални покупки: набавили хранителни продукти, прибори, свещи, рогозки, тамян и др.; на всички братя и послушници, също и на ратаите купили нови обувки. Братята, които били ангажирани около поклонниците, получили специални възнаграждения.

По време на игуменството на Максим Райкович били отделяни известни суми и за книги. През 1836—1838 г., т. е. през 32-месечния период купили следните книги: „за една книга, назоваемия общак — 70 гр.“; „за една книга пятдесят — 90 гр.“; „за един псалтир — 130 гр.“; „за празничник — 190 гр.“ След този период, до края на игуменството: „за един брат часослов — 5 гр., 30 пара“; „за още един часослов — 5 гр.“; „за свят Теодосий житието исписани — 25 гр.; „за велики пости трипесниц сиреч триор — 250 гр.“ или общо за периода — 765 гроша.

Лясковският манастир имал задължения и към османската, и към църковната власт. Поради многократно подчертаната особеност на манастирската кондика, че тук са отразени само паричните операции, ние нямаме изчерпателни сведения за задълженията към властта. Според нашия извор през 32-месечния период на османската власт били изплатени: харач за 6 души по 30 гроша; „дюлюмлюк“ за лозята — 55—60 гроша, „дюлюмите“ (вероятно за нивите) — 41 гроша; „юшур“ за сеното — 25 гроша; „беглик“ за овцете — 359 гроша; „за овцете джереме (глоба) на низамина — 10 гроша“; „за куприна гюмрюк — 40 гроша.“; „за бакшиш на град — 20 гр.“; „за нивата тапия — 15 гр.“

Оскъдни са данните относно задълженията към църковната власт. В кондиката намираме следните бележки: „за вехтию владика — 300 гр.“; „за новию владика кесиму — 12 гр.“ и в друг случай на същия са платили 22 гроша. Само допълнителни изследвания биха могли да изяснят въпроса, какви са били задълженията на манастира към османската и към църковната власт.

Обобщените данни от сметководната книга на манастира „Св. Петър и Павел“ имат следният вид:

Парични приходи

	1836—1837 г. (14 месеца)		1837—1838 г. (18 месеца)	
	грошове	%	грошове	%
От милостиня и църковна служба	5192	71	4458	54
От стопанска дейност	2084	29	3850	46
Общо	7276		8308	

Парични разходи

За хранителни продукти	1487	29	1473	19
За облекло	550	9	481	6
За стопански съоръжения	965	16	1100	14
За надници (обработване на лозя, ниви, ливади), разни	1296	22	1310	17
За възнаграждение на занаятчии	439	8	853	11
За книги	160	3	320	4
За храмовия празник	166	3	374	5
За личните потреби на отец Максим	165	3	319	4
За задължения към османската и църковната власт	267	5	941	12
Разни	327	6	648	8
Общо	5822		7819	

Както се вижда, разликата между приходите и разходите за първите месеци е 1454 гроша, а за вторите — 489 гроша.

Таблицата показва, че главният извор на паричните доходи е била милостинята, получена от поклонниците. Обаче струите от този кладенец бликали с променлива сила. Увеличаването или намаляването на подаянията били зависими от различни фактори, неконтролируеми от манастира. Променливият характер на подаянията зараждал стремежа към увеличаване на доходите от стопанството.

Паричните постъпления от продажбата на селскостопански продукти били по-скромни в сравнение с доходите от подаянията, обаче те показват тенденция на порастване.

Значителна част, около 40—50% от изразходените парични суми, били дадени за различни занаятчийски произведения и за хранителни продукти и около 30% за надници и за възнаграждението на занаятчийски труд.

Според таблицата манастирските приходи надминавали разходите, т. е. балансът е благоприятен, стопанството е печелившо. В тази връзка още веднъж трябва да подчертаем, че бележките на отец Максим за манастирските приходи и разходи не отразяват цялостната дейност на манастирското ръководство, нито цялостната продукция на стопанството. В таблицата не включихме сумите, изплатени на ратаите и овчарите, защото бележките, отнасящи се до тези важни и значителни разходи не фигурират в общия поток на сметките, а са дадени отделно, и то без дата. Според тези бележки за заплатата на персонала манастира отделял го-

дишно 2000—2100 гроша. Ако прибавим и тази сума към разходите, равносметката е с отрицателен знак. Как е решен този въпрос с недостига на средствата, от бележките на отец Максим не става ясно.

След игуменството на Максим Райкович, до 1845 г., никой не водил сметките на манастира, по-точно те не са вписани в кондиката. В 1846 г. един от наследниците на отец Максим — йеромонах Харитон, пише: „Вет борч щото сварих и ту исплатих до пара. . .“ Този „вет борч“ прави 3575 гроша — една значителна сума, която били натрупали за около 3—4 години. Въпросите, свързани с баланса на Петропавловския манастир, също и пътищата и средствата, които помогнали на йеромонах Харитон да ликвидира манастирските дългове, остават засега неизяснени. Все пак въз основа на казаното дотук могат да бъдат направени някои констатации.

През 30-те и 40-те години на миналия век Лясковският манастир „Св. Петър и Павел“ е бил една от малките обители на Търновската епархия. В състава на нейното братство били включени 20 души калугери, също и послушници. Усилията на тази малка общност били насочени в две посоки.

Братята изпълнявали своите задължения като духовници, като пазители на православните традиции. Манастирското ръководство и преди всичко игуменът Максим Райкович полагал усилия, за да осигури необходимите условия за духовна дейност, за изпълняването на основната задача на църковната институция. Подаянията на християнското население не били достатъчни за материалното обезпечаване на братството, затова манастирското ръководство полагало усилия за поддържането на манастирското стопанство. Грижите за манастирското стопанство представлявали втората насока в дейността на лясковските братя.

Манастирското стопанство благодарение на усилията на отец Максим и неговите помощници калугери представлявало добре функциониращ механизъм, който при дадените условия осигурил препитание на братството. Селскостопанската продукция била изконсумирана и обработена в рамките на стопанството, а излишъкът бил продаден на пазара.

Манастирското стопанство обаче имало и редица затруднения. В интерес на нормалното функциониране на стопанството било необходимо ангажирането на чужда работна ръка, на работници и занаятчии. Манастирското ръководство изпитвало затруднения при осигуряването на работната сила. То трябвало да плаща за нея относително голяма сума, и то в брой. Необходимите парични средства не били винаги на разположение. Значителни суми били изразходвани и за хранителни продукти и занаятчийски произведения.

Затрудненията, които се появили поради недостиг на работна ръка, донякъде били облекчени по силата на традициите. Населението от околните села, от бившите феодални имения на Лясковския манастир отпреди османското завоевание идвало на помощ на манастирските хора и участвувало в извършването на най-тежките селскостопански работи.

Затрудненията, които са възникнали около набавянето на работната сила, ние свързваме с едно друго явление, констатирано в живота на манастирското стопанство. Лозарството и бубарството, т. е. тези доходоносни дейности, които биха могли по-здраво да свържат манастирското

стопанство с пазара, не са могли да се развиват. Част от лозята, както и част от нивите били дадени под аренда, а бубарството се развивало в много скромни рамки.

Констатациите, направени въз основата на данни, отнасящи се до 32-месечен период от живота на Петропавловския манастир, смятаме за аргументирани. Задачата на по-нататъшните изследвания е: чрез задълбочен анализ на манастирските кондики и други документи да се търси отговор на поставените въпроси, да се разкрият нови данни, които ще допълнят познанията ни за манастирското стопанство, осигуряващо материална база за духовна дейност през вековете на чуждото владичество.

НОВИ СВЕДЕНИЯ ЗА КНИЖОВНА ДЕЙНОСТ В ДВА БАЛКАНСКИ МАНАСТИРА ПРЕЗ XVI—XVII ВЕК

Павел Стефанов (България)

Изследванията върху българските книжовни центрове са сравнително нови. Единствената монография със значими измерения, посветена на темата отпреди 9. IX. 1944 г., принадлежи на Христо Гандев. В книгата си „Фактори на Българското възраждане", публикувана през 1943 г. и повторно през 1976 г., авторът предлага сведения за повече от 390 пункта на грамотност и книжовност в българските земи само за епохата XVII—XVIII в.[1] От тях 118 са манастири. След установяването на народната власт насоките и съдържанието на бъдещите издирвания бяха установени във важна статия от 1947 г. на Петър Динеков[2]. През 1954 г. Маньо Стоянов отпечата очерк с известните тогава материали за Кукленския манастир и неговите книжовници[3]. След дванадесет години се появи обзорната статия „Средища на старобългарската книжнина" от Донка Петканова-Тотева[4]. На нейното перо принадлежи и текстът на материала по този въпрос в т. 2 на „Речника на българската литература"[5]. През 1972 г. Божидар Райков защити приносна дисертация за преписваческата дейност в Етрополския манастир „Св. Троица" (Варовитец) през XVI—XVII в.[6] Наличните данни за преписвачи, подвързвачи и четци в Аджар (днес с. Свежен), Враца, Тетевен и Карлово събра и осмисли Боньо Ангелов[7]. Георги Нешев обнародва през 1977—1978 г. две книги за около 150 наши литературни средища и скриптории от периода преди Възраждането[8]. Го-

[1] Гандев, Хр. Проблеми на Българското възраждане. С., 1976, 23—153.

[2] Динеков, П. Книжовни средища в средновековна България. — Ист. преглед, 3, 1947, № 4—5, 1—26.

[3] Стоянов, М. Един български културен център в Родопите през турската епоха. — Годишник на музеите в Пловдивски окръг, 1, 1954, 255—263.

[4] Петканова-Тотева, Д. Средища на старобългарската книжнина. — В: Петканова-Тотева, Д. Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, 3—36.

[5] Петканова, Д. Книжовни средища в средновековна България. — В: Речник на българската литература. 2. С., 1977, 223—226.

[6] Райков, Б. Етрополският книжовен център през XVI—XVII в. Палеографско и литературно-историческо изследване (дис.). С., 1972.

[7] Ангелов, Б. Ст. Старобългарски книжовни средища. — В: Ангелов, Б. Ст. Из историята на старобългарската и възрожденската литература. С., 1977, 96—161.

[8] Нешев, Г. 1. Български довъзрожденски културно-народностни средища. С., 1977; 2. Културни прояви на българския народ през XV—XVII век. С., 1978.

ляма част от приписките, оставени от тях, публикува Маньо Стоянов в своя сборник „Букви и книги“[9], а Надежда Драгова спря вниманието си на центровете, функционирали през XVIII и в началото на XIX в.[10] В дисертацията на Климентина Иванова от 1979 г. се разглежда един от най-важните аспекти от активността на Търновската школа — нейната агиографска продукция[11]. С ранната история на Рилската книжовна школа се занима Боряна Христова в дисертация, защитена през 1984 г. През 1981 г. Карол Телбизов характеризира с подробна библиография Чипровската школа[12], а ние изнесохме неизвестни досега доказателства за книжовни интереси в Смочанския манастир (Ловешко) и Батулския манастир (Тетевенско)[13]. В т. III на „Известия на Църковно-историческия и архивен институт“ е отпечатано наше изследване за участието на Сопот в българския литературен живот през XVI—XIX в. (С., 1985, 192—221).

Едва ли ще предизвика несъгласия твърдението, че е непълна дори цифрата от 390 огнища на книжовен живот у нас, приведена от Гандев, само за период от две столетия. Например в диоцеза на Охридската архиепископия-патриаршия според Иван Снегаров съществували 135 манастира — продължители на делото на Климент Охридски и неговите ученици[14]. Тук не влизат селата и градовете. Два османски регистъра от XV—XVI в. свидетелстват съответно за 39 и 35 манастира само във Видинския санджак[15]. По-долу изнасяме данни за книжовни занимания в два южнославянски манастира през XVI—XVII в.

В Народната библиотека „Кирил и Методий“ в София се съхранява псалтир с последование, отпечатан в Милешево през 1544 г. (№ Рц 544.а.1)[16]. Неговият произход не е известен. Б. Райков съобщи накратко за тази книга и цитира една от двете бележки в нея[17]. Тя се намира на л. 32б от четирите ръкописни коли от XVI в., подвързани между 20 и 21 кола на печатното тяло. Бележката издава почерк и мастило, различни от тези на ръкописната вложка. Текстът ѝ гласи: Сїн ѱалтирь коупи нлїа дїакь оу мѳнастирѳ (sïc) вранѣщицѣ· за. т. а ρ. аще ли се кто потворн ере га нїе кѳпїѡ поу м ѣ свѣдокь бь нже вса знаен и вса вѣ ѧн. И кѳпи га ѳ игѳмена ѳомѣ въ лѣто ζρа [1593 г.]. И аще комѳ дондеть

[9] Стоянов, М. Букви и книги. С., 1978, 85—101.

[10] Драганова, Н. Болгарские культурные центры XVIII и начала XIX века. — В: Славянские культуры и Балканы. 2. С., 1978, 16—30.

[11] Иванова, Кл. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа (дис.), С., 1979.

[12] Телбизов, К. Чипровската книжовна школа. Обзорен библиографски опис. — Литературна мисъл, 25, 1981, № 6, 121—138.

[13] Стефанов, П. Неизвестно книжовно огнище в Ловешко през XVII век. — Литературна мисъл, 25, 1981. № 7, 133—136; Stefanov, P. Un scriptorium inconnu de la région en Teteven au XVII[e] s. — Palaeobulgarica, 5, 1981, № 2, 103—113.

[14] Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия. 1. (От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците). С., 1924; 2. (От падането ѝ под турците до нейното унищожение, 1394—1767 г.). С., 1931.

[15] Боянич-Лукач, Д. Видин и Видинският санджак през 15—16 век. С., 1975.

[16] За тази печатница вж. Шалипуровић, В., Милешевска штампарја. 1544—1557. Београд, 1972.

[17] Райков, Б. Опис на славянските старопечатни книги от XV—XVI век в Народната библиотека „Кирил и Методий“. — Изв. НБКМ, VII (XIII), 1967, с. 239, № 24.

въ рѣце по съмрьтн того вніше вечен аго (sïc) дїака да нмать въспо-
мнанїе w неемѣ к бѣ. Амнь.

Под тази бележка се намира друга от много по-късно време: „Писано 7101 лето тоя рукописъ, записа учитель Стоян Любичевь въ Клисура 1878 лето августь 4: день."

Единственият манастир в нашите земи, който би могъл да се отъждествн с посочения по-горе манастир Вранщица, е Клисурският. Той се издига в красива планинска котловина до с. Клисура (днес Бързия), недалеч от Берковица. Котловината се напоява от малката река Врещица. Този хидроним произхожда от прилагателното врѧщ + суфикса *-ица* и е свързан с глагола *вря, извирам.* В редица западни български говори малката носовка в първата сричка на *Врѧщица* се произнася двояко — като *ен* и като *ан*[18]. Оттук идва и по-ранният вариант *Вранщица.* Съвременното *Врещица* следва също западнобългарски диалектен модел. Днес на Балканския полуостров няма манастир с това име.

На историята на Клисурската обител са посветени популярната брошура от Ст. Стойчев[19] и машинописен очерк опровержение на брошурата от протойерей Васил Гяцов[20]. Последният започва разказа си, като припомня за разрушаването на манастира в началото на XIX в. от ордите на берковския паша Юсуф, воювал срещу видинския отцепник Осман Пазвантоглу. Това предание напълно отговаря на историческите факти, но досега не е известно нищо за по-далечното минало на този манастир, освен че при възстановяването му била намерена плоча с името на св. Николай — патрон на разрушената от турците обител.

Отъждествяването Врещица — Вранщица — Клисурски манастир изглеждаше правдоподобно, докато не проучихме първия том на класическия наръчник с приписки, съставен от Любомир Стоянович[21]. В него попаднахме на три бележки, които се отнасят към манастир Вранщица: 1. През 1598 г. йеромонах Дионисие преписал там миней за ноември при игумена Тома. В него се съдържа и служба на Стефан Дечански от Григорий Цамблак (дн. в сбирката на манастира „Св. Троица" до Плевля, № 56); 2. През 1607 г. в Ерусалим създали псалтир йеромонах Саватий, проигумен на Хопово, и монах Диомидий от Вранщица (ръкописът бил в Хопово, но сега е изгубен); 3. На 5. VIII. 1615 г. тах Антоние завършил във Вранщица апостол при печкия архиепископ Йоан, местния митрополит Лонгин, както и при „люты богоборац и стада Христова ратник соултань Ахметь" (дн. в Държавната библиотека на Берлин под № 13)[22]. Датата

---

[18] Милетич, Л. „Арнаутите" в Силистренско и следи от носовки в техния език. — ПСп., 1900, № 61, 648—655; Стоилов, А. Остатъци от назализъма в солунските села Зарово и Висока. — Пак там, 703—712.

[19] Стойчев, Ст. П. История на Клисурския манастир „Св. Кирил и Методий". Враца, 1922.

[20] Оригиналът е в архива на автора.

[21] Стојановић, Љ. Стари српски записи и натписи. 1. Београд, 1902 (фотот. изд. — 1983), с. 255, № 887; 269—270, № 956; 283—284, № 1021.

[22] Яцимирский, А. И. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. I. Вена, Берлин, Дрезден, Лейпциг, Мюнхен, Прага, Любляна. — СбОРЯС, 98, 1921, 293—294, № 19 (13); Цонев, Б. Славянски ръкописи в Берлинската държавна библиотека. — Сборник на БАН, кн. XXXI. Клон историко-филологичен и философско-обществен, № 17, 1937, 26—27, № 13.

може би е сгрешена, защото Йоан Печки починал още на 14. X. 1614 г. Споменатият също в 1623 г. Лонгин носел титула „митрополит Петровски и Полхерцеговски“[23]. Стана ясно, че манастирът Вранщица с църква „Въведение Богородично“ не се намирал в българските предели, а до с. Шаховичи в Източна Херцеговина. Основан е през XIII—XIV в. и през 1703 и 1733 г. за него се говори като за действуващ. През втората половина на XVIII в. манастирът бил унищожен. Владимир Петкович твърди, че от постройките му не се разпознавали добри следи[24].

Какво е известно за миналото и на старата обител „Св. Богородица“ до с. Извор, Видинско? Още Феликс Каниц, който я посетил през 1870 г., се оплаква, че напразно търсил в манастира старинни книги и църковни принадлежности[25]. Оскъдна е информацията, поднесена от историка Димитър Цухлев[26] и краеведа В. Атанасов[27]. Все още се носи легендата, че Изворският манастир е основан от руски княз на име Извор (Игор?), воден от „летяща“ икона. Идентично предание обяснява основаването на град Берковица и Гложенския манастир, Тетевенско. По всяка вероятност то е далечен отглас от владичеството на деспот Яков Светослав, по народност русин, в Северозападна България през XIII в. Атанасов цитира надпис на стар бронзов кръст, сега претопен, в Изворския манастир: Кънязъ Вндєнъ, кънагнна Косара н чада: Драга, Люба н Чоудомнръ. Върху престолната колона е издълбана криптограмата Іс хс нїка и думите: Црь слав[н], пѣннце Дрославо . . . Тук са намерени сребърни старобългарски монети. Но за историята на изворската обител през османското господство не е известно почти нищо. По предание се знае, че представлявала руина до средата на XVII в., когато била възстановена по инициатива на някой си йеромонах Силвестър.

Категорично доказателство за ползуването на книги в Изворския манастир през XVII в. се открива в ръкопис № 14 от библиотеката на Българската академия на науките[28]. Той бил доставен през 1961 г. от Марин Даржалев от София (сега покойник). Неговата вдовица Цветана Даржалева заяви, че ръкописът произхожда от Видинско. Той представлява четириевангелие, 248 л., български правопис, писано най-вероятно във Влашко през 1550 г. Заслужава интерес единствената, не особено грамотна бележка в ръкописа на л. 78а: Сѡ нїє єро нахъ нзворскн [Х]ра ь прєстїє бцн [є]вангелїє дадє днмнтаръ соларъ бь [да] простн. Разкривеният полукурсив на бележката може да се отнесе към XVII в. Нейният автор е българин, който смесва свободно двата ера и вероятно е запознат как-

[23] Руварац, И. О хумским епископима и херцеговачким митрополитима до године 1766. Мостар. 1901, 15—18; Дучић, Н. Књижевни радови. 2. Београд, 1892, с. 278.

[24] Петковић, В. Р. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950, с. 35.

[25] Каниц, Ф. Дунавска България и Балканът. 1. С., 1932, 141—142.

[26] Цухлев, Д. История на града Видин и неговата област (Видинско, Кулско, Белоградчишко). С., 1932, с. 182.

[27] Атанасов, В. Изворски манастир. — Просвета (Видин), № 106, 1 апр. 1934; № 107, 20 апр. 1934; срв. Маринов, Т. През с. Акчар за Изворския манастир. — Български турист, 25, 1939, 40—42.

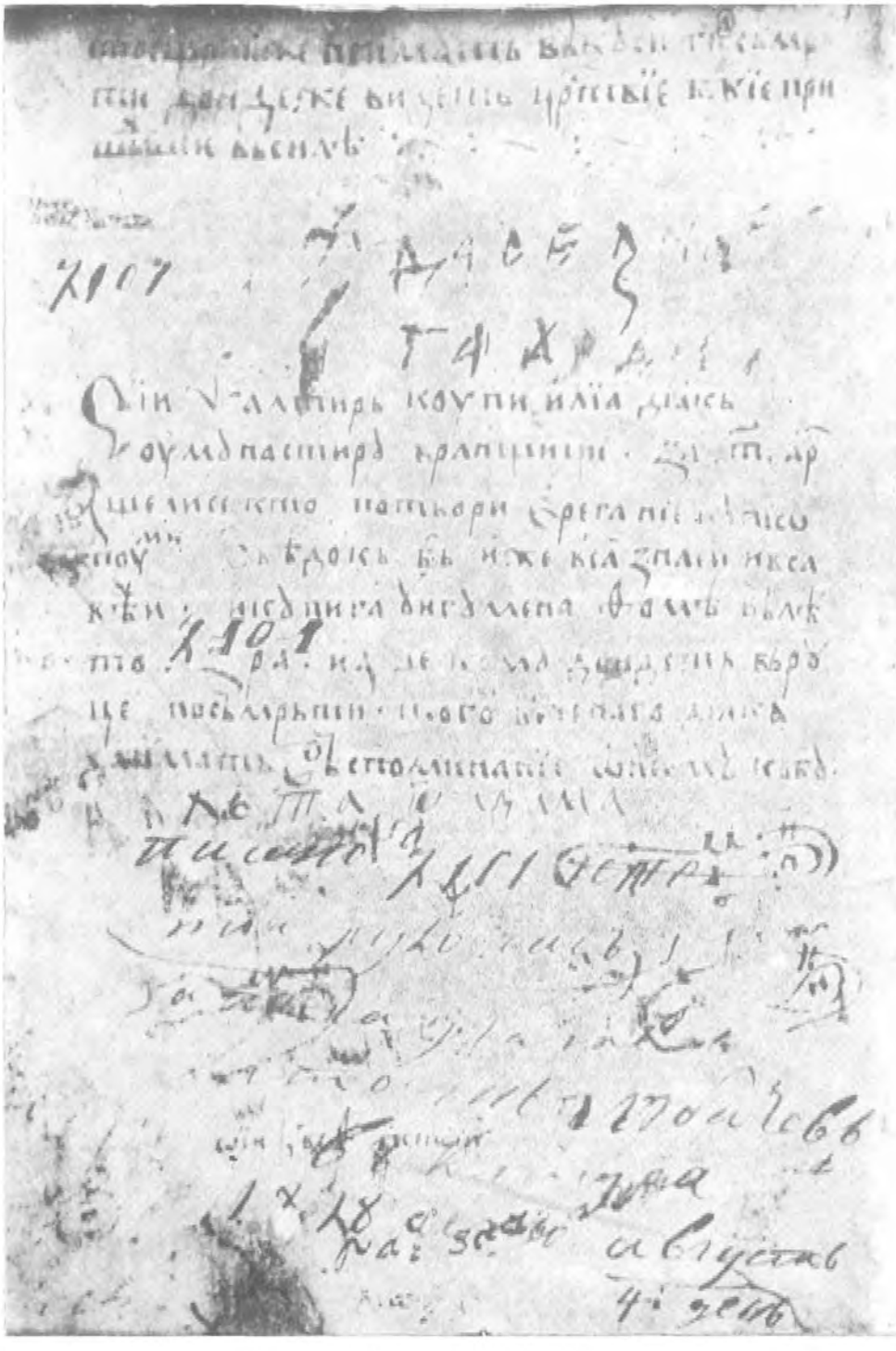
[28] Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, 30—31.

то с ресавската, така и с влахо-българската писмена традиция. Фактът, че Софроний е йеромонах, т. е. монах-свещеник, предполага извършване на постоянно богослужение и наличие на братство в споменатия манастир.

Оказа се, че единствената обител на Балканите, която носи името „Изворска" и е посветена на Богородица, е тази до с. Извор, Видинско. Това мнение се потвърждава както от видинския произход на паметника, така и от професията на соларя Димитър. Още през 1586—1587 г. османската администрация издала Законник за облагане на солта, внасяна през видинското пристанище. Евлия Челеби след посещението си във Видин през 1666 г. отбелязва в пътеписа си: „Всяка година от Влашко идват тук много хиляди оки каменна сол. . . На брега на Дунава има около 60 магазии за сол."[29] За развитието на книжовната дейност в Изворския манастир през робството спомогнали обективни социално-икономически предпоставки. Село Извор, което поддържало пряко манастира, било облагодетелствувано със специални привилегии и фискални облекчения, защото голям брой от жителите му се занимавали със соколарство още през XVI век[30].

[29] Челеби, Е. Пътепис. С., 1972, с. 60.

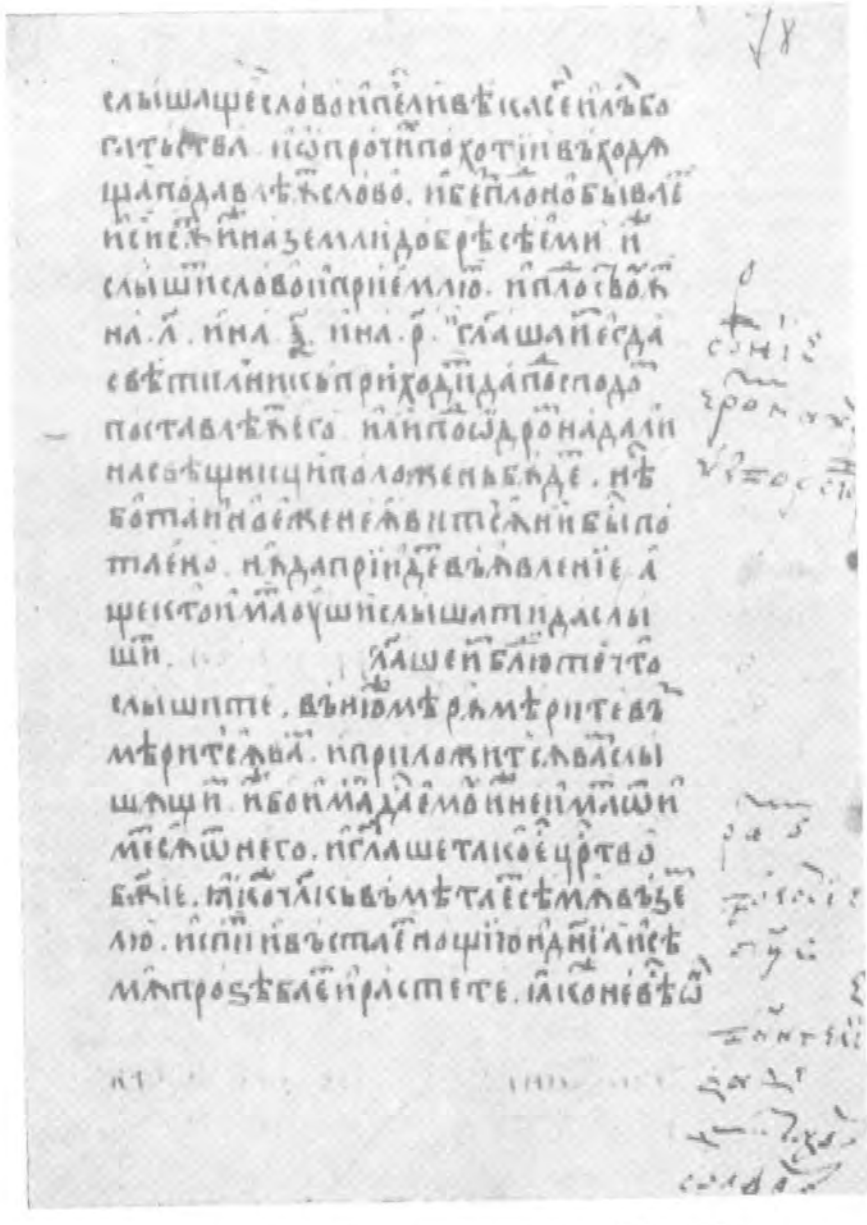
[30] Цветкова, Б. Соколарството в Никополски и Видински санджак през XV—XVI в. — Год. СУ. Ист.-философ. фак., 73, 1979 (1982), 20—21.



Псалтир от 1544 г.



Ръкопис № 14 от Централна библиотека — БАН, л. 71а



Ръкопис № 14 от Централна библиотека — БАН, л. 78а

АПОКРИФНИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ В МАНАСТИРСКИТЕ СБОРНИЦИ
(ПОСТАНОВКА НА ВЪПРОСА)

Анисава Милтенова (България)

Значителните резултати, постигнати в проучването на ръкописните сбирки от южнославянските манастири в последните години, създават основа за разработката на широк кръг въпроси, свързани с произхода, движението и разпространението на репертоара на ръкописите. Аналитичното описание на манастирските сборници от различен тип позволява да се пристъпи към сравнително изследване на техния състав, което е необходимо условие за реконструиране обхвата от преводни и оригинални книжовни паметници, характерни за една или повече манастирски библиотеки. В този смисъл проблемът за апокрифните произведения в манастирските сборници е част от цялостното проучване на книжовната традиция в манастирските средища.

Апокрифите в сборниците, преписвани или съставяни за манастирските библиотеки, могат да бъдат обект на изследване от различни гледни точки и според разнообразни критерии. Сред тях се открояват два, произтичащи от най-общата класификация на средновековните сборници: 1. жанрово-тематичен (исторически, юридически, агиографски, хомилитични, патерични и други сборници); 2. структурно-функционален (от една страна, богослужебни сборници с устойчив състав от минеен или триоден тип и, от друга — сборници с неустойчив, непостоянен състав и неделово приложение). Тук ще се спрем на някои по-общи въпроси от гледна точка на втория, структурно-функционалния критерий.

На първо място, заслужава внимание фактът, че определен кръг апокрифни произведения се разпространяват в състава на богослужебните чети-минейни сборници от жития, слова и проповеди още в най-ранна епоха. Два от най-старите преписи на вехтозаветни апокрифи — Паралипомена Йеремиева и Видение Исаево, са поместени в известния Успенски сборник от XII—XIII в.[1] Текстовете на двете творби са отнесени съответно към 1 май (паметта на пророк Йеремия) и 8 май (вм. 9 май, паметта на пророк Исая), тъй като сборникът в началната си част пред-

[1] Князевская, О. А., В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Успенский сборник памятник XII—XIII вв. М., 1971.

ставлява чети-миней за месец май. Тук е поместено и апокрифното Хождение на Агапий до рая. В състава на т. нар. Златоуст на Ягич от началото на XIV в., който всъщност е сборник от слова и поучения за празници от минейния и триодния цикъл, са включени най-старите преписи от Първоевангелието на Яков и част от Никодимовото евангелие (Посланието на Пилат до Тиверий). Според последните проучвания сборникът вероятно е съставен специално за манастира „Св. Екатерина" на Синай в югозападно българско манастирско средище[2]. От XIV в. са достигнали до нас редица чети-минейни манастирски сборници, писани в южнославянски манастири, в които се срещат Сказание на Афродитиан (обикновено за празника Рождество Богородично), Хождение на Макарий до рая (19 януари), Деяния на ап. Тома в Индия (6 октомври), части от Никодимовото евангелие (16 октомври) и др. Изброените апокрифи са познати и по по-ранни преписи, но се намират групирани заедно например в два сборника от Марковия манастир „Св. Димитър" край Скопие (№ 195 от сбирката на А. И. Хлудов, ГИМ[3] и № 1039 от НБКМ[4]), които по тип представляват разширени чети-минейни състави. Тук може да се спомене и сборник № 644, чети-миней за октомври и ноември от Хилендарския манастир, писан около 1320—1330 г.[5], в който са поместени освен деянията на ап. Тома в Индия някои апокрифни мъчения и деянията на апостолите Филип, Андрей и Матей. Едва ли е необходимо да се привеждат повече примери, за да се припомни известното положение, че в общото понятие „апокрифна литература на Славянското средновековие" е съществувало известно разслоение от функционална гледна точка. Налице са апокрифни текстове, които са били използувани за богослужебна употреба като агиографски творби и хомилии. Те са съществували в съзнанието на преписвачите и съставителите на разширените чети-минейни сборници като непротиворечащи на официалния канон. Снабдени със съответните формули, те са отнасяни към определени празници от църковната година. Някои от тези апокрифи, сполучливо определени от Ал. Наумов като „квазиканонични"[6], запазват статута си дори в новата редакция на старобългарската проповедническа и хомилетична литература по времето на Патриарх Евтимий. В тази нова редакция, отразена в Зографския сборник от края на XIV в.[7], е включено Първоевангелието на Яков, което е отпаднало от индексите на забранените книги и очевидно заема по-особено място сред останалите неканонични творби. Според проучванията на Кл. Иванова към „квазиканоничните" апокрифи могат да

---

[2] Димитрова, М. Исследования русско-болгарских литературных связей старшего периода (по рукописи Гос. публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина Q. п. 1. 56). Канд. диссертация. Л., 1983.

[3] Попов, А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. 381—419.

[4] Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, 246—252.

[5] Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978, с. 222.

[6] Наумов, Ал. Апокрифите в системата на старата славянска литература. — Palaeobulgarica, 4, 1980, № 2, 71—74.

[7] Иванова, Кл. Зографският сборник, паметник от края на XIV век. — ИИБЕ, 17, 1969, 105—147.

се отнесат още Никодимовото евангелие, някои апокрифни жития и др., характерни и за доевтимиевите чети-минейни състави[8].

Отделно проучване изискват манастирските сборници, в които апокрифите съставляват преобладаваща част от съдържанието им. Тези сборници включват разнообразни по жанр и тематика съчинения, които не са подбрани според никаква устойчива система, не се свързват с подвижните и неподвижните църковни празници и като цяло нямат делово предназначение. При съставянето им е ръководещ тематичният принцип, но понякога и той не е последователно издържан. Апокрифите в тях обикновено нямат подчертани противоречия с официалната идеология, т. е. не са ярко антиканонични, а съдържат неканонична образност и елементи на адаптация на библейския текст към една по-широка аудитория.

Най-ранният и единствен засега в периода до XIV в. ръкопис от този тип е сборник № 34 от сбирката на манастира „Св. Екатерина“ на Синай, датиран в рамките на XIII столетие[9]. Заслугата за съвременното му проучване принадлежи на В. М. Загребин, който отъждествн няколко палимпсестни откъслека от ГПБ „Салтиков-Шчедрин“ в Ленинград като части от синайския ръкопис[10]. В резултат се реконструира съставът на забележителен сборник от 27 статии, една трета от които са апокрифи, по-голямата част с есхатологичен характер: Слово на Евсевий Кесарийски за слизането в ада, Сказание за дванадесетте петъка, Послание на цар Авгар, Варухово откровение, Паралипомена Йеремиева, Апокалипсис на Йоан Богослов, Прение на Христос с дявола и др. Съдържанието на ръкописа показва, че книжовниците преписвачи от манастира, привличайки материал от няколко източника, са се стремили да създадат ръкописна книга, която да удовлетворява интересите на монасите към учително и познавателно четиво извън богослужението. Синайският ръкопис свидетелствува, че още в най-ранна епоха са съществували четивни сборници с неустойчив състав, в които значителен дял са заемали апокрифите. Възникването му би могло да се свърже със спецификата на манастирското братство като славянска колония в далечния Синай и оттук — със своеобразието на манастирската библиотека[11].

Поради конкретната насоченост на настоящата работа — апокрифни произведения в сборници, които съдържат изрично указание, че са създадени в определено манастирско средище, или които днес се намират в манастирска ръкописна сбирка — тук няма да се спирам на известните Драголов и Берлински сборници от XIII в., чийто произход има по-различен характер. Независимо от това тяхното съдържание потвърждава факта, че в южнославянските литератури и култури от този период е съществувала богата традиция на извънкултови по предназначение ръкописи, които стоят на границата между официалност и неофициалност.

---

[8] Иванова, Кл. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Канд дисертация (машинопис). С., 1979, с. 154, 163.

[9] Загребин, В. М. О происхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая. — В: Из истории рукописных и старопечатных собраний. Исследования. Обзоры. Публикации. Л., 1979, 61—80.

[10] В състава на сборника влизат следните фрагменти: Греч. 70, Q. п. 1. 63 и Q. п. 1. 64. Опит за аналитично описание на сборника вж. у Милтенова, А. Към характеристиката на българската литература през XV—XVII век (сборници със смесено съдържание). Канд. дисертация (машинопис). С., 1982, прил. II, 363—366.

[11] Розов, Н. Н. Южнославянские рукописи Синайского монастыря. — Научные доклады высшей школы. Филологические науки. Л., 1961, № 2, 129—138.

Като типологическо продължение на тази традиция в една по-късна епоха трябва да се разглежда сборникът от манастира „Николац" край Бяло поле, днес № 52, от последната четвърт на XV в.[12] Тъй като отсъствува аналитично описание на този ценен паметник, привеждам го изцяло:

Л. 1а: (без начало) . . .а прочее загна въ пѕстнн (. . .) [Мѳ]етрнвь н въ послѣдннѥ врѣ[мѥ] . . . нмь ѥ, н воеватн. мв. лѣ. Пѳ вї. мца аѵста. . . Сказание за дванадесетте петъка.

Л. 1б: Слово дшепользно. Нач.: Пріндѥ братъ къ старцѵ н рѳ немѵ ѡѳ гь рѳ въ ѳѵлїн. вразн члкѵ домашнїн сѵть. да кто сѵть вразн. . .

Л. 1б: (заглавието не се чете) Нач.: Кто сѵть добродѣтелн. . .

Л. 2б: (заглавието не се чете) Нач.: Члкъ нѣкы нмѣше тры дроугн. . . (Притчата за тримата приятели из „Варлаам и Йоасаф").

Л. 3а: (без начало) . . .а добраго а бѵдѳ тн ѕмь въ главѣ, н мнсль цртвїа нбнаго. . . Неидентифицирано поучително слово.

Л. 4а: Слово Iwана Злустаго ѡ покаанїн. Нач.: Пріннесмь днь паче н прѣжныхь днїн слово повченїа спѣшнѥе вьнндемь. . .

Л. 5а: (без начало) . . . дроугь, нн знаю тебе кто есн ты: н те бо нмамь ѡбрѣсты дрвгы. . . (Продължение от Притчата за тримата приятели).

Л. 6а—51б: Листовете на ръкописа са изгризани от мишки. Текстът е невъзможно да се идентифицира.

Л. 52а: (без начало) . . . скры юже азь ѡблакы въ послѣдны земли. н рѣ гн за колнко лѣ хоще бытн цртво его. . . Откровение на Йоан Богослов за второто пришествие.

Л. 58б: Стго Нсаїе прка ѡ бвдвщн лѣтѣ н ѡ црѣмь сказанїе н о антнхрта, нже хоще бытн. Нач.: Въстанѳ црь. .лз., нменемь Гордїе н подрѣкломь Чнгочнмь. . . (Вж. бел. 16.)

Л. 66а: (заглавието не се чете) Нач.: Пріндѥ Іс на гороу елеѡнскоую. н рече къ вченнкомь своимь. алчемь .м. днн н .м. ноцн. . . Прение на Христос с дявола.

Л. 71б: празен.

Л. 72а: (заглавието не се чете) Нач.: . . .[м]оудра вѣщь жнвописьць рѵка. н могоуцн вобытн сѳ нстннѣ. . . Житие на Николай Мирликийски.

[12] Мошин, Вл. Ћирилски рукописи у манастиру Никољцу код Бијелог поља. — Историјски записи, 14, 1961, № 18, 697—698.

Л. 103а: (заглавието не се чете) Нач.: . . . гноумоу и равноаггльмымоу вацъ. и духовномоу братоу ншемъ. . . Послание на антиохийския патриарх Петър до венетийския архиепископ Доминик „о опресноноцнма".

Л. 117б: Мнханла Снггела іер'амскаго. . . (заглавието трудно се разчита) Нач.: Въ лѣто ,sспs. бѣше на седмо сьборѣ Андрїань папа римскїи. . . Разказът за разделението между Източната и Западната църква („чесо ради отлучише се латины").

Л. 122а: (заглавието не се чете) Нач.: Опрѣснькь во твореть ако їѳден. и антоургисають. . . Слово на цариградския патриарх Михаил за латинската ерес.

Л. 126а: (заглавието не се чете) Нач.: Вѣроую въ единого ба. wца нерожена и въ единого сна рожена. . . Слово върху символа на вярата.

Л. 131б: (заглавието не се чете) Нач.: . . . є. тн нже въ Костантинѣ градѣ .рѵє. стн wць .s. пакы въ Костантинѣ градѣ. . . Извадка от противолатинско съчинение.

Л. 131—134а: Кратки извадки от различни противолатински съчинения, които заслужават отделно проучване. Л. 133а—134а: Дїѡнисн же Ареwпагитьскїи нарнчет є. ако еднь сїн w соудн тѣхь. нже нарицахѳ се ареwпагнте. . . (Извадка от житието на Дионисий Ареопагит?).

Л. 134а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ .к. тное лѣто цртвоующоу їезекїю црѳ іоудѣю. пріинде Ісаїа снь амосовь. и Ісь снь асавов. . . Видение Исаево.

Л. 143б: (заглавието не се чете) Нач.: Азь ѳома ісльтеннь нзьбранны нже w езыкь. братїе внте дѣла иже сътворн гь нашь Іу Хс велнчіа ра. . . Томино евангелие (Детство Исусово).

Л. 152а (без начало). . . пльтїю плодѣхѳ се нь помнсломъ. Овѣ. снове снмовн и афетовн вьзеше сестрн свое и не пнкосноуше се нмь. . . Край от въпросо-ответна статия.

Л. 152а: (заглавието не се чете). Нач.: Кого нан мнwго пожалова гь. Wѣ: ако ѳдѳ тако и Арїю. . . Въпросо-ответна статия, която се среща под заглавие Исправленне о Новом завете.

Л. 153а: (без начало) . . . и заточень въ поганн бѳдеть, и тамо състарѣвь се и вмрѣть въ поганѣ. . . Въпросите на Йоан Богослов към Авраам на Елеонската планина.

Л. 158а: Край от Притчата за тримата приятели, която започва в началото на ръкописа.

Л. 158б: (заглавието не се чете). Нач.: Чл҃че вса прїель есн ѡ бг҃а. разѵмь н хнтро, н вса тн покорена сѣть, вь гора н вь вода тебѣ на пнцю҃. . . (без край, поучително слово).

Л. 159а: (без начало) . . . Єзекнла н Авваквма, н тѣ прркь дрьжаше въ срцн своемь. . . Беседа на тримата светители.

Л. 162б: (без заглавие и начало) . . . Мѡѵсн ре єдннаго бг҃а славнтн. а не двою нн трѣ. ре хртїанннь то н мн жндовнне. . . Прение на християнин с евреин за вярата, една от редакциите на Сказание на Елевтерий (Дванадесетте петъка).

Л. 176б: (заглавието не се чете) Нач.: Двдь црь прркь гнь. нмаше поть велїю. ега сѣше прожаше снла его... Сказание за Сивила (вж. бел. 15).

Л. 179а: (заглавието не се чете) Нач.: Ако клет се Двь гвн wбѣща се бо҃у Акова. . . Сказание за произхода на псалтира.

Л. 180б: (заглавието не се чете) Нач.: По вьзненнїн г҃а нашего Іѵ Ха поетъ Іѡань бц҃в вь своя сн н то҃у прѣбы .д. лѣть. . . Сказание за произхода на евангелието.

Л. 181а: (заглавието не се чете) Нач.: Єга бы вспѣнїе прѣстїе вльце нше бце. аггли н апли на wблацѣхь сьбраше . . . Слово „како въздвнже се ста Панагна“.

Л. 182а: (заглавието не се чете) Нач.: По вьзненїн г҃а ншего Іѵ Ха. вьставшн Марта нде вь Рнмь. . . Как Марта осъди Пилат.

Л. 185а: (заглавието не се чете) Нач.: Бѣше рожденїе мое вь Кападокын н вченїе мое вь Дамасцѣ. ... Солунска легенда (вж. бел. 14).

Л. 186б: (заглавието не се чете) Нач.: Млеще се гвн всега днь н ноць. прнчестнь не оаю. . . Слово за суетния живот и за покаянието.

Л. 189а: (заглавието не се чете) Нач.: Бѣше Іѡань вь велнцѣмь градѣ Алеѳандрїн. н все сьблюдаше н ве вчаше. . . Слово на Йоан Милостиви, патриарх Александрийски, как делил братята Сидор и Глитиан.

Л. 192б: (заглавието не се чете) Нач.: Кто не днвнт се н не чюднт се ѡ сѣ вѣцѣ како вставленна соуть врѣмена сїа. . . Поучение, приписвано на Йоан Златоуст, слято с разказа за кръвосмешението: Л. 193а: О єдномь грѣшнн кающнм се. неже лн ѡ праведннцѣ. Нач.: Сїе вндте братїе бѣше Антонь црь по всен Кесарїн. н родн сна н дьшерь. . . (без край).

Л. 197б: (заглавието не се чете). Физиолог. Слова за: слона, елена, едроп, орел, веп, дятел, папуняк, щрък, яребица, гърлица, гълъб, вълк, жерав, хиней, змия, еднорог, вол, паун, лисица, ластовица, жаба, пчела.

Л. 208б: (заглавието не се чете) Нач.: Каза намь нѣкы ѡ ѡць. ꙗко единого пьпрнца вьдале сѧго Iѡрдана. . . Патеричен разказ за Герасим и лъва.

Л. 212а: (без заглавие) Слова от Физиолога (друга редакция): за славея, лъва, зубъра, стратокамила.

Л. 213б: Слово ѡ винограде. Нач.: Чл҃кь нѣкто добра рода и насади винограⷣ. и ѡплотомь ѡградн. . . Притчата за хромия и слепия.

Л. 215б: (Заглавието не се чете). Нач.: Чл҃кь нѣкы имѣаше винограⷣ и въ виноград вѣоцкѳ. егⷣ прихожаше всегⷣ не ѡбрѣташе плода. . . Слово за овошката.

Л. 216а: Житие на Василий Нови. Нач.: Непостнжнаго бⷣа, ѡ чл҃чцѣмь родѣ прѣблгааго чл҃колюбїа. и блгостнн. . .

Л. 322б: Мцⷣа апрлїа кг днїе. сⷣаго великомнка Гєѡргїа нже въ Кападокію ѡе блвн. Нач.: Въ днѣхь ѡнѣхь по вьзненїн гⷣа нашего Iу Хⷣа възисканіе бы хрнстїанскомѳ родѳ. . .

Л. 338а: Ѡкьвенїе Аваꙋхово егⷣа послань бы къ нємоу аггль фаналь. въ сты Сїѡнь. на рцѣ егⷣа плака се. ѡ плѣненїн Єросалнмовѣ. оче блвн. Нач.: Єгⷣа плѣны Навьхоносоръ цр҃ь Iерлмъ и ѡбогатїн Вавилонъ. се азь Варѳхъ плакаⷯ се немльчно. . .

Л. 346а: Ѡкрьвеніе Павла апла еже вндѣ на нбѣхь блвн оче. Нач.: Бы слово гн҃е къ Павлоу гл҃е. рьцн люмь сїн доколѣ съгрѣшаете. и прилагаете грѣхн къ грѣхомъ. . .

Л. 369а: Пвѣсть и жнтїе сты ѡцъ. Слово ѡ двою коупцоу. Нач. Повѣда намь нѣкы ѡць гл҃е, ꙗко коупца рѳ два ѡ единое всн. . .

Л. 371б: (заглавието не се чете) Нач.: Повѣда намь нѣкы ѡ ѡц҃ь гл҃е прн Костантнне ц҃ре рѳ, снѣ Львовѣ. послань бы нѣкы ѡвѣль мѫжь. . .

Л. 376б: (заглавието не се чете) Нач.: Н се повѣдаше намь, бѣста рѳ два брата по пльтн въ бг҃охраннмь Костантннѣ градѣ. . .

Л. 383а: (заглавието не се чете) Нач.: Бл҃жнын вь стын по нстннѣ ѡць Марко. съставнвн монастнрь блнзь сⷣго мнка Агаѳонника. . .

Л. 384а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьжде днь еже о нстннѣн пасцѣ вь третїю нелю поста, поклонѣнїе чтнаго крта. . .

Л. 386а: (заглавието не се чете) Нач.: . . . [В]ъ ть кде днь по дрѣвнѣмѕ прѣданїю поемь н велнкаго правнла вставь. сего еже вь нстнну. . .

Л. 388б: (заглавието не се чете) Нач.: Вь тьже днь еже w госпосцѣн пасцѣ (. . .) меть акаѳнстоу. еже е блгодарьственїн празннкь.

Л. 395а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь еже w госпосцен пасцѣ н вьскрнїе Лазарово. . .

Л. 395а: (заглавието не се чете) Нач.: . . . нозѣ хвѣ мѵ̈рwпомаза. н власн своимн wтрьвшїн. . .

Л. 396а: (заглавието не се чете) Нач.: Вь тьже днь еже по нстннѣн пасцѣ нела врьбоносная. . .

Л. 397б: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь вькоушенїе стїне пасхн, н сьврьшенїе таннѣ верн. . .

Л. 402б: (заглавието не се чете) Нач.: Вь тьже днь еже о гнн пасцѣ, распетїа га нашего Іу Ха. . .

Л. 409а: (заглавието не се чете) Нач.: Вь тьже днь снѣтїе га нашего Іу Ха. . .

Л. 411б: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь еже w госпосцѣн пасцѣ. вьскрнїе га нашего Іу Ха. . .

Л. 415а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь нже w госпосцѣн пасцѣ, нела мѵ̈роносницамь. . .

Л. 418а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь нже w госпосцѣн пасцѣ нела е о раслабленѣмь. . .

Л. 420б: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже еже w госпосцѣн пасцѣ вьзненїе Хво. . .

Л. 422б: (заглавието не се чете) Нач.: Вь тьже днь еже w госпосцен пасцѣ нела стын, тні, бгоносны wць нже вь Никен. . .

Л. 427а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь еже w госпосцѣн пасцѣ нела петндесетна. вьнегда дхь стын на апли сьнде. . .

Л. 428б: празен.

Л. 429а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь, е о госпосцѣн пасцѣ, на 8трїа стїе петндесетнице. паметъ 8сьпшнмь вѣрнїнмъ. . .

Л. 433а: (заглавието не се чете) Нач.: Въ тьже днь еже w госпосцѣ нела всѣ сты. . .

Л. 443а: (без заглавие и начало) . . . оу праведномоу слнц8, днь w двн прѣчтїе н стїе, вьсїавш8. . .

Л. 444б: празен.

Л. 445а: . . . ть. прїнде нже чеда бжїа члвкн творнтн. . . (неидентифициран текст).

Л. 448а: (заглавието не се чете) Нач.: [Ч]ювьствно 8бо слнце вьсїа на землю. . . Похвала за първомъченик Стефан, приписвана на Йоан Златоуст

Л. 453б: (заглавието не се чете) Нач.: [Д]а wврьзоут се всака 8ста днь кь бгословїю. н да вьспоетъ всако слово. нже съ нбе вьсїавшаго бжїа слова. . . Слово за Богоявление на Йоан Златоуст.

Л. 463б: (заглавието не се чете) Нач.: Паметь праведнн съ похвалами бываетъ, ре прѣмоудрїн Соломонь. чтна бо прѣ гмь сьмрь прѣповнн его. . . Слово за Успение Богородично от Йоан Дамаскин.

Л. 478б: край на ръкописа.

Както се вижда, сборникът съдържа над 60 произведения с разнообразен характер: поучения, апокрифи, съчинения с противокатолическа насоченост, патерични разкази и поучения, физиолог, избрани слова за Великия пост и господските празници и др. С част от поместените съчинения сборникът напомня обемистите ръкописи на книжовниците от XV в. Владислав Граматик, Мардарий Рилски и др.[13] Наред с това в него се намира една поредица от легендарни, апокрифни и поучителни творби, която по правило отсъствува в книжовната продукция на споменатите автори. Ръкописът се откроява с броя и разнообразието на включените есхатологични произведения — видения (апокалипсиси-откровения), предсказания и легендарно-летописни творби. Тук са поместени най-ранните известни днес преписи на няколко български по произход оригинални съчинения: Солунската легенда[14], Сказание за Сивила[15], Сказание на пророк Исайя за бъдещите времена[16] и др., които изцяло или отчасти имат отношение към българската история и са проникнати от ярко изразена патриотична идея, достигаща до месианизъм. Кръгът от легендарни и апокрифни творби в Николашкия сборник е характерен за цяла поредица

[13] Ангелов, Б. Ст. Неиздаден препис на Солунската легенда. — Антени, № 4(524), 28 ян. 1981.

[14] Ангелов, Б. Ст. За два преписа на Солунската легеида. — В: Кирило-Методиевски студии. 1, С., 1984, 9—20.

[15] Милтенова, А. „Сказание за Сивила". (Археографски бележки, текстологическо проучване, издание на текста). — Palaeobulgarica, 8, 1984, № 4, 44—72.

[16] Милтенова, А., М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI век. — Palaeobulgarica, 7, 1983, № 4, 52—73.

подобни по състав южнославянски (по-специално български) и молдавски кирилски ръкописи, които представляват сборници със смесено съдържание[17]. Така например четиринадесет от общо тридесет и шестте произведения в Тиквешкия сборник от края на XV в., № 677 НБКМ — София, се намират и в Николашкия ръкопис, като напълно се схождат по своите редакционни и текстологични особености. Въз основа на съпоставителния анализ на отделните творби, а също така на състава като цяло се налага предположението, че съдържанието на този тип сборници се е сформирало окончателно по време на Втората българска държава. Независимо от това в него се е запазил един архаичен пласт от оригинални и преводни текстове, които и по идейни тенденции, и по език отвеждат към XI—XII в. Николашкият сборник е ценно свидетелство за разпространението на апокрифните състави в манастирските сбирки. Ако се съди по още един ръкопис от манастира Николац — сборник № 82 от началото на XVI в.[18], с подобно съдържание, в който са включени патерични разкази, поучения и апокрифи (сред тях и такива с антиканонични елементи, свързани с богомилството — напр. „Слово как Михаил победи Сатанаил"), може да се заключи, че по това време в манастира се е преписвала твърде широка по обхват и разнообразна по идейно-тематична насоченост книжнина. Несъмнено разглежданите сборници представляват продължение на старинна българска и южнославянска книжовна традиция, намерила проява през късносредновековната епоха.

В периода XV—XVIII в. сборници със смесено съдържание с превес на апокрифите в него се създават в редица други манастири и книжовни центрове от българските и сръбските земи — Аджар, Етрополе, Ловеч, Пловдив, Белово, Шибеник, Туман и др. Привлича вниманието един фрагмент от апокрифен сборник, който се е пазил в манастира „Св. Павел" на Атон, № 109 от XV в., описан от П. А. Лавров[19]. Там се е намирал и сб. № 43, (1472), XV в., от сбирката на П. А. Севастианов, ГБЛ — Москва. Това показва, че този тип състави са намерили известно разпространение и в атонските манастири от края на XIV в. нататък. Периодът на османското владичество, когато липсва официална институция, която да контролира и направлява книжовната дейност, и когато липсва противопоставяне между „висока" и „низова" литература, се отличава с нова специфика в разпространението и функционирането на апокрифите. По това време зачестяват случаите, в които типично апокрифни състави се комбинират например с требник. Обратно — сред статиите на сборниците със смесено съдържание се вмъкват тропари, стихири, слави и други химнографски материали за определени църковни празници, както и молитви, типикарски указания, месецослови и др.[20] Подобни ръкописи все пак по-рядко се свързват с библиотеките на големи манастирски средища; те по-скоро възникват в средата

---

[17] Милтенова, А. Към характеристиката. . . , 229—234.

[18] Мошин, Вл. Цит. съч., с. 704.

[19] Лавров, П. А. Апокрифические тексты. — СбОРЯС, 67, 1899, № 3, XV—XVII.

[20] Присъствието на апокрифи в химнографски сборници се наблюдава и в по-ранни ръкописи, например в Орбелския триод (Деянията на Пилат) от XIII в., в трефологий (избрани служби и други съчинения), № 162 от сбирката на А. И. Хлудов (Томино евангелие, апокрифно житие на св. Димитър Солунски, мъчение на св. Георги) от XIV в. и др. През периода XV—XVIII в. могат да се посочат редица такива случаи: сборник № IX.H.21 от Народния музей в Прага, XVI в; № III. a. 10 от Югославската академия в Загреб, XVI в.; № 89 от Народната библиотека в Пловдив, XVI в.; Беловски сборник от XVII—XVIII в. и др.

на низшето пътуващо духовенство, което ги използува като един вид енциклопедически наръчници с най-необходимото за своето ежедневие. Наред с това в книжовната продукция от втората половина на XVII и XVIII в. намират отражение отделни моменти на „разместване на пластовете" в средновековната естетическа система, в йерархията на жанровете и жанровите форми, за което свидетелствуват съставите и общата насоченост на дамаскинарските сборници, създавани в манастирските скрипториуми. Апокрифните произведения, намерили място в тях, напълно са „легализирани", те се схващат като учителна и тълкувателна литература, предназначена да просвещава и направлява поведението на читателите. Тези процеси на прехода от средновековна към възрожденска литература изискват специално проучване и тук няма да бъдат анализирани.

Един интересен пример за мястото на апокрифните текстове в манастирски ръкописи, който добре илюстрира казаното дотук, е съдържанието на сборник № 219 от сбирката на Груич, Музей на Сръбската православна църква — Белград, писан около 1550 г. Сборникът на няколко места носи приписки: Сна кнїга глаголемн чатовнїца монастнра Марче [х]рамь стн Харнстра (sic) Мнханла н Гавранла. Тъй като ръкописът няма аналитично описание, привеждам го изцяло.

Л. 1а-1б: допълнително прибавен, от старопечатен молитвеник.

Л. 2а: (заглавието не се чете) Нач.: Єгда плѣнн Навьхоносорь цр҃ь Іерлмь н wбогаты Вьвнлонь. н се азь Вроухь плакаХ сс велмїн гле. . . Откровение Варухово.

Л. 6а: Мца февруа҃рїа д҃і. дн҃ь паметъ свѣтаго Курнлаа wче҃ блвы. Нач.: Єгоже посла бг҃ь оучнтелна словнньномь w кнїгаХь нако кнїжнкь є҃ вь пропнсанїе н кнїгамы прѣже по словнньскомь оучрьтанїа н резанїа резаХоу. . . Марчанска преправка на „За буквите" от Черноризец Храбър. Вж. B. Stipčević. Marćanska varijanta „Skazania o sloveseh" Ćrnorisca Hrabra. — Slovo, 14, 1964, 52—58.

Л. 7а: Слово стго Грїгорїа Бгослова w вьпросѣХь wче҃ блвы. Нач.: Грнгорїе вьпросн Въснлїа прн коемь цр҃їн распѣше Ха҃. Вьснлїе ре҃ прн Нельфаны. . .

Л. 8а-8б: продължение и край от преправката на „За буквите" от Черноризец Храбър, както и азбучна молитва.

Л. 9а: (без заглавие и начало) Разказът за сътворението според Историческата палея.

Л. 13б: Сказанїе w сноХь Іслевѣхь н w жнтїю Мwсewвоу. Текст от Историческата палея.

Л. 15а: Слово w Авраме вь нелю пре҃ рожаство҃ Хвемь чтьтсе оче҃ блвн. Нач.: Вь днїн wнн родн се Аврамъ н дань бы҃ w҃ wца своего наоучнтн се звездочтїю. . .

Л. 19а: W Меахнсецѣ.

Л. 21а: W Хртѣ.

Л. 21б: W Лотѣ.

Л. 22а: W стон Тронце.

Л. 23а: W развращенїи и запаленїи Сомьсцѣи.

Л. 33б: W пасцѣ како сказа гь жретн пасхоу.

Л. 34а: W исходѣ Іслѣве.

Л. 36а: W десетнхь словѣхь закона.

Л. 53: Житїе и жизнь Iwва праведнаго, w влвн. Нач.: Въ нѣже днь разболе се Iwвь хотѣ прѣставнти се. . .

Л. 68б: Сказанїе w Самсоне како зачеть се и како бы сланнь. Нач Бнсть моужь w колѣна Данова нме емоу Маное. беше бесчедань. . .

Л. 71б: Слово w жене Даворе како нзбавїи градь іерлмь w раты wче блвы. Нач.: Сїа Давора бѣше вь іерлнмѣ прьва w болшнхь. . .

Л. 73а: Прѣпобнаго wца нашегw Єфрѣма слово w кртѣ и w спны дшевньмь и w покаанїю и w страшномоу сднцоу w блвїи. Нач.: Се оучнт се добро є днь и ношь и послѣдиїи днь вьзратїи и не забнвати нногда же негаснмаго wгнꙗ. . .

Л. 80б: Тогоже Єфрема слово w покаанїю. Нач.: змлн се дша моꙗ оумалїи w вьсехь блгнхь ꙗже прїела есн w ба. . .

Л. 82а: Слово w прѣпренїю дшн сь тело. Нач.: Вндѣ дша тело мрьтво лѣжеще наго. и прндѣ на тѣло. . .

Л. 85б: Се w wтачннка слово w лавла (sic) Антонїа и w прокаженнхь. оче блвы. Нач.: Повѣда мїи Кронїи прѣзвнтерь мнтрнскы ꙗко вынегда оунннію вьпадш8 мїи. . .

Л. 98а: (след празно място за заставка) Мченїе стго првомнка і архндїакона и апла хва Стефана оче блвн. Нач.: По вьскрьсенію га нашего Іу Ха бы мльва велїа вь людехь. . .

Л. 103а: Мца злїа. зі. мченїе свет[. . .] моученнцѣ м[. . .]. Нач.: По вьзненїю га ба и спа нашего Іу Ха на небеса. и по нзашествїи стнхь апль. . . Апокрифно житие на св. Марина.

Л. 109б: Нже во стїн wц̃а нашего Iwанна Златоустаго. [. . .] слово зело полезно. w блвн. Нач.: Єлнко вса живота нашего н жнтїе свѣтнїе погнбающе вещїн. . .

Л. 114б: Тогоже Iwана Злаустаго сло w вогн н [. . .] Нач.: Се бо любещїн злато н сребро. . .

115а: Чю̃о стго Нникола̃ слово w Агрнпѣ. w блвн за мл̃нтвь. Нач.: Агрнпь некто живїн въ стране антнwхнсцен. . .

Л. 118а: Чю̃о В. стаго Нникола слово w попоу Хрнстофорѣ w блвїн. Нач.: Попь некто Хрнстофорь w гра̂ Мнтнлнна. . .

Л. 119а: Подобїа wмı гласово гль а на s с по.

Л. 119б: Гль в.

Л. 120б: Гль г. (и т. н. до л. 124а). Подобни на осемте гласа.

Л. 124б: Мца wктемврїа s дн̃ь дѣнанїе стго апла ѳомы. wче блвн. Нач.: Бысть по вьсрьенїю г̃а нашего Iу Ха w мрьтвнхь. . .

Л. 134б: Мл̃твы на блвенїе хлѣбомъ дїаконь тѳ помл̃нм се.

Л. 135а: Чнноджество како побает [. . .] (извадки от молитвеника).

Л. 141б: Мл̃твн от јерея в внноградјех. . . До края на сборника — л. 150 — молитви, типикарски указания и др.

Трябва да се отбележи, че в големите манастирски центрове — Зографския, Хилендарския, Рилския, и в други манастири продължава да съществува разграничението между „квазиканонични“ и неканонични апокрифни текстове дори и в късносредновековната епоха. В това отношение са показателни маргиналните бележки на монах Аверкий, съставил четиминеен корпус за Хилендарския манастир през 1623—1626 г.[21] Наред с някои апокрифни мъчения (великомъченик Никита и др.) и деяния на апостолите (апостол Филип) Аверкий включва апокрифния разказ за обретение на кръста (нач.: Въ лѣто седьмо цр̃ьства Константнна велнкаго цара, стоуденаго мѣсеца. . .), но с критична бележка: Сіе слово нѣсть нстнно, не бѣше зде нгумена давшаго мнѣ нзвод, н не змех сіе wтмѣтнутн радн нзвы. Подобна по смисъл бележка има срещу мъчението на Николай Мирликийски.

Набелязаните проблеми добиват най-пълни и точни очертания при репертоарното проучване на апокрифите в манастирските сборници. При обработката на данните за репертоарната картотека се изхожда от принципното положение, че апокрифите са неделима част от системата на средновековната литература и култура и се подчиняват на нейната йерархична структура и вътрешни закономерности. Както изтъкна Ал. Наумов, „апокрифите са модификация и валоризация на определена библейска

[21] Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хилендара. . ., 168—172.

символика и топика, най-често в обредната ѝ функция"[22]. Чрез репертоарната картотека апокрифните текстове се оценяват не сами по себе си, но в съответствие е религиозно-обществения авторитет на контекста, в който съществуват, а така също в зависимост от извънлитературните фактори, обуславящи техния статут. Наблюденията върху подбора на апокрифните текстове, върху тяхната адаптация или преработка в съответствие с библейския канон (напр. цикъла разкази за кръстното дърво) или, обратно — насищането им с елементи, които не са мотивирани от библейската традиция, изискват данни както от археографски и текстологически характер, така и последователно придържане към функционалния критерий, т. е. установяване предназначението на произведенията в тяхното обкръжение.

Тъй като съставянето на картотеката е все още на етапа на предварителните проучвания, изнасянето на статистически данни ще бъде преждевременно и недостатъчно обосновано. Въз основа на съществуващите справочници (на А. И. Яцимирски, А. Сантос-Отеро и др.)[23] изследванията върху отделни произведения и жанрови форми, както и въз основа на натрупания материал за състава на сборниците най-общо може да се констатира, че в периода до XIV в. включително в южнославянските манастирски сборници се разпространяват т. нар. „квазиканонични" апокрифи, сред които относително по-голям дял имат новозаветните, свързани с евангелското съдържание, с деянията на апостолите, с посланията и с апокалипсиса. Контекстът, в който се включват, са разширените чети-минейни състави. От този период са запазени единични представители на манастирски сборници с преобладаващ апокрифен състав, обединен главно около есхатологичната тематика. Периодът XV—XVIII в. предлага много по-разнообразни модификации на съставите и на апокрифните „ядра" като израз на многопластови функционални изменения, настъпили в литературния процес през Късното средновековие.

В заключение трябва да се подчертае, че изработването на репертоарен указател ще има не само утилитарно значение като справочно пособие, но ще спомогне за прецизиране в теоретичното осмисляне на апокрифната литература върху здрава фактическа основа.

[22] Наумов, Ал. Цит. съч., 71—74.

[23] Яцимирский, А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. 1. Апокрифи вехтозаветные. Пг., 1921; Santos Otero, A. de. Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. 1. Berlin, 1978; 2. Berlin, 1981.

TRANSKRIPCIJA I SLOJEVITOST U OPISIVANJU SLAVENSKIH RUKOPISA

Josip Hamm (Австрия)

Opći principi u opisivanju slavenskih rukopisa utvrđeni su i utvrđivani postepeno—sukcesivno—kroz ovih podrug stoljeća koji nas dijele u najmanju ruku od Dobrovskoga i Kopitara (da dalje ne zalazim u prošlost) do sofijskih vijećanja CIBALa u počecima našega decenija.

Kako se ta praksa—služeći se kao uzorom među ostalim i opisima klasičkih jezika i nekim vanjezičkim obzirima — razvijala i razvila u novije i najnovije vrijeme pokazuje, donekle, s jedne strane i Birkfellnerov opis slavenskih (glagoljskih i ćiriličkih) rukopisa u Austriji[1], i nedavno izašli Rajkovljev opis slavenskih rukopisa u Bugarskoj (od XI do XVIII stoljeća)[2].

Ja ću se stoga, kada govorim o slojevitosti kod slavenskih rukopisa, zadržati samo na nečem sasvim konkretnom — na jednom vidu za koji bi, možda, dobro bilo da mu se kod opisivanja rukopisa posvećuje malo više pažnje.

Evo o čemu radi.

Prof. Thomson će na ovoj konferenciji govoriti o poređenjima s grčkim tekstovima onih i onakvih slavenskih rukopisa koji nisu — ili još nisu — doživjeli kritička izdanja. Ja ću govoriti o nekim nedostacima i kod takvih tekstova, koji jesu doživjeli takva izdanja, i uzet ću u prvom redu — primjera radi — psaltirske tekstove.

Najstarijim starobugarskim (i najstarijim slavenskim uopće) psaltirskim tekstom smatra se Sinajski psaltir (Psalterium Sinaiticum). U njem je, kao što je poznato, popriličan broj neprevedenih grčkih riječi. Mnoge se od njih nalaze i u drugim, mlađim, glagoljskim i ćiriličkim psaltirima, tako *sikima* (Σικιμα, 59_8), *skinija* (σκηνη, 77_{60}), *skumen* (σκυμνος, 103_{91}) itd. itsl., no zanimljiviji — i važniji — jesu oblici gdje je Sinajski psaltir grčke riječi prevodio, a drugdje su — tako npr. u Fraščićevu psaltiru (Vd) — one ostale nepreve-

[1] Birkfellner, G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975.

[2] Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог, том I, 1982. Katalog je vrlo dobar, samo na nekim mjestima (npr. pod 52, 119, 152, 153, 155 i d.), gdje nema ili nije navedena literatura (Conev, Kodov ili dr.), nije dovoljno da se za neki rukopis kaže da „началото и краят липсват" (ili slično): takva informacija ništa ne daje. Treba navesti *odakle* i *dokle*, da bi čitalac bio točno informiran.

dene. Takve su npr. u Vd *s'kinipi*, gdje svi — i Sinajski psaltir — imaju *mъšicę* (104_{31}). Istina, mogao bi netko reći, da to i ne mora biti prema grčkom σκνῖπες, jer je i u latinskom tekstu *scinifes* (i to bi latinisti mogli navoditi kao dokaz, da je *sci* trebalo čitati — i da se čitalo — *ski*. Slično bi iz istoga psalma moglo da vrijedi i za *or' tigomitra* (ὀρτυγομήτρα), koje se također nalazi u Vd, a ostali kodeksi — uključujući ovamo i Sinajski psaltir — imaju *krastěli/hrastěli*. Međutim, i Vulgata (preko Latinae Vetus) ima na tom mjestu „et adduxit *ortygometran*", pa bi (kao i gore) samo η: *i*, ∅ : *i* upućivalo na grčki kao na izvorni oblik, a ovo je zbog alofonskog odnosa *e*: *i*, do kojega često i lako dolazi, jer je dio reduktivnog procesa, premalo motivirano da bi moglo biti uvjerljivo.

Kod ὁλοκαυτωμα pak svi se drže grčkoga oblika, no Sinajski psaltir ga prevodi sa *vъsesъžagaemaa*. Dodamo li tomu u ps. 21_{19} neprevedeno *imatiz'm*, *matizm'*, *mantizm'*, gdje Sinajski psaltir ima riza (ѳ ꙗнзѫ моѭ), onda je jasno da Sinajski psaltir u onom obliku u kojem je do nas došao nije mogao biti podlogom ili uzorom za spomenute starobugarske tekstove. To što Psalterium Bucarestinum na tom mjestu ima *oděžda*, ne znači ništa, jer je to mlađi tekst, pa je odežda mogla biti prijevod jednako za *imatizmъ* kao i za *oděžda*. Slično je moglo biti sa *sikamen* (77_{46}), gdje i Sinajski i Pogodinov psaltir imaju *črъnicę* (= zemlju crnicu).

Sve su to stvari, iako ne u ovim razmjerima, poznate svima, i tu ne bi bilo ništa novo, da se ne postavlja pitanje: kada već Sinajski psaltir u cjelini nije bio uzorom ama baš nijednomu od poznatih najstarijih ćiriličkih i glagoljskih psaltira, kakav je onda morao biti onaj psaltir koji je to **bio**? I ako se već ne može sasvim pouzdano u svima pojedinostima rekonstruirati takav tekst, može li se bar išta nazreti od koordinata koje su mu bile svojstvene i koje su mu mogle prethoditi?

Mislim da se npr. za Fraščićev tekst (Vd) neke od takvih koordinata daju naslutiti, pa i više nego naslutiti.

To što za *balię* (u tekstu) u komentaru stoji *vračeve* (v. psalam 87_{11}) manje je zanimljivo: jasno je da će komentar i vremenski biti mlađi od osnovnog teksta.

No kada u ps. 61_4 u komentaru stoji *napadajućimъ imъ*, a u ćiriličkim psaltirima *napadajǫštimъ* (ἐπιτιθεμένους) — ovako, kontrahirano — onda to već može da ima neko značenje: može potaknuti misao, ne bi li pitanje kontrahiranosti: nekontrahiranosti kod složenih pridjeva trebalo uvrstiti u kriterije (onako kako je to kod jerovih i jusovih spomenika).

Neobično je kada u naslovu ps. 61. za Ἰδιθουν Vd ima *iditoum*, dakle *ou* za grčko i ćiriličko ѹ/оу (Sin. ps. ima *iditomъ*, u lat. tekstu je „per Idithun", u tekstu 1482 „super iditum"), no kod toga se moglo raditi i o subjektivnom shvaćanju ili neshvaćanju piščevu: on je to mogao uzimati i kao složenicu u kojoj je drugi dio slavensko *um*, a na to ga je — posredno — moglo upućivati i značenje koje je dano riječi. On, naime, kaže — i ponavlja „iditoum' bo prelast' sk(a)zaet se". Mogao je, prema tome, imati na umu hibridnu složenicu koja se sastojala od ἴδιος i slavenskoga *um*. Drugo je kada Vd za моуѫнъ piše *mojurin* (ⷆⷭⷝⷬⷭⷯⷮ) i za тыжштн *tojusući* (ⷓⷓⷝⷢⷭⷭⷭⷭ). Tu je već stvar mnogo ozbiljnija te se i katalogizatoru i izdavaču postavlja pitanje, kako je do toga — do takvih oblika — moglo doći i što to znači.

I u jednom i u drugom slučaju radi se o direktnoj zamjeni ćiriličkoga ili grčkoga ipsilon glagoljskim *ju* (ⱂ), odnosno u glagoljici zamjenom *ižice* za *ju* (u glag. *u* ona je kontrahirana sa *o*, a *ju* se u prvo vrijeme pisalo bez produživanja početnoga kraka). Čitanje grč. ipsilon u staroslavenskom, starobugarskom i starohrvatskom kao u/'u nije neobično (v. samo reflekse za Αἴγυπτος u Sinajskom psaltiru, ili u Kločevu glagoljašu, ili naše *Jeđupat*, i *jeđupka* za ciganku), a da se nije moglo raditi o *toju sući* ili *sušti* (tojǫ sǫšti) dokazuje već sâm tekst koji na danom mjestu (ps. 90_7) glasi „paduť ot strani tvoee tojusušti", lat. cadent a latere tuo mille et decem milla a dextris tuis, grč. πεσεῖται ἐκ τοῦ κλίτους σου χιλιὰς καὶ μυριὰς ἐκ δεξιῶν σου. Fonološki gledano, *ju* je tu u alofonskom odnosu prema *jery*: *u* u F_1. Odnosno, jer je po srijedi hapax, mogao je u iskonskom jery u prvom dijelu da se previdi srednji krak, što bi od Ѫ (= ъ) dalo Ѳ (= о) i od Ꙋ (= i) ili Ѹ (= 'i) ⱂ (= ju). Toliko o tome.

Slično, no ne sasvim analogno, moglo je biti sa мѫ̑ꙗнъ: мѭ̑ꙗнъ, samo što je tu kod glagoljskoga *u* moglo doći do biparticije, tako da se ižica tretirala posebno, odvojeno od *o*.

Što bi to sve imalo značiti?

Značilo bi 1) da je i Sinajskom psaltiru i Fraščićevu psaltiru prethodio jedan mnogo stariji psaltir (na što upućuje i VC), 2) da je tekst koji im je prethodio imao stariji leksik od Ps. sin. i vokalizam stariji od Vd, u kojem ѣ još bilo jery.

Sve to, razumije se, i nije tako važno i moglo bi se kod katalogiziranja i sasvim zanemariti (kao što se i kod ediranja može snabdjeti i običnim *sic*! ili samo *sa*!), no pitanje je a) ne bi li dobro bilo da katalogizator u posebnoj rubrici navede i neke od anomalija na koje je čitajući rukopise nailazio, i b) ne bi li za ponajstarije tekstove dobro bilo da se u distinktivne kriterije uvrste i oblici za *jery* i — možda — kontrahirani vs. nekontrahirani oblici pridjeva.

Ovo bi bila prva napomena u vezi sa slojevitošću/neslojevitošću u slavenskim rukopisima Srednjega vijeka.

Druga bi bila u vezi s transkripcijama. Još za Jagića i Miklošiča uveden je običaj (koji i danas mnogi smatraju najboljim i jedinim) da se glagoljski tekstovi transliteriraju crkvenom ćirilicom. Ondje gdje se to odnosi na starobugarske tekstove, to bi — uz neznatne nadopune (npr. za ǵerv') — moglo tako i ostati i dr. Od posebnih kriterija *oblost: poluoblost: uglatost* treba da ostanu: oni su bolji od etničkih povezivanja koja su prelazila granice ethnosa i nisu se stopostotno vezivala u određene sisteme. No kod uglate (donedavna „hrvatske") glagoljice javlja se kod transliteracije ćirilicom jedna teškoća, a ta je: da ш ima drugu glasovnu vrijednost, da već od XI st. može biti i *ć* i *šć* a ne *št*. Mogao bi netko reći, jedno je pisanje a drugo je čitanje. Mi i sámi pišemo jedno a čitamo drugo, pišemo jedne akcente i duljine a izdovaramo druge. Sve je to točno i sve je to plod konvencije. Za glagoljicu treba takvu konvenciju razraditi, i treba računati s time, da će tu i tamo — iz tiskarskih i drugih obzira — biti potrebno poneke riječi prenositi iz glagoljice i ćirilice u latinicu. I da se treba kloniti toga da se crkvenom ćirilicom pisana *daća, skraćeno, bihaćki* (kod Križanića) prenosi u latinicu kao *dašta, skrašteno, bihaščki* (v. Sabrana djela Jurja Križanića knj. 1, 1983, 26 i knj. 2, 1984, 32). Drugim riječima, CIBAL bi

dobro učinio kada bi iza oznake o kakvoj se glagoljici radi naveo (u zagradama) također, je li stari poluglas (*jor* ili *jer* ili oba) ili je hasta, i kakva je glasovna vrijednost ѹ i ѧ, normalna ili mlađa, ovisna o tipu pisma i sistemu slova.

Ovo posljednje moglo bi pomoći rješenju neriješenoga pitanja, kako i gdje je moglo doći do toga, da je u glagoljici u nekim spomenicima prevladalo *jor* kao zajednički znak i za *jer* i za *jor*. Valjalo bi pretpostaviti, da će za svodni katalog dolaziti u obzir uz srpske tekstove i bosanski (bosansko-hercegovački) bogomilski ćirilički tekstovi, kod kojih je također prevladao jedan poluglas (i to, opet, *jer*).

СЛАВЯНСКИТЕ РЪКОПИСИ В ПОЛША И НЯКОИ ТЕРМИНОЛОГИЧНИ ПРОБЛЕМИ ПРИ ОПИСВАНЕТО ИМ

Александър Наумов (Полша)

В библиотеките на следвоенна Полша се намират над 800 славянски кирилски ръкописи и фрагменти и само един глаголически (фрагментарен) откъм средата на XIV в.[1], свързан с хърватско-чешко-полския глаголизъм на някои бенедиктински манастири. Освен инвентарни списъци, а понякога и частични стари описания на отделни сбирки, от няколко години на разположение на изследователите е двутомният каталог на Ярослав Щапов[2]. В него въз основа на съществуващите инвентари и описи са включени 257 единици от 19 сбирки в 9 града. Извън каталога остава най-голямата сбирка славянски ръкописи в Полша — тази на библиотеката на гръко-католическия капитул в Пшемисъл, пренесена след Втората световна война в Националната библиотека във Варшава[3]. Тази сбирка съдържа над 520 ръкописа и за нея предстои да бъде изработен каталог, а след това и опис, като се вземе предвид и съществуващият ръкописен инвентар. Налага се също така публикуване на информации за новооткрити малки сбирки в библиотеки и частни колекции и проверка на устните сведения за неизвестни досега ръкописни сбирки[4].

[1] Kraków, Biblioteka Jagiellońska, No 5567: Мисал, фрагменти,

[2] Щапов, Я. Н. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской народной республики. Ч. 1 Рукописи собраний Варшавы и Кракова (№№ 1—93); Ч. 2. Рукописи собраний Люблина. Перемышла, Санока, Познани, Курника и Вроцлава (№ № 94—239 [240]). Приложение [№ 61: Дополнительное описание рукописей (сделано Я. Д. Исакевичем) — Варшава, Перемышль, Томашув Люб. — 17]. М. 1976; вж. Ostrowski, D. Recent and Deskription from the Soviet Union of Early Slavic Manuskripts. — Полата книгописьная, 6, 1982, p. 22.

[3] Вж. за нея Fenczak, A. Zabytki pisma cyrylickiego w dawnych i współczesnych zbiorach południowo — wschodniej Polski. — В: Славянска палеография и дипломатика. С, 1980, 44—45; Рогов, А. И. Кириллические рукописи в книгохранилищах Польши. — Studia Źródłoznawcze, XIV, 1969, 153—167; Budziszewska, W. Rękopisy południowosłowiańskie w zbiorach specjalnych Biblioteki Narodowej w Warszawie. — Rocznik Slawistyczny, 30, 1969, 46—52.

[4] След завръщането си в Краков имах възможност да проверя сведенията за намиращата се в Ягелонската библиотека част от ръкописната сбирка на бившата Берлинска държавна библиотека (вж. Полата книгописная, 9, 1984, 39—42). Оказва се, че в Ягелонската библиотека са депозирани и отскоро предоставени за научна работа следните славянски ръкописи от тази сбирка: Slav. Fol. 17, 19, 21, 23, 24, 29, 30, 32, 33, 36—45; Slav. Qu. 2—7, 10—14, 19, 22—26, 28, 30—42; Slav. Oct. 1, 2, 4—8, 10, 11. Като се използува за основа съществуващата вече научна литература върху посоченитс ръкописи, днес е

При работа в отделни библиотеки се оказва, че Щапов не е видял всички ръкописи и фрагменти[5], а някои (напр. в Католическия университет в Люблин) не е включил в каталога, макар че ги е познавал. Независимо от това обаче неговият каталог е много ценен принос в археографията и дава възможност за по-бързо и по-задълбочено описване на славянските ръкописи в Полша.

Съгласно с обещанията, дадени на конференцията в Кълъмбъс, Институтът по славянска филология при Ягелонския университет в Краков пристъпи към проверка на фондовете, на информацията и на литературата и се опитва да координира работата със славянските ръкописи в страната. След няколко години ще изнесем цялостни данни за кирилските ръкописи в Полша съгласно примерната методика, приета за нуждите на Сводния каталог, подготвян в рамките на CIBAL[6]. Обща характеристика на книжовното наследство на православното и униатското (след 1596 г.) население в пределите на бившите Полско кралство и Велико Литовско княжество намираме в някои публикации[7], а аз в момента пиша научнопопулярна книга за ръкописите в Полша, така че няма да се впускам в подробности по този въпрос. Трябва само да изтъкна, че в полските сбирки се намират всички типове и видове кирилски книги от XI до XIX в., свързани с огромната територия от Атон до Балтийско море, като доминират литовско-руските паметници от XVI—XVII в. При тяхното описване възниква цял комплекс от въпроси, които трудно могат да бъдат решени от един човек.

Освен общите проблеми около описването на ръкописите в Полша, при работата с тях трябва да се изработи и полска терминология за източнославянските и южнославянските ръкописи. Въпросът е много сложен, понеже не съществува терминологична традиция, а прилагането на термините, използувани за латинско-католическите ръкописи, към нашата писменост е много рисковано и не може да бъде прието като изход. Най-сериозни проблеми възникват при названието (номенклатурата) и съдържанието на ръкописите, при предаването на имената, при определянето на типа писмо, при данните за хартията, подвързията и украсата. Ще се спра на тях последователно.

1. Название и съдържание. Разполагаме с две терминологични системи от названия на типовете паметници от византийско-славянската традиция: гръцка и славянска. Латинизираната гръцка терминология доминира в практиката на романоезичните учени и с отделни термини подпомага изследователите от англоезичния и германоезичния ареал. Такава употреба се налага и в славянските страни, свързани с католическата традиция, макар че там нещата са по-сложни и в определена степен имаме влияние и на църковнославянската терминология.

„Славянска терминология" е определение с доста размито съдържание. В него се наслояват следните пластове: а) *изворов*, т. е. взет от из-

необходимо да се направят известни уточнения от археографски и кодикологически характер.

[5] Срв. неговото признание в увода към първия том на каталога: „Не исключено, что в каталог попали не все рукописи этих хранилищ, и не все хранилища, обладающие южно- и восточнославянскими рукописями, составитель посетил." (Щапов, Я. Н. Цит. съч., с. 13.)

[6] Примерная методика каталогизирования рукописей для составления Сводного каталога нарративных памятников по истории и культуре балканских народов. — В: Описание и каталогизирование средневековых рукописей. С., 1984, 15—20 (френски текст—9—14).

[7] Вж. напр. Рогов, А. И. Цит. съч.; Щапов, Я. Н. Цит. съч. Т. 1; 7—14; също моите доклади в Гданск (1980) и Кълъмбъс (1981), и др.

ворите, без да се прави проверка за жанрово тъждество (напр. „праксапостол"); б) *местен*, който отразява различията в употребата на даден термин в отделните стари славянски литератури (напр. руската и сръбската употреба на термина „шестоднев"; в) *научен* (а и *дилетантско-научен)*, който често води до крайна неопределеност (напр. „книга с богослужебно съдържание", сборник еди-кой си и пр.).

И трите пласта на славянската терминология са повлияни от гръцката традиция (чрез заемки и калки), така че тя по-скоро представлява един повече или по-малко славянизиран вариант на гръцката терминология, преди всичко на изворовата. При превод на полски език всичко това води до съществено терминологично разногласие.

Да вземем например гр. τετραευαγγέλιον, слав. „четвероевангелие" (или „четириевангелие"), което на полски е превеждано с Cztery ewangelie, с tetraewangeliàrz (!), с ewangeliàrz (!!) или само с tetra (последното асоциира днес с бебешки пелени, понеже материалът, от който се правят, се нарича на полски именно tetra). Или „апракос", τό εὐαγγέλιον, „изборно евангелие", превеждано и като ewangelie, и като lekcjonarz, и като wybór czytań и пр. Славянското „миней", „минея" в Полша или се пренася като заемка (в женски род от руски и в мъжки род от български и сръбски), или бива погрешно гърцизирано като menealogion, а съвсем рядко правилно като mēnaïon. Няма да говоря за видове и разновидности, понеже бъркотията става още по-голяма (напр. „миней празничен" или „малък", или „антология", „антологион", „трефологион" и пр.).

Същото се получава и при описване на съдържанието. Най-обикновеният термин „служба" създава проблеми, с които не могат да се справят нито учените, нито редакторите. Тя не бивало да се назовава służba, а трябва да стане или akolouthía, или nabożeństwo ku czci..., а съставните ѝ части стават предмет на латинизирана гърцизация, т. е. налага се да пишем heirmos вместо irmos, ojkos вм. ikos, theotókion вм. bogorodiczen и т. н. При това се сблъскваме и с несъответствия между византийската и славянската практика, напр. ὀκτώηχος и παρακλητική срещу „октоих", „осмогласник".

2. Име на автора. В полската научна литература срещаме твърде различни решения относно предаването на имената на автори от византийско-славянския свят. Те много рядко се транслитерират — по-често се подлагат на латинизация или на русизация. Така например Климент трябва да бъде Klemens, но Василий може да бъде или Bazyli, или Wasyl. Различни са и нормите за транскрипция от руски, български и сръбски — напр. Sawa срещу Sava и др.[8]

3. Тип писмо. При обсъждането на примерната методика на CIBAL и при други подобни случаи се оказа, че няма две мнения по въпроса за несъответствието между латинската и гръцката терминология, от една страна, и славянската, от друга. Очевидно славянските (и славистични) понятия „устав", „полуустав" и „бързопис" („скоропис") не бива да се подменят с други термини, защото това води до методологически грешки[9].

[8] Вж. Наумов, А. Превод као вишеслојна конфронтација: стара српска реч на пољском. — В: Научни састанак слависта у Вукове дане, 12, 1982, с. 43.

[9] Вж. Мошин, Вл. Методолошке бијелешке о типовима писма у ћирилици. — Slovo, 15—16, 1965, 150—182.

Що се отнася до полския термин pismo wiązane, той не определя тип писмо, а един елемент от украсата на ръкописите (рус. „вязь").

4. Хартия. Тук проблемът се свежда преди всичко до названията на филиграните и би трябвало да се решава чрез посочване и на френските названия на съответния знак.

5. Подвързия. Специфичната терминология, свързана с подвързиите, се появява при пълното описване на този елемент на ръкописната книга и въпросът за разбираемостта съвпада с общия проблем за комуникативността на изследванията на определени езици. За нуждите на сводния каталог, към който се стремим сега, подвързията не се явява проблем, тъй като само ще се отбелязва нейното наличие и хронологическото ѝ отношение към ръкописното тяло.

6. Украса. Приемайки по принцип обсега на терминологията на основните украсителни елементи в ръкописа съобразно нуждите на аналитичния опис и на краткия каталог, предложен от А. Джурова[10], изследователят, несвързан пряко с южнославянската и източнославянската традиция, трябва да се съобразява със съществуващите местни термини, тъй като украсата е един от най-разработените дялове на описанието на ръкописи изобщо. Тук „заставка" ще бъде предадено с winietka, „концовка" с finalik, а останалото е разбираемо чрез общия извор на термините (напр. „инициал").

От казаното дотук следва, че непременно трябва да решим няколко актуални задачи: а) да определим единен състав на термините с точно жанрово съответствие на ръкописите, и то на език, който има дълга и богата традиция по отношение на палеографията и е разбираем за всички палеослависти, т. е. на руски, и да предложим към него преводи (съответствия) на други езици; б) да изучим историята на употребата на всеки отделен термин в ръкописната традиция с оглед на адекватността му на жанровата специфика; в) да проследим употребата на термините в славистичната литература с отчитане на националната специфика.

По инициатива на комисията за ръкописи при CIBAL след няколко дни започва заседание на работна група по терминологията. Надяваме се, че тя ще постигне унификация на термините, и то не само за нуждите на Сводния каталог на наративните паметници за историята и културата на балканските народи. А специфичните термини в монографии, студии и статии трябва да бъдат прецизно формулирани (под линия или в специални индекси), за да бъде осъществено апостолското желание на първоучителите: ѥзыкомъ аще неразоумна словеса дасте, како разоумѣетсѧ глаголемое? Боудете бѡ въ въздоухъ глаголюще (1 Кор. XIV: 9; Пространно житие на Кирил, глава XVI).

[10] Джурова, А. Украсата на ръкописната книга като проблем на аналитичния опис и на краткия каталог. — В: Описание и каталогизирование..., 25—34.

РАБОТАТА ПО ОПИСВАНЕТО НА СЛАВЯНСКИТЕ РЪКОПИСИ В УНИВЕРСИТЕТА В ОХАЙО — НОВИ МЕТОДИ ЗА АТРИБУЦИЯ

Предраг Матеич (САЩ)

Преди да изнеса доклада си, бих искал от името на Щатския държавен университет в Охайо, от името на Хилендарския изследователски проект и лично от мое име да благодаря на Българската академия на науките и конкретно на Кирило-Методиевския научен център, както и лично на неговия директор акад. Петър Динеков за предоставената възможност започнатите в Кълъмбъс през 1981 г. разговори да продължат тук, на този авторитетен научен форум. Искрено се надявам, че тази наша среща ще даде значителен принос за постепенното решаване на сложните и многостранни научни проблеми, свързани със славянското ръкописно и културно наследство.

Бих искал да благодаря и на администрацията на Националния музей Рилски манастир, че ни приюти в лоното на „Великата Рилска пустиня".

*

Настоящият доклад засяга един нетрадиционен подход към филигранологията. По-точно докладът предлага нов (доколкото ми е известно) метод за използуването на хартията като спомагателно средство в първоначалното възстановяване на средновековните книжовни средища, школи и библиотеки. Доколкото зная, подобен общ и комплексен подход се предлага за пръв път, макар че през 1981 г. нахвърлих някои общи мисли за идеята в доклада си на Втората българо-американска среща в Бостън. Досега е използуван предимно един начин да се установи мястото, където един паметник е бил преписан — чрез приписките от преписвача. Друг традиционен начин за евентуално потвърждаване на мястото, където е писан ръкописът, е атрибуцията чрез палеографски анализ и данни.

Хилендарската сбирка от славянски ръкописи е значителна по обем. Тя притежава няколко типа паметници: на първо място — преписани в самия Хилендар; на второ място — преписани другаде, но с течение на годините попаднали в сбирката и сега съхранявани там. Трета група са ръкописите, преписани в някоя килия или на друго място в Света гора, което принадлежи на Хилендар. Поради липсата на достатъчно информа-

ция относно доставянето на хартия в Света гора (т. е. дали манастирите са поръчвали хартията общо или поотделно от едни и същи източници или различни и по едно и също или по различно време) ръкописите, преписани на Света гора в някое друго, не твърде пряко свързано с Хилендар средище, представляват особен проблем и тяхното разграничаване ще е обект на евентуални бъдещи изследвания.

Предложеният подход възниква от логичната предпоставка, че известно количество ръкописи, които се намират сега в хилендарската сбирка, но за които няма преки данни за произхода им, също са били преписани в Хилендар, и че досегашните изследвания не са могли или не са имали възможност да разкрият принадлежността им към някой преписвач от Хилендарския манастир или към Хилендар като скрипториум. В такъв случай имаме право да предложим следната хипотеза: ако в хилендарската сбирка има ръкописи, които да са написани на същата хартия, каквато има в ръкописи, за които сме сигурни, че са преписани в Хилендар, има вероятност и тези ръкописи също да са били преписани в Хилендарския манастир. Степента на вероятност пък зависи от количеството хартия, т. е. водни знаци, в един паметник и тяхното отношение към водните знаци или хартията в паметниците, преписани в Хилендарския манастир, и също така зависи от потвърждението, или по-точно от липсата на отричане на подобна вероятност от страна на палеографските данни.

За да се изпробва тази хипотеза, бяха разгледани водните знаци и ръкописите на хилендарската сбирка от XIV в. Тази сбирка съдържа общо 145 ръкописа или фрагмента. Тридесет от тях са преписани изцяло или частично на пергамент. Информацията за тези 30 ръкописа и произхода им е следната: за петнадесет ръкописа няма приписки или друга информация, отнасяща се до местопроизхода им, за три ръкописа има информация, че са били преписани вън от Хилендар, за два ръкописа притежаваме имената на преписвачите, работили вън от Хилендар. За девет ръкописа обаче има или името на известен хилендарски преписвач, или приписка, че паметникът е бил създаден в Хилендар, а за един ръкопис въз основа на атрибуцията на Луция Черних можем също да предположим, че е преписан в Хилендар.

За останалите 115 ръкописа или фрагмента, написани на хартия, имаме само информация, че пет са били преписани вън от Хилендар и че девет са били преписани в Хилендар: № 48, 79, 84, 258, 298, 381, 390, 392, 404, 474. Чрез работата на Луция Черних (особено в нейните изследвания „Писари грачаничког (липљанског) пролога — минеја: Атрибуција рукописа као могућност реконструкције грађе скрипторија“ В Археографски прилози, № 1, 1979, и „О атрибуција средњовековних српских ћирилских рукописа“ — Међународни научни скуп: Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности (Српска академија наука и уметности. Научни скупови, књ. X. Одељење језика и књижевности, књ. 2), Београд, 1981) имаме нейната атрибуция за още осем ръкописа от изследвания период като принадлежащи към хилендарския скрипториум. Те са: № 127, 128 (за които акад. Димитрие Богданович е отбелязъл в каталога си, че принадлежат на един и същ преписвач), № 143, 388, 389, 419, 473, 477. Взети заедно, те представляват общо седемнадесет ръкописа от възможни сто и петнадесет, или по-малко от една

шеста от сегашната сбирка на хартиените ръкописи от XIV в. в Хилендарския манастир.

Макар че този доклад представлява всъщност предварително съобщение, понеже не всички водни знаци от XIV в. в сегашната хилендарска сбирка са проверени и съпоставени, смятам, че и от извършеното дотук изследване има достатъчно основания методът да се приеме за валиден.

Досега са проверени над двадесет вида водни знаци в хилендарската сбирка във всичките им разновидности и всеки знак е съпоставен с друг от подобен тип (всъщност извършени са десетки и стотици сравнения). Засега са обхванати петдесет и три ръкописа или фрагмента, като за петнадесет е установена само възможна идентичност на хартията. Казвам „възможна", понеже или поради фрагментарността на самия знак, или поради несигурност в копирането няма основания за категорични изводи. Надявам се, че при по-нататъшните изследвания тези случаи ще бъдат изяснени.

От останалите случаи, в които имаме положително отъждествяване на водни знаци и можем да приемем, че става дума за една и съща хартия, при пълно съвпадение на самия знак, на вержори и понтюзо, шест ръкописа (№ 19, 55, 254, 265, 342 и 476) се свързват по хартия с ръкопис № 48, преписан вероятно от Тимотей в Хилендар, и (или) № 392, преписан от монаха Йов в Хилендар, и (или) № 474, от същия монах Йов. От шестте посочени ръкописа предлагам № 19 (с два различни знака, идентични с № 392 и № 252, с по един знак, идентичен със знаците в № 392 и № 474) да се приеме за продукт на хилендарския скрипториум (чрез атрибуцията на хартията, която сигурно се е намирала в Хилендар по време на тяхното създаване). Ръкопис № 19 е четириевангелие, датирано от последната четвърт на XIV в. Ръкопис № 254 е триод и празничен миней и е датиран от последната трета на XIV в.

Пет ръкописа са свързани по хартията си с ръкописите, причислени към хилендарския скрипториум по атрибуцията на Луция Цернич. Те са: № 226, 257, 442, 454 и 610. Свързани са с № 473, с № 143 и с 127. Понеже № 454 има два различни знака, идентични с тези в № 143, предлагам също да се смята за продукт на хилендарския скрипториум. Също така смятам за дело на хилендарските преписвачи и № 610, свързан с № 473. Според атрибуцията на Луция Цернич № 143 е от известния монах Йов, а № 473 е от Роман (втори).

Ако се приеме, че № 610 е излязъл от хилендарския скрипториум, тогава може да се предположи, че и № 142, който има два идентични знака с № 610, може би също е писан там. А тогава могат да се добавят и ръкописи № 145, 146, 147 и 148, които имат два или три знака, идентични с тези в № 142 и (или) № 610.

Ако се приеме, че № 454 е писан в Хилендар, тогава можем да добавим и № 422, който веднъж се свързва с № 454 и веднъж с № 127.

И така, по пътя на атрибуиране на хартията предлагам засега още десет ръкописа, които могат да се свържат с хилендарския скрипториум. Аргументите за подобна атрибуция може би ще се увеличат, след като останалите знаци от XIV в. в тези и други ръкописи от дадения период се сравнят. Досега не са ми известни палеографски или други данни, които да противоречат на причисляването на десетте посочени ръкописа към хилендарския скрипториум.

Има и други групи ръкописи, които, изглежда, са свързани по хартия. Така № 255, 375, 391, 612 и 618 имат един и същ знак — дракон (вж. Мошин—Тралич № 1068). Засега тази група не може да се свърже по атрибуция на хартията с хилендарския скрипториум. Но може би самият факт, че има толкова много ръкописи, преписани на една и съща хартия, е достатъчен като аргумент.

Както отбелязах, цялостното изследване на водните знаци все още не е извършено. Ето защо съм убеден, че този подход ще допринесе за увеличаване числото на ръкописите, за които можем да смятаме с доста голяма сигурност, че са били създадени в Хилендарския манастир и неговите килии и скитове на Света гора. Същият метод може да се прилага и към ръкописите и хартията от по-късни епохи. Смятам, че постепенно методът ще докаже своята валидност. Единственият начин да се опровергае този метод ще е, ако имаме сигурни данни от преписвачи, че два ръкописа са били създадени в две различни средища, а хартията е частично една и съща.

Тъй като увеличава броя на ръкописите, свързвани с едно книжовно средище, предложеният метод открива значителни възможности за възстановяването на средновековните книжовни средища и съответно дава богат материал за изследване. Обогатява се картината на дейността на тези средища и се улеснява проучването на причините за възникването на книжовните средища. Също така той дава възможност да осветлим пътищата и връзките между производителите на хартия и различните книжовни средища.

Но цялостното изследване на водните знаци има и други предимства. То дава например възможност да се установи ръкописът, към който принадлежат отделни фрагменти. Чрез подробен анализ акад. Д. Богданович откри, че хилендарският фрагмент № 739/III принадлежи към хилендарски ръкопис № 646 и постави фрагмента на съответното място в паметника, за което съм му благодарен. В случая именно водният знак даде възможност фрагментът да бъде идентифициран.

Дори що се отнася до ръкописи, които не са били създадени в Хилендар, методът може да е полезен за определяне на вероятното време, когато паметникът е постъпил в хилендарската библиотека. Така например, ако хартията, употребявана за нова подвързия, може да се идентифицира с хартия, която с голяма сигурност е била в манастира през даден период, ще имаме предпоставки да датираме постъпването на паметника в библиотеката поне от това време.

Хартията може да посочва и отделни школи в дадено книжовно средище. Така например осемте ръкописа в хилендарската сбирка от средата на XIX в. подкрепят това мнение. Те са написани на една и съща хартия.

Смятам, че казаното дотук убедително свидетелствува за предимствата на използувания от мен метод и дава основания да предложа да бъде прилаган и при други изследвания като перспективен и надежден.

Самата работа пък ми дава основание за няколко конкретни предложения в работата с водни знаци:

1. Смятам, че необходимостта от най-точно описване на водните знаци е очевидна. За да могат да се отъждествят водните знаци, трябва и максимално добре да се възпроизвеждат. Някои от моите трудности бяха

създадени от ръчно копираните знаци и част от моята несигурност в решаването на идентичността на даден воден знак произтича от този факт. Разбира се, и ръчно копирани водни знаци могат да са съвсем задоволителни в някои случаи. Така например един знак може да се копира достатъчно добре с цел да се идентифицира и да се датира даден паметник, но не и за използуване на предложения метод и подход.

2. Досега, доколкото ми е известно, идентификация към албум се прави към един образец в един албум. Оказва се, че понякога има повече от един знак в албум, който да е еднакво сходен с водния знак, който се анализира. Нещо повече, понякога един албум предлага два варианта или може би същия знак на повече от едно място. Така знакът дракон, който се намира в шестте вече посочени ръкописа, може еднакво добре да се идентифицира с Мошин—Тралич № 1046 или № 1068.

3. Водните знаци от една библиотека, особено монашеска, трябва да се анализират общо. Освен заради предложения метод такъв общ анализ носи и други предимства: първо, по-трудно се правят грешки и по-прецизно се идентифицира; второ, става по-лесно да се идентифицират някои фрагменти. Досега успях с голяма точност да идентифицирам два фрагмента, което не можах да направя при предишните си опити.

4. Всички други изисквания на кодикологията трябва да бъдат изпълнени: да се проследи разпространението на даден знак в паметника, да се отбелязват всички водни знаци и т. н.

Макар че от известно време работя с подобен подход, остават редица нерешени въпроси. Не е ясно например дали има значение времето, през което са създадени паметниците. Но убеден съм, че чрез комплексното изучаване на хартията ще можем значително да разширим нашите разбирания за културното ни минало.

СРАВНЯВАНЕ НА СЛАВЯНСКИ ПРЕВОДИ С НЕКРИТИЧНИ ИЗДАНИЯ НА ГРЪЦКИ ТЕКСТОВЕ — НЯКОЛКО ПРИМЕРА ЗА МЕТОДОЛОГИЧЕСКА ГРЕШКА

Франсис Томсън (Белгия)

Банална истина е, че голяма част от славянските текстове от IX—XV в. са преводни. И както се изразява Николски през 1901 г. по отношение на старата руска литература: „Переводный четий материал, среди которого произведения древних русских писателей кажутся незначительной крупицей, распространялся в тысячах списков"[1], или пък Соболевски две години по-късно: „Переводная литература в древней Руси имела гораздо большее значение, чем оригинальная. Она была несравненно богаче, чем оригинальная"[2]; или в наше време Шевченко: "With these (viz. Orthodox) Slavs translated literature by far outranked original works in bulk, prestige and popularity"[3].

Голяма част от тези преводи страдат от прекалена буквалност, която често води до неразбираемост. Буквалният превод не е бил резултат на некомпетентност, а на обмислен избор, базиращ се на две главни съображения: а) престижът на езика на оригинала е бил толкова голям, че този, на който се е превеждало, неизбежно е отстъпвал както по отношение на синтаксиса, така и по отношение на лексиката; б) страхът от ерес издига в девиз на преводача известното μήτε προσθεῖναι, μήτε ἀφελεῖν.

Позицията на средновековния преводач се илюстрира добре от предговора на Йоан Екзарх към неговия превод на Богословието на Йоан Дамаскин, където пише: Молю же вы поучтающаа книгы сиа, молити бога за миа грѣшьника, съ добромыслиемь и вънимании поучтанниа творити, и прашати миа, ндежде мнище миа разлнуь глаголы прело-

[1] Никольский, Н. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси. — Христианское чтение, 1, 1901, с. 226.

[2] Соболевский, А. Переводная литература Московской Руси 14—17 веков. Библиографические материалы. — СбОРЯС, 74, 1903, 1, с. 5.

[3] Ševčenko, I. Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs. — Slavonic and East European Review, 59, 1981, p. 322.

жьша.[4] Йоан Екзарх посочва, че в различните езици думите, означаващи едни и същи неща, могат да се различават по отношение на рода. Точно когато Йоан пише в България, Агобард Лионски размишлява над същия проблем в Liber contra objectiones Fredigisi abbatis: „Nam sunt multa nomina quae in Hebraeo vel Graeco alterius generis aut numeri esse inveniuntur, non eius cuius sunt in Latinum. Nec tamen interpres eodem genere quo invenit transferre curavit, quia nulla necessitas compulit. Sicut, verbi gratia, „spiritus" apud Hebraeos genere dicitur feminino, et cum sit in Latino generis masculini, nullus interpretum Hebraicum sequens genere feminino in Latino ponere tentavit, etiam cum necessitas posceret. . . Sive interpretes, sive expositores divinorum eloquiorum, ut integretatem sensus ostenderent, contra grammaticam loqui non timuerunt."[5]

На много места буквалността на превода означава, че текстът е неразбираем за читателя, който не знае гръцки. Получава се например един интересен феномен със словото Oratio XVI, In patrem tacentem propter plagam grandinis на Григорий Назианзин, което е разбираемо само в четирите славянски интерполации в текста, в които се говори за езическо жертвоприношение[6], докато, от друга страна, Беседата против богомилите на Козма Български е обикновено разбираема с изключение на пасажите, базиращи се на гръцки творби[7].

По-късно тези, които са преписвали текстовете, са ги преиначавали не просто вследствие на такива грешки като дитография и хаплография или неразбрани nomina sacra, но от обяснимото желание да придадат смисъл на нещо безсмислено. Оплаквания от такива грешки при преписването се срещат у Максим Грек в неговото „Слово отвещательно въ исправлении книгъ русскихъ"[8], но може би най-острите нападки към неграмотни писари са отправени от Таразий Земка в предговора му към преработеното издание на служебника на Петър Могила, издадено в Киев през 1629 г.: всѧ книгн слаⷡенскіѧ wтъ колнкw сотъ лѣтъ пρепнсуютсѧ невѣжамн токмw уρнналом мажущнмн, ума же не нмущнмн, ѣзыка не оумѣющнмн, н снлы словесъ не вѣдущнмн[9].

Съвсем ясно е, че раннославянски текст може да бъде издаден точно само въз основа на съпоставка с гръцкия текст в същата редакция от която е бил направен преводът. Но въпреки че това често е било изтъквано[10], многократно съпоставките са били направени изцяло въз осно-

---

[4] Sadnik, L. Des heiligen Johannes von Damaskus' Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Uberseizung des Exarchen Johannes (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes 5). Wiesbaden, 1967, 23—24.

[5] Migne, J. Patrologia cursus completus . . . Series latina, 104, Paris, 1851, 163—164.

[6] Будилович, А. 13 слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки 11 века. СПб., 1875, 229—245, вж. добавките на с. 229, 243, 243—244 и 244.

[7] Вж. бележките на Vaillant, A. Textes vieux-slaves, 2 (Textes publiés par l'Institut d'études slaves 8, ii), Paris, 1968, p. 83.

[8] Сочинения преподобного Максима Грека, ред. И. Порфирьев. Т. 3. Казань, 1897, 60—79, вж. особено с. 62.

[9] Цитирано у Каратаев, И. Описание славяно-русских книг, напечетанных кирилловскими буквами. Т. 1. — СбОРЯС, 34, 1883, 2, с. 405.

[10] Вж. напр. общите бележки на Лихачев, Д. Текстология на материале русской литературы X—XVII веков. Л., 1983, 425—432, и специалната студия на Дубровина, В.

ва на некритично издание на гръцкия текст. Най-често цитираното събрание е Patrologia cursus completus... Series graeca et orientalis на Мин, макар и да е всеизвестно, че голяма част от текстовете са препечатани от издания, отдавна изместени от по-добри. Така че използването им за съпоставителни цели по конкретни проблеми на текстологическия анализ не само е безпредметно, но и определено подвеждащо. Достатъчни са само три илюстрации от последно време.

През 1957 г. Ив. Дуйчев сравни славянския превод на Четирите беседи на Псевдо-Кесарий Назианзин[11] с изданието на Мин[12] и заключи, че: "Questi esempi dimostrano in modo chiaro l'importanza della versione palaeoslava per la ricostruzione dell' originale bizantino."[13] Но изданието на Мин възпроизвежда изданието на Галанди от 1770 г.[14] с няколко незначителни поправки, базиращи се на сравнение с още един ръкопис. На свой ред Галанди възпроизвежда също с незначителни поправки editio princeps на Оливие от 1624 г.[15] Последните проучвания на гръцката текстова традиция от Ридингер показват, че славянският превод, въпреки че има по-добър текст от текста у Мин, едва ли би бил от полза за възстановяването на оригинала. И така Ридингер заключва: „So ist also die grosse Mühe, die I. Dujčev auf diese Korrekturvorschläge verwendet hat, vergeblich gewesen, weil diese Fehler in den Drucken fast in allen Fällen der jüngsten Überlieferungsgeschichte entstammen und bereits mit Hilfe der alten griechischen Hss beseitigt werden können."[16] Това заключение може да разочарова, но не и да ни подведе по отношение на славянската традиция.

По-сериозни са неправилните изводи, до които е достигнала О. Неделкович в своето сравнение[17] на гръцкото слово Oratio in mesopentecosten, in paralyticum et in illud: 'Nolite iudicare secundum faciem' в Псевдо-Златоустова редакция, издадена от Мин[18], с двете славянски версии, ед-

О привлечении греческих параллелей для прочтения переводных славяно-русских текстов. — В: Исследования по лингвистическому источниковедению. М., 1963.

[11] Леонид [Кавелин]. Четыре беседы Кесария, или Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония. Текст по рукописи 15 века, принадлежащей Московской духовной академии (Издание императорского общества любителей древней письменности, 95). СПб., 1890, 1—260.

[12] Patrologia graeca, 38, Paris, 1858, 851—1189.

[13] Dujčev, I. La versione palaeoslava dei Dialoghi dello Pseudo-Cesario. — Studi bizantini e neoellenici, 9, 1957, p. 99.

[14] Gallandius, A. Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, 6, Venice, 1770', 1788², 1—150.

[15] Изданието на Olivier, F. (Olivarius) се появява в Bibliothecae veterum patrum seu scriptorum ecclesiasticorum tomus secundus, Paris, 1624, 545—724. Този сборник в два тома, общоизвестен като Auctarium Ducaeanum по името на главния редактор Fronton du Duc, е добавка към четвъртото издание на известната 12-томна Bibliotheca veterum patrum et auctorum ecclesiaslicorum, Paris, 1624⁴, на Marguerin de la Bigne (първото издание в 8 тома) с допълнителен том, излязъл в Париж през 1575—1579 под заглавие Bibliotheca sanctorum patrum supra ducentos). Всъщност вероятно Галанди не е използувал изданието от 1624 г., а изданието на сборника от Marguerin de la Bigne от 1644 г., в който Auctarium Ducaeanum е бил вмъкнат в основната част на сборника, издаден под заглавие Magna bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, XI, Paris, 1644'; (1654², 545—724 (пагинацията е същата както в изданието от 1624 г.).

[16] Riedinger, R. Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage (Byzantinisches Archiv, 12), München, 1969, 52—53.

[17] Nedeljković, O. Crkvenoslavenske tekstološke paralele u prijevodu Zlatoustove homilije и кеже не сѹдити на лица. — Slovo, 28, 1977, 27—69.

[18] Patrologia graeca, 61, 1859, 777—782.

ната от XII—XIII в. в Успенския сборник[19], другата от XIII—XIV в. в хомилиара на Михановић[20]. Тя достига до извода, че в основата на двете версии лежи старобългарски превод, който е претърпял по-късно промени при преписването и който по този начин представлява ярка илюстрация на концепцията за „отворена традиция" в текстовата практика[21]. И все пак изданието на Мин на Псевдо-Златоустовия текст е преиздание на editio princeps на Савил от 1612 г., опиращо се само на два ръкописа[22]. При това Мин също включва и друга редакция на тази проповед, този път приписана погрешно на Амфилохий Иконийски[23], която е преиздадена по изданието на Матей от 1776 г., базиращо се само на един кодекс[24]. Дори едно сравнение с тази втора редакция би променило извода на Неделкович. Неотдавашното пълно изследване на Датема на гръцката текстова традиция[25] разкрива, че разликите между двете славянски версии се дължат на това, че са два различни превода на различни гръцки редакции[26]. Следователно всеки извод, че тези версии предлагат пример на по-късно редактиране на старобългарски текст при преписването вследствие на постепенното обособяване на българския, руския и сръбския език от старобългарския, би бил погрешен.

Но още по-сериозни са изводите, до които достигат изследователите при сравнението на славянския превод на Historia ecclesiastica et mystica contemplatio, приписвана на Герман Първи Константинополски[27], с текста, издаден от Мин[28], който е преиздание на изданието на Галанди от 1779 г.[29] На свой ред той го заема от изданието на Фронтон дю Дюк от 1624 г.[30], заето пък от изданието на дьо Сент от 1560 г.[31], което е преиздание на editio princeps на Дукас от 1526 г.[32] Това сравнение показва

---

[19] Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971, 409—419. Това издание е публикувано от Неделкович, О. Цит. съч., 32—40. Кодексът сега е в ГИМ, синод. № 1063/4.

[20] Факсимиле, издадено от Aitzetmüller, R. Mihanović Homiliar. Graz, 1957, 155r—158r, преиздадено също от Неделкович, О. Цит. съч., 32—40. Кодексът сега се съхранява в архива на Югославската академия на науките, Загреб, № 111, с. 19.

[21] Неделкович, О. Цит. съч., 57—58.

[22] Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὑρισκομένων τόμος ἕβδομος. Δι' ἐπιτελείας καὶ ἀναλωμάτων Ἐρρίκου τοῦ Σαβιλίου ἐκ παλαιῶν ἀντιγράφων ἐκδοθείς. Eton, 1612—414—418.

[23] Patrologia graeca, 39, 1858, 120—129.

[24] Matthaei, C. F. Gregorii Thessalonicensis X orationes ex quinque codicibus manuscriptis. M., 1776.

[25] Datema, C. Amphilochii Iconiensis opera. Orationes, pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria. Turnhout, 1978, 245—250, с критическо издание: 251—452.

[26] Тази съпоставка е направена от Thomson, F. The Slavonic Translations of the Oratio in Mesopentecosten, in Paralyticum, et in illud: 'Nolite judicare secundum faciem' attributed variously to Amphilochius of Iconium and John Chrysostom. — Byzantion, 54, 1984, № 2, 593—601.

[27] За пръв път е издадено от Красносельцев, Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, 323—370, по ръкопис от XII—XIII в., Синод. № 262. ГИМ, Москва. Наскоро бе издадено от Куев, К. Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981, 345—360, по сборник, писан за българския цар Иван-Александър в 1348 г.

[28] Patrologia graeca, 98, 1860, 384—453.

[29] Gallandius. Bibliotheca..., 13, 1779[1], 1788[2], 203—230.

[30] Auctarium Duceanum (вж. бел. 15), 1, 131—166.

[31] Sainctes, C. de Liturgiae, seu Missae sanctorum Patrum. Paris, 1560, 145—179.

[32] Dukas, D. Αἱ θεῖαι λειτουργεῖαι (sic.). Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου. Καὶ ἡ τῶν προηγιασμένων. Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία. Roma, 1526[1] (Venezia, 1578[2]) (няма

че славянският текст значително се отличава от текста на Мин както по отношение на пропуски, така и по отношение на това, което е било прибавено. Тъй като най-ранният кодекс със славянския текст също съдържа Учителното евангелие[33] на Константин Преславски, преводът е бил приписван често на Константин[34], което е възможно, въпреки че основанията за това, меко казано, са неубедителни.

През 1962 г. Е. Георгиев предложи теорията, че Константин не само е направил превода от гръцки, но и сам е съставил новата редакция на Германовото съчинение — Сказаньѥ црькъвьноѥ, която допълва Учителното евангелие, тъй като предлага коментар върху литургията, докато Учителното евангелие предлага коментар върху евангелието, и още — че неговата въпросително-отговорна форма отразява интереса на новопокръстения владетел на България Борис[35]. Последният издател на превода Куев без колебание говори за „Черковно сказание от Константин Преславски"[36].

Още в 1671 г. Симон посочва, че публикуваният гръцки текст не е чист и че съществува по-добра версия на Василий Велики: „Haec dudum Graece et Latine edita est Parisiis et Venetiis; sed adeo interpolata, ut nihil in ea priscae faciei appareat, vix dignosci possit, quid a Germano, et quid ab interpolatoribus profectum fuerit. Illam in locis plurimis primae formae reddidi ex codice manuscripto.... Caeterum hoc Germani opus non Germani nomen praefert, sed Basilii in meo codice.... Istud exemplar penes me retinui, ut illud publici iuris facerem."[37] За нещастие обещаното издание на Василиевата версия не се появява, преди да изминат още 237 години, когато Брайтман изследва традицията на гръцките текстове на съчинението и публикува текста на Василиевата версия[38]. Общо взето, критичните му изводи върху текста бяха потвърдени от по-ново изследване на проблема

пагинация). Има и по-късни издания под заглавие: Ἡ θεῖα λειτουργία ἑρμηνεμένη (sic) παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Venezia, 1639[1], 1690[2], 1751[3]. Предговорът, предаден отчасти от E. Legrand, Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. T. 1. Paris, 1894, p. 403, казва, че монахът Филотеос Велерианос и Епифаниос Хигуменос, гръцки търговец от Янина, живеещ във Венеция, намират книга, съдържаща произведението, в библиотеката на Матей Сигалас, свещеник в гръцката църква във Венеция, и накарват Йоан Антониос Юлианос от Венеция да го преиздаде. Pétridès, S. (псевдоним на S. Rabois-Bousquet. Traités liturgiques de Saint Maxime et de Saint Germain traduits par Anastase le bibliothécaire. — Revue de l'Orient Chrétien, 10, 1905, p. 294), твърди погрешно, че са намерили ръкопис. Докато това издание не бъде сравнено подробно с другите, няма да се знае със сигурност дали използуваната книга е била изданието от 1526, 1560 или 1578 г.

[33] Синодален кодекс № 262, вж. бел. 27. Описан от Горский, А. и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Т. 2. Ч. 2. М., 1859, 409—434.

[34] За пример: Vaillant, A. Discours contre les Ariens de Saint Athanase. Version slave et traduction en français. S., 1954, p. 9.

[35] Георгиев, Е. Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, 186—187, повторено в неговата студия в История на българската литература. Т. 1. С., 1963, с. 123.

[36] Куев, К. Цит. съч., с. 321, 344.

[37] Simon, R. Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis opuscula, nunc primum de Graecis conversa. Paris, 1671, p. 287.

[38] Brightman, F. The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy. — Journal of Theological Studies, 9, 1908, 251—267, 387—397.

от Борнерт[39]. Сравнението на славянския превод с трите основни гръцки версии, а именно с най-ранната, често приписвана на Кирил Ерусалимски[40], със средната, приписвана на Василий, и с най-обширната, приписвана на Герман, показва, че славянската е дословен превод на текст от първото семейство на средната гръцка версия и схващането, че Константин Преславски е променил или редактирал гръцкия текст, е напълно погрешно[41]. Накратко, съществуването на литургическа творба на Константин Преславски е мит, който дължи произхода си на пропуска да се вземе под внимание гръцката текстова традиция.

В заключение още веднъж се налага изводът, че: а) славянски превод не може критично да се издава без нужното познаване на гръцката текстова традиция; б) теории за „оригинални" славянски версии на гръцки текстове или за стойността на славянските текстове спрямо оригинала са недопустими без пълно познаване на гръцката текстова традиция.

Естествено че задачата на слависта не е да приготви критични издания на гръцките текстове, но негово задължение е да бъде запознат със съвременните сведения за гръцкия оригинал[42]. Благодарение на дългосрочния проект, подкрепен от Белгийския национален фонд за научни изследвания, скоро ще бъде завършено подобрено библиографско ръководство по изданията и анализите на текстове от църковни източници, съставен от Мауриц Жерард, което ще помогне на слависта да избегне посочените методологически грешки[43].

---

[39] Bornert, R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle. (Archives de l'Orient Chrétien, 9), Paris, 1966, 125—180.

[40] Най-доброто издание е от Borgia, N. La "'Εχήγησις" di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario. — Roma e l'Oriente, 2, 1911, 153—156, 219—228, 286—296, 346—354.

[41] Подробен анализ ще бъде издаден от Ф. Томсън.

[42] Както казва И. Евсеев: „Только через точное научное освещение оригиналом могут быть уяснены достоинства перевода, его историческая жизнь и развитие" (Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты. М., 1905, с. 7).

[43] Geerard, M. Clavis patrum graecorum qua optimae quaeque scriptorum patrum graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur, 1—4, Turnhout, 1974—1983.

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор 5

ИЗВОРИ ЗА ЖИВОТА И ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Светлина Николова. Проблемът за пълното издание на кирило-методиевските извори 9
Велчо Велчев. Недостатъчно използувани извори за характеристика на Константин-Кирил Философ като човек, мислител, исторически деец 18
Божидар Пейчев. Процесът срещу Методий в Регенсбург и решенията на Константинополския събор от 869/870 г. 28
Надежда Драгова. Познаваме ли обвинителния акт срещу архиепископ Методий от съда в 870 година? 35
Имре Тот. Малоизвестный латинский источник о деятельности учеников Мефодия в Венгрии в начале XI века 48
Емилия Благова. Кирилло-Мефодиевская тематика в памятниках письменности средневековой Чехии до XIV века (Обзор итогов исследований последних десять лет) 55
Георги Сотиров. Кристиановата и Моравската легенда и покръстването на чешкия княз Борживой 63
Константинос Нихоритис. Неизвестни преписи от Службата и от Пространното житие на Климент Охридски 66
Стефан Кожухаров. Методиевият канон за Димитър Солунски (Нови данни за историята на текста) 72
Георги Попов. Прославата на Кирил и Методий в канона за Събота Сиропустна 79
Дмитрий Буланин. Несколько параллелей к главам III—IV Жития Константина-Кирилла 91
Ваня Мичева. Комуникативни типове изречения в езика на Пространните жития на Кирил и Методий 108
Вячеслав Ботев. Неизвестни преписи на някои кирило-методиевски извори 117

ОПИСАНИЕ НА СЛАВЯНСКОТО РЪКОПИСНО НАСЛЕДСТВО РОЛЯТА НА МАНАСТИРИТЕ В КУЛТУРНАТА ИСТОРИЯ НА БАЛКАНСКИТЕ НАРОДИ

Божидар Райков, Боряна Христова. Нови данни и резултати от проучването на славянската ръкописна сбирка на Рилския манастир 129
Николай Дылевский. Рыльский монастырь — „Великая лавра славянского племени на Балканах" 141
Елка Бакалова. Към интерпретацията на най-ранния житиен цикъл за Иван Рилски в изобразителното изкуство 146
Климентина Иванова. Значението на хилендарските ръкописи за изучаването на средновековната българска книжнина 154

Илия Тодоров. Хилендарският манастир като българско книжовно средище през Възраждането (Перспективи на изследванията) 163
Любен Прашков. Стенописите в параклиса „Св. Иван Рилски“ от 1757 г. в Хилендарския манастир. 180
Euthymios Litsas. The Greek Manuscripts at Chilandar 191
Константинос Нихоритис. Нови сведения за неизвестни южнославянски книжовници, ръкописи и преписи от атонските манастири. 194
Dimitrije Bogdanović. Srpski manastiri na Kosovu kao književni centri. 201
Маргарита Кукушкина. Произведения болгарских авторов в книжных центрах Северной Руси — XVI—XVII веков 205
Ирина Лебедева. Болгарский перевод Повести о Варлааме и Иоасафе и эго судьба в русской книжности. 213
Георги Нешев. Традициите в манастирите от югозападните български земи (XV—XVII в.). 221
Христо Темелски. Манастирите от Великотърновския край и националноосвободителните борби на българския народ 230
Марта Бур. Към проблема за манастирското стопанство в българскнте земи през Възраждането. (Данни от сметководната книга на Лясковския манастир „Св. Петър и Павел“, 1836—1840 г.). 241
Павел Стефанов. Нови сведения за книжовна дейност в два балкански манастира през XVI—XVII в. 257
Анисава Милтенова. Апокрифни произведения в манастирскнте сборинцн (постановка на въпроса). 262
Josip Hamm. Transkripcija i slojevitost u opisivanju slavenskih rukopisa . 276
Александър Наумов. Славянските ръкописи в Полша и някои терминологични проблеми при описването им. 280
Предраг Матеич. Работата по описването на славянските ръкописи в университета в Охайо — нови методи за атрибуция 284
Франсис Томсън. Сравняване на славянски преводи с некритичнн издания на гръцки текстове — няколко примера за методологическа грешка. 289
Съкращения. 295

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ, КН. 3

*

Редактор П. Атанасова
Художник Е. Босяцки
Худ. редактор В. Александров
Техн. редактор Р. Асова
Коректори Д. Ставрева, К. Тошева

*

Изд. индекс 10570
Дадена за набор на 11. VI. 1986 г.
Подписана за печат на 6. XI. 1986 г.
Излязла от печат на 15. XI. 1986 г.
Формат 700×1000/16 Тираж 1000
Печ. коли 26,63 Изд. коли 34,50 УИК 34,01
9535372511
Код 28 5064-21-86
Цена 6,22 лв.

*

Печатница на Издателството на БАН
София 1113, ул. „Акад. Г. Бончев", бл. 5
Поръчка № 338